III Congresso Internacional Mundos Indígenas

Agências, Direitos, Patrimônio e História Ambiental no Passado e no Presente dos Povos Indígenas da América

2 A 5 DE NOVEMBRO 2021

ANAIS

coimi.net

REALIZAÇÃO:

CHAM CENTRO DE HUMANIDADES
PPGCS E PPGH UFCG
Universidad Pablo de Olavide Sevilla – Doctorado en Historia y Estudios Humanísticos: Europa, America, Arte y Lenguas
Université Sorbonne Nouvelle Paris 3
Universidad de Antioquia
IRD Institut de Recherche pour le Développement France
Muséum National d'Histoire Naturelle
ALAHIS Asociación Latinoamericana de Historia
USC Universidade de Santiago de Compostela

APOIO:

PPGA
UFAM
PPGH
PPGH UFG Universidade Federal de Goiás
PPGH UFRN
Casa abierta al tiempo Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco
PPGAS Museu Nacional | UFRJ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PET Educação Interdisciplinar - UFCG
PPGCS Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais UFRRJ

Créditos da imagem: Sônia Potiguara.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

Prof. Dr. Antônio Fernandes Filho
Reitor

Prof. Dr. Mário Eduardo Rangel Moreira Cavalcanti Mata
Vice-Reitor

PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Prof. Dr. Mário Eduardo Rangel Moreira Cavalcanti Mata
Pró-Reitor

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E EXTENSÃO

Prof. Dr. Onireves Monteiro de Castro
Pró-Reitor

CENTRO DE HUMANIDADES

Profa. Dra. Fernanda Leal
Diretora

UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA

Profª. Dra. Marinalva Vilar de Lima
Coordenadora Administrativa

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Prof. Dr. José Otávio Aguiar
Coordenador

III CONGRESSO INTERNACIONAL MUNDOS INDÍGENAS (III COIMI/ON-LINE)

Profª. Dra. Juciene Ricarte Apolinário
Coordenadora Geral

Prof. Dr. Edson Kaiapó
Presidente da Comissão Científica

EDITORAS DOS ANAIS

Dra. Juciene Ricarte Apolinário
Beatriz Macedo de Souza
Jessica Priscila de Melo

FICHA CATALOGRÁFICA

CONGRESSO INTERNACIONAL MUNDOS INDÍGENAS-III COIMI *ON-LINE*

(02 a 05, de Novembro de 2021: *On-line*)

III CONGRESSO INTERNACIONAL MUNDOS INDÍGENAS: Anais eletrônico do III CONGRESSO INTERNACIONAL MUNDOS INDÍGENAS

/Juciene Ricarte Apolinário, Beatriz Macedo de Souza, e Jéssica Priscila Melo (Orgs.). – Campina Grande 2021.

ISBN:

1. Agências. 2. Direitos. 3. Patrimônio. 4. História Ambiental. 5. Passado. 6. Presente. 7. Povos Indígenas. 8. América.

COMISSÃO ORGANIZADORA

Coordenação Geral
Juciene Ricarte Apolinário, PPGH-UFCG, Brasil/ Pesquisadora, CHAM – Portugal

Ángel Cahuapaza Mamani, Associação Latino-Americana de História, Bolívia
Brigitte Thiérion, CREPAL/Sorbonne Nouvelle - Paris 3, França
Carlos Benítez Trinidad, HISTAGRA – Universidad de Santiago de Compostela
Maria Adelina Amorim, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, Portugal
Naybe Gutierrez Montoya, UPO/ Sevilha, Espanha
Nestor Daniel Vargas, Universidade de Antioquia, Colombia
Nina Vieira, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, Portugal
Pascale de Robert, Institut de Recherche et Développement - IRD/Paloc., França
Pablo Ibañez, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, Portugal

COMISSÃO CIENTÍFICA

Presidente
Edson Kayapó, IFBA, Brasil

Almir Diniz de Carvalho Júnior, Universidade Federal do Amazonas, Brasil
Ana Maria Monsalve Cuartas, Pesquisadora colombiana na UNL, Portugal
Ângela Maria Vieira Domingues – Centro de História - Universidade de Lisboa, Portugal
Ângelo Adriano Faria de Assiss, UFV, Brasil
Brigitte Thiérion, CREPAL/Sorbonne Nouvelle - Paris 3, França
Casé Angatu Xukuru Tupinambá, UESC, Brasil
Cristina Brito, CHAM, Universidade Nova de Lisboa, Portugal
Cristina Pompa, UFSP, Brasil
Daniel Mundurukú, USP/UFSCAR, Brasil
Elisa Fruhauf Garcia UFF, Brasil
Estevão Martins Palitot, UFPB, Brasil
Francisco Cancela, UNEB, Brasil
Graça Graúna, Potiguara, Doutora em Literatura Indígena, UPE, Brasil
Guillaume Candela, Brown University, Providence, Rhode Island, EUA
Hal Langfur, University at Buffalo, EUA
Izabel Missagia de Mattos, UFRRJ, Brasil
João Pacheco de Oliveira, Museu Nacional – UFRJ, Brasil
Jose Maria Valcuende, Universidade Pablo Olavide, Espanha
José Otavio de Aguiar, UFCG, Brasil
Juan Marchena Fernández – Universidade Pablo Olavide – Sevilha, Espanha

Maria Regina Celestino de Almeida, UFF, UNIRIO, Brasil
Mariana Albuquerque Dantas – UFRPE
Mércia Batista, Universidade Federal de Campina Grande, Brasil
Nicte Fabiola Escarzaga, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México
Neimar Machado de Sousa, UFGD, Brasil
Pascale de Robert, Institut de Recherche et Développement - IRD/Paloc., França
Pedro Celestino Pachaguaya Yurja, Universidad Mayor de San Andrés, Bolívia e Associação Departamental de Antropólogos de La Paz, Bolívia
Pedro Cardim, CHAM-UNL
Rita Potyguara, Potiguar, UFRN, Brasil
Roberta Guimarães Franco, UFLA
Stephen Baines, UNB, Brasil
Taciana de Carvalho Coutinho, UFAM, Brasil
Tonico Benites Ava Guarani Kaiowá, UFGD, Brasil
Vania Maria Losada Moreira – UFRRJ, Brasil

COMISSÃO TÉCNICA

Beatriz Macedo de Souza
Ananda Clara de Almeida Pereira
Erik Carlos Monte de Carvalho
Emelly Alves Farias
Igor Robson Moura Furtado Santos
João Balduino de Brito Neto
Magdiel Toscano de Azevedo
Jessica Priscila de Melo
Jessica Viana Marques
Joseni Santos de Almeida
Luíza Oliveira Braz
Thiago Jorge da Silva
Yona Kaluaná Ferreira de Sousa

ORGANIZADORES/MONITORES EXTERNOS

Adrian Marcelo Pereira da Silva
Janyne Barreto Figueiredo
Edvânia da Silva Nascimento
Josiene do Nascimento Silva
Vitória Galdino da silva
Iasmin Marques Duarte Chalegre
Allan Kelson Oliveira Araújo

Débora Lopes de Brito
Thawanny Victoria Santos Costa
Gabriel Marques Meireles Alves de Melo
Maria Andreza Ferreira
Rebeca Sueli Piano de Araújo
Giovanna Gouveia Garrett
Keli Maria Rodrigues da Silva
Sílvio José Nilo Neto
Emanuel Messias Silva do Nascimento Lima
Daniel do Nascimento Silva
Cleyson Pinheiro Bezerra
Maria Vitória Medeiros Nunes
Camila Alice Diógenes Barbosa
Maria Carolina Alves de Oliveira
Guilherme Lima Ferreira
Erica Melo Lima
Lucas Amadeus de Albuquerque Barbosa
João Eduardo Ferreira Leandro
Charlley Gabriel Mendonça de Luna
Maria Carolina Santos Vieira
Jose Guilherme Sieber Padilla Pandolffi
Jéssica Noberto Guimarães
Maria Clara Ferreira Rodrigues
Dawyd Thiago de Oliveira Almeida
Geovanna Luiza Pereira de Souza Santos
João Vitor Souza Muniz
Claudiane Ferreira Pereira
Renata Cavalcante Cordeiro
Cábia Rosa Barbosa

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 08
ST1-Escravidão indígena e escravidão negra: Agências conectadas nos espaços coloniais.....09
ST2-Políticas Indígenas e indigenista entre os séculos XVI ao XVIII.....19
ST3-Missões Religiosas e Povos Indígenas na América: Séculos XVI ao XXI.....59
ST4-Experiências da educação escolar indígena na América em suas diferentes fases escolares até o Ensino Superior.....105
ST5-Justiça, Direitos Indígenas e Direitos Humanos.....123
ST6-O Ensino da temática indígena e os 10 Anos da Lei Nº 11. 645/20008: Experiências, Discussões e Propostas.....169
ST7-Autonomias, Etnicidade e Nação. Movimentos Indígenas na América Latina do século XX aos dias atuais.....219
ST8-Patrimônio Cultural Indígena: arquivos, museus e sítios arqueológicos na tessitura das memórias.....242
ST9-História Ambiental, Plantas, Conhecimentos, espiritualidades e cosmovisões indígenas: diálogos interdisciplinares no passado e no presente.....268
ST10-Protagonismo Indígena e Inquisição na América.....331
ST11-Protagonismo das mulheres indígenas no passado e no presente.....348
ST12-Literaturas indígenas nas Américas: memória, patrimônio e resistência.....378
ST13-Os povos indígenas e o Estado imperial brasileiro: projetos políticos, terras coletivas e autonomia.....416
ST14-História indígena e do Indigenismo: entre a narrativa nacional e o desenvolvimento da nação (XIX e XXI) 428
ST15-Emergências Étnicas, Etnogêneses e Retomadas: povos indígenas e processos identitários nas Américas.....486
ST17-Fronteiras indígenas na América Latina: espaços, culturas, interações.....522
ST18-Línguas indígenas nas Américas.....546
ST19-Apresentação de resultados de projetos pedagógicos nas escolas indígenas e não-indígenas e de projetos de extensão sobre temáticas dos povos originários no Brasil e na América.....559

APRESENTAÇÃO

O Congresso Internacional Mundos Indígenas (COIMI) é um evento bianual e foi criado no âmbito do Seminário Permanente Mundos Indígenas - América no Centro de Humanidades (CHAM / NOVA FCSH—UAC), na Universidade Nova de Lisboa, Portugal entre os dias 27 a 28 de abril de 2015. O grupo de investigação do CHAM-UNL criou o COIMI, objetivando construir uma maior rede colaborativa em âmbitos nacional e internacional para as discussões interdisciplinares sobre a história dos povos indígenas da América. Para tanto, pretende-se ampliar diálogos entre investigadores indígenas e não indígenas da temática em destaque para que se possam construir possibilidades de novos caminhos teórico-metodológicos sobre a pesquisa acerca dos povos tradicionais do século XVI até o tempo presente e divulgar as ações em prol da memória, patrimônio cultural, ambiental, história, educação e direitos indígenas de uma forma geral em âmbito internacional.

O II Congresso Internacional Mundos Indígenas - Diálogos sobre História, Direito e Educação Séculos XVI aos Dias Atuais foi executado em novembro de 2017 na Europa em dois países Espanha (Universidade Pablo Olavide, Sevilha) e Portugal (Centro de Humanidades – CHAM-UNL, Lisboa) com resultados extremamente profícuos e assertivos. Em 2018 na América Latina ocorreu no Brasil (Universidade Federal de Campina), Paraíba como apoio do Ministério da Ciência e Tecnologia, CNPq e da Universidade Estadual da Paraíba.

O III COIMI 2019 - EUROPA aconteceu em três países: França (Paris), Espanha (Sevilha) e Portugal (Lisboa). Esse congresso objetivou trazer discussões sobre pesquisas que vem se desenvolvendo na Europa e América e que constroem reflexões sobre as violações, conquistas e recrudescimento das lutas dos povos indígenas na América entre os séculos XVI aos dias atuais**.** No III COIMI 2021 – On-line revisitaremos a temática indígena não com os olhos no passado pelo passado, mas diante das demandas do tempo presente que passaram a ser também reivindicações dos próprios movimentos indígenas das últimas décadas, ou seja, a história, a memória, a educação, o reconhecimento das etnicidades, os territórios, o patrimônio e a natureza, enquanto direitos históricos e inalienáveis.

Profª. Dra. Juciene Ricarte Apolinário, PPGH/UFCG, Brasil
Coordenadora Geral III COIMI 21/*On-line*

ST1-ESCRAVIDÃO INDÍGENA E ESCRAVIDÃO NEGRA: AGÊNCIAS CONECTADAS NOS ESPAÇOS COLONIAIS

Coordenadoras: Patricia Mello UFAM, Brasil
Isnara Pereira Ivo, UESB, Brasil

COMUNICAÇÕES ORAIS

DECOLONIZANDO A ADMINISTRAÇÃO: A "ORGANIZAÇÃO FORA DAS ORGANIZAÇÕES MODERNAS/COLONIAIS"

Hellen Cordeiro Alves Marquezini
Doutoranda em Administração de Empresas Fundação Getulio Vargas – Escola de Administração de Empresas de São Paulo FGV EAESP
hellenmarquezini@gmail.com
O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

José Marcelo Maia Nogueira
Doutoranda em Administração de Empresas Fundação Getulio Vargas – Escola de Administração de Empresas de São Paulo FGV EAESP
marcelomaia30@gmail.com

INTRODUÇÃO

A colonização, como um sistema econômico-político, prejudicou profundamente a história de bilhões de pessoas mundo afora, e foi central para o surgimento da modernidade, de onde também emergiram muitos dos nossos atuais modos de organização. Atualmente existe uma dinâmica política mundial que desencoraja o colonialismo como um sistema político de dominação e administração direta de um povo sobre outro - embora persistam diversos casos de colonialismo mundo afora, negando valores ditos modernos, como soberania e liberdade.

De todo modo, mundialmente perdura a colonialidade: uma lógica global de manutenção das múltiplas formas de dominação e exploração em que a hierarquia entre colonizador e colonizado é configurada junto a demais estruturas de poder (Grosfoguel, 2008). Embora nossas atuais formas de organização não estejam livres da influência da colonialidade, é importante refletir sobre regimes de conhecimentos (Cunha, 2009) presentes em diversas organizações tradicionais, como as organizações indígenas e quilombolas, comumente

negligenciadas pelo mainstream da Administração, como possibilidades para superação do status quo presente no campo.

Apesar da existência de diversas pesquisas em outras áreas sobre organizações indígenas e quilombolas, na Administração esse cenário é incipiente. Em levantamento bibliográfico realizado na plataforma SPELL - Scientific Periodicals Electronic Library em maio de 2021, visando identificar a produção acadêmica sobre organizações indígenas e quilombolas no campo da Administração, utilizando-se o descritor 'indígenas' na busca por Título, foram encontradas apenas onze (11) artigos. Utilizando os mesmos critérios de busca na referida plataforma com os descritores 'quilombo', 'quilombolas' ou 'quilombos' foram encontrados apenas três (03) artigos, que versam sobre temáticas diferentes da proposta no presente artigo. Ampliando esse mapeamento no mesmo repositório a partir dos descritores 'colonial', 'descolonial' ou 'decolonial', foram encontrados 37 artigos.

Tendo em vista esse cenário, destaque-se a reduzida quantidade de trabalhos, nos Estudos Organizacionais, que têm a 'Organização fora das organizações modernas/coloniais' como seus temas de pesquisa. Essa questão nos aponta para uma tendência da área em dar pouco destaque para estudos e pesquisas sobre organizações lidas como não convencionais. Essa tendência, inclusive, nos permite retomar um questionamento central para o campo: o que é organização?

Partindo da decolonialidade, que se trata de uma epistemologia e uma luta contra a colonialidade e seus efeitos mundo afora, o presente artigo propõe uma reflexão acerca dos dois principais pontos de vista ontológicos dos Estudos Organizacionais: aquele que toma as organizações como entidades estabilizadas - que tendem a ser vistas como organizações formais (Ahrne & Brunsson, 2011) e aquele que se foca no Organizing, que entende as organizações como processos (Czarniawska, 2008).

Considerando as reflexões trazidas pelo tema geral do 37th EGOS Colloquium, sobre Organizing for a Inclusive Society, e seu subtema 50, que trata de 'Organization outside Formal Organizations' (Organização fora das organizações formais), fazemos alguns questionamentos acerca do lugar das organizações anteriores ao nascimento da modernidade enquanto acontecimento imbricado com a colonização. Sugerimos que esse questionamento seja feito à luz das ideias trazidas pela noção de 'Organização fora das organizações modernas/coloniais'.

Esta pesquisa propõe três contribuições teóricas principais. Primeiramente, visa contribuir para o avanço do campo e da descolonização dos Estudos Organizacionais, à medida em que reforça a possibilidade de que os estudos em Organizações/Administração possam ser

feitos sobre e em organizações decoloniais, sendo críticos à colonialidade. A segunda contribuição trata-se da proposição do conceito 'Organização fora das organizações modernas/coloniais' para categorização de organizações outras, que não sejam organizações modernas/coloniais, ou ainda, que sejam contra coloniais. Aqui, tomamos organizações indígenas e quilombolas como exemplos de organizações existentes para além das organizações modernas/coloniais. Por fim, apresentamos as organizações que possuem no cerne dos seus modos de ser e organizar, a resistência e a luta contra a colonização, como organizações contra colonizadoras; conceito que apreende, na essência, as (sobre)vivências, experiências e história dessas organizações.

A ORGANIZAÇÃO FORA DAS ORGANIZAÇÕES FORMAIS E FORA DAS ORGANIZAÇÕES MODERNAS/COLONIAIS

Devido ao ponto de vista hegemônico em organizações, é comum que, nos Estudos Organizacionais, haja predominância de pesquisas em organizações formais e corporativas. Nas últimas décadas, a maioria das teorias sobre organizações referem-se à organização formal (Ahrne & Brunsson, 2011, p. 84). O Organizing (Organizar), por outro lado, não se restringe tanto às organizações formais – e também não as exclui; conceitualmente, promove a ideia de que "as diferentes realidades organizacionais devem ser compreendidas como resultados do Organizar" (Duarte & Alcadipani, 2016, p. 62).

É compreensível que o ponto de vista hegemônico se atenha mais às organizações formais. É possível se perceber um alinhamento entre a formalidade, a estabilidade, as regras, a ordem; e também aos ideais da modernidade/colonialidade.

O pensamento moderno-colonial tem por hábito gerar binarismos, oposições e hierarquizações (Miglievich-Ribeiro, 2014). Ambos os pontos de vista ontológicos dos Estudos Organizacionais aqui trazidos ilustram, juntos, um exemplo de binarismo. Porém, a busca por estabilidades e regras do ponto de vista hegemônico se alinha mais com esse costume colonial-ocidental.

A crítica apresentada sobre a influência colonial no ponto de vista hegemônico sobre organizações (Czarniawska, 2008), não faz com que o Organizing tenha menos fundamentos colonizadores. Percebe-se a influência colonizadora no Organizing quando, por exemplo, sua própria explicação tende ao universalismo. Ou seja, mesmo que reconheça a importância de explicar processualidades e complexidades locais, o Organizing em si se coloca como apto a explicar organizações processuais e complexas mundo afora, mesmo que suas noções se

baseiem majoritariamente em dados e análises vindas de organizações surgidas da modernidade, sejam elas formais ou não.

Mas, e se houver organizações, mesmo que processuais, que o Organizing não é capaz de analisar? E se a teorização sobre o Organizing, obtida a partir de organizações modernas, não for capaz de analisar organizações surgidas fora da modernidade? O Organizing discute que o ponto de vista hegemônico de Organizações traz uma herança colonizadora, mas não estende essa mesma crítica para as suas próprias bases.

Pelo menos, o Organizing aponta a influência colonizadora do outro ponto de vista ontológico. Presume-se, portanto, haver maior abertura para reconhecer a colonialidade que também o constitui.

Mesmo tendo base colonizadora, o Organizing, com seu olhar mais voltado para a fluidez, a complexidade, os movimentos e a realidade processual, admite ir além das organizações formais, saindo assim, mais facilmente, do campo de conforto da colonialidade nos Estudos Organizacionais: as organizações formais. Mesmo tendo base colonizadora, demonstra-se menos distante da decolonialidade.

Porém, os estudos sobre Organizações/Organizing que não agem diretamente contra a colonialidade e não fazem a devida crítica às suas bases coloniais, seguem reforçando a colonialidade. Também o fazem quando seguem tomando organizações diretamente surgidas da modernidade/colonialidade – sejam elas formais, ou não – como as fontes principais de seus dados, nos quais baseiam as principais teorizações do campo.

Para ilustrar essa questão, tomemos como exemplo o 37th EGOS Colloquium: Sub-theme 50 - Organization outside Formal Organizations: Settings, Practices, and Processes. O Call for Papers do subtema destaca que

> The field of organization studies has almost exclusively formal organizations as their study objects. Yet, organization is not a phenomenon that is restricted to the inner life of formal organizations. [...] scholars have extended organizational analysis to investigate organizational phenomena beyond formal organizations. (Brunsson, Grothe-Hammer & Seidl, 2020, para. 1).

E fazendo menção a alguns tipos de social settings com as quais os autores entendem ser possível estudar a Organization outside Formal Organizations, eles trazem como exemplos: markets, networks, social movements, families, internet communities, platform economies, coworking spaces, meeting arenas, international relations (Brunsson et al., 2020, para. 2).

Percebe-se, nestes exemplos ilustrativos, a expressiva presença de organizações/social settings surgidas da modernidade. São exemplos que ajudam a discutir a 'Organização fora das organizações formais', mas, em sua maior parte, ainda são social settings frutos diretos da modernidade/colonialidade.

Chamamos, portanto, a atenção para que estudos sobre a 'Organização fora das organizações formais' considerem seriamente também a 'Organização fora das organizações modernas/coloniais', no sentido de contribuírem com a descolonização dos Estudos Organizacionais.

Os modos de organização advindos de grupos humanos que originaram a colonização, são também frutos dos modos de vida dessas pessoas. Portanto, os pontos de vista sobre Organizações/Organizing presentes nos Estudos Organizacionais são frutos do modo de vida daqueles que os propõem e os vivenciam. Mesmo nos casos de estudos feitos sobre ou por pessoas colonizadas, há de se questionar, se para que tais estudos sejam legitimados dentro do campo dos Estudos Organizacionais, faz-se necessário passar por crivo do pensamento científico surgido também do modo de vida que originou a modernidade/colonialidade. Esse modo de vida é hegemônico, mas também é apenas mais um dentre tantos existentes mundo afora.

Os objetivos da decolonialidade não exigem uma eliminação por completo de ideias e práticas modernas - da mesma forma que a modernidade não eliminou totalmente práticas e ideias características dos períodos antigos e medievais.

Se, por um lado, a modernidade se autodenominou como o período e um modo de organização relativo à civilização e ao progresso, opondo-se a outras concepções de vida, de tempo e de espaço, por outro lado, a decolonialidade busca criar "um mundo onde muitos mundos possam existir, e onde, portanto, diferentes concepções de tempo, espaço e subjetividade possam coexistir e também se relacionar produtivamente" (Maldonado-Torres, 2018, p. 42).

Devido ao imbricamento da decolonialidade com as questões da modernidade/colonialidade, os estudos e ações decoloniais exigem críticas às teorias da modernidade e construções de superação a partir delas. Exigem reflexão crítica sobre o senso comum presente em meio aos colonizados, bem como "sobre pressuposições científicas referentes a tempo, espaço, conhecimento e subjetividade, entre outras áreas-chave da experiência humana, permitindo-nos identificar e explicar os modos pelos quais sujeitos

colonizados experienciam a colonização" (Maldonado-Torres, 2018, p. 33). A partir de tal crítica, se constroem, então, conceitos e atitudes decoloniais.

Nesse sentido, entusiasmamos a ideia de que organizações e social settings não surgidas da modernidade também sejam significativas fontes de dados e insights para a Teoria das Organizações; não para fazerem 'parte do clube', mas para contribuir com a descolonização dos Estudos Organizacionais. Para tanto, também não basta que essas organizações sejam somente fontes de dados - os estudos feitos sobre elas têm de ser decoloniais e críticos à colonialidade.

ORGANIZAÇÕES CONTRA COLONIAIS: AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS E QUILOMBOLAS

Dentre os muitos modos de vida existentes no mundo não surgido diretamente da modernidade, que podem contribuir com a discussão sobre a 'Organização fora das organizações modernas/coloniais', destacamos as organizações indígenas e quilombolas.

Durante a corrida colonizatória no século XV, estima-se que a população indígena sulamericana variava de 1 a 8,5 milhões de habitantes (Cunha, 2012), em uma grande diversidade étnica, de saberes e cosmovisões. Já o Brasil Imperial foi responsável por receber quase 5 milhões de negros escravizados (Schwarcz & Gomes, 2018). Na afrodiáspora, além dos corpos e práticas, que eram o interesse prioritário do Capital, os modos de ser e viver dos diversos grupos étnicos africanos também foram transportados (Gontijo & Leite, 2020).

Os modos de ser e viver destes povos se diferenciavam e se contrapunham à lógica, muitas vezes violenta, da economia-mundo capitalista. Por isso, tais modos de vida tornaram-se objeto de repressão e de controle por parte das instituições da sociedade moderna/colonial. Essa dominação colonialista repercute na atualidade nas esferas de poder, do saber e do ser (Mignolo, 2017). Como um ato de resistência visando sua sobrevivência, emergiram os quilombos, como forma de transformação da ordem colonial estabelecida (Neves, 2019).

Por sua vez, a noção de indígena se dá em relação à colonização. Segundo a ONU (United Nations, 2004), o termo 'indígena' designa os povos existentes previamente em territórios que foram invadidos/colonizados; que se consideram distintos de outros setores das sociedades que predominam nesses territórios; e que se determinam a preservar, desenvolver e transmitir às gerações futuras seus territórios ancestrais e sua identidade étnica, de acordo com seus próprios padrões culturais, instituições sociais e sistemas legais.

Já os quilombos foram oficialmente concebidos pelo Império brasileiro como uma organização política e social à margem da legalidade que oferecia um risco à ordem dominante colonial, podendo ser reinterpretada como um elemento de contestação da ordem vigente (Moura, 2001). Bandeira e Sodré (1993, p. 98) definem o quilombo da atualidade como

> Grupo social de negros compartilhando relações sociais tipificadas a partir do uso colectivo da terra, fundado nos princípios do igualitarismo e da reciprocidade, caracterizado por afiliação de cor, laços de parentesco, localidade e práticas culturais tomadas pelo grupo como expressão de identidade em oposição a outros economicamente diferenciados ou mesmo assemelhados, porém com territorialidade distinta.

Desse modo, estas organizações não devem ser vistas apenas como vestígios de um passado colonial, mas como formas de organização política e social que carregam um importante legado histórico-cultural e que lutam (e resistem) para garantir seus direitos (Campos & Souza, 2015). Assim, essas organizações, enquanto formas latentes de resistência, são uma expressão de decolonialidade a ser experimentada e compreendida, não só porque recriam as dimensões do poder, do saber e do ser, mas sobretudo pelo enfrentamento à estrutura de dominação da modernidade/colonialidade que se reproduz a partir da eliminação da diferença (Gontijo & Leite, 2020).

Podemos compreender, portanto, as organizações indígenas e quilombolas como contra colonizadoras. Contra colonização pode ser entendida como "todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios" (Santos, 2015, p. 48). Mesmo que essas organizações tenham, de alguma maneira, sofrido influência da colonização, elas ainda atuam na contramão do sistema enquanto organizações de resistência, buscando encontrar possibilidades de sobrevivência dos seus entes e de suas práticas e saberes ancestrais, permitindo o ressurgimento de práticas emancipatórias em contraponto ao modelo dominante colonial (Bertagnolli, 2016).

As organizações contra colonizadoras, que são historicamente excluídas da participação política e social, precisaram se apropriar das armas de ataque dos colonizadores e iniciar um processo de reorientação da construção da realidade por meio de ação social (Santos, 2015; Bertagnolli, 2016). Uma importante ação contra colonizadora é a própria ressignificação dos termos quilombo e povos indígenas na Constituição Federal Brasileira. O termo quilombo, que antes era imposto como organização criminosa, reaparece como uma organização detentora de

direitos. O que também ocorre com o termo povos indígenas, em um ato decolonial da ação e do pensamento (Santos, 2015; Gontijo & Leite, 2020).

Na perspectiva decolonial, os quilombos e povos indígenas foram (e são) movimentos de resistência, mobilização e enfrentamento à dominação colonial (Mignolo, 2007; Arroyo, 2013), cujo "o desenvolvimento desses grupos sociais, sua expansão e a construção simbólica criada em torno de si indicam que se tratam de grupos sociais observáveis do ponto de vista organizacional (Silva, 2019, p. 113)". Os quilombos e organizações indígenas são exemplos contundentes de que organizações contra coloniais necessitam ser pesquisadas e compreendidas, uma vez que nascem na modernidade como um refúgio contra o colonialismo e a colonialidade. E esse enfrentamento permanece, pois a colonialidade continua a existir.

REFLEXÕES FINAIS

A pesquisa decolonial questiona o lugar destinado ao conhecimento de pessoas consideradas inferiores pela colonização em relação à "ciência legitimada" vinda do colonizador e da colonialidade. A partir disso, a pesquisa decolonial intenta contribuir com a descolonização da área do conhecimento científico em que está localizada. E numa situação de pesquisa junto a pessoas colonizadas, a descolonização começa não fazendo a pesquisa sobre elas, mas com elas (Ocaña & López, 2018). Não se trata, portanto, de "obter" informações dessas pessoas, mas refletir, dialogar e construir entendimentos decoloniais junto com elas. No contexto da Administração, a pesquisa decolonial propicia um olhar crítico sobre as Organizações e o Organizar, como pontos de vista do campo dos Estudos Organizacionais, campo este ao mesmo tempo surgido e fortalecedor da modernidade/colonialidade.

Os diversos modos de vida indígenas e quilombolas trazem em si um significativo potencial de contribuir para discussões sobre a 'Organização fora das organizações modernas/coloniais'. A título de exemplo, seus sensos de pertencimento à natureza e a importância dada à ancestralidade podem ser tomados como aspectos constitutivos de suas organizações que carregam esse potencial. Porém, mesmo tendo um modo de vida não surgido na modernidade, atualmente muitos povos indígenas e quilombolas estão no contexto da modernidade. No entanto, entendemos que o próprio modo como essas pessoas vivem, nesse estado de tensão em relação aos seus modos de vida, diferentes daquele promovido pela modernidade/colonialidade, pode ser fonte de insights para a discussão da 'Organização fora das organizações modernas/coloniais'.

Nossa contribuição vai no sentido de expandir a discussão feita pelo campo, que propõe estudos sobre a 'Organização fora das organizações formais', sugerindo as possibilidades de outras formas de organizar e as especificidades dessas organizações (como é o caso do senso de pertencimento e da ancestralidade), vindas de mundos não surgidos da modernidade, como as organizações indígenas e organizações quilombolas.

Neste sentido, argumentamos que, no contexto dos estudos sobre a 'Organização fora das organizações formais' sejam incluídas análises acerca da 'Organização fora das organizações modernas/coloniais'. Apresentamos, por fim, as organizações indígenas e quilombolas como exemplos de organizações contra coloniais que podem contribuir com essa discussão.

Como proposta para pesquisas futuras, sugerimos estudos que tratem dos múltiplos sentidos do termo 'organização' nesse contexto para além da modernidade/colonialidade; seja a organização como forma de organizar, seja a organização como um grupo organizado, ou ainda as diferentes e diversas Organizações que existem fora das organizações modernas/coloniais.

Como reflexão final, trazemos a ideia de que organizações surgidas de outros modos de vida, que não o moderno/colonial (muitos dos quais colonizados, aculturados e exterminados pela modernidade/colonialidade) carregam em si uma mensagem de outras formas de organizar para muito além da modernidade e da colonialidade… e para muito além da formalidade.

REFERÊNCIAS

Ahrne, G., & Brunsson, N. (2011). Organization outside organizations: The significance of partial organization. **Organization**, 18(1), 83-104.

Arroyo, M. (2013). **Currículo, território em disputa**. Petrópolis, RJ: Vozes.

Bandeira, M. L., & Sodre, T. V. (1993). O Estado Novo, a reorganização espacial de Mato Grosso e a expropriação de terras de negros. O caso Mata Cavalo. **Cadernos do Neru**, 2, 83-103.

Bertagnolli, G. L. (2016). Da colonialidade à descolonialidade: diálogos de ciências a partir de uma "epistemologia do sul" - uma análise de comunidades quilombolas. **Revista Grifos**, 24(38/39), 231-241.

Brunsson, N., Grothe-Hammer, M. & Seidl, D. (26 December 2020). **Sub-theme 50: Organization outside Formal Organizations: Settings, Practices, and Processes**. European Group for Organizational Studies.

https://www.egosnet.org/jart/prj3/egos/main.jart?rel=de&reserve-mode=active&content-id=1566433211083&subtheme_id=1573461319084

Campos, L. R., & Souza, S. F. (2015). Educação quilombola e Decolonialidade: Um diálogo intercultural. EDUCERE. XII Congresso Nacional de Educação. **Anais**… 26 a 29 de Outubro de 2015, Paraná.

Cunha, M. C. (2009). "Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: **Cultura com Aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify.

Cunha, M. C. (2012). **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma.
Czarniawska, B. (2008). Organizing: how to study it and how to write about it. **Qualitative Research in Organizations and Management: An International Journal,** 3(1), 4-20.

Duarte, M. D. F., & Alcadipani, R. (2016). Contribuições do organizar (organizing) para os estudos organizacionais. **Organizações & Sociedade**, 23(76), 57-72.

Gontijo, L. R., & Leite, M. M. G. (2020). Os Quilombos e a Superação da Colonialidade Moderna: Resistência e reconhecimento de direitos étnicos e territoriais. **VirtuaJus**, 5 (8), 187-21.

Grosfoguel, R. (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista crítica de ciências sociais**, (80), 115-147.

Maldonado-Torres, N. (2018). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Autêntica Editora, 32-60.

Miglievich-Ribeiro, A. (2014). Por uma razão decolonial: Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, 14(1), 66-80.

Mignolo, W. D. (2017). COLONIALIDADE: O lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 32(94), e329402. Epub June 22, 2017.

Moura, C. (2001). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil.** Maceió: EDUFAL.

Neves, R. P. A. (2019). Uma revisitação geográfica da noção legal de território quilombola no Brasil contemporâneo: colonialidade e raça. XIII ENANPEGE. **Anais**… 2 a 7 de Setembro de 2019, São Paulo.

Santos, A. B. (2015). **Colonização, Quilombos**: modos e significados. INCT: UNB.

Schwarcz, L. M., & Gomes, F. S. (Orgs.). (2018). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras.

Silva, E. J. F. (2019). **Entre vivências e lembranças de uma comunidade quilombola: história, memória e discurso**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Centro de Pós-Graduação e Pesquisas em Administração.

United Nations. (2004). **The concept of indigenous peoples**. www.un.org › documents › workshop_data_background

ST2 - POLÍTICAS INDÍGENAS E INDIGENISTAS ENTRE O SÉCULO XVI AO XVIII

Coordenadores: Francisco Cancela, UNEB, Brasil
Marcos Felipe Vicente, SEDUC-CE e PPGH-UFF, Brasil

COMUNICAÇÕES ORAIS

GUERRA JUSTA E O MASSACRE DOS PAIAKU NA RIBEIRA DO JAGUARIBE EM 1699

Marcos Felipe Vicente
SEDUC-CE
marcos.felipev@yahoo.com.br

O processo de conquista e ocupação da América pelas monarquias ibéricas foi amparado em discursos teológicos e civilizacionais, que buscavam justificar a dominação dos povos nativos americanos, a apropriação de suas terras e dos recursos nelas existentes, ancorando-se em uma política de Estado que associava o trabalho espiritual de conversão à conquista territorial, levada à cabo por colonizadores de variados perfis. Almeida (2013, p. 89) aponta que as missões sempre caminharam ao lado da empreitada colonialista das monarquias ibéricas, constituindo, assim, um "empreendimento político, econômico e religioso [que deixava] às missões religiosas a função de expandir a evangelização e abrir novas fronteiras". O avanço da economia colonial e o estabelecimento das missões provocaram conflitos que evidenciavam a tênue política indigenista da Coroa portuguesa.

Diante de um conflito ético e moral, que foi resultado da forte influência religiosa na sociedade europeia, vários teólogos e juristas propuseram-se a discutir a legitimidade das conquistas do Novo Mundo, estabelecendo uma farta bibliografia sobre o tema, que se fundamentava principalmente na doutrina da guerra justa, já em voga por conta das guerras contra os povos islâmicos. Além da influência teológica, já presente na doutrina medieval da guerra justa, o século XIII viu surgir uma renovação dessas doutrinas, com a incorporação de elementos da filosofia clássica, principalmente do pensamento aristotélico, que foi realizada por Tomás de Aquino, cujo pensamentos influenciou fortemente a Escola de Salamanca, no século XV.

Analisar a aplicação do Direito no contexto da América portuguesa é algo complexo. A multiplicidades de fontes do direito somada à ausência de uma delimitação rigorosa da jurisdição dos órgãos administrativos da Coroa contribuíram para criar um ambiente em que as

normas colidiram em muitas ocasiões. Caracterizada pela aplicação de normas distintas a contextos específicos, como no caso da colônia portuguesa, a ordem jurídica ibérica possibilitava a ocorrência de disputas a respeito da forma como deveriam ser tratados os povos indígenas.

O objetivo central deste trabalho é refletir a respeito da guerra justa, um dos pilares jurídicos sobre os quais se conduziu a conquista da América, principalmente no que se refere ao domínio dos povos nativos e suas terras. Para tanto, partiu-se de uma problematização da literatura teológico-jurídica do período Moderno, em especial do dominicano Francisco de Vitória, entendida como uma importante fonte do direito no Antigo Regime português (CABRAL, 2021) e da análise do massacre dos índios Paiaku na ribeira do Jaguaribe, em 1699.

A GUERRA JUSTA NO PERÍODO COLONIAL

A análise do aspecto jurídico da guerra justa na América portuguesa demanda uma especial atenção por parte de historiadores e juristas. Isso porque a ordem jurídica ibérica no período moderno não pode ser entendida como um sistema homogêneo, sob a ótica do direito positivo, uma vez que era formado por vários elementos de caráter normativo que tinham, em muitos casos, relevância maior do que as leis do império. Dentre esses elementos, podem ser citados os costumes, o direito canônico, as decisiones, uma espécie de literatura prática, produzida com o intuito de divulgar os fundamentos de decisões dos magistrados, e as mercês, mecanismo de atribuição real com poderes para "fazer justiça", mesmo que contrariando as ordens legais.

No Antigo Regime, a justiça tinha o sentido de atribuição de um lugar a cada coisa, a partir de uma ideia de ordem, estando vinculada a várias outras virtudes anexas como "a religião, a piedade, a reverência, e gratidão, a verdade, a amizade, a liberdade e a equidade" (HESPANHA, 2010, p. 37). Na ideia central de justiça estavam presentes direitos e deveres para com outrem, fossem para com Deus, aos pais, ao rei ou à própria natureza.

A multiplicidade de fontes do direito na América portuguesa era característica de um sistema jurídico que, sob determinado ponto de vista, apresentava algum grau de completude, conferido pela ideia de ordem natural, consolidada pelo pensamento tomista, que influenciou fortemente a Escola de Salamanca e o pensamento escolástico. Segundo Cabral:

> Em reinos católicos, como o Portugal moderno, a coerência das ordens jurídicas era garantida muito mais pela submissão do direito às estruturas teológicas que explicavam o funcionamento do universo do que propriamente por uma pretensão de diferenciação do jurídico em relação, por exemplo, à política ou à teologia. Não há, portanto, que se falar em uma diferenciação funcional entre direito, política e teologia, a ponto de ser inadequado qualquer raciocínio que leve a uma completa dissociação entre eles no período moderno (CABRAL, 2021, p. 31-32).

É preciso entender que, nesse contexto, a lei não possuía o protagonismo que possui hodiernamente, não figurando em uma posição hierarquicamente superior às demais fontes do direito, de modo que a normatividade na América portuguesa se manifestava através desses diferentes elementos normativos anteriormente elencados. Nesse sentido, é necessário analisar as leis coloniais a partir de um prisma que relativize seus efeitos diretivos no cotidiano da colônia, uma vez que, na prática, outros elementos poderiam produzir efeitos tão ou mais significativos do que elas.

Muitos historiadores tendem a interpretar equivocadamente as leis coloniais, atribuindo-lhes um caráter normativo incompatível com o seu contexto. Comumente consideram-se as leis de liberdade dos índios como códigos preditivos que foram reiteradamente ignorados pelos colonos. Não obstante, se analisadas dentro da ótica coeva, essas aparentes discrepâncias tornam-se mais compreensíveis, principalmente devido ao caráter casuístico da Justiça Moderna. Nesse contexto, a doutrina teológico-jurídica possuía uma grande importância na elaboração das políticas indigenistas e também nas decisões dos tribunais.

A ideia de guerra justa esteve presente na mentalidade jurídica europeia desde o fim do Império Romano, representando uma necessidade de conciliação entre o espírito pacifista do cristianismo primitivo e as responsabilidades seculares da nova religião oficial do império decadente. Havia um desejo de harmonizar o ato político da guerra com a ética espiritual do cristianismo (QUINTA-NOVA, 1996, p. 170). Longe de ser considerada proibida, a guerra se revestiu de um aspecto sagrado na tradição cristã ocidental. Para definir a justiça da guerra, era necessário distinguir o fiel do infiel e a guerra deveria ter a função principal de combater ou punir as injustiças. Além disso, a guerra deveria obedecer a determinados critérios definidos, quase sempre, pela Igreja (FREITAS, 2014, p. 103). Foi estabelecida, nessa perspectiva, uma compatibilidade entre a vida religiosa e a vida militar.

Durante a Idade Média, Tomás de Aquino (1227-1274), um dos principais teólogos da Igreja Católica, estabeleceu importantes balizas sobre a doutrina da guerra, que serviria de base para o pensamento jurídico da Era Moderna, estabelecendo novas diretrizes para a guerra, definido critérios de moralidade e expondo-os de forma mais sistemática e rigorosa. Na sua

Summa Theologica, levantou algumas questões que considerava fundamentais acerca da guerra: a) se alguma guerra é justa; b) se aos clérigos é lícito guerrear; c) se os que guerreiam podem empregar insídias; d) se é lícito guerrear nos dias festivos. Sobre a primeira questão, mais pertinente à analise aqui desenvolvida, o teólogo estabeleceu três critérios para que seja declarada a justiça da guerra: a) somente uma autoridade pode declarar a guerra; b) as suas causas devem ser justas; c) as intenções beligerantes devem buscar a justiça (FREITAS, 2014, p. 111-113).

Inspirado no pensamento tomista e diante do problema da conquista dos povos nativos da América, uma importante questão moral de seu tempo, o frade dominicano Francisco de Vitória (1484-1546) inaugurou uma nova linha de pensamento no Direito moderno, que foi considerada como precursora do racionalismo. Afirmava, por exemplo, que o papa e o imperador não tinham poder temporal sobre os indígenas e que, por não serem súditos do monarca nem do sumo pontífice, não estavam obrigados à obediência em relação a eles. Defendeu que a mera infidelidade por parte dos índios não seria causa de guerra justa ou de confisco de suas terras, uma vez que estes domínios pertenceriam ao direito natural ou humano, embora considerasse que o impedimento da pregação da fé católica pudesse ser tomado como causa legítima de guerra (VITÓRIA, 2016a, p. 110).

Dessa forma, Francisco de Vitória associou à guerra justa as possibilidades de conquista do Novo Mundo, alegando que "a ocupação daquelas províncias dos bárbaros que são chamados de índios parecem, por fim, passíveis de se defender sobretudo pelo direito de guerra [iure belli]". Para tanto, propôs-se a refletir sobre quatro questões a respeito do direito de guerra:

> Primeira: se aos cristãos é de todo lícito travar guerras. Segunda: quem tem a autoridade de empreender ou declarar guerra. Terceira: quais podem e devem ser as causas de uma guerra justa. Quarta: o que, numa guerra justa, é lícito contra os inimigos, e em que medida (VITÓRIA, 2016a, p. 162).

A justiça da guerra contra os índios estaria, pois, diretamente relacionada aos pontos acima elencados. Sobre o terceiro ponto, considerado o mais necessário ao tema dos "bárbaros", descartou a possibilidade de a diferença de religiões ser causa justa de guerra, bem como o desejo de ampliação do império ou a glória pessoal do monarca. Afirmou, categoricamente, que "a única e exclusiva causa justa para a declaração de uma guerra é o recebimento de uma injúria" (VITÓRIA, 2016a, p. 169). Ainda assim, não seria toda e qualquer injúria a legitimar uma guerra.

Supondo a necessidade de aprofundar a discussão sobre o direito de guerra, Francisco de Vitória realizou a Relectio de Iuri Belli, a fim de detalhar e elucidar outros aspectos de sua doutrina. Na nova relectio, retomou as quatro proposições anteriores, apresentando, por fim, as seguintes conclusões:

> Primeira norma: Supondo que os príncipes têm autoridade para travar uma guerra, antes de tudo não procurem eles as ocasiões e os pretextos para a guerra mas, se for possível, procurem viver em paz com todos os homens, como recomenda Paulo (Rom 12) (...).
> Segunda norma: Declarada uma guerra por causas justas, é imperativo empreende-la não para prejuízo do povo contra o qual se deve lutar, mas para a aplicação do próprio direito e defesa da pátria, para que dessa guerra se alcance finalmente a paz e a segurança.
> Terceira norma: Alcançada a vitória e terminada a guerra, deve-se usar de modéstia e moderação cristã na vitória, e o vencedor deve considerar-se a si mesmo um juiz sentado entre dois Estados: um que foi injuriado, e o outro que cometeu a injúria, a fim de não proferir uma sentença de acusador mas antes de juiz que dá satisfação ao Estado que foi injuriado. Quanto possível, faça-o sem a ruina do Estado inimigo, e acima de tudo porque na maior parte dos casos, principalmente entre os cristãos, toda a culpa pertence aos príncipes, pois os súbditos lutam de boa-fé pelos seus príncipes. E, como diz o poeta, é uma injustiça que paguem os aqueus pelos desvarios dos seus reis. (VITÓRIA, 2016b, p. 69)

As ideias de Francisco de Vitória influenciaram um grande número de pensadores de sua época e também posteriores. No entanto, alguns teóricos divergiam em pontos que objetivavam uma maior legitimação da dominação dos indígenas da América enquanto outros buscavam estabelecer critérios cada vez mais restritos para a justificação das guerras. Dentro do contexto de expansão marítima, em que a Espanha acabara de reconquistar territórios da Península Ibérica, havia um esforço intelectual de legitimação das conquistas espanholas que acabou envolvendo as terras recém-descobertas.

Foi nesse contexto que se desenvolveu o maior debate a respeito da natureza dos índios e sobre o direito de guerra e escravidão contra eles, conhecido como a Controvérsia de Valladolid, entre os anos de 1550 e 1551. A junta consultiva contou com a participação de diversos juristas e teólogos, que expuseram as suas teses na tentativa de encontrar uma fundamentação consistente a respeito da conquista. Não obstante a participação de diversos jurisconsultos, o grande debate se edificou em torno das divergências entre Juan Guinés de Sepúlveda (1494-1573) e Bartolomé de Las Casas (1484-1566).

Sem adentrar aos detalhes do debate, é suficiente dizer que se consolidou na tradição ibérica a utilização da doutrina da guerra justa como fundamento para a conquista dos indígenas e suas terras no continente americano. Não obstante, é necessário destacar que a sua aplicação variou conforme o lugar e a época, suscitando inúmeras divergências com outras fontes do

direito. Na capitania do Ceará, especificamente na ribeira do Jaguaribe, a guerra justa foi tomada como argumento para o extermínio e escravização dos índios Paiaku, como se verá a seguir.

A GUERRA CONTRA OS PAIAKU E A DEVASSA CONTRA MANOEL ÁLVARES DE MORAES NAVARRO

As guerras do Açu, em fins do século XVII, foram marcadas pela presença de sertanistas vindos de São Paulo, conhecidos por sua experiência nos combates aos indígenas nos sertões. Dentre eles estava Manoel Álvares de Moares Navarro, que serviu como Sargento-mor no terço de Mathias Cardoso e foi encarregado de organizar um terço para dar sequência aos combates contra os indígenas nas ribeiras do Açu e Jaguaribe (STUDART, 1916, p. 357).

Estando junto aos índios Paiaku da aldeia da Madre de Deus no dia 04 de agosto de 1699, o Mestre de Campo aproveitou-se do momento em que realizavam uma dança para celebrar um acordo recém firmado entre si e ordenou aos seus soldados que atacassem os nativos. Foram mortos aproximadamente 400 índios e outros 250 foram levados como cativos (VICENTE, 2019).

O ataque foi narrado pelo próprio Mestre de Campo, em carta ao Governador Geral de Pernambuco, D. João de Lencastre, no dia 25 daquele mesmo mês (NAVARRO, 1699). Em seu relato, o mestre de campo descreveu com detalhes os seus feitos, destacando a sua astúcia em subjugar o chefe indígena Jenipapoaçu. O paulista estava convicto da legitimidade de sua empreitada, chegando a pedir às autoridades o pagamento dos seus soldados.

No entanto, o incidente na aldeia da Madre de Deus acabou repercutindo nas esferas administrativas da colônia. Apesar de a política indigenista da metrópole validar diferentes formas de trato com o índio, uma verdadeira batalha jurídica foi travada entre o Mestre de Campo Moraes Navarro e o Oratório de Pernambuco sobre a legitimidade da guerra feita contra os Paiaku. Os argumentos de cada uma das partes esforçavam-se para enquadrar aqueles índios nas categorias “mansos” ou “bravos”, aliados ou inimigos, com o exposto por Beatriz Perrone-Moisés (1992, p 17).

O oratoriano João da Costa, responsável pela missão, escreveu diversas cartas aos seus superiores, bem como ao Bispo de Pernambuco, de quem obteve apoio nessa questão, questionando as intenções e ações de Navarro, bem como a legitimidade da guerra que movera

contra os Paiaku, que estavam sob seus cuidados. Nas missivas, refletiu sobre a legalidade da guerra, relatando, inclusive uma conversa que teve com Moraes Navarro:

> Na conversação que tive com o Mestre de Campo, se mostrou ele muito escrupuloso (para me enganar melhor) acerca da guerra que Sua Majestade manda fazer. Como estudei a matéria, lhe declarei e expliquei muito bem o modo como se devia haver para não encarregar a sua consciência, nem faltar às ordens de Sua Majestade, afrouxando na guerra que, justissimamente, lhe mandara fazer ao gentio bravo. (COSTA, 1699, p. 106) [grifos meus]

O padre João da Costa não questionava o mestre de campo sobre a legalidade da guerra em si. Reconhecia, inclusive, que não se devia afrouxar na guerra "justissimamente" ordenada pelo rei. Não obstante, ao mesmo tempo em que o missionário admitia a justiça das ordens reais para que se fizesse guerra ao "gentio bravo", afirmava não ser justa a guerra contra os Paiaku por terem cessados neles os motivos que a tornavam lícita:

> No caminho lhe declarei não ser justa a guerra que se desse aos gentios da nação Paiacus por cessarem nesse gentio as razões que fazem a guerra lícita. Ao que me respondeu que estivesse de todo sossegado, porque ao meu gentio não havia de fazer mal algum por ser expresso contra o seu Regimento, e que aquela tropa ia dar guerra a outra nação, a que chamam Caratiús. Chamando ao Principal da aldeia lhe fez prática assegurando-o muitas vezes que não viria dar guerra aos da sua nação. Chamando os tapuias que trazia consigo, mandou que dançassem todos em sinal de amizade, e assim nos despedimos (Ibidem).

Ao que parece, as políticas de guerras eram bem conhecidas pelos sujeitos envolvidos na empresa colonial. A doutrina da guerra justa estava internalizada entre aqueles que se deslocavam até a colônia para trabalhar em prol dos interesses do Estado português, mas sua aplicação podia variar conforme os interesses pessoais envolvidos. O que se nota, então, é uma disputa por uma interpretação conveniente aos interesses de cada segmento. As orientações das políticas indigenistas, outrora consideradas oscilantes pela historiografia, se compreendidas a partir do contexto da colonização, analisando os discursos que foram construídos sobre os índios com o objetivo de enquadrá-los em categorias, conformavam-se sob uma linha condutora central, embora complexa.

João da Costa também questionou a legitimidade do cativeiro a que os índios foram submetidos após o massacre. Afirmou que "[...] lançando mão dos meninos e mulheres, apanharam ainda 250 escravos, se é que o são, que eu digo que não [...]" (COSTA, 1699, p. 109). Se a guerra movida contra índios aldeados não poderia ser considerada justa, também não podia sê-lo aqueles cativados nas mesmas condições. Destacou, também, o fato de muitos

daqueles índios serem batizados e, consequentemente, cristãos, não podendo ser submetidos à escravidão, conforme orientava a doutrina.

Surpreendido com a repercussão do caso, Manoel Álvares de Moares Navarro buscou justificar as suas ações, tentando enquadrar os Paiaku do Jaguaribe nos requisitos da guerra justa. Os principais argumentos do sertanista paulista consistiam em acusar os índios de violarem a paz estabelecida nos sertões, não honrando as amizades que se esperavam dos mesmos, como súditos e vassalos do rei:

> [Os Tapuias] se alteraram faltando àquele respeito que se deve ter às armas de V. Majestade e a paz que prometeram observar com estes vassalos, principalmente os tapuias do rancho do Janipabuassú [sic] da nação Paiacu, apartando-se da amizade, e trato dos mais tapuias de sua nação, dos quais havia remetido alguns principais a Bahia a pedir missionários, que parece foi esta a causa que os obrigou a querer dar-lhes guerra, na consideração de que tendo religiosos, que os instruam na fé, não quererão concorrer com eles para os danos, e insultos, que nos intentam fazer. (NAVARRO, 1700, p. 213)

Observa-se que há uma tentativa de caracterizar os indígenas da etnia Paiaku como "tapuias bravos", insistindo no desrespeito do grupo à autoridade régia e à paz firmada com os portugueses. Para ele, aqueles índios não estavam aldeados, pois permaneciam mais tempo fora da aldeia do que nas suas mediações. Assim, não estariam sujeitos à proteção do missionário e precisavam ser combatidos em nome da paz que se buscava estabelecer nos sertões.

Se a justificativa de Navarro para o ataque aos índios chefiados Jenipapoaçu era o fato de que eles eram bravos e estariam sujeitos à escravidão e ao extermínio, a defesa do padre João da Costa e do Oratório se fundamentava no argumento de que, estando os indígenas aldeados, não se aplicaria mais àqueles indivíduos as tais regras e castigos reivindicados pelo Mestre de Campo. Essa também era a posição do Bispo de Pernambuco, D. Frei Francisco de Lima, que criticou as ações de Navarro:

> [...] e ora fomos informados por pessoas fidedignas que o Mestre de Campo do Terço dos Paulistas Manoel Alvares de Moraes Navarro assistente no Açu estando em paz com os índios daqueles sertões e ribeira do Jaguaribe a maior parte aldeados e muitos deles batizados pelo nosso missionário o padre João da Costa, o dito mestre de campo debaixo de paz e amizade os mandou chamar recebendo-os com festas tributando-lhe vassalagem os ditos índios como a seu Senhor depois de os ter juntos mandou tocar armas e os degolou matando mais de quatro centos e cativando quase outros tantos pondo-os em prisão. O que tudo é contra a Lei de Deus e amor que devemos ter aos reduzidos a nossa santa fé católica e aos que a querem abraçar, o que nós por algum meio como pastor devemos atalhar e proibir, e que a estes índios cativos se lhes dê Liberdade vista a sua conversão. (LIMA, 1699, p. 178-179) [grifos meus]

Na carta pastoral do Bispo também estão presentes alguns argumentos da doutrina da guerra justa. O frei Francisco de Lima indica que os índios atacados por Navarro estavam reunidos sob o grêmio da Igreja, destacando, com isso, que era da vontade do rei que essa condição fosse mantida. Evidenciam-se, assim, as recomendações da Coroa no trato com os índios vassalos. Referiu-se, ainda, à condição de cristãos batizados que os índios gozavam naquele momento, o que tornaria ilegítimo que fossem mortos ou escravizados.

Resumidamente, cumpre-se informar que a disputa entre o Moraes Navarro e o Oratório de Pernambuco chegou às instâncias superiores da Administração portuguesa. Como resultado, o rei de Portugal manifestou-se, pondo um fim à querela e dando ordem de prisão ao mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro. Na ordem, o monarca reconheceu que os Paiaku estavam vivendo em paz e que o sertanista utilizara-se de ardil para atraí-los, matando uns e escravizando outros. Considerou, assim, que:

> [...] Pressionado [sic] os que escaparam da morte, que seriam trezentos, e por ser este caso digno de toda a averiguação e merecedor de um exemplar castigo por injusta esta guerra e que contraria totalmente ao direito comum das pessoas, com minha Real clemência que mando tratar aos meus vassalos que vivem nas terras do meu domínio, obedientes às leis divinas e humanas, como estavam os ditos índios [...]. (PORTUGAL, 1700, p. 152) [grifos meus]

Outrossim, o rei declarou injusta a guerra feita contra os Paiaku, por contrariar o direito das gentes e violar as orientações de trato com os seus vassalos, como era o caso daqueles índios. Pelas razões apresentadas, ordenou, ainda, ao ouvidor geral da Paraíba que "[...] prendais o dito Mestre de Campo Manoel Álvares de Moraes Navarro, e preso que fica o façais remeter, ou para a cadeia de Pernambuco ou para a Paraíba, onde entenderdes que pode estar mais seguro, sem risco de fugir [...]" (Ibidem), além de tirar devassa do dito caso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A historiografia nacional dedicada à história indígena, não raras vezes, deixa de levar em consideração as diversas formas de aplicação da lei e da justiça no contexto colonial, o que conduz a interpretações totalizantes e genéricas, que não correspondem aos vários contextos existentes. As chamadas guerras dos bárbaros, nas capitanias do Norte, são reflexo do modelo de colonização ali desenvolvido, apresentando significativas diferenças em relação a outras áreas da América portuguesa. Não obstante, a partir de estudos comparados, seria possível

compreender as linhas gerais sobre as quais se fundamentavam as políticas indigenistas portuguesas, problematizando, a partir desses parâmetros, as especificidades de cada lugar. Essa multiplicidade característica da ordem jurídica portuguesa já foi apontada em trabalhos de referência para o campo da história indígena (PERRONE-MOISÉS, 1992), embora seus efeitos, muitas vezes, não tenham sido considerados em trabalhos posteriores.

A doutrina da guerra justa, que fundamentou a conquista do Novo Mundo foi desenvolvida em outro contexto, no medievo europeu, mas mostrou-se especialmente aplicável ao contexto americano. Reformulada pela Escola de Salamanca, estabeleceu as condições de conquista e domínio não apenas das terras pertencentes aos indígenas, mas também de sua própria força de trabalho. Sob o pretexto de combater a barbárie ou impedir práticas que, supostamente, violavam a ordem natural, os europeus valeram-se de sua força militar para efetivar o seu controle sobre os índios.

Outro ponto importante, que deve ser reconhecido pelos historiadores preocupados em compreender a condição indígena na colônia, é considerar o fato de que os índios ocuparam posições sociais distintas em diferentes lugares da colônia. Nas áreas onde os colonizadores precisavam de maior colaboração dos índios para combater outros povos rebelados, foi possível a concessão de benefícios aos chefes indígenas, como forma de efetivar a conquista e o domínio por parte dos colonizadores. Em áreas onde o interesse maior dos colonizadores era eliminar a presença dos nativos, os índios foram combatidos com rigorosa violência, sem que se dessem as mesmas condições de negociação com os portugueses.

Por fim, chama-se a atenção para o fato de que os índios não contavam com garantias de que os benefícios obtidos por conta do aldeamento seriam respeitados pelos colonos. As situações pontuais de efetivação desses direitos, criados a partir da situação colonial, foram frutos de muitas lutas dos povos indígenas, que percorreram todo o período colonial buscando, minimamente, o cumprimento dos direitos a eles prometidos, em troca da sua vassalagem. A história indígena no Brasil deve ser relacionada sempre a uma história de lutas pelo cumprimento dos seus direitos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FVG, 2013.

CABRAL, Gustavo César Machado. Uma teoria do direito para a América Portuguesa (Séculos XVI-XVIII). In: CABRAL, Gustavo César Machado; FARIAS, Delmiro Ximenes de; PAPA, Sarah Kelly Limão (Orgs). **Fontes do direito na América Portuguesa**: estudos sobre o fenômeno jurídico no Período Colonial (Séculos XVI-XVIII). Porto Alegre: Editora Fi, 2021, pp. 17-52.

COSTA, João da. Carta de 26 de agosto de 1699. In: **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial,** organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, pp. 105-114.

FREITAS, Ludmila Gomides. **O sal da guerra**: padre Antônio Vieira e as tópicas teológico-jurídicas na apreciação da guerra justa contra os índios. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Uberlândia, 2014.

HESPANHA, António Manuel. **Imbecillitas**. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010.

LIMA, Franciso de. Traslado de pastoral declaratória sobre a restituição dos tapuias da ribeira do Jaguaribe, de 23 de setembro de 1699. In: STUDART, Guilherme. Documentos relativos ao Mestre de Campo Moraes Navarro. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo 31, 1917, pp. 178-180.

NAVARRO, Manoel Álvares de Moraes. Carta ao Governador Geral D. João de Lencastre, de 25 de agosto de 1699. In: STUDART, Guilherme. Documentos relativos ao Mestre de Campo Moraes Navarro. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo 31, 1917, pp. 170-176.

_____. Carta ao Rei, de 06 de maio de 1700. In: STUDART, Guilherme. Documentos relativos ao Mestre de Campo Moraes Navarro. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo 31, 1917, pp. 211-214.

QUINTA-NOVA, Henrique. A guerra justa ou justiça da guerra no pensamento português. **Nação e Defesa**, nº 79, IDN, Lisboa, jul-set/1996. Disponível em: https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/1565/1/NeD79_HenriqueQuintaNova.pdf. Último acesso em 04 de janeiro de 2021.

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.

PORTUGAL. Ordem Régia ao ouvidor geral da Paraíba, de 15 de dezembro de 1700. In: **Coleção de Documentos Impressos do Período Colonial**, organizados e transcritos pelo prof. Limério Moreira da Rocha. APEC, pp. 152-154.

STUDART, Guilherme. Documentos relativos ao Mestre de Campo Moraes Navarro. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo 30, 1916, p. 350-364.

VICENTE, Marcos Felipe. **Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus**: a etnia Paiaku nas fronteiras da colonização. Fortaleza: EdUECE, Secretaria da Cultura do Ceará/Museu do Ceará, 2019.

VITÓRIA, Francisco de. **Relectiones**: sobre os índios e sobre o poder civil. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016a.

_____. Relectio de iure belli. In: SANTOS, Pedro Ricardo da Silva. **Sobre o Direito da guerra**: estudo introdutório e tradução comentada da Relectio de iure belli de Francisco de Vitória. Dissertação (Mestrado). Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras. Coimbra, 2016b.

OS INDÍGENAS DA VILA DE SANTARÉM E O DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS: UM OLHAR DAS AUTORIDADES COLONIAIS (1758-1808)

Ramon Queiroz Souza
Doutorando em História do Programa de Pós-Graduação em História- PPGH/USFM da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM
mom.queiroz@hotmail.com

[...] Um índio descerá de uma estrela colorida, brilhante De uma estrela que virá numa velocidade estonteante E pousará no coração do hemisfério sul Na América [...]

INTRODUÇÃO

Os estudos a respeito dos saberes, práticas, e as histórias dos povos indígenas do Brasil, sempre despertaram pouco, ou nenhum interesse por parte dos pesquisadores, sobretudo, dos historiadores, ocupando dessa maneira, lugares periféricos na historiografia nacional. Permeada sempre por construções generalizantes e dicotômicas, ao longo de décadas, as produções historiográficas a cerca dos povos indígenas, do Brasil, contribuiu para a construção de estereótipos e difusão de preconceitos a respeito dos povos originários, muitos dos quais, ainda hoje se fazem presentes em nossa sociedade.

Combater tais construções difundidas pela chamada História Tradicional (DIAS, 2007) e reivindicar um lugar na História do Brasil para as populações indígenas tem sido o grande desafio para os historiadores que pesquisam as temáticas indígenas desde a década de 1970, momento em que, de acordo com (CANCELA, 2016), ocorreu o processo de autodeterminação de vários povos indígenas, corroborando para que a historiografia brasileira passasse a incluí-los em seus estudos na condição de sujeitos da sua própria história.

Diferentemente do que aponta a letra da canção “Um Índio”, tal movimento historiográfico, não se apresentou (nem vem se consolidando) como uma estrela colorida, brilhante, muito menos numa velocidade estonteante. Constitui-se antes de tudo, como um resultado lento de lutas constantes desses povos em defesa do reconhecimento das suas identidades e por direitos pautados pelo Movimento Indígena.

Dessa maneira, “antropólogos e historiadores passaram a repensar seus pressupostos teóricos e metodológicos, a fim de reescrever o papel destes povos na formação histórica brasileira” (CANCELA, 2016, p. 18). Essas Reformulações teóricas no âmbito das universidades culminaram na aproximação entre essas duas áreas do conhecimento, que

passaram a compreender as mútuas e múltiplas influências entre os processos históricos e as estruturas culturais. Isso contribuiu para o surgimento de novas perspectivas e abordagens para a construção de uma nova história das populações indígenas do Brasil.

Estabelecendo diálogo com essas novas abordagens acerca das populações indígenas, podemos repensar, e ou ainda, (re) problematizar antigos conceitos que se solidificaram na historiografia impedindo a compreensão das complexidades das dinâmicas sociais que foram forjadas ao longo das situações de contato entre os indígenas e o homem branco, sobretudo, durante o Período Colonial. Momento que, além de determinar as primeiras diretrizes no que se refere ao tratamento inicial que a Coroa portuguesa daria aos nativos, impactaram também uma série de ações empreendidas por parte dos indígenas, que antes de tudo visavam a sobrevivência do grupo.

Para além dos ruídos ainda ecoantes de uma perspectiva historiográfica, que, na maioria das vezes, insistiu (insiste) em associar resistência indígena a sangue, batalhas, conflitos, saques, mortes, violência, não que esses elementos não se fizeram presentes em determinados momentos, pretende-se aqui estabelecer uma narrativa, que demonstre como autoridades coloniais tiveram que negociar com os indígenas da Comarca de Ilhéus no contexto da aplicação do Diretório dos Índios na Vila de Santarém.

Para nossas análises utilizamos documentos produzidos por autoridades coloniais, que ocuparam cargos importantes na estrutura burocrática da administração portuguesa e que transitaram nos espaços da Comarca de Ilhéus. Lembramos que os discursos contidos nessa documentação são reveladores de visões, muitas vezes homogêneas e permeadas por contradições acerca das populações indígenas de Ilhéus, porém, foram essas mesmas contradições que nos possibilitaram leituras sobre as ações indígenas.

É preciso destacar também que durante o Período Colonial, inúmeras foram as tentativas por tarde da Coroa portuguesa para obter o controle sobre as terras e corpos das populações indígenas espalhadas pelos quatro cantos do Brasil. Dessa maneira, vários foram também, os decretos e leis criados para tal. Muitos dos quais deram origem a políticas indigenistas. Nesse contexto, merecem destaque, o Diretório dos Índios, de 1758, que surgiu como uma "grande" guinada empreendida pela Coroa portuguesa, numa tentativa de regulamentar definitivamente, na forma da lei, as relações sociais estabelecidas entre os indígenas, jesuítas e colonos. Somados a Carta Régia de 1808, que legitima a Guerra Justa, retomando ideias presentes no Regimento das Missões de Tomé de Sousa. Estaria a política indigenista sofrendo um retrocesso?

AS AUTORIDADES COLONIAIS E O DISCURSO CIVILIZATÓRIO

As análises estão calcadas em três documentos produzidos por algumas autoridades coloniais: RESPOSTAS *aos quesitos retro respectivos à Aldeia de N. S da Escada, hoje V. de Nova Olivença, Bahia* e mais: *a) respostas aos quesitos retro respectivos à aldeia de N. S. das Candeias; b) respostas aos quesitos retro respectivos à aldeia de Santo André e São Miguel de Serinhae*, escrito pelo ouvidor Luis Freire de Veras. O OFFICIO do ex-governador da Bahia, Manuel da Cunha Menezes enviado a Martinho de Mello e Castro, Notícia da viagem e jornada que fez o capitão Domingos Alves Branco Muniz Barreto entre índios e sublevados nas vilas, aldeias das comarcas do Ilhéus, Norte na capitania da Bahia. Somados esses documentos tem-se ainda o texto do Diretório dos Índios.

O ouvidor Veras foi o encarregado legal pela Coroa portuguesa de fundar vilas onde se tinha os antigos aldeamentos indígenas de Serinhaém, de Nossa Senhora da Escada e o de Nossa Senhora das Candeias de Maraú. Aldeamentos, que seguindo a política do Diretório, foram transformados posteriormente em vilas denominadas de: Vila de Santarém, Vila Nova de Olivença e Vila Nova de Barcelos respectivamente, todas localizadas em Ilhéus.

Dessa maneira, a fim de saber até que ponto as populações indígenas dessas localidades estavam "civilizadas", o ouvidor aplicou um levantamento correspondente as condições necessárias legalmente de fundar vilas nos antigos aldeamentos indígenas.

Destacando elementos como a agricultura, o comércio, o número de habitantes em cada povoação, bem como demais características gerais, Veras construiu uma narrativa que visava justificar a implantação do Diretório Pombalino (FALCON, 1982) nessas povoações. Além dos elementos citados, outros aspectos apontados pelo ouvidor e destacados sob a ótica do Diretório, deveriam ser indicadores para determinar o estado de "civilização" em que as populações indígenas do Brasil Colonial se encontravam. Para tanto, era preciso, que os indígenas adotassem uma forma de vida próxima à européia com base nos mais variados aspectos da vida social, traduzidos nos esforços de fixação dos índios a terra, no estabelecimento de lavouras com o cultivo de produtos diversificados que pudessem suprir as necessidades alimentares tanto dos indígenas quanto dos colonos. Incluíam também o cultivo dos produtos destinados à exportação; a maneira de se vestir e falar; bem como, a adoção do cristianismo e suas práticas. Aspectos que, dentre outros, compunham o conjunto de ideias

pressentes no texto do Diretório dos Índios, conforme podemos constatar com Santos, quando afirma que,

> [...] de acordo com o pensamento econômico vigente e em consonância com os interesses mais amplos da colonização, deveriam também cultivar o amor ao trabalho, a disciplina, e a ambição de acumular bens e riquezas, valorizando principalmente a agricultura e o comércio [...] (SANTOS, 2014. p. 237).

No ofício que o ex-governador da Bahia, Manuel da Cunha Menezes enviou a Matinho de Mello e Castro, percebemos a sua visão sobre a Capitania (Comarca) de Ilhéus e sobre os indígenas, quando, de forma enfática afirmou que se tratava de uma Comarca "até o presente esquecida e habitada a maior parte do seu território pelos gentios bravos e errantes" (MENEZES, 1780p. 60). Adicionava as informações de que, mesmo cortada por rios navegáveis e possuidora de terras férteis, a Comarca era mantida pela agricultura, voltada, sobretudo para a produção de gêneros alimentícios, cujo destino final era o comércio com a Capitania da Bahia (cidade de Salvador) onde uma diversidade de produtos chegava por meio de embarcações.

Assim como Veras e Menezes, o capitão Domingo Alves Branco Muniz Barreto ao percorrer as vilas da região de Ilhéus destacou a forma como as populações indígenas viviam. Escrevendo por volta de 1791, em um período em que o Diretório dos Índios ainda estava em vigor, fica evidente nas falas de Barreto a forte influência das ideias presentes nos 95 artigos do Diretório, demonstrando que seu conteúdo permanecia orquestrando as relações sociais entre indígenas e colonos na Comarca.

Ao dar ênfase a elementos como; a "civilização" dos indígenas, agricultura, comércio, a maneira como os indígenas se vestiam, a situação de suas habitações, bem como, a sua língua, o nosso observador é pontual ao afirmar que:

> A riqueza que oferece as conquistas pela variedade das suas produções não se pode aproveitar sem que primeiro se tente a melhor civilização dos índios que estão aldeados naquele vasto continente e costumá-lo a agricultar, para depois passar a amansar aos que se acham embrenhados e seguindo os erros do paganismo (BARRETO, 1794, p.13)

Nesse discurso do capitão Barreto (1791) fica evidente que, as ideias de civilização e catequização das populações indígenas, ainda se faziam presentes no projeto colonial empreendido pela Coroa portuguesa. Isso porque essas ideias configuravam-se enquanto

elementos que não se opunham; pelo contrário, somavam-se e constituíam-se enquanto faces diferentes de um mesmo projeto, que tinha como objetivo final a desindianização dos indígenas.

Com a implantação do Diretório, percebemos, a partir das ideias de Santos (2014), que a preocupação maior da Coroa passava a ser, a partir de então, o processo de "civilizar" as populações indígenas, integrando-as à sociedade colonial não indígena. Diferentemente das primeiras leis e os primeiros decretos régios promulgados antes do Diretório que tinham como objetivo principal a conversão das populações indígenas ao cristianismo, ou seja, a catequização, o Diretório trazia de forma enfática, a questão da "civilização", sobretudo, como condição fundamental para desestruturar as lógicas de organização indígenas, coibir qualquer ação de resistência e adequá-los aos propósitos da política colonizadora.

Retomando os escritos de Barreto (1791), é preciso chamar a atenção para o fato de que, o capitão foi o encarregado para conter a sublevação de centenas de indígenas que haviam fugido de suas antigas povoações e se fixado há mais de oito anos na região da Ilha de Quiepe, também denominada no período de Ilha de Kippe e localizada cerca de 4 km da Barra Grande de Camamu, litoral do estado da Bahia. Nela, os indígenas desenvolveram uma forma própria de organização e cooperação social, cultivando o solo e, sobretudo, extraindo madeiras que eram comercializadas com os colonos das proximidades, despertando com isso, a atenção das autoridades coloniais. A respeito desse episódio, o próprio capitão afirmou que:

> O descontentamento geral em que vivem os índios aldeados no Brasil, que são duas partes menos daqueles que no seu descobrimento se entregaram espontaneamente na vassalagem da Coroa Portuguesa, e que pelas muitas violências, injustiça e cativeiros com eles praticados naqueles mesmos tempos em que se lhes pregava a conversão tornaram a procurar as brenhas para escapar de desumanos e ferozes senhores e opressores, diminuiu a muito pequeno número as aldeias e vilas e ainda a população das que existem na Cidade da Bahia [...] (BARRETO, 1794, p.15).

A fala do capitão suscita algumas considerações. Comecemos por relativizar o que ele atribuiu a uma "entrega espontânea", já que ao longo da história as situações de contato representaram ações violentas contra as populações indígenas, resultando em sérias baixas demográficas. Perceba caro leitor que ao falar do descontentamento dos indígenas, o capitão ressalta as ações de violência e injustiça praticadas contra eles, dando a entender que estas estavam associadas ao trabalho de catequização. A crítica de Barreto ganha mais sentido ao considerarmos o clima contrário aos jesuítas que se instalou com a administração pombalina. Entretanto, o mais significativo na fala do capitão é a informação das ações dos indígenas, que, para escapar das situações que o capitão qualificou de opressoras e violentas, fugiram para o

interior das matas, dando continuidade às suas formas organizativas causando impactos negativos para o desenvolvimento e continuidade dos aldeamentos e vilas, logo, comprometendo o êxito do projeto colonial.

Ao apontar a diminuição do número da população das vilas e aldeias, e, considerando que os indígenas sublevados na Ilha de Quiepe somavam cerca de 233 pessoas, Barreto (1791) nos leva a refletir sobre a importância da mão de obra dos indígenas para o desenvolvimento das atividades agrícolas e extrativistas nas variadas localidades da Comarca. Elemento que justificou a formação de uma junta, a qual deveria buscar a maneira mais apropriada para conduzir os indígenas de volta para as suas antigas povoações. Não queria o capitão repetir os mesmos erros do passado? Acredito que não se trata apenas de cuidados para não repetir o que o capitão via como erros do passado. Fica claro que as autoridades coloniais percebiam o risco que o projeto colonial corria, caso não contassem com a mão-de-obra indígena e sua adequação aos interesses do Estado. A formação dessa junta revela a complexidade dessas relações e nos aponta para outro aspecto completamente desprezado por uma historiografia que sempre ignorou os indígenas enquanto sujeitos, a de que eles tinham consciência do quanto o êxito da colonização dependia deles e aproveitaram, como puderam, para fazer negociações e acordos que se não resultaram em vantagens mais significativas que pudessem derrotar o colonizador, garantiram a sobrevivência física de muitos deles.

Como sinalizei, tal situação, somada a própria fuga dos indígenas de suas povoações para a Ilha de Quiepe evidencia o protagonismo indígena frente às ações dos colonizadores. Demonstra que eles possuíam consciência dos limites e possibilidades que a situação envolvia, chegando a questionar em algum momento das negociações, o baixo valor dos objetos que o capitão lhes ofereceu. Isso reforça nossa afirmação de que os indígenas sublevados sabiam da importância do seu trabalho para a economia das vilas e aldeamentos da Comarca de Ilhéus, sendo preciso que Barreto (1791) oferecesse presentes de valores mais elevados. Sabiam também da importância de buscarem defender suas formas de sobrevivência de acordo com as lógicas que estruturavam suas vivências, quando decidiram fugir e se refugiar na ilha.

Outro aspecto fundamental nesse episódio e também revelador das complexidades dessas relações está na constatação do capitão de que métodos violentos não poderiam, naquele momento, substituir a cautela e a negociação, fato que reafirma a condição dos indígenas enquanto sujeitos dotados de estratégias capazes de lhes proporcionar ganhos e vantagens em situações que lhes possibilitariam a sobrevivência física do grupo ao afastarem as formas de reações de violência física empreendidas pelos colonizadores. a exemplo da proposta de

incendiar a floresta como meio de forçá-los a deixar a ilha e retornar aos aldeamentos e vilas, mas também qualquer outra forma que não resultasse no desfecho esperado.

No que diz respeito a política de uma pretensa "civilização" dos povos indígenas, mesmo com a chegada da Família Real no Brasil, em 1808, tal situação não sofreria grandes mudanças. Assim, se por um lado, no extinto Diretório dos Índios, a ideia central era "civilizar" os indígenas, a Carta Régia de 13 de maio de 1808, promulgada pelo príncipe regente, declarava Guerra Justa a todos os grupos indígenas que não se sujeitassem a "civilização", ou que de alguma maneira impedia o desenvolvimento econômico de determinadas regiões. Para tanto, o documento, estabelecia na forma da lei as principais diretrizes para isso. Estaria a Coroa regredindo na política indigenista? Ou apenas dando continuidade as ideias presentes anteriormente?

Atentando para a radicalização com que o príncipe regente tratou as questões que envolviam os povos indígenas, pode-se perceber a continuidade de ideias presentes ainda no Regimento de 1548 de Tomé de Sousa, bem como, no próprio Diretório, ou seja, não há transformações significativas e sim uma continuidade de aspectos que embasavam uma política indigenista nefasta, que visava o controle das terras e corpos dos indígenas, calcada ainda na ideia de civilização e catequização, somadas a dispositivos legais mais concretos que tinham como objetivo a dizimação total dos grupos resistentes ao desenvolvimento econômico do Brasil.

Por outro lado, a Carta Régia de 1808 releva a resistência indígena frente ao processo de colonização, e as inúmeras tentativas buscadas pela Coroa para civilizá-los, ou dizimá-los ao reconhecer a,

> [...] inutilidade de todos os meios humanos, pelos quaes tenho mandado que se tente a sua civilisação e o reconduzil-os a aldear-se e a gozarem dos bens permanentes de uma sociedade pacifica e doce, debaixo das justas e humanas Leis que regem os meus povos [...] (CARTA RÉGIA de 1808, p.38).

Na medida em que os instrumentos repressivos criados pela Coroa para controlar os indígenas ficavam mais severos, também se tornavam mais sofisticadas as alternativas de resistência e a ressignificação por parte dos indígenas para a preservação de suas vidas, práticas e saberes em diferentes regiões do Brasil (ALMEIDA, 2013).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Além dos elementos que apontamos como reveladores da capacidade que os indígenas possuíam e possuem de negociar, bem como de resistirem, na procura do que se pode chamar de um mal menor, evidenciamos também exageros nas falas de Veras (1758) e Menezes (1780), bem como contradições ao se referir a forma como os indígenas viviam. Menezes, por exemplo, ao fazer alusão a uma grande porção do território que seria habitada por gentios bravos e errantes, refere-se especificamente à região localizada ao sul da Comarca, onde se situava a chamada zona tampão (PARAÍSO, 2000). Já Veras (1758), ao apresentar determinadas características dos aldeamentos, estabelece certos padrões de analises, homogeneizando a maneira como os indígenas viviam.

As falas dessas autoridades também são permeadas por uma série de elementos que por inúmeras vezes desqualificam e desconfiguram a forma de vida das comunidades indígenas, além, é claro, de evidenciar o silenciamento no que se refere as práticas e saberes indígenas, ao produzirem visões que os qualificavam como bárbaros em busca da imposição de uma pretensa "civilização", negando-lhes, portanto, suas ações de resistência às imposições de um projeto que não lhes interessava.

Assim, com todas as ressalvas no que se refere à natureza das fontes utilizadas, elaboradas por autoridades portuguesas, entende-se que, se, por um lado, a suas análises e discussões são reveladoras, ainda que sob a ótica do olhar dos europeus, de diversos aspectos sociais dos indígenas da Capitania/Comarca; por outro, o seu proposital silenciamento e, muitas vezes, discursos contraditórios evidenciam-nos o crivo do olhar dessas autoridades sob as populações indígenas. Olhar esse que foi responsável por construções genéricas, eurocêntricas e contraditórias a respeito dos indígenas estabelecidos nas aldeias e vilas da Capitania/Comarca e que ecoou por durante muito tempo como única verdade na historiografia referente à região.

Por outro lado, essa mesma documentação, ao ser lida por meio da identificação de suas contradições e devidamente problematizada nos possibilita a compreensão de aspectos que mudam nossas formas de entendimento das políticas indígenas e consequentemente nos leva a identificação, em muitos casos, do protagonismo desses povos e das variadas formas de enfrentamento que desenvolveram, mesmo quando se encontravam em posições pouco favoráveis, como as percebidas em Barreto (1791). As negociações e acordos realizados apontam para uma rede de interdependência na qual tanto os indígenas buscavam preservar suas sobrevivências, quanto os colonizadores tomavam consciência de que seus projetos e interesses

nem sempre podiam ser atendidos por meio de meios violentos. Nessas circunstâncias, expuseram suas visões contraditórias, pois ao mesmo tempo em que os representavam como povos bárbaros, não civilizados e inferiores, tiveram que se submeter as suas estratégias de luta e fazer concessões que se não os impediram de avançarem em seus desígnios, possibilitaram a sobrevivência de muitos povos indígenas, o que faz com que ainda hoje, o Estado, agora brasileiro, permaneça enfrentando a resistência desses povos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

CANCELA, Francisco. Velhos e novos desafios da história indígena no Brasil. In: SANTOS, Fabrício Lyrio (org.).**Os índios na história da Bahia**. Cruz das Almas: EDUFRB/ Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

DIAS, Marcelo Henrique. **Economia, sociedade e paisagens da Capitania e Comarca de Ilhéus no período colonial**. Niterói. 2007. 435 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, jun. 2007. p. 25-26. Disponível em: http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese2007_DIAS_Marcelo_Henrique-S.pdf. Acesso em: 13 mar. 2014.

FALCON, Francisco José Calazans. **A época pombalina**: política econômica e monarquia ilustrada. São Paulo: Ática, 1982.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Os Botocudos do Leste na Ótica dos Viajantes do Século XIX (1815 – 1820). **XXII Reunião Brasileira de Antropologia**. Fórum de Pesquisa 4: "Etnografia dos Relatos de Viagem". Brasília,jul. 2000. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_22_RBA/pdf/F%2004%20Maria%20Hilda%20Baqueiro%20Paraiso.pdf.> Acesso em: jul. 2018.

RIBEIRO, Núbia Braga. **Catequese e Civilização dos Índios nos Sertões do Império Português no Século XVIII**. HISTÓRIA, São Paulo, v. 28, n. 1, 2009.Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/his/v28n1/12.pdf. Acesso em: jan. 2018. pp.321-325.

SANTOS, Fabrício Lyrio. **Da catequese à civilização**: colonização e povos indígenas na Bahia. Cruz das Almas: UFRB, 2014. p. 195-222.

VELOSO, Caetano. **Um Índio**. Disponível em: https://www.letras.mus.br/caetano-veloso/44788/. Acesso: 25 de Out. 2021.

FONTES

CARTA Régia de 13 de maio de 1808, p. 37. Escrita pelo príncipe regente D. João, para Pedro Maria Xavier de Ataide e Mello. Em que manda fazer guerra aos índios Botocudos. Disponível em: file:///C:/Users/STI/Downloads/colleccao_leis_1808_parte1.pdf. Acesso em: dez. 2017.p. 37.

BN (RJ). MS 512, (28), 33 f. Dotação antiga; I-4, 3,22. RESPOSTAS aos quesitos retro respectivos à Aldeia de N. S da Escada, hoje V. de Nova Olivença, Bahia e mais: a) respostas aos quesitos retro respectivos à aldeia de N. S. das Candeias; b) respostas aos quesitos retro respectivos à aldeia de Santo André e São Miguel de Serinhaem. S. I. 1768 [1759].

OFFICIO do ex-governador da Bahia Manuel da Cunha Menezes para Martinho de Mello e Castro, sobre a capitania de Ilhéus. Lisboa, 12 de agosto de1780. Anais da BN, v. 32, p. 472.

MUNIZ, Domingos Alves Branco. O feliz clima do Brasil de Domingos Alves Branco Barreto. Rio de Janeiro: Dantes, 2008.

REGIMENTO de 1548 de Tomé de Sousa. Disponível em: http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/201804/Regimento_que_levou_Tome_de_Souza_governador_do_Brasil.pdf. Acesso em: nov. 2018.

Texto digitado a partir das cópias dos originais do §1º. In: ALMEIDA, Rita Heloísa de. O diretório dos índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII. Editora UnB, 1997.

Disponível em: <http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm.> Acesso em: 26 mar. 2017.

DESNATURALIZAÇÃO INDÍGENA NA AMÉRICA PORTUGUESA E HISPÂNICA: LIMITES ENTRE A LEGISLAÇÃO E A REALIDADE LOCAL EM GUERRA JUSTA (SÉC. XVII-XVIII)

Victor André Costa da Silva
Universidade Estadual de Campinas
Bolsista de Doutorado do CNPq
victor_acds@hotmail.com/v235110@dac.unicamp.br

INTRODUÇÃO

"Desnaturalizar" significava privar determinado indivíduo dos seus direitos de natural ou nacional, de acordo com o dicionário oitocentista do lexicólogo português Raphael Bluteau (1789). Em estudo recente, Pedro Cardim chegou a considerar um "vocabulário da conquista", tanto para a América portuguesa quanto hispânica, em que estaria presente a ideia de "natural" e "des-naturalizar" com relação aos índios, sendo contrárias uma a outra. A partir de sua análise, Cardim infere que os índios desnaturalizados "perdiam o estatuto especial a que tinham direito pelo facto de serem 'índios aldeados'. Eram excluídos da sociedade colonial e regressavam à condição de barbárie" (CARDIM, 2019, p. 45).

É sabido que a desnaturalização de povos indígenas, entre os séculos XVI e XVIII, foi uma ação vulgarmente empreendida na América hispânica e portuguesa, contudo, com suas diferentes nuances em função das especificidades de cada um dos contextos coloniais, e que serão tratadas adiante. Nesse sentido, a presente comunicação visa refletir acerca da desnaturalização como uma forma encontrada, na América portuguesa, para flexibilizar ou driblar a norma, especialmente referente à guerra justa, que até então previa o cativeiro aos índios inimigos. A desnaturalização indígena na América portuguesa foi pouco analisada pela historiografia, ainda mais no âmago das guerras de conquista e guerras justas, no entanto, esse tem sido o objeto de pesquisa e investigação do meu doutorado, que ainda está em fase inicial.

Portanto, aqui será feita uma discussão ainda incipiente que visa refletir acerca de algumas hipóteses sobre o tema. Para tanto se traçará um diálogo com a bibliografia apropriada e recente sobre o tema na América hispânica, enquanto que com relação à América portuguesa a discussão será embasada por meio da análise de algumas fontes primárias. Em seguida, será destinado um breve momento de reflexão comparativa entre os dois impérios e a questão da desnaturalização em suas possessões.

CASOS DE DESNATURALIZAÇÃO NA AMÉRICA HISPÂNICA COM BASE NA BIBLIOGRAFIA

A desnaturalização de índios foi recorrente em algumas possessões da América hispânica, como nos espaços que conhecemos atualmente como Argentina, Chile e Colômbia. No caso da Argentina, Virginia Zelada observou que, no final do século XVII, boa parte das encomiendas em Córdoba eram formadas por índios desnaturalizados, ou seja, retirados de alguma jurisdição anterior e de suas terras originárias – conceito e definição evidentes nas fontes analisadas pela historiadora. Das 36 unidades de encomiendas existentes, quase um terço eram compostas por índios retirados do Chaco e do Valle Calchaquí, cerca de 830 e 655 quilômetros de distância de Córdoba, respectivamente, após resistir a diversos conflitos com os espanhóis entre 1563-1594; 1630-1643; e 1657-1665 (ZELADA, 2018; 2015).

Em se tratado do Chile, o período mais duro para os povos Mapuche-huilliches foi durante o governo de Rodrigo de Queiroga, entre 1585 e 1610, com diversas lutas armadas e cativeiro acrescido da desnaturalização. Sobre a associação entre o cativeiro escravista e a desnaturalização, o historiador Jaime Valenzuela-Márquez comenta que há uma vinculação entre um objetivo econômico do primeiro com um objetivo político da segunda, tendo em vista "uma clara conexão com a finalidade estratégica de desintegrar as redes comunitárias, as estruturas familiares e os espaços produtivos do índio inimigo" (VALENZUELA-MÁRQUEZ, 2020, p. 167). Nesse sentido, aqueles índios considerados úteis foram desterrados do sul do Chile e remetidos ao norte e centro, por meio da violência, para serem empregados como trabalhadores na agromineração e em serviços domésticos.

Já com relação à Colômbia, tem-se a história dos índios do vale de Suratá marcada por sucessivos movimentos de traslados, entre 1752 e 1795. A historiadora Maria del Pilar Monroy, em estudo recente, chama a atenção para a diminuição da presença indígena em corporações religiosas como fruto das dinâmicas de traslados. O povoado de Cácota de Suratá é o principal exemplo de uma política "congregacionista", no decorrer do século XVII, que, devido a uma crise no sistema de encomienda, de conquista e colonização, chegou a ter nove encomiendas agregadas, perfazendo um total de 903 índios assentados.

Especialmente a partir da promulgação da Real Cédula de 3 de agosto de 1774, que estabelecia a legalidade dos traslados e ordenava a agregação, "se generalizaram as agregações dos povos indígenas, trasladando seus povoadores a novas localidades e pondo a venda as terras de resguardo dos povos indígenas extintos" (MONROY, 2021, p. 21).

CASOS DE DESNATURALIZAÇÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA COM BASE NAS FONTES

No contexto da América portuguesa, a historiografia não tem uma ampla discussão sobre o tema da desnaturalização no âmago de guerras justas, principalmente se comparada com a produção historiográfica relativa à América hispânica. Todavia, há indícios da imposição da desnaturalização desde 1630, na capitania do Pará, onde o então capitão-mor Bento Maciel Parente se mostrou preocupado com os índios resgatados, comentando sobre "o grande dano e escândalo que os seguem de levá-los [os índios] fora de sua pátria, de onde nunca mais voltam, porque ao sair dela parecem todos, como os peixes fora da água" (1874, p. 43). Na visão de Parente, o fato de retirarem os índios "de sua pátria", análogos a "peixes fora da água", estaria provocando o despovoamento da conquista em virtude da cobiça pela venda deles como escravos e sua consequente desnaturalização. Nesse sentido, o capitão-mor propõe que os índios que fossem resgatados e feito cativos "não possam ser retirados fora da conquista, nem desnaturalizados dela, pena de ficarem livres: e o dominador que os trouxe tenha obrigação de devolvê-los a sua pátria, a sua costa, com todos os danos, e alimentá-los" (1874, p. 43).

Sob a pena de garantir a liberdade dos índios regatados e cativos, o capitão-mor do Pará sugere, em carta ao rei, que eles não fossem desnaturalizados. Sua posição contrária à prática da venda, seguida da desnaturalização, dos povos indígenas da capitania, era baseada na impossibilidade de utilização dessa mão de obra indígena em proveito do próprio Pará. Porém, apesar deste documento apontar para a mobilização da desnaturalização na América portuguesa ainda na primeira metade do século XVII, a maior parte das fontes analisadas até o momento referem-se ao fim do século XVII e começo do XVIII, especialmente entre as Capitanias do Norte. Também conhecidas pelas designações "Capitanias de Pernambuco" ou "Capitanias da Repartição do Norte", em documentos de 1670 a 1690, referem-se às Capitanias do Ceará, Paraíba, Rio Grande e Itamaracá, que desenvolviam relações socioeconômicas e institucionais com Pernambuco, de acordo com a historiadora Carmen Alveal. No entanto, mais recentemente, historiadores têm utilizado o termo "Capitanias do Norte" também para se referir às relações não apenas com Pernambuco, mas também entre as demais.

Principalmente por meio da análise de atas de reuniões da Junta das Missões de Pernambuco (1692-1759), produzidas em cada encontro realizado na presença do governador de Pernambuco; seu secretário; do procurador dos índios; dois prelados das Religiões e do

bispo, foi possível identificar um uso da desnaturalização com maior frequência. Dentre os casos notados nas atas da Junta, pode-se citar, por exemplo, uma reunião de 23 de setembro de 1713, acerca da justiça da guerra contra índios, em que se decidiu que todos os ditos "tapuias" das etnias Janduí, Capela e Caboré "fossem não só cativos, mas desnaturalizados", ou seja, que fossem "retirados da jurisdição deste governo [de Pernambuco]" (BNL, Cód. 115, fl. 41-43).

No mesmo termo dessa reunião, é enunciado também o caso de uma índia tapuia cativa, em que "assentou-se que sem dúvida estava compreendida na Lei para ser desnaturalizada" (BNL, Cód. 115, fl. 41-43). No primeiro caso, aqueles grupos indígenas foram uns dos principais inimigos dos portugueses, envolvidos na chamada Guerra dos Bárbaros, especialmente na Capitania do Rio Grande, cuja acusação apontada pela Junta era "sua rebelião, roubos, mortes e latrocínios". Enquanto no caso da tapuia, o Capitão-mor do Ceará alegou que ela deveria ser desnaturalizada, pois além de ter estado envolvida na dita guerra com os Janduí, Capela e Caboré – ela já não vivia mais na Capitania do Rio Grande à qual era submetida anteriormente, mas encontrava-se no Ceará, casada com um negro dessa outra jurisdição.

Mesmo com a arguição do Capitão-mor do Ceará, a decisão tomada para a índia tapuia foi a absolvição da pena de desnaturalização; baseada no fato dela ter atendido "piamente ao ato conjugal, em que se entendia não o haver feito com dolo", vivendo já casada com o negro da Capitania do Ceará. Além disso, por mais que ela fosse uma índia cativa, possivelmente apresada em guerra, foi eximida da punição porque "de nenhum modo serviria de exemplo para outra ou outro índio" – diferentemente do primeiro caso dos índios Caboré, Capela e Janduí, conhecidos por sua belicosidade. Podendo-se inferir, à princípio, que a imposição da desnaturalização carregava um caráter de exemplaridade no que dizia respeito às punições dos índios.

Outras atas de reuniões da Junta fazem menções direta ou indiretamente à desnaturalização, contudo, em razão do limite de páginas deste trabalho, optou-se por apresentar somente a ata acima que já elucida dois casos distintos de desnaturalização e permitem refletir a respeito da questão proposta aqui. Principalmente com relação aos limites e tensões entre as normas e as dinâmicas sociais em que a noção de desnaturalização emergiu no âmago da guerra justa na América portuguesa, e que serão comparados a seguir à luz dos objetivos políticos e econômicos da América hispânica, mencionados anteriormente. Antes de avançar na comparação entre as possessões, vale ainda citar a presença do termo "desnaturalizar" nas palavras do provincial jesuíta Manuel de Siqueira, em um relatório produzido na Bahia em 1745, referindo-se àqueles que indígenas abandonavam sua aldeia ou

eram mandados para fora do seu perímetro jurisdicional (AHU, Cx. 83, Doc. 6808, fols. 35-36 Apud CARDIM, 2019, p. 45).

APONTAMENTOS INICIAIS E COMPARATIVOS ENTRE A AMÉRICA HISPÂNICA E PORTUGUESA

De início, reforço que o objetivo desta comunicação, mais do que levantar conclusões definitivas acerca do tema da desnaturalização indígena, vista levantar questões e hipóteses que contribuam ao exercício de reflexão desse estudo em fase inicial. Portanto, este momento será destinado para pensar a desnaturalização em uma perspectiva comparativa entre a América hispânica e América portuguesa, mesmo se tratando de realidades diferentes– por terem processos de colonização, assim como sistemas e códigos legislativos diferenciados – tiveram como elemento semelhante, de maneira geral, o processo de avanço territorial em seus respectivos espaços conquistados e diversas ações de domínio direcionadas aos povos indígenas.

Após a realização do levantamento bibliográfico referente à América espanhola e a análise de fontes sobre a América portuguesa, conjectura-se aqui a possibilidade de a desnaturalização dos índios do atual Brasil ter sido inspirada das práticas de colonização da América espanhola e, consequentemente, dos tratados jurídicos hispânicos, haja vista a maior e anterior recorrência nessa possessão, além da regulamentação nas Cédulas Reais. Diferentemente da Colômbia, por exemplo, as possessões do Brasil não tiveram uma regulamentação jurídica que endossasse a prática da desnaturalização indígena, apesar de na ata de 23 de setembro fazer menção a uma lei que compreendia a prática. Todavia, os principais dispositivos jurídicos da América portuguesa, investigados até o momento, sequer mencionam a desnaturalização, como por exemplo as Leis de 1570; de 1587; 1595; 1596; 1609; 1611; 1680; e, por último, de 1755 – sendo o conjunto das leis de 1609, 1680 e 1755 conhecido como Leis de Liberdade dos índios (NAUD, 1971).

Logo, merece destaque o fato de a desnaturalização está, geralmente, associada ao cativeiro advindo da guerra justa na prática, mas não está presente nos principais documentos jurídicos que tratavam a questão da liberdade e escravização indígena, na realidade da América portuguesa. Chamar atenção para isso isso gera outra questão a ser respondida: seria a desnaturalização uma forma de flexibilização das leis na realidade prática das possessões da América portuguesa? Ainda não é possível responder essa questão, contudo, à luz da

comparação com a bibliografia da América hispânica é possível pensar que a prática da desnaturalização pode ter sido inspirada a partir das práticas de colonização da América espanhola e, consequentemente, dos tratados jurídicos hispânicos, haja vista a maior e anterior recorrência nessa possessão, além da regulamentação nas Cédulas Reais.

Para além da semelhança com relação ao avanço territorial, o historiador Carlos Zeron apontou elementos que subsidiam a hipótese da circularidade de ideias entre os impérios e da plasticidade no meio jurídico português ao se defrontar com as novidades advindas do expansionismo, podendo pensar aqui desnaturalização como uma dessas ideias. Portugal e Espanha se mostraram adiantadas, frente a outras nações, na fundamentação jurídica respeitante à incorporação dos índios em suas sociedades coloniais, cujas práticas bem-sucedidas de um dos impérios eram comumente adicionadas pelo outro. Dentre os exemplos de iniciativas da América espanhola reproduzidas pela América portuguesa e elencados por Zeron, tem-se, por exemplo, o aldeamento jesuíta português que sintetizava elementos anteriormente adotados pelos espanhóis como: da encomienda, a tutela indígena com vistas à catequização; do repartimiento, o trabalho compulsório; dos pueblos, já que o aldeamento detinha jurisdição própria (ZERON, 2014).

Caso a desnaturalização seja considerada, de fato, um elemento importado da América hispânica, assim como o aldeamento, poderia se falar que na América portuguesa atingiu-se ou visava-se uma associação entre objetivos políticos e econômicos, como foi no Chile? Para pensar a respeito dessa questão e endossar essa hipótese, mesmo que inicialmente, pode-se resgatar aqui o documento escrito pelo capitão-mor do Pará, Bento Maciel Parente, o qual apontava para uma associação entre a prática da desnaturalização e a venda de índios como escravos para outros territórios. Nesse caso, poderia ser evidente a desnaturalização cumprindo o objetivo político de desintegração social dos grupos indígenas da Capitania do Pará, assim como o econômico por meio da venda e escravização de índios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, ainda em fase inicial, pretendeu-se traçar comparações entre a América hispânica e portuguesa com relação à utilização da desnaturalização. Nesse sentido, objetivava-se refletir acerca de hipóteses que poderão contribuir com o andamento da pesquisa, para então em breve lançar conclusões mais acertadas. De todo modo, pode-se conjecturar até aqui que a América portuguesa tem incorporado a prática da desnaturalização indígena a partir da

inspiração da América hispânica, que já tinha definições jurídicas e anteriores. Nesse sentido, a desnaturalização no espaço hoje tido como Brasil, pode ter assumido finalidades políticas e econômicas à margem da legislação, mas satisfazendo as dinâmicas e interesses locais.

FONTES

ATA da Junta da Missões de Pernambuco, 23 de setembro de 1713. Livro dos assentos da Junta das Missões, cartas ordinárias, ordens e bandos que se escreveram em Pernambuco no tempo do governador Félix José Machado. **Biblioteca Nacional de Lisboa**, Coleção Pombalina, Cód. 115, 41/43v.

BLUTEAU, Rafael. **Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro**. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5413. Acesso em 08 de novembro de 2019.

DOCUMENTOS sobre o índio brasileiro (1500-1822). In: NAUD, Leda Maria Cardoso, **Revista de Informação Legislativa**, 1971.

PARENTE, Bento Maciel. Memorial para conservar y augmentar la conquista y tierras del Marañon, y los indios que en ellas conquisto' el capitan maior Benito Maciel Parente. In: **Memorias para História do Extincto Estado do Maranhão**, ALMEIDA, C., Tomo 2, Rio de Janeiro: Nova Typographia de J. Paulo Hildebrandt. 1874, p. 38-43.

PROPOSTA de regimento das missões elaborada pelo provincial Manoel de Siqueira e encaminhada ao rei D. João V no ano de 1745. **AHU**, Caixa 83, doc. 6808, fols. 35-36.

REFERÊNCIAS

ALVEAL, Carmen. A Anexação da Capitania do Rio Grande em 1701: Estratégia da coroa ou interesse de grupo da Capitania de Pernambuco?. In: CAETANO, Antonio Filipe Pereira (Org.).

Dinâmicas Sociais, Políticas e Judiciais na América Lusa: Hierarquias, Poderes e Governo (Século XVI-XIX). 1ed. Recife: editora UFPE, v. 1, p. 135-158, 2016.

CARDIM, Pedro. Os povos indígenas, a dominação colonial e as instâncias de justiça na América portuguesa e espanhola. In: **Os Indígenas e as Justiças no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX)**. DOMINGUES, Ângela; RESENDE, Maria L. C. de; CARDIM, Pedro (orgs.). Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, p. 29-84, 2019.

MONROY, María del Pilar. **Trasladar para despojar**: La historia de los indios del valle de Suratá a través de sus libros de cofradía. No prelo, 2021.

VALENZUELA-MÁRQUEZ, Jaime. "Infieles traídos de la guerra del sur": perspectivas desde el bautismo de índios cautivos y desnaturlizados de la guerra de Arauco (Santiago de Chile, 1585-1610). **Anuario de Estudios Americanos**, Sevilla, núm. 77.1, p. 161-192, 2020.

ZELADA, Virginia. Entrega y distribución de indios desnaturalizados en córdoba. Promesas, normativas y disposiciones de gobierno en torno al "problema" calchaquí, 1659-1693". **Andes**, vol. 29, núm. 2, 2018.

ZELADA, Virginia. Desnaturalizados Calchaquíes en Córdoba a fines del siglo XVII. **Revista Estudios del ISHiR**, Argentina, núm. 12, p. 105-132, 2015.

ZERON, Carlos. A ocidente do Ocidente: linhas e perspectivas em confronto. **Revista de História (São Paulo)**, p. 77-106, 2014.

TRANSFERÊNCIAS E RETORNOS: O PERCURSO DOS INDÍGENAS DA ALDEIA DOS PAIACU DURANTE A CRIAÇÃO DA VILA DE PORTALEGRE (1759-1768)

Ristephany Kelly da Silva Leite
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
ristephany.kelly@gmail.com

INTRODUÇÃO

No ano de 1768, o conde de Povolide e Governador General de Pernambuco, José da Cunha Ataíde, mandou que o Tesoureiro Geral Antônio Pinto, responsável pelos bens confiscados dos Jesuítas, pagasse ao Mestre de Campo João Dantas Ribeiro 150 mil reis, que havia dado pela arrematação das terras da antiga aldeia dos indígenas Paiaku, naquele momento com o nome de Montemor, que haviam sido encaminhados para outra localidade, no entanto haviam regressado para estas terras e as reocupado. Ainda segundo o Governador de Pernambuco, o dinheiro teria que ser retirado do fundo dos bens confiscados dos Jesuítas, pois os 150 mil reis pagos por João Dantas Ribeiro haviam sido gastos no momento dos deslocamentos dos índios Paiaku para a vila de Portalegre, na capitania do Rio Grande do Norte, como narra o Diretor dos índios desta vila, José Gonçalves Dias. O dinheiro entregue ao diretor serviu para a condução dos Paiaku e seu sustento na vila de Portalegre, enquanto eles não tivessem lavoura própria (Livro 6º, Erário Régio, AN/TT). Como o previsto pelo Diretório, os grupos indígenas foram deslocados de suas antigas missões, quando em pequeno número, para compor vilas com o número mínimo de 150 casais, como determinado no § 77 (NAUD, 1971).

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. Este processo agrupa depoimentos e testemunhos produzidos entre abril e maio de 1768, mas remete aos acontecimentos de 1763, ano que ocorreu a transferência e o retorno desses Paiaku.

O requerente, João Dantas Ribeiro, que no documento é descrito como Mestre de Campo, já havia ocupado o cargo de Capitão-mor da Vila de São José de Ribamar do Aquiraz, saindo dele por ser promovido a Coronel da Cavalaria auxiliar do regimento da mesma vila (AHU-BG, D. 1731). Desta forma, acreditamos que ele conhecia bem as terras que estava adquirindo, por fazerem parte da freguesia da vila na qual vivia.

Ele 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 ano (Livro 6º, Erário Régio, AN/TT), o que não chegou a fazer pelos indígenas terem retornado ao local antes do decorrer deste período.

O testemunho mais relevante no processo, por revelar se o dinheiro foi recebido e como foi gasto, também é o testemunho mais importante para este trabalho, porém, por outros motivos. O depoimento do ex-Diretor da Vila de Portalegre, José Gonçalves da Silva tornou-se importante por relatar como ocorreu a transferência e regresso dos Paiaku da Aldeia apelidada com o nome da etnia. Por este motivo, faremos a descrição desse relato, apresentando os percursos realizados por ele e pelos indígenas da Aldeia dos Paiacu.

O REQUERIMENTO DE JOÃO DANTAS RIBEIRO E O RELATO DE JOSÉ GONÇALVES DA SILVA

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. O ex-Diretor disse que, chegando ao local, entregou a precatória feita pelo Juiz de Fora do Recife, Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco, que havia ficado responsável pela demarcação dos termos das novas vilas, com a ordem de transferência dos indígenas ao Ouvidor Geral do Ceará, que na época era Vitoriano Soares Barbosa. Informava que este poderia servir de testemunha para todo o descrito por ele (Livro 6º, Erário Régio, AN/TT).

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 indígenas 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 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, afirmaram que iriam obedecer às ordens do rei (Livro 6º, Erário Régio, AN/TT). Salientamos que estes Paiaku haviam sido aldeados após uma série de conflitos e estabelecimento de paz

com a Coroa portuguesa, às margens do rio Choró e 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, onde foi instalada a Vila de Portalegre. 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 viagem (Livro 6º, Erário Régio, AN/TT). 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 (2015) que apontam os indígenas das vilas criando gado, 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 invernoso e perdeu algumas cabeças para as enchentes dos rios (Livro 6º, Erário Régio, AN/TT).

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 auxílio necessário a estes índios (Livro 6º, Erário Régio, AN/TT). 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 indígenas 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 rei (Livro 6º, Erário Régio, AN/TT). Como estes indígenas haviam se mudado para esta vila para obedecer às ordens régias, sabendo que estavam em discordância delas, parte deles 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 com o descimento de diversos indígenas, 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 Paiaku, 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 indígenas que estavam sob sua administração e retornou ao Ceará para buscar os que haviam regressado (Livro 6º, Erário Régio, AN/TT).

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 indígenas a ele. O Capitão-mor Homem de Magalhães disse não receber mais ordens de Lobo da Silva, uma vez que ele já não era mais Governador de Pernambuco, tendo assumido o cargo o Conde de Vila Flor (Livro 6º, Erário Régio, AN/TT). 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 Paraíba (Livro 6º, Erário Régio, AN/TT).

Percebe-se que, mesmo com o processo de territorialização (OLIVEIRA, 1998) 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.

Entende-se que

> qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos" e que "para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado (LITTLE, 2005, p. 03-04).

Assim, quando os indígenas 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 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.

No mesmo testemunho, o Diretor José Gonçalves da Silva relata que teve gastos indo buscar os indígenas Icó que também haviam fugido de Portalegre, no entanto não fornece mais detalhes sobre esta fuga, além do fato de ter ido com 70 indígenas vilados fazer com que estes retornassem (Livro 6º, Erário Régio, AN/TT), o que nos faz refletir sobre a quantidade de indígenas Icó que haviam fugido, uma vez que somente foram necessários 30 indígenas para intentar o retorno dos Paiaku. Infelizmente, não temos estas informações quantitativas. Também é importante perceber o descontentamento de parte dos indígenas transferidos para a composição da vila, uma vez que houve um esvaziamento desta nestas fugas e regressos.

Enquanto o Diretor estava fazendo o primeiro deslocamento dos Paiaku do Ceará, ele disse ter sido informado de uma insatisfação dos indígenas que haviam sido deslocados compulsoriamente da Missão do Apodi, ameaçando regressar para ela também (AHU-PE, D. 7735). Mas também não possuímos mais informações sobre este possível regresso para a Missão do Apodi. Por isso, trabalhamos mais detalhadamente somente o regresso dos indígenas da Aldeia dos Paiacu, na Capitania do Ceará, pois dele temos uma descrição mais detalhada dos acontecimentos e a afirmação de reocupação das terras da missão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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.e Gonçalo Ferreira. Diretor o Tenente Coronel José Gonçalves da Silva e Mestre de Escola Ignácio da Assunção" (BNRJ – I-12, 03, 035). 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 vila (AHU-ICON, D. 1823).

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 novo

(CAVALCANTI; DIAS, 2010; STUDART, 2004), para que somados aos do Apodi, formassem os 150 casais exigidos pelo Diretório.

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 indígenas 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.

FONTES

AHU_ACL_CU_015, Cx. 99, D. 7735. PROCESSO dos autos de devassa sobre as vilas de índios. Ant. 31/01/1763.

AHU, Avulsos (BG), Cx. 20, Doc. 1731. REQUERIMENTO de Jerônimo de Antas Ribeiro, ao rei [D. José], solicitando confirmação no posto de capitão-mor da vila de São José de Ribamar do Aquiraz, capitania do Ceará, que vagou por promoção de João de Antas Ribeiro a coronel do Regimento de Cavalaria Auxiliar da dita vila. 25/08/1765.

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

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.

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 – Capitanias do Norte – Erário Régio, Livro 589, fl. 46v.

REFERÊNCIAS

CAVALCANTE, Maria Bernadete; DIAS, Thiago Alves. **Portalegre do Brasil**: História e desenvolvimento - 250 anos de fundação de Portalegre. Natal: EDUFRN, 2010.

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, p. 05.

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.

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.

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. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, v. 4, n. 1, Rio de Janeiro, 1998.

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, p. 70.

ST3 - MISSÕES RELIGIOSAS E POVOS INDÍGENAS NA AMÉRICA: SÉCULOS XVI AO XVIII

Coordenadoras: Cristina Pompa, UFSP, Brasil
Maria Adelina Amorim, CHAM-UNL, Brasil

COMUNICAÇÕES ORAIS

MARIA TUPANSY E A CENTRALIDADE DO FEMININO NO AUTO DA ASSUNÇÃO DE JOSÉ DE ANCHIETA

Felipe de Assunção Soriano
Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP
felipeassj@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

A crítica da Companhia de Jesus a autoridade das índias anciãs, chamadas de "velhas", e o papel ordenador do feminino nas aldeias tupinambás encontrou lugar na catequese teatral de José de Anchieta. A metamorfose que se deu na figura matriarcal das "velhas" à "Maria Tupansy" no Auto da Assunção (1590) supera e muito a forma como o santo constrói sua primeira apresentação mariológica no Auto de Guarapari (1585). A metamorfose que a Mãe de Jesus passa no teatro anchietano nos oferece uma nova alegoria a partir do papel singular do feminino nas aldeias construindo um novo arquétipo, isto é, signo da transmissão da cultura, unidade dos principais da aldeia e sinal da autoridade local a partir da figura de "Maria Tupansy". Nosso artigo visa demostrar como José de Anchieta constrói essa apresentação concebendo "Maria Tupansy" como mulher, guerreira e senhora da aldeia.

O AUTO DA ASSUNÇÃO (1590) E A MISSÃO DE RERIGITIBÁ

Para a inauguração da igreja da aldeia de Rerigtibá, José de Anchieta preparou uma peça teatral para entronizar uma imagem da Virgem Maria em 15 de agosto de 1590. Escrevendo em Tupi (Língua geral), José de Anchieta constrói sua apresentação incorporando elementos da mulher tupinambá e da tradição popular do final do período medieval. Por causa dos seus aspectos devocionais, o Auto da Assunção (1590) celebra a apresentação de Maria - a Mãe de Deus (Tupansy) aos índios do Brasil.

Em resposta ao arrefecimento do trabalho indigenista da Companhia de Jesus, José de Anchieta dá início a missão de Rerigtibá retomando o programa delimitado pelo Pe. Manoel da

Nóbrega na obra Diálogo da Conversão do Gentio (1556-1557). O próprio espetáculo é quem confirma que nessa missão a Companhia de Jesus alcançou seus melhores resultados, apresentando "Maria Tupansy" como caminho de superação dos conflitos e inimizades entre as nações indígenas.

Sua experiência anterior com o Auto de Guarapari (1585) foi o laboratório onde José de Anchieta percebeu o lugar original que o feminino poderia ocupar em sua catequese, pois, mesmo usando a palavra "Tupansy" desde o seu primeiro espetáculo, isto é, a Pregação Universal (15661), só com o Auto da Assunção (1590) essa personagem deixa de ser uma alegoria para se tornar o arquétipo do feminino e mãe dos aldeados na missão de Rerigtibá a partir do matriarcado tupi.

Quando falamos em matriarcado tupi estamos reconhecendo que nesta figura repousa uma autoridade e mando específico dado ao feminino nas aldeias, enquanto guardiã da vida e transmissora da cultura (FERNANDES, 2016, p. 48). Na correspondência da Companhia de Jesus é constante a crítica ao grupo feminino das índias "velhas", isto é, as esposas dos principais das aldeias, por causa da autoridade que elas exercem sobre toda a taba (NAVARRO, 1988, p. 45). É comum encontrar referências a sua autoridade no tocante às guerras, as festas (antropofagia) e na adesão ao batismo (CARDOSO, 1977, p. 255, v. 12).

A rigor, a interferência da Companhia na prática da antropofagia constituiu um golpe de morte na autoridade das "velhas", descolando a centralidade do feminino na vida das aldeias, pois os homens não eram apegados à prática de comer a carne dos inimigos, mas, sim, ao fato de matá-los solenemente. De fato, a interferência dos jesuítas na instituição das "velhas" (índias feiticeiras), na dissolução das malocas e na prática da uxorilocalidade (prática feminina de receber na sua casa e entre seus parentes seus maridos – perpetuação do matriarcado), entre outras, foi um golpe de morte para o lugar de mando que ocupava o feminino nas aldeias (FERNANDES, 2016, p. 327).

Mesmo a Virgem não possuindo fala, como prevê a tradição bíblica, José de Anchieta constrói no espetáculo um profundo diálogo entre sua personagem e os índios de Rerigtibá. Dessa formas, todos os elementos natos e introduzidos na aldeia estão referidos a autoridade de sua personagem. Tudo que sabemos sobre sua ação vem dos seus interlocutores que acusam o motivo de sua visita, pois os índios recebem essa imagem como fosse uma pessoa de fato (CARDOSO, 1977, p. 251, vv. 1-5).

Diferente do Auto de Guarapari (1585), sua mariologia se condensa dando subjetividade a sua personagem que, a partir do matriarcado tupi, é apresentada com a autoridade das esposas

dos principais das aldeias. Diferente do Auto de Guarapari (1585), aqui não se pede aos indígenas sujeição ao padre e a doutrina, pois esses elementos já estão dados na figura de "Maria Tupansy". Sua originalidade surpreende o público ao adotar como esquema o rito de acolhida nas aldeias conferindo a Virgem Maria um protagonismo tal e um papel ordenador no espetáculo.

A "SAUDAÇÃO LAGRIMINOSA" COMO ROTEIRO NO AUTO DA ASSUNÇÃO

Há um singular costume entre os índios no litoral Atlântico Sul, com ocorrência no litoral brasileiro e também na região do Uruguai e Paraguai chamada de "saudação lagrimosa". Acredita-se que o etnólogo Pero Lopes de Souza tenha sido o primeiro europeu a testemunhar o fato, quando num cruzeiro de dois meses pela foz do Rio da Prata entre os índios Charrúas registrou o fato. Conforme o relato, ao desembarcarem na região de Santa Maria foram recebidos pelos índios com choro e cânticos tristes (CARVALHO, 1903, p. 755).

O mesmo constata os franceses Jean Léry e André Thevet, os portugueses Gabriel Soares de Souza, Fernão Cardim e Simão de Vasconcelos sobre os tupis de São Paulo, do Rio de Janeiro, de Minas Gerais e da Bahia. Sobre essa prática, Jean Léry nos oferece um desenho detalhado:

> Cabia as mulheres da família o principal papel na cerimônia. Quando um estrangeiro ou mesmo um indivíduo da própria tribo se aproximava de alguma cabana como visitante, faziam-no sentar-se em uma rede, as mulheres nuas acocoravam com prantos pelos perigos e trabalhos padecidos na viagem e lhe dirigiam toda a sorte de felicitações. Exigia o costume que pessoas assim saudadas também chorassem, ou quando como europeu não tivesse lágrimas sempre prontas, pelo menos fingisse. Estes uivos persistiam até que, segundo diz Gabriel Soares, se lhes tornava enfadonho e ordenavam as mulheres que acabassem com o pranto. O mesmo autor informou algumas particularidades da cerimônia uivadora, e só depois de a haverem rigorosamente observado é que traziam comida ao hóspede (CARVALHO, 1903, p. 756).

Os primeiros portugueses não conseguiam compreender o significado dessa prática incomum dos indígenas da América do Sul, fato registrado apenas por alguns náufragos que pensavam ser sinal da culpa que os indígenas tinham ou do terror que o homem branco lhe impunha ou, ainda, como sinal e apelo à compaixão pelo medo de morrer. Só mais tarde é que o europeu conseguirá compreender o seu verdadeiro significado, deixando-nos poucas referências escritas dessa prática incomum.

Essas variantes que tocam o lugar central que o feminino ocupa na vida das aldeias, José de Anchieta encontra na "saudação lagrimosa" caminho seguro para consolidar o trabalho missionário colocando por meio de "Maria Tupansy" o seu Filho Jesus-Tupã como principal da aldeia. Conforme os mitos tupis, onde mora a deusa "velha" indígena, a Mãe de Tupã, também mora o seu Filho. Ao colocar a Virgem Maria à frente da Tupãoca [Igreja] (MÉTRAUX, 1590, p. 113), José de Anchieta apresenta Jesus-Tupã como seu principal na medida em que apresenta Maria na função de esposa e mãe (figura de autoridade). José de Anchieta será um desses poucos europeus que compreenderá seu significado, chegando a incorporar a "saudação lagrimosa" a sua catequese teatral. Portanto, quando falamos em "saudação lagrimosa" como rito de acolhida nas aldeias tupis deve-se se ater a esses cinco passos:

1. A visita é recebida no marco da aldeia e levada a casa de um principal;
2. As esposas do principal da aldeia são quem dão início a "saudação lagrimosa";
3. O hóspede deve corresponder com lágrimas à saudação e sem nenhuma palavra;
4. Ao findar o pranto, inicia-se um diálogo perguntando o motivo da visita;
5. Por fim, oferece-se algo de comer para fortalecer o hóspede que chegou cansado.

Conforme o relato acima toca as esposas do principal da aldeia (índias velhas) exercer o rito de acolhida. Tal prerrogativa confere autoridade sob sua casa e constitui o feminino como estância para tudo que diga respeito à ordem social. Ao tomar o rito da acolhida como estrutura fundamental para o espetáculo, José de Anchieta confere à Virgem Maria as principais prerrogativas da mulher tupinambá, pois tocará à "Tupansy" exercer as diversas etapas do rito tupi permanecendo aberta a seu Filho e em dinâmica de acolhida aos indígenas da missão.

José de Anchieta percebeu o contributo particular que o feminino pode oferecer à catequese deixando registro manifesto em alguns das cartas do Brasil. Contudo, sua habilidade foi conseguir codificar a tradição cristã de modo que o indígena pudesse reconhecer sua cosmovisão de mundo hierarquizada na ordem do espetáculo. Portanto, como as mulheres tupis caminham à frente dos seus maridos nas batalhas, assim apresenta José de Anchieta sua personagem com mãe, mulher, senhora da aldeia (ANCHIETA, 1984, p. 72).

O AUTO DA ASSUNÇÃO E A CENTRALIDADE DO FEMININO NA ALDEIA

O Auto da Assunção (1590) também é dividido em cinco partes, isto é, cinco poemas subpostos, tendo como único ponto de integração a figura da "Maria Tupansy" e os índios da

missão de Rerigtibá (CARDOSO, 1977, p. 248). Como avança a Virgem nos diversos quadros, avança sua apresentação de forma a conceber um espetáculo aberto e dinâmico. Ao cantar "a morte de Maria" na abertura, expressão mais medieval para a Festa da Assunção de Maria, José de Anchieta deseja celebrar sua vida (CARDOSO, 1977, p. 249, vv. 1-4). Ao insistir na sua maternidade e virgindade ele estabelece novo vínculo com os índios que acolhem o batismo cristão, apresentando "Maria Tupansy" como aquela que vai a nossa frente guiando-nos para a vida.

A imagem da Virgem Maria é trazida de barco a aldeia e recebida por coro de curumins (Crianças) que cantam seu grande dia (CARDOSO, 1977, p. 249, vv. 5-9). O poema apresenta a Virgem chorando "ansiosa pelo céu", ou seja, desejosa de encontrar seu Filho amado, pois onde encontramos devoção e piedade, esconde-se a identidade tupi da Virgem, neste caso, a "saudação lagrimosa" (CARDOSO, 1977, p. 249-251, vv. 25-28). Tal referência produz uma inversão cênica que surpreende o seu público, pois faz a Virgem passar de hóspede à anfitriã quando vemos sua presidência singular no rito tupi. Tal criatividade confessa que a Virgem é filha do povo da terra, esposa do principal da aldeia e os indígenas dessa missão são seus hóspedes.

Conforme o rito de acolhida, quando o hóspede é recebido fora da casa de um principal, como é o caso do Auto da Assunção (1590), ele é conduzido por uma delegação. Conforme manda a etiqueta, nada devem dizer os índios enquanto a Virgem chora, mas apenas lamentar para não ser ingratos. Essa tensão entre chegada e partida mantém o primeiro hino aberto e confere uma dinâmica escatológica ao espetáculo.

Grande venturoso dia
Desponta hoje para nós:
Alegrai-vos todos vós
Com a morte de Maria.
Ela vai com alegria
Para o céu, a sua sorte:
Afugenta a nossa morte
E para a vida nos guia. (...)
Toda ansiosa pelo céu,
Choravas continuamente:
Vives hoje bem contente
ao lado do Filho teu.
Guia-a depressa, e segura
Siga teu passo que avança.
Oxalá que sem tardança

Me invada tua doçura
(CARDOSO, 1977, p. 249).

Conforme o esquema anchietano, a presença da Virgem Maria na aldeia significa a chegada do Reino de Deus aos índios. Tal fato coloca em cheque as forças do mal representadas pelos demônios, que até então são os donos da aldeia. Como a entronização da imagem constitui uma nova fundação para a missão, José de Anchieta coloca um anjo guardião para a aldeia de Rerigtibá (esquema europeu). É ele quem convoca os índios para o adro da Igreja, casa do Principal, palco da expulsão dos demônios. O movimento de subida do porto da aldeia ao adro da Igreja, já antecipa o significado teológico da assunção da aldeia que acolhe o Evangelho (Boa notícia).

No segundo ato estamos diante do diálogo que o anfitrião terce desde a última visita do hóspede, conforme o rito de acolhida tupi. Os demônios são sinal daquilo que precisa ser superado e que compromete a conversão, a saber, "a enfermidade, a febre, a disenteria, as corrupções e a ansiedade, para que a comunidade creia em Deus, teu filho e guia" (CARDOSO, 1977, p. 251). É o anjo custódio que os expulsam, para que entre a Mãe do Rei na aldeia de Rerigtibá (CARDOSO, 1977, p. 249-252).

Mãe de Deus, Virgem Maria,
Vem a aldeia visitar,
Dela o demônio expulsar.
Oxalá com alegria
Progridamos em te amar!
Anjo custódio da aldeia,
Eu dela te expulsarei,
E entrará a Mãe do Rei!...
Já vou atacar-te, eia!
Ai, pobre de mim! Com briga
A Mãe de Deus libertou
Terra que o mal me doou...
Mãe de Deus, minha inimiga!
(CARDOSO, 1977, p. 252)

As figuras dos demônios exercem papel particular nos autos anchietanos, pois são eles que acusam os indígenas e portugueses trazendo a matéria para a correção dos costumes. Não por acaso que estas figuras aparecem sempre travestidas de uma representação cômica, que visa prender a atenção do público, favorecendo a sátira e sua ridicularização (FREYRE, 2004, p.

200). José de Anchieta se serve deles em sua dramaturgia, pois, mesmo tentando sabotar a obra da Criação, na qualidade de servente de Deus para castigar os homens (VIEIRA, 1965, p. 295).

O diálogo entre hóspede e anfitrião segue no terceiro ato do espetáculo. Agora, com danças, falam os índios já catequizados com os matachins (Danças populares de Portugal com movimentos guerreiros). Nesses versos encontramos o pedido que a aldeia faz à Virgem: que ela venha ensinar os meus a seguir a tua vida, venha trazer a conversão, que é achegar-se ao Deus Real e acolher a lei bendita (CARDOSO, 1977, p. 253). O mesmo fazem os indígenas recém-chegados à aldeia que dançam a seu modo, com maior humildade ainda, pois eles sabem a quem devem recorrer [Matriarcado] (CARDOSO, 1977, p. 254).

No quarto ato, onde encontramos maior clímax, falam os líderes das nações a Virgem. Conforme o esquema adotado por José de Anchieta, falam três chefes: um índio do norte (Tupinambá) e outro do sul (Paratiy), sinalizando que a missão de Rerigtibá é local de convergência para todas as nações do Brasil. Nessas orações, em resposta e gratidão, vestido em "alegre frenesi", fala o índio Paratiy que promete acabar com a alegria das "velhas" [prática da antropofagia] (CARDOSO, 1977, p. 255).

Sabemos que esse quarto ato se dá dentro da Igreja (Casa do principal), por causa das informações sobre o espaço litúrgico que nos são oferecidas pelos oradores. É o índio Rerigtibá quem diz que veio de longe para ouvir a missa e que há pinturas na Igreja que enfeitiça (CARDOSO, 1977, p. 255). Contudo, infelicita a Virgem saber que os índios da aldeia Rerigtibá não vieram à recepção, por não estarem de acordo com o fato de haver tantos índios em suas terras. Os conflitos e inimizades entre as nações tupis é coisa que ainda precisa ser superado, fato que preocupa os próprios índios e escandaliza a Virgem Maria (CARDOSO, 1977, p. 256).

Na última parte do espetáculo, José de Anchieta conclui sua apresentação fazendo um recorrido sobre a vida de Maria, pois ela foi-nos dada como sinal da proximidade de seu Filho como principal da aldeia (Jesus Tupã). Ao evocar o matriarcado tupi aos moldes da "saudação lagrimosa", José de Anchieta apresenta sua personagem sob as prerrogativas da mulher tupinambá. Ela é sinal que revela a potência de Deus que derrota o mal (Anhangá), pois, como diz José de Anchieta, Ele a criou para ser a Mãe de Jesus-Tupã, o Senhor imortal da existência.

Na apoteose do espetáculo, nossa personagem é finalmente nomeada e proclamada como senhora da aldeia, pois em um uníssono toda a aldeia a proclama "mulher eleita", aquela que foi engrandecida com os bens da graça, sendo a mais linda das mulheres tupinambás. José de Anchieta é quem insiste que ela ao se tornar mãe, isto é, ao dar o seu "sim" à obra da redenção

traz a potência para derrotar o mal (Anhangá), enquanto filha de Deus e irmã nossa em seu Filho (CARDOSO, 1977, p. 257).

Por grande amor a nós, pecadores
Tupã fez uma santa excelsamente,
A mais linda de toda a nossa gente
E toda a enriqueceu dos dons melhores.
Dizendo "seja minha mãe querida",
Entre todas mulher a fez eleita,
A engrandeceu com afeição perfeita,
E encheu de grandes bens a sua vida.
Nela encarna Tupã, feito menino,
E nasce duma Virgem. A extirpar
Nossas misérias, vem-nos visitar
Querendo ser um lindo pequenino
(CARDOSO, 1977, p. 257-258).

Nesse esquema é "Maria Tupansy" quem nos recebe e nos apresenta seu Filho (Principal da aldeia), pois ela agora é quem acolhe como seus hóspedes todos os indígenas do Brasil (Índios do sul - Paratiy e do Norte - Tupinambá). Nesse esquema, o espetáculo insiste que o lugar do índio é na aldeia, pois eles deixam agora às selvas e florestas para ver a recepção se colocando sobre o seu mando e autoridade, isto é, quem ensina os caminhos, quem traz à conversão, quem nos achega a Deus, quem abriga ditosa em sua bondade, livrando-nos do mal (CARDOSO, 1977, p. 253).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Auto da Assunção (1590) é obra amadura de José de Anchieta, onde se aprofundam e refinam os seus instrumentos catequéticos propondo uma metamorfose em suas alegorias. Ao tomar a "saudação lagrimosa" como esquema para a sua catequese teatral José de Anchieta nos alcança algo novo que aponta a profundidade dessa prática incomum dos tupis e a relevância de sua personagem feminina. Sua abertura se faz sentir na ação de "Maria Tupansy" e na reposta dos índios reunidos para o festim, conferindo um papel particular para o feminino que foi rejeitado na primeira hora da catequese.

Mesmo sendo uma relação indireta, por causa da influência do esquema bíblico (mulher sem palavra), parece-nos plausível enxergar "Maria Tupansy" na presidência de todos os

momentos do espetáculo. Primeiro, por causa do lugar que nossa personagem ocupa enquanto "esposa do principal" (Lugar de autoridade) e, segundo, por ocupar na alegoria a função "Mãe" de Jesus. Contudo, o silencio de "Maria Tupansy" é sua marca distintiva, pois não é um silencia de submissão e sim o sinal de sua autoridade que desvela seu protagonismo no espetáculo.

Conforme o esquema desenvolvido por José de Anchieta, Maria exercerá papel pedagógico bem delimitado atraindo e conduzindo os índios ao Evangelho. Diferente do Auto de Guarapari (1585), onde se pede ao índio que dê sujeição ao padre, no Auto da Assunção (1590) os missionários nem são citados, salvo numa prece por um padre doente, conferindo a missão de catequista a sua personagem. Essa autoridade das "velhas" na catequese também aparece em outra correspondência de José de Anchieta, confirmando sua intenção confirmando o lugar particular que ele dá a "Tupansy" (ANCHIETA, 1984, p. 111).

O Pe. Antônio Blázquez, escrevendo em 1557 na Bahia, relatando aos seus superiores como as "velhas" exercem autoridade sobre os índios, pois eles as consultam se devem ir as guerras (NAVARRO, 1988, p. 185-186). A partir dessa lógica, "Maria Tupansy" é colocada como fiel da balança, aquela que eles devem recorrer sempre como mediação na superação dos conflitos entre as nações gravando sempre o seu nome, invocando-a continuamente. O esquema do espetáculo confirma o projeto catequético do Pe. Manuel da Nóbrega, no Diálogo da Conversão do Gentil (1556-1557), que chega a seu ápice quando José de Anchieta apresenta "Maria Tupansy" como caminho de pacificação.

Como a transmissão da cultura e dos valores passam necessariamente pelo papel feminino nas aldeias, torna-se plausível considerar o papel ordenador dado a sua personagem. Conforme o esquema, o feminino também é elo de incorporação na vida da aldeia. Ao apresentar "Maria Tupansy" todos os elementos natos ou incorporados à aldeia só têm sentido vinculados com seu ofício. No texto do espetáculo essa relação é novamente reforçada quando os principais da aldeia dirigem seu coro (discurso) à imagem de "Tupansy", prometendo em louvor da visita abraçar a sua lei, a sua via.

Da mesma forma que o teatro amplia o uso do Catecismo (1988) e sua aplicação, se estreita suas estratégias e refinam-se seus métodos. Tal descolonização da sua própria experiência marial é o resultado mais bem acabado de sua inserção cultural. Embora, o fato de ensinar a fé católica por si já se constitua como uma ação colonial, a sua mariologia foi capaz de profundo deslocamento abrindo espaço para novas relações de poder. José de Anchieta foi capaz de identificar o padrão sociocultural dos povos aldeados, perpassando seus sistemas de valor, forma de viver, pensar, falar e suas expressões coletivas. Através dos símbolos e ritos

acomodou sua visão de mundo marcada por deidades e espíritos à tradição judaico-cristã de forma a forjar um novo código simbólico a partir do imaginário guerreiro no qual o índio foi forjado.

REFERÊNCIAS

ANCHIETA, José de. **Cartas, correspondência ativa e passiva**. Trad. e notas: Hélio A. Viotti. São Paulo: Loyola, 1984.

ANCHIETA, José de. **Diálogo da Fé**. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

ANCHIETA, José de. **Doutrina Cristã**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

ANCHIETA, José de. **Lírica portuguesa e tupi**. Org.: Armando Cardoso. (Obra completa, Tomo 1, 5º Volume). São Paulo: Edições Loyola, 1984.

ANCHIETA, José de. **Poesias**: manuscritos do séc. XVI em português, castelhano, latim e tupi, transcrições, traduções e notas. Trad.: Mª de Lourdes Paula Martins. São Paulo, 1954.

ANCHIETA, José de. **Cartas**: informações, fragmentos históricos e sermões. Coleção Cartas jesuíticas, 3. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

CARDIM, Fernão. **Do princípio e origem dos índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1881.

CARDIM, Fernão. **Tratado da terra e gentes do Brasil**. Rio de Janeiro: J. Leite e CIA., 1925.

CARDOSO, Armando. **Teatro de Anchieta**. São Paulo, Loyola, 1977.

FERNANDES, João Azevedo. **De cunhã a mameluca**: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil. João Pessoa, UFPB, 2016.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. São Paulo: Ed. Global, 2004.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás**. Estados Unidos do Brasil, 1950.

NÓBREGA, Manoel de. **Cartas do Brasil**. Coleção Cartas jesuíticas, 1. Belo Horizonte: Editora da universidade de São Paulo, 1988.

RATIZINGER, Joseph. **Dogma e anúncio**. Trad.: Pe. Antônio Steffen, SJ. São Paulo: Loyola, 2007, p. 347-355.

SORIANO, Felipe de Assunção. **A Apresentação de Maria (Tupansy) aos índios do Brasil** - O Auto da Assunção como instrumento catequético em José de Anchieta no final do Séc. XVI. 2020. 136 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Centro de Teologia e Ciências Humanas, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2020.

VIEIRA, José Geraldo. **Anchietana**. In.: Anchieta e a demoniologia indígena. São Paulo: Comissão Nacional para as comemorações do "Dia de Anchieta", 1965.

VIOTTI, H. Abranches. **Anchieta**: o apóstolo do Brasil. São Paulo: Loyola, 1980.

A CATEQUESE ITINERANTE NA PROVÍNCIA DE GOIÁS (1845-1888)

Carolina Alvim
doutoranda em História pela UFRRJ
ca.alvim@hotmail.com

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é analisar os relatórios dos Presidentes da Província de Goiás sobre a questão indígena do território ao aplicar o Regulamento da Catequese e Missões de 1845. Ao ler esses relatórios nas entrelinhas, observamos a estratégia indígena e o papel das missões na Província goiana.

A aplicação do Regulamento das Missões vai seguir o curso das experiências locais. O missionário desempenhava um papel fundamental para levar a civilização ao indígena. No caso de Goiás, para evitar o uso da força e afastar ainda mais o indígena da civilização, os missionários se deslocavam para os locais onde os ameríndios habitavam para poder catequizá-los e civilizá-los, ou seja, levavam a civilização ao sertão goiano (Pompa; Alvim, 2021).

No século XIX, o avanço agropecuário à província de Goiás, sobretudo em direção aos rios Tocantins e Araguaia representava a possibilidade de sucesso econômico para a província. Entretanto, esse avanço era sobre as terras indígenas que sofriam com as violentas expedições, que tinha, como objetivo dizimar os indígenas e tomar as suas terras (Rocha, 1998). A lei da província de Goiás de 31 de julho de 1835, por exemplo, tinha instruções para criar uma expedição para combater os indígenas no sertão de Amaro Leite (Carneiro da Cunha, 1992, p. 137).

Em 1839, o presidente José de Assis Mascarenhas, por conta das investidas dos indígenas, demonstra preocupação diante da impossibilidade de explorar as terras. Segundo o presidente, os militares não responderiam "barbaridade com barbaridades" (Mascarenhas, 1839, p. 24). Os discursos e os relatórios dos presidentes da província, no período de 1835 até 1850, oscilavam entre as expedições militares e a catequese. O sistema de aldeamento vigente era parecido com os "descimentos" do período colonial, em que deslocavam os indígenas para longe do território em que eles habitavam e a convivência forçada com diversas etnias (Pompa; Alvim, 2021, p. 12).

Porém, a partir da década de 1840, os presidentes adotam um discurso diferente, propõem mudar esse sistema, pois era ineficaz e dispendioso para a província goiana. Mesmo não acabando com a intervenção militar, os presidentes compreendem a antítese da questão

indígena para as autoridades locais. Os presidentes passam a refletir sobre os motivos das incursões indígenas e qual a melhor maneira de conviver com os ameríndios e transformá-los em solução para a crise econômica na província (Pompa; Alvim, 2021, p. 13).

Para o presidente Joaquim Inácio Ramalho (1847) a aplicação de um método improfícuo para tentar civilizar os indígenas estava dificultando a Província obter êxito na jornada. O método improfícuo era sujeitar os indígenas à força, porém, era mais oneroso e não convencia os nativos de conviverem em paz com os não indígenas (Pompa; Alvim, p. 13). Joaquim Inácio Ramalho, portanto, propõe abandonar esse método e adotar um novo. De acordo com o presidente, as nações marítimas eram ricas e civilizadas, pois possuíam facilidade em enviar a produção ao mercado consumidor. Desse modo, o presidente argumenta que estabelecer aldeamentos às margens de Araguaia e Tocantins poderia resolver dois problemas de Goiás: povoar as margens dos rios e conseguir a ajuda dos indígenas aos navegantes, e impedir as incursões ameríndias (Pompa; Alvim, 2021, p. 14).

O presidente Antônio de Pádua Fleury, em 1848, expõe de forma exata que era esse novo método:

> A presidência se tem ocupado nestes últimos anos com a catequese e civilização dos índios, tendo se encetado por um método diferente ao [que] se havia adotado para chamar a estes infelizes ao grêmio da nossa santa religião, e para gozarem das vantagens da vida social: este método consiste em não deslocá-los dos lugares em que eles têm adquirido seus hábitos e costumes, mas fazendo-lhes gozar ali mesmo dos cômodos que a sociedade oferece e ensinando-lhes ao mesmo passo os princípios e as verdades do cristianismo. É fácil compreender que este sistema é profícuo e menos dispendioso. (Fleury, 1848, p. 23-24).

A CATEQUESE ITINERANTE

Em 1845, o Governo Imperial coloca em prática o Regulamento da Catequese e Missões no país. Missionários capuchinhos italianos desembarcam no país como funcionários imperiais e com o objetivo de catequizar e civilizar os povos originários do Brasil.

Para a província de Goiás, a princípio, foram enviados três capuchinhos: frei Francisco do Monte de São Victo (1842-1873), frei Segismundo de Taggia (1847-1879) e frei Rafael de Taggia (1846-1892). Anos mais tarde da chegada do primeiro capuchinho, outros dois missionários capuchinhos foram para a Província de Goiás: frei Antonio de Gangi (1866-1887) e Savino de Rimini (1871-1879).

Até o ano de 1850, os relatórios dos presidentes de Província apresentam cinco aldeamentos: o aldeamento de Boa Vista, o aldeamento de Thereza Cristina, o aldeamento de Pedro Afonso, o aldeamento de Carretão e o aldeamento de Janimbú. Já a partir dos anos de 1870, os relatórios dão notícias de dois aldeamentos, dos Xambioá e de Ipiabanha. Esses seriam os aldeamentos fundados sob a política indigenista do século XIX, mas os relatórios dos presidentes de Goiás também dão notícias de outras aldeias indígenas que tiveram a presença de missionários. Eram aldeias que não possuíam o status de aldeamento, conforme o que estava previsto na lei, e, ao aplicar o novo método, os missionários circulavam pelo sertão goiano com a finalidade de catequizar os nativos.

Em 1855, além dos aldeamentos, havia mais de 14 aldeias conhecidas pelo governo às margens do rio Araguaia, as quais mantinham boa relação com os povoados próximos a elas, e também recebiam brindes do governo. Havia sete aldeias dos Karajá, quatro aldeias dos Xambioá e três aldeias dos "Carajahy" (Machado, 1855, p. 34).

Contudo, havia outras aldeias pelo sertão goiano, que representavam um problema para as autoridades goianas, por exemplo: os Canoeiros e os Xavante "bravos". Em 03 de agosto de 1856, os Canoeiros resistem ao avanço da política indigenista e investem contra a aldeia Santo Antônio dos Xavante, em que destruíram roças e roubaram ferramentas. O "capitão Filippe Chavante", da aldeia Santo Antônio, buscou ajuda com o missionário responsável pelo aldeamento de Jamimbú, frei Segismundo de Taggia. Dessa forma, foi enviado para a aldeia Santo Antônio um destacamento para proteger os Xavante dos Canoeiros (Cunha, 1856, p. 16).

O missionário, a fim de obter amizade com os Xavante "bravos", pede que o capitão Filippe Xavante que o acompanhe para estabelecer um diálogo com aqueles indígenas e com outros indígenas que viviam isolados na região. O missionário foi acompanhado por um destacamento e pelo capitão Filippe Xavante. A aldeia Santo Antônio ficava próxima da aldeia dos Xavante "bravos" e juntos com o missionário, o capitão e o destacamento, outros indígenas os acompanharam para realizar contato com os Xavante. Ao chegarem no local onde vivam esses indígenas, apenas encontram um ancião Xavante, pois os outros indígenas estavam à caça. A expedição do missionário foi recebida com flechadas pelo ancião e, apesar do capitão Filippe se apresentar ao ancião como seu parente e com o intuito de oferecer paz e brindes, o velho Xavante recusou, pois "os cristãos são muito maus, que quando eles estiveram no Carretão sofreram judiações com palmatória, tronco, corrente, chicote e colar" (Ibid, p. 15).

As missões eram cruciais para o desenvolvimento de Goiás, aos olhos das autoridades locais, pois pela localização da Província, no interior do país, dificultava a "colonização

europeia". Desse modo, conforme o presidente Francisco Januário da Gama Cerqueira, essa distância dificultaria o acesso à mão-de-obra imigrante europeia em Goiás. Logo, os indígenas seriam aqueles que supririam à carência de mão-de-obra. O presidente, portanto, pede à Assembleia que atenda ao pedido do missionário frei Francisco do Monte de São Victo, para criar escolas primárias nos aldeamentos. "É fora de dúvida, senhores, que o sistema de catequese baseando no elemento religioso é o único que pode promover eficazmente a civilização dos nossos aborígenes" (Cerqueira, 1859, p. 19).

No entanto, os missionários reclamavam das dificuldades das missões, pois além de cuidarem de mais de um aldeamento, a distância entre esses aldeamentos e o fato de desempenharem os papéis de diretor, de catequista e de mestre dificultavam o trabalho da catequese. O missionário Rafael de Taggia, responsável pelos aldeamentos de Pedro Afonso e Thereza Cristina pede ao presidente Francisco Januário da Gama Cerqueira que nomeasse "um diretor para qualquer uma delas, pois que, além de tudo, distam entre si doze léguas" (Ibid, p. 19).

O Presidente Francisco Januário da Gama Cerqueira estava disposto a fazer as missões funcionarem, porém, sabia da dificuldade de preencher os cargos das missões estabelecido pelo Regulamento das Missões de 1845. O presidente também estava preocupado em nomear um diretor para os aldeamentos de Pedro Afonso e Thereza Cristina, pois tinha o receio de que o novo direto atrapalhasse o trabalho do missionário. Dessa forma, propõe que outro missionário ocupe o cargo de diretor de um dos dois aldeamentos (Ibid, p. 19). O historiador capuchinho, Metódio da Nembro, afirma que uma pessoa (não missionária) foi indicada pelo frei Rafael de Taggia para ser o diretor do aldeamento Thereza Cristina, e o frei ficou responsável pelo aldeamento de Pedro Afonso, onde construiu uma Igreja (Nembro, 1958, p. 286).

O missionário Rafael de Taggia estava ocupado em permanecer os indígenas em paz e servir de pároco aos moradores dos povoados, pois para esse missionário catequizar os indígenas era um trabalho "superior às suas forças". Entretanto, para o presidente a finalidade do missionário não era apenas "reduzir a paz os selvagens, mas sim chamá-los ao grêmio da igreja e da civilização, e que não podia, portanto, considerar preenchida a sua tarefa em quanto não obtivesse aqueles resultados" (Cerqueira, 1859, p. 50).

Os missionários pareciam estar interessados em atender a população local em vez de catequizar os indígenas, o que importava era que os indígenas permanecessem em paz com as vilas próximas aos aldeamentos. Ademais, os serviços da catequese eram regulamentados, deveriam manter as autoridades informadas acerca do avanço da catequese, em maio de 1861,

o diretor-geral dos índios escreveu para o presidente da Província de Goiás, José Martins Pereira Alencastre, argumentando que não havia encontrado, para exercer as funções do cargo, "nem a secretaria, nem arquivo nem livros de registros. Daqui facilmente se depreende o atraso em que deve estar o serviço desta repartição" (Alencastre, 1861, p. 16).

Ainda havia muitos indígenas não aldeados na região do rio Araguaia, os quais representavam um problema para as autoridades locais, pois havia o interesse de navegar pelo rio e comercializar com Pará. O relatório de 1862 dá notícias de quatro aldeias indígenas, um grupo de Karajá próximo ao Presídio de São João das Duas Barras, sob o comando do cacique José Karajá e acima desta aldeia existia a aldeia de Tauá-pequeno, composta por 250 indígenas (não especificados no relatório) e sob o comando do cacique Aderequê. Também próximo a essas duas aldeias, estava a "aldeia do meio", composta por 200 indígenas. A quarta aldeia era Tauá-Grande, composta por volta de 300 a 350 indígenas. Esses indígenas eram inimigos dos Kayapó e estavam sob o comando do cacique Quadi. próximo a Ilha do Bananal estavam os "Carajahy", da mesma família dos Karajá, os javaé e, no rio Tapirapé, habitavam os Tapirapé. Em 1852, o frei Francisco do Monte de São Victo navegou pelo rio Araguaia, saindo do norte da Província em direção à capital goiana e visitou 15 aldeias, localizadas às margens do Rio Araguaia, sendo 11 delas compostas por "Carajahy" e 4 compostas por Karajá (Alencastre,1862, p. 46).

A Província de Goiás precisava se desenvolver economicamente e a mão de obra preferencial para obter o êxito econômico era a indígena. Desse modo, a partir dos anos 1860, o discurso acerca da necessidade da mão de obra indígena em Goiás se intensifica. Os indígenas passam a ser a solução para o desenvolvimento econômico goiano e a catequese seria o meio de atingir tal objetivo. Para colocar em prática o processo de civilização e catequese dos indígenas, as autoridades goianas povoar o sertão goiano, ou seja, criar povoados onde os indígenas já habitavam auxiliados pela catequese.

> Facilitando-se por este modo a catequese, em um futuro mais ou menos remoto as raças indígenas abandonarão a vida miserável e indolente que levam, com tanto desproveito do Estado. Esses núcleos de população criados nos terrenos hoje desertos, e onde o braço do homem civilizado não pode ainda chegar, fazendo aparecer o comércio, a agricultura, e a indústria, conseguirão também regenerar pelo trabalho a raça aborígene tão profundamente corrompida, a qual não conhecendo nem ambições, nem necessidades da pura animalidade (Ibid, p. 49).

A catequese era uma pauta importante para as autoridades goianas, pois por meio dela se obteria a mão de obra indígena que a província tanta almejava e precisava. Em 1870, o

presidente da Provínca faz o seguinte apelo: “Na província mesmo existe o remédio ao mal que ela sente, da falta de braços; sim aí estão mais de vinte mil índios selvagens, que civilizados serão bons colonos” (Pereira, 1870, p. 15).

A partir dos anos de 1860, dois novos missionários passam a fazer parte do cenário goiano: frei Savino de Rimini e frei Antonio de Gangi. Em 1870, três missionários prestavam serviço de catequese no Presídio de Santa Maria: frei Francisco do Monte de São Victo, frei Savino de Rimini e frei Antonio de Gangi. Contudo, o presidente Ernesto Augusto Pereira determina que os missionários Savino de Rimini e Antonio de Gangi fossem para os aldeamentos de Boa Vista e de Thereza Cristina, respectivamente, uma vez que os indígenas não habitavam no Presídio de Santa Maria. Assim, ficou incumbido ao frei Francisco do Monte de São Victo catequizar os indígenas que pelo presídio passassem (Pereira, 1870, p. 15).

O presidente Antero Cícero de Assis questionava o fato da Província de Goiás não utilizar os braços indígenas na economia, e questionava se o serviço prestado pela catequese estava bem aplicado, uma vez que:

> […] por um modo frouxo, entregando-a ao movimento de um pobre missionário, que nem recursos tem para vestir ao pequeno número de indígenas que se destacam dos seus grandes centros, como vedetas ou exploradores da felicidade que promete o estado social, é, sem contestação, desacreditar a empresa, impeli-los para muito mais longe do ponto próximo em que já se achavam (Assis, 1871, p. 11).

As missões passam a ser questionadas e o governo passa apostar na educação. O governo imperial nomeou o coronel João Nunes da Silva como Diretor Geral dos Índios e criou o Colégio Isabel na região do rio Araguaia. No ano de 1873, o frei Francisco do Monte de São Victo faleceu no Presídio de Santa Maria. O missionário Savino de Rimini ficou responsável pelo recente aldeamento dos Xambioá e o missionário Antonio de Gangi pelo aldeamento de Thereza Cristina. Ambos ficaram responsáveis por enviar crianças indígenas para o Colégio Isabel. E em 1875, o Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas disponibilizou verbas para construírem escolas nos aldeamentos (Alvim, 2018).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evitar as expedições como meio de civilizar os indígenas e aplicar o novo método de catequese e civilização, fez com que as autoridades goianas acreditassem que obteriam êxito na

civilização dos indígenas. Os missionários capuchinhos, funcionários do Império, deveriam construir aldeamentos onde os indígenas já habitavam, ou seja, nas regiões dos rios Tocantins e Araguaia, pois facilitaria no processo de civilização dos povos originários como também contribuiria para o desenvolvimento econômico de Goiás. No entanto, os missionários não se restringiam aos aldeamentos, eles circulavam pelo sertão goiano com a finalidade de fazer com que novos indígenas aderissem à catequese. Além disso, aldeias indígenas buscavam ajuda dos missionários quando havia interesse da parte dela.

A catequese era itinerante, pois os capuchinhos italianos circulavam pela região dos rios Tocantins e Araguaia, auxiliando indígenas dos aldeamentos, indígenas em suas aldeias e a população não indígena. Os capuchinhos se deslocavam entre os aldeamentos, embora cada um fosse responsável por um aldeamento, às vezes, eles eram responsáveis por mais de um, como o caso de frei Rafael de Taggia. Era um trabalho itinerante, o qual para exercer a sua função não bastaria ficar fixo em um único aldeamento.

Os capuchinhos eram o elemento mediador entre indígenas e Estado. Os indígenas tinham consciência social do papel que deveriam desempenhar na relação com os missionários e outros grupos não indígenas. Eles souberam estabelecer relações com os missionários de modo que pudessem aproveitar e garantir sobrevivência diante de circunstâncias desfavoráveis.

REFERÊNCIAS

FONTES

ALENCASTRE, José Martins Pereira. Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz na sessão ordinaria de 1861 pelo exm. presidente da provincia, José Martins Pereira de Alencastre. Rio de Janeiro, Typ. Imperial e Constitucional de J. Villeneuve e Comp., 1861.

ALENCASTRE, José Martins Pereira. Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz na sessão ordinaria de 1862 pelo exm. presidente da provincia, José Martins Pereira de Alencastre. Rio de Janeiro, Typ. Imperial e Constitucional de J. Villeneuve e Comp., 1862.

ASSIS, Antero Cícero de. Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz pelo exm. sr. dr. Antero Cicero de Assis, presidente da provincia, em 1.o de junho de 1871. Goyaz, Typ. Provincial, 1871.

CERQUEIRA, Januário da Gama. Relatorio com que o vice-presidente da provincia de Goyaz, o exm. sr. dr. João Bonifacio Gomes de Siqueira, entregou a presidencia da mesma ao exm. sr. dr. Francisco Januario da Gama Cerqueira. Goyaz, Typ. Goyazense, 1857.

CERQUEIRA, Francisco Januário da Gama. Relatorio apresentado á Assemblea Legislativa Provincial de Goyaz na sessão ordinaria de 1859 pelo exm. presidente, dr. Francisco Januario de Gama Cerqueira. Goyaz, Typ. Goyazense, 1859.

CUNHA, Antonio Augusto Pereira da. Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz na sessão ordinaria de 1856 pelo exm. presidente da provincia, dr. Antonio Augusto Pereira da Cunha. Goyaz, Typ. Goyazense, 1856.

FLEURY, Antônio de Pádua. Relatório que a Assembleia Legislativa de Goiás apresentou na sessão ordinaria de 1848, o Exmo. vice-presiden-te da mesma província, Antônio de Pádua Fleury. Goiás: Typ. Provincial, 1848.

MACHADO, Antonio Candido da Cruz. Relatorio que á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1855 o exm. presidente da provincia, Antonio Candido da Cruz Machado. Goyaz, Typ. Goyazense, 1855.

MASCARENHAS, José de Assis. Relatório que a Assembleia Legislativa de Goiás apresentou na sessão ordinária de 1839, o Exmo. presidente da mesma província, José de Assis Mascarenhas. Goiás: Typ. Provincial, 1839.

PEREIRA, Ernesto Augusto. Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz a 1o de agosto de 1870 pelo exm. presidente da provincia, dr. Ernesto Augusto Pereira. Goyaz, Typ. Provincial, 1870.

RAMALHO, Joaquim Inácio. Relatório que a Assembleia Legislativa de Goiás apresentou na sessão ordinária de 1847, o Exmo. presidente da mesma província, doutor Joaquim Inácio Ramalho. Goiás: Typ. Provincial, 1847.

BIBLIOGRAFIA

ALVIM, Carolina. Os Apinajé e a História. Reflexões sobre a historicidade Apinajé na documentação histórica e na literatura antropológica. Dissertação de Mestrado (Unifesp), Guarulhos, 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenis-ta no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NEMBRO, Metódio. Storiadell'attività missionaria dei minori cappuccini del Brasile. Roma: Institutum Historicum Ord. Fratr. Min. Cap., 1958.

POMPA, Cristina; ALVIM, Carolina. De "métodos improfícuos" ao novo método: a questão indígena em Goiás, 1835-1850. Revista Acervo, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 1-26, maio/ago. 2021 História indígena, agência e diálogos interdisciplinares.

ROCHA, Leandro Mendes. O Estado e os índios: Goiás 1850-1889. Goiânia: Ed. UFG, 1998.

PÔSTER

A REPRESENTAÇÃO DO INDÍGENA, DO CONQUISTADOR E DA IGREJA CATÓLICA NOS POEMAS DE PABLO NERUDA

Cleyson Pinheiro Bezerra
Universidade Federal de Campina Grande – UFCG
cleyson.pinheiro15@gmail.com

INTRODUÇÃO

O *Canto Geral* é uma das mais belas obras poéticas existentes, um texto que narra a história de um continente, um canto que conta todo o continente americano, abrangente e grandioso.

Com todo esse escopo, o livro tem uma perspectiva de poetizar toda história e realidade da América, que divida-se em várias seções, considerando a seção; Os conquistadores, parte do trabalho de Pablo Neruda que conta a história dos processos de colonização do século XVI, certamente um texto muito necessário para compreender os processos de construção desse continente, quase que uma leitura obrigatória, para todos americanos.

Por conseguinte, o presente trabalho apresenta uma leitura das obras de Pablo Neruda, autor chileno – Prêmio Nobel de Literatura de 1971 – buscando compreender como o autor constrói as imagens do conquistador e do nativo no processo de conquista da América. Essa temática reflete sobre como esses sujeitos são interpretados pelo poeta, o qual faz um resgate da história para construir sua visão em relação aos personagens do século XVI, que se encontravam na América.

O objetivo deste trabalho é apresentar a imagem que Neruda apresenta sobre os três personagens que se encontravam no continente; Indígenas, Conquistadores e Igreja Católica, além de refletir sobre as visões políticas do poeta e a importância da literatura como fator de reflexão historiográfico. Por tanto, essa discussão traz uma importante contribuição para os estudos acerca da América durante o processo de conquista, utilizando de interpretações de obras literárias para compreender os fatos e eventos históricos.

Para construção dessa pesquisa, analisou o livro; Canto Geral, sobretudo o capítulo; Os Conquistadores, que aborda a temática relacionada a chegada dos europeus na América, também pesquisou a biografia de Pablo Neruda e releituras de seus poemas, como parte do processo de interpretação do trabalho, usando dos trabalhos de Tzvetan Todorov (um dos

principais nomes da historiografia da América), para fundamentar a construção dessa pesquisa. Sendo assim, o trabalho sustenta a visão dos conquistadores enquanto dominadores e opressores dos povos nativos da Américas, esses são tidos como inocentes e frágeis diante do poder dos europeus, indefesos que foram suprimidos pelos interesses dos estrangeiros, por conseguinte, a igreja católica como instituição que mantém e proporciona esses processos de apropriação dos povos indígenas.

Contudo, os processos de conquistas nesse sentido, consistem em uma formação de uma nova cultura, por conseguinte o fim da outra, o que demonstra que os europeus não somente suprimiram a cultura local, como colocaram outra no lugar.

PABLO NERUDA: UM POETA CONSAGRADO

Ricardo Eliécer Neftali Reyes Basoalto, mais conhecido como Pablo Neruda é natural de Parral, Chile, nascido no dia 12 de julho de 1904. Filho de Rosa Neftalí Basoalto e José del Carmen Reyes, um ferroviário, que nunca aceitaria que uma pessoa vivesse da poesia. Essa situação familiar foi o fator que levou o escritor a se chamar de Pablo Neruda e pouco utilizaria seu nome de batismo, de certa forma, buscava escapar das repressões paternas e escrever seus versos livremente.

Considerado um dos mais imponentes poetas do século XX, sua escrita é construída a partir de um forte ideal comunista, isso demonstra que dentro dos discursos provocados por Neruda em seus textos, a política não é somente evidente como também faz parte deles. Além disso, em seu texto existe uma incansável defesa do povo, isso demonstra como sua formação militante fez dele um grande crítico das injustiças sociais, usando sua escrita para denunciá-las.

Neruda além de poeta foi diplomata chileno e político, ganhou o Prêmio Nobel de Literatura em 1971. Enquanto diplomata passou por diversos países, obtendo diversas experiências e contato com culturas diversas, serviu um mandato de senador pelo Partido Comunista do Chile, suas ideologias políticas fez dele um perseguido, quando o governo do presidente Gabriel González Videla proibiu o comunismo no Chile, o poeta teve que escondesse e fugiu para Argentina.

Contudo, o escritor voltou ao Chile após o discurso proferido na aceitação do Prêmio Nobel, já sob o governo de Salvador Allende, um socialista, Neruda não somente voltou para o Chile, como pertencia ao governo de Allende, como conselheiro próximo. Em 1973, o poeta se encontrava hospitalizado devido a problemas de saúde, no mesmo período Augusto Pinochet

deu um golpe de estado, destituído do poder Allende, ainda no hospital a mando de Pinochet, um médico injetou em Neruda uma substância que o levaria a óbitos, em 23 de setembro de 1973, Pablo Neruda morreu poucas horas depois que deixou o hospital.

O autor ganhou grande fama no Chile e mais tarde em todo mundo, é considerado o Poeta do Chile, já escreveu em forma de poesia grandes obras sobre o país, também influencia diversos escritores pelo o resto do mundo, além de ser um ator lido por diversos estudiosos. Neruda era um amante da poesia, os versos encantavam e tinham essa escrita como forma de expressar suas visões e opiniões sobre o mundo. O poeta em Sobre una Poesía sin Pureza escreve:

> Assim seja a poesia que procuramos, gasta como por um ácido pelos deveres da mão, penetrada pelo suor e pela fumaça, cheirando a urina e a açucena salpicada pelas diversas profissões que se exercem dentro e fora da lei. Uma poesia impura como um traje, como um corpo, com manchas de nutrição, e atitudes vergonhosas, com prega, observações, sonhos, vigília, profecias, declarações de amor e de ódio, bestas, arrepios, idílios, credos políticos, negações, dúvidas, afirmações, impostos. (NERUDA, 1978. p. 79).

A poesia foi a paixão de Neruda, ele construiu uma escrita plural, abarcando suas diversas experiências e contatos que teve ao longo do tempo, enquanto diplomata viajou por diversos países. Ao conhecer o mundo inteiro, recolheu em cada local: paisagens, ruídos, cheiros, sabores e sensações táticas de todos os continentes. Também foi um leitor plural, leu diversas obras, temas, com essas quantidades de viagens e de leitura fez com que escritor abarcasse no mundo globalizado, antes da era digital (GONZAGA, 2009).

Sendo assim, a pluralidade será característica da obra do poeta, que considera as diversas influências que fizeram chegar em uma escrita identitária, como eventos políticos e sociais. A Guerra Civil Espanhola (1939) é um deles, esse evento modificou sua forma de pensar e articular as palavras, diante dos horrores da guerra, Pablo Neruda usava da poesia para expressar seu protesto diante da guerra, além de ampliar os debates políticos em seus textos.

Nesse sentido, as questões políticas fazem parte de sua obra, seja pelo seu engajamento ideológico e pelas suas experiências, enquanto diploma e o político, o autor tinha esse olhar, essa preocupação ao pensar os aspectos que envolvem os debates políticos, nesse sentido, o povo assume o protagonismo na obra de Neruda. Tanto o povo como a natureza fez com que o poeta conseguisse tanto prestígio e notoriedade, o mesmo afirma em uma entrevista por ocasião do Nobel:

> Minha poesia política é discutida e atacada por exegetas que a tomam pinçada. Devo dizer que [ela] não tem que ver com aprendizagens nem com doutrinações. Ninguém tem mandato nem me dá instruções para escrever. Tenho vivido a tragédia de meu povo. Por isso escrevo poesia política. Não se tem mais remédio num país, num continente onde tudo está por vezes do que tomar o partido dos perseguidores, dos pobres, dos oprimidos. De outra maneira, homem não se sente homem: e um poeta não poderia se sentir poeta (Neruda [1971], apud DÍAZ GREZ, 1991).

Evidentemente, o ator assume uma escrita política, sobre o povo, buscando olhar para esse que sofre os problemas diversos da política, essa perspectiva de escrita é característica do trabalho proposto por Neruda, uma escrita cheia de sensibilidade.

AS REPRESENTAÇÕES DO INDÍGENA, COLONIZADOR E IGREJA EM PABLO NERUDA

No livro Canto Geral (1940), o autor constrói uma leitura sobre vários aspectos da América, destacando uma parte exclusiva para o contato entre os indígenas, colonizadores e religiosos, item no livro que leva o nome: Os conquistadores.

Nessa parte do livro: Os conquistadores, Neruda apresenta uma imagem fatídica do "descobrimento da América", devido a forte intervenção dos europeus no continente, esse espaço é visto pelo autor como o fim de uma história, de uma cultura e faz nascer um novo espaço, uma nova cultura, isso concretiza a crítica referente a chegada dos europeus, como responsáveis pela luta entre duas culturas, dois povos, duas visões de mundo. Seu poema é nutrido por narrativa entre os vencidos e os vencedores, demonstrando como ocorreu a exploração da América e o que tudo isso representa.

Contudo a imagem que Neruda constrói sobre os nativos, segue uma visão estereotipada desses povos com bons selvagens, vítimas do terror provocado pelos europeus. Já os conquistadores são descritos com fortes críticas, surge como assassino, carrasco e destruidor, isso demonstra o desejo do autor em construir uma denúncia das atrocidades proporcionadas pelos europeus. É o que podemos constatar nos versos do poema I, Chegam pelas ilhas (1493) (NERUDA, 2010, p. 67-68):

Os carniceiros desolaram as ilhas.
Guanahaní foi a primeira
nesta história de martírios.
Os filhos da argila viram partido
seu sorriso, ferida

sua frágil estatura de gamos,
e nem mesmo na morte entendiam.
Foram amarrados e feridos,
foram queimados e abrasados,
foram mordidos e enterrados.
E quando o tempo deu sua volta de valsa
dançando nas palmeiras,
o salão verde estava vazio.
Só ficavam ossos
rigidamente colocados
em forma de cruz, para maior
glória de Deus e dos homens.
Das gredas ancestrais
e da ramagem de sotavento
até as agrupadas coralinas
foi cortando a faca de Narváez.
Aqui a cruz, ali o rosário,
aqui a Virgem do Garrote.
A jóia de Colombo, Cuba fosfórica,
Recebeu o estandarte e os joelhos
Em sua areia molhada.

Os versos do poeta apontam sobre o contato entre nativos e conquistadores, descrevendo como os nativos via os homens brancos como “deus emplumado”, Cortés é o exemplo claro, endeusado e responsável por exterminar os índios, termos que foram descritos pelos próprios conquistadores. Além disso, a imagem dos nativos com sujeitos inocentes que foram explorados pelos os homens maus da Europa, segue uma descrição do isolamento ao natural que busca um caminho visto anteriormente de associação dos povos autóctones à própria natureza do continente americano.

Sendo assim, os nativos aparecem como os responsáveis pela proteção da natureza, clamando por essa defesa, fazendo frente aos invasores, esse clamor é inútil pois os colonizadores seguem destruindo toda a natureza. Mais uma vez, usa-se da natureza como elemento para construir a imagem de ambos os sujeitos, o que protege, o que destrói. Neruda também descreve, uma perspectiva mais religiosa, quem eram esses colonizadores, nessa imagem, a igreja surge apenas como legitimadora de um poder interessado em aniquilar a cultura autóctone e ao mesmo tempo desinteressada em promover conforto religioso de fato. Essa visão religiosa mostra como o batismo incentivado pelos católicos era um fator de aniquilação e perda de identidade cultural, fica claro, mais uma vez, como os colonizadores buscavam constantemente uma apropriação e os nativos como dominados e aniquilados.

Nesse contexto, a imagem concebida dos nativos, aparece como o homem natural, evidentemente que o papel dos nativos, construído pelo poeta se define em contraste com os recém-chegados europeus; é na interação entre os dois mundos que os versos são construídos de uma forma mais bela.

Considerando essa questão, a problemática em torno da religião é fortemente valorizada pelo poeta, afinal ele busca descrever o papel da instituição religiosa nessa história, para tanto, considera a conversão ao catolicismo de Atahualpa, à beira de sua morte, como acontecimento que ilustra o papel da religião nessa história. Escreve o poeta no poema: A linha Avermelhada (NERUDA, 2010, p. 81 – 82):

Entrou Valverde então com a morte.
"Te chamarás Juan", lhe disse
Enquanto preparava a fogueira.
Gravemente respondeu: "Juan, Juan me chamo até morrer",
Já sem compreender nem mesmo a morte,
Ataram-lhe o pescoço e um gancho
Penetrou na alma do Peru.

Essa afirmação 'me chamo Juan para morrer", ganha um sentido simbólico na obra, como representação de todos os populares aniquilados pelos conquistadores, que seguem em seu mesmo sentido ao afirmar: 'Penetrou na alma do Peru", representando uma herança para todos os peruanos, um mito fundador, que representa todos os oprimidos. Nesse ponto, a obra conduz uma crítica mais forte ao catolicismo, o batismo tem um sentido de salvação, esquecendo todo tipo de apreensão e ação que dominava a relação entre esses sujeitos. Por essa razão, a religião aparece de forma passiva, legitima todo o horror promovido durante o processo de conquista, além de utilizar dela para justificar o assassinato da cultura e da natureza.

Essa imagem dos sujeitos que compõem essa história ganha ainda mais força ao considerar os espaços naturais presentes nos poemas, ou seja, o poeta tem uma perspectiva em traduzir os acontecimentos em imagens e fenômenos de ordem natural. Dia, noite, neve, areia, espuma, lua, planeta, são várias as referências construindo um ambiente pelo qual o homem tem um poder limitado. Usando essa imagem, o poeta usa da natureza para demonstrar a sua crítica à exploração provocada pelos europeus, nesse momento fica evidente como as questões naturais aparecem para ilustrar também suas visões políticas.

Neruda (2010) também passa a descrever aspectos cotidianos, como era a vida dos nativos antes da destruição provocada pelos colonizadores, como era a vida nas ilhas e como

natureza e homem se relacionavam. O autor finaliza o texto reafirmando mais uma vez o papel do destruidor (o colonizador) e do destruído (os nativos).

Para tanto, o pesquisador Vinícius de Melo Justo, apresenta uma visão sobre as intenções que cercam essa obra, seja no sentido de afirmar a vitória dos europeus sobre os nativos ou de considerar como os indígenas não usaram da força da natureza como aliados perante o inimigo. De todo modo, o que busca entender na obra são as questões por trás das palavras colocadas nos poemas, fica claro uma forte defesa das ideias e posicionamentos políticos que norteiam o autor, assim afirma Justo (2014):

> [...]é necessário considerar a seguinte hipótese: a elaboração do mito acrescentando esse "abandono" das forças da natureza à causa indígena poderia ser vista como uma prefiguração das dificuldades (e talvez da derrota iminente) de quaisquer lutas populares não suficientemente vinculadas com a terra e seus poderes mitológicos. Nessa leitura, a interpretação implícita é a necessidade de restaurar os laços do povo com seu habitat, com o objetivo de se fortalecer para a luta; assim, Canto general forneceria não apenas a construção de uma visão mítica do conflito social, mas também a chave para sua resolução em favor dos mais humildes. Em última instância, o livro se converte em parte de uma intervenção política, em vez de ser apenas um panfleto ou uma perspectiva diferente sobre os episódios da Conquista. Ou seja, o uso dos fatos históricos, devidamente mitificados, para a promoção dos ideais que a obra procura defender (p. 38).

Utilizando de um outro pensador que aborda a América em suas pesquisas Históricas, Todorov (1983) discute essa problemática, sobretudo a relação que os indígenas têm com Colombo. Autor do livro: A Conquista da América. A Questão do Outro, pensa a questão da alteridade, analisada do ponto de vista moral, importante texto que apresenta elementos inovadores na narrativa envolvendo o evento. No texto a discussão do contato entre os nativos e espanhóis é tratado de forma nada amistosa, onde os nativos foram desprezados e será predominante o interesse pessoal de Colombo, assim será distante de uma relação amigável entre esses sujeitos.

Todorov (1993) levanta os interesses de Colombo ao chegar na América, aborda que para os conquistadores os nativos não importavam, não significava absolutamente nada, ele busca entender qual atitude Colombo desempenha para com esses povos, assim afirma:

> Ou ele pensa que os índios (apesar de não utilizar estes termos) são seres completamente humanos como os memos direitos que ele, e aí considera-os não somente iguais, mas idênticos e este comportamento desemboca no assimilacionismo, na projeção de seus próprios valores sobre os outros ou então parte da diferença, que é imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade (no caso, obviamente, são os índios os inferiores): recusa a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo. Estas duas figuras

> básicas da experiência da alteridade baseiam-se no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com os valores em geral, de seu eu com o universo (TODOROV, p.25, 1983).

Nesse sentido, existe um claro desprezo pelos indígenas na visão de Todorov (1983), demonstra que Colombo considerava que os nativos fossem introduzidos na cultura dos homens brancos, catequizados ao cristianismo e tornar esses povos pertencentes à cultura europeia. De todo modo, o teor eurocêntrico e preconceituoso norteou as atitudes dos europeus com os nativos e os colocaram como parte da natureza.

Os textos apresentados por Neruda (2010) e Todorov (1983) são importantes para compreender o evento histórico, embora que o primeiro segue uma crítica literária, os texto possibilita importantes reflexões sobre qual era e como se comporão cada papel nessa história, essa abordagem não somente amplia como contribui para a historiografia. Nesse sentido, ambos os autores concordam sobre os locais que os diferentes sujeitos são colocados, tendo os nativos como duramente prejudicados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os processos de conquistas foram marcados por uma forte aniquilação dos povos indígenas, desde dos primeiros processos de colonização, os povos que habitavam as terras Americanas foram duramente desprezados, colocados como parte da natureza. Esse evento incomodou e proporcionou diversas leituras sobre os acontecimentos, como fez Pablo Neruda.

Entre as descrições que Pablo Neruda faz dos habitantes da América no século XVI, as representações dos sujeitos, são formas de compreender os acontecimentos nessa sociedade. Nesse sentido, existia uma desconstrução de uma cultura em curso, o indígena aparece como vítima, marginalizado, aniquilado, morto e desprezado, o colonizador como terrível, destruidor, homens que provocaram todo mal, os cristãos como legitimadores, passivos que permitiram que tanto horror acontecesse. Sendo assim, os diferentes sujeitos são parte da construção da história da América, Neruda (2010) explora como essa relação se fundamenta em nossa sociedade e como é presente até os dias de hoje, como heranças em nosso cotidiano. Todorov (1983) também é responsável por afirmar sobre os locais em que cada sujeitos foram colocados, em sua discussão sobre alteridade, fica claro o desprezo dos colonizadores pelo os outros, pela outra cultura, em uma atitude eurocêntrica, os europeus destruíram uma cultura para colocar outra no lugar.

Nessa perspectiva, as influências políticas que Neruda (2010) levou durante sua vida são parte fundamental da sua obra, os poemas de Neruda não somente contam uma história ou são relatos de um texto literário, são verdadeiros discursos políticos, defesa dos povos, seguem uma ideologia política e esse local é afirmado pela escrita do poeta.

Contudo, a literatura é evidenciada como uma contribuição significativa para a historiografia, sendo os textos literários narrativas que conta a história, que devem ser problematizados, pensando o local, o escritor e influências que estão por trás dessa escrita, nesse sentido, o poema de Neruda (2010), contribui para história e amplia a possibilidade de fonte.

Infere-se que as imagens construídas dos sujeitos na América do século XVI, são formas de pensar a história e de promover reflexão sobre os eventos que se detém o autor, esse provocou uma discussão sobre as representações como parte da construção da história.

REFERÊNCIAS

DÍAZ GREZ, Ana Maria. Vicitudes de um prêmio Nobel. **Revista Cuadernos**, Santigo (Chile), FUNDACIÓN NERUD, número 9, invierno 1991. Disponível em:<http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_3299.htmm> .

GONZAGA, Vera Lígia Mojaes Migliano. **A poesia plural de Pablo Neruda.** Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Universidade Estadual Paulista, Araraquara – São Paulo. 561 páginas.

JUSTO, Vinícius de Melo. **Do mito à política: um estudo de Canto general de Pablo Neruda.** Dissertação (Mestre em Teoria Literária e Literatura Comparada) - Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada,. Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 117. 2014.

NERUDA, Pablo. Os Conquistadores. In.:_____. **Canto Geral**. SP: Círculo do livro, s/d. 475 páginas.

_____. Para nascer nasci. 1 ed. Tradução Rolando Roque da Silva. São Paulo / Rio de Janeiro: Diefel, 1977, p. 122-123.

TODOROV, T. Descobrir. In: TODOROV, T. **A conquista da América**: a questão do outro. 1 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

A DESPEDIDA DA DEUSA TONANTZIN E SEUS POSSÍVEIS RETORNOS NA VISÃO DO FREI BERNARDINO DE SAHAGÚN, NA OBRA HISTÓRIA GENERAL DE LAS COSAS DE LA NUEVA ESPAÑA (1577)

Daniela Rigon Ratochinski
Universidade Estadual de Maringá
danirigonratochinski@gmail.com

INTRODUÇÃO

Quando abordamos o tema da conquista espiritual na América Espanhola, a fonte histórica usada neste trabalho é uma das mais importantes para compreender os efeitos que a conquista deixou nos indígenas. A obra Historia General de las Cosas de la Nueva España, que foi finalizada em 1577, consiste na reunião de informações sobre a sociedade asteca anterior à chegada dos espanhóis e sobre o período da conquista. Recolhidas pelo frei franciscano Bernardino de Sahagún, com ajuda de seus informantes indígenas.

O processo de conquista espiritual do México começou antes mesmo de o Concílio de Trento organizar a Contrarreforma católica. Imediatamente após a conquista militar do império asteca (1519-1521), vários missionários catequizadores ligados às ordens mendicantes foram enviados à região para converter os indígenas. Muitos desses missionários buscaram persuadir – mais do que simplesmente forçar – os indígenas a aderir à fé católica. Eles buscaram conhecer as culturas indígenas e aprender suas línguas para, assim, conseguir combater as suas "idolatrias." Mais do que transformar os indígenas em ocidentais, esses primeiros missionários ligados às ordens mendicantes buscavam traduzir a religião católica para o universo cultural indígena. Chegaram, inclusive, a traduzir livros da Bíblia católica para a língua náhuatl, falada pelos astecas. (RICARD, 2014; GRUZINSKI, 2006; ALVIM, 2005, p. 53)

É nesse contexto que se insere a atuação do frei Bernardino de Sahagún. Em 1529, com apenas 30 anos, ele chegou ao México, onde passou o resto de sua vida. Logo que chegou, buscou aprender o idioma nativo, para ajudar na sua luta contra as "idolatrias" indígenas. Ele foi um grande denunciador dos casos de sincretismos religiosos, pois conseguiu perceber que os indígenas aceitavam a fé católica, mas juntamente com ela mantinham suas religiões antigas. (ALVIM, 2005)

Em 1536, sete anos após a chegada de Sahagún, foi fundado o Colégio-Convento de Santiago Tlatelolco. Nesse convento, foi aberta uma escola dirigida pelos freis franciscanos e voltada para os jovens descendentes da elite asteca. Essa nova instituição buscava ensinar os

indígenas o que os espanhóis achavam importante, principalmente sobre a fé cristã. Eles buscavam entender o passado indígena, até mesmo para poderem usar como ferramentas de conversão, mas de qualquer forma esse não era o principal objetivo do colégio. Em sua maioria os alunos do colégio, eram os filhos dos antigos nobres mexicanos. (LEÓN-PORTILLA, 2005)

Nesse Colégio, além do catecismo católico, era ensinado aos alunos indígenas a língua espanhola, a ler, escrever e cantar na língua dos conquistadores. Por outro lado, havia ali médicos, pintores, e escrivães indígenas, que também passavam seus conhecimentos aos frades. Foi nesse colégio-convento que Sahagún teve contato com a língua náhuatl e também com os relatos sobre o passado indígena, dos quais ele usou para elaborar Historia General, contando com ajudantes indígenas. Segundo Alvim (2005), alguns dos mais importantes ajudantes de Sahagún foram os seguintes indígenas: "Antonio, da cidade de Azcapotlzalco; Antonio Verjarano, de Cuautitlán; Martín Jacobita, Pedro de San Buenaventura e Adrés Leonardo, todos os três originários de Tlatelolco." (LEON-PORTILLA, 2005; ALVIM, 2005, p.5).

Além das informações que recebeu dos indígenas desse convento, para obter seus dados, Sahagún utilizava o seguinte procedimento:

> Chegando a um povoado, solicitava aos senhores locais a indicação de alguns anciãos que conhecessem as antigas estruturas da sociedade mesoamericana. Estes respondiam, na maioria das vezes oralmente, a uma espécie de questionário que Sahagún havia elaborado a priori. Sahagún contava com a ajuda de alguns ex-alunos do Colégio de Tlatelolco para entrevistar seus informantes e coletar os dados. (ALVIM, 2005, p. 56)

Alguns indígenas também respondiam suas questões por meio de pinturas, que posteriormente foram usadas pelo frei franciscano em Historia General... (ALVIM, 2005)

A partir de 1547, Sahagún começou recolher essas informações sobre os indígenas para dar início à confecção de seus escritos. Ao final do processo, Historia general se transformou numa obra imensa, contando com 729 páginas, dividida em 12 livros. Trata-se de uma obra bilíngue, escrita em castelhano e em náhuatl e que segue o padrão de hierarquia medieval: começa com relatos religiosos, depois aborda assuntos sobre a sociedade e, por fim, os conhecimentos sobre a natureza. Há também influências do humanismo espanhol, no qual se formaram os freis franciscanos e pelo qual aprenderam sobre um mundo novo e desconhecido onde aplicariam seus ideais. Essa filosofia humanista despertou nesses padres o interesse pelo conhecimento do outro. (MORALES, 2018, p. 39)

León-Portilla (2018) destaca que a obra de Sahagún pode ser compreendida como a primeira enciclopédia antropológica de todos os tempos, desenvolvida em meio ao choque de

civilizações acarretado pela conquista. O livro é escrito com diversos filtros, até porque Sahagún enfrentou diversas dificuldades, como, por exemplo, o 2° Concílio Mexicano, pelo qual Felipe II tinha a intenção de diminuir o poder das ordens mendicantes, e o Tribunal da Santa Inquisição, que em 1577 proíbe todas as investigações acerca da vida indígena.

O foco de nossa pesquisa é o Livro 12 da Historia General, que trata da conquista do México. O texto foi escrito com base em relatos de indígenas de Tlatelolco, que foram colhidos entre 1550 e 1555. Nossa intenção é analisar como aparece na obra de Sahagún o tema da despedida da deidade Tonantzin e a possível relação entre sua despedida dos astecas no contexto da conquista e o seu retorno de forma sincrética na figura da Virgem de Guadalupe.

DESENVOLVIMENTO

Antes de começarmos a exposição acerca da despedida da deusa, é de suma importância entender os dois nomes que ela pode ser chamada. Segundo Sahagún, a deusa poderia ser reconhecida como Tonantzin, cuja tradução é "nossa mãe", e Cioacóatl, que significa "mulher da serpente". É importante entender seus dois nomes, pois ambos aparecem na Historia General. Mas, durante a leitura, pudemos perceber que Cioacóatl foi a nomenclatura que Sahagún usou na maioria das vezes ao se referir a essa deidade, ou seja, o nome que a relacionava com a serpente. (SAHAGÚN, 2020 [1577], p. 35)

Cioacóatl/Tonantzin é uma das deidades femininas que mais aparece na obra de Sahagún, o que certamente tem relação com a centralidade dela na religiosidade asteca. Em suas narrativas, o frei franciscano sempre busca a demonização da deusa, como aparece no livro XII, em uma passagem que aborda a sua despedida:

> Um sexto presságio funesto. Ouviu-se muitas vezes uma mulher a chorar, vinha gemer pela noite, gemia muito, passava gritando: "Meus filhos queridos, chegou a hora da nossa partida!" E às vezes dizia: "Meus filhos queridos, onde hei de vos levar?". (SAHAGÚN, 2019 [1577], p.72)

O nome do capítulo em que aparece esse trecho é "Em que se diz como apareceram, como se viram os sinais, os presságios de desgraça, antes que os espanhóis viessem aqui a este país, antes que aqui fossem conhecidos pelos habitantes". Ou seja, a despedida da deusa acontece pouco tempo antes da chegada dos espanhóis, por isso está descrita como um presságio.

O livro XII aborda a conquista de maneira terrível e sangrenta, não trata os espanhóis como grandes heróis, mas sim como monstros cruéis. Em meio ao caos gerado pela invasão espanhola, o relato apresenta a aparição de diversas deidades, como o grandioso Tezcatlipoca, um dos principais deuses astecas relacionado à guerra, que aparece no relato logo no início da conquista militar sendo visto pelos feiticeiros:

> E, quando os feiticeiros viram aquilo [a aparição de Tezcatlipoca], foi como se o coração lhes tivesse fugido do peito; eles não conseguiam mais falar claramente, foi como se alguém os tivesse obrigado a engolir uma coisa. Disseram: "Não éramos nós que tínhamos de ver isso; era antes ele, Montezuma [o soberano asteca], que precisava ver o que vimos. Porque não era qualquer um, era Ele, o Rapaz, Tezcatlipoca!". (SAHAGÚN, 2019 [1577], p.107)

Nessa citação, vemos a emoção que sentiram ao ver seu deus, que apenas teve uma curta aparição e logo desapareceu. Tezcatlipoca dizia a eles que já não existia mais o México e nunca mais existiria. Quando os feiticeiros indígenas foram ao encontro de Montezuma e contaram o que viram, Montezuma ficou em silêncio, de cabeça baixa, ombros recolhidos, e depois de um tempo disse-lhes:

> Tudo que disse como resposta foi: "Que fazer, meus bravos? Pois eis-nos; pois já recebemos o merecido. Acaso há uma montanha que possamos escalar? Acaso podemos fugir? Porque somos mexicanos. A nação dos mexicanos vai se cobrir de chagas? Que desgraça para o pobre velho, para a pobre velha, para a criancinha que ainda não compreende. Para onde serão levados? O que podemos fazer? Aonde ir, para nada? Nada podemos. Já recebemos o merecido. Seja o que for e como for, só nos resta vê-lo com assombro. (SAHAGÚN, 2019 [1577], p.108)

Embora Tezcatlipoca tenha aparecido e, depois, simplesmente desaparecido no relato, havia na cultura mesoamericana uma crença difundida em relação ao retorno de divindades que se despediam e, depois voltavam. O exemplo mais marcante nesse sentido era o de Quetzacoatl, deidade venerada por diversos povos mesoamericanos, entre eles os astecas.

Na narrativa tradicional asteca, Quetzacoatl havia partido pelo mar e jurado que um dia voltaria para governar Tenochtitlan. Os astecas temiam esse retorno, tinham ansiedade e medo dessa vinda, acreditando que o antigo deus mesoamericano poderia deslegitimar a sua autoridade. (CARRASCO, 2000)

Como explica Carrasco (2000), Quetzalcóatl tem essa qualidade de poder renascer em todas as épocas, de maneiras distintas e com novos significados; ele também é uma divindade dual, podendo ter poderes destruidores ou germinadores. (CARRASCO, 2000)

Em Historia General, o possível de Quetzacoatl é mencionado e relacionado à invasão espanhola da seguinte forma: “E, quando se acercaram muito dos espanhóis, tendo-os bem defronte [...] pensaram que se tratava dele, do nosso senhor Quetzalcoatl, que tinha chegado.” (SAHAGÚN, 2019 [1577]; p. 35)

Como já mostramos, no caso de Tonantzin, o que ocorre no contexto da conquista é a sua despedida. Então, levando em conta a tradição existente entre os astecas de despedida e possível retorno de deidades, levantamos a ideia de que o culto à Virgem de Guadalupe, que se consolidou décadas depois na colina de Tepeyac, exatamente no mesmo local onde era reverenciada Tonantizin, pode ser entendido como um retorno da deidade asteca, desta vez de forma sincrética, em decorrência da imposição do catolicismo pelos conquistadores.

Souza (2017) e Gruzinski (2006) analisam a aparição da Virgem no contexto da instauração da Contrarreforma no México, após o Concílio de Trento, quando se passou a priorizar o uso das imagens e particularmente da devoção mariana em detrimento dos textos, como os catecismos, inclusive traduzidos para o náhuatl, que foram usados pelos primeiros missionários, ligados às ordens mendicantes.

A Virgem apareceu a um indígena chamado Juan Diego em 1531, quando ele estava indo para suas aulas de catecismo. O local da aparição, a colina de Tepeyac, que ficava ao norte da cidade do México, era um local onde há muito se faziam sacrifícios e levavam oferendas em honra da deusa Tonantzin. Para essa colina, afluíam indígenas de diversas regiões nos dias da festa à deusa.

Mas, nesse mesmo lugar, em 1531, foi edificada uma igreja para Nossa Senhora de Guadalupe. O próprio Sahagún notou que, a partir de então, o que passou a acontecer ali foram cultos sincréticos, dos quais os indígenas participavam parecendo ser católicos devotos, mas, na verdade, o que faziam era “praticar idolatrias”, ou seja, venerar a antiga deidade asteca que desde tempos remotos se vinculava àquele lugar. (SAHAGÚN, 2019 [1577])

Como, nos dias da festa da Virgem de Guadalupe, vinham nativos de todos os lados, até mesmo de longe, para a celebração, Sahagún, de forma muito perspicaz, notou que isso não acontecia em outras igrejas. Ele percebeu que a festa, aparentemente católica, em honra da Virgem, funcionava, na verdade, como uma forma desse povo louvar sua antiga deidade em seu lugar característico, que era a colina de Tepeyac.

CONCLUSÃO

O intuito do trabalho foi avençar um pouco no tema do sincretismo religioso que já é bastante conhecido a respeito da Virgem de Guadalupe, como uma Virgem indígena. Pensamos que o sucesso do culto a essa santa durante o período da conquista espiritual do México pode ser pensado dento da lógica mesoamericana de retorno de deidades. Nesse sentido, o êxito da Virgem de Guadalupe no contexto de imposição do catolicismo pelos conquistadores aos conquistados pode ser entendido como uma manifestação menos do sucesso da imposição religiosa do que da existência de uma significativa resistência cultural indígena. Essa, resistência se inscrevia num processo de busca incansável por manter vivas – ainda que, em boa medida, modificadas – suas crenças e tradições, de maneira velada, camuflada, mas, por isso mesmo, em grande parte exitosa, como nos mostra Hécto Bruit (1995) ao trabalhar com a ideia da "simulação dos vencidos."

REFERÊNCIAS

FONTES

SAHAGÚN, Bernardino de. **Historia General de las Cosas de la Nueva España** [1577]. Barcelona, Linkgua, 2020.

GEORGES, B.; TODOROV, T. **Relatos Astecas da Conquista**. São Paulo: Unesp, 2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVIM, Márcia Helena. Um franciscano no Novo Mundo. **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 21, n° 1, 2005, p. 51-60.

CABRERA, Hector Hernan Bruit. **Las casas e a simulação dos vencidos**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

CARRASCO, Davíd. **Quetzacoatl and the Irony of Empire**. Colorado, University Press of Colorado, 2000.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**: sociedades indígenas e ocidentalização do México espanhol séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **A guerra das imagens**: de Cristóvão Colombo e Blade Runner (1492-2019). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. Analogia y antropologia: a arquitectura de la Historia general de las cosas de Nueva España. In: ROMERO GALVÁN; José Rubén; MÁYNEZ, Pilar (coords.). **El universo de Sahagún Pasado y presente**. Coloquio 2005. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2005.

_____. **A visão dos vencidos**. Porto Algre: L & PM, 1985.

MARTÍNEZ, Rodrigo. Las apariciones de Cihuacóatl. **Estudios historicos**, México, v. 6, n° 6, 1990, p. 55-66.

MORALES, Francisco O.F.M. **La Historia general de las cosas de Nueva España** entre dos corrientes de pensamiento fransciscano sobre culturas indígenas.In: ROMERO GALVÁN; José Rubén; MÁYNEZ, Pilar (coords.). El universo de Sahagún Pasado y presente. Coloquio 2005. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 2005.

RICARD, Robert. **La conquista espiritual de México** [1933]. México: FCE, 2014. Edição eletrônica.

RODRIGUES, Flora Alice Lima. A trajetória do Códice Florentino de Bernardino de Sahagún e seus auxiliares indígenas. In: Simpósio Nacional de História, 28. 2015, Florianopolis, **anais**...Florianopolis: Anpuh, 2015.

RODRÍGUEZ, María Elisa Deibis. Las diosas astecas en las crónicas de fray Bernardino de Sahagún: uma mirada sesgada a la historia del arte prehispánico. 2011. Dissertação, (mestrado em artes plásticas) – escuela de arte, universidad central de Venezuela, Venezuela.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. **Deuses do México Indígena**. São Paulo: Palas Athenas. 2002.

_____. Fontes históricas nativas da Mesoamérica e Andes: conjuntos e problemas de entendimento e interpretação. **Clio Arqueológica**, Recife, v. 1 n. 22, 2007, p. 7-49. Disponível em: https://repositorio.usp.br/item/002303022. Acesso em: 11 mar. 2021.

VAINFAS, Ronaldo. Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV, v. 5, nº. 9, 1992, p. 29-43.

O ENCONTRO DA TRADUÇÃO EM UMA DOUTRINA JESUÍTICA NA LÍNGUA MANAO (FAZENDA DE GIBRIÉ, 1757): PROPOSTAS DE ESTUDO[1]

Eloan Gabriel Ribeiro Serrão
Faculdade de História/UFPA; PIBIC/MPEG
eloangabriel681@gmail.com

INTRODUÇÃO

No século XVII o inaciano Antônio Vieira reforça e expande a atuação da Companhia de Jesus no Estado do Grão Pará e Maranhão durante os anos de 1653 e 1759, por meio da fundação de 50 aldeamentos em regiões estratégicas (ARENZ, 2008, p. 145) e da elaboração de catecismos "breves" na língua geral e em línguas 'tapuias' (não tupi) com base nas normas expressas em seu Relato de Visita (VIEIRA apud BAETA NEVES, 1983), que permaneceu até o século XVIII.

No contexto da produção da doutrina manao, temos o estabelecimento da Lei de Liberdade Geral do Índio (1757) e o Diretório dos Índios (1757), estas legislações são imprescindíveis na configuração da Amazônia Colonial e culminaram na redução do poder temporal dos jesuítas. A instituição do Diretório pelo Marquês de Pombal proibiu a utilização da língua geral em incremento do português como língua a ser empregada na evangelização indígena. Em 1661 os jesuítas foram expulsos por causa da insatisfação dos colonos com o monopólio dos jesuítas sobre a mão de obra indígena, mas eles retornam algum tempo depois ao trabalho missionário, mas limitados apenas a esfera pastoral.

No estudo da Amazônia colonial, o historiador Décio Guzmán (2008) explica que as temáticas a seguir se sobressaem: conquistas militares, as guerras indígenas e a ocupação do espaço geográfico. Nesse cenário se vincula a evangelização com a participação de várias ordens religiosas, tais como os Mercedários, Franciscanos e os Jesuítas.

A doutrina em manao de 1757 é o único vestígio físico de que se tem conhecimento da prática de evangelização pelas línguas não tupi. Esse documento está inscrito em um manuscrito redigido em língua geral, oriundo da fazenda jesuítica de Gibrié (Gibirié, Gelboé) correspondendo à atual Barcarena Velha - Estrada velha do Cafezal a 87 km de Belém, segundo Guzmán (2020). Atualmente ela se encontra sob a guarda da Biblioteca Britânica.

[1] Orientadora: Cândida Barros, COCHS/ Museu Goeldi Coorientador: Décio Guzmán, Faculdade de História/ UFPA

O grupo Manao foi um poderoso núcleo indígena até meados do século XVIII, tendo a regência do chefe Ajuricaba no Médio Rio Negro. Eles eram traficantes de escravos e sua subsistência dependia da guerra, de acordo com Guzmán (1997). O poder dos Manaos sobre esse território se prolongou até o fim do período colonial. Eles eram frequentemente vinculados à cidade de Manoa ou a Cidade de Ouro, o que também despertou o interesse dos europeus por sua ganância por metais preciosos. A partir da primeira metade do século XVIII deixaram de ser um empecilho para as investidas portuguesas na região amazônica.

Numa primeira fase da pesquisa se levantou oito catecismos escritos em línguas tapuias (Nheengaíbas, Bocas, Juramiminos, "Tapuias", Tapajós, Urucucus, Baré, Warequena) e se constatou que esses grupos tinham em comum, o contato com estrangeiros europeus, representando um entrave para a ocupação portuguesa na região amazônica.

O objetivo da pesquisa, na fase atual, é analisar essa doutrina a partir da perspectiva da tradução como encontro entre o missionário anônimo e o intérprete indígena na concepção do catecismo manao; se busca investigar a participação de ambos nesse processo destacando o espaço de atuação de cada um. Nessa etapa observaremos a presença de três línguas nesse texto (além do manao, mais o português e a língua geral) e buscaremos testar a atribuição de cada participante da tradução nessas escolhas linguísticas. Sabemos que o missionário não tinha conhecimento do manao, pois "quem isto escreve não sabe a ditta lingoa" (GIBRIÉ, 1757), enquanto o intérprete manao não dominava o português; a comunicação entre eles se dava por meio da língua geral.

Como forma de familiarização com os dados linguísticos, distinguiremos o léxico cristão nas três línguas, avaliando a possibilidade dessa via metodológica para examinar a participação de cada um desses atores nas escolhas finais do texto. O objetivo material desse trabalho é produzir uma Monografia de História sobre esse diálogo de doutrina em manao.

DESENVOLVIMENTO

A AUSÊNCIA DOS INTERPRÉTES INDÍGENAS NA ELABORAÇÃO DOS CATECISMOS TAPUIA

Mediante o levantamento dos catecismos tapuias, se observou que os missionários inacianos se colocam como únicos autores dessa documentação, não creditando o papel dos intérpretes na elaboração desse instrumento de evangelização conforme seus próprios relatos:

- Antônio Vieira:

> Compus ao mesmo tempo com excessiva diligência e trabalho seis catecismos que continham em suma todos os mistérios da fé e a doutrina cristã em seis línguas diferentes; (VIEIRA, 1998, p. 51).

- Anselmo Eckart: “compilei com grande esforço um pequeno catecismo” (ECKART, 2013, p. 106).
- João Felipe Bettendorff:

> A primeira cousa que lá fiz foi com a ajuda de meu companheiro e alguns índios grandes línguas fazer uns catecismos e vários idiomas daqueles seus principais fazer uns catecismos e vários idiomas daqueles seus principais, todos pelo da língua geral, um era em língua dos tapajós outro os urucucus (BETTENDORFF, 2010, p. 191).

Contudo, no projeto evangelizador de Vieira, é perceptível que com a ausência de um intérprete indígena não era possível fazer catecismos em línguas não tupi, pois sem o falante de línguas tapuia adotava-se a estratégia de juntar esses indígenas tapuia ao grupo de língua geral:

> caso que totalmente não haja intérprete, nem outro modo por donde fazer o dito Catecismo será meio muito acomodado o misturar os tais índios com os da língua geral ou de outra sabida para que ao menos os seus meninos aprendam com a comunicação (VIEIRA apud BAETA NEVES, 1983, p. 58).

Os intérpretes indígenas não têm seus nomes citados na documentação, porém uma condição necessária era que eles fossem "tupinizados", pois era na língua geral que se dava a comunicação com o missionário e não pelo português, como se vê na introdução da doutrina manao.

> Preguntas da Doutrina Christãa pela lingoa Manoa, vertidas ou tiradas da Lingoa Geral. Quem isto escreue não sabe a ditta lingoa mas hú Manao, q. aprendeo a Doutrina pela Lingoa Tupinamba, averteo na sua lingoaje dizédo, q. algumas das palavras nam heram muy alegantez, mas, q. as compunha conforme melhor as entendia, e assim se pode perdoar os erros q. nellas se acharem; pois se puzeram sem quererem; mas so p[*ara*] quem souber a ditta lingoa se puzeram, ou escreveram, e nunca ficara sem fruto, quem a ensinar, q.n assim como tomam o maó, q[*ue*] vem, tambem tomam o bem se ancia digo se com ancia e zello da Gloria de Deus lha ensinam como se tera visto, ou experimentado. E quem isto escreue o nam faz, nem fez, e inda com dor de olhos; senam p[*ara*] honra, e Gloria de Deos, a quem sempre seja dada p[*ara*] todos os seculos dos seculos. Amem (JOYCE, 1951, p. 43) [*grifos nossos*].

De acordo com o trecho acima, o missionário alega sobre o tradutor manao que "algumas das palavras nam heram muy alegantez" e que "as compunha conforme melhor as entendia", denunciando uma relação assimétrica.

AS EDIÇÕES DA DOUTRINA MANAO

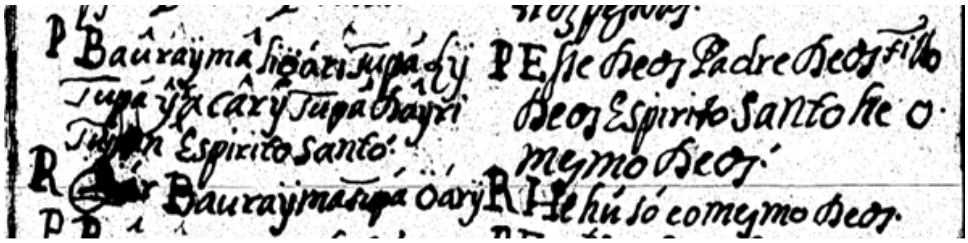
Foram produzidas três edições da doutrina manao que ainda não foram analisadas em relação às suas práticas de transcrição paleográfica.

- BRINTON, Daniel G. A text in the manao dialect, 1892.
- GOEJE, C. H. La langue Manao (Famille Arawak-Maipure), 1948.
- JOYCE, Maria de Lourdes. Caderno da Doutrina pella lingoa dos Manaos, 1951.

Organização dos primeiros resultados

A doutrina manao se configura em uma relação de 77 turnos de perguntas e respostas em manao – português.

No trecho abaixo, reproduzo um turno de pergunta e resposta da doutrina em manao a título de ilustração, observando a possível participação de cada personagem nesse processo. A passagem escolhida contém inserções em três línguas (manao, língua geral e português).



P[ergunta] - *Baûrâymâ liöári* **Tupã** *ly* **Tupã** *yracâry*, **Tupã** *Dâyry*, **Tupan** Espirito Santo?

P[ergunta] - Esse Deos Padre, Deos Filho, Deos Espirito Santo he o mesmo Deos? (JOYCE, 1951, p. 47) [*grifos nossos*].

R[esposta] - *Baurayma* **Tupã** *oáry*

R[esposta] - He hu só e o mesmo Deos

O trecho acima inclui o empréstimo do português “Espirito Santo”, o que mostra o poder do missionário nessa escolha ao não aceitar traduzir esse conceito cristão para o manao. Também mostra que o exercício da escrita da doutrina foi do missionário, devido à correção no registro do português dessa expressão. A participação do manao se dava apenas na oralidade.

Em relação à língua geral, há a inscrição da palavra *tupã (*ou *tupan*) para Deus, sem ter havido uma tradução dessa categoria para o manao. Por ser a evangelização em manao apenas uma etapa provisória na vida do catecúmeno indígena, precedendo e preparando para o batismo,

a escolha do termo em *Tupã* demonstra uma preparação para a inserção na língua geral. Outra hipótese é o manao não ter proposto uma equivalência na língua manao para representar o Deus Cristão por uma ausência conceitual.

Em relação à língua manao, o trecho acima mostra que o intérprete indígena teve a autonomia na tradução das categorias cristãs da Santíssima Trindade: pai (*Yracâri)* e filho (*Dayri)*. Segundo a análise linguística de Joyce (1951) houve também a inserção do termo "pessoa/ indivíduo" (*Baúra)*.

Expressões na língua manao	**Análise linguística correspondente de JOYCE (1951)**
Baúrayma	"Cremos compor-se de baúra + yma, isto é, baúra: pessoa indivíduo; yma, segundo nos parece, corresponde a "como", "quando", "sendo". Baúrayma significaria então: como pessoa, sendo pessoa, feito pessoa" (JOYCE, 1950, p. 69).
Liüri (o mesmo que liöári ou lyöári)	"Significa ele mesmo, esse mesmo. Compõe-se de li, prefixo da 3° pessoa do singular e de ûri, por öári, mesmo" (JOYCE, 1951, p. 71).
Ly	"Partícula pessoal da 3° pessoa singular, indica a pessoa a que se está referindo, a qual se prende a ação ou estado. *Baürây nia lioári Tupã ly Tupã yracâry, Tupã Dayry, Tupan Espírito Santo*? / Como pessoa o mesmo Deus ele (esse) é Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo?" (JOYCE, 1951, p. 71).
Oârí	Mesmo. "Encontramos ainda em: lyxaoâri (PR 8); lioári (PR 21) êle mesmo, êsse mesmo; oáry (PR 21); oáry (PR 37) e lyoári (PR 45)" (JOYCE, 1951, p. 71).
Yracâri	Pai (JOYCE, 1951, p. 71).
Dayri	Filho (JOYCE, 1951, p. 71).

Em suma, através do trecho acima escrito em manao, português e língua geral, ilustra-se a capacidade de adaptação e negociação na formulação de uma cosmologia cristã tendo como

exemplo o empréstimo da palavra Tupã em língua geral demonstrando a tentativa de adaptar conceitos cristãos que se aproximem ou se equiparem ao universo religioso dos ameríndios.

É fato que o missionário tinha maior controle, autoridade sobre esse processo e indaga-se o possível espaço de decisão do jesuíta se apresentaria na inserção de duas línguas (português e tupi) e também se havia a continuidade da cultura do indígena tradutor ou a formulação de algo novo sobre o trabalho de tradução.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos aferir que o universo da Missão é permeado de vários elementos que conformam a dinâmica do dia a dia nesse espaço. A evangelização indígena, em especial, foi fundamental para formação de mão de obra para o trabalho nas vilas do Grão Pará. Nesse sentido, destacamos que acerca da história do contato dos grupos tapuias com os europeus é que em dado momento algo lhes deu o ponto de ignição pelo qual ganharam a atenção dos colonizadores europeus, em especial os portugueses. A exemplo do caso manao, eles foram um obstáculo para as investidas portuguesas de se estabelecerem na região do Rio Negro e por seu contato com os holandeses do Suriname.

No *Relato de Visita* de Vieira, se consolida a norma de se produzir catecismos na língua geral e nas tapuias para a introdução dos catecúmenos na fé cristã. É bastante claro nos escritos do padre Vieira que sem o intérprete indígena não se poderia fazer as doutrinas nas línguas não tupi. É nesse instante em que se dá o encontro da tradução pela mediação entre o missionário e o intérprete indígena, no qual o primeiro escreve a doutrina, mas é o segundo que na oralidade, faz as escolhas e associações conceituais em um processo assimétrico e em constante negociação.

Nesse sentido, se ressalta que até o presente momento, temos trabalhando somente com os dados linguísticos e ainda sem acionar o aporte teórico da historiografia que ainda falta para interpretar teoricamente os dados, no qual essa literatura historiográfica especializada é fundamental na análise do processo dos encontros interculturais no período colonial (AGNOLIN, 2001; POMPA, 2004; BUCKHART, 2014) entre missionários e indígenas e acionam conceitos como: mestiçagem cultural e a colonização do imaginário (GRUZINSKI, 2001; 2003) e hibridismo cultural (BURKE, 2003).

BIBLIOGRAFIA

AGNOLIN, Adone. Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI. Relatório Fapesp, 2001. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i144p19-71. Acesso em: 06 jun. 2021.

ARENZ, Karl Heinz. "Agonia da Missão - Ruína de Estado": Uma carta do padre João Felipe Bettendorff (1674). Revista de Estudos Amazônicos, PPHIST. Belém: Editora Açaí, 2009. p. 145-164.

BAETA NEVES, L F. A visita do P. Antônio Vieira – Instituição e pedagogia jesuítica no Brasil do século XVII. Fórum Educacional, [S.l.], v. 7, n° 1, p. 31-6, jan. 1983.

BETTENDORFF, J. F. Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão, Brasília: Senado Federal, 2010.

BRIGNON, Thomas. Los falsos tupã: censura, traducción y recepción del concepto de idolatría en las Reducciones jesuíticas de guaraníes (siglos XVII-XVIII). AHILA - Simpósio 51: Conceptos sociales y políticos en lenguas indígenas (apresentação virtual), 2021.

BRINTON, Daniel G. "A text in the Manao dialect", in: Proceedings of the American Philosophical Society, Filadélfia, 30, 1892, pp. 77-82.

BURKE, Peter. Hibridismo Cultural. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

BURKHART, Louise. The ‘‘Little Doctrine’’ and Indigenous Catechesis in New Spain. *Hispanic American Historical Review*; 94 (2): 167–206, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.1215/00182168-2641271. Acesso em: 06 jun. 2021.

GOEJE, C. H. de. La Langue Manao (Famille Arawak-Maipure). Actes du XXVIII Congres International des Américanistes (Paris 1947), Paris 1948, pp.157-171.

GRUZINSKI, Serge. O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. A colonização do imaginário. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GUZMÁN, Décio. Histórias de Brancos: memória, historiografia dos índios Manao do Rio Negro (século XVIII-XX). Dissertação, UNICAMP, IFCH, Campinas: São Paulo, 1997.

_____. A colonização nas Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. Revista Estudos Amazônicos, 3(2), 2008, p. 103-139.

_____. A caboclização dos Manaos no século XVIII. Seminário online "Uma incursão multidisciplinar ao códice de Gelboé de 1757", Belém, 2020.

JOYCE, Maria de Lourdes. Caderno da Doutrina pella lingoa dos Manaos. Manuscrito do séc. XVIII estudado e anotado. Boletim CXXXVI da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, n° 22 de Etnografia e Tupi-Guarani 98, p. 12 p. fac-similares no texto. São Paulo: USP, 1951. Disponível em: <http://etnolinguistica.wikidot.com/biblio:joyce-1951-caderno>. Acesso em: 15 jul. 2021.

LOCKART, James. Introduction: Background and Course of the New Philology. *Sources and Methods for the Study of Postconquest Mesoamerican Ethnohistory*. Provisional version hosted by Wired Humanities Project at the University of Oregon, 2007.

MONTEIRO, John Manuel. Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo. 2001. 233f. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281350. Acesso em: 07 jun. 2021.

PAPAVERO, N. PORRO, A. Anselm Eckart, S. J. e o estado do Grão-Pará e Maranhão setecentista (1785). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2013.

POMPA, Cristina. Religião como tradução. Tese, UNICAMP, IFCH, Campinas: São Paulo, 2001.

VIEIRA, Antônio. De Profecia e Inquisição. Brasília: Senado Federal, 1998.

ST4 - EXPERIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA NA AMÉRICA EM SUAS DIFERENTES FASES ESCOLARES ATÉ O ENSINO MÉDIO

Coordenadores: Edson Kayapó, IFBA, Brasil
Bruno Ferrerira Kaingang, UFRGS, Brasil
Ariete Maria Pinheiro Schubert, UFES, Brasil

COMUNICAÇÕES ORAIS

POVOS INDÍGENAS: TERRITÓRIOS, MEMÓRIAS E ANCESTRALIDADES[2]

Arlete Maria Pinheiro Schubert[3]
Edson Brito Kayapó[4]

INTRODUÇÃO

> Assistimos hoje a um [r]etorno progressivo às cosmologias antigas e às suas inquietudes, as quais percebemos, subitamente não serem assim tão infundadas. (LATOUR, 2012, p. 452).

O desafio do pensamento indígena para o tempo presente se anuncia como uma filosofia do arco, da flecha e do maracá. De pronto, esse pensamento ancestral atinge algumas concepções que foram acreditadas como universalizáveis nas sociedades não indígenas. Especialmente quando observamos as argumentações e reflexões em que esse pensamento se fundamenta, constatamos a exigência de uma precondição para que uma única "humanidade" estivesse contemplada com as benesses do mundo. Essa precondição encontra-se relacionada aos classificáveis, como menciona Ailton Krenak, para adentrar esse "seleto clube da humanidade". Os enunciados produzidos pelos indígenas reafirmam a necessidade de rever conceitos que arbitrariamente aplicamos como universalizáveis, ao mesmo tempo em que não nos damos conta e nem tempo para refletir sobre o que isso significou para a diferenciada multidão dos classificados como "incultos", "incivilizados", sub-humanos e não-humanos. Apresentamos esse tema, especialmente, caro à educação indígena, para refletir desde as narrativas do que chamamos de uma memória e ancestralidade indígena. Uma reflexão

[2] O artigo fundamenta-se nas pesquisas de doutorado realizado no PPGE/Universidade Federal do Espírito Santo; sob o titulo: "Lutas territoriais indígenas. Memórias, culturas e educações do povo Tupinikim", defendida em 2021.

[3] Doutora em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo- Ppge/Ufes; Graduação em História; Pesquisadora do Núcleo de Estudos Afro Brasileiros-Neab/Ufes; Professora convidada do Prolind-Ufes; Ativista e indigenista. E-mail schubertarlete@gmail.com

[4] Licenciatura Intercultural Indígena/IFBA e do PPGER/UFSB; Membro do Parlamento indígena do Brasil e membro titular da Caiapi - Comissão Assessora para a Inclusão Acadêmica e Participação dos Povos Indígenas. E-mail: edsonbkayapo@gmail.com

transgressora de uma educação meramente escolar e que resulta em elaboração de uma pedagogia própria, contra o esquecimento. Para que tal ocorra, as lideranças e comunidades indígenas precisam erguer uma reflexão e uma prática educativa que considere e inclua a perspectiva das relações entre humanos e não humanos, das memórias e dos conhecimentos, que brotam dessas interações como uma concepção renovada e oportuna da noção de interculturalidade. Nesse sentido, consideramos essa perspectiva imprescindível no debate para instituir uma educação indígena territorializada, com um corpo educativo próprio e que se anuncia humanamente ancestral.

SIMBIOSES PARA IMUNIZAR A VIDA

Atuamos a partir de epistemologias que restringem a percepção da natureza com sua capacidade para o que chamamos de socialidade. Considera-se a forma humana como a forma universal de agência e, em consequência, de contrato social. Esse pensamento não somente incorpora como mantém um princípio que, logo de saída, impossibilita pensar o Sul e o "aqui onde estamos e vivemos" a partir dele mesmo, ou seja, desde suas epistemologias originárias.

Um aspecto importante a considerar inicialmente é que a compreensão indígena sustenta que pode haver mais Ser em um animal do que parece. Se para nós a universalidade é antropocêntrica, para eles é antropomórfica, analisa Viveiros de Castro (2017, p. 324-326). Esse pensamento basilar não permite, por exemplo, que a terra possa ser compreendida como uma posse, uma propriedade, mas algo como um dom. E um dom não apenas doador da vida, mas ela mesma viva e empapada de vida, como Terra mãe.

Nesse sentido, o pensamento antropocêntrico, autocentrado, se revela cada vez mais inapropriado para pensar cosmovisões e epistemologias indígenas. E o que o pensamento indígena apresenta? Revela uma perspectiva nova capaz de desafiar "sistemas classificatórios ocidentais quando postula que perspectivas animistas sobre a personificação de animais são igualmente verdadeiras." (TSING, 2019, p. 97). Do mesmo modo considera Viveiros de Castro (2017p. 324-325), quando descreve que o animismo não trata de "[...] uma projeção figurada das qualidades humanas substantivas sobre não humanos; o que ele exprime é uma equivalência real entre as relações que os humanos e não humanos mantêm consigo mesmos [...]". (Grifo nosso). Nesse sentido, existe um pensamento indígena que afirma uma homogeneidade cultural e uma diferença natural, enquanto que a posição não indígena postula uma diferença "cultural".

Para compreender as narrativas indígenas para além de relatos do passado, faz-se necessário considerar as relações constituídas nas dinâmicas do presente, que reafirmam território e territorialidade como fortes categorias no debate e na educação indígena. Lideranças indígenas do povo Tupinikim, por exemplo, ao conversarem com os/as estudantes indígenas da Licenciatura Intercultural Indígena (PROLIND, 2018) sobre questões relacionadas ao rompimento da barragem da Samarco/Vale, em 2015. Eles alertavam para as multidimensionalidades dos impactos sobre os rios e os manguezais. De modo que eles trouxeram relatos e reflexões eivadas de ponderações que margeiam aspectos epistemológicos das culturas indígenas, como o exemplo a seguir:

> Os técnicos [que realizam os estudos sobre os impactos nas aldeias] ontem estavam falando de hidrologia e tudo o mais [...]. Eles usavam palavras técnicas que ficava difícil entender... Aí o Toninho [Cacique Wera Kwarai], de uma forma muito simples, ele sintetizou o impacto [...] Assim, de uma forma bem abrangente. Ele falou: A Samarco impactou o avô das águas [...] que é o mar... Então, nessa palavra que Toninho falou aí, ele falou da flor da vida, que está lá... O avô das águas, o pai do pai... Está lá. E ele que distribui os peixes, distribui as riquezas [...] Então, esse é um exemplo desse impacto coletivo tão devastador. [...]. E isso [que Toninho falou] é uma ciência indígena, com certeza. Porque o mar recebe todos os fluentes da natureza e devolve também para a natureza todas as coisas. [...].

Tratam-se de coletivos que constituem-se em importantes polos de negociação, muito mais amplo que a esfera exclusivamente humana, como assegura a denúncia do cacique Guarani, Werá Kwarai, ao pronunciar-se sobre o rompimento das barragens da mineradora, declara: “A Samarco não atingiu só os rios, ela impactou também o avô das águas”.

Entretanto, os avanços no conhecimento das interações entre culturas e modos de existências puderam oportunizar que a diversidade dessas interações e relações, simbioses entre diferentes experiências, conhecimentos e memórias posicionadas negativamente no imaginário da sociedade civilizada pudessem ser questionadas e positivadas. Lembramos o que diz Ailton Krenak (2020):

> Os espectros do passado que acreditam que vivemos atrapalha todo esse sonho desses humanos, de um mundo planejado... Plástico [...]. Querem plasmar o mundo a sua imagem de humanidade [...]. Há quarenta anos chamavam a Amazônia de ‘inferno verde’... As salas dos cinemas abriam sua programação [com a frase] “Amazônia, o inferno verde”... Ou seja, a Amazônia nunca foi um lugar de afetos para essa sociedade.

Tratamos de cosmologias e perspectivas que derivam de concepções políticas com outros princípios, conforme afirmam seus líderes. Precisamos permanecer alertas e observar os modos como elas incidem nas educações indígenas de modo singular, pois estão implicadas

como povos que “vivem onde a terra pulsa, com seus rios, águas... e que estabelecem uma profunda comunhão com os humanos que vivem ali”. (KRENAK, 2020). Para as lideranças indígenas com as quais refletimos, se essas políticas de relações, interações, negociações, forem impedidas, isto pode significar que algo está enfermo; que alguma parte do mundo não está bem, e que, finalmente, estaríamos frente a uma desordem social que poderia causar uma desordem ecológica ampla.

EDUCAÇÕES: UMA HISTÓRIA DE RETOMADAS ANCESTRAIS

> Histórias importam. Muitas histórias importam.
> Histórias têm sido usadas para expropriar e tornar maligno.
> Mas histórias podem também ser usadas para capacitar e humanizar. Histórias podem destruir a dignidade de um povo,
> mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida.
> (CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE)

Em seus processos de lutas e retomadas, o movimento indígena se deparou com realidades que incitavam o enfraquecimento e o aniquilamento do espírito, do conhecimento, da história e da genealogia dos povos indígenas originários. Na contra-corrente, estabeleceram todo um movimento devotado a reinventar/recriar epistemologias e ruínas ancestrais e que “floresceram no lixo”, conforme expressão de Eliane (POTIGUARA, 2018). Desde os seus coletivos organizados para os enfrentamentos por direito a existir, eles teceram uma memória e um sentimento de pertença ancestral, com capacidade para interações entre coletividades humanas e não humanas. Desse modo, eles reconstituíram os próprios mapas para praticar suas insurgências e compor a difícil travessia para não sucumbir ao “pesadelo”, como mencionou Ailton Krenak (2071) ao referir-se ao contexto histórico de perseguição e dizimação dos povos originários.

Retrocederam e avançaram para retomar o passado, já que o futuro não se pode ver, como significa o provérbio Aymara, “O futuro se encontra sempre às nossas costas o passado está a nossa frente”, anuncia Sílvia Cusicanqui.[5] Desde esse princípio, todo passado pertinente permanece vivo, à espreita do tempo em que poderá “se remexer” e sair do seu obscuro lugar de esquecimento. Nesse sentido é por meio da memória histórica e memória cultural que os indígenas reconhecem o seu enraizamento em uma genealogia ancestral que dá razão às suas origens, a seus corpos, as suas marcas. Desse modo, observamos que não se pode ignorar que

[5] Hacer em la incertidumbre. https://www.facebook.com101124941251105/vídeos/. Acesso em 04. nov. 2019.

a experiência e a lembrança narrada e articulada podem se transformar em memória história e ancestral, transfiguradoras e revolucionárias.

Lidamos com uma refinada definição que chega como provocação para uma sociedade que tem como escopo e referência pensar o mundo dos humanos, “nós”, e o ambiente como “isso” ou “aquilo”, o estranho que precisa ser civilizado. Nele estão excluídos os coletivos não humanos que se encontram em relação com o “problema da terra”, como explicou Davi Kopenawa no Encontro dos povos indígenas (Sesc/SP - 2008, p. 113):

> [...] estamos aqui para contar o problema da terra. Sem terra, sem floresta, sem chuva, sem vento, não tem vida. A terra é mais importante, a floresta, o rio, porque nós temos que beber [...]. A cultura está dentro da natureza, está dentro dessa oca, que foi construída aqui. (Tradição e resistência: encontro de povos indígenas. Edições Sesc, SP, 2008).

Esse princípio dos povos originários sugere uma ideia de identidade entre todos os seres, o que também é reafirmada por indígenas do povo Tukano, como relata Cabalzar (2017, p. 47). Os Tukano traduzem como “nosso mundo” o que nós chamamos de “meio ambiente”. E consideram ter havido gente “antes de haver mundo”, formado por entes que participavam de âmbitos e relações comuns. Nesse mesmo sentido traduz Davi Kopenawa (2008, p. 113):

> “‘napëpë’ [branco], o mundo que vocês falam nós chamamos de Omama. Omama que criou para nós guardar. [...] Omama é o positivo, a terra dos índios. Nós somos filhos de Omama, vocês também, mas vocês perderam, vocês não veem Omama.”

São pensamentos que comunicam que coletivos não humanos são coletividades de “culturas”, inclusos em toda e qualquer negociação, especialmente quando se trata da busca por sobrevivência, alimento, cura, ou proteção: “O não humano pode estar fora do nosso coletivo [humano], mas não está fora do escopo de negociação e, portanto, não está fora do âmbito de qualquer diplomacia”, analisa Bensusan (2017, p. 109). Essa apreciação permite os coletivos não humano como possíveis polos de negociação, admitindo o seu reconhecimento como sujeitos de direitos. (ACOSTA, 2016, p.130).

No caso das lideranças indígenas Tupinikim no Espírito Santo- Brasil, quando elas lembram sobre os acontecimentos no período de destruição das matas e das aldeias onde esse grupo vivia, refletiu José Luiz do povo Tupinikim: "Sabe, eu achava que o mundo era aqui nas aldeias [...] foi aí quando apareceu aquelas máquina [...] e depois um deserto de árvores no chão [...]. Sabe, a gente tem que continuar sentindo a dor um do outro [...]”. (Entrevista em

28.12.2019). No caso dos indígenas Tupinikim, em suas lutas eles reafirmaram que maltratados e destruídos pela ação do capitalismo, os rios, as matas, os animais e as montanhas são fortes aportes políticos.

Quando eles referem-se à situação das comunidades no período das primeiras lutas pela retomada do território indígena, eles prolongam a reflexão e falam sobre a influência e a importância do manguezal para a sobrevivência das famílias Tupinikim. Eles explicam que quando iam mariscar no manguezal, costumavam faze-lo com instrumentos próprios, inventados e fabricados por eles mesmos. E compartilham uma reflexão que expressa que quando se "desaprende" quais interferências são apropriadas, as condições de vida são quebradas. Eles reafirmam que tudo isso dependia de uma tecnologia criada por eles, "por nós mesmos, com nossos próprios recursos e conhecimentos", conta a liderança indígena do povo Tupinikim.

Para fazer uma demonstração, ele alcança do teto da varanda da sua casa uma comprida vara e explica que ela foi retirada de um "tipo de árvore apropriada", que foi "aquecida e preparada" para a cata do caranguejo. Relata José Luiz do povo Tupinikim (Entrevista em 28.12.2019):

> [...] Ele é feito de um pau que transmite uma espécie de som quando a gente toca com ele em alguma coisa mais dura [...] Quando a gente vê o buraco do caranguejo no mangue, a gente sabe que ele segue por debaixo da lama, uns dois metros, assim [simula um percurso em linha horizontal que seria aberto pelo caranguejo]. Ai, a gente vai até lá e enfia a vara, assim [verticalmente] pra baixo. Isso vai, às vezes, até uns dois metros mais ou menos... [demonstra novamente]. A gente para e da uma batidinha com a vara [...] Se for um caranguejo a gente escuta um som, assim [...] meio "som oco" [...] Aí a gente faz um movimento e agarra com o gancho e puxa ele [...]. A gente segura a vara e assim meio que sente um som, na verdade é uma vibração... E ai, a gente sabe que aquilo lá é um caranguejo... E se fosse uma fêmea, a gente também sabia, e não pegava, entendeu... É preciso ter destreza pra distinguir [...].

Ao responder se os mais jovens dominam essa "habilidade" que a diplomacia do manguezal requer, ele diz: "[...] os mais jovens não sabem mais fazer isso [...] É que precisa de tempo, sabe...". Nesse sentido, percebe-se toda uma diplomacia necessária àqueles que lidam e sabem que dependem da existência de outros coletivos de vida para a existência ou sobrevivência na terra.

Foram necessários cortes profundos para separar humano e animal, natureza e cultura, humanidade e ciência, ecologia e economia, indivíduo e coletividade, uma operação que provocou a cisão e a precarização de qualquer ente des/classificado como não-humano, seguido de sua transformação imediata em aquilo, objeto de manipulação e exploração. Nesse percurso,

todo o equivalente à “natureza” foi afrontado e desprovido de qualquer animação e agência, submerso e excluído dos contratos de uma determinada “Humanidade” que se autoproclamou universal.

Encontramos aqui outra noção de “humano”, percebida e entretecida por outras trocas, outros contratos e que levam a efetivação de um radical envergamento nos conceitos de “humano” e de “natureza” como os concebemos. Assim, o pensamento indígena comporta um léxico teórico político e pedagógico, antigo e atual, e alerta sobre culturas que se encontram em tensão e negociação com os coletivos humanos.

Nesse sentido, a retomada do território da palavra indígena esteve implicada com o reposicionamento conceitual, de modo que ampliou e aprofundou o escopo da reflexão sobre culturas e educações indígenas. Na mesma medida exigiu que os conceitos fossem içados ao vento das pautas das demandas dos movimentos e das lutas sociais contemporâneas, e potencializou a liberação do corpo-território-indígena oprimido, emergido com a consciência ancestral do seu pertencimento.

Os sábios e as sábias da cultura estão sendo chamados a conversar sobre a cultura e a história do seu povo com as/os docentes e também com os/as estudantes na própria instituição escolar das aldeias indígenas, conforme reflete Paulo, liderança do povo Tupinikim:

> Eu acho assim [...] esse momento é preciso ter dentro da escola, é preciso ter na educação [...] e não só dentro da escola, mas também fora [...], levar uma criança pra poder ver lá, lá fora como é [...] tá tudo cercado, só tem capim [...] não tem nada [...] aí a criança não vai saber daqui uns dias nem o que é iri, um pé de iri, que dá em tudo quanto é canto. Mas ela não vai saber o que é [...] porque não vai ter mais.

Paulo faz-nos observar que na aldeia a criança vê e ouve as pessoas “que têm conhecimento [...] as pessoas que vivem nesse espaço [...]. Aí elas não vão esquecer nunca o que aprenderam”. Nesse sentido, ele apresenta e reflete com o coletivo de professores/as uma percepção que exprime que as crianças inscrevem o aprendido, aquilo que foi ensinado, em sua memória, porque “elas veem e entendem que aquele ali que ensina é um sábio”:

> Então ela não vai esquecer [...] ela vai começar a reproduzir isso e, assim mostrar pra essa criança que “não é só gado, não, não é só o agronegócio [inaudível]”. Ela vai ver que a floresta em pé também pode dar muito mais do que cinco ou seis mil pés de [inaudível]. A floresta em pé também pode dar esse “lucro”, isso ela vai aprender (Entrevista com Paulo Tupinikim, 19/10/2019).

CONCLUSÃO

TERRITORIALIDADE, INTERCULTURALIDADE E EDUCAÇÕES PARA UM FUTURO POSSÍVEL

Propomos nesta reflexão que as cosmovisões indígenas fazem emergir elementos inseparáveis à reflexão sobre uma educação diferenciada e intercultural, conforme exige a educação escolar indígena. Elas favorecem os avanços para uma educação indígena própria, para além de perspectivas antropocêntricas. Trata-se de uma abordagem cosmológica e epistemológica que apresentam-se com potência para as experiências de grupos indígenas que sobreviveram à invasão de seus territórios, e fundamentados em suas memórias ancestrais e históricas restauraram novos e antigos contratos, entre si e com os demais coletivos de vida.

São pensamentos que fundamentam que coletivos não humanos são coletividades de "culturas", inclusos em toda e qualquer negociação, especialmente quando se trata da busca por sobrevivência, alimento, cura, ou proteção dos povos indígenas: "O não humano pode estar fora do nosso coletivo [humano], mas não está fora do escopo de negociação e, portanto, não está fora do âmbito de qualquer diplomacia", analisa Besunsan (2017, p. 109). E nem mesmo de qualquer pedagogia. Da mesma forma considera Acosta (2016, p. 130 ss), trata-se de um pensamento que os reconhece enquanto sujeitos de direitos. O Direito da Natureza surge como reação ao choque de duas visões, e não de fratura, mas sim de costura de estéticas, de emoções, desejos, conhecimentos e saberes que permitem uma mestiçagem menos atormentada. (ACOSTA, 2016. P. 149).

O reconhecimento das interações entre culturas e seus modos de existência demandam a ressignificação da percepção de território e de interculturalidade, assim com de diferentes experiências, conhecimentos e memórias, antes negativadas no imaginário da sociedade, dita civilizada, para serem positivadas. A reflexão, por Ailton Krenak, expressa muito bem uma síntese do que isso tudo significou, em um passado bastante atual. (2018)[6] quando ele lembra: "Há quarenta anos chamavam a Amazônia de 'inferno verde' e as salas dos cinemas abriam sua programação [com a frase] 'Amazônia, o inferno verde'... Ou seja, a Amazônia nunca foi um lugar de afetos para essa sociedade."

[6] Natureza como Bem Público. Palestra com Cristina Adams e Ailton Krenak, realizada em 23 agosto de 2018, Sesc-SP. Disponível: Youtub. Acesso: 03 agost 2020. [transcrição pela pesquisadora].

As memórias histórica e ancestral continuam a comparecer nos relatos indígenas, em oposição à experiência vivida individualmente, uma marca forte nas narrativas da história dos vencidos. Uma história a contrapelo, que exige uma reflexão sobre a "aquisição de uma memória que não consta nos livros da história oficial". (BENJAMIN. 2006, p. 67). Para além de relatar memórias do passado, devem ser consideradas as relações constituídas nas dinâmicas do presente, que valorizam território/territorialidades como fortes categorias que potencializam o debate e uma educação indígena própria por meio de diferente momento de memória ancestral e histórica.

São momentos em que apresentam a experiência de perda e destruição dos territórios, quando então eles empreendem todo um esforço para mostrar que a tradição e a vida devem ser rememoradas, e devidamente apropriados, pelos jovens e pelos "novos", os que chegaram depois das lutas. São momentos que não estão separados na fala dos indígenas e, não raro, em um mesmo falar, o mito ancestral, os costumes do passado, os enfrentamentos de antes e os de agora surgem juntos, ou em sucessão. De maneira diversa do cartesiano costume de separar domínios, algo da nativa sabedoria indígena está justamente em fazer interagirem o mito e a história, o saber objetivo e a crença, a lembrança de como se lida com uma planta com uma estória mítica, o canto e a filosofia. (SCHUBERT, A.M.P.2021).

Trazemos estas reflexões para demostrar que os indígenas lançam mão de uma pedagogia e explicitam assim um currículo próprio em suas narrativas e memórias históricas e ancestrais. Consideramos que sua pedagogia deve ser forjada por eles mesmos, elaborada e reelaborada com autonomia, desde a prática das retomadas contra o esquecimento. Tais elaborações certamente fornecem pistas para pensar as influências das retomadas indígenas sobre a educação que praticam cotidianamente.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia literária, 2016.

BENJAMIN, W. **Passagens**. (Organização Willi Bolle). Belo Horizonte. Editora UFMG, imprensa oficial do Estado de São Paulo, 2006.

CABALZAR, A. (org.). Manejo do mundo. Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio negro. (noroeste amazônico). São Paulo: ISA; FOIRN, 2010.

CUSICANQUI, S. R. **Ch´ixinakax Utxiwa**: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Lamón, 2010.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo. Companhia das Letras., 2019.

LATOUR, B. **Onde aterrar?** Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

MUNDURUKU, D. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro** (1970-1990). São Paulo: Paulinas, 2012.

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

POTRIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. Ed. Grumin. Rio de Janeiro, 2018.

SCHUBERT. A.M.P. **Lutas territoriais Tupinikim**. Saberes e lugares conhecidos. Curitiba-Paraná: Appris, 2018.

TSING, Anna L. **Viver nas ruínas**: paisagens e multiespécies no Antropoceno. (trad. Thiago Mota Cardosos). Ed. IIB Mil Folhas. Brasília. 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, B. [autores]. **A queda do céu**. Palavras de um xamã Yanomami. Companhia da Letras: São Paulo, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

ESCOLA INDÍGENA NA ALDEIA CAMICUÃ UM EXEMPLO DO DESCASO E ABANDONO

Valdirene Nascimento da Silva Oliveira/Kamara Kymiu
kamarakimioapurina@gmail.com

A presente escrita é fruto da dissertação defendida no ano de 2018, nela apresentamos a escola indígena na Aldeia Camicuã no Sul do estado do Amazonas no município do Boca do Acre.

A forma como a escola chegou para nós povos indígenas, foi extremamente violento, tanto físico quanto psicológico. No entanto, essas formas de violências não nos tiraram o desejo e a vontade de aprender o que o karywa (o branco não indígena) sabe e estarmos em pé de igualdade com eles no sentindo de conhecimento escolarizado/sistematizado. Somente após a constituição de 1988 é que podemos "sonhar" como modos escolares próprios sem imposições do não indígena. Após a constituição as coisas não mudaram significativamente o quanto desejamos, principalmente para os povos do estado do Amazonas mais precisamente no Sul do citado estado na Aldeia Camicuã. Nessa aldeia as coisas "pararam" no tempo do branco, não há esforço de construção de um espaço físico descente e humanizado. Ao vê-la, temos impressão que o tempo parou, não houve avanços tecnológicos e as salas são quentes com paredes sujas, já sem tintas e muitos borrões de tantas colagens de papeis, textos e outras coisas que os professores consideram importante para o aprendizado do aluno. Sendo assim, o presente texto tem o objetivo principal de apresentar a realidade da escola indígena ofertada aos Apurinã na aldeia Camicuã.

A escola indígena Apurinã localizada na T.I Camicuã é um verdadeiro exemplo de abandono é descaso por parte do poder público municipal como será descrito no tópico a seguir.

A EDUCAÇÃO INDÍGENA E EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA

Antes de tratar da escola municipal de ensino fundamental Apurinã, faz-se necessário um esclarecimento sobre a diferenciação entre educação tradicional indígena e Educação Escolar Indígena – EEI. Mesmo com nomes parecidos, configuram estruturas distintas, as quais abordaremos a seguir. Segundo Meliá (1979):

> As sociedades indígenas brasileiras, como, aliás, muitas outras sociedades em todo mundo, se educaram perfeitamente durante século sem recorrer à alfabetização, conseguido, com meios quase que exclusivamente orais, criar e transmitir uma rica herança cultural. [...] Nas culturas orais, nota-se uma participação mais homogeneizada e plena de todos no saber tradicional, uma grande riqueza de sabedoria proverbial, uma visão mais unitária do mundo, uma forte vivencia do presente como tal, uma captação da vida como um todo e não simplesmente acumulação de coisas separadas (MELIÁ, 1979, p.1).

A escola não fazia parte dos modos de vida do meu povo antes dos primeiros contatos com os karywa. O que eles sabiam fora aprendido e ensinado por meio do exemplo de atitudes da vivência diária, também mediante o intercâmbio cultural realizado pela oralidade das histórias que os mais velhos viveram ou então ouviram seus pais contar. Ainda hoje as crianças e os mais jovens da Aldeia Camicuã estão sempre em volta dos adultos e mais velhos, com aponta Maher sobre ensinamento e aprendizado para os indígenas no fragmento abaixo:

> Nas sociedades indígenas, o ensinar e o aprender são ações mescladas, incorporadas à rotina do dia a dia, ao trabalho e ao lazer e não estão restritas a nenhum espaço específico. A escola é todo o espaço físico da comunidade. Ensina-se a pescar no rio, evidentemente. Ensina-se a plantar no roçado. Para aprender, para ensinar, qualquer lugar é lugar, qualquer hora é hora...[...] E, além disso, o ensino não é uma responsabilidade de uma única pessoa, ele é responsabilidade de todos. Na Educação Indígena, não existe a figura do "professor". São vários os "professores" da criança. A mãe ensina; ela é professora. O pai é professor, o velho é professor, o tio é professor, o irmão mais velho é professor. Todo mundo é professor... e todo mundo é aluno. (MAHER ,2006, pp. 17-18).

Ainda hoje, podemos ver essa prática dentro da aldeia, os mais velhos ensinam aos mais novos. Essas atitudes são percebidas no período da "quebra de castanha", nas pescas e nas festas em que não existe a ideia de falar que "isso é coisa de adulto". Quando falo "os mais novos", isso inclui crianças de tenra idade, pré-adolescentes e adolescentes da aldeia, ninguém é excluído, conforme se pode visualizar parcialmente na foto a seguir, uma tradição que ainda é mantida por todos.

Para meus ancestrais, essa foi, por muito tempo, a educação indígena passada às várias gerações sem precisar ir para "banco" de escola ou ler algum livro, o aprendizado ocorria na prática e na vivência com os pares

A escola, por muito tempo, foi um instrumento de "mudança" no sentido de muitos povos, inclusive meus ancestrais Apurinã deixarem sua língua materna e aprenderem forçadamente outra língua, porquanto era necessário saber se comunicar com os indivíduos não

indígenas. Era preciso cantar o terço e rezar as missas; enfim, era preciso saber ler e falar língua de karywa, para facilitar o processo de comunicação e fortalecer cada vez mais a colonização exercida sobre meus parentes ancestrais, como destaco a fala de Antônio Carlos de Souza Lima (1995), ao mencionar sobre o modelo de escola

> As escolas na sua maioria, porém, parecem ter mantido o modelo dominante, à época, de separação entre sexo. Tratava-se, pois, de noções elementares da língua portuguesa (leitura e escrita) e estímulo ao abandono das línguas nativas, além de se introduzir uma série de pequenas alterações no cotidiano de um povo indígena, a partir de formas de socialização características de sociedades que têm na escola seu principal veículo de reprodução cultural. O modelo de governo idealizado, e que foi em certos casos com certeza implementado, procurava atingir a totalidade das atividades nativas, inserindo-se em tempos e espaços diferenciados dos ciclos, ritmos e limites da vida indígena (SOUZA LIMA,1995 p.191).

As escolas na sua maioria, porém, parecem ter mantido o modelo dominante, à época, de separação entre sexo. Esse novo modelo educacional foi imposto a todos os povos indígenas, inclusive ao povo Apurinã, pois era importante falar a língua do colonizador, já que tudo do não indígena era o mais "importante" e "melhor". Tal ideia fora criada por meio da visão eurocêntrica e colonizadora que surtiu efeito de desprezo total ao que existia da cultura do outro. Todos esses ensinamentos foram difundidos por meio da escola ou de alguém que ouviu outro indígena falar que aprendeu na escola. Isso se aproxima das discussões apresentadas pelo pensador franco-argelino Albert Memmi (1977) sobre a colonização e a situação do colonizado.

O processo de escolarização dos povos indígenas iniciou ainda no período do Brasil Colônia, porém, esse processo não parou por aí. A escola que antes era desconhecida para nós indígenas, ao longo dos séculos, foi sendo implantada dentro das aldeias. A escola que antes era motivo de fuga para mata, de desconfiança, devido a forma violenta de inserção, para os povos indígenas, agora passa ser uma "necessidade" dos indígenas, no sentido de aprender ler e escrever, especialmente, 'somar as quatro operações'". Ou seja, aprender a contar para não ser mais enganado pelos "patrões".

> [...] os Apurinã do Ituxi já estavam muito dizimados. Eles se espalharam por toda a beira do Purus, estabelecendo-se em pequenos grupos familiares em seringais ou núcleos urbanos, sujeitos a regatões e outros negociantes. Às vezes, eles até foram empregados como capangas ou "caçadores" de grupos ainda não subjugados (SCHRÖEDER & COSTA, p. 62, 2008).

Após tantas formas de exploração e enganos, assim como os outros povos, o povo Apurinã entendeu a importância da escola como instrumento de “proteção”, de “defesa” e de “libertação” de luta e resistência, para guardar as memórias por meio de registro escrito do que ainda nos resta nas lembranças dos mais velhos, como explica o parente professor Baniwa, ao dizer que:

> [...] a escola indígena como instrumento de acesso e apropriação de conhecimentos e valores do mundo branco, de interesse coletivo, para responder as demandas, necessidades e perspectivas presentes e futuras. Essas perspectivas abrangem tanto os planos históricos de vida quanto os novos planos e as novas sociedades que buscam construir, inspirados na tradição, mas também espelhados na vida moderna. Percebo que os povos indígenas não veem e não querem a escola para lhes ensinar as suas tradições e seus valores. Querem a escola para lhes possibilitar o acesso ao mundo branco, mas respeitando suas tradições culturais (LUCIANO, 2011, p. 210).

A escola de karywa passa então a ganhar sentido para nós indígenas. É esse modelo sistematizado com currículo voltado para o ensino e aprendizagem das pessoas que vivem em aldeias que pode ser denominado de educação escolar para indígena, com garantias constitucionais a partir de 1988, podendo ser bilíngue e diferenciada dentre outras especificidades.

O que antes era visto com desconfiança e rejeição, para os Apurinã torna-se uma forma de “empoderamento e transformações”. Apoio-me na afirmação de Hall (2006) ao falar do sujeito sociológico, cuja concepção preenche o espaço entre o "'interior" e o "exterior “, entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a "nós próprios" nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados, valores, tornando-os "parte de nós", contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural (HALL, 2006, p, 13). A identidade é constituída na interação do sujeito com a sociedade no sentido de “equiparar-se” aos karywa no aprendizado que se dá por intermédio da escola formal, mas sem jamais esquecer e deixar as práticas tradicionais e culturais de nosso povo com diferentes identidades dentro da interculturalidade.

DESCASO E ABANDONO DO PODER PÚBLICO A ESCOLA INDÍGENA NA ALDEIA CAMICÃ

Como descrito no início do texto o espaço que nomeamos de escola chegou até a Aldeia Camicuã é bem antiga e remonta aos anos de 1970, a primeira escola foi implantada pela

FUNAI quando esse órgão ainda era responsável pela educação escolar indígena, como aponta Cunha ao dizer que:

> [...] a implantação de escolas nos Postos Indígenas, assim se chamavam então as unidades administrativas mantidas pela FUNAI dentro das TI‘s, que incentivava a organização de uma escola, geralmente sob a responsabilidade de um professor não-índio, na maioria dos casos um indigenista de seus quadros que, às vezes era apoiado por um falante da língua, que exercia a função de monitor bilíngue (Cunha, 2009, p. 104).

Os mais velhos da aldeia ainda recordam do professor *karywa* que falava em uma língua diferente da deles, pois não havia professor indígena. O que havia na década de 1970 era o início de um movimento e articulação dos povos indígenas, como já discutido no segundo capítulo. Muito tempo depois o senhor Divaldo Gonçalves de Lima, morador da aldeia, foi o primeiro professor indígena a atuar naquele período na comunidade Camicuã. Ele era professor alfabetizador, dedicava-se diariamente para que os Apurinã da Camicuã aprendessem a ler e escrever.

A escola municipal indígena Apurinã é fruto de vinte anos de lutas, reuniões para ter essa construção na aldeia, foram feitas inúmeras viagens a Manaus e ao Ministério Público pela liderança da aldeia o Cacique Francisco Gonçalves (Umanary) e outros moradores, na tentativa de garantir a construção da escola que foi “construída” mas não foi equipada. E, atualmente, o prédio antigo já se encontra precário estado de conservação.

A escola está localizada às margens esquerda do Rio Purus. Uma construção de 60m², toda em madeira, com dez metros de comprimento por seis metros de largura (10x6), tem o telhado com cobertura de alumínio, não é forrada, com pintura em verde e branco bem antiga. Nesse espaço, tem energia elétrica com pouquíssima iluminação, pois há apenas uma lâmpada por sala o que torna a visibilidade precária em dias chuvosos. Essa estrutura comporta duas salas de aulas, cada uma medindo cinco metros por quatro (5x4) um espaço diminuto com pouca ventilação, porque há somente uma pequena janela por sala, além da porta de entrada e saída.

Devido a deterioração da madeira a tinta já saiu a madeira apodreceu ou seja o tempo alimentado pelo rigoroso inverno amazônico já deteriorou essa espaço construído todo em madeira que também serve de abrigo e alimento aos cupins. Não refeitório, cantina, ou lugares para armazenar os alimentos ou os pratos e copos. O que há são prateleiras construídas pela comunidade para acomodar as poucas coisas que lá existem.

Os alimentos dividem espaço no armazenamento com os pratos, copos e demais utensílios da escola. Ficando tudo à mercê da “sorte”, pois não há garantias de proteção contra

a contaminação dos alimentos por ratos ou outros animais. Suscita o questionamento sobre o acompanhamento e fiscalização dessas ingerências.

Figura 01. Espaço considerado cantina na escola indígena

Acervo da pesquisadora Valdirene Nascimento da Silva Oliveira. Aldeia Camicuã 2017

O freezer acondiciona várias garrafas tipo PET com água gelada para servir aos alunos e professores, pois não há bebedouro. Esse mesmo espaço é dividido com uma espécie de "depósito", onde ficam os materiais quebrados ou novos que a escola recebe da SEMED, além de ser o lugar de reprografia dos professores que ainda usam a "bandinha" a álcool para reprodução de materiais. O mimeógrafo que foi muito usado nos anos 80 e 90 ainda é realidade na escola indígena da Camicuã.

Esse espaço que chamei de "cozinha" é dividido por duas merendeiras, funcionárias Raimundinha e Francisca, ambas trabalham há mais de 10 anos na escola, uma por turno, que reclamam da falta de merenda e de um local adequado para trabalhar, segundo elas "*a única coisa que podem oferecer em abundância é água as crianças".* As merendeiras desenvolvem um serviço duplo, também são serventes, limpam os "banheiros" (latrinas)e cuidam da área ao redor da escola, que elas chamam de pátio.

Figura 01. Prateleiras improvisadas pela comunidade. Lugar que acomoda os alimentos.

Acervo da pesquisadora Valdirene Nascimento da Silva Oliveira. Aldeia Camicuã 2017

Diante disso, percebemos a necessidade de haver maior responsabilidade do poder municipal de educação do município de Boca do Acre, no que se refere à qualidade da infraestrutura com investimentos que propiciem a qualidade do ensino.

Torna-se cômodo ao poder público municipal manter a escola como está na atualidade sem qualquer estrutura, com promessas em cada período eleitoral de construção de uma escola. A precariedade e o descaso definem muito bem o sucateamento da educação indígena em Boca do Acre.

A escola atende alunos do pré-escolar até o quinto ano do ensino fundamental, são alunos oriundos da própria aldeia ou de aldeias circunvizinhas ou até de crianças não indígenas que moram nas proximidades. A escola funciona em dois turnos, matutino e vespertino. No turno da manhã, das 07h00min às 11h30min e no período da tarde das 13h00min às 17h30min. A escola atende do pré-escolar ao 5° ano do ensino Fundamental e os turnos das aulas funcionam da seguinte forma: No turno da manhã, há duas turmas, o pré-escolar e primeiro ano; no turno vespertino, tem as turmas de segundo e terceiro ano, quarto e quinto ano são turmas multisseriadas ou seja uma sobre carga ao professor e uma verdadeira defasagem no aprendizado dos alunos, já que não um ensino dedicado exclusivamente a eles.

Todos os professores da escola são oriundos da própria comunidade. Todos indígenas na única escola indígena de Boca do Acre que tem o privilégio de ter os quatro docentes com essas características. Algo que pode ser considerado um ganho, pois nas demais escolas não há professores indígenas,

Ao vê-la, temos impressão que o tempo parou, não houve avanços tecnológicos e as salas são quentes com paredes sujas, já sem tintas e muitos borrões de tantas colagens de papeis, textos e outras coisas que os professores consideram importante para o aprendizado do aluno. Há um quadro branco que está praticamente sem condições de uso, muito precário para escrever, pois o excesso de uso causou o desgaste do material. Ainda tem as mesas dos professores, que são muito antigas, já desbotadas pelo tempo e uso.

As cadeiras das salas estão em bom estado de conservação, porém não há nenhuma cadeira para alunos canhotos ou com algum tipo de deficiência, complementada pela falta de acessibilidade na escola.

As salas de aulas estão organizadas para um processo de disciplinarização, pois trata de individualizar e categorizar os pequenos alunos indígenas desde a mais tenra idade. Essa questão de disciplinarização, classificação e categorização para com os alunos é discutida por Foucault (2012):

> Cada aluno segundo sua idade, seus desempenhos, seu comportamento, ocupa ora uma fila, ora outra; ele se desloca o tempo todo numa série de casas; umas ideais, que marcam uma hierarquia do saber ou das capacidades, outras devendo traduzir materialmente no espaço da classe ou do colégio essa repartição de valores ou dos méritos. Movimento perpétuo onde os indivíduos substituem uns aos outros, num espaço escondido por intervalos alinhados. (FOUCAULT, 2012, p. 141).

Esse processo de disciplinar, suportar um período de tempo sistemático, ainda é difícil para os mais novos da escola, como pude presenciar durante as observações das aulas. Eles correm na sala de aula de um lado para o outro, ou saem da sala a qualquer momento, ou vão para suas casas. Os alunos os mais velhos já foram "disciplinados", já entendem a ordem de ficarem quietos e calados, só é permitida a saída para o banheiro ou tomar água.

Ao me referir que lá o "tempo parou" é a pura realidade, os professores não tem uma sala para planejar, não há uma biblioteca ou livros para pesquisa. O gestor é espécie de gestor itinerante tem dias e horas para visitar a escola. A citada escola também não tem um Projeto Político Pedagógico- PPP, um espaço sem autonomia e identidade pois o intercultural passa longe de tudo isso, já que os professores seguem à risca o calendário acadêmico empurrado goela abaixo pela secretaria municipal de educação. Os professores tem um único dia a semana para trabalhar o ensino bilíngue, usando materiais que o professor Sidney Facundes construiu com o povo Apurinã, já que a prefeitura nunca produziu um material especifico para atender a escola do povo Apurinã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, essas constatações mencionadas e outras não dita aqui, fizeram parte da minha pesquisa na citada aldeia na aldeia Camicuã durante o período de 2016 à 2018, destaco, que sou indígena pertencente ao citado povo, convivo continuamente nessa localidade e pude constatar

a dura e difícil realidade dos meus parentes que são professores daquela aldeia ao desempenhar a árdua tarefa da docência.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Manuela Carneiro da. Tastevin Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do alto Juruá. Rio de Janeiro. Museu do Índio, 2009.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília: PPGAS/UnB, 2011.

MAHER, Terezinha. (2006). Formação de Professores Indígenas: uma discussão introdutória. In:GRUPIONI. Luís Donisete Benzi. (Org.). Formação de professores indígenas: repensando trajetórias. Brasília.

MELIÁ, Bartomeu. Educação Indígena e Alfabetização. Edições Loyola. São Paulo, 1979.

MEMMI, Albert. Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador. (3ªed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1977.

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

SCHRÖEDER, Peter; COSTA, Plácido. Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus II: Paumari do Lago Marahã, Paumari do Rio Ituxi e Jarawara/Jamamadi/Kanamati. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008.

ST5 - JUSTIÇA, DIREITOS INDÍGENAS E DIREITOS HUMANOS

Coordenadores: André Augusto Salvador Bezerra, USP, Brasil
Denise Tatiane Girardon dos Santos, UNICRUZ, Brasil
Pedro Pachagaia, Associação de Antropologia, Bolívia, Brasil

COMUNICAÇÕES ORAIS

POLÍTICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS NA UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS: A "INCLUSÃO" DOS ESTUDANTES INDÍGENAS, SUAS EPISTEMOLOGIAS E OS DESAFIOS PARA DECOLONIZAR A UNIVERSIDADE

Bruno Rafhael Cesário Calassa
Universidade Federal de Goiás
calassa@ufg.br
Pedro Henrique da Silva
Universidade Federal de Goiás
pedro_silva@discente.ufg.br

INTRODUÇÃO

Em linhas gerais, a universidade, sobretudo a pública, é uma instituição reconhecida pelo trabalho de desenvolvimento humano pleno. Entretanto, antes de tudo, é imprescindível que a universidade promova, através de políticas de ações afirmativas, uma efetiva democratização de acesso e permanência de grupos minoritários para que, através de um diálogo intercultural de saberes, a produção de novos conhecimentos seja validada e, com ela, a inclusão social. Nesse sentido, este texto foi produzido tendo por base a seguinte pergunta: *o conceito de inclusão presente na Resolução Consuni 07/2015 da Universidade Federal de Goiás visa também incluir outras epistemologias ou apenas outros corpos?*

De acordo com Carvalho (2005), nas últimas duas décadas ocorreu uma grande expansão das universidades públicas brasileiras nos quesitos estrutura e acesso, porém temos de nos perguntar se houve também uma reestruturação no campo do conhecimento com a articulação entre as diferentes epistemologias que hoje ocupam esses espaços, como a dos indígenas. Tal questionamento é importante e necessário à efetiva democratização do ensino superior público e à garantia de direitos fundamentais.

Na busca pela democratização do ensino, a Universidade Federal de Goiás (UFG), em 2008, criou o Programa UFG*Inclui* (*Resolução 29/2008*), que visa atender principalmente os estudantes de graduação mais carentes do ponto de vista econômico. Em 25 de abril de 2015, o Conselho Universitário da UFG (Consuni – UFG) aprovou a *Resolução 07/2015*, que "dispõe sobre a política de ações afirmativas para pretos, pardos e indígenas na Pós-Graduação *stricto sensu* na UFG".

É preciso refletir com mais perspicácia acerca dessas políticas e principalmente das epistemologias que subsidiaram a construção das ações que promoveram a inclusão, em especial dos indígenas, no ensino superior público. Quando se lida com a questão de ações afirmativas nem sempre fica evidente se há um posicionamento que realmente leve em consideração o modo de ser daqueles que historicamente foram e são silenciados e excluídos dos campos de discussão, de decisão e de produção do conhecimento.

Para Carneiro (2005), um olhar mais detido para os bastidores das universidades públicas brasileiras revela que há uma arena de disputas intelectuais em que de um lado há o conhecimento legitimado, validado pelas pesquisas acadêmicas e de outro um conjunto de saberes que buscam reconhecimento e validade, mas que são estereotipados e rotulados como "discurso de militante". Refletir acerca das ações afirmativas que realmente contemplem uma inclusão não só de corpos, mas também de saberes reclama um novo olhar para os direitos fundamentais, sobretudo para os Direitos Humanos.

Hoje, pesquisas como as de Boaventura de Sousa Santos (1997; 2013) apontam para a falência dos direitos humanos como garantia da dignidade humana, já outras pesquisas, como as de Piovesan (2016) assinalam que ocorreram avanços na garantia universal de direitos. O fato é que em tempos de ascensão conservadora ao poder no contexto nacional e mundial, não é de se espantar que haja perda significativa das poucas conquistas obtidas nos últimos tempos no âmbito dos direitos humanos.

Diante desse cenário que se desenha, urge a necessidade de produzir pesquisas sobre a importância da reformulação dos direitos humanos, que sinteticamente, conforme Dias (2017), são concebidos como normas que reconhecem e protegem a dignidade de todos os seres humanos. Assim, a reformulação que autores como Santos (1997) propõem visa tornar os direitos humanos efetivamente um instrumento concreto de combate a todas as formas de opressão.

Entendidas como uma espécie de ação afirmativa, as cotas raciais, quando analisadas sob uma perspectiva crítica como a proposta pelo decolonialismo, evidencia-se que os

Direitos Humanos não são universais, dado que buscam prover uma equidade por meio da inserção forçada de sujeitos discriminados historicamente, ou seja, não há uma inclusão que leve em consideração o conjunto epistemológico que forma os conhecimentos de povos minorizados.

Para que ocorra uma equidade é necessário que haja uma inclusão não apenas de corpos, mas também do conjunto epistemológico e ontológico que, em especial, os indígenas possuem, afinal tais povos possuem, de acordo com Quijano (2010), um modo completamente diverso de narrativizar o mundo, de significar as coisas mundo, o que por vezes acaba indo de encontro com a forma de o homem branco significar e narrar o estado de coisas do mundo. Assim, surge uma questão: como assegurar de fato a concretização dos direitos humanos a povos que historicamente vivem processos de subjugação?

Este trabalho tem a pretensão de analisar, sob uma perspectiva decolonial, como se constituem as políticas de expansão e democratização do acesso e as epistemologias que subsidiaram a construção das ações que promoveram a inclusão, em especial dos indígenas, nos Programas de Pós-Graduação da UFG. Para delinear a metodologia desta pesquisa foram utilizadas as pesquisas bibliográfica e documental como fontes de informação para disposição dos conceitos, análise e reflexão.

O POSICIONAMNETO DECOLONIAL E O *ESPISTEMICÍDIO* NA UNIVERSIDADE

Na tentativa de buscar elementos para responder à questão problema se faz necessário mobilizar um conjunto de conhecimentos que amplie horizontes e que ofereça nova perspectiva de análise para os fatos, o que pode ser feito tendo por base o posicionamento decolonial, que permite superar as divergências contidas nos dois polos da teoria crítica dos direitos humanos, sendo elas: a) que afirma o caráter universalista dos direitos e b) que defronta essa visão. O decolonialismo como outra via de reflexão contribui para que haja o diálogo intercultural capaz de promover uma efetiva interação entre as diferentes culturas.

Em linhas gerais o decolonialismo, de acordo com Bragato (2014) e Quijano (2005), pode ser compreendido como um movimento teórico, ético e político que questiona as pretensões de objetividade do conhecimento científico europeu, mais especificamente o conhecimento das ciências sociais que lidam com a questão da racionalidade e usam de uma falsa neutralidade quando utilizam o discurso das questões político-econômico-ideológicas que tratam das questões de invenção da América e os desdobramentos decorrentes desse processo.

O posicionamento decolonial, conforme Mignolo (2008), busca deixar em evidência o modo como se constrói o sujeito subalterno, silenciado desde o advento da modernidade/racionalidade ocidental, que nunca reconheceu a produção do conhecimento do sujeito não ocidental mesmo após o fim das administrações coloniais na América do Sul e Central. Do ponto de vista dos pensadores decoloniais, a opressão cultural, linguística, espiritual e epistêmica ocorrida durante o período colonial foi tão marcante que ainda é hegemônica atualmente.

Para Resende (2014), é preciso deixar claro que ser decolonial não é rejeitar as criações teóricas-metodológicas formuladas pelos países desenvolvidos, do norte geográfico, para criar conceitos genuinamente oriundos dos países subdesenvolvidos, do sul geográfico. Para a referida autora, o movimento decolonial precisa ser entendido como um contraponto à tendência construída ao longo do tempo em que os países do norte criam e aplicam teorias e os países do sul apenas relatam experiências. De outro modo, a reflexão decolonial faz ver que as nações dominadoras produzem teorias e os países subalternos as validam sem promover questionamentos.

Os estudos decoloniais rompem, portanto, com o paradigma de universalismo europeu, rompem com as epistemologias que foram pensadas em sentidos unilaterais, dominadora e que serviram para arquitetar todo o movimento de colonização dos povos periféricos do ponto de vista de quem domina (MIGNOLO, 2008). Posto de lado a hegemonia teórica dos países do norte e tendo em vista que uma teoria serve para algo ou para alguém é que passamos a refletir sobre o modo como as ações afirmativas adotadas pela UFG, com foco no aspecto da *inclusão*, alicerçaram a construção da Resolução Consuni 07/2015 em análise.

Reconhecer ser uma utopia, mas só a reprodução da identidade do indígena tendo como referência o próprio indígena para solapar o projeto do *bom selvagem*, de Rousseau, ainda presente nas universidades brasileiras, que serve, de acordo com Pérez Goméz (1998) como argumento para exigir o uso da língua portuguesa para educar a grande maioria dos indígenas brasileiros, o que contribui, também, para a manutenção de uma política de desvalorização do conhecimento indígena, de suas epistemologias por parte da sociedade.

Pela perspectiva de Morgan Ndlovu (2017), o campo de conhecimento do indígena é diferente do não indígena, portanto, não se pode negar a existência de uma barreira epistêmica, além da barreira de língua que o indígena enfrenta quando está na universidade. As práticas pedagógicas aplicadas nas escolas indígenas são muito diversas do modelo eurocentrado

praticado nas universidades, aspecto que pode ser o principal desafio para a permanência dos indígenas na universidade.

Para Pimentel da Silva (2017), é imprescindível que tanto os conhecimentos provenientes das matrizes culturais indígenas quanto os da matriz da cientificidade sejam contemplados nas práticas curriculares. Essa prática, acompanhada por uma matriz de articulação dos saberes possibilitará a ressignificação de todas essas formas de conhecimento. Para a autora, "a nova base epistêmica aponta, portanto, para um pensamento apto a perceber as ligações, as interações, as implicações mútuas, mas, ao mesmo tempo, apto em perceber a diferenciação e a oposição entre os saberes" (HERBETA; PIMENTEL DA SILVA, 2018, p. 14).

Uma das principais barreiras enfrentadas pelos indígenas na universidade, conforme Dias (2017), é o modo de acessar o conhecimento, dado que as informações são em língua portuguesa e não há ao menos uma tentativa de transpor informações básicas na língua indígena. Sob o viés do decolonialismo, embora o indígena esteja incluso na universidade, o modo como ocorre a inclusão é uma forma de coerção ideológica contra aqueles que lutam para manter sua cultura sem sofrerem uma transfiguração étnica, que ocorre quando deixa-se de falar o idioma de seus ancestrais (MIGNOLO, 2008).

Para Bragato (2014), o movimento decolonial favorece pensar em estratégias e formas que contestem e que possam diminuir de modo mais consistente as relações de marginalização, exclusão e discriminação que os povos subalternos, como os indígenas, vêm sofrendo desde o período colonial. Desse modo, defendemos a necessidade de expandir pesquisas que se dediquem a valorizar o direito de os indígenas produzirem conhecimento e também acessá-lo por meio de suas línguas para, assim, romper de uma vez por todas com a colonização do saber que ainda impera sobre os povos originários. O modo de ser do pesquisador decolonial evidencia que o fim das colônias não significou o fim dos valores coloniais, como imposição da língua, visão inferior dos povos dominados etc.

A fim de coibir esse movimento de subalternização, é imprescindível levantar a discussão do epistemicídio (SANTOS, 1997) pelo fato de tal conceito fazer observar que além da necessidade de ocorrer a ressignificação dos espaços é preciso também ressignificar os saberes acadêmicos tendo em vista que diante do ingresso de um novo perfil de estudantes que ingressa através de um processo velado, porém eficiente, de seleção.

O pesquisador português Boaventura de Sousa Santos (1997) trabalha com o termo *epistemicídio* em muitos de seus escritos e esclarece que tal termo é um processo de deturpação

da racionalidade, cultura e civilização do outro. Para o referido autor, o *epistemicídio* é mais devastador do que o genocídio cometido pelos europeus durante a colonização da América. Carneiro (2005) incorporou a ideia de *racismo epistêmico*, que tem se consolidado como instrumento operacional que favorece a manutenção das hierarquias raciais entre os povos brancos, os povos negros e indígenas.

Para Munanga (2004), o racismo é categorizado como o conjunto de teorias, crenças e práticas responsáveis pela hierarquização entre as raças, e é oportuno lembrar que no Brasil o racismo é a herança do período escravocrata (1530 - 1888). No âmbito da educação brasileira o racismo epistêmico encontrou forte aliada na reprodução de situações que agem em perfeita concordância com os dispositivos de dominação racial, desestruturando a racionalidade de segmentos populacionais histórica e politicamente construídos como inferiores.

O racismo epistêmico tem sido responsável pela estratificação de campos de saberes altamente hierarquizados e higienizados, ou seja, consolida-se dia após dia área de saberes em que racionalidades afrodescendente e indígena são ausentes, sub-representadas e estereotipadas (DIAS, 2017). O saber instituído pelos povos brancos é o verdadeiro, legitimado e que se firma segundo a tradição do ensino. E, assim, "a violência epistêmica acontece quando não se consideram os modos próprios de subjetivação presentes nas diversas ontologias indígenas" (HERBETA; NAZARENO, 2020, p. 61).

Para Dias (2017), o racismo epistêmico acaba por consolidar o racismo institucional, que por sua vez conta com eficientes mecanismos de manutenção e perpetuação do privilégio racial nas instituições de ensino público no Brasil. Diante dessa constatação, vê-se a importância da criação de políticas voltadas para a democratização do acesso à educação superior para aqueles grupos com histórico de exclusão. Como parte das ações afirmativas adotou-se critérios de seleção discente que fossem mais ajustados à realidade dos candidatos cotistas, que possuem cosmologias e cosmogonias que pouco dialogam com o modo de ser do homem branco ocidental.

Mesmo com a implantação e desenvolvimento de políticas voltadas para a expansão do número de vagas e para o melhoramento dos meios de acesso à educação superior por parte dos estudantes oriundos dos mais diversos segmentos sociais, étnicos e econômicos da sociedade brasileira, a questão do embate epistemológico revela-se como um problema, pois para Domingues (2007), não há ainda uma estrutura socioeconômica e política que seja capaz absorver os indivíduos menos favorecidos, o que vai de encontro à democratização.

Não basta, portanto, apenas criar mais vagas nas instituições de ensino objetivando incluir maior número de estudantes, é preciso criar instrumentos de acesso que favoreçam a inclusão de epistemologias dos segmentos sociais historicamente desprestigiados, ou seja, é necessário criar mecanismos que garantam o processo de escolarização plena (CARVALHO, 2005). É necessário reconhecer que a efetiva democratização de acesso à educação superior pública no Brasil ainda é um desafio que necessita de uma articulação ampla entre políticas de acesso e práticas pedagógicas que contribuam para a construção de uma universidade plural, "onde existam diversas possibilidades de ser e existir, onde os distintos modos de ser se encontrem" (HERBETA; PIMENTEL DA SILVA, 2018, p. 24).

É preciso investigar mais a fundo as possíveis contradições presentes nas políticas de democratização que garante o ingresso dos estudantes indígenas na Universidade Federal de Goiás e nas demais instituições de ensino superior. Sobretudo, É preciso que no interior das ações afirmativas ocorra reposicionamentos que incidam diretamente na cultura acadêmica do ensino. Não basta criar ações de inclusão de corpos, é preciso também incluir o questionamento crítico dos sujeitos que ingressam na universidade, criando, assim, ações capazes de atingir os domínios dos saberes que diminuam o epistemicídio. Presencia-se hoje não uma violência física, mas uma "violência educadora" (SANTOS, 1997, p. 34) o que acaba por exigir novas formulações por parte dos direitos humanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com Resende (2014), parte das ideias que orientam a construção das ações afirmativas no Brasil foram subsidiadas pelo Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH), criado em 1996 e que objetiva "formular políticas compensatórias que promovam social e economicamente a comunidade negra e indígena" (Brasil, 1996, p. 30). Assim, a partir dos anos 2000 as políticas educacionais voltadas para a educação superior tiveram dois parâmetros específicos: ampliação e democratização do acesso ao ensino superior.

A UFG - Universidade Federal de Goiás - desde 2008 adota ações afirmativas na graduação e por meio dos documentos institucionais determinou que pelo menos 20% das vagas devem ser reservadas a pretos, pardos e indígenas. Já em 2015, conforme Dias (2017), a referida instituição passou adotar ações afirmativas no âmbito da Pós-Graduação. Pode-se dizer que as mesmas ações afirmativas da graduação foram transpostas para a Pós-Graduação, não levando-se em consideração que as noções de direito à educação e por consequência à escolarização são

processos colonizados, isto é, assentados com base no modelo europeu que prega hierarquias definidoras das relações epistêmicas.

Não basta apenas propor ações que promovam a democratização do acesso de estudantes indígenas, é preciso refletir com mais perspicácia acerca das políticas que garantam, de forma eficaz, suas permanências e reconheçam as diferentes epistemologias que subsidiaram a construção das ações que promoveram a inclusão, em especial dos indígenas, nos Programas de Pós-Graduação da UFG. Suas normativas propõem, por um lado, a promoção de uma política de universalização da escolarização; por outro lado, há uma posição de assimilação que defende o projeto de construir uma cultura comum que deslegitima línguas, saberes, crenças e valores "diferentes" que pertencem aos grupos considerados inferiores explícita ou implicitamente.

Não podemos desconsiderar que Kant foi quem ensinou a civilização humana – europeia – a ser moderna, a desconsiderar o metafísico por meio da fórmula do método racional (SANTOS, 1997). Assim, a partir do pensamento racional puro, somente o que é físico e material poderia ser tido como existente, logo, é preciso que seja mobilizado um conjunto de epistemologias racionais que validem a produção conhecimento. Desse modo, a epistemologia dos povos não europeus tende a ser desconsiderada, como no caso dos indígenas.

Como a nossa sociedade é altamente opressora, porque tem como principal princípio reatualizar os instintos em intelecto, cria-se mecanismos que reprimem os prazeres descontrolados e incentiva a opressão controlada (QUIJANO, 2010). Dito de outro modo, a nossa sociedade, por meio do conhecimento acadêmico, compreende que é preciso reprogramar o conjunto epistemológico do indígena por considerar que se trata de um intelecto não racionalizado.

Em vias de conclusão deste trabalho, podemos afirmar que, reconhecer a colonialidade como suporte teórico metodológico capaz de remodelar a dimensão constitutiva dos direitos humanos é o primeiro passo para descolonizar a universidade. O decolonialismo evidencia que a Europa exerceu e exerce um poder que articulou-se não apenas no uso da força bruta, mas também por meio da construção de discursos em que o outros povos são tidos como irracionais e não humanos, justificando assim a exploração.

A história denominada "oficial" dos direitos humanos (SANTOS, 1997) narra como os direitos foram direcionados a uma pequena parcela da humanidade, a que possui pele branca e é proprietária de terras. A teoria dominante do direito falha na compreensão das ideias de igualdade, dignidade e de não discriminação, que são as principais características dos direitos hoje. Vários são os documentos jurídicos internacionais, notadamente os do segundo período

pós-guerra que afirmam de modo unânime que os direitos humanos alcançam todos os seres humanos, independentemente de cor, raça, etnia, orientação sexual, política, nacionalidade, sexo, condição física ou mental, mas como foi colocado linhas acima, quem são os humanos que devem receber esse reconhecimento?

Um olhar da história dos direitos dos indígenas em si revela a continuidade de algumas práticas, dispositivos e principalmente discursos que foram construídos ao longo dos mais de quinhentos anos de relações entre europeus e não europeus. Segundo Herbeta e Nazareno, os conhecimentos indígenas, assim como suas ontologias e suas línguas não são considerados na universidade, uma vez que a maior parte do corpo docente despreza essas questões nas relações com esses estudantes (HERBETA; NAZARENO, 2020).

O pensamento decolonial (BRAGATO, 2014) implica reconsiderar a ideia de direitos humanos como sendo verdadeiramente vindo de um desenvolvimento global. O posicionamento decolonial é essencial para, de fato, alcançar a universalidade dos direitos humanos, dado que sua postura considera que todas as sociedades devem contribuir para a especificação do conteúdo normativo dos direitos humanos. Relativizar o modo como a Europa concebe pensamentos e histórias dos povos periféricos é o primeiro passo para reformular o discurso dominante dos direitos humanos e o primeiro passo para construir uma universidade que contenha uma diversidade de políticas de ações afirmativas que promova a inclusão dos estudantes indígenas bem como de suas epistemologias.

Para Dias (2017), para que um projeto decolonial seja posto em prática no contexto das universidades brasileiras é necessária uma reforma educacional, política e curricular no sentido de fornecer o direito à voz dos subalternos. Tal reconhecimento é importante porque os valores do colonizador impostos aos subalternos relacionam o processo de produção de conhecimento ao mérito. Um projeto decolonial favorece a inclusão por viabilizar outros saberes, línguas e subjetividades que foram omitidas, excluídas e subalternizadas pelo colonizador (ALMEIDA, 2007). Problematizar a realidade dos oprimidos, como a dos indígenas, faz parte de uma educação libertadora e faz com que os estudantes encontrem seu lugar na universidade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. L. P. Educação Geral, Universidade Pública e Liberalismo Econômico. In: PEREIRA, E. M. A. (org.). **Universidade e Educação Geral: para além da especialização**. Campinas: Alínea, 2007. Cap. 8, pp. 217-238.

BRAGATO, Fernanda. Para além do discurso eurocêntrico dos Direitos Humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos - Eletrônica**, Vol. 19, n. 1 - jan-abr, p. 201-230, 2014.

BRASIL. **Resolução Consuni Nº 29/2008**. Disponível em: < https://prograd.ufg.br/up/90/o/Resolucao_CONSUNI_2008_0029.pdf>. Acesso e 29/09/2021.

BRASIL. **Resolução Consuni Nº 07/2015**. Disponível em: < https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/85/o/Resolucao_CONSUNI_2015_0007.pdf>. Acesso em 29/09/2021.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Tese (doutorado) em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2005.

CARVALHO, José Jorge. **Inclusão étnica e racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior.** São Paulo, SP: Attar, 2005.

DIAS, Luciana de Oliveira. Pluralidade e Interseccionalidade de Saberes: ações de combate ao racismo epistêmico na pós-graduação *stricto sensu* no Brasil. **XVI Congresso Internacional FoMerco, integração regional em tempos de crise: desafios políticos e dilemas teóricos**. 27-29 setembro de 2017, UFBA, Salvador, Bahia.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Revista Tempo [online]**. vol. 12, nº 23, 2007, pp. 100-122. ISSN 1413- 7704.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letra da UFF**, n. 34, 2008, pp. 287-324.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, A. A. P. (Org.) Niterói: UFF. **Cadernos PENESB**, 2004, p. 15-35.

NAZARENO, Elias, HERBETTA, A. F. Sofrimento acadêmico e violência epistêmica: considerações iniciais sobre dores vividas em trajetórias acadêmicas indígenas. **TELLUS (UCDB)**, v. 41, p. 57-82, 2020.

NDLOVU, Morgan. Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada decolonial. Epistemologias do Sul, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), PP. 127-144, 2017. Originalmente publicado em ***Yesterday & Today***, 11, 2014.

PÉREZ GÓMEZ, A. I. As funções sociais da escola: da reprodução à reconstrução crítica do conhecimento e da experiência. In: A SACRISTÁN, J.G.; PÉREZ GÓMEZ, A.I**. Compreender e transformar o ensino**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998, p. 13-26.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. A pedagogia da retomada: decolonização de saberes. **Articulando e Construindo Saberes**, v. 2, p. 205-216, 2017.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro; HERBETTA, ALEXANDRE. Atualizando, juntando e esticando a universidade: considerações sobre a possibilidade de uma pluriversidade.

PRACS: **Revista eletrônica de humanidades do curso de ciências sociais da UNIFAP**, v. 11, p. 11-26, 2018. Disponível em https://periodicos.unifap.br/index.php/pracs /article/view/4424/0. Acesso em: 05/10/2021.

PIOVESAN, Flávia. Direito ao desenvolvimento: desafios contemporâneos. *In*: PIOVESAN. **Temas de Direitos Humanos**. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2016. p. 211-228.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (org.) **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/ libros/lander/pt/Quijano.rtf> Acesso em: 05/10/2021. p. 1-25

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: Santos, B. S.; Meneses, M. P. (orgs.) **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

RESENDE, Ana Catarina Zema de. **Direitos e autonomia indígena no Brasil (1960 – 2010): uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial**. Tese de Doutorado, Brasília – DF: 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Por uma concepção multicultural de direitos humanos**. São Paulo: Lua Nova, 1997, p. 105-124.

SANTOS, B. de S.. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2013.

O DIREITO DE ACESSO DOS POVOS INDÍGENAS À JUSTIÇA E A DISCRIMINAÇÃO ÉTNICA

Raffaela Cássia de Sousa
Escola nacional de formação e aperfeiçoamento de magistrados (ENFAM)[7]
raffasousa@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Os povos indígenas representam grupos étnicos diferenciados dentro da sociedade brasileira. De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), existem 305 etnias no Brasil e 274 línguas diferentes (IBGE, 2010, p.90), sendo que cada comunidade possui características e organizações próprias, expressando a diversidade cultural dos povos indígenas entre si e em relação aos não índios.

Essa diversidade levou a que documentos nacionais estabelecessem normas protetivas específicas para essas coletividades, como a Constituição de 1988. Não obstante a existência de normas protetivas sobre os povos indígenas, a implementação do direito de acesso à justiça desses povos ainda encontra barreiras para a sua execução, especialmente decorrentes do desconhecimento da cultura e das formas de vida desses povos, expressando-se em elementos (ainda que indiretos) de discriminação étnica. Em face disso, o direito da antidiscriminação representa um importante paradigma para a análise do efetivo acesso dos povos indígenas à justiça para a construção de uma ordem jurídica justa.

Para o desenvolvimento deste trabalho, ele será estruturado em duas partes, sendo a primeira relativa à análise do direito de acesso dos povos indígenas à justiça e a segunda sobre o direito da antidiscriminação e a discriminação étnica como barreira de acesso dos povos indígenas à justiça. Como metodologia, este artigo adota uma abordagem qualitativa, com a análise de legislação nacional e internacional e de produções doutrinárias sobre o assunto, além de dados do IBGE.

[7] O presente trabalho faz parte de uma pesquisa em desenvolvimento no âmbito do mestrado profissional em Direito da Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados (ENFAM), tendo como orientador o prof. Dr. Roger Raupp Rios.

O DIREITO DE ACESSO DOS POVOS INDÍGENAS À JUSTIÇA

O direito de acesso à justiça tem previsão no texto constitucional no art. 5º, inciso XXXV ao dispor que a lei não poderá excluir da apreciação do Poder Judiciário a lesão ou a ameaça a direito. No entanto, até que esse direito fosse alçado à condição de direito fundamental, ele passou por diversas compreensões.

No Brasil, o Poder Judiciário foi instalado em 1808 com a vinda da família real e a transferência da estrutura judiciária para o país. Posteriormente, com a Constituição do Império de 1824, esse poder não possuía independência e nem autonomia, pois estava submetido ao poder moderador. Com a Constituição republicana de 1891, embora ela tenha reestruturado o Poder Judiciário, possibilitando a criação da justiça federal e do Supremo Tribunal Federal, não trouxe a garantia expressa do direito de acesso à justiça em seu texto. Por sua vez, as Constituições seguintes de 1934 e 1937 também não trouxeram essa previsão. (MENDONÇA, 2016, p. 67-69).

A Constituição de 1946, diferente das anteriores, trouxe a previsão expressa, no art. 141, parágrafo quarto, de que a lei não poderia excluir da apreciação do Poder Judiciário lesão ou ameaça a direito. Norma de conteúdo semelhante foi replicada na Constituição de 1967 (art. 150, parágrafo quarto), contudo, em razão do regime militar instaurado a partir de 1964 e dos atos institucionais que vigoraram durante o período, muitos direitos não foram garantidos. Com a redemocratização do Brasil e a Constituição de 1988, o direito de acesso à justiça passou a constar entre os direitos e garantias fundamentais no art. 5º. (MENDONÇA, 2016, p. 67-69).

Ainda que a estrutura do Poder Judiciário estivesse presente no território nacional desde 1808, a concepção sobre o significado do acesso à justiça nem sempre foi a mesma ao longo da história. Inicialmente, esse direito era compreendido como a mera garantia de que o indivíduo poderia ingressar no Poder Judiciário, de forma que era necessário e suficiente que o Estado criasse e mantivesse uma estrutura formal que permitisse a apresentação de novas ações judiciais. Posteriormente, com o aumento das reinvindicações por direitos, o acesso à justiça passou a ser compreendido de uma forma mais ampla, em que a mera disponibilização da estrutura material e de pessoal não era suficiente para assegurar esse direito.

O primeiro momento narrado é identificado com o Estado liberal, em que havia o entendimento de uma intervenção mínima do Estado na sociedade e na economia. Assim, “ao poder público incumbia apenas garantir que o exercício de outros direitos não interferisse na possibilidade de recurso aos órgãos judiciais para resolução de eventuais conflitos de interesses

[...]". (MENDONÇA, 2016, p. 47). Com a reivindicação social por outros direitos que exigiam prestações positivas ou o cumprimento de obrigações de fazer por parte do Estado (Estado do bem-estar social), houve um aumento das demandas perante o Poder Judiciário e a ampliação da intervenção do Estado, de forma que repercutiu "na consolidação e multiplicação dos direitos humanos, e no recurso ao controle judicial como forma de proteger o cidadão do exercício arbitrário do poder, e de garantir a efetividade de seus direitos". (MENDONÇA, 2016, p. 49). Dessa forma, foi-se consolidando o entendimento de que o acesso à justiça não se trata de uma garantia formal da existência de estruturas representativas do Poder Judiciário, sendo, na verdade, um direito mais amplo que inclui "o acesso a mecanismos aptos para produzirem tutela jurisdicional adequada, célere, econômica e efetiva, bem como aos meios alterativos de composição dos conflitos." (MEDONÇA, 2016, p. 161).

Kazuo Watanabe, rejeitando o conceito de acesso à justiça como mera possibilidade de ingressar nos órgãos jurisdicionais existentes, aponta que esse direito se refere à viabilização de acesso a uma ordem jurídica justa (2019, p. 3). Assim, propõe que o problema do acesso à justiça deve ser visto como um método de pensamento, adotando a perspectiva do destinatário da norma jurídica e ainda adverte que "Não se organiza uma justiça para uma sociedade abstrata, e sim para um país de determinadas características sociais, políticas, econômicas e culturais". (2019, p. 4).

Mesmo possuindo uma concepção mais ampla atualmente, o acesso à justiça encontra diversos obstáculos à sua efetivação. Mauro Cappelletti e Garth apontam que esses obstáculos são as custas judiciais (análise do custo para litigar) (2015, p. 16), as possibilidades das partes (vantagens e desvantagens dos litigantes conforme suas próprias características) (2015, p. 21) e os problemas especiais relativos aos direitos difusos (2015, p. 26).

A questão econômica representada pelo custo do litígio (custas do processo, valores gastos com advogados) tende a afastar do Poder Judiciário os indivíduos com situação financeira mais vulnerável. Quanto às possibilidades das partes, os litigantes não possuem as mesmas características de conhecimento e de posição processual, de forma que alguns podem possuir maiores conhecimentos e condições estruturais para suportar um litígio em face do tempo. Os direitos difusos também influenciam no litígio, especialmente em face da necessidade de reunião de processos ou da indicação de um ente legitimado a pleitear ou defender o direito.

Para Cappelletti e Garth, esses elementos representam obstáculos para que os indivíduos possam acessar o Poder Judiciário e, sendo identificadas essas barreiras, os autores dividiram o

movimento de acesso à justiça em três ondas, com a análise das medidas necessárias para tentar superá-las. As três ondas são assistência judiciária para os pobres, a representação dos interesses difusos[8] e concepção mais ampla do acesso à justiça sob um novo enfoque.

A primeira onda examina os aspectos econômicos para litigar, considerando o dispêndio financeiro das partes para ingressar em uma demanda. A segunda onda se refere aos meios para garantir que os direitos difusos sejam adequadamente representados em Juízo. Já a terceira onda propõe um novo enfoque do acesso à justiça. Nas duas primeiras ondas, o objetivo era garantir uma representação efetiva para direitos que ainda não a possuíam ou, pelo menos, que não possuíam plenamente. Por sua vez, a terceira onda possuiu um alcance mais amplo, incluindo também os meios de resolução extrajudiciais dos conflitos, meios preventivos do litígio e de aprimoramento daqueles existentes. Segundo Mauro Cappelletti e Bryant Garth (2015, p.68-68), essa terceira onda não abandonou a preocupação das fases anteriores. Ao contrário, agregou possibilidades de melhoria do acesso à justiça, como alterações nos procedimentos, reestruturação de tribunais, utilização de meios formais e informais de resolução de litígios. Além disso, a terceira onda trouxe a conscientização sobre a necessidade de adaptar o processo ao tipo de litígio, reconhecendo que cada demanda pode ter características que a distinguem de outras (CAPPELLETTTI; GARTH, 2015, p. 71).

Partindo-se da concepção ampla de acesso à justiça, tem-se que a terceira onda proposta por Cappelletti e Garth coaduna com o reconhecimento da alteridade do outro, diante da preocupação com a necessidade de adaptar o processo ao tipo de litígio, reconhecendo, portanto, a diferença e o direito a ela. Nesse ponto, inserem-se as ações judiciais envolvendo as coletividades indígenas, em que esses povos se encontram demandando por seus direitos enquanto grupo étnico diferenciado na sociedade brasileira.

No ano de 2016, a relatora especial da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre os povos indígenas no Brasil, Victoria Tauli-Corpuz, elaborou um relatório sobre a situação dessas coletividades no território nacional, tendo identificado que esses povos enfrentam diversas barreiras de acesso à justiça. De acordo com a relatora, a falta de acesso dos povos indígenas à justiça é um tema de grande importância, pois esses grupos vêm enfrentando diversos obstáculos para acessar o Judiciário. Esses obstáculos são barreiras de falta de recursos, questões culturais e linguísticas, o racismo institucional e o desconhecimento de sua cultura por parte do Poder Judiciário e das autoridades. (ONU, 2016, p. 17).

[8] No livro "Acesso à Justiça" de Mauro Cappelletti e Bryant Garth, a expressão "direitos difusos" se refere aos interesses coletivos ou grupais (2015, p. 49).

Se a compreensão do direito de acesso à justiça fosse feita apenas de maneira formal, como direito de acesso ou ingresso ao Poder Judiciário, não se poderia dizer que os povos indígenas encontrariam barreiras para efetivar esse direito, pois a Constituição de 1988, além de ter garantido os direitos desses povos no art. 231, trouxe no artigo 232 o reconhecimento da legitimidade das próprias comunidades e suas organizações para pleitear em juízo diretamente seus direitos, sem a necessidade de que um terceiro, não índio, promovesse essa intermediação. Ademais, a Constituição também assegurou a legitimidade do Ministério Público para atuar nas demandas envolvendo povos indígenas. Dessa forma, sob esse viés, estaria garantido o acesso formal ao Poder Judiciário. No entanto, o direito de acesso à justiça é muito mais abrangente do que a mera possibilidade de propor uma demanda em juízo. Ele expressa, como apontado por Kazuo Watanabe, o acesso a uma ordem jurídica justa (2019, p. 3), adotando-se a perspectiva do jurisdicionado, inclusive por meio da tentativa de compreensão de sua historicidade e cultura.

Gersem José dos Santos Luciano, indígena da etnia Baniwa, aponta que "as leis escritas em português expressam um sistema de valores distintos daqueles dos povos indígenas." (2006, p.125). Essa condição decorre da história brasileira desde a colonização portuguesa, em que os indígenas foram colocados em uma situação de invisibilidade perante o ordenamento jurídico nacional. As Constituições brasileiras até 1934 não reconheciam os direitos dos povos indígenas. A primeira menção a esses povos em norma constitucional ocorreu com o Ato Adicional à Constituição do Império, em 12 de agosto de 1834, que tratava da catequese indígena, sem, no entanto, prever a garantia dos direitos desses povos.

Até 1988, o objetivo do ordenamento jurídico brasileiro era incorporar os indígenas à cultura brasileira, desprezando as formas de vida e organização social desses povos. O integracionismo, que procurava integrar os índios à comunhão nacional (art. 1º do Estatuto do Índio), foi dominante no Brasil até os anos de 1980, quando "as comunidades indígenas eram consideradas um nível inicial do processo de evolução [...]". (KAYZER, 2010, p. 203, 207-208). Com a Constituição de 1988, embora tenha ocorrido o reconhecimento expresso dos direitos da coletividade indígena à sua organização social, costumes, crenças, línguas e tradições, esses povos permaneceram à margem da sociedade, havendo diversos processos judiciais em que a coletividade indígena pleiteia a efetivação de seus direitos garantidos na Constituição, tais como o Pet. 3.388 (Caso Raposa Serra do Sol) e a ADPF 709 (adoção de barreiras sanitárias para proteção das comunidades indígenas em face do avanço da pandemia de Covid-19).

Dentro do conceito amplo de acesso à justiça, a diferença cultural é uma barreira a ser superada para atingir o efetivo acesso aos direitos. Sobre a diferença cultural, o professor Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2018b, p. 160) explica sobre um acontecimento em que indígenas tentaram agendar audiência com um órgão do Poder Judiciário, mas não teriam chegado a ser recebidos em face de não portarem gravatas. O mesmo professor conclui que "O padrão cultural estabelecido é intolerante com a diferença e assim procedente é atentatório ao direito". (2018b, 160).

A diferença cultural entre os povos indígenas e os não índios pode ser motivo de incompreensão de elementos que são importantes para essas coletividades e que podem ser determinantes em um processo judicial, como, por exemplo, a percepção do território. Para esses povos, o território expressa muito mais do que os conceitos jurídicos de posse e propriedade. Ele é importante elemento para a sobrevivência das comunidades, pois é dele que se originam os mitos e os antepassados. Ademais, o território representa, para além de um espaço delimitado geograficamente, "o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva." (LUCIANO, 2006, p. 101). Diante disso, ações que discutem posse e propriedade sobre determinada área podem ter significados diferentes e gerar respostas antagônicas pelo Judiciário e pelas comunidades indígenas envolvidas em uma lide, em razão da forma como cada qual percebe esse elemento dentro de sua cultura. Nesse sentido, a cultura pode ser considerada uma barreira de acesso à justiça (sentido amplo), quando, por ocasião da apresentação da lide perante o Poder Judiciário, as diversidades étnicas não forem consideradas pelo julgador e pelas partes, utilizando-se tão somente a forma de compreensão da sociedade pelos não índios e adotando-se uma postura discriminatória (ainda que indireta).

Sobre os obstáculos ao acesso à justiça, Dinamarco (2020, p. 271) explica que eles podem decorrer de restrições impostas pelas próprias normas processuais (ex. regras de legitimidade, requisitos para apresentação de recursos), como também de elementos externos ao processo não previstos nessas normas. Quanto a essas barreiras não previstas no ordenamento jurídico processual, mas que existem na prática processual, Dinamarco (2020, p. 271) se refere a "óbices perversos, residentes às vezes na própria lei em sua interpretação apegada a valores do passado e principalmente em certas realidades sociais, econômicas e culturais estranhas à ordem processual [...]". No caso dos povos indígenas, a diferença cultural e a discriminação étnico-racial daí decorrente podem ser consideradas barreiras de acesso à

justiça, quando essa diferença não for ponderada dentro do processo ou ainda quando apenas for avaliada a perspectiva cultural dos não índios.

A DISCRIMINAÇÃO ÉTNICA E O DIREITO DE ACESSO DOS POVOS INDÍGENAS À JUSTIÇA SOB A PERSPECTIVA DO DIREITO DA ANTIDISCRIMINAÇÃO

O direito da antidiscriminação se apresenta como um campo do saber jurídico, com raízes no direito constitucional (MOREIRA, 2020, p. 53), que busca corrigir situações de desvantagem. Adilson José Moreira explica que o conceito de direito da antidiscriminação pode ser visto por diversos parâmetros (2020, 50-68), sendo neste artigo relevante destacar aquele referente à sua natureza. Com base nesse parâmetro, o direito da antidiscriminação pode ser conceituado como "um campo jurídico composto por uma série de normas que pretendem reduzir ou eliminar disparidades significativas entre grupos [...]" (MOREIRA, 2020, p. 50). Assim, trata-se de um sistema protetivo para combater ou reprimir privilégios que causam a exclusão social, propondo medidas de tratamento positivo para corrigir as desigualdades.

O direito da antidiscriminação surgiu com o constitucionalismo social, a partir da primeira metade do século XX. De acordo com Adilson José Moreira (2020, p. 64-65), o constitucionalismo social e suas normas programáticas foram importantes para a afirmação dos direitos sociais e da igualdade substancial enquanto "valor central da ordem constitucional". Além disso, as reivindicações de grupos minoritários por seus direitos levaram ao surgimento de normas proibitivas de discriminação, como aquelas baseadas na raça e no sexo.

A discriminação, como um dos elementos centrais do direito da antidiscriminação, pode ser conceituada como condutas que objetivam excluir ou afastar direitos de indivíduos ou grupos, podendo ocorrer de maneira direta ou indireta. A discriminação direta é aquela operada com consciência e vontade, direcionada a excluir ou limitar direito de um indivíduo ou grupo. A discriminação indireta muitas vezes não é percebida, pois se perfaz por meio de medidas aparentemente neutras, mas que implicam em atos discriminatórios (RIOS, 2008, p. 21). A diferença entre esses dois tipos de discriminação é a existência de intencionalidade na discriminação direta, elemento por sua vez ausente na indireta.

Outro relevante elemento do direito da antidiscriminação são os critérios proibidos que representam mandamentos negativos que proíbem que alguém ou algum grupo seja discriminado em razão de determinadas características ou ainda de sua origem. No caso dos povos indígenas, o art. 231 da Constituição ao resguardar o direito desses povos à sua

organização própria, línguas, costumes, tradições e território traz em si um mandamento que proíbe a discriminação étnica contra esses povos.

A discriminação vem conceituada na Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação como qualquer tipo de exclusão, distinção ou preferência que tenha como base a cor, a raça, a origem étnica e cujo objetivo seja anular ou restringir algum direito. O Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/2010) adota também semelhante conceito.

No caso dos povos indígenas, a expressão discriminação étnica melhor se adapta aos atos de exclusão praticados contra a coletividade indígena do que a referência apenas ao termo discriminação racial, tendo em vista que, para além dos elementos fenótipos, a discriminação praticada contra os povos indígenas abrange também o desconhecimento a respeito de sua cultura e cosmologia.

Embora raça e etnia possuam elementos de proximidade em sua significação, a concepção do termo raça passou por diversos momentos para a sua formação atual. Kabengele Munanga (2003) explica que, no latim medieval, o conceito de raça era usado para designar a descendência e um grupo com ancestral comum. Em um sentido moderno, nos séculos XVI a XVII, essa palavra passou a expressar a diversidade humana e as relações dos grupos sociais. Nos séculos XVIII e XIX, o conceito de raça passou a ser associado à cor da pele e a outros elementos morfológicos, como o formato do nariz e da cabeça. Ainda segundo Munanga, com os estudos genéticos, que constataram que os marcadores genéticos de uma raça podem ser encontrados em diversas outras, a classificação das populações em raça não teria mais fundamento biológico.

Por sua vez, o conceito de etnia envolveria indivíduos de um grupo reunidos em razão da mesma história e cosmologia, com uma mesma língua e religião, a mesma cultura e território. Assim, o conceito mais usual de raça é ligado a aspectos morfológicos e o de etnia é associado a aspectos socioculturais, embora esses dois conceitos tenham se conjugado quando a questão cultural também foi associada à raça nos séculos XVI e XVII para expressar a diversidade humana. Diante disso, em se tratando de povos indígenas, a opção pela utilização do termo discriminação étnica expressa de maneira mais ampla o elemento de discriminação contra esses povos, ao abranger não só características fenotípicas, mas também a questão cultural e a cosmologia.

Trazendo a questão étnica e especialmente a diferença cultural como critérios proibidos do direito da antidiscriminação, tais elementos não podem ser utilizados dentro dos processos

judiciais para afastar direitos das coletividades indígenas, ainda que surjam como elementos de discriminação indireta, sem intencionalidade. Dessa maneira, em sendo identificada a utilização da origem étnica dos povos indígenas como elemento discriminatório e, portanto, excludente ou limitativo de direitos, é possível a adoção de tratamentos positivos, ou seja, a utilização de medidas para a correção das desigualdades identificadas.

De acordo com Roger Raupp Rios (2008, p. 158), tratamentos positivos podem ser conceituados como o uso de "critérios raciais, étnicos ou sexuais com o propósito específico de beneficiar um grupo em situação de desvantagem prévia ou de exclusão em virtude de sua respectiva condição racial, étnica ou sexual." Dessa maneira, ocorrendo discriminação étnica contra os povos indígenas (ainda que indireta) e, para garantir o acesso a uma ordem jurídica justa, é possível que determinadas medidas sejam adotadas para corrigir a desigualdade. Tais medidas de tratamento positivo podem ser preventivas e consistirem na capacitação de membros do sistema de justiça (juízes (as), servidores (as) etc.) sobre a diversidade étnica, ou ainda, dentro de cada processo, podem ser adotadas outras medidas, como, por exemplo, o auxílio constante (e não apenas para realização de perícia) de antropólogo para assistir às partes e ao julgador na compreensão das diferenças culturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A concepção mais ampla de acesso à justiça, como acesso a uma ordem jurídica justa, associada às soluções propostas pela terceira onda de Cappelletti e Garth, com a necessidade de adaptar a demanda ao tipo de litígio, ressaltam a necessidade da adoção de uma posição antidiscriminatória no direito, especialmente quando a demanda levada ao Judiciário envolver direitos da coletividade indígena.

Os povos indígenas possuem uma longa trajetória de opressão contra suas formas de vida, sendo ainda recente a época em que o ordenamento nacional previa a necessidade de integração do indígena à sociedade brasileira. Vistos como uma cultura inferir à dos não índios, esses povos foram colocados à margem da sociedade em uma situação de invisibilidade, inclusive pelo próprio ordenamento jurídico. Dessa forma, o desconhecimento em relação às formas de vida, organização social, cultura, língua e religião desses povos pode ser fator de discriminação (direta ou indireta) dentro de processos judiciais que discutam os direitos da coletividade indígena, quando esses elementos forem totalmente desconsiderados ou quando a

demanda for compreendida apenas sob a perspectiva dos não índios, sem considerar a alteridade existente.

Como decorrência do princípio da igualdade, o direito da antidiscriminação rejeita esses elementos discriminatórios, a fim de que a diferença cultural não se apresente mais como uma barreira de acesso dos povos indígenas à justiça. A superação dessa barreira, por sua vez, pode ocorrer por meio de tratamento positivos, como a oferta de cursos de capacitação para quem trabalha com a questão indígena, além de adequações procedimentais para que tanto os povos indígenas envolvidos na demanda quanto o julgador e as demais partes do processo possam compreender, sem critérios discriminatórios, a diferença cultural, promovendo o acesso a uma ordem jurídica justa e expressando de forma mais ampla o direito de acesso à justiça.

REFERÊNCIAS

CAPPELLETI, Mauro; GARTH, Bryan. **Acesso à Justiça**. Tradução de Ellen Gracie Northfleet. Porto Alegre: Fabris, 1988, reimpressão 2015, p. 169.

DINAMARCO, Cândido Rangel. **Instituições de Direito Processual Civil**. Vol. I, 10ª ed., rev. e atual. segundo o Código de Processo Civil e de acordo com a Lei 13.256, de 4.2.2016. São Paulo: Malheiros, 2020, p. 271.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2010**: características gerais dos indígenas, resultados do universo. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf>. Acesso em 17 mar. 21.

KAYZER, Hartmut-Emanuel. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil**: desenvolvimento histórico e estágio atual. Tradução Maria da Glória Lacerda Rurack, Klaus-Peter Rurack. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Ed., 2010, p. 615.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006, p. 232. Disponível

em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me004371.pdf>. Acesso em19 mar. 21.

MENDONÇA, J.J. Florentino dos Santos. **Acesso Equitativo ao direito e à justiça**. São Paulo: Almedina, 2016, p 443.

MOREIRA, Adilson José. **Tratado de direito antidiscriminatório**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020, p 783.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, em 5 nov. 2003. Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf. Acesso em 17 jul. 21.

RIOS, Roger Raupp. **Direito da Antidiscriminação**: discriminação direta, indireta e ações afirmativas. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008, p. 295.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito.** 1ª ed. (1998), 9ª reimp. Curitiba: Juruá, 2018, p. 212.

WATANABE, Kazuo. **Acesso à ordem jurídica justa**: conceito atualizado de acesso à justiça, processos coletivos e outros estudos. Belo Horizonte: Del Rey, 2019, p. 442.

SISTEMA SOCIOEDUCATIVO PARA A POPULAÇÃO JOVEM INDÍGENA: PLURALISMO JURÍDICO E HERMENÊUTICA DIATÓPICA COMO FERRAMENTA JUDICIAL

Melyna Machado Mescouto Fialho
Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados (ENFAM)
melyna_mescouto@hotmail.com

INTRODUÇÃO

O presente artigo resulta de uma pesquisa em desenvolvimento no mestrado profissional em Direito da Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados (ENFAM), com o título "Sistema socioeducativo para a população jovem indígena: interculturalidade e hermenêutica diatópica para garantia do direito à diversidade étnica". O projeto se propõe a estudar o papel do Poder Judiciário na construção de uma democracia intercultural, por meio da análise da atuação dos magistrados na condução dos processos envolvendo jovens indígenas autores de atos infracionais, a partir de um novo norte interpretativo fundado na ponderação intercultural e na hermenêutica diatópica como mecanismo de tradução entre as diferentes culturas.

O principal objetivo da pesquisa é identificar como o Poder Judiciário tem considerado os parâmetros culturais próprios dos povos indígenas na análise dos processos e imposição de medidas socioeducativas de meio aberto, em que há a identificação de um jovem indígena como autor do ato infracional. O estudo pretende dar visibilidade às disfunções do sistema socioeducativo sobretudo quando se está diante de direitos culturais diferenciados, cuja tradução não deve ser ignorada, como a própria ausência da categoria social do "adolescente" no seio dos povos indígenas, passando pela discussão do dever de controle pluralidade como parâmetro de atuação jurisdicional horizontalizada, voltada à materialização do direito à autodeterminação dos jovens indígenas, tendo como referencial teórico os estudos sobre hermenêutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos e colonialidade do poder de Anibal Quijano.

Considerando a diversidade cultural dos povos indígenas e o compromisso em excluir os falsos universalismos, que se visa combater nessa busca de ruptura paradigmática da administração da Justiça, o projeto se concentrará na análise dos processos judiciais que envolveram a prática de atos infracionais por crianças e "adolescentes" da etnia Terena, residentes em um determinado território localizado no interior do Estado de Mato Grosso Sul.

Durante todo o corpo do texto, a despeito do risco de simplificação ou mesmo de impropriedade, optei por utilizar o conceito de povos indígenas previsto no artigo 1º da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, e o termo jovem indígena, para abranger as crianças e adolescentes como uma categoria analítica que corresponde ao período do nascimento às faixas etárias estabelecidas no art. 2º da Lei nº 8.069/90, reconhecendo a rejeição do termo "adolescente" que não integra a construção sociocosmológica dos povos indígenas, que costumam adotar como critério de transição da infância para a fase adulta, a existência de ritos de passagem.

O presente trabalho não pretende realizar uma revisão bibliográfica extensiva, tampouco será apresentado um protocolo universalizante aplicado às decisões judiciais envolvendo

crianças e adolescentes indígenas. Buscar-se-á realizar uma introdução sucinta da problemática que será objeto da pesquisa de mestrado, e que envolve a adoção de uma perspectiva decolonial na interpretação do direito pelos Juízes, a orientar a disseminação de uma cultura antidiscriminatória. O artigo que será dividido em três partes, sendo essa primeira introdutória, ainda abordará, no segundo momento, questões relevantes sobre a atuação judicial na gestão de conflitos inserido no sistema socioeducativo sob uma perspectiva intercultural. Na última parte serão apresentadas considerações finais.

DESENVOLVIMENTO

A Constituição Federal de 1988 inaugurou uma nova etapa no tratamento aos povos indígenas, rompendo formalmente as políticas de outrora, de cunho assimilacionista e integracionista (CUNHA, 2009) para enaltecer o direito à diferença, reconhecendo a existência de uma pluralidade étnico-cultural a compor a comunidade brasileira.

O novo paradigma pautado nos povos indígenas como sujeitos de direitos, autônomos, com igual dignidade, também integra alguns dos principais documentos internacionais, como a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), a Declaração Universal dos Povos Indígenas da Organização das Nações Unidades (ONU) de 2007, e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2016.

Se antigamente, pregava-se a integração dos indígenas à sociedade nacional, como uma proposta etnocêntrica de um universalismo particular, necessária à modernização/evolução da sociedade, hoje o desafio é construir um ambiente de convivência entre grupos étnicos distintos, que são partes da nação, e por tal motivo possuem o direito de viver segundo seus costumes, práticas, cosmologia e cultura.

Ocorre que a despeito da previsão normativa, tanto de natureza constitucional quanto supralegal (integração dos documentos internacionais), que reconhecem formalmente o valor e asseguram a proteção da cultura indígena, como corolário do direito à autodeterminação do povos indígenas, no exercício de seus costumes, crenças e tradições, nosso sistema de justiça ainda reproduz o paradigma da colonialidade (QUIJANO, 2000), ao promover a homogeneização de comportamentos, tendo como parâmetro os padrões civilizatórios da sociedade ocidental.

O conceito de colonialidade formulado por Aníbal Quijano, se assemelha ao anteriormente propagado de “eurocentrismo”, e surge como um padrão de dominação global que remonta à época da colonização europeia das Américas, baseada na raça como critério essencial para distribuição, dominação, e exploração da população mundial pelo capitalismo, sobretudo com o poder de alterar e manter sob controle todas as relações de dominação, incluindo a classe social, gênero e sexualidade.

Segundo Catherine Walsh a colonialidade assume basicamente todos os aspectos da vida humana, e é ela que tem caráter universalizante. O eixo que afeta diretamente a atuação do Poder Judiciário se refere à colonialidade do saber, que trata do posicionamento eurocêntrico como norte de toda razão, conhecimento e pensamento, relativizando de forma discricionária a existência e viabilidade de outras racionalidades epistêmicas.

Sob a matriz epistemológica colonial o Poder Judiciário ao aplicar o direito oficial, tem ignorado as formas de manifestação cultural, social e política dos povos indígenas, criando um discurso legitimador de práticas massificadoras, condizentes com o padrão hegemônico, que se

visa combater (Centro de Trabalho Indigenista, Situação dos Detentos Indígenas do Estado de Mato Grosso do Sul, Brasília, 2008).

A questão ainda instiga profundas reflexões quando se enfrenta a temática afeta às crianças e "adolescentes" indígenas em conflito com a lei, pois a incidência da norma com a aplicação de medidas socioeducativas, nos moldes preconizados pelo sistema convencional, pode ser responsável pelo silenciamento dos povos indígenas, que têm suas cosmovisões de mundo negadas, e ainda, pela perda gradativa do poder interno das comunidades na resolução dos conflitos, tida como um dos traços da identidade étnica que preza o envolvimento comunitário.

O Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei nº 8.069/90) e a Lei nº 12.594/12 que instituiu o Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (SINASE), estabeleceram premissas claras que conferiram o status de sujeito de direitos aos menores de 18 anos – categoria geracional ocidental que se utiliza do critério etário de delimitação para incidência do regramento especial.

A partir dessa categorização, atribuem-se aos detentores da proteção especial, o direito à proteção integral, a construção de plano de gestão participativa e técnicas que viabilizam a responsabilidade solidária entre o Estado, a sociedade e a família. Mas, quem seriam as crianças e adolescentes que o regramento especial pretendia proteger? Será que o conceito de prioridade absoluta aplicável às crianças e adolescentes indígenas seria o mesmo para os jovens da sociedade convencional?

O quadro de relações interétnicas ainda com aspecto de proteção prioritária, de caráter absoluto, por ser um processo histórico, acaba sempre dando margem à perpetuação de desigualdades, à reafirmação do colonialismo, que seria a visão do outro como objeto, ou instrumento para reafirmação de uma cultura predominante e a imposição de políticas culturais totalmente descompassadas do respeito ao direito à diferença.

De uma leitura do arranjo normativo infraconstitucional supramencionado, já editado inclusive sob a égide da Constituição de 1988, verifica-se que pouco fora tratado sobre a diversidade cultural ou ainda sobre a necessidade de realinhamento de políticas étnicas a serem ponderadas pelo Poder Público, tendo sido ignoradas questões relevantes do contexto cultural, como a própria figura do adolescente, inexistente dentro dos marcadores geracionais dos povos indígenas, que costumam adotar os ritos de passagem como formas de transição, da infância para a vida adulta (OLIVEIRA,2012).

Críticas sobre a adequação da lei (OLIVEIRA,2012), a rejeição da própria figura do adolescente, e o fato de que cada grupo indígena tem uma concepção particular de vida social e cultura de seu povo, são apenas alguns fatores que dificultam a materialização do direito à diversidade étnica.

Como se não bastasse, ignora-se ainda o fato, de que a partir de estudos antropológicos realizados na década de 1980, animados pela superação do paradigma da criança como uma categoria social silenciada, a infância deve ser entendida como uma construção social, logo, não seria universal, nem tampouco natural aos grupos humanos, diferindo, portanto, de cultura para cultura (NUNES, 2002).

Aliado a esse entendimento, percebe-se que alguns dispositivos da Lei nº 12.594/2012, tais como os artigos 1º, §2º, II, 8º, 13 e 14, 35, VI, mencionam a importância da ponderação dos aspectos sociais da vida do adolescente e a necessidade de se observar suas particularidades para articulação das medidas socioeducativas, e o Estatuto da Criança e do Adolescente, em seu

artigo 4º, destaca como dever do Poder Público garantir o direito à cultura, com absoluta prioridade.

Há que se considerar que "o povo indígena tem um jeito de pensar, um jeito de viver, tem condições fundamentais para a sua existência e para a manifestação da sua tradição, da sua vida, da sua cultura" (COHN, 2015, p. 32-5).

O regramento internacional de forma específica destaca a perspectiva da identidade étnica e diversidade cultural como fatores preponderantes para o tratamento dos povos indígenas pelo Poder Estatal, conforme se observa pela Convenção n. 169 da OIT de 1989, ratificada pelo Brasil em 2004 (Decreto n. 5.051/2004), a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 13 de setembro de 2007, e no âmbito do sistema regional interamericano, a Declaração Americana sobre Direitos dos Povos Indígenas (OEA, 2016).

Destarte, a partir das orientações dogmáticas, registra-se que na prática não se sabe ao certo de que forma o Poder Judiciário, estaria conduzindo os processos envolvendo a apuração dos atos infracionais praticados por crianças e adolescentes indígenas, nem tampouco se existiriam parâmetros de perspectiva intercultural para aplicação das medidas socioeducativas, em especial as de meio aberto.

O hiato entre o enunciado democrático, protetor das diferenças previsto na Constituição Federal, e a reprodução de discursos universalizantes pelo Poder Judiciário, nos processos socioeducativos aplicáveis aos povos indígenas, é um tema que merece investigação por ser relevante tanto teórica quanto empiricamente.

A hipótese principal sustentada no trabalho e que pretende ser investigada na pesquisa de mestrado, é a de que os direitos culturais diferenciados dos povos indígenas não são objeto de tradução intercultural durante o trâmite dos processos judiciais e tampouco integram os fundamentos determinantes das decisões judiciais quando da interpretação e aplicação da lei de origem estatal. O reforçamento dessa premissa, se extrai da leitura do próprio relatório da missão da Relatora Especial sobre povos indígenas da ONU, quando em visita ao Brasil no ano de 2016, que apontou a omissão do Poder Judiciário no trato e interpretação dos direitos dos povos indígenas, bem como do teor da Resolução nº 287/2019 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ).

O amplo espectro normativo exige para a efetiva concretização de direitos dos povos indígenas, um máximo grau de consciência possível por parte do operador do direito sobre os padrões de colonialidade que gravitam sobre o mundo jurídico, de modo a tornar obrigatório para fins de legitimação democrática da intervenção do Poder Judiciário, a construção de novos horizontes hermenêuticos de tradução intercultural, voltados à criação de um ambiente de convivência entre as práticas e cosmovisão ancestrais e o sistema socioeducativo.

Na tentativa de estudar os novos caminhos que devem permear a atuação do Poder Judiciário na condução dos processos infracionais envolvendo jovens indígenas e ainda compreender os fatores que deveriam ser ponderados para a construção de pontes de diálogo e aprimoramento do sistema de justiça, na busca pela materialização do direito à diversidade, a hermenêutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos, e seus elementos interrelacionais como os constructos de Epistemologias do Sul surgem como um método de tradução eficiente para permitir análises que não se reduzem à reprodução de preferências pessoais, ainda que inconscientes e mascaradas sob o manto da imparcialidade.

A hermenêutica diatópica consiste no trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com o objetivo de identificar preocupações comuns entre elas e suas diferentes respostas. A partir desse método far-se-ia um exercício de tradução por meio da qual seria possível que uma prática em uma dada cultura pudesse se tornar compreensível e inteligível para outra cultura.

Desde modo, o resultado dessa operação complexa de alteridade, autorizaria o reencontro com a essência da legitimação democrática da atividade judicial no Estado Democrático de Direito, conferindo ao magistrado um fundamento eficiente com grau de densidade lógica conectado com a realidade, e sob uma perspectiva de pluralidade para decidir os conflitos que são levados à apreciação.

Para Boaventura "a hermenêutica diatópica ou pluritópica é baseada na ideia de que os topoi de uma dada cultura individual, por mais fortes que pareçam, são tão incompletos como a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível do interior da própria cultura uma vez que a aspiração à totalidade induz que se tome a parte pelo todo." (SANTOS, 2018, p. 271).

O dever de garantir a coexistência pacífica sem a supremacia de uma cultura sobre a outra, demanda reflexão constante entre autonomia, direito à diferença e o respeito mútuo, uma vez que muitos conflitos existentes na sociedade, e que aportam ao Poder Judiciário refletem a incapacidade de construir pontes de diálogo.

Neste quadro, a interculturalidade surge como um novo paradigma, que ultrapassa a mera diversidade, ingressando no reconhecimento de direitos e inclusão democrática, em que prevalece a exigência ética do reconhecimento do outro, onde o diálogo torna-se um exercício de justiça (MENEZES, 2011, p. 325).

No contexto intercultural os grupos que integram a sociedade reconhecem as diferenças e buscam sua mútua compreensão.

O abismo é profundo quando se pondera que os discursos argumentativos, sobretudo os utilizados pelo Poder Judiciário, quando aplica a lei, são construídos sob a matriz da colonialidade, se espalham em todos os aspectos da vida social: poder, saber e ser (QUIJANO, 2000).

Com efeito, reconhecer que o padrão convencional de aplicação do sistema socioeducativo representa apenas uma das formas de representação do mundo, impregnada da visão civilizatória colonialista (SANTOS, 2001), e que existem outras igualmente importantes, acaba sendo uma missão ética em direção à decolonialidade do sistema jurídico.

A interculturalidade, então, seria uma tentativa de romper com a matriz colonial que estabelece uma hierarquia entre os indivíduos, contribuindo para a disseminação de uma cultura antidiscriminatória, na interpretação do Direito. E a hermenêutica diatópica seria o mecanismo indicado para viabilizar o juízo intelectivo de reciprocidade entre culturas.

Esse novo horizonte interpretativo apontado no artigo representa a potencialidade do encontro entre as ciências sociais e o Direito, uma vez que tem sido papel da antropologia estudar os diversos grupos humanos para compreender como "o outro" compreende e assim promover a articulação entre o direito da realidade e a abstração das normas jurídicas.

Não se pode ignorar que pequenos avanços têm ocorrido com o reconhecimento da diversidade, como exemplo extrai-se a maior divulgação sobre o laudo antropológico, e a necessidade de sua realização nos procedimentos envolvendo indígenas, sobretudo quando são acusados de infringir a lei.

Todavia, há descompassos na interpretação do documento e sua interpretação quando da prolação de decisões judiciais, pois o laudo antropológico não deveria se limitar à análise do grau de interação do indígena com a sociedade, ante a superação do modelo integracionista. O documento ao avaliar os parâmetros da cultura em que ele está inserido, auxilia na compreensão do caráter ilícito do fato, seus elementos contextuais, e até mesmo tece informações sobre avaliação da conduta pela comunidade indígena com suas formas de punição.

A exigência formal da confecção do laudo é um passo importante para reconhecimento da diferença, entretanto ela não é suficiente, sem a realização de um esforço interpretativo crítico de matriz intercultural.

O olhar crítico e decolonial que deve permear a interpretação dos operadores do direito possui o condão de transformar a Justiça, e como já defendia Boaventura "é necessário aceitar os riscos de uma magistratura culturalmente esclarecida" (Santos, 1987).

Também não se pode ignorar que a forma de atuação do Poder Judiciário neste tema é fator preponderante para a materialização dos direitos humanos em uma concepção intercultural, atendimento do dever de controle convencional de constitucionalidade, e pela garantia de sua legitimidade na intervenção dos conflitos.

Segundo Roberto Kant de Lima e Bárbara Lupetti Baptista, ignorar esse descompasso entre o que diz a lei/teoria e a prática judicial, abrangendo aquilo que o cidadão deseja e aquilo que lhe será entregue "está causando uma incontornável crise de (des)legitimidade desse Poder da República, que precisa resgatar a sua credibilidade para fazer cumprir o seu papel de administração institucional de conflitos, que é primordial para o fortalecimento do Estado Democrático de Direito, ainda muito distante da nossa realidade." (KANT, 2014).

Neste contexto, a contribuição que se pretende dar, paira sobre a compreensão do papel do Poder Judiciário em combater a colonização cultural por meio da ponderação da perspectiva do outro, no caso dos "jovens indígenas", e assim, buscar alternativas para o desenvolvimento dos direitos humanos na sua concepção multicultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estímulo à reflexão acerca da importância da efetiva ponderação intercultural como norte interpretativo legitimador para a intervenção judicial na área da infância e juventude infracional é um exercício necessário para a democratização da Justiça.

A Constituição Federal e o todo o arcabouço normativo nacional e internacional, abrem caminho para a construção de um sistema socioeducativo intercultural apto a assegurar o direito à autodeterminação dos povos indígenas, na condução dos conflitos envolvendo crianças e adolescentes autores de atos infracionais no interior de seus territórios.

Entretanto, os desafios passam pela disseminação da importância do conhecimento antropológico sobre os povos indígenas para a legitimação da intervenção pelo Poder Judiciário, e o entendimento da infância como uma construção social particular que difere de cultura para a cultura, além da propagação entre os juízes do dever de fundamentação das decisões judiciais a partir de uma perspectiva de pluralidade, em um verdadeiro controle de ponderação intercultural.

As reflexões do presente estudo reforçam a convicção de que seria relevante para a ruptura paradigmática, investigar o sistema socioeducativo para repensá-lo enquanto

perpetuador desigualdades, uma vez que só assim seria possível tentar estabelecer um caminho em direção à interculturalidade na nossa ordem democrática.

REFERÊNCIAS

COHN, Sergio (Org.). Encontros – Ailton Krenak. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

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

DANTAS, Sylvia Duarte (org.). Diálogos Interculturais: Reflexões Interdisciplinares e Intervenções Psicossociais, São Paulo, Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2012.

GEERTZ, Clifford. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis , RJ: Vozes, 1997.

KANT DE LIMA, Roberto & BAPTISTA, Bárbara Gomes Lupetti. "Como a Antropologia pode contribuir para a pesquisa jurídica? Um desafio metodológico". Anuário Antropológico, 2014: 9-37.

MENEZES, Magali Mendes de. Nos interstícios da Cultura: as contribuições da Filosofia Intercultural. Educação, Porto Alegre, v. 34, n. 3, p. 324-329, 2011.

OLIVEIRA, Assis da Costa. Direitos humanos dos indígenas crianças: perspectivas para a construção da doutrina da proteção plural. 2012. 245 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Jurídicas, Belém, 2012. Programa de Pós-Graduação em Direito.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDADES (ONU). Conselho de Direitos Humanos. Ago. Relatório da missão ao Brasil da relatora especial sobre os direitos dos povos indígenas. 8 ago. 2016. Disponível em: https://www.plataformadh.org.br/wp-content/uploads/2019/08/relatorio-missao-indigenas-onu.pdf. Acesso em: 05 ago. 2021.

PINTO, P. & Silva, R. (2014). Socioeducação: que prática é essa? In I. L. Paiva, C. Souza & D. B. Rodrigues (Orgs.), Justiça juvenil: teoria e prática no sistema socioeducativo. Natal: Editora da UFRN.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina in La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. SANTOS, Boaventura de Sousa, Introdução à Sociologia da Administração da Justiça", Revista Crítica de Ciências Sociais, 21, 1987.

SANTOS, Boaventura de S. Os direitos humanos na pós-modernidade. In: Direito e Sociedade. Coimbra, n 4, mar. 1989.

SANTOS, Boaventura de S. Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia Esencial. Volume I: Para um pensamento alternativo de alternativas / Boaventura de Sousa Santos; compilado por Maria Paula Meneses... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

SILVA, Aracy Lopes da e Nunes, Angela (2002), "Introdução: contribuições da etnologia indígenas brasileira à antropologia da criança", in Silva, Aracy Lopes da, Nunes, Angela e Macedo, Ana Vera Lopes da Silva (orgs.). Crianças indígenas: ensaios antropológicos. São Paulo: Global.

SILVA, Paulo Thadeu Gomes da. Os direitos dos índios: fundamentalidade, paradoxo e colonialidades internas. São Paulo: Editora Café com Lei, 2015.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado. Tabula Rasa. Bogotá, n. 9, p. 131-152, jul-dez 2008.

O ACESSO AOS BENEFÍCIOS DA PREVIDÊNCIA SOCIAL PELOS MORADORES DA COMUNIDADE INDÍGENA FOXÁ NO MUNICÍPIO DE LAJEADO/RS

Débora Pires Medeiros Silva
Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento – PPGAD da Universidade do Vale do Taquari - Univates, Bolsista CNPq,
debora.silva1@universo.univates.br
Luís Fernando da Silva Laroque
Doutor em História, Professor no Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento – PPGAD da Universidade do Vale do Taquari - Univates,
lflaroque@univates.br

INTRODUÇÃO

Os indígenas Kaingang pertencem a família do tronco Macro-Jê e família linguística Jê, estão distribuídos em quatro estados brasileiros, a saber: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Trata-se de uma das etnias indígenas mais populosas do Brasil, no Rio Grande do Sul correspondem a 39 mil pessoas, aproximadamente (IBGE, 2012). A comunidade estudada se denomina "Foxá", nome que faz referência às árvores de cedro presentes na aldeia, e está localizada na área urbana do município de Lajeado, que por sua vez está localizada na região centro leste do Estado do Rio Grande do Sul, que conta com 86.000 (oitenta e seis mil) habitantes (IBGE, 2021).

O objetivo da presente pesquisa consiste em identificar os desafios do acesso aos direitos da Previdência Social por integrantes da referida comunidade. A metodologia foi do tipo qualitativa, os instrumentos técnicos utilizados foram a pesquisa bibliográfica, documental e pesquisa de campo com registros de informações recorrendo a história oral e elaboração de diários de campo. Entende-se que quando abordamos a temática indígena a história oral se trata de uma abordagem relevante para a coleta de dados, tendo em vista, sobretudo, ser através da oralidade que os povos tradicionais transmitem a história, os conhecimentos, a cultura que costuma ser repassada de uma geração a outra as sabedorias de seus ancestrais (VANSINA 2010).

CONTEXTO HISTÓRICO DOS INDÍGENAS KAINGANG DA COMUNIDADE FOXÀ E O ACESSO A PREVIDÊNCIA SOCIAL

Diante do plano colonizador, os ancestrais dos Kaingang tiveram os seus territórios dominados pelos imigrantes alemães e italianos no decorrer do século XIX. Na oportunidade, o Governo da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul seguia com o confinamento do grupo indígena em grandes aldeamentos no Norte do Rio Grande do Sul. Contudo, os Kaingang nunca permaneceram confinados nas áreas de aldeamentos e, sempre que possível, começaram a sair das áreas de aldeamentos e a retornar para os territórios dos seus antepassados, a exemplo de ambientes nas bacias hidrográficas dos Rios Taquari-Antas, Rio Caí, Rio dos Sinos e Lago Guaíba, costume muito presente nas comunidades indígenas Kaingang atuais do Rio Grande do Sul. Ao final do século XX, mais especificamente entre os anos noventa e o início dos anos dois mil, muitos Kaingang intensificaram as movimentações de retorno para o Vale do Taquari e se alojaram no município de Lajeado (LAPPE; LAROQUE, 2018).

Como resultados da investigação aponta-se que a comunidade estudada se formou no início dos anos dois mil e, desde então, busca recuperar espaços do seu tradicional território. Os primeiros Kaingang que retornaram para a cidade de Lajeado são de famílias provenientes das Terras Indígenas, localizadas em áreas da Bacia Hidrográfica do Rio Uruguai, como Nonoai, Serrinha, Votouro e Guarita. Ao retornarem, aproximadamente quinze pessoas se estabeleceram às margens da RS130, próximo ao Presídio Estadual e à Rodoviária de Lajeado.

Nesse período, os indígenas permaneceram no local, buscando por seus direitos, apesar de todo perigo presente no lugar (PRESTES; LAROQUE, 2018). Segundo Lappe e Laroque (2018), os indígenas tinham interesse em comercializar seus artesanatos para subsidiar a compra de alimentos, roupas e material escolar para as crianças e jovens estudantes. No ano de 2003, iniciaram discussões a respeito das circunstâncias em que as famílias indígenas de Lajeado se encontravam, sendo que as autoridades que tomaram frente foram a Promotoria de Justiça, Assistência Social e os secretários municipais.

Na oportunidade, foi sugerido que os indígenas tivessem um lugar para se estabelecer enquanto tivessem na cidade. Assim, no ano de 2004, os órgãos públicos e os representantes dos indígenas Kaingang realizaram uma reunião para firmarem melhores condições aos índios do município (LAPPE; LAROQUE, 2018). Em nova reunião, também no ano de 2004, ficou decidido que a Fundação Nacional da Saúde (FUNASA) providenciaria a instalação do ponto

de água no acampamento da RS130, já que essa situação era um dos principais problemas enfrentados pelos Kaingang.

No mesmo ano também foi sugerido a troca do acampamento para um local de 500m² também às margens da RS-130, distante aproximadamente a 2km do trevo de acesso, no sentido município de Lajeado-Cruzeiro do Sul. Somente após muitas reuniões que os Kaingang vieram a receber a área de terras localizada no bairro Jardim do Cedro (LAPPE; LAROQUE, 2018). No ano de 2005 foi autorizada a Cessão de Uso das terras e os indígenas conseguiram o direito de ocupar uma área de 525m² através do "Termo Administrativo de Cessão de Uso celebrado entre a Prefeitura Municipal de Lajeado e a Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social do Estado do Rio Grande do Sul" (LAPPE; LAROQUE, 2018, p 35). Em 2006, o local foi disponibilizado e, em 2007, foi decidida a construção de casas para as famílias Kaingang.

No mesmo ano foram construídas oito casas, três sanitários e dois tanques para lavar roupa com materiais doados pela Companhia Estadual de Energia Elétrica (CEEE) e pela Prefeitura Municipal, além de instalação de água e luz com recursos da FUNASA e do Governo Federal (LAPPE; LAROQUE, 2018). Sobre as terras onde atualmente está estabelecida a TI Foxá, Prestes e Laroque (2018, p. 33) descrevem que se trata de "[...] um lugar mais tranquilo, que conta com uma pequena mata, onde é possível coletar frutos e materiais para a confecção do artesanato". Atualmente, a comunidade conta com mais casas, as quais foram construídas pelos próprios indígenas (PRESTES; LAROQUE, 2018).

Atualmente a aldeia Foxá possui quarenta e cinco casas, com famílias compostas por no máximo cinco integrantes. A comunidade conta com quatro hectares de terra e ainda está em processo de expansão decorrente de medidas compensatórias e mitigatórias em razão do projeto de duplicação da BR 386. O artesanato é uma das principais fontes de renda da comunidade Foxá, contudo, alguns moradores optaram por trabalhar em empresas da região devido às dificuldades econômicas enfrentadas pela comunidade, bem como devido à escassez de matéria prima para a confecção de artesanatos.

A comunidade indígena Foxá possui uma pequena escola na aldeia, a qual se denomina Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Gatén, que na língua portuguesa se refere a "espírito da terra" (PRESTES; LAROQUE, 2018). As crianças permanecem no local até a quinta série, aprendem sobre a língua e os ensinamentos da cultura Kaingang e, posteriormente, passam a frequentar as escolas dos brancos. As lideranças da comunidade indígena Kaingang Foxá são representadas nas pessoas do Cacique Luiz Alan Retanh Vaz e Vice Cacique Ronaldo Vaz.

Cumpre ressaltar que, grande parte dos indígenas da comunidade se trata de pessoas jovens e crianças. Os mais velhos sempre demonstram empenho para que as culturas Kaingang se perpetuem em próximas gerações. É possível identificar o respeito e a preservação da cultura Kaingang, apesar de todo preconceito e adversidades que o grupo enfrenta em uma sociedade predominantemente com descendentes de europeus, como a cidade de Lajeado/RS. A aldeia é muito organizada e seu representante sempre está ciente e trata de todos os assuntos, principalmente as questões relacionadas aos direitos da comunidade. Em que pese tenha havido melhoras desde a vinda das primeiras famílias, o lugar e as pessoas ainda necessitam de atenção especial, principalmente das autoridades locais.

Constituição Federal de 1988 garantiu em seus artigos 231 e 232 o direito à organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas, bem como os direitos originários e a proteção de seus territórios. Além dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988, a nossa Carta Magna ainda reforça em seu artigo 215 a garantia do pleno exercício dos direitos culturais, o acesso às fontes da cultura nacional, o apoio, incentivo, valorização e difusão das manifestações culturais (BRASIL, 1988).

Em 19 de dezembro de 1973 foi criada a Lei n° 6.001 que dispõe acerca do Estatuto do Índio, o qual ainda se encontra vigente, em que pese parte do seu texto não seja compatível com a Constituição Federal de 1988, pois entende que o indígena é incapaz, devendo ser "aculturado", entendimento afastado pela Carta Magna. Entretanto, o Estatuto do Índio, nos artigos 14 e 55, possui previsão importante que estende aos indígenas o direito aos benefícios da Previdência Social.

A Previdência Social está regulamentada nos artigos 201 e 202 da CF/88, bem como nas leis 8.212 e 8.213 de 1991. Referente aos indígenas, a Previdência Social não apresenta distinção na concessão de benefícios, tendo essas populações o dever de preencher os mesmos requisitos dos não indígenas, visto que não existe benefício em razão da condição de índio (BRASIL, 1991). Os benefícios da Previdência Social são um direito de todos os cidadãos brasileiros, sendo, portanto, extensivo aos indígenas, conforme estabelece os artigos 14 e 55 do Estatuto do Índio, bem como artigo 24 da Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho).

Ocorre que os indígenas geralmente são enquadrados como segurado especial em razão de suas atividades desenvolvidas, que consistem em produção de artesanato e cultivo de alimentos para a própria subsistência, assim consideradas como atividades rurais pelo Instituto Nacional do Seguro Social (INSS). As dificuldades para acessar os direitos da Previdência

Social têm sido cada vez maiores, restando evidente que as pessoas sintam a restrição aos benefícios da Previdência Social se acentuarem.

Com relação aos povos indígenas, os desafios do acesso aos direitos da Previdência Social podem ser ainda maiores, uma vez que se trata de grupos em condições de vulnerabilidade social. No caso da comunidade Foxá a situação não é diferente, as famílias buscam por condições melhores de vida, sendo que ainda há muitas melhorias a serem feitas na comunidade.

Vale salientar que, em decorrência das aproximações iniciais com os Kaingang da Foxá e durante a pesquisa de campo desenvolvida, pode-se compreender melhor como funciona a dinâmica indígena. Além disso, foi possível considerar a realidade e situações vivenciadas pelos Kaingang para dialogar e investigar a respeito da questão envolvendo os direitos da Previdência Social, tendo em vista que, por se tratar de cultura distinta da Ocidental, não é aconselhável chegar e abordar a temática separada da realidade vivenciada pelo corpo social da comunidade.

Após a permissão do Cacique, todos os interlocutores de início foram cientificados da proposta do trabalho e que, posteriormente, uma cópia estaria sendo disponibilizado para aldeia. As conversas, sobretudo, versando sobre os benefícios do INSS, com permissão dos Kaingang, foram registradas por meio de anotações do pesquisador e, posteriormente compuseram os Diários de Campo. Realizou-se onze saídas de campo no ano de 2019, nas quais, além de abordar a temática propriamente proposta, diante da dificuldade de criar a situação em que se pudesse tratar do tema, foi possível observar e vivenciar as lógicas indígenas Kaingang que, na maioria das vezes, são bastante distintas da sociedade não indígena.

Conforme foi ocorrendo a inserção dos pesquisadores na aldeia, as intenções do presente estudo foram sendo apresentadas e, como vinha ao encontro das demandas dos indígenas, foi possível estabelecer relações de confiança com as famílias para que estas pudessem relatar suas experiências com o Instituto Nacional do Seguro Social. Inicialmente, encontraram-se algumas dificuldades, principalmente para localizar as pessoas que, de fato, tivessem tido experiências com os direitos da Previdência Social. Primeiro, porque uma boa parte dos Kaingang em questão ainda não tivera acesso ou experiências com benefícios do INSS e, segundo, porque inicialmente foi necessário estabelecer relações de confiabilidade, bem com encontrar situações que pudessem estar permitindo a abordagem do assunto.

Cogitou-se, em um primeiro momento, dialogar com as pessoas que trabalhavam nas empresas locais, mas muitos não tinham experiências ainda, pois a aldeia, em sua grande maioria, é de moradores Kaingang jovens. Os interlocutores da pesquisa foram sete indígenas

Kaingang moradores da aldeia Foxá. Um dos interlocutores compõe o conselho de lideranças da aldeia, que relatou não ter tido experiência com benefícios do INSS, entretanto, salientou sobre a importância do estudo dizendo "são muito boas as tuas caminhadas, pois nunca vem alguém dizer para os índios os direitos que eles têm, que nós sempre corremos atrás de tudo, pois precisamos estarmos por dentro das leis dos brancos. Que hoje os índios querem mais por isso vão atrás" (DIÁRIO DE CAMPO, 16/10/2019, p. 5).

Outras três interlocutoras indígenas, uma agente de saúde, uma professora e outra que não identificou sua função, sabiam que possuíam direito ao benefício do salário-maternidade através de informações da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O líder espiritual da aldeia (kujã) relatou que teve auxílio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e de seu irmão para solicitar o benefício há muitos anos atrás, informando que também tinha o conhecimento do direito à aposentadoria. Entretanto, um indígena, professor da rede estadual e a ex-agente de saúde, ficaram sabendo de seus direitos através de um terceiro. Dos sete interlocutores Kaingang, verifica-se que um ainda não teve experiência com o INSS, um ainda tem seu requerimento em análise, três tiveram seu benefício deferido com facilidade, um teve que enfrentar a burocracia até conseguir receber seu benefício e outra teve negado seu benefício na via administrativa e aguarda há mais de quatro anos por uma decisão na via judicial.

CONCLUSÃO

A partir dos relatos dos sete interlocutores, coletados durante a pesquisa de campo, verificou-se que um indígena teve seu benefício indeferido, pois não se enquadrou nas regras de transição da Reforma da Previdência, outro não teve experiências com o INSS, três tiveram seu benefício deferido, um teve que enfrentar a burocracia até conseguir receber seu benefício e outro teve seu benefício negado na via administrativa e aguardou quatro anos por uma decisão judicial. Constatou-se que as dificuldades dos indígenas ao acessar os direitos da Previdência Social decorrem da falta de efetividade das leis e da conscientização dessa população acerca de seus direitos, especialmente no que tange a Previdência Social, que geralmente é negada para a população em geral. Dessa forma, as autoridades precisam se voltar para essas comunidades que se encontram em situação de vulnerabilidade social para conscientizá-las a respeito dos direitos da Previdência Social.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Constituição (1988). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 20 out. 2021.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Censo Demográfico 2010:** Características gerais dos indígenas. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo>.pdf. Acesso em: 20 out. 2021.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Conheça cidades e estados do Brasil**. Panorama Lajeado, Rio Grande do Sul, 2021. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/lajeado>. Acesso em: 20 out. 2021.

BRASIL. **Lei n° 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Estatuto do Índio. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L6001.htm> Acesso em 20 out. 2021.

BRASIL. **Lei n° 8.213, de 24 de julho de 1991**. Dispõe sobre os Planos de Benefícios da Previdência Social e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8213cons.htm>. Acesso em 20 out. 2021.

DIÁRIO DE CAMPO de 16/10/2019. Saída de Campo a Terra Indígena Foxá. A**cervo do Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Universidade do Vale do Taquari – Univates**. Lajeado: Univates. 16 out. 2019, p. 07.

LAPPE, E.; LAROQUE, L. F. da S. Terra indígena Foxá “aqui no cedro”: passado e presente Kaingang na sociedade do Vale do Taquari-RS-BR. **GEOUSP Espaço e Tempo (Online)**, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 025-042, 2018. DOI: 10.11606/issn.2179-0892.geousp.2018.125928. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/125928. Acesso em: 20 out. 2021.

PRESTES, F.; LAROQUE, L. F. DA S. O Saber Sensível do Kujà sobre Ambiente e Saúde: Um Estudo de Caso da Comunidade Indígena Foxá de Lajeado/RS. **Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science**, v. 7, n. 3, p. 342-356, 24 dez. 2018. Disponível em: http://periodicos.unievangelica.edu.br/index.php/fronteiras/article/view/2777. Acesso em: 20 out. 2021.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: **História geral da África I:** Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010. p. 139-166.

PÔSTERES

TERRA, CHUMBO E SANGUE: A VIOLÊNCIA CONTRA OS POVOS INDÍGENAS NA DITADURA CIVIL MILITAR BRASILEIRA DURANTE O GOVERNO COSTA E SILVA (1967-1969).

Lucas Almeida Figueiredo Ribeiro
Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS
Ribeirolucas1820@gmail.com

INTRODUÇÃO

Segundo dados da Comissão Nacional da Verdade, cerca de 8.300 indígenas foram assassinados durante a Ditadura Militar no Brasil, o que representa um projeto de silenciamento da memória e vivência dos povos indígenas brasileiros. Segundo as narrativas que antecedem o período aqui estudado desde o início do processo de colonização do Brasil, os povos originários sofreram um intenso processo de transformação, sob as piores formas violência e exclusão por parte dos colonizadores e governos brasileiros. Em 1500, quando foi iniciada a colonização no território em que hoje é o Brasil, cerca de 8 milhões de pessoas residiam aqui e mais 1300 línguas eram faladas em toda extensão territorial. Isso demonstra a complexidade social existente no Brasil, entretanto ao longo do processo de formação da sociedade brasileira essa gama étnica foi forçada a modificar e se adequar a costumes e imposições coloniais, de modo que em diversos episódios da história brasileira os povos nativos foram colocados de lado e inviabilizados enquanto seres ativos nesse processo.

No início de 1964, o Brasil estava prestes a sofrer um golpe militar movimentado por embates políticos anticomunistas e reacionários, em que falácias foram levantadas como verdades pregando a moral e os bons costumes da família brasileira, embasados também por motivações religiosas. O governo em exercício durante as movimentações pré-golpe militar, era conduzido pelo presidente João Goulart, qual seguia uma linha de governo focada nas pautas sociais e anseios dos menos favorecidos. Diante disso, foi criado pelos militares uma crença a respeito de uma ameaça comunista provocada pelo governo "Jango", o que não passava de um delírio coletivo com um intuito de tomar o poder e colocá-lo nas mãos dos militares. No final de março de 1964, o golpe então foi executado, apoiado não só pelo conchavo militar brasileiro, mas também pelo governo dos Estados Unidos, que buscava através desse apoio alimentar seus interesses econômicos no Brasil. Um ato institucional foi elaborado pelos militares, no intuito

de garantir argumentações jurídicas e “legais” que assegurasse o golpe enquanto uma necessidade politica para o Brasil naquele período.

A concepção do governo em relação aos povos originários era carregada de preconceitos, alimentando um ideal colonizador cultuado no Brasil desde o início do processo de formação da sociedade brasileira. Segundo o escritor brasileiro Ailton Krenak, o indígena é visto da seguinte forma:

> É claro que durante esses anos nós deixamos de ser colônia para construir o Estado brasileiro e entramos no século XXI, quando a maior parte das previsões apostava que as populações indígenas não sobreviveriam a ocupação do território, pelo menos não mantendo formas próprias de organização, capazes de gerir suas vidas. Isso porque a máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades, buscando uma integração entre essas populações e o conjunto da sociedade brasileira. (KRENAK, 2019)

Diante disso, essa tentativa de desfazer as organizações indígenas no Brasil fez parte do projeto de civilização proposto pelos militares, e executados por órgãos federativos e inclusive que garantiam a proteção do indígena. O SPI, Serviço de Proteção ao Indígena, fundado em 1910 tinha como objetivo garantir a tutela dos indígenas diante das intempéries do cotidiano social, prezando a proteção e o bem estar do indígena brasileiro. Na prática, essa execução foi bem diferente, diversos escândalos de corrupção, violação de direitos humanos e torturas, foram descobertos em 1967, dando espaço para a criação da FUNAI. Dentro desse processo, a Fundação Nacional do Índio esboçava por traz um projeto de ressocialização dos indígenas com base na exploração do trabalho e no deslocamento de sociedades inteiras, ignorando as particularidades de cada povo, tentando apagar uma história e introduzir de maneira forçada a um costume ordenado pelo governo.

DESENVOLVIMENTO

O RELATÓRIO FIGUEIREDO E OS ANOS DE CHUMBO DE COSTA E SILVA

Os anos de chumbo como ficaram conhecidos, marcaram a passagem do governo do General Arthur Costa e Silva, tendo iniciado em 15 de março de 1967, após uma eleição indireta entre deputados e senadores, tendo apenas o general como único candidato. O governo é iniciado com a proposta de um milagre econômico pautado em promover obras de infraestrutura e de transformação social. Diante desse processo, a repressão continuava intensa gerando um

árduo conflito com a militância que se expressava contra o governo em vigência. Como reação a esses embates, o AI-5 foi instaurado pelo governo Costa e Silva, pregando as mais rígidas e barbaras ações de repressão durante todo o regime.

Voltando ao debate indígena, falaremos aqui de um dos mais importantes relatórios sobre os povos originários e as barbáries sofridas nesse período, o relatório Figueiredo, inquérito instaurado após o fim do SPI, com o intuito de investigar os crimes e atrocidades cometidas por militares e funcionários do estado. Crimes como, violência, tortura, abuso sexual, trabalho escravo e maus tratos são relatados no documento, no entanto o acesso a esse material só foi liberado ao público muito tempo após o período ditatorial, deixando impune os responsáveis pelas barbáries cometidas. Explícitos no relatório, os crimes eram organizados com o intuito de exterminar grupos específicos, como foi o caso de um grupo que residia em Itabuna ao Sul da Bahia, e os cinta-largas presentes no Mato Grosso, ambos exterminados com crueldade.

Com base nas informações citadas acima, ainda é possível ressaltar a falta de amparo as diversas outras etnias que estavam sob tutela do SPI e mais tarde da FUNAI, colocadas em situações de insalubridade e desnutrição. Ao analisar esse período, é possível ressaltar alguns elementos quando comparamos com as sociedades indígenas de hoje, a respeito do acesso a informação e comunicação entre povos distintos, que viabiliza uma resistência unificada e mais sólida. Além das torturas cometidas por funcionários do SPI, o órgão também se omitia a situações cometidas por latifundiários e garimpeiros, abrindo espaço para o interesse mercantil daqueles que dominavam os meios de produção.

O indígena brasileiro, não era visto como ser pertencente a uma nação, mas sim como um problema a ser resolvido ou eliminado, some a isto, diante das execuções governamentais de “apoio” ao indígena o interesse era apenas na exploração. Durante o primeiro ano de governo Costa e Silva a FUNAI, foi criada em resposta aos escândalos do SPI, entretanto ainda sobre vigência da FUNAI em 1969, existia no território indígena do Mato Grosso, o reformatório Krenak, área comandada pelos militares. Segundo BARRETO (2015), o reformatório funcionava na área do antigo posto indígena “Guido Marliére” sendo uma espécie de colônia penal, punindo os indígenas considerados marginais e que resistiam as repressões do regime militar.

De outro modo, à medida que observamos a falta de apoio direto da Funai aos indígenas violentados dentro do período aqui estudado, dentro das informações circuladas pelos jornais a FUNAI era colocada como apoiadora de supostos crimes cometidos por indígenas. Segundo o

Diário de Notícias de SP publicado em 4 de dezembro de 1969, indígenas da bacia do Javari, pertencentes há uma das maiores reservas do Brasil naquele período, teriam sequestrado duas meninas brancas, por atos de "vandalismo". De acordo com a notícia, foi proposto uma ação de "ressocialização" desses povos a partir do PIN, executado no ano seguinte, essa medida falava em "educar e orientar para o trabalho" através de uma colônia organizada pela FUNAI. Ainda segundo a matéria, nessa região eram faladas as línguas "mariouna", "poyanawa", "kuyana", "nukuimi", "kaparawa" e "katukina".

Quando comparamos as informações extraídas desse período, principalmente de veículos midiáticos, vemos o interesse político em divulgar os indígenas como seres necessitados de ressocialização, sempre voltados para serem transformados em "objetos" de trabalho. A visão de serem selvagens e tribais, era sempre reforçada quando o assunto era os povos originários, as estratégias pensadas por aqueles que buscavam "melhorias" para esses povos eram sempre no sentido colocá-los sob tutela de algum aparelho estatal, como foi o caso dos postos indígenas espalhados pelo Brasil todo e os reformatórios militares, a exemplo o Krenak, citado aqui nesse trabalho.

Adentrando as concepções sagradas pregadas pelos povos indígenas e qual permanece em debate até os dias de hoje é a terra, que vai muito além de uma necessidade básica desses povos, mas um direito vital, além da relação sagrada, qual traz a terra como mãe desses povos. O SPI funcionava também como órgão responsável pela demarcação de terras indígenas, como é o caso apresentado no relatório da Comissão Nacional da Verdade, na seguinte passagem:

> As terras indígenas demarcadas pelo SPI no Mato Grosso caracterizaram-se por suas extensões diminutas. Jogados com violência em caminhões e vendo suas casas sendo queimadas, índios Guarani e Kaiwoá foram relocados à força nessas áreas, em uma concentração que provocou muitos conflitos internos. Esse confinamento foi um método de "liberação" de terras indígenas para a colonização. (CNV, v. 2, 2014, p.201).

A característica principal dessa proposta era dar espaço para as transformações elaboradas pelo governo, dentro do plano de modernização proposto por Costa e Silva, porém não ficou limitada a esse período, visto que o plano de construção de obras públicas teve continuidade pelos governos seguintes. No entanto, afirma JÚNIOR e PEREIRA (2018) o seguinte, a respeito dos despejos e retiradas de povos específicos de seus territórios:

> A política indigenista do governo militar, implementada a partir de 1967, ensejava a desocupação de áreas consideradas estratégicas, cabendo aos agentes da FUNAI a retirada forçada de grupos indígenas, muitos dos quais com escasso conato.

> Essa operação resultou em recorrentes episódios de etnocídio. (...) Os Cinta Larga, cuja população remanescente se localiza no Estado de Mato Grosso e Rondônia, constituem um exemplo contundente de violência institucional perpetrada por essa política indigenista durante a Ditadura Militar. (JÚNIOR E PEREIRA, 2018, P. 41)

AS PRÁTICAS MILITARES DE TORTURAS CITADAS NOS RELATÓRIOS E A TRASIÇÃO DO GOVERNO COSTA E SILVA PARA O GOVERNO MÉDICI

Dando continuidade ao debate iniciado acima, as práticas de torturas realizadas na era militar brasileira não se limitam apenas as que foram citadas nesse trabalho, visto que somente o Relatório Figueiredo traz 7 mil páginas e 30 tomos em sua versão original,[9] relatando diversas barbáries praticadas, entretanto as milhares fontes retiradas de jornais, periódicos, relatórios da Cruz Vermelha entre outros documentos. Nas primeiras páginas do relato escrito por Jader Figueiredo, é citada uma prática brutal e comum utilizada pelos torturadores, o "tronco" utilizado principalmente nas colônias de torturas espalhadas pelo interior do Brasil. O tronco, como era denominado, consistia segundo aparece no 7° paragrafo da página 3 do relatório Figueiredo, na "trituração do tornozelo das vítimas, colocado entre duas estacas enterradas juntas em ângulo agudo.".

Diante das práticas "civilizatórias" empreendidas pelo militarismo brasileiro durante a ditadura, não posso deixar de citar as expedições religiosas praticadas contra alguns povos, a exemplo os "Waimiri-Atroari", localizados hoje ne sudeste do estado de Roraima. Segundo VALENTE (2017), esse povo foi intercedido pela expedição do Padre Calleri, executada a partir de uma ordem da FUNAI divulgada através do Diário Oficial da União, no dia 06 de agosto de 1968. Essa expedição representa aquela antiquada proposta colonizadora empregada nos anos iniciais da presença portuguesa aqui no Brasil, marcando então o retrocesso feito pela ditadura e além, por parte de órgãos intitulados de proteção ao indígena. A expedição de fato foi iniciada em 22 de outubro do mesmo ano, durando cerca de dez dias, terminando de forma trágica marcada pela morte de nove integrantes do grupo, ambos assassinados pelo povo Waimiri-Atroari.

No entanto, o que deve ser levado em análise é que esse episódio marca um movimento de resistência empregado pelo povo Atroari, que diante das tentativas de negociação impostas pela expedição não aceitaram, agindo de forma truculenta as imposições do estado. Sabemos então que a motivação da expedição partiu da aproximação dos indígenas ao canteiro de obras

[9] Informações disponíveis em: https://www.ufmg.br/brasildoc/temas/5-ditadura-militar-e-populacoes-indigenas/

do governo, visto que a tentativa era negociar com os povos para que eles se afastassem, cedendo a localidade para continuação das obras.

O processo de ser indígena diante do regime ditatorial brasileiro, virou uma questão de sobrevivência e não apenas de vivência, em meio a tantos ataques aqui citados, sobreviver virou rotina desses povos quais estavam fora das prioridades do governo, visto que os indígenas estavam a parte da modernização imposta a sociedade. Acontece que ao estudarmos o indígena em qualquer período da história do Brasil pós colonização, veremos proximidade entre os relatos, massacres, doenças, falta de amparo, brigas territoriais, e inúmeras outras questões que ferem a vivência do indígena brasileiro.

Citado aqui nesse trabalho, daremos destaque a uma ação que marca o governo Costa e Silva e o caracteriza como o início dos Anos de Chumbo, a promulgação do AI-5. Uma série de determinações, censuras e repressões foram ordenadas através desse ato institucional, relatada por ALVES (2005) da seguinte forma:

> O AI-5 introduziu um terceiro ciclo de repressão...O terceiro ciclo caracterizou-se por amplos expurgos em órgãos políticos representativos, universidades, redes de informação e no aparato burocrático de Estado, acompanhados de manobras militares em larga escala, com indiscriminado emprego da violência contra todas as classes (ALVES, 2005, p.171-172)

Um ano após a promulgação do AI-5 o governo Costa e Silva termina, em 1969, dando início ao então presidente Médici, qual seguia o caráter linha dura mantendo então os anos de chumbo iniciados pelo General Arthur Costa e Silva. Os massacres e violências aplicadas aos indígenas são relatados também nos anos seguintes, cessados apenas quando a constituição brasileira de 1988 é instaurada, essa, no entanto segue em vigência até os dias de hoje. Sete anos após o fim do período aqui estudado, em 1976, obras de infraestrutura continuaram sendo executadas pelo interior do Brasil, principalmente na região norte. Como foi o caso da abertura da rodovia Transamazônica BR-320, que de maneira trágica afetou 29 grupos indígenas, 11 deles estavam completamente isolados. Essas obras faziam parte do PIN (Plano de Integração Nacional), iniciadas em desde o governo de Castelo Branco.[10]

[10] Informações disponíveis em: https://memoriasdaditadura.org.br/indigenas/

CONCLUSÃO

A proposta desse artigo foi analisar o processo dos povos indígenas diante da ditadura civil militar brasileira, em específico durante o governo do presidente Arthur Costa e Silva (1967-1969), em meio aos ataques sofridos por esses povos pelo regime militar. O escrito em questão se limitou apenas em um período individual, visto que será aprofundando futuramente para um trabalho de conclusão de curso. A temática aqui discutida, buscou navegar entre os anos anteriores e posteriores ao período recortado, servindo de explicação para algumas questões que estavam à tona. Por meio da leitura e análise de diversos artigos, relatórios e periódicos, foi possível entender o que estava por trás dos massacres cometidos por militares e latifundiários, assim como as motivações e impunidades concedidas aos praticantes.

A forma como as informações eram manipuladas e passadas, serviu de reforço de um ideal colonial sobre o índio "selvagem" e "passivo, no entanto vimos o contrário e através do debate diante das leituras sobre o tema, foi possível comprovar um processo de resistência a atividade partida dos povos indígenas diante das mazelas sofridas. Portanto, a temática abordada se enquadra em uma nova proposta de estudos, visto que se trata de um tema recente e que necessita de mais pesquisas e perspectivas diferentes de análise das fontes e métodos relacionados ao período.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. R. C. (2010). **Os Índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV.

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e oposição no Brasil: (1964-1985)**. 2ª. ed. Bauru: Edusc, 2005.

BARRETO, R. Marcos; EITERER, Edylane. **Memórias Indígenas na Ditadura: Cárcere e Totura no Reformatório Krenak**. Anais do VII Congresso internacional de História. 2015.

FACHONE, P. Jaqueline. **Indígenas na ditadura militar: Relatos de violência aos indígenas do paraná durante o período da ditadura no Brasil**. Anais do XVII Encontro regional de História da Anpuh-PR. 2020.

JESUS, Z. R. **Povos Indígenas na História do Brasil: Invisibilidade, Silenciamento, Violência e preconceito**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. Anpuh. São Paulo, julho 2011.

JÚNIOR, G.A de Alaor; PEREIRA M, Robson. **Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens** v.04 n.01 – 2019.

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

SOUZA, Helloiza. **A Ditadura civil militar na Bahia e o relatório Figueiredo: Novas perspectivas e abordagens da história indígena baiana**. Anais do IX Encontro Estadual de História. Anpuh-BA. 2018.

MACARINI, P. José. **A política econômica do governo Costa e Silva 1967-1969**. R. Econ. contemp., Rio de Janeiro, 10(3): 453-489, set./dez. 2006.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

(**Relatório Figueiredo**). Brasília, 1967. _____. Direito à verdade e à memória: Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos.

DOCUMENTOS

http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx
https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&pagfis=231354
https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&pagfis=8
https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=AcervPeI&pagfis=320
https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=DocIndio&pagfis=16021
https://midia.mpf.mp.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf

ST6 - O ENSINO DA TEMÁTICA INDÍGENA E OS 10 ANOS DA LEI Nº 11.645/2008: EXPERIÊNCIAS, DISCUSSÕES E PROPOSTAS

Coordenadores: Neimar Machado de Sousa, UFGD
Wania Alexandrino, UFOPA

COMUNICAÇÕES ORAIS

USO DO LIVRO DIDÁTICO DE HISTÓRIA NO CONTEXTO DA PANDEMIA E ENSINO REMOTO EM ESCOLAS INDÍGENAS DO BAIXO TAPAJÓS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Autor: Diego Marinho de Gois – doutorando em Educação UFPR-NPPD-UFOPA-CAPES.
dieguitogois@yahoo.com.br
Coautor: Tânia Maria F. Braga Garcia – Doutora em Educação UFPR-NPPD-CNPq.
tanbraga@gmail.com

INTRODUÇÃO

A pandemia da Covid-19 impôs um repensar a respeito do cotidiano escolar, sobretudo, pela impossibilidade da realização das aulas no modo presencial. Escolas necessitaram implementar o ensino remoto emergencial para atender seus alunos, ainda que de forma improvisada e precária. Para Nicoline e Medeiros (2021, p. 284), "o distanciamento social, apesar das propostas de educação à distância que já vinham sendo desenvolvidas antes da pandemia, transformou-se em um grande desafio, em função das transformações e adaptações exigidas em tão curto espaço de tempo." Analisando o contexto educacional frente à pandemia, as autoras apontaram que, "de repente, nos vimos diante de uma tela de computador, ou celular, assistindo a incontáveis transmissões de conteúdos virtuais" (NICOLINE; MEDEIROS, 2021, p. 284).

O ensino presencial foi substituído pelo ensino à distância, com ou sem o uso das ferramentas digitais. Segundo Nicoline e Medeiros (2021, p. 285), "todos tiveram de aprender a lidar com limitações de ordem técnica, social e cultural, para dar conta do mínimo que se propunha nas diferentes situações educacionais". Em muitas situações, foi necessário improvisar novas formas de atuação, como as aulas gravadas pelo celular ou realizadas de forma online, pois as tecnologias da informática não estavam disponíveis para todas as realidades escolares brasileiras.

Focalizando a atenção nas escolas indígenas do Baixo Tapajós, campo empírico de pesquisa de natureza etnográfica que se desenvolveu também de forma remota em 2020 e 2021, constatou-se que não foi possível a realização de aulas gravadas ou *online*, mesmo pelo celular.

Contudo, a presença dos livros didáticos ficou evidenciada, e algumas análises puderam ser realizadas, como se mostrará nas próximas seções do texto.

OS LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA: PONTUAÇÕES NECESSÁRIAS

Para leitores que não têm aproximação com o tema da manualística (ESCOLANO, 2012), é interessante destacar dois pontos. O primeiro é a existência do Programa Nacional do Livro (PNLD), que se desenvolveu e fortaleceu desde 1985 e foi reformulado em 2017. Este programa estabelece normas para a produção de livros didáticos para a escola pública, uma vez que avalia e aprova as obras que poderão ser escolhidas pelas escolas, professores e redes, por adesão ao programa. O governo federal adquire as obras diretamente das editoras comerciais que tiveram seus títulos aprovados, movimentando esse mercado; e entrega os livros às escolas, em um projeto de logística complexo e relativamente eficiente.

O segundo ponto a destacar diz respeito ao fato de que os livros são produzidos para distribuição nacional e, portanto, os conteúdos veiculados atendem às normas dos editais, mas respondem a limitações quanto às possibilidades de contemplar de forma adequada as diversidades locais, especialmente no caso de um país diverso e desigual como o Brasil. Embora a legislação obrigue a incluir, por meio da Lei 11.645/08, por exemplo, a história e cultura das populações afrodescendentes e indígenas, isso ocorre sempre de forma parcial e limitada.

Assim, os livros em uso em escolas de aldeias certamente serão estes, produzidos nacionalmente para a escola brasileira; e este é o centro de interesse da pesquisa que aqui é relatada em um recorte específico. Com base nas análises que delimitam o campo de reflexão em três escolas indígenas e com base em entrevistas realizadas com três professoras de História do Ensino Fundamental II, 6º ao 9º Ano, identificadas com os nomes fictícios de Professora Joana, Professora Patrícia e Professora Maria, apresentam-se os resultados parciais de pesquisa sobre uso do livro didático de História convencional em escolas indígenas, destacando elementos específicos no contexto de ensino remoto.

USO DO LIVRO DIDÁTICO DE HISTÓRIA NO CONTEXTO DA PANDEMIA E ENSINO REMOTO EM ESCOLAS INDÍGENAS DO BAIXO TAPAJÓS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

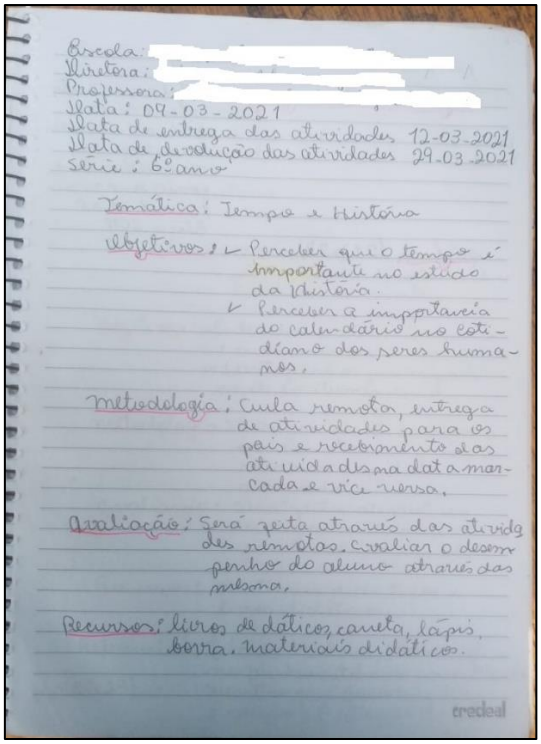
De acordo com Moreira (2021, p. 32), em muitas áreas distantes dos centros urbanos do Brasil e em particular da Região Norte, ao levar o processo de ensino para o contexto

doméstico, descortinaram-se formas de desigualdades presentes nos ambientes escolares. Para esta autora, a pandemia agravou a situação de "deficiências no acesso a políticas públicas que atendam suas necessidades básicas, em especial à educação" (MOREIRA, 2021, p. 32).

Diante desses limites, como forma de ensino remoto no contexto das escolas indígenas, a professora indígena Joana relatou a realização de atividades escritas, com o uso do livro didático, mostrando a importância que este artefato da cultura escolar adquiriu para o ensino de História, no contexto das escolas indígenas no cenário da pandemia. Na ausência de aulas presenciais e de redes de informática nestas escolas - realidade de muitas aldeias -, os livros didáticos assumiram o papel de fonte de conhecimento escolar, ao qual professoras e alunos recorriam para a construção do conhecimento histórico.

A presença dos livros didáticos na vida dos alunos possibilitou a leitura, o estudo, a pesquisa e a realização de atividades nas próprias residências. Em algumas situações, a leitura do livro didático substituía as aulas das professoras, assumindo, portanto, a posição de protagonista do processo de ensino e aprendizagem. Para a professora Joana, o ensino remoto na escola indígena precisou ser realizado pelas atividades escritas com o livro didático. Cada aluno/a, ou seu representante, visitava quinzenalmente a escola para retirar e entregar as atividades propostas pelos/as professores/as, como se pode observar na reprodução das páginas do caderno a seguir (Figuras 01 e 02).

FIGURAS 01 e 02: Páginas do caderno de planejamento da professora Joana.


Escola:
Diretora:
Professora:
Data: 09-03-2021
Data de entrega das atividades 12-03-2021
Data de devolução das atividades 29-03-2021
Série: 6º ano

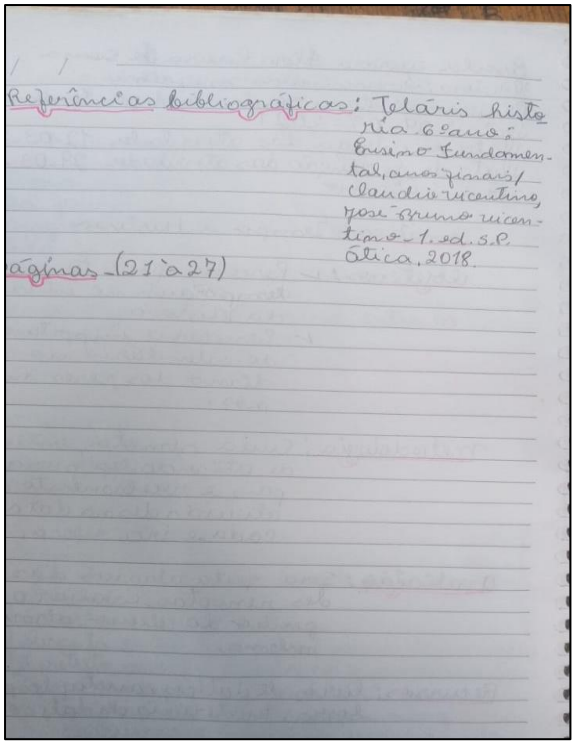
Temática: Tempo e História

Objetivos: - Perceber que o tempo é importante no estudo da História.
- Perceber a importância do calendário no cotidiano dos seres humanos.

Metodologia: Aula remota, entrega de atividades para os pais e recebimento das atividades na data marcada e vice versa.

Avaliação: Será feita através das atividades remotas. Avaliar o desempenho do aluno através das mesmas.

Recursos: livros didáticos, caneta, lápis, borra. materiais didáticos.


Referências bibliográficas: Telaris História 6º ano: Ensino Fundamental, anos finais / Claudio Vicentino, José Bruno Vicentino - 1. ed. S.P. Ática, 2018.

Páginas (21 à 27)

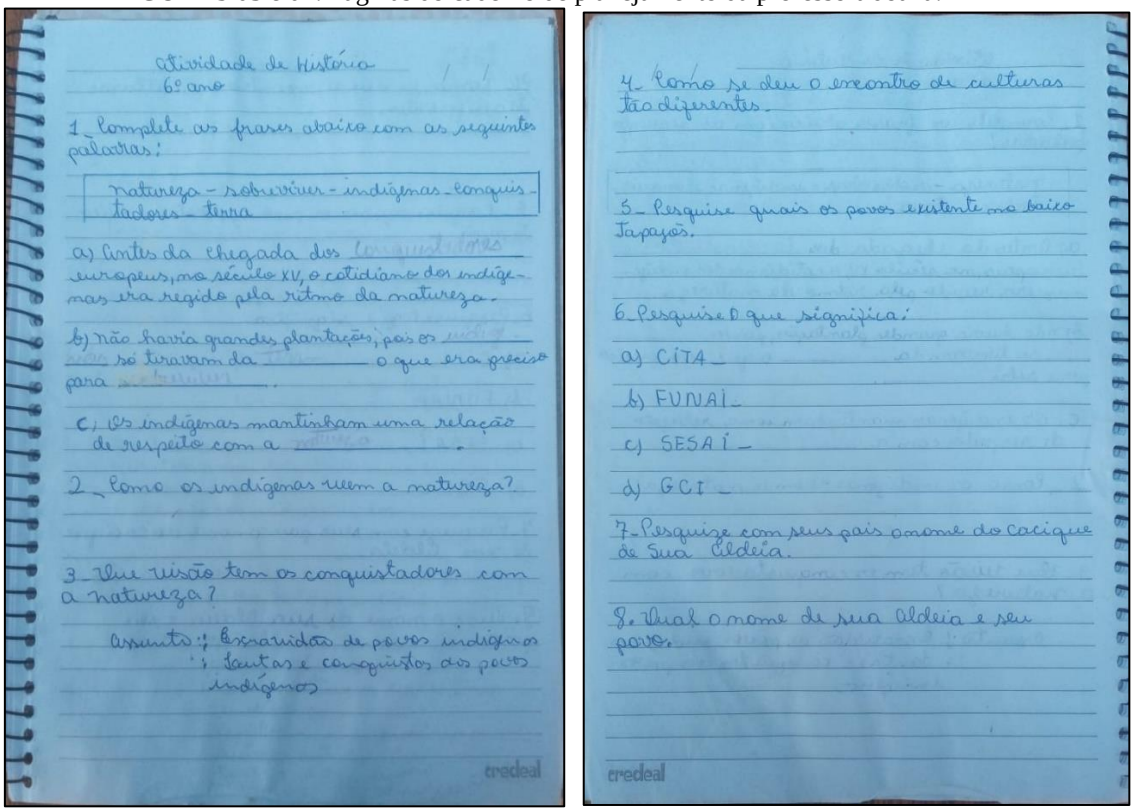
Fonte: Acervo particular da professora Joana. Reprodução autorizada (2021).

A atividade referida, com o tema "Tempo e História", foi elaborada pela professora Joana para os alunos do 6º Ano; os nomes da escola, da diretora e da professora foram apagados para evitar identificação. Destaca-se a metodologia definida como "aula remota", prevendo a data de entrega e de recebimento. Para a realização da proposta, os recursos indicados são o uso do livro didático, caneta, lápis, borracha e outros materiais didáticos. A professora sugeriu uma sequência de páginas o livro didático *Teláris História*, 6º Ano, de Cláudio Vicentino e José Bruno Vicentino, edição 2018, a serem lidas pelos alunos. Aqui se observa o uso do livro didático em uma *função instrumental*, na concepção de Choppin (2004, p. 553), porque põe em prática métodos de aprendizagem, exercícios ou atividades.

O tema "Tempo e História" poderia ser utilizado para problematizar semelhanças e diferenças entre o tempo nas culturas não indígenas e o tempo para as sociedades indígenas, incluindo a região do Baixo Amazonas. De acordo com Monteiro (2007, p. 129), as categorias semelhanças e diferenças, recorrentes no ensino de História, "permitem aos alunos começar a perceber a diversidade da experiência humana, ao mesmo tempo em que constroem conceitos, instrumentos de análise para compreendê-la".

Além disto, pontua Coelho (2019, p. 86) "diferença e semelhança são, então, categorias cruciais na construção da alteridade". No encaminhamento da proposta analisada não há evidência da discussão relacionada à temática indígena sobre "Tempo e História" e pode-se dizer que, naquela situação, o conteúdo do livro usado definiu o caminho didático. Mas essa relação foi constatada em outra atividade, na qual a professora elaborou questões que discutem o tema da aula apresentado pelo livro didático, mas também relaciona com a realidade local e o tempo presente, destacando-se a presença da temática indígena (Figuras 03 e 04).

FIGURAS 03 e 04: Páginas do caderno de planejamento da professora Joana.



Atividade de História
6º ano

1_ Complete as frases abaixo com as seguintes palavras:

natureza - sobreviver - indígenas - conquistadores - terra

a) Antes da chegada dos _____ europeus, no século XV, o cotidiano dos indígenas era regido pelo ritmo da natureza.

b) Não havia grandes plantações, pois os _____ só tiravam da _____ o que era preciso para _____.

c) Os indígenas mantinham uma relação de respeito com a _____.

2_ Como os indígenas veem a natureza?

3_ Que visão tem os conquistadores com a natureza?

Assuntos: Escravidão de povos indígenas
Lutas e conquistas dos povos indígenas

credeal

4_ Como se deu o encontro de culturas tão diferentes.

5_ Pesquise quais os povos existente no baixo Tapajós.

6_ Pesquise o que significa:

a) CITA_

b) FUNAI_

c) SESAI_

d) GCI_

7_ Pesquise com seus pais o nome do cacique de sua Aldeia.

8_ Qual o nome de sua Aldeia e seu povo.

credeal

Fonte: Acervo particular da professora Joana. Reprodução autorizada (2021).

Nessa atividade, cujo tema é “Escravidão de povos indígenas” e “Lutas e conquistas dos povos indígenas”, a professora não restringiu a discussão ao recorte temporal do período colonial, propondo formas de aproximar à realidade local e ao tempo presente, nas perguntas 5, 6, 7 e 8 que se referem ao Baixo Tapajós. Esta atividade está em sintonia com o que a professora Joana informou em entrevista sobre sua preocupação com os livros didáticos de História: “Nos livros didáticos que nós recebemos, só vem realidade de outros países, de outros estados e, do nosso município não se vê, sendo que a gente gostaria, né?” (PROFESSORA JOANA, 2020). A ausência de relação da história local e do tempo presente com a realidade dos povos indígenas do Baixo Amazonas, como se depreende dos relatos feitos pelas professoras, não impediu que atuassem sobre os conteúdos para fazer a aproximação. Como se observa na FIGURA 04, a professora elaborou atividades de pesquisa sobre os povos indígenas do Baixo Amazonas, sobre o significado das siglas CITA, FUNAI, SESAI e GCI, sobre o cacique da aldeia, o nome da aldeia e da etnia.

A professora Patrícia também faz uma leitura crítica dos livros didáticos de História, por “Tratar um indígena de uma forma pejorativa, como povos do passado. Eles tratam isso. Não traz como pessoas também do nosso tempo. Às vezes eles colocam como uma história né,

porque a história no modelo tradicional eles trabalham assim. Como índio extinto, né?". (PROFESSORA PATRÍCIA, 2020).

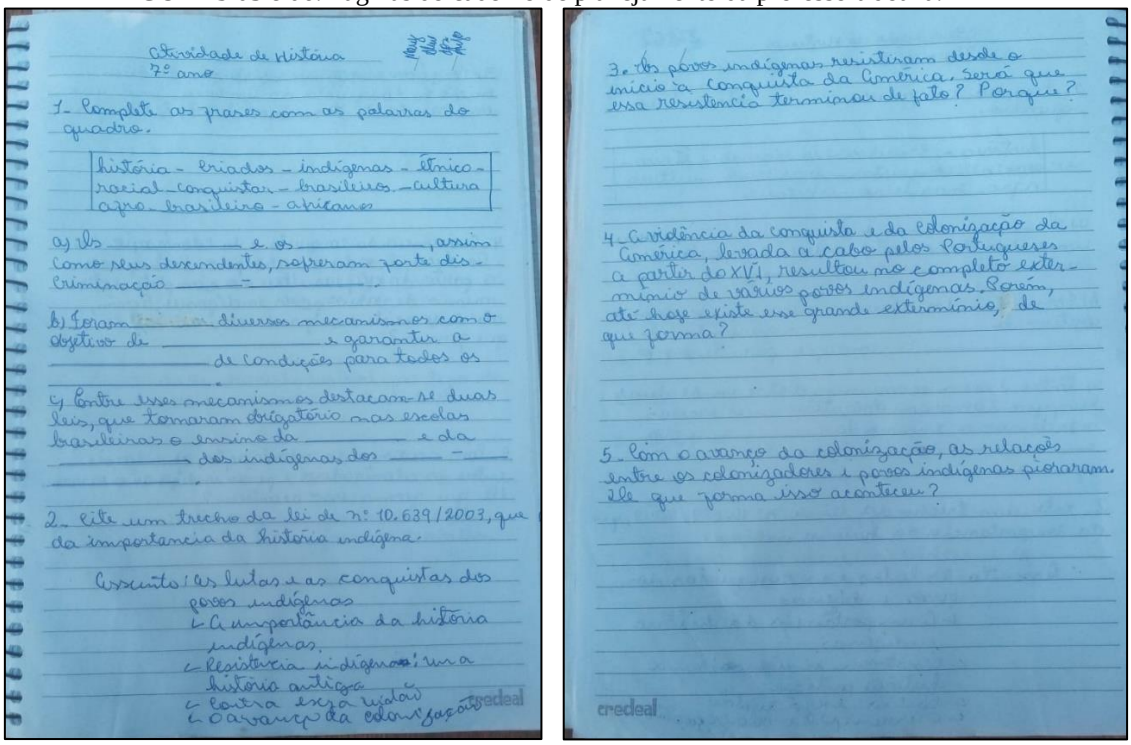
Esta aproximação com a realidade indígena é fundamental para que o ensino de História adquira sentido na vida dos alunos e dos povos indígenas. Ela rompe com o paradigma da racionalidade técnica, como aponta Ana Maria Monteiro (2001, p. 122), que "trabalhava com a concepção de professor como um instrumento de transmissão de saberes produzidos por outros". Como destaca a autora, os saberes docentes são construídos na experiência, para além de ser apenas "um conhecimento universal que está posto nos currículos ou livros didáticos, para ser ensinado." (MONTEIRO, 2001, p. 122). O trabalho da professora Joana confirma a definição de Monteiro (2007, p. 13), de que "a atuação dos professores implica mobilização de saberes, habilidades e competências, envolvendo subjetividades e apropriações".

Estes elementos têm sido entendidos como indiciários do sentido dos livros didáticos nas escolas indígenas como artefato fundamental na construção da aula de História, mesmo no ensino remoto; mas, sobretudo, evidenciam que as formas de uso destes materiais ultrapassam o próprio livro. As FIGURAS 03 e 04 permitem compreender forma de uso do livro didático de História, no ensino remoto nas aldeias, e algumas formas de apropriação deste artefato.

Como aponta Chartier (1990, p. 26), a apropriação - que tem por objetivo uma história social das interpretações, em suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem - leva a professora a extrapolar limites do livro e propor atividade de pesquisa sobre a realidade local e o tempo presente. Se há evidentes críticas à ausência da temática indígena nos livros didáticos de História, apontadas em importantes produções historiográficas e pelas próprias professoras entrevistadas, há práticas de leituras destes manuais que buscam suprir estes limites e põem em cena outras realidades não contempladas pelos livros escolares, comprovando as questões apontadas por Chartier (1990), Certeau (2005) e Rockwell (2001), quanto à recepção dos livros, o uso e a leitura.

Destaca-se outra atividade sobre a temática indígena, elaborada para alunos do 7º Ano, na qual os elementos de apropriação do livro e da autonomia docente se mostram evidentes:

FIGURAS 05 e 06: Páginas do caderno de planejamento da professora Joana.



Fonte: Acervo particular da professora Joana. Reprodução autorizada (2021).

As FIGURAS 05 e 06 reproduzem atividades de História sobre o período colonial, as lutas e as conquistas dos povos indígenas, escravidão e resistência indígena, assuntos presentes nos livros didáticos de História. Há de se evidenciar o uso deste artefato na elaboração das atividades, mas também há evidências de que a professora cria, a partir do material disponível, novas perguntas e, sobretudo, busca aprofundar o debate com questões do tempo presente, como se pode observar nas questões 3, 4 e 5.

Pode-se afirmar, dada a heterogeneidade da experiência cotidiana, que professores utilizam um leque de opções teóricas, metodológicas, fontes, instrumentos, materiais, livros e manuais, na elaboração de sua aula; não se restringindo a um conhecimento homogêneo. Como já alertava Choppin (2004, p. 553), o livro didático não é o único instrumento que faz parte da educação da juventude: coexiste no interior do universo escolar uma diversidade de instrumentos de ensino e aprendizagem que estabelecem com o livro relações de concorrência ou de complementaridade, o que influi necessariamente em suas funções e usos. O depoimento da professora Maria sintetiza os diferentes instrumentos de trabalho numa escola indígena, por parte de uma professora indígena.

> Como a gente ainda está, assim, no período pandêmico, a questão ficou muito complicado para a gente enquanto professor, trabalhar é se adaptar a essa nova realidade... então foi bem complicado pra gente, pra mim, foi bem difícil, por conta

> da forma que eu trabalho. (...) **eu gosto muito de explorar o entorno do aluno, a realidade, a questão da aldeia mesmo, é como eu falei, a questão dos assuntos que vem pra gente, né, a questão do currículo, como não temos o currículo próprio, nós fazemos adaptações também no currículo que vem da Semed, então eu sempre gosto de explorar essa questão aqui da aldeia mesmo, fazendo essa relação**. O espaço maior dentro da disciplina é voltado para cá, né. Então o instrumento de trabalho que eu costumo utilizar é a questão de... até mesmo dos mais velhos, de levarmos para escola em a roda de conversa, e ir nos locais, a chamada aula passeio, visitar os locais, né..., tudo depende também do que estamos trabalhando, do assunto que estou abordando ou que vou abordar na aula. Eu assim, eu gosto mais de trabalhar mostrando... como agora nessa questão das aulas, que foi até uma experiência difícil, mas que agora vejo que foi boa, e que hoje também nossos alunos querem experimentar as coisas novas e as novidades, as questões dos vídeos aulas, gravar as aulas e aí quem tem condições pode assistir, né, ter o acesso a essas aulas, e quem não tem a gente propõe a opção de apostilado. (PROFESSORA MARIA, 2021. Grifos nossos).

Certamente a presença do livro didático afeta a experiência escolar na dimensão do ensino, mas as evidências trazidas pelas entrevistas e pela análise documental apontam para a ação docente como o elemento fundamental na definição da função que este artefato cumprirá na produção das aulas e, portanto, nas possibilidades de construção do conhecimento pelos/as alunos /as – neste caso, um conhecimento que estimule relações com a história e a cultura dos povos originários, em suas diversidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa de campo com os livros escolares tem contribuído para evidenciar o que Elsie Rockwell (1997, p. 31) aponta, relativizando a força homogeneizadora do trabalho escolar: “la escuela como agência que transmite una cultura oficial uniforme desaparece frente a la heterogeneidad de prácticas y significados que se encuentran en las escuelas reales”. A análise dos documentos oficiais, dos livros didáticos e das entrevistas com as professoras de História, permite afirmar, até este momento, que:

a) embora a legislação de Educação Escolar Indígena indique a necessidade de produção e aquisição de materiais didáticos específicos para esses povos, os livros didáticos de História convencionais são uma realidade nas escolas indígenas, pois são adquiridos pelo PNLD e, portanto, são aqueles usados pelas escolas não indígenas;

b) embora a legislação nacional tenha agido sobre os editores e autores no sentido de incluir sujeitos e populações não contempladas pela História escolar, isso não ocorreu de forma a incluir os indígenas ao longo da História narrada nos livros o que sugere continuidade de atenção dos pesquisadores para a problemática;

c) embora nos últimos anos tenham ocorrido mudanças nas formas de representar os indígenas nos livros didáticos de História, há lacunas e poucas articulações étnico-raciais entre indígenas e negros, bem como com a cultura local/regional, sugerindo desafios para a produção e uso de recursos de ensino, incluindo-se os livros didáticos.

Conversando com as professoras, foi possível compreender alguns elementos da forma como os livros são apropriados por elas, e há espaço aberto para dialogar e compartilhar experiências sobre atividades realizadas nas aulas, para exemplificar o que fazem e como fazem a partir e com os livros didáticos. As entrevistas com professoras de História de algumas escolas indígenas do território etnoeducacional Tapajós/ Arapiuns trouxeram elementos que revelam a problemática dos processos de escolha nas escolas do território, os limites do PNLD na distribuição dos livros, sem garantia de sua presença em tempo e para todos, mas também a distância entre os critérios do PNLD para a temática indígena e sua materialização nos livros, que deixa ausências e descontinuidades. As professoras elencaram razões para a impossibilidade de defesa de livros únicos, dada a natureza limitada desse recurso na apresentação de conteúdos, a par das qualidades que possam ter, embora considerem que seria importante também a circulação de livros diferenciados nestas escolas.

Até este momento da pesquisa, foi possível constatar formas heterogêneas de usos dos livros didáticos de História e da temática indígena em salas de aulas de aldeias no Território Etnoeducacional Tapajós/Arapiuns. Diante dos limites dos livros de História distribuídos pelo PNLD, as professoras produzem práticas de ensino que articulam a temática indígena, a história local e a história nacional, mesmo quando estes materiais não apresentam estas relações. Tais ações demonstram que os livros didáticos não são impositores de um saber único a ser ensinado. As aulas das professoras são exemplos de que o saber docente é variado e heterogêneo e de que elas fazem uso de um repertório de conhecimentos que desconstrói a perspectiva do ensino como uma transmissão de saber produzido por outros, conforme Monteiro (2007, p. 15).

REFERÊNCIAS

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2005.

COELHO, Mauro. Diferença e Semelhança. In.: FEREIRA; Marieta de Morais; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de. (coor.). **Dicionário de Ensino de História**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

CHOPPIN, Alain. Pasado y presente de los manuales escolares. *In*: BERRIO, Julio Ruiz (ed.). **La cultura escolar de Europa**: tendencias históricas emergentes. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2000, p. 107 – 141.

CHOPPIN, Alain. História dos livros e das edições didáticas: sobre o estado da arte. **Educação e Pesquisa**. v. 30, n. 3, São Paulo. set./dez. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022004000300012&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 13 nov. 2020.

ESCOLANO, Agustín Benito. Las culturas de la escuela en España: tres cortes historiográficos. **Pro-Posições**, Campinas, SP, v. 16, n. 1, p. 41–63, 2016. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8643754. Acesso em: 8 abr. 2021.

GARCIA, Tânia M. F. Braga. **Origens e questões da etnografia educacional no Brasil**: um balanço de teses e dissertações (1981-1998). Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 308, 2001.

MONTEIRO, Ana Maria F. da Costa. **Professores de História:** entre saberes e práticas. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

MONTEIRO, Ana Maria F. da Costa. Professores: entre saberes e práticas. In: **Educação & Sociedade.** Ano XXII, n. 74, abr., p. 121 - 142, 2001. Disponível em: https://www.scielo.br/j/es/a/nwRZTFrzmqZNVRrYK6hw3wK/?lang=pt. Acesso em 06 de ago. 2021.

MOREIRA, Catarina da Silva. "- E eu, professor?!": o ensino remoto de história e o cenário de inclusão deficitária em áreas rurais e periféricas do Estado do Pará. In.: **Fronteiras** - Revista Catarinense de História. n. 37, p. 24 - 44, jul.-dez./2021. Disponível em: https://periodicos.uffs.edu.br/index.php/FRCH/index. Acesso em 06 de out. 2021.

NICOLINI, Cristiano; MEDEIROS, Kênia Érica Gusmão. Aprendizagem histórica em tempos de pandemia. In.: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol 34, nº 73, p.281-298, Mai. Ago, 2021. Disponível em: https://www.scielo.br/j/eh/a/y8vR5W3t6YRvnRk4fWdM54y/?format=pdf&lang=pt Acesso em 06 out. 2021.

ROCKWELL, Elsie. La dinámica cultural en la escuela. *In*: ALVAREZ, Amelia (Ed.). **Hacía un currículum cultural**: la vigencia de Vygotski en la educación. Madrid, ES: Fundación Infancia y aprendizaje, 1997.

ROCKWELL, Elsie. **La experiencia etnográfica***:* historia y cultura en los procesos educativos. Buenos Aires: Paidós, 2009.

ROCKWELL, Elsie; EZPELETA, Justa. *A Escola:* relato de um processo inacabado de construção. In.: **Currículo sem Fronteiras**, v. 7, n. 2, p.131-147, Jul/Dez, 2007. Disponível

em: https://www.curriculosemfronteiras.org/vol7iss2articles/rockwell-ezpeleta.pdf. Acesso em: 9 abr. 2021.

PÔSTERES

O USO DE TECNOLOGIAS PARA O ENSINO DE HISTÓRIA INDÍGENA

Cinthya Karolyne Nunes Gomes
Graduanda História/UFPB
cinthyakarolyne4@gmail.com
Rayane de Lima Brasil
Graduanda História/UFPB
rayanebrasil25@gmail.com

INTRODUÇÃO

De modo geral, o ensino básico no Brasil costuma tratar as populações originárias deste território como coadjuvantes do processo de formação e construção social. Discurso herdado desde a época colonial, os povos indígenas surgem no contexto escolar, retratados como selvagens que ocupavam essas terras, e por serem pagãos e sem nenhum apego às práticas cristãs ou próprias do homem civilizado, não eram, portanto, dignos de compreensão ou respeito pela diversidade de suas práticas culturais.

Essa construção histórica fundada logo no início da colonização, cujos termos associados aos povos nativos como “gente de todo ócio” e de costumes bárbaros, se enraizou no senso comum através tanto dos documentos oficiais e legislativos, como nos manuais escolares. Deste modo, podemos afirmar que um dos problemas relacionados a temática sobre povos indígenas é, sem dúvida, a pouca familiaridade com o assunto em decorrência da invisibilidade dedicada a história desses povos ao longo de tantos anos.

Na segunda metade do século XX, as pesquisas acadêmicas, em especial na História e na Antropologia, começam a apontar para novos paradigmas sobre o entendimento dos diversos povos indígenas do Brasil e da real necessidade de se buscar o resgate histórico e cultural dos grupos nativos que compunham a história desse país. Como reflexo dessas atividades, as áreas educacionais acabaram incorporando esse novo conhecimento, mas o fazem de forma ainda lenta e presa aos discursos tradicionais.

Para além do conhecimento acadêmico, as populações indígenas têm buscado e ocupado cada vez mais espaços em diversos setores, propagando assim suas próprias vozes. Neste sentido, nomes como Aylton Krenak, Edson Kaiapó, Sônia Guajajara, entre muitos outros, têm permitido à sociedade um olhar diferente do que aquele tradicionalmente mostrado.

No âmbito da Educação, os currículos escolares e os livros didáticos trazem em seus conteúdos a temática indígena, mas o fazem de forma dispersa e sem uma interpretação ou uma análise que mostre as relações temporal e social desses grupos históricos com as populações atuais. Esse desconhecimento acabou por gerar, e ainda persiste nesta prática, um sentimento de adversidade e/ou indiferença pela história e pela cultura do outro.

De modo geral, os povos indígenas continuam sendo a versão antiga da história do país, sendo vistos a partir da ótica do atraso. A percepção que ainda se comunga em pleno século XXI é a mesma imagem do índio retratada por cronistas e viajantes do período colonial e que serviam de ilustração para as diversas obras divulgadas na Europa setentista. Ou seja, o índio nu, que pratica antropofagia e vive na mata com seus modos e ferramentas rudimentares. Essa é a descrição que as sociedades modernas ainda fazem dos povos indígenas atuais.

Na mesma corrente da visão unilateral, as escolas indígenas buscam se equilibrar com a escassez de formação docente voltada especificamente para seus professores, e com os livros didáticos que trazem a imagem do indígena num modelo padrão, que, ou são os mesmos aplicados nas escolas não indígenas, ou, quando muito, retratam apenas os povos amazônicos ou do pantanal, desconsiderando as diversidades regionais (SILVA S.; BORGES, 2019, p. 351).

A criação dos Parâmetros Curriculares Nacionais, a promulgação da Lei 11.645/08 e a homologação da BNCC/2017 promoveram no contexto educacional algumas perspectivas de mudança quanto ao ensino de História indígena do Brasil, visto que, ao inserir a temática nos conteúdos escolares e nos livros didáticos, apontou-se a necessidade para que os cursos de licenciatura incorporassem também o tema nos seus currículos de formação. A questão que se põe, é como este conteúdo será abordado.

As mudanças no âmbito educacional, mesmo que gradativas, acabam confrontando-se com o que é apresentado nos meios midiáticos, os quais também costumam promover abordagens vinculadas a ideia do atraso. Para desconstruir esses parâmetros, é possível associarmos questões reflexivas sobre como a temática pode ser abordada a partir de sensos mais críticos, especialmente se considerarmos as possibilidades e as diversidades pedagógicas a partir do uso das tecnologias digitais aplicadas ao ensino.

Existe atualmente uma pluralidade de formas de realizar práticas pedagógicas em sala de aula, e um dos desafios é adequar as metodologias à utilização de novas tecnologias. Ao mesmo tempo em que o professor tem que dominar esse novo conhecimento, precisa oferecer aos alunos atividades lúdicas e educativas que permitam conciliar o conteúdo formal às práticas cotidianas.

Deste modo, para o professor recorrer ao uso de novas tecnologias, cuja formação foi moldada ao suporte do livro didático e do quadro, e confrontar-se com uma realidade vigente de alunos centrados na utilização dos meios digitais como sistema operante da vida cotidiana, significava entrar numa área desconhecida. Porém, com a experiência atualmente enfrentada, pensar o ensino hoje significa definir diferentes metodologias, rompendo com os modelos tradicionais da forma de ensinar e buscar acompanhar um conhecimento que parece próprio das novas gerações.

Considerando as questões didáticas e temáticas aqui expostas, este artigo visa uma abordagem a partir do contexto da BNCC nos seguintes eixos: a da questão indígena e do uso das tecnologias digitais aplicados ao ensino, e, neste último caso, discutindo a aplicação prática e discursiva voltadas para as atividades docentes. As discussões aqui apresentadas são resultados das atividades realizadas no Projeto Prolicen/UFPB, vinculado Grupo de Pesquisa Abaiara – Estudos Indígenas da Paraíba e que, em 2019 e em 2021, desenvolveu um site voltado ao público escolar, envolvendo alunos, professores e pesquisadores.

Considerando a especificidade do ensino remoto e o isolamento social adotado em 2020 em virtude da pandemia do Covid 19, o objetivo em questão foi buscar novos recursos para dinamização das aulas e apresentação de novos materiais didáticos, consideramos que o produto final deste trabalho pudesse proporcionar ao público alvo do site, uma conciliação crítica e reflexiva sobre a temática indígena, com o auxílio das tecnologias digitais.

A HISTÓRIA INDÍGENA ATRAVÉS DA TECNOLOGIA DIGITAL

As mudanças nos conteúdos de História do ensino básico, em especial as estabelecidas pela Lei 11.645/08 e a BNCC de 2017, em que inserem de forma mais presencial a história dos povos indígenas do Brasil, têm como reflexo a necessidade de implementar novas posturas curriculares nas licenciaturas em História, bem como a discussão e inserção de novas práticas pedagógicas.

O desafio de grande parte dos professores que atuam em escolas, sejam elas da rede privada ou pública, é ser capazes de promover uma aula produtiva para o aprendizado do aluno, e que ao mesmo tempo, o instigue a se aprofundar cada vez mais no conteúdo relativo à matéria ensinada. Os cursos de licenciatura possuem um corpo docente que emprega como parte da metodologia das disciplinas a criação de “planos de aulas”, em vista de facilitar o trabalho na organização de suas aulas, bem como a dinamização do aprendizado dos alunos. É a partir

desses planos que traçamos as diretrizes teóricas e metodológicas para as questões conceituais referentes ao próprio conteúdo, bem como do planejamento didático-pedagógico a ser adotado em sala de aula.

Até recentemente, a ideia de uso das tecnologias digitais aplicados ao ensino voltava-se para os chamados cursos à distância ou as vídeo aula. Entretanto, o isolamento social em decorrência da pandemia, obrigou a todos a recorrerem dessas modalidades tecnológicas, mesmo sem ter qualquer familiaridade com o assunto.

Deste modo, para o professor ficar preso ao modelo acrítico e manual mesmo com o retorno das atividades presenciais, representará um impacto na dinâmica das atividades pedagógicas. Numa concorrência que pode ser desleal, competir com os dispositivos tecnológicos acaba sendo um dos maiores desafios para os docentes. Para muitos professores, esse embate pode ser encarado como uma batalha, mas é possível sim pensar numa adaptação.

Diante deste quadro, o enfrentamento para os professores é pensar meios de transformar o ensino de História, de modo a seguir os novos perfis de uma geração conectada aos interesses digitais e virtuais. Mas quais são as possibilidades ou sistemas viáveis, considerando as especificidades de cada grupo de alunos? Como utilizar as tecnologias sem perder a essência do aprendizado do conteúdo? E como o professor se prepara para essa realidade?

No caso da História, atualmente há uma grande oferta de sites e canais que trazem diversos conteúdos e que instigam a curiosidade. Entretanto, alguns conteúdos são apresentados de forma acrítica e não conduzem o espectador a questionamentos ou reflexões, deixando de cumprir um dos papéis primordiais da disciplina História que é o aprimoramento do senso crítico do cidadão. Isso nos mostra que, nesses tempos de "conexões virtuais", cabe ao professor de História ensinar o pensamento crítico e reflexivo, instigar a curiosidade do alunado e incentivar a busca pelo conhecimento a partir de conteúdos confiáveis.

Essa perspectiva da diversidade metodológica tem sido abordada a partir do conceito de metodologias ativas, na qual o professor busca trabalhar com o aluno a partir de suas habilidades e capacidades cognitivas, tornando este um agente participativo no processo de aprendizagem, ou seja, "enquanto o método tradicional prioriza a transmissão de informações e tem sua centralidade na figura do docente, no método ativo, os estudantes ocupam o centro das ações educativas e o conhecimento é construído de forma colaborativa" (DIESEL; BALDEZ; MARTINS, 2017, p. 271).

Assim, a soma de alguns dos elementos básicos, como a estrutura curricular, o livro didático e o docente, recai imediatamente na formação do aluno do ensino básico. Focando

nosso olhar sobre a história indígena do Brasil, podemos questionar: o que os alunos do ensino básico estão aprendendo sobre os povos indígenas? Para se ter um resultado positivo, seria necessário que livro e professor estivessem em harmonia no processo de construção do saber, e que ambos suprissem os questionamentos essenciais dos alunos. Porém, enquanto as estruturas gerais que versam sobre as diretrizes do ensino básico e do ensino superior não ficarem em concordância quanto a importância do estudo da História na formação pessoal e intelectual do indivíduo e da coletividade, a perspectiva de aprendizado para o aluno se resumirá às generalizações.

Como forma de se adequar ao modelo dos currículos do ensino básico, em geral, as licenciaturas têm suas estruturas curriculares baseadas nos tracionais modelos de entendimento da História, moldados a partir de conceitos temporais e eurocêntricos. Neste caso, questões temáticas ficam restritas aos conteúdos complementares, ofertados aos alunos de forma esporádica. Assim, a expectativa de criar novas estratégias didático-pedagógicas em relação ao ensino História das populações indígenas recai na nossa própria forma de pensar e agir, isto é, enquanto instituição formadora, cabe a nós buscar novos meios de oportunizar aos alunos da licenciatura e oferecer aos docentes ativos nas escolas de ensino básico uma formação mais qualificada e adequada às necessidades escolares.

No que tange a temática indígena, apesar das amplas publicações no campo historiográfico, acadêmico e científico que divulgam inúmeras pesquisas, o que vemos nos livros didáticos e nos meios de comunicação é a quase total ausência dos povos indígenas no cotidiano das populações, ou, quando apresentados, surgem como elementos coadjuvantes ou sob a personificação de agentes malfeitores da ordem social, que interrompem rodovias e atrapalham a vida da população trabalhadora (ALMEIDA, 2003. REBELO, 2010).

Segundo Giovani Silva (2015), a construção de estereótipos sobre os indígenas está pautada na cristalização da imagem destes povos no passado, como se, depois do período colonial, os índios fossem totalmente extintos. Observando os livros didáticos, podemos relacionar que o processo de construção da imagem é, ainda, um reflexo do modelo criado no século XIX.

Nesse processo, o que temos ao longo dos anos são os “esquecimentos” e prerrogativa de que os povos indígenas são elementos de um passado distante da História do Brasil. Com isso, tanto as escolas, quanto os livros didáticos e os cursos de formação docente mantiveram essa lógica, relegando os povos indígenas apenas ao enfoque folclórico, e, portanto, “prestando um desserviço à educação de crianças, adolescentes e jovens” (SILVA, G. 2015, p. 23).

Segundo Aldo Rebelo (2010, p. 39), “O índio que resplandece no imaginário nacional é, naturalmente, um ser genérico, como no estereótipo que distingue qualquer aglomerado humano, sobretudo as nacionalidades”. Assim não é difícil relacionar quais representações temos dos povos indígenas ao vermos os telejornais, os romances novelescos ou as produções cinematográficas.

Na dialética do ensino tradicional e do ensino inovador, o ensino de História, em geral, encontra-se nos moldes pedagógicos do mecanicismo e tradicionalismo, o que leva muitos alunos do ensino básico, e mesmo do ensino superior, a uma falta de empatia com a área de conhecimento (BITTENCOURT, 2004). No caso do ensino básico, quando nos reportamos a História dos povos indígenas, o assunto é apresentado com conceitos anacrônicos e estereotipados, o que dificulta uma compreensão sobre a relação entre passado e presente (LEITE, 2016, p. 1315-1316).

Diante do quadro exposto, enquanto instituição de ensino superior e de cursos de formação docente, nos cabe pensar e oferecer meios para melhoria do ensino básico, de modo a ampliar os processos de debates, as formas de ensinar e aprender, e adaptar-se às novas metodologias de ensino. Desta forma, a tecnologia, em especial aquelas utilizadas com o auxílio da internet, tem um alcance favorável na dimensão do ensino e das práticas pedagógicas.

O ESPAÇO EDUCAÇÃO DO PROJETO ABAIARA

No contexto do conhecimento histórico, não se pode separar a pesquisa do ensino. Deste modo, a pesquisa realizada pelo Projeto Abaiara não tem apenas o propósito de investigar as história e cultura dos povos indígenas, mas devolver esse conhecimento àqueles que fazem parte do espaço escolar. Deste modo, para inserir os materiais didáticos no site projetoabaiara.com.br que atendessem ao público escolar, foi elaborado o Espaço Educação, sendo este dividido em três grupos — Espaço Professor, Espaço Aluno e Espaço Pesquisador. Para cada um desses “Espaço” foi determinado quais materiais deveriam ser disponibilizados, sendo eles vídeos, curta-metragem (animação), livros, documentários, filmes, além de teses, trabalhos de conclusão de curso e dissertações de mestrado disponíveis nos repositórios das universidades, jogos educativos, Hqs, cartilhas e relatórios, encontrados em sites como o Google Acadêmico, Academia.edu, outros de organizações sem fins lucrativos e sites de grupos de pesquisa voltados para os indígenas.

Com esse projeto, foi possível disponibilizar arquivos coletados e analisados a partir de novas abordagens pedagógicas e com o uso das ferramentas tecnológicas, destinado aos professores e discentes do ensino básico, bem como para outros pesquisadores. Foi constatado, ao longo da coleta, que metade dos materiais disponibilizados na internet são frutos de resultados de pesquisa feitos por estudantes e pesquisadores indígenas das áreas de Arqueologia, Antropologia, Geografia, História e Pedagogia, além de docentes da educação básica e nível superior que contaram com o financiamento de instituições governamentais, e principalmente, de apoio aos povos indígenas.

Além disso, percebemos que esses materiais didáticos são pouco conhecidos, nas escolas, por exemplo, poucos docentes fazem uso adequado desses instrumentos especializados para os povos indígenas e ensino de História, na qual deve ser trabalhado a luta pelos direitos (territoriais, culturais e à auto-organização) aos indígenas que estão previstos na Constituição de 1988, e evidenciar que esses povos não constituem uma parte do passado da história do Brasil.

Diante do exposto, o site Abaiara foi pensado para atender os docentes e discentes da educação básica, abrangendo também o público acadêmico/cientifico, de outras áreas, com interesse no ensino indígena, abrindo novas possibilidades para o ensino-aprendizagem e uma compreensão que desmistifique com a visão contida nos livro didáticos carregada de estereótipos, representações negativas, generalizações e as lacunas em torno da formação e preservação da identidade étnico-cultural e de não tratá-los como parte da sociedade atual, problematizando as questões territoriais e a luta pela sobrevivência dos povos indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa se propôs a compreender e discutir sobre os desafios do ensino de História Indígena, encontrados nos livros didáticos e nas competências da Base Comum Curricular (BNCC/2017), e ao mesmo tempo, introduzir novas possibilidades de ensino através do uso de tecnologias digitais, conduzindo os estudantes à uma abordagem crítica e reflexiva.

Deste modo, a comunidade escolar e a mídia, em geral, ao longo da história do Brasil, tem cristalizado certas representações sobre os povos indígenas no imaginário da população, por esse motivo, o projeto Prolicen/UFPB, vinculado ao Grupo de Pesquisa Abaiara — Estudos Indígenas da Paraíba, concluiu que a escola, que detém de um papel importante como núcleo de propagação cultural, é o ponto de partida para apresentação de novos recursos aos alunos. À

vista disso, a criação do Espaço Educação no site do projeto Abaiara, foi pensado como um lugar para pesquisa e leitura confiável, para que os professores e discentes, principalmente da educação básica, possam usufruir e se confrontar com uma gama de materiais didáticos distintos, e que os docentes façam uso cada vez mais das tecnologias digitais e que as apliquem ao ensino, uma vez que elas fazem, a cada dia mais, parte do cotidiano dos seus alunos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria R. C. Identidades étnicas e culturais: novas perspectivas para a história Indígena. In: Abreu, Martha; Soihet, Raquel. **Ensino de História**. Rio de Janeiro: Casa das Palavras, 2003, pp. 27-38.

BITTENCOURT, Circe. **Ensino de história**: fundamentos e métodos. São Paulo: Cortez, 2004.

DIESEL, Aline; BALDEZ, Alda Leila Santos; MARTINS, Silvana Neumann. Os princípios das metodologias ativas de ensino: uma abordagem teórica. **Revista Thema**, 2017, Volume 14, No 1. Disponível em http://revistathema.ifsul.edu.br/index.php/thema/article/viewFile/404/295. Acesso em: 15/04/2020.

LEITE, Priscilla Gontijo. Ensino de História, conjuntura política brasileira e democracia: reflexões a partir da Antiguidade. **Anais eletrônicos do XVII Encontro Estadual de História** – ANPUH-PB, 2016, p. 1312-1322.

REBELO, Aldo. **O índio no imaginário nacional**. Raposa-Serra do Sol: o índio e a questão nacional. Brasilia: Thesaurus, 2010.

SILVA, Edson. Povos indígenas: história, culturas e o ensino a partir da lei 11.645. In: **Revista Historien** UPE/Petrolina, v. 7, p. 39-49, 2012.

SILVA, Giovani José da. Ensino de História Indígena. WITTMANN, Luisa Tombini (org.). **Ensino de História Indígena**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SILVA, Simone Maria; BORGES, Cláudia C. do L. Educação escolar indígena potiguara: uma análise estrutural e material. **Revista Tellus**. ano 19, n. 38, p. 341-367, jan./abr. 2019.

RACISMO E IDEOLOGIA: A EXCLUSÃO DA HISTÓRIA INDÍGENA NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA SOB UMA PERSPECTIVA MARXISTA

João Pedro Henriques D'Castro Morais;
UFCG,
joao.henriques@estudante.ufcg.edu.br
Juciene Ricarte Apolinário;
UFCG,
apolinarioju18@gmail.com

INTRODUÇÃO

As crescentes invasões e violências propagadas contra os territórios e povos indígenas, bem como o silenciamento de sua resistência (Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil, 2019), apresentam-se a nós como resultado histórico, dentre inúmeros fatores, de uma política ideológica ligada a exclusão, a exploração capitalista e a legitimação de ideias racistas contra as comunidades e culturas dos povos originários. Nos resta sua problematização: de onde elas vêm? Como se propagam?

Assim, o presente trabalho busca iniciar um estudo histórico de base Marxista em torno da exclusão da História indígena no cenário educacional brasileiro, buscando entender suas origens e desdobramentos, e, portanto, ser a gênese de uma pesquisa em contínuo desenvolvimento, sujeita a mudanças, contribuições e reformulações. Para iniciar nossa reflexão, nos apoiaremos diretamente nas ideias de três autores: Clóvis de Moura, Sílvio Almeida e Althusser, além do próprio Marx, presente subjacentemente nos conceitos e no manejamento histórico utilizado; correlacionando-os com uma breve análise histórica em torno do estudo da História Indígena e da Historiografia brasileira.

Segundo Clóvis de Moura, o racismo é uma arma ideológica de dominação utilizada pelas classes dominantes, que no primeiro momento da colonização serviu de justificativa para a expansão e exploração do "Novo Mundo" e suas populações, e após o advento do capitalismo moderno, passou a servir como forma de manutenção do sistema explorativo sob os grupos marginalizados: é, portanto, "uma ideologia de dominação imperialista em escala planetária" com base política (MOURA, 1994, pág. 4). Unindo as reflexões de Silvio Almeida com recortes conceituais de bases Althusserianas, (não nos restringindo, e muito menos negando a ideia Marxiana de ideologia como alienação da consciência, mas buscando uma concepção mais ampliada da mesma) podemos compreender ideologia como um conjunto de ideias compostas pelas relações imaginárias dos indivíduos com suas condições reais de existência, que dominam determinado grupo social e são construídas em torno da guerra de classes (ALTHUSSER,

1980). Portanto, historicamente "o racismo se constrói no inconsciente como ideologia" (ALMEIDA, 2018, pag. 50), sendo assim estrutural: não se restringe apenas a autoconsciência, mas em um conjunto de ideias perpassadas sistematicamente de forma inconsciente ao longo da história, com o objetivo de manter determinado *status quo* político-econômico (ALMEIDA, 2018), o qual atualmente entendemos por capitalismo. Por ser uma ideologia baseada na representação da relação do indivíduo com o concreto, não se restringe a uma abstração ideal, mas se materializa através de práticas socioculturais e institucionais. Podemos sistematizar as últimas e entende-las mais amplamente sob o conceito de "Aparelhos Ideológicos de Estado" (AIE): "um certo número de realidades que se apresentam ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas" - entre elas a escola e a Academia, objetos de nosso estudo - (ALTHUSSER, 1980, pág. 43) que compõem a superestrutura social, construídas historicamente, por meio da dialética, a partir e em conjunto com os meios de produção, e que "funcionam de um modo prevalente pela *ideologia*, embora secundariamente pela repressão" (ALTHUSSER, 1980, pág. 45). Portanto, é através dos AIE, que estruturalmente as classes dominantes buscam impor a reprodução de suas ideias para garantir a perpetuação de sua ordem econômico-social. Porém, até esse momento da pesquisa, compreendemos que sua reprodução não é mecânica, mas sim dialética: reside nelas também a guerra de classes, e, portanto, formas de resistência frente às ideologias dominantes, sendo os AIE palcos de lutas pela "hegemonia" ideológica de determinada classe social.

Assim, buscamos entender a exclusão da História Indígena como uma forma de apagamento sistemático da memória desses grupos historicamente marginalizados, dialético-estruturalmente construída e construtora do racismo como arma de dominação ideológica das classes dominantes, sendo assim, mecanismo de legitimação e manutenção da exploração sob os povos originários e suas terras, memórias e culturas. Afinal, a exclusão também é uma forma de discurso: o silenciamento é uma forma de dominação e violência como afirma Orlandi (2008 apud BERGAMASHI, 2010, p.154) "esse silêncio, uma vez estabelecido, volta sobre o mundo com toda a sua violência [...] desde o assassinato puro e simples até a exclusão do índio da discussão de problemas que o afetam diretamente", e Bergamashi (2010, pág. 154) "vemos na escola uma sistemática de silenciamento, uma sistemática de entulhamento que, de antemão, justifica uma lei que institui a obrigatoriedade do estudo na perspectiva de mostrar esses povos que resistem a investidas violentas de colonização que perduram por mais de cinco séculos."

Suas cruéis consequências podem ser observadas pela reprodução de pensamentos racistas sob os quais os povos indígenas são vítimas: povos atrasados, passivos, ingênuos e até mesmo

“ahistóricos”, fadados ao desaparecimento; quando na realidade apresentam-se como importantes participantes e agentes historicamente ativos.

Portanto, compreendemos a exclusão e o silenciamento da História e Memória Indígena como “fruto” histórico do desenvolvimento e da consolidação do capitalismo: de sua gênese mercantilista, sob a qual buscou-se a justificativa da dominação colonial/escravocrata, até a atualidade sob a forma de Racismo Estrutural, como forma de manutenção do *status quo* político-econômico (MOURA, 1994).

DESENVOLVIMENTO

Para entendermos a construção ideológica do racismo e da exclusão da História Indígena em torno do conceito de Racismo Estrutural e AIE, faremos uma breve historicização do colonialismo até os dias atuais.

A partir de estudos historiográficos sobre o Brasil Colônia, podemos entender que o interesse inicial da Coroa Portuguesa para com o Brasil não era administrativo, e sim comercial: a rede transnacional que se formava durante as grandes navegações, através do desenvolvimento de uma economia mercantilista, ampliou seus interesses em matérias-primas, sobretudo nas Américas. Assim, de acordo com Maria Regina Celestino (2010), os primeiros contatos entre os europeus e os povos indígenas nativos do Brasil deram-se em torno da exploração material, sobretudo do Pau-Brasil, realizada no primeiro momento, pela prática do escambo. Nessa medida, os cronistas já estabeleciam em seus escritos descrições e mapeamentos linguísticos em torno dos povos indígenas, estereotipando as diversas etnias e dividindo-as em dois grupos conformes seus interesses comerciais e políticos: os Tupis, que seriam mais abertos a contato e alianças, e os Tapuias, que seriam mais fechados e resistentes para com os portugueses, e assim considerados como “selvagens”. Portanto, os povos originários sempre foram participantes ativos da História do Brasil, buscando no primeiro momento do contato com os estrangeiros, a realização de seus interesses: seja pelo escambo, seja pelas alianças, seja pela resistência.

Porém, em razão da preocupação da Coroa com a crescente competitividade comercial entre os estrangeiros, Portugal iniciou em 1530 a missão colonizadora, objetivando assegurar seu domínio econômico através da política, e em 1534 estabeleceu as capitanias hereditárias, das quais apenas duas obtiveram sucesso. Dessa forma, os europeus passaram a utilizar as alianças com comunidades indígenas de forma a promover a guerra interna e o apresamento, para assim,

obter escravos que reproduzissem seus interesses econômicos, os quais estavam em constante crescimento em conjunto do capitalismo, como afirma Lima (2010):

> eles procuraram modificar as relações de trabalho, impondo aos indígenas o regime de escravidão. Com o sucesso da implantação da lavoura canavieira no Nordeste, ocorreram mudanças profundas na relação entre colonos e índios, estes, forçados a trabalhar de forma dura e penosa nos engenhos. Junto da monocultura, desenvolveu-se um lucrativo comércio de tráfico de escravos indígenas nas colônias (LIMA, 2010, p.150).

Os processos de descimento e de aldeamentos foram outras das formas que as classes dominantes encontraram para impor o trabalho compulsório e a exploração aos povos indígenas, os quais passaram a se rebelar contra o domínio e a escravidão imposta pelos europeus, e a se readaptar conforme o estabelecimento da nova ordem social em construção. (DE ALMEIDA, 2010)

A dominação ideológica nessa instância deu-se sobretudo através dos aldeamentos e das missões jesuíticas: sob a justificativa de salvação religiosa, ao retirar os indígenas de suas comunidades originárias, as classes dominantes passaram a impor institucionalmente sua cultura, regras e modo de vida, a fim de ressocializá-los e torná-los súditos cristãos da Coroa. Apesar da grande maioria dos jesuítas condenarem a escravidão indígena, podemos compreender que suas ideias estruturalmente se adaptaram à dialética material, construindo um processo de dominação ideológica que legitimava a exploração das terras e do trabalho compulsório sob povos originários (sobretudo através de outras instituições políticas e comerciais, muitas vezes opostas aos ideais da Companhia de Jesus). Assim, o colonialismo e a exploração das classes populares, sobretudo os indígenas e africanos, não só no Brasil, mas em toda América, propiciaram o surgimento e a consolidação do capitalismo industrial no Séc. XIX (MOURA, 1994).

Portanto, podemos compreender que na primeira fase da colonização estabeleceu-se a ideia de que os povos não cristãos, com costumes diferentes e estranhos aos europeus, estavam fadados a condenação de Deus, restando para os missionários e religiosos sua salvação mediante ao processo evangelizador: podemos considerar que tal discurso estruturalmente legitimou, justificou e motivou a invasão de terras, o apagamento da cultura e a exploração da mão de obra indígena. Os primeiros colégios do Brasil (portanto, AIE educacionais), administrados pelos jesuítas, eram destinados às elites locais, visando preparação para sua inserção nas

universidades europeias. Dessa forma, a política educacional nesse momento objetivava, sob o *Ratio Studiorum*, a reprodução de princípios evangelizadores de formação moral sob os valores cristãos, tendo como base o ensino de Gramática, Retórica, Humanidades, Filosofia e Teologia (FONSECA, 2003) ao passo que estabelecia uma relação de "dependência" para com a metrópole. Assim, construía-se uma política ideológica ligada à legitimação da exploração das terras, dos povos e da cultura indígena, criando inconscientemente uma imagem de superioridade europeia:

> Com a montagem do antigo sistema colonial e a expansão das metrópoles colonizadoras, esse racismo se desenvolveu como arma justificadora da invasão e domínio das áreas consideradas "bárbaras", "inferiores", "selvagens", que por isso mesmo seriam beneficiadas com a ocupação de seus territórios e a destruição de suas populações pelas nações "civilizadas" (MOURA, 1994, pág.3).

De acordo com Maria Regina Celestino (2010), com o advento das políticas pombalinas e consequente expulsão dos Jesuítas, fortemente influenciadas pelo Iluminismo, predominou-se a tentativa de transformar os aldeamentos em vilas e cidades portuguesas, e os indígenas, em súditos do rei: fortalecia-se assim seu poder, combatendo aqueles que o desafiavam. A proposta de acabar com a distinção entre indígenas e não indígenas, visando o apagamento da cultura e da História dos primeiros, passou por um processo de assimilacionismo: os indígenas não aldeados, considerados bárbaros, que já sofriam incursões de descimentos desde as políticas de aldeamentos, continuaram a ser alvos de perseguições sob a tentativa de moldar o povo Brasileiro em uma única massa populacional. O "Diretório dos Índios" também passou a manter políticas básicas das legislações anteriores, como a divisão entre indígenas "mansos" e "selvagens" e a perpetuação da exploração e do trabalho compulsório para os aldeados em conjunto com as novas medidas da proibição dos costumes indígenas, da imposição do uso do português, das políticas de miscigenação e do fim da discriminação legal contra eles, a qual ainda se perpetuou estruturalmente pela exclusão, silenciamento e violência.

No campo educacional, o Marquês de Pombal, fortemente influenciado pelo pensamento Iluminista, impôs o ensino como meio de atingir a "modernidade", a "civilização" e o "progresso": nada mais que uma forma eurocêntrica de dominação ideológica. Dessa maneira, a educação era monopólio das elites, e o ensino da história, embora ainda não estivesse institucionalizada como disciplina própria, era a fonte de jurisprudência para o direito (FONSECA, 2003).

Assim, notamos que as políticas pombalinas que giravam em torno da transformação de indígenas em servos leais ao rei de Portugal (DE ALMEIDA, 2010), objetivavam ideologicamente o apagamento incisivo da cultura e da memória Indígena: condenadas desde os Jesuítas como culturas associadas ao mal, ao primitivismo e a não civilização. As classes dominantes novamente consolidavam no inconsciente e no concreto, o silenciamento, o apagamento, e a legitimação da exploração, e com isso, a perpetuação e a construção do preconceito, da discriminação e da violência contra os povos marginalizados.

Segundo Fonseca (2003), é somente no Séc. XIX, em 1838, que o ensino de História é sistematizado como disciplina, construindo-se em torno da criação de uma ideia de Estado Nacional, necessidade advinda do processo de Independência. Assim, ele moldou-se a partir dos conflitos políticos internos, frutos dos combates pela ampliação de direitos sociais: com a consolidação dos liberais no governo, em conjunto com a supressão de revoltas internas, ele baseou-se em uma tentativa ideológica de tornar os grupos populares subordinados do Império, buscando apagar a chama de sua revolta. Assim, ampliada para setores mais amplos da sociedade, a primeira fase da historiografia brasileira constrói-se baseada na reprodução de uma ideologia à criação de um "cidadão produtivo" e "obediente às leis": consolida-se o ensino institucional de História como forma de propagação da ideologia dominante (FONSECA, 2003). O principal objetivo da educação baseava-se na formação de uma elite intelectual local, servindo de substrato para a consolidação da jurisdição do Estado Nacional.

Dessa forma, para a hegemonização de toda população brasileira em um único modelo moldado pelos ideais eurocêntricos, o Império apoiou-se no recém-criado IHGB (Instituto Histórico Geográfico Brasileiro). Assim, o alemão Karl Von Martius, vencedor de um concurso de dissertações, estabeleceu as bases do estudo de história para com os indígenas, os mestiços e os afrodescendentes: o branco europeu era símbolo de civilização, e tinha a função histórica de levar o progresso para as populações indígenas, consideradas primitivas, ao passo que os negros foram considerados como "empecilhos" para o desenvolvimento da nação. Dessa forma, o apagamento ideológico da cultura e História Indígena toma mais força em conjunto com a tentativa de embranquecer a população através da miscigenação. Logo, o indígena foi "dividido" em três categorias: "o indígena bom", idealizado pelas produções ideológicas (sobretudo artísticas e culturais) em torno da imagem do "bom selvagem", aliado aos europeus no processo de colonização; os indígenas selvagens do sertão, os quais resistiam contra a exploração colonialista; e os indígenas degradados, no caso, os aldeados submetidos a trabalhos compulsórios (FONSECA, 2003). Assim, compreendemos que a ideologia colonialista que se

consolidava e modificava-se mediante o avanço e a construção do capitalismo, estabeleceu institucionalmente – sobretudo através dos AIE – bases racistas mediante a concretização de seus interesses: o apagamento e a exclusão da História e cultura indígena, em torno de sua incorporação aos valores europeus, serviram de substrato para as invasões e explorações de suas aldeias, terras e povos.

Em seus estudos, Clovis de Moura (1994) expõe que, conforme o avanço do capitalismo, altera-se a hegemonia das formas ideológicas de dominação racial. Dessa forma, em concomitância com os avanços científicos impulsionados pelo desenvolvimento industrial, inicia-se uma tentativa de justificativa do racismo mediante teorias pseudocientíficas: a partir de ideias desenvolvidas nos países capitalistas, como o Darwinismo Social e a Antropometria, o eugenismo passa a ser considerado forma de "civilizar" a população. Assim, violentamente o racismo se propaga nos meios intelectuais na passagem do Séc. XIX para o Séc. XX, fornecendo bases para a supremacia das elites brancas e europeias. Como Clovis de Moura afirma:

> Deduz-se, portanto, sem muito esforço, que o racismo pode ser considerado — da forma como o entendemos atualmente — um dos galhos ideológicos do capitalismo. Não foi por acaso que ele nasceu na Inglaterra e na França e depois desenvolveu-se tão dinamicamente na Alemanha. O racismo é atualmente uma ideologia de dominação do imperialismo em escala planetária e de dominação de classes em cada país particular. Desta forma explica-se o sistema colonial e o pilar de seu êxito: de um lado exterminar as populações autóctones das áreas ocupadas e, de outro, justificar o tráfico negreiro com a África, um dos fatores mais importantes da acumulação capitalista nos países europeus. (MOURA, 1994, pág.4)

Portanto, mediante a essa breve análise histórica, compreendemos que a escola e o ensino de História, mediante a reprodução do racismo como arma ideológica das classes dominantes, funcionaram como uma das bases para a consolidação do Racismo Estrutural. Nota-se, por exemplo, no Atlas Geográfico Curso Elementar (um manual de ensino usado nas escolas primárias e que, no ano de 1923, já estava em sua 8ª edição) analisado por Bergamashi:

> "Todos os povos da Terra oferecem o mesmo aspecto físico? Não; por isso, dividem-se em quatro raças principais que são: 1º a raça branca [...]; 2º a raça amarela [...]; 3º a raça [...]; 4º a raça americana ou vermelha [...]. Como se dividem os povos no que diz respeito à civilização? Dividem-se em três classes: civilizados, bárbaros e selvagens. Quem são os povos civilizados? Povos civilizados são os que possuem leis, cultivam as ciências e as artes, praticam o comércio e procuram, por meios louváveis, satisfazer suas faculdades intelectuais e Morais. [...] Como vivem os povos selvagens? Os povos selvagens vivem em deplorável estado de degradação; possuem só ideias confusas de religião, desconhecem os vínculos sociais e, às vezes, devoram os prisioneiros que fazem nas suas incessantes guerras [...]" (1923 apud BERGAMASHI, 2008, pág. 155)

Embora violentados por toda história, os povos indígenas, diferentemente do promulgado pelas ideias racistas, não foram e nem são ingênuos ou passivos. Pelo contrário: por toda história resistiram, de diferentes formas, ao domínio colonialista, capitalista e eurocêntrico; seja por meio da readaptação de suas culturas mediante o novo cenário vivido, seja por meio de revoltas e rebeliões, seja por meio do direito institucional, os povos originários têm sua própria História de resistência que segue firme até os dias atuais (DE ALMEIDA, 2010).

Assim, por mais que hoje existam avanços no que diz respeito ao direito e ao ensino da História e das culturas Indígenas, os povos nativos seguem marginalizados e violentados pelo racismo estrutural. É ainda extremamente comum que, nas disciplinas escolares de Brasil não se fale, ou pouco se escute falar, de forma respeitosa e honesta sobre sua História. Conforme mostra Maria Regina (2010), são normalizadas ideias, não apenas na Academia historiográfica – que por considerável tempo esqueceu de estudar a História Indígena, fazendo-os povos ahistóricos que só poderiam ter suas questões estudadas pela Antropologia - mas no cotidiano: de que são povos atrasados, passivos e fadados ao fim.

O objetivo deste trabalho, portanto, baseia-se em iniciar uma reflexão sobre a construção ideológica do racismo contra os povos indígenas no que diz respeito a exclusão de sua História, que pode ser exemplificada, dentre muitas formas, pela tentativa da construção de um Estado Nação em torno de uma unidade ideológica baseada na supremacia eurocêntrica – afinal, não existia a ideia de um Brasil diverso e plural, mas sim um Brasil aos moldes das elites europeias. O apagamento da História indígena configura-se - além das práticas e das ideias racistas - como forma de discurso ideológico das elites dominantes, mediante a construção histórica de um inconsciente racista utilizado para legitimar e perpetuar a exploração e o preconceito contra os grupos étnicos: o capitalismo construiu-se não só materialmente, mas também ideologicamente em cima da exploração e do preconceito contra estes (MOURA, 1994), reproduzindo-os na sociedade civil a partir de seus AIE. Ligado umbilicalmente aos interesses das classes capitalistas, principalmente as latifundiárias, entendemos que o racismo é um dos pilares centrais para a manutenção do sistema: como diria Malcom X, “não há capitalismo sem racismo.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, vale salientar que a pesquisa aqui apresentada ainda está em desenvolvimento, sendo assim, aberta para reformulações, críticas e contribuições, bem como buscando apreender novos dados e continuar criticamente com os estudos e análises historiográficas para reafirmar as posições aqui apresentadas: afinal, o exposto neste trabalho compreende apenas uma pequena parcela das possibilidades e estudos iniciados a partir dessa discussão.

Seu objetivo, portanto, baseia-se em iniciar uma reflexão sobre a construção ideológica do racismo contra os povos indígenas no que diz respeito ao ensino de História. Concluímos que a exclusão da História Indígena é uma forma de apagamento sistemático da memória desses grupos historicamente marginalizados, dialético-estruturalmente construída e construtora do racismo como arma de dominação ideológica das classes dominantes, funcionando como mecanismo de legitimação e manutenção da exploração capitalista sob os povos originários e suas terras, memórias e culturas (MOURA, 1994). Tais ideias racistas apresentam-se construídas e reproduzidas inconscientemente (ALMEIDA, 2018) não só na sociedade de forma geral, mas sobretudo nos diferentes Aparelhos Ideológicos de Estado ao longo da história: observemos a "guerra justa", os aldeamentos, a ideologia da coroa portuguesa, a unidade de um império nacional aos moldes eurocêntricos, "o índio bom", a eugenia: todas concepções ideológicas propagadas pelos meios acadêmicos, culturais, artísticos e escolares.

Portanto, o racismo estrutural contra os povos originários ainda permanece vívido na nossa sociedade, sobretudo na educação, quando ocorre o entulhamento e o silenciamento das vivências, memórias e histórias indígenas (BERGAMASHI, 2008). Porém, apesar de ser reproduzida pelos AIE, estes não se resumem apenas a transmissão mecânica de ideologia, mas a complexos sistemas superestruturais, construído sob bases da dialética material, que guardam a luta de classes no contexto ideológico da hegemonia (ALTHUSSER, 1980): é portanto, função do professor de História, colocar o ensino das culturas e História indígenas como pontos centrais da formação do educando, pensando dessa maneira, em uma resistência intercultural e ideológica à umas das variadas formas de dominação do grande capital, bem como um ensino aberto e respeitoso para com as diversidades e as diferenças. Não devemos esquecer, porém, que as relações ideológicas nos AIE não se acabam nos processos educativos, sendo eles apenas um dos pontos de uma política institucional hegemônica que condiz com os interesses estruturais do sistema capitalista, o qual diariamente reconstrói seus meios ideológicos para legitimar, de diferentes formas, a exploração do homem pelo homem. Assim, a luta

anticapitalista/anticolonial, apesar de ser necessária no campo educacional não se acaba nele, sendo este só mais dos palcos de uma grande batalha que se destrincha na *práxis* política em busca de uma sociedade mais justa, fraterna, igualitária e intercultural.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de**. O que é racismo estrutural?**. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018. p. 204.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980, p. 11.

ALVES, Joyce Amancio de Aquino. O Racismo Institucional no Brasil: Contribuições de Louis Althusser para o Debate. **Cadernos de Estudos Sociais e Políticos**, Rio de Janeiro, ano 2017, v. 7, n. 12, p. 83 - 95, 2017.

BERGAMASHI, Maria Aparecida. Povos indígenas e ensino de História:: a lei nº 11.645/2008 como caminho para a interculturalidade. *In*: BARROSO, Vera Lúcia Maciel; PEREIRA, Nilton Mullet; BERGAMASHI, Maria Aparecida; GEDOZ, Sirlei Teresinha; PADRÓS, Enrique Serra (org.). **Ensino de História**: Desafios Contemporâneos. 1. ed. Porto Alegre: EXCLAMAÇÃO: ANPUH/RS, 2010. p. 151 - 166.

BONIN, Iara Tatiana. POVOS INDÍGENAS NA REDE DAS TEMÁTICAS ESCOLARES: o que isso nos ensina sobre identidades, diferenças e diversidade?. **Currículo sem Fronteiras**, [*s. l.*], v. 10, ed. n. 1, p. 73 - 83, Jan - Jun 2010

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil. Relatório 2019. Brasília: CIMI, 2019.

DE ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **O lugar dos índios na história: dos bastidores ao palco; Os indíos na Ámerica Portuguesa. *In*: OS ÍNDIOS na História do Brasil**. 1° Edição. ed.: Editora FGV, 2010, p. 168.

FONSECA, Thais Nivia de Lima e. História & Ensino de História. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p. 07-89.

LIMA, Jean Carlos Ribeiro de; XAVIER, Glauber Lopes. A questão da ideologia em Karl Marx e Louis Althusser. **Revista Espacios**, [*s. l.*], ano 2017, v. 38, n. 23, p. 10, 2017.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. **A arte de curar nos tempos da colônia: limites e espaços da cura.** – 3. ed. rev. ampl. e atual. – Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2017, 528 p.

MOURA, Clóvis de. O Racismo como Arma Ideológica de Dominação. **Revista Princípios**, [*s. l.*], ed. nº 34, p. pág. 28-38, 2 nov. 1994. Disponível em: < https://averdade.org.br/novo/wp-content/uploads/2020/07/Documento-39-CL%C3%93VIS-MOURA-RACISMO-COMO-ARMA-IDEOL%C3%93GICA-DE-DOMINA%C3%87%C3%83O.pdf>. Acesso em: 05/10/2021

LITERATURAS INDÍGENAS EM BIBLIOTECAS: PROJETO ARARENGUÁ

Aliriane Ferreira Almeida
Universidade Candido Mendes (UCAM)
Biblioteca Municipal Mário Quintana(Alegrete/RS)
naneafa@gmail.com
Onorio Isaías de Moura
Universidade de Santa Cruz do Sul (Unisc)
Universidade Federal do Pampa (Unipampa)
onoriodemoura@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo potencializar as reflexões acerca da temática indígena no processo das relações interculturais. Tal movimento é incentivado pela Lei 11.645/2008, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, incluindo, no currículo oficial da rede de ensino, a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Neste sentido, é urgente colocar as bibliotecas como protagonistas para a construção das representações positivas com acesso à informação, ações educadoras, além de composição do acervo com temáticas indígenas que ainda continua invisível e a presença de profissionais ativos na causa e com formação adequada.

Dessa forma, é impossível pensar uma biblioteca ativa, atenta e sensível sem ter conhecimento e pautar ações pela Agenda 2030 da ONU: um plano de ação para as pessoas, e principalmente para o planeta e a prosperidade, que busca fortalecer a paz universal. É a partir desta motivação que a partir da biblioteca pública de Alegrete, vamos desenvolver ações que vão ao encontro desta Agenda 2030 da ONU. Ações essas como o projeto Ararenguá que tem por objetivo contemplar pelo menos quatro metas com objetivos e ações como formação continuada para professores com relação às temáticas indígenas numa tentativa de contemplar a efetividade da lei 11.645/2008.

Ressalta-se ainda o protagonismo da biblioteca municipal Mário Quintana de Alegrete em desenvolver ações que contemplam professores da rede pública de ensino básico com literaturas indígenas desconstruindo o estereótipo, preconceito e a desinformação enraizados sobre os povos originários. Essas ações são fundamentais para o processo de relações interculturais a partir de uma escuta sensível por meio de literaturas indígenas com vozes próprias que começam ecoar por meio da literatura e afetar os próprios professores e reverberar

em salas de aulas. É de suma importância essa reverberação nos professores já que são formadores de alunos e futuros profissionais e pessoas a partir do ensino.

BIBLIOTECAS, LEI 11.645/2008 E AGENDA 2030

Chegamos no século XXI e que imagem vem na nossa cabeça quando ouvimos a palavra índio ou indígena? Que sabemos de sua existência? Os principais indícios do desconhecimento vão no sentido de que, quando se trata dos povos indígenas, existe uma fiscalização e a cobrança de que haja um certo tipo "índio verdadeiro/puro". Quando os indígenas estão na universidade, ou dirigem um carro e usam celular, logo ouve-se então a sentença: eles "não são mais índios". Se saíram do meio da floresta e usam roupas, logo, perdem a sua identidade. Uma falácia perversa ligada às perspectivas de racialização da humanidade. Mas, quem é que julga e com qual embasamento?

No imaginário social, a representação dos povos indígenas está alicerçada em uma desinformação estratégica praticada, principalmente, pelos meios de comunicação e a rede de ensino. Entre as principais características estão:

> • reificação da imagem do indígena como um ser do passado e em função do colonizador;
> • apresentação dos povos indígenas pela negação de traços culturais (sem escrita, sem governo, sem tecnologias);
> • omissão, redução e simplificação do papel indígena na história brasileira;
> • adoção de uma visão e noção de índio genérico, ignorando a diversidade que sempre existiu entre esses povos;
> • generalização de traços culturais de um povo para todos os povos indígenas;
> • simplificação, pelo uso da dicotomia entre índios puros, vivendo na Amazônia versus índios já contaminados pela civilização, onde a aculturação é um caminho sem volta;
> • prática recorrente em evidenciar apenas características pitorescas e folclóricas no trato da imagem dos povos indígenas; (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO; CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 2016, p.6)

Nossa versão da história é uma só: a do colonizador. Como descolonizar a Educação e criar alternativas ao perigo de uma única história? (ADICHIE, 2019). A Lei 11.645 de 2008, que inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena" (BRASIL, 2008), vem com esse objetivo. Embora existam diversas críticas à efetivação da Lei e à atuação do Estado, ela é um dispositivo legal que favorece a

> [...] compreensão de que é preciso construir representações sociais positivas que valorizem as diferentes origens culturais da população brasileira como um valor e, ao mesmo tempo, crie um ambiente escolar que permita a manifestação criativa e transformadora da diversidade como forma de superar situações de preconceito e discriminações étnico-raciais. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO; CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 2016, p.2)

Quando se fala na Lei 11.645/2008 é justamente sobre não realizar tarefas pontuais e estereotipadas em datas exclusivas, as quais a autora Sandra Regina e Lourival José chamam de "atividade espetaculosa" (FONTES; MARTINS FILHO, 2018). A crítica é para que as práticas pedagógicas realizadas por bibliotecárias/os e educadoras/as sejam incorporadas de forma ampla, sem excluírem, mas sem estarem presas na caixinha do 19 de abril - ou 20 de novembro, no caso da população negra. Espera-se que sejam ações qualificadas, com ética e compromisso, deixando no passado não o indígena, mas sim a sociedade racista.

Dessa forma, para além da Escola e da Universidade, é urgente colocar as bibliotecas como protagonistas para a construção das representações positivas a que se referem as Diretrizes para a implementação da história e das culturas dos povos indígena, principalmente a Biblioteca Pública e Escolar nas ações de mediação de leitura, acesso à informação, ações educadoras, a composição do acervo, a presença de profissionais, no caso a bibliotecária/o, e das bibliotecas humanas, as próprias pessoas indígenas, de diversas origens, educadoras/es, pesquisadoras, contadoras de histórias, pessoas que saíram de sua aldeia, ou não, mas que falam de sua cultura, vivem sua cultura.

Fontes e Martins Filho (2018) destacam o olhar atento, e acrescentamos o olhar sensível para os produtos e serviços disponíveis na biblioteca, sem meramente reproduzir a cultura dominante. Assim, é preciso refletir criticamente as ações, procurar formação permanente e agregar suas práticas pedagógicas às propostas pedagógicas das instituições em que a biblioteca esteja vinculada (FONTES; MARTINS FILHOS, p.302).

Nesse contexto, bibliotecas atentas e sensíveis devem estar nutridas de conhecimento e pautar ações pela Agenda 2030 da ONU: um plano de ação para as pessoas, o planeta e a prosperidade, que busca fortalecer a paz universal. O plano indica 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) e 169 metas, para erradicar a pobreza e promover vida digna para todos, dentro dos limites do planeta. São objetivos e metas claras, para que todos os países adotem de acordo com suas próprias prioridades e atuem no espírito de uma parceria global que orienta as escolhas necessárias para melhorar a vida das pessoas, agora e no futuro. O Projeto Ararenguá aqui abordado, contempla metas pelo menos em quatro principais

objetivos: Meta 4 - Educação de Qualidade; Meta 10 - Redução das desigualdades; Meta 12 - Consumo e Produção Responsáveis; Meta 15 – Vida sobre a Terra;

Destaca-se o empenho da Federação Brasileira de Associações de Bibliotecários, Cientistas de Informação e Instituições (FEBAB) de sensibilizar a classe bibliotecária, demarcando o papel das bibliotecas como parceiras estratégicas para o cumprimento dos ODS.

PROJETO ARARENGUÁ

Conforme o historiador alegretense Miguel Jacques Trindade (1985), o território onde hoje se situa o município de Alegrete, Fronteira Oeste do Rio Grande do Sul, era habitado por povos indígenas que chamavam este território de Ararenguá (o autor cita a presença dos povos Minuanos, Charruas e Guaranis). No entanto, este nome não é conhecido pela população, nem utilizado como referência histórica. Não há destaque para esta palavra ou seu significado na história de nossa cidade. Logo, o nome é substituído e a localidade passa a ser reconhecida por nomes relacionados à presença religiosa católica como: "Povoado dos Aparecidos" e também "Capela Queimada", e desaparece das narrativas históricas alegretenses, e agora o utilizamos para nomear o Projeto da Biblioteca Municipal Mário Quintana.

O objetivo principal do projeto é fazer a escuta da voz dos povos indígenas e proporcionar espaço de propagação dessa voz nos serviços ofertados pela biblioteca pública, principalmente por meio das Literaturas Indígenas. Lembrando que a biblioteca tem como missão, entre outras, fomentar o diálogo inter-cultural, a valorização da tradição oral e a diversidade cultural (UNESCO, 1994).

A Oralidade, compreendida dentro do conceito alargado de Literaturas Indígenas, é a base das culturas originárias do mundo todo. Aqui se faz quase que literal o sentido de "dar ouvidos", pois é ouvindo e viabilizando o espaço para a fala indígena que as bibliotecas podem cumprir com essa missão, exemplo quando o pesquisador Kaingang, Onório de Moura, nos diz que;

> [...] quando falamos do mito ou das mitologias, para nós Kaingang, elas têm uma outra compreensão, um outro sentido, pois é por meio delas que nos guiamos, é a partir das narrativas e das oralidades contadas pelos nossos Kófa [grifo do autor] que continuamos reafirmando a existência de um povo. Isso porque o mito afeta o destino do mundo, das pessoas e dos animais, ou seja, de tudo o que nos cerca, tornando-se uma referência para a vida, e é dele que tiramos nossas sabedorias, reverberando as nossas ancestralidades no mito de origem. [MOURA, 2021, p.24).

Conforme o bibliotecário Vagner Amaro, o sistema literário e o mercado editorial influenciam práticas na área das bibliotecas que colaboram na manutenção de uma sociedade racista: "[...] práticas biblioteconômicas como seleção e aquisição de acervo, disseminação seletiva da informação, mediação da leitura literária e até a indexação de documentos. [...] (AMARO, 2019). Dessa forma, garantir uma curadoria que contemple a presença indígena e negra é tarefa prioritária em bibliotecas.

Se a situação não é favorável nos espaços não-indígenas, ainda mais nas próprias escolas indígenas que não acessam uma produção adequada ao seu contexto, à sua realidade e seu povo, nem a produção escrita com qualidade editorial de seus parentes, ficando restritas apenas ao conteúdo do livro didático, na luta para manter a tradição da oralidade.

> Somente na escola são repassadas umas histórias que já vem escrita nos livros didáticos que chegam às nossas escolas, mas são histórias de outros povos e não do nosso povo. Alguns professores que sabem contar histórias tentam manter esses contos, mas esta é uma parte difícil que é a de contador, pois nem todos têm a vocação dos nossos velhos contadores. (CANDIDO, 2014).

Se o acesso democrático ao livro é um território de constante disputa no Brasil, para os povos indígenas é mais um território, além da luta pela demarcação de terras.

> [...] Na esteira da conquista dos direitos jurídicos, os sujeitos indígenas passaram a lutar também pelo direito à educação, à enunciação da sua palavra e aos direitos autorais coletivos e individuais também no campo estético. (DORRICO, 2018, p. 240).

Tendo em vista os aspectos até aqui trazidos e com a ciência de que a avaliação é processo constante no percurso do compromisso ético de uma proposta antirracista, o Projeto Ararenguá está colocando em andamento diversas ações, destacamos aqui duas principais em parceria com o Aprendizagens Interculturais: 1) Composição de acervo compartilhado especializado em literaturas indígenas e 2) Formação para professoras da rede pública de Alegrete com encontros interculturais, garantindo a presença de indígenas. Os planejamentos e atividades se iniciaram timidamente em 2019 e em 2020 e 2021 foram estabelecidas em formato remoto.

O acervo atualmente tem 40 volumes sendo 35 títulos incluindo autorias indígenas como: Julie Dorrico, Graça Graúna,Tiago Hakiy, Kaka Werá, Olívio Jekupé, Vãngri Kaingáng, Márcia Kambeba, Ailton Krenak, Daniel Munduruku e Eliane Potiguara. Entendemos que estes autores/as e seus livros deveriam estar presentes no Programa Nacional do Livro Didático de

forma muito representativa, e para suprir essa carência, através da formação para professoras da rede pública disponibilizamos o acesso e a circulação dos livros para que as participantes tenham conhecimento, e possam manusear, ler e planejar atividades em sala de aula. A aquisição dos livros até o momento é feita com recursos próprios das coordenações do Curso de Extensão e Biblioteca Pública, uma realidade muito comum entre pessoas que desenvolvam projetos com este tema, o investimento de recursos próprios e a falta de recursos públicos. Há o planejamento para buscar, a partir de 2022, que seja garantido recurso para compra de livros via município.

O curso de extensão Aprendizagens Interculturais em Educação, da Universidade Federal do Pampa (Unipampa), realizou em 2021 a sua 4ª edição, totalmente online, via youtube. Em 2020 a programação também foi feita virtualmente, com agenda de encontros entre os meses de abril e outubro. Todos os encontros estão disponíveis para acesso no canal do Programa Tramas (APRENDIZAGENS, 2021). Paralelamente e em rede, foi ofertada formação também via Projeto Ararenguá como forma de ampliar possibilidades para as professoras, seja de data, seja de plataformas, e também para demarcar a presença indígena em âmbito municipal, via biblioteca pública. Assim, foram realizadas duas formações: a primeira entre os meses de abril e maio com certificação de 12 horas, com participação de 45 professoras da rede pública de Alegrete, sendo 01 escola estadual e 12 escolas municipais (incluindo escolas da zona rural). No segundo semestre foi ofertada a segunda formação com certificação de 20 horas, com 02 escolas da rede estadual com professoras participantes (12 professoras/es) e 06 escolas municipais (incluindo escolas da zona rural).

Neste segundo ciclo foram realizados 03 encontros com a bibliotecária responsável do projeto e mais 02 encontros com indígenas, o primeiro com a acadêmica do curso de Medicina da Unipampa, Michele de Carvalho dos Santos Borba, dos povos Kaingang/Guarani, e também Onório de Moura, Kaingang, doutorando integrante da equipe organizadora do Aprendizagens Interculturais em Educação; o segundo encontro foi com a presença da contadora de histórias Lucia Tucuju, macapaense.

Além destes dois encontros também houve a participação do Ararenguá na programação do Aprendizagens Interculturais em Educação, numa conversa entre algumas professoras participantes da formação, juntamente com a professora Kaingang, Sueli Krengre Candido. Realizamos ainda o encontro de alunos e professoras com o artista mestiço Xadalu, também alegretense, mas que mora em Porto Alegre desde a infância, e que desenvolve sua produção artística junto às comunidades Mbya-Guaranis do Rio Grande do Sul.

“O FUTURO É ANCESTRAL”

O Projeto Ararenguá se propõe a contemplar o papel da Biblioteca Pública como instituição que preza pela diversidade cultural, levando informação de forma democrática à comunidade. Em consonância com a Agenda 2030 da ONU, entendemos que cabe às bibliotecas “[...]. Conhecer as iniciativas da difusão da cultura indígena para que [...] possam desfazer estereótipos e preconceitos e busquem reverberar informações confiáveis para suas comunidades[...] (FEBAB, 2021).

Ao estabelecer diálogo com a Universidade Federal, por meio de seus projetos de extensão, mais especificamente com o curso de Extensão Aprendizagens Interculturais: produção de sentidos na Educação, a biblioteca pública municipal também se une na rede formativa para a efetividade da Lei 11.645/2008, partindo da premissa de que há a necessidade de um maior número de (in)formações sobre os povos indígenas tanto na rede federal, quanto estadual e municipal.

O apagamento do nome Ararenguá da história alegretense é tal qual o apagamento da presença indígena em Alegrete, substituída pela mestiçagem que constituiu uma população densa de ascendência negra e indígena que, ao contrário do que costumeiramente se diz, não “perdeu sua origem", mas, sim, teve o nome de suas raízes arrancadas com extrema violência pelos processos colonizadores. Na narrativa oficial da história contada nos livros, estas culturas não tiveram protagonismo. Ararenguá é uma palavra-incógnita a ser ressignificada, e o ato de nomear é plantar uma pequena semente de outra narrativa.

Ainda que exista muita desinformação, uma ínfima presença de livros de autoria indígena nos acervos das bibliotecas e a abordagem para o tema nos livros didáticos seja problemático, as redes encontram formas de encontro e fortalecimento, e é preciso cobrar a parte que cabe ao poder público, sem deixar de buscar alternativas. Há que se considerar o fato de que a população indígena cresce no Brasil, a despeito da cruel colonização ainda em curso. Por estas bandas, também nos juntamos na caminhada.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Companhia das Letras, 2019. AMARO, Vagner. **As bibliotecas e a redução das desigualdades**. 2019. Disponível em:

https://www.geledes.org.br/as-bibliotecas-e-a-reducao-das-desigualdades/ Acesso em: 10 out. 2021.

APRENDIZAGENS INTERCULTURAIS EM EDUCAÇÃO. Playlist da 4ª Edição. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=qRPi_5XJyMo&list=PLxoWhnFiDRPMEiGwIxfmgBuaeg1GWxTZe Acesso em: 20 out. 2021.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 março de 2008**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm Acesso em: 10 out. 2021.

CÂNDIDO, Sueli Krengre. **Histórias Kaingang**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica)- Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, UFSC,2014. Disponível em: https://licenciaturaindigena.paginas.ufsc.br/files/2015/04/Sueli-Krengre-Candido.pdf Acesso em: 10 out. 2021.

DORRICO, Julie.Vozes da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção . Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

FEBAB. **Vozes dos povos originários nas bibliotecas**. Conversa com Anapuaka Tupinanbá, Sônia Kaingáng, Ana Lucia Pontes e Adriana Ferrari. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Kz9lCsifKEM Acesso em: 10 out. 2021.

FONTES, Sandra; MARTINS FILHO, Lourival José. Práticas pedagógicas relações étnico-raciais em educação das nas bibliotecas escolares. In: Silva, Franciéle Carneiro Garcês da; Lima, Graziela dos Santos (Org.). **Bibliotecári@s Negr@s**: ação, pesquisa e atuação política. Florianópolis, SC: Associação Catarinense de Bibliotecários, 2018.

IFLA/UNESCO. **Manifesto sobre bibliotecas públicas**. 1994. Disponível em: http://archive.ifla.org/VII/s8/unesco/port.htm Acesso em: 10 out. 2021.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO; CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. **Parecer CNE/CEB nº 14/2015**. Diretrizes Operacionais para a implementação da história e das culturas dos povos indígena na Educação Básica, Disponível em: http://portal.mec.gov.br/par/323-secretarias-112877938/orgaos-vinculados-82187207/18692-educacao-indigena Acesso em: 10 out. 2021.

MOURA, Onorio, Isaías de. **Mitologia Kaingang**: a oposição e a complementaridade como um processo de educação intercultural e humanização. Dissertação(Mestrado em Educação)-Universidade de Santa Cruz do Sul, 2021. Disponível em: http://hdl.handle.net/11624/3140 Acesso em: 10 out. 2021.

TRINDADE, Miguel Jacques. **Alegrete do Século XVII ao Século XX**. v.I. Porto Alegre: Movimento, 1985.

POLÍTICAS INDIGENISTAS NA REPÚBLICA BRASILEIRA: OS LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA E A LEI 11.645/2008

Julia Maria Trevisan
(UNICAMP)
juliamtrevisan8@gmail.com
Lerice de Castro Garzoni
(IFSULDEMINAS)
lerice.garzoni@gmail.com

INTRODUÇÃO

Em 2003, a lei federal 10.639, fruto da mobilização do Movimento Negro, alterou as diretrizes e bases da educação nacional, com a inclusão da obrigatoriedade do ensino de "História e Cultura Afro-Brasileira" na Educação Básica brasileira. No ano de 2008, com a lei 11.645, essa obrigatoriedade passou a incluir também a História Indígena, sendo evidente a participação do Movimento Indígena nessa conquista (MUNDURUKU, 2012, p. 224). Essas leis foram muito importantes ao fazer com que educadores e pesquisadores se questionassem sobre os conteúdos a serem trabalhados, assim como a forma como abordá-los em sala de aula. Para atender às novas demandas legais, alguns cursos de licenciatura propuseram mudanças em seus currículos, com vistas a incluir disciplinas voltadas a esses temas na formação de professores. Uma outra frente de atuação refere-se à produção de material didático, a fim de fornecer ferramentas para o trabalho docente.

Na verdade, é possível considerar que um dos maiores desafios, no que se refere à efetivação dessas leis, ainda recaia sobre os livros didáticos brasileiros que, não raro, reproduzem imagens estereotipadas e preconceituosas sobre negros e indígenas. São recorrentes, aliás, os descompassos entre os debates propostos por pesquisas universitárias, desenvolvidas nas últimas décadas, e as versões veiculadas pela maior parte dos livros didáticos publicados recentemente. Assim, apesar de um dos critérios de avaliação do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) ser a inserção da renovação historiográfica nos livros didáticos, isso não aparece de forma efetiva na abordagem dessas temáticas (LUCINDO, 2010).

No contexto anterior à aprovação dessa legislação e no que tange especificamente à História Indígena, havia a avaliação de que a grande maioria dos autores de livros didáticos parecia desconhecer ou negligenciava as pesquisas feitas nas áreas da História e da Antropologia e suas contribuições ao longo dos últimos decênios (GRUPIONI, 1996, p.434;

MARIANO, 2006, pp.95-96). Segundo analistas, uma das principais lacunas dos livros didáticos em relação à temática indígena seria o fato de sempre enfocar a figura do indígena no passado, com destaque para o momento do primeiro contato com o europeu (GRUPIONI, 1996, p.427; MARIANO, 2006, p.82; CUNHA, 1992, p.11).

Essa postura tende a corroborar o senso comum, segundo o qual a presença indígena seria irrelevante na contemporaneidade ou, de forma idealizada e simplificadora, que as sociedades indígenas atuais seriam a imagem do que foi o Brasil antes da chegada das esquadras portuguesas em 1500 (CUNHA, 1992, p.11). Além disso, essa perspectiva do livro didático reforça a noção do índio como "coadjuvante na história e não como sujeito histórico, o que revela o viés etnocêntrico e estereotipado da historiografia em uso" (GRUPIONI, 1996, pp. 427-428), embora haja inúmeros trabalhos acadêmicos com abordagens diversas no cenário atual.

Tendo em vista a necessidade de aplicação das leis mencionadas e os desafios existentes em relação à produção do material didático, assim como a necessidade de pensar a História Indígena em sua relação com a atualidade, o principal objetivo do presente trabalho foi fazer um levantamento de como políticas indigenistas, elaboradas ao longo do período republicano no Brasil, foram abordadas em coleções específicas dos livros didáticos de História direcionados ao Ensino Médio, aprovados pela PNLD em 2008.

Realizada no ano de 2018, a pesquisa foi desenvolvida como uma Iniciação Científica Júnior, enquanto uma das autoras era estudante do Ensino Médio Integrado do campus Poços de Caldas do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas Gerais (IFSULDEMINAS), com apoio de bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG). Posteriormente, a autora ingressou no curso de História na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e manteve contato com sua antiga orientadora e professora de História.

Professoras em formação, apesar de não serem especialistas em História Indígena, as autoras compartilham os resultados dessa investigação por acreditarem que o conhecimento das políticas indigenistas e indígenas no período republicano pode abrir caminho para acompanhar a trajetória do contato entre indígenas e não indígenas ao longo da história recente do país, assim como observar representações, projetos e a própria agência dos povos originários nesse processo. Ao analisar os livros didáticos, observando suas possibilidades e suas lacunas, a pesquisa também buscou apontar caminhos para um ensino de História Indígena mais crítico e efetivo, com vistas ao pleno cumprimento da lei 11.645/2008.

DESENVOLVIMENTO

Desde a década de 1990, o estudo sobre a presença indígena nos livros didáticos ocupou a atenção de pesquisadores (GRUPIONI, 1996 e MOTA; RODRIGUES, 1999). Esse interesse se manteve nas décadas seguintes, sendo possível elencar trabalhos acadêmicos (SANTIAGO, 2006 e SILVA, 2014) que compartilham a conclusão de que ainda há "preconceitos, simplificações, reducionismos, subestimando suas diferenças e contribuições para a cultura, a sociedade e a formação étnica brasileira, 'índios genéricos' do passado e, infelizmente, como povos atrasados e deslocados da contemporaneidade brasileira" (BEZERRA, 2017, p. 289) no material estudado.

Uma tendência comum nessas pesquisas, é acompanhar como temas relacionados aos indígenas foram apresentados ao longo do livro didático, o que, no caso dos livros da disciplina de História, consiste em percorrer diferentes períodos históricos. Recorrentemente, observa-se um destaque para a presença indígena no momento da chegada dos portugueses ao território que viria a ser conhecido como Brasil, sendo que há ênfase para a ação europeia e a vitimização indígena (SILVA, 2014). Diante dessa persistência, Wittmann destaca que essa história do contato:

> (...) não deve ser pensada como um choque entre blocos imutáveis, em que os ditos vencidos aparecem como resistentes culturais, sobreviventes descaracterizados, à espera do desaparecimento ou já vítimas do extermínio. A história do contato foi e é muito mais interessante. Podemos recontá-la reconstruindo conflitos, diálogos, tensões e negociações. Uma história na qual os índios são protagonistas, percorrem caminhos que eles mesmos construíram. É chegada a hora de lidar com a herança que relega os indígenas a um passado distante, como seres praticamente sem história e sem futuro. Eles foram e são sujeitos da história do Brasil.Se, por um lado, não foram vítimas passivas, por outro, não permaneceram intactos no contato com o outro (WITTMANN, 2015, p.10).

Ao encarar os livros como objeto de análise, focando um período histórico específico, o presente trabalho buscou mostrar essa história do contato em sua atualidade, investigando não apenas as referências às ações do Estado em relação às populações indígenas nos livros didáticos, mas também o que nos contam sobre os conflitos e diálogos estabelecidos, ou seja, em que medida apresentam os povos indígenas como protagonistas de sua própria história. Além do levantamento bibliográfico, foram selecionados e analisados livros didáticos direcionados ao Ensino Médio. Foram utilizados todos os livros da componente curricular de

História aprovados pelo Programa Nacional do Livro Didático 2018, perfazendo um total de treze coleções. Em cada coleção, foi selecionado o livro que abordava o período correspondente ao Brasil República, sendo que, na maior parte dos casos, esse recorte aparece no 3o. ano do Ensino Médio.

A partir dessa seleção, todos os livros foram analisados a partir do método de crítica documental. Foram observadas todas as referências feitas aos povos indígenas e, principalmente, às políticas indigenistas entre os anos de 1889 até os dias atuais, considerando as diferentes fases da República Brasileira (Primeira República de 1889 a 1930, Era Vargas de 1930 a 1945, República Populista de 1945 a 1964, Ditadura Civil-Militar de 1964 a 1985 e República Nova de 1985 aos dias atuais).

Foi feito um levantamento dos assuntos abordados e da forma como apareciam nas publicações: se estavam no corpo do texto principal ou em uma seção específica, se eram tratados como algo a ser destacado ou como um complemento em relação ao período estudado, se havia o uso de imagens como documentos históricos ou como mero elemento ilustrativo, se havia e como eram elaboradas as propostas de atividades. Também foi observado o posicionamento dos autores em relação ao discurso oficial: se há uma abordagem descritiva ou que suscite a reflexão dos alunos, se o foco recai sobre as ações do Estado ou sobre as percepções e ações dos indígenas.

No material analisado, tendo em vista o recorte temporal mencionado, há referências muito esparsas aos povos indígenas e quase nenhuma menção às políticas indigenistas e sua recepção por diferentes sujeitos históricos. O tema mais recorrente, visto como um momento importante para os povos originários na República, está relacionado aos direitos indígenas conquistados na Constituição de 1988, sendo que, dos treze livros analisados, sete abordam essa questão (SANTIAGO; CERQUEIRA; PONTES, 2016, p.253; MOTA; BRAIKC, 2016, pp.230-231; ALVES; OLIVEIRA, 2016, p.209; PELLEGRINI; GRINBERG; DIAS, 2016, pp.217-227; VICENTINO; VICENTINO, 2016, p.280; VAINFAS; FARIA; FERREIRA; SANTOS, 2016, p.205; COTRIM, 2016, p. 262-265).

Desses livros que enfatizam a presença indígena no contexto da redemocratização, quatro deles inclui esse tema no corpo do texto, não como uma seção específica, ou seja, como algo é incluído como um complemento ao conteúdo principal e que, embora pareça destaque, muitas vezes também pode ser visto como algo que não é fundamental para compreensão do conteúdo estudado. Um ponto muito positivo é que a maioria dos livros buscou destacar a importância da participação dos próprios indígenas na construção da Constituição de 1988

(ALVES, A.; OLIVEIRA, L. F., 2016, p.209; PELLEGRINI, M. C.; GRINBERG, K.; DIAS, A. M., 2016, pp.266-267 e VICENTINO.; VICENTINO, 2016, pp.280-281). A coleção "Por dentro da História", porém, inicia o capítulo intitulado "Brasil: a conquista da democracia" com uma atividade propondo uma reflexão sobre as "inovações importantes" da nova constituição:

> A Constituição promulgada em 1988 incorporou inovações importantes em relação aos direitos indígenas. Em primeiro lugar, rompeu com a perspectiva assimilacionista (...). Também reconheceu que os índios não necessitam mais de um tutor para responder por eles na defesa de seus interesses e direitos. Além disso, reconheceu que os povos indígenas têm direitos às terras que habitam (...). (SANTIAGO; CERQUEIRA; PONTES, 2016, p.253)

Com o intuito de descrever uma série de avanços do documento, sobretudo em relação à forma como os indígenas passaram a ser vistos em sua condição de autonomia, todo o texto é escrito a partir de noção de que a Constituição concede direitos, sem mencionar toda a mobilização do Movimento Indígena no momento de sua elaboração, ou seja, a luta por esse reconhecimento. Nas atividades, por outro lado, a reflexão proposta é muito pertinente, pois convida os alunos a discutirem se "o fato de os indígenas preservarem suas próprias formas de organização social, língua, tradições, costumes e crenças os impede de participação da vida política nacional da mesma maneira que um não índio?", o que faz pensar sobre a possibilidade de igualdade na diversidade e a importância do exercício da cidadania para todos.

Dentre os livros, chama atenção o volume 3 da coleção História, da editora Saraiva, no qual há um esforço para abordar as diferentes políticas indigenistas ao longo do tempo: a criação do Serviço de Proteção ao Índio na Primeira República (VAINFAS; FARIA; FERREIRA; SANTOS, 2016, p.30), a Marcha para Oeste na Era Vargas (VAINFAS; FARIA; FERREIRA; SANTOS, 2016, p.119), a criação do Parque Nacional do Xingu na República Populista (VAINFAS; FARIA; FERREIRA; SANTOS, 2016, p.205) e a Constituição de 1988 na República Nova (VAINFAS; FARIA; FERREIRA; SANTOS, 2016, p.259). Esse foi o único livro que apresentou, portanto, um esforço de acompanhar essas políticas de forma mais sistemática e cuidadosa, o que ajuda os alunos a identificarem rupturas e continuidades. Por outro lado, há a tendência em falar das mudanças propostas pelo Estado e seus supostos avanços, com destaque para a ação de homens que ocuparam posição de destaque, como Marechal Rondon e os irmãos Villa-Bôas.

Entre os livros que mencionam a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1910, por exemplo, chama a atenção a tendência em reforçar o discurso oficial divulgado na fundação desse órgão, o que tende a fornecer uma perspectiva positiva aos estudantes sobre as ações

estatais nesse momento. Assim, o SPI foi apresentado em um desses livros como um órgão que tinha como objetivo "proteger os indígenas, defendendo-os das violências que sofriam dos invasores brancos, garantindo a posse e suas terras e o respeito à sua cultura" (VAINFAS; FARIA; FERREIRA; SANTOS, 2016, p.30). Outro livro, por sua vez, destaque que se tratava de "um novo tipo de política indigenista", segundo a qual "os índios passam a ter o direito de viver segundo suas tradições, sem ter que abandoná-las necessariamente" (MELATTI, 1993, p.190 APUD COTRIM, 2016, p.96). Porém, como destaca Lima, é imprescindível considerar que as ações governamentais no bojo do SPI:

> (...) não apenas como demonstração de bondade e generosidade, forma abnegada de proteger aquele que é tomado como incapaz de participar plenamente numa comunidade política, como ato humanitário, mas também de inseri-las como parte dos processos de formação de Estado, de extensão de sua malha administrativa através da articulação de âmbitos domésticos e públicos, de uso do trabalho indígena e, mais importante, de liberar terras aos interesses econômicos de grupos privados (LIMA, 2015, p.428)

Ao focar na versão oficial sobre a criação do SPI, os livros perdem a oportunidade de questionar as reais intenções governamentais, bem como o quão nocivas elas foram, sendo que essa postura também é reproduzida quando é mencionada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1967 (COTRIM, 2016, p.96). Há uma tendência de apagar o conflito ou apresentar o Estado como um justo mediador. Essas escolhas se refletem na escolha das imagens e na forma como são empregadas.

A fotografia abaixo, que faz referência às ações empreendidas por Marechal Rondon a frente do SPI, foi empregada na coleção "História Global" apenas como ilustração, sem ser proposta sua análise enquanto documento histórico. Se fosse realizada uma interpretação da imagem, seria possível questionar, por exemplo, em que medida realmente houve a manutenção das tradições e da cultura das diferentes etnias com as quais houve contato, visto que, na imagem, muitos indígenas aparecem com roupas brancas, com atenção voltada para os expedicionários.

Figura 1 – Fotografia de Cândido Rondon reunido com indígenas da etnia Paresí, Mato Grosso, 1910 (COTRIM, 2016, p.96)

Assim, mais que fazer menção às políticas indigenistas, é importante considerar como isso é feito, ou seja, em que medida a abordagem cria oportunidades para que alunos e docentes desenvolvam uma percepção crítica sobre as ações do Estado, bem como sobre seus impactos. Também seria interessante que os livros didáticos considerassem que a instituição das políticas indigenistas não acontece alheia à força dos próprios indígenas, sendo que se suas transformações têm direta relação com as tensões apresentadas por esses povos. Afinal, se "o Movimento Indígena brasileiro nasceu com a conjuntura política e social que eclodiu no Brasil a partir de 1970" (MUNDURUKU, 2012: 200) isso não significa que, ainda que de forma isolada, os indígenas não estivessem na luta por seus direitos ao longo de todo o período republicano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De forma geral, no material selecionado, observou-se a ausência de visões sistemáticas sobre as políticas indigenistas no período selecionado, o que indica a persistência de um grande distanciamento entre as pesquisas acadêmicas e os manuais didáticos. Se essa conclusão já havia sido feita por estudiosos da década de 1990, é desalentador que, mesmo após uma década após a aprovação da lei 11.645, a análise aponte a necessidade de métodos ainda mais efetivos de avaliação ao longo do processo de escolha dos livros didáticos. Entretanto, em 2021, momento em que o PNLD passa por mudanças que tendem a condensar o conteúdo, é cada vez mais difícil que a História Indígena mereça a atenção necessária.

Quando as políticas indigenistas são mencionadas, por sua vez, há uma tendência à descrição, sendo que a perspectiva do Estado é adotada, sem espaço para a reflexão sobre os possíveis diálogos e conflitos com os povos indígenas. Com isso, perde-se a oportunidade de

propor olhares sobre as próprias políticas indígenas, assim como a possibilidade de que os alunos pensem sobre os povos indígenas como sujeitos de ação no mundo contemporâneo.

O enfoque dos livros sobre os direitos indígenas na Constituição de 1988, por sua vez, deve ser cuidadosamente problematizado em sala de aula, sobretudo quando a tese do Marco Temporal está em discussão. Se é verdade que esse documento reconhece direitos importantes, isso não quer dizer que eles sejam assegurados, sobretudo quando a própria interpretação é questionada. Nesse contexto, os relatos e as perspectivas indígenas fornecem um contraponto fundamental, principalmente por serem testemunho da luta histórica de diferentes povos para existir e intervir na política republicana.

REFERÊNCIAS

ALVES, A.; OLIVEIRA, L. F. **Conexões com a História 3**. São Paulo: Editora Moderna, 2016.

BEZERRA, Ricardo Lima. O indígena no ensino de História: representações em uma coleção de livros didáticos para o Ensino Médio. **Educação Básica Revista**, v.3, n.2, 2017, pp.273-290.

COTRIM, Gilberto. **História Global**. São Paulo: Editora Saraiva, 2016.

CUNHA, Manoela Carneiro da. "Introdução a uma História Indígena" in _____ (org.) **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GRUPIONI, L. D. Benzi. Imagens contraditórias e fragmentadas: sobre o lugar dos índios nos livros didáticos. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, v.77, n.186, 1996.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX e XXI. **Mana [online].** 2015, vol.21, n.2, pp.425-457.

LUCINDO, W. R. S. "**Desvitimizar para humanizar:** uma análise sobre a escravidão nos livros didáticos." *In*: **Antíteses**, vol.3, n.6, jul-dez de 2010, pp.879-897.

MARIANO, N. R. C. **A representação sobre os índios nos livros didáticos de História do Brasil**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Educação Popular, Comunicação e Cultura, Centro de Educação, UFPB, João Pessoa, 2006.

MOTA, Lucio Tadeu e RODRIGUES, Isabel Cristina. A questão indígena no livro didático. **História Ensino**, Londrina, v.5, 1999, pp.41-59.

MOTA, M.; BRAIKC, P. **História: das cavernas ao terceiro milênio**. São Paulo: Editora Moderna, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. "O caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro: considerações finais" in **O caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2012, pp. 209-224.

SANTIAGO, L. A. S.; SABINO, M.F. Identidade e Representações: a imagem do índio nos livros didáticos de História. **Anais do XI Encontro Estadual de História: Mídia e Cidadania**. Florianópolis: ANPUH-SC, 2006.

PELLEGRINI, M. C.; GRINBERG, K.; DIAS, A. M. **Contato História 3**. São Paulo: Quinteto, 2016.

SANTIAGO, P.; CERQUEIRA, C.; PONTES, M. P. **Por dentro da História 3**. São Paulo: Escala Educacional, 2016.

SILVA, Phábio Rocha da. A (in)visibilidade indígena no livro didático de História do Ensino Médio.**Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio**, Rio de Janeiro, 2014.

VAINFAS, R; FARIA, S.; FERREIRA, J.; SANTOS, G. **História 3**. São Paulo: Editora Saraiva, 2017.

VICENTINO, C.; VICENTINO J. F. **Olhares da História 3**. São Paulo: Editora Scipione, 2016.

WITTIMANN, Luisa Tombini (org). **Ensino (d)e História Indígena**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

ST7 - AUTONOMIAS, ETNICIDADE E NAÇÃO: MOVIMENTOS INDÍGENAS NA AMÉRICA LATINA DO SÉCULO XX AOS DIAS ATUAIS

Coordenadoras: Aline de Souza Vasconcellos do Valle, UFES
Fabiola Escarzoga, Universidad Autonoma Metropolitana - Xochimilco, México

COMUNICAÇÕES ORAIS

MÁRIO JURUNA NO CONGRESSO NACIONAL: REPRESENTATIVIDADE INDÍGENA EM ESPAÇOS DE COLONIALIDADE[11]

Michelle Reis de Macedo
Universidade Federal de Alagoas
michelle.macedo@ichca.ufal.br

INTRODUÇÃO

O Xavante Mário Juruna foi o primeiro indígena brasileiro a ocupar uma cadeira no Congresso Nacional. Isso aconteceu em 1982 durante o processo de abertura política após um longo período de ditadura militar. Esse evento histórico não pode ser subestimado já que estamos nos referindo a uma sociedade formada com base em preceitos e práticas racistas, que considerava os povos indígenas como sujeitos "relativamente incapazes" e, portanto, necessitados de tutela estatal para discipliná-los de acordo com as regras de civilidade ditadas pela modernidade. Cacique da aldeia Namunkurá, em Barra do Garça, no estado do Mato Grosso, Juruna fez escolhas que o levou à conquista de um espaço institucional considerado inadequado para um representante dos povos indígenas. Mas essa conquista não foi individual e, muito menos, isolada do contexto histórico; foi resultado de um processo de lutas que impactou a sociedade a ponto de influenciar as instituições e provocar mudanças.

Na década de 1970, entre os movimentos sociais organizados que fortaleceram as lutas democráticas, o Movimento Indígena foi um dos que mais surpreendeu a sociedade brasileira e dentre suas lideranças, Mário Juruna foi uma das que mais se destacou. Assim como outros indígenas, passou a protagonizar as páginas da imprensa durante as viagens frequentes à capital do país, a princípio, para denunciar as invasões de suas terras por fazendeiros locais e pedir produtos de necessidade básica, como agasalhos, vestimentas, máquinas e instrumentos de trabalho. Mas, aos poucos, Mário Juruna compreendeu que havia uma rede de poder interessada

[11] O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (nº do processo: 313058/2018-0).

em manter uma certa estrutura social que reproduzia as condições de privação nas quais sua comunidade se encontrava. Percebeu também que os demais povos indígenas passavam por situações semelhantes em diversos lugares do país. Sendo assim, de demandas pontuais, suas exigências passaram a ser direcionadas às políticas indigenistas do Estado autoritário. E ao entender que decisões políticas tomadas pelos poderes da República impactavam a vida dos povos indígenas, optou por tentar participar dessas disputas. Candidatou-se e foi eleito para deputado federal.

De acordo com as concepções desenvolvidas por Silvio Almeida (2021, p. 111 a 113) sobre o racismo estrutural, a representatividade é institucional e não estrutural e, portanto, não garante o poder real do grupo representado. De fato, o compromisso político de Mário Juruna com as demandas dos povos indígenas durante o seu mandato como deputado federal (1983-1987) não foi suficiente para que houvesse uma alteração completa nas estruturas políticas e econômicas fundamentadas pelo racismo. No entanto, o significado histórico da eleição de Mário Juruna não pode ser ignorado, inclusive, pode ser visto como um efeito concreto das pressões exercidas pelo Movimento Indígena. Ao mesmo tempo, sua presença no Parlamento provocou resultados também concretos, pois favoreceu a abertura de brechas políticas e institucionais para que as reivindicações dos povos indígenas fossem pautadas na Constituinte de 1987 e os direitos originários garantidos na Constituição de 1988. Afinal, "não há dúvidas de que a representatividade é um passo importante na luta contra o racismo e outras formas de discriminação" (ALMEIDA, 2021, p. 109).

Feitas as considerações iniciais, a proposta aqui é: 1) utilizar a categoria colonialidade, criada por pesquisadores latino-americanos, para refletir sobre o processo de estruturação de relações sociais hierarquizadas a partir da classificação racial da sociedade; 2) analisar os desafios enfrentados por Mário Juruna em sua trajetória política diante de processos históricos estruturados pela colonialidade, como as políticas integracionistas, que insistiam em invisibilizar identidades e oprimir subjetividades dos povos originários; 3) por fim, refletir sobre as estratégias de representatividade utilizadas pelo deputado federal Mário Juruna para atender demandas dos povos indígenas de diversas regiões do Brasil.

A COLONIALIDADE NO BRASIL NO FINAL DO SÉCULO XX

A maneira como autoridades políticas e setores da sociedade brasileira em geral relacionou-se com Mário Juruna e reagiu a ele nas últimas décadas do século XX explica-se

pela lógica das relações de poder contemporâneas, mas que tiveram alicerce construído a partir do processo de constituição da sociedade colonial. Portanto, categorias teóricas que explicam as bases históricas e epistêmicas de argumentos utilizados para desqualificar e combater as ações políticas de Mário Juruna podem ser bastante úteis para a compreensão das relações estabelecidas entre indígenas e não-indígenas.

Oficialmente, a colonização do Brasil como sistema de dependência política e econômica perdurou do século XVI ao XIX. No entanto, sua configuração social entranhou-se de tal forma no pensamento da sociedade que passou a ditar padrões de comportamento e modos de interpretar as relações sociais, perpetuando estruturas de dominação. Aníbal Quijano (2009) chamou de colonialidade essa estrutura de dominação que permaneceu após o colonialismo, impondo na intersubjetividade do mundo a classificação racial/étnica da população. Durante o colonialismo, foram criadas identidades baseadas em diferenças fenotípicas – como brancos, índios, negros e mestiços – associadas às relações de dominação, cujas experiências históricas foram naturalizadas pelo conhecimento produzido pela modernidade. Sobretudo ao longo dos séculos XVIII e XIX, consolidou-se a concepção de que a Europa seria o centro do mundo, nível mais avançado do processo unidirecional de evolução da espécie humana, invalidando, portanto, outras formas de existência. Logo, a categoria de "raça" foi uma invenção da modernidade europeia para se definir o lugar que cada um ocuparia nas relações de poder a partir de uma referência natural e/ou biológica, consolidando-se também entre não-europeus educados sob sua hegemonia como padrão cognitivo de interpretação do mundo.

No Brasil, a definição de uma identidade nacional baseada nos padrões epistemológicos da modernidade europeia trazia um problema para a realidade brasileira, formada por uma intensa diversidade de mundos. Com relação aos povos indígenas, a solução encontrada foi o paradigma integracionista. Especialmente no período republicano, o Estado comprometeu-se a promover progressivamente a adaptação do índio à vida civilizada, até que sua condição de primitivo fosse superada, mediante os parâmetros da cultura branca (BECKER; ROCHA, 2017).

Até muito recentemente essa concepção da modernidade europeia sustentava políticas indigenistas e análises acadêmicas, criando categorias de classificação dos povos indígenas a partir do grau de interação com a sociedade civilizada; e o último estágio desse processo seria o índio transformado em trabalhador nacional. A partir daí, muitos projetos de emancipação da condição de índio tutelado foram criados e, na prática, essa narrativa de negação da identidade indígena significava também negar seu direito às terras, processo que poderia favorecer os

projetos desenvolvimentistas do Estado brasileiro ao longo do século XX (GARFIELD, 2011). Desde então, tornou-se recorrente afirmações de que mestiços se aproveitavam das semelhanças fenotípicas com indígenas para ganhar benefícios.

Ao aparecer na cena política e participar do debate público, Mário Juruna causava confusões nesses critérios colonialistas de classificação social dos não-indígenas. Fenotipicamente parecia índio, mas se vestia como branco. Vinha da aldeia de índio, mas ocupava espaços de branco. Não falava corretamente a língua portuguesa, mas se comunicava perfeitamente com não-indígenas. Projetos de emancipação dos povos indígenas criados pela ditadura militar tinham Mário Juruna como um dos alvos por considera-lo integrado, mas ao mesmo tempo, quando lhes convinha, autoridades tentavam limitar suas ações políticas argumentando ser ele um tutelado e, consequentemente, incapaz de tomar decisões por conta própria. Ao ser eleito para um cargo de responsabilidade cívica no Legislativo brasileiro, Mário Juruna questionou o lugar social que a colonialidade lhe reservava e defendia ser natural.

O conjunto de práticas e discursos voltados para a crítica à colonialidade como padrão de poder foi chamado de opção decolonial, empenhada em desconstruir as relações de dominação do conhecimento e das subjetividades. Segundo Mignolo (2008, p. 287), as grades da moderna teoria política (na Europa desde Maquiavel) é – mesmo que não se perceba – racista e patriarcal por negar o agenciamento político às pessoas classificadas como inferiores. Por outro lado, essa histórica marginalização sócio-política por instituições imperiais e, depois, republicanas foram elementos fundamentais para o pensamento e o fazer decolonial dos povos indígenas. No debate político, Juruna se opôs a políticas integracionistas e projetos desenvolvimentistas que tornavam dispensáveis as vidas indígenas. Portanto, de certa forma, as escolhas e ações políticas de Juruna apontavam para propostas decoloniais, superando limites de categorias e experiências europeias de democracia e das epistemologias que as sustentavam. Assim como outras lideranças, Mário Juruna era questionador dos padrões modernos de hierarquização social/racial e, ao mesmo tempo, se apropriou de elementos dessa mesma modernidade para alcançar seus objetivos. O sentido moderno de democracia foi o caminho escolhido por Juruna – partido político, eleições, parlamento – mas uma democracia que reconhecesse o protagonismo dos povos indígenas no seu processo de construção.

As conquistas alcançadas pelo Movimento Indígena por meio da representatividade de Mário Juruna no Congresso não acabaram com a colonialidade como estrutura social, que continua sendo hegemônica. No entanto, como afirma Quijano (2009, p. 17),

> Uma totalidade histórico-social é num campo de relações sociais estruturado pela articulação heterogênea e descontínua de diversos meios de existência social, cada um deles por sua vez estruturado com elementos historicamente heterogêneos, descontínuos no tempo, conflituosos. [...] Movem-se geralmente dentro da orientação geral do conjunto, mas não o são na sua relação separada com cada uma das outras. [...] Cada uma delas é uma unidade total na sua própria configuração porque tem uma constituição histórica heterogênea.

Em outras palavras, a colonialidade não é uma estrutura fechada e os processos históricos de mudança não atingem todos os seus componentes de forma homogênea e linear que rompa por completo com uma totalidade dando espaço para outra equivalente. Essa é a ideia principal que norteia o evolucionismo gradual e unilinear do eurocentrismo. A proposta epistêmica decolonial pressupõe realidades heterogêneas e descontínuas no tempo, considerando a diversidade dos impactos das mudanças históricas. Portanto, é possível ser decolonial dentro de uma estrutura hegemonicamente colonial, transformando realidades e conquistando cada vez mais espaços.

O MOVIMENTO INDÍGENA, MÁRIO JURUNA E AS OPÇÕES DECOLONIAIS

Cacique da aldeia Namunkurá, Mário Juruna nasceu aproximadamente em 1943 e estabeleceu os primeiros contatos com não-indígenas no final da década de 1950. Neste momento, o governo federal estava realizando o projeto de transferência da capital do Brasil para o interior, o que provocou o aumento do valor especulativo das terras do Centro-Oeste. Consequentemente, muitos territórios indígenas foram invadidos por fazendeiros e colonos, forçando a migração de aldeias indígenas para outras regiões. Desde então, a trajetória de vida de Mário Juruna e sua comunidade passou a ser intensamente marcada por violências e conflitos, além de expulsões e fugas constantes de seus territórios. A expansão de projetos econômicos que visavam explorar as terras em prol do progresso da modernidade desconsiderava os modos de vida ali existentes.

Especialmente após 1964, o Estado brasileiro intensificou os planos de desenvolvimento que previam a expansão da fronteira agrícola do agronegócio e grandes obras de infraestrutura em terras indígenas, motivando o acirramento de muitos conflitos. Segundo o relatório final da Comissão Nacional da Verdade, as violações dos direitos humanos dos povos indígenas no Brasil são sistêmicas, pois resultam de políticas estruturais do Estado. No entanto, historicamente, é possível identificar que durante a ditadura militar, o protagonismo da União

como agente direto desses crimes fica mais evidente.[12] Prisões, torturas, maus-tratos, remoções forçadas, assassinatos por armas de fogo, bombardeios aéreos, envenenamento, casos de desaparecimentos, trabalho forçado, estupros, esbulhos de terras indígenas e apropriação de suas riquezas, certidões negativas fraudulentas foram algumas das experiências traumáticas vividas por povos indígenas, sobretudo nos anos 1960 e 1970. Nesse contexto histórico, as políticas indigenistas seguiam a cartilha dos projetos de modernidade voltados para a obtenção de riquezas fundamentais para a manutenção do sistema capitalista. Não havia espaços para modos de vida diferentes daqueles ditados pela colonialidade, pois qualquer existência que divergisse dos padrões mercadológicos de maximização dos lucros tornava-se ameaça a ser combatida.

Sem negligenciar os diversos momentos de resistência e luta de povos indígenas ao longo de toda história de relações com não-indígenas, os anos 1970 e 1980 foram momentos de intensa articulação nacional dos povos indígenas contra práticas históricas da colonialidade, brutalizada ainda mais pelas políticas indigenistas da ditadura militar. Segundo Bicalho (2010), foi um marco para a formação do Movimento Indígena Brasileiro (MIB) como processo de construção de uma consciência coletiva de pertencimento étnico num movimento social organizado em torno de objetivos comuns em âmbito nacional.

Naquele momento de mobilização das oposições contra a ditadura, grande parte das bandeiras democráticas levantadas não ultrapassava os limites da democracia moderna, defendendo o retorno à "normalidade" institucional antes de 1964: eleições livres, multiplicidade de partidos políticos, liberdade de expressão, equilíbrio entre os três poderes da República, etc. Em sua maioria, os projetos de retorno à democracia institucional naquele período de transição se baseavam em teorias políticas racistas na medida em que ainda naturalizavam a ausência de povos indígenas em espaços de decisão política. Apesar disso, o Movimento Indígena ressignificou o sentido de democracia, atribuindo-o a valores inerentes aos seus projetos de sobrevivência. Defendendo a possibilidade de convivência de várias formas de vida, os povos indígenas criticavam o insistente aparato ideológico, suporte das políticas indigenistas até então, que considerava o índio como um estágio primitivo de evolução a ser superado. Nos anos 1980, como estratégia de luta, apropriaram-se da categoria índio, criada pelos discursos racistas da colonialidade, para o fortalecimento de uma identidade coletiva dos povos originários. O que se reivindicava não era a busca pelo melhor dentro das possibilidades

[12] Comissão Nacional da Verdade. Relatório: textos temáticos. Brasília: CNV, 2014. Disponível em: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf Acessado em: 13 de outubro de 2021.

de relações coloniais, mas a superação delas. Portanto, os projetos defendidos pelo Movimento Indígena podem ser caracterizados como opções decoloniais, o que não significa "abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta" (MIGNOLO, 2008, p. 290).

Como membro do Movimento Indígena, Mário Juruna enfrentou os padrões de poder ditados pela colonialidade, que negava o agenciamento político dos povos indígenas, classificados como inferiores. Ao longo de muitos encontros, reuniões e protestos, compartilhou experiências, percebeu semelhanças, logo, se identificou com diversos povos indígenas e passou a lutar por causas para além das demandas locais de sua comunidade. Com um gravador na mão, registrava as promessas das autoridades da República para depois, pressiona-las a cumprir. Além do seu modo ousado e irreverente de abordar as autoridades, Mário Juruna provocava desconfianças por ser um indígena que vestia "roupa de branco", atuava em espaços urbanos e se apropriava de estratégias políticas consideradas incompatíveis com sua cultura. Apreendeu e adaptou valores, significados e práticas políticas de um mundo diferente do seu para lutar e sobreviver.

Embora não fosse consenso dentro do Movimento Indígena como estratégia de luta, o caminho que Mário Juruna escolheu foi a inserção nas regras da política institucional. Mas se, por um lado, aceitou as regras do sistema, por outro, subverteu-as ao conquistar um lugar negado historicamente aos povos originários. Mesmo sendo alvo de práticas e discursos racistas próprios da estrutura da colonialidade, Mário Juruna como deputado federal provocou o exercício do debate em torno de pautas por muito tempo ignoradas ou consideradas menos importantes. De certa forma, suas propostas políticas como parlamentar, em diálogo com o Movimento Indígena, exigiram dos outros congressistas a produção de "consensos" em torno de demandas indígenas.

MÁRIO JURUNA E O CONGRESSO NACIONAL

Mário Juruna candidatou-se pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT), talvez pela proximidade com o antropólogo Darcy Ribeiro, militante das causas indígenas e filiado ao PDT. Eleito pelo estado do Rio de Janeiro, Juruna havia realizado campanha direcionada à periferia e ao subúrbio. Em plenária no dia 19 de abril de 1983, em homenagem ao Dia do Índio, em resposta àqueles que desdenharam de sua eleição por considerá-lo incapaz de assumir o cargo, Mário Juruna marcou sua posição, defendida em campanha, como representante não apenas dos povos indígenas, mas também dos setores populares da sociedade brasileira:

> Talvez índio pode representar melhor do que qualquer Deputado, qualquer Senador e qualquer da República. Juruna é o primeiro índio que está representando brasileiro, porque o Governo brasileiro não dá oportunidade pra índio, porque ele quer continuar tutelar toda vida índio. E nós não somos tutelados, somos responsáveis, nós somos gente, nós somos ser humano. [...] Todos nós tem capacidade e todos nós tem inteligência e todos nós tem a vontade para assumir onde quer que exista poder. [...] Se tiver ao menos mais cinquenta Juruna, o Juruna já tinha mudado o Brasil, vira a mesa.[13]

Sua eleição por um partido político não foi consenso, inclusive entre lideranças indígenas, por motivos diversos. Mas quem acreditava na força da representatividade de Mário Juruna como deputado federal considerou o fato de as demandas indígenas terem alcançado o primeiro plano das disputas políticas institucionais a partir dos projetos defendidos pelo primeiro indígena eleito a um cargo do Legislativo nacional. Embora falasse em nome do povo brasileiro em geral, seu programa de propostas priorizou as demandas dos povos indígenas. Dentre elas, duas merecem destaque: a reformulação administrativa dos cargos de direção da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão indigenista, e a criação da Comissão Permanente do Índio na Câmara dos Deputados. Ambas demonstravam o aprendizado político de Mário Juruna, sua compreensão acerca do funcionamento da política nacional e sua habilidade em usar os próprios mecanismos institucionais, assentados em princípios da colonialidade, para abrir caminhos para a consolidação de demandas do Movimento Indígena.

Como liderança ativa no Movimento Indígena nos anos 1970, Mário Juruna marcava sua presença nas assembleias indígenas sempre se mostrando indignado com as atitudes da FUNAI. O órgão indigenista, que deveria assistir os povos indígenas, estaria se eximindo de sua responsabilidade, legitimando ações e discursos criminosos contra aqueles que deveria defender. Para ele, esse quadro seria expressão da composição administrativa da FUNAI, pois seus cargos de direção eram ocupados por pessoas não-indígenas alienadas da realidade indígena e, portanto, ignoravam seus interesses e suas necessidades. Logo, quando se tornou deputado federal, uma das suas primeiras propostas de mudança foi o Projeto de Lei que previa a criação de um Conselho Indígena, composto por cinco líderes indígenas, com a função de fiscalizar o Conselho Diretor, que por sua vez deveria ser composto por indígenas ou não-indígenas conhecedores da situação dos povos indígenas do Brasil. Além disso, o projeto

[13] Discursos de Liberdade: 1983/1984. Discursos e projetos de lei apresentados pelo Deputado Mário Juruna. Câmara dos Deputados, Centro de Documentação e Informação, Brasília, 1984, p. 7 e 8.

também previa a criação de conselhos indígenas regionais para fiscalizar dirigentes regionais da FUNAI.[14]

Apesar do projeto ter sido aprovado pela Comissão de Constituição e Justiça da Câmara, seria muito difícil sua aprovação pelo pleno devido aos princípios que sustentavam a definição de tutela. O poder tutelar exercido pela FUNAI sobre os povos indígenas pressupunha relações de dependência, pois como os tutelados eram considerados incapazes, o papel do tutor seria dirigir e controlar as ações e os desejos dos tutelados, tirando-lhes o poder de decisão de suas próprias vidas. Seguindo essa lógica, a proposta de Juruna inverteria a ordem das relações entre tutor e tutelado, pois daria poder aos povos indígenas de fiscalizar o órgão tutor.

Sem dúvida, um dos maiores legados do deputado Mário Juruna foi a criação da Comissão Permanente do Índio, que pode ser considerada uma das precursoras da atual Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados. O objetivo da Comissão era "receber e investigar denúncias sobre assuntos de interesse do índio; propor medidas legislativas de defesa do índio e da ecologia das reservas indígenas; e investigar o cumprimento da legislação de defesa do índio".[15] Sendo assim, todos os assuntos relacionados aos povos indígenas que chegavam no Legislativo, passavam por essa Comissão, coordenada inclusive pelo próprio deputado Mário Juruna.

Para muitos indígenas, o deputado Mário Juruna havia se tornado o canal de comunicação entre os povos originários e o Estado. Frequentemente, ele recebia correspondências e visitas de indígenas de diversas etnias para tratar de problemas, quase sempre relacionados a conflitos de terra. Embora Mário Juruna fosse integrante do povo Xavante, que possuía territórios mais ou menos garantidos se comparado a outros povos em situações mais degradantes, a questão da terra sempre foi prioridade de suas pautas, pois por ser indígena, conhecia perfeitamente a importância que a garantia da terra tinha para a sobrevivência física e cultural dos povos originários.

[14] Discursos de Liberdade: 1983/1984. Discursos e projetos de lei apresentados pelo Deputado Mário Juruna. Câmara dos Deputados, Centro de Documentação e Informação, Brasília, 1984, p. 117.
[15] Parecer do primeiro vice-presidente da Câmara dos Deputados Paulino Cícero de Vasconcellos. Brasília, 19 de abril de 1983. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=node0xzm7hg5sze6114srvmw38el4x649999.node0?codteor=1244037&filename=Dossie+-PRC+16/1983. Acessado em: 19 de outubro de 2021.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na década de 1970, o cacique Xavante Mário Juruna saiu de sua aldeia, no estado do Mato Grosso, em direção a Brasília para buscar melhores condições de sobrevivência para o seu povo. Paulatinamente, foi criando laços de solidariedade com outras lideranças indígenas e percebendo o quanto passavam por situações de dificuldades e conflitos, sobretudo pela garantia do seu território. Embora as relações entre indígenas e não-indígenas fossem marcadas historicamente por racismo e violências, naquele contexto histórico de ditadura militar, o Estado brasileiro intensificou as investidas sobre os territórios indígenas devido ao projeto econômico de expansão do agronegócio e de obras faraônicas baseadas nos ideais de progresso e desenvolvimento da colonialidade. Aliada a esse projeto de nação, a política indigenista baseava-se na concepção de civilização como meta a ser alcançada pelas comunidades indígenas. Na prática, significava a negação das identidades indígenas, que provocava todo tipo de crime contra esses povos.

Em resposta às políticas que colocavam em risco sua existência, Mário Juruna, como membro do Movimento Indígena, insurgiu no cenário nacional questionando diversos padrões históricos de convivência entre indígenas e não-indígenas, naturalizados pela colonialidade. Além de atitudes ousadas de enfrentamento de autoridades, ele escolheu ocupar um lugar que historicamente era negado aos povos originários. Como apoio de aliados, Mário Juruna tornou-se deputado federal por eleições diretas e, no Congresso Nacional, enfrentou poderosos interesses antiindígenas para pautar demandas históricas dos povos indígenas.

Seu legado histórico foi levar para o poder Legislativo da República o debate frequente sobre assuntos negligenciados pela maior parte da sociedade brasileira, impregnada de valores eurocêntricos. Não apenas o que ele pautou mas também a própria figura dele naquele espaço de poder foi importante para o início do processo de questionamento e reflexão decolonial acerca dos direitos indígenas, garantidos posteriormente na Constituição de 1988.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Silvio. Racismo Estrutural. São Paulo: Sueli. Carneiro; Pólen, 2019.

BECKER, Simone; ROCHA, Taís Cássia Peçanha. Notas sobre a “tutela indígena” no Brasil (legal e real), com toques de particularidades do sul de Mato Grosso do Sul. Revista da Faculdade de Direito UFPR, Curitiba, PR, Brasil, v. 62, n. 2, p. 73 – 105, maio/ago. 2017.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009). Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em História da UNB. Brasília, 2010.

GARFIELD, Seth. A luta indígena no coração do Brasil. Política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios xavante (1937-1988). São Paulo: Editora Unesp, 2011.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência Epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, nº 34, p. 287-324, 2008.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra, Portugal: Almedina, 2009.

NET-ATIVISMO INDÍGENA BRASILEIRO: UM PANORAMA SOBRE O TEMA AO LONGO DE DUAS DÉCADAS (2000-2020)

Isabel Maria Lima Sousa
Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Maranhão (PPGCOM-UFMA)
isabel.lima@discente.ufma.br

INTRODUÇÃO

Com o desenvolvimento das tecnologias de comunicação e informação, e consequentemente do cibercultura como conceituada por Levy (1999), configurando-se como esse conjunto de técnicas, práticas e atitudes que se desenvolvem em consonância com o ciberespaço, "as comunidades indígenas estão sendo empoderadas pelo uso criativo e colaborativo dado às tics — principalmente a internet —, conseguindo uma 'convergência digital nativa', isto é, a veiculação de diversos tipos de informações pelo espaço digital online." (PINTO, 2018, p.123).

Segundo Pereira (2007), a participação indígena brasileira na internet tem seus primeiros registros em 2001. Durante esse período, as formas de participação na rede foram se transformando, se aprimorando e se expandindo. Nesse contexto, cabe ressaltar que para os povos indígenas, as apropriações da internet têm contribuído para a criação de um ambiente de informação sobre a atuação, os conflitos territoriais e a afirmação cultural são pontos centrais da comunicação em rede.

Essa presença indígena na internet pode ser considerada entre as formas de movimento social na internet, que encontramos conceituações sob os termos ciberativismo ou net-ativismo. O autor Massimo Di Felice (2012) estabelece diferenças entre os conceitos, ampliando as possibilidades do net-ativismo diante do ciberativismo.

Para contextualizar especificamente o ativismo indígena na internet, Pereira (2017) apresenta brevemente o percurso histórico das apropriações de tecnologias de informação e comunicação por indígenas, citando o deputado federal Mário Juruna e o gravador de áudio que utilizava para registrar reuniões com outros políticos, além dos projetos de formação em audiovisual como o "Vídeo nas Aldeias", influenciando na forma com que o net-ativismo indígena se apresenta atualmente.

> "Além da possibilidade de afirmação de sua dinamicidade cultural, pois se promove a visibilidade dos conteúdos simbólicos de seus modos de existência, a apropriação e a

> interação das tecnologias digitais por parte dos povos indígenas advém também da percepção de que a construção de novas estratégias comunicativas pode ajudar na pressão pela resolução de problemas históricos como o da garantia do direito à terra e à defesa dos territórios demarcados. Assim, os conflitos em torno da demarcação e da proteção contra a invasão de terras indígenas envolvem igualmente a mobilização indígena e não indígena nesses ambientes informacionais digitais." (PEREIRA, 2017, p.179)

É a partir dessa perspectiva que considera as estratégias comunicativas como aliadas para a resolução de problemas e conflitos que os trabalhos foram selecionados. Durante o processo de coleta, encontramos estudos que se dedicaram a compreender o uso e a apropriação das tecnologias e da internet pelos povos indígenas brasileiros, porém sem abordar as questões envolvendo mobilização e garantia de direitos.

Buscando identificar as pesquisas de comunicação que se dedicam a descrever e analisar as práticas net-ativistas dos indígenas brasileiros. Nesse artigo, optamos por considerar os trabalhos que tivessem como objeto de análise práticas de comunicação na internet com o intuito conscientizar e sensibilizar não-indígenas para as questões indígenas, desconstruir estereótipos, mobilizar ações dentro e fora da internet, e construir uma comunicação que privilegie a visão indígena sobre os acontecimentos.

Essa opção se deu, principalmente pela escassa quantidade de trabalhos que utilizam os conceitos de net-ativismo ou ciberativismo indígena como ponto de partida das discussões, porém, descrevem e analisam uma prática comunicacional com as características do net-ativismo. A coleta considerou duas décadas do século XXI, de 2000 a 2020, no entanto, os primeiros trabalhos dos anos 2000 não puderam ser encontrados nos repositórios das universidades e outros locais de arquivo. A coleta considerou apenas pesquisas da área de Comunicação.

Durante a busca e seleção dos textos, foi perceptível que os trabalhos de comunicação até então, têm uma tendência a buscar compreender de que maneira os indígenas são representados na mídia, com menor frequência de pesquisas que privilegiem o indígena enquanto sujeito que se comunica e tem motivações para tal.

No processo de coleta de trabalhos a serem analisados, utilizamos o Catálogo de Teses e Dissertações da Capes e o Google Acadêmico. Consideramos duas décadas (2000 – 2020), buscando encontrar trabalhos que fizessem análises de práticas de ativismo indígena na internet desde o início do uso da internet no país. Para tanto, foram pesquisados os termos "ciberativismo indígena" e "net-ativismo indígena" nas duas ferramentas de pesquisa, com aplicação dos filtros de Área: (grande área) Ciências sociais aplicadas; (área) comunicação.

A busca no Catálogo da Capes resultou em 274 trabalhos, abrangendo todas as pesquisas com os termos “ciberativismo indígena” e “net-ativismo indígena” e vinte sete com potencial para esta análise sobre indígenas e ativismo na internet. No processo de seleção das pesquisas, foi realizada uma leitura flutuante dos textos, buscando os objetos de análise e a descrição do uso da internet como ferramenta para mobilização política. Após a leitura, apenas oito trabalhos corresponderam aos critérios. A busca na ferramenta Google Acadêmico retornou dezoito trabalhos em potencial, porém, após o processo de leitura flutuante para entender quais os objetos de análise e adequação aos critérios estabelecidos, apenas três foram selecionados para pesquisa mais aprofundada.

Foram descartados itens repetidos, arquivos indisponíveis ou não encontrados nos repositórios das universidades, com objetos de pesquisa ou viés de análise que não contemplassem o net-ativismo como ferramenta de comunicação externa ou de pressão para resolução de demandas.

Após a seleção, foi elaborada uma planilha no Excel, contendo as informações (para as dissertações): título, ano, programa, universidade, autor, objeto de pesquisa, recorte, metodologia aplicada para a pesquisa, aborda representação na mídia, autores utilizados para conceituar net-ativismo/ciberativismo. Para os artigos, a planilha contém os mesmos campos de informação, com a adição do nome do periódico.

DESENVOLVIMENTO

Os movimentos sociais agregam pessoas e organizações em torno de um objetivo em comum, que elaboram táticas e planos de ação, contando com a participação coletiva. De acordo com Gohn (2011), os movimentos sociais não são forças-tarefas numéricas, e sim ambientes para realizar diagnósticos sobre a realidade social, construção de propostas, canalizando energias sociais dispersas em torno destas proposições.

Os movimentos sociais oportunizam aos sujeitos engajados vislumbrar a construção de um novo paradigma. Gohn (2011) ressalta a capacidade de construir representações simbólicas afirmativas, além da criação de identidades para grupos antes dispersos. “Ao realizar essas ações, projetam em seus participantes sentimentos de pertencimento social. Aqueles que eram excluídos passam a se sentir incluídos em algum tipo de ação de um grupo ativo.” (GOHN, 2011, p. 337).

Desta forma, os movimentos sociais tradicionais

> Adotam diferentes estratégias que variam da simples denúncia, passando pela pressão direta (mobilizações, marchas, concentrações, passeatas, distúrbios à ordem constituída, atos de desobediência civil, negociações etc.) até as pressões indiretas. Na atualidade, os principais movimentos sociais atuam por meio de redes sociais, locais, regionais, nacionais e internacionais ou transnacionais, e utilizam-se muito dos novos meios de comunicação e informação, como a internet. (GOHN, 2011, p. 336)

A criação e o desenvolvimento da internet a partir do último terço do século XX proporcionou aos movimentos sociais um novo ambiente para pesquisa, contato, expansão das redes e divulgação das pautas. Vegh (2003, p. 71) aponta o desenvolvimento do ativismo online com o uso da internet por grupos politicamente motivados, utilizando as funcionalidades da internet para atingir seus objetivos principais. Este fenômeno desperta interesse e pesquisadores se debruçam na elaboração de conceitos que o compreendam e o expliquem.

Desta forma, nos cabe explicitar a definição do conceito de net-ativismo, embasado em Di Felice (2012; 2017; 2018). Em artigo publicado em 2012, o autor diferencia os conceitos de ciberativismo e net-ativismo, pois considera o ciberativismo um antecessor do net-ativismo, uma apropriação inicial da internet por ativistas, essencialmente necessitando de forças em dois ambientes, o "real' e o "virtual", para se efetivarem.

A transição de ciberativismo para net-ativismo se dá, de acordo com Di Felice, pela evolução técnica das redes digitais, da passagem da web 1.0 para a web 2.0, com a conexão móvel e wi-fi, além das redes sociais digitais. "Após a web 2.0 também surgiram na rede, ao lado dessas, ações análogas que, por meio das ecologias das redes sociais, impactaram fortemente os cenários da participação em vários países." (DI FELICE, 2018, p. 133)

Este desenvolvimento proporcionou uma integração, não apenas uma transposição dos movimentos para o ambiente da internet, mas uma forma interacional diferente, particular. As redes sociais como o Facebook e o Twitter também foram aperfeiçoadas, e com a utilização delas, a forma net-ativista se apropriou rapidamente para amplificar as ações.

As redes sociais destacadas por Di Felice são um exemplo de desenvolvimento ancorado na união de pessoas variadas em torno de um interesse comum, sem contato prévio ou conhecimento entre estas pessoas. Estes laços fracos são importantes em inúmeros contextos, e a interação no ciberespaço apresenta de forma mais contundente essa importância. "Tanto off-line como on-line, os laços fracos facilitam a ligação de pessoas com diversas características sociais, expandindo assim a sociabilidade para além dos limites socialmente definidos". (CASTELLS, 2009, p. 445)

Juntamente com o desenvolvimento dos aparelhos e das redes de internet móvel, as funcionalidades agregadas aos aparelhos e disponíveis a cada um dos usuários se ampliou. Nas lojas de aplicativos é possível encontrar jogos, aplicativos de monitoramento de saúde, exercícios, chats, editores de fotografias, e os aplicativos das redes sociais.

Todas estas práticas estão fundamentalmente permeadas por affordances próprias da rede, que possibilitam cotidianamente que pessoas acessem, criem e disseminem informações, impactando diretamente as formas de fazer. A ação reticular oriunda do desenvolvimento da rede e das formas de utilizá-la cria o que Di Felice (2017) chama de ecossistema, ligado às ações reticulares, que englobam sujeitos humanos e não-humanos (dispositivos, circuitos, meio ambiente, etc.) nessa dinâmica, não apenas para a afirmação de identidades e ações políticas, mas para um novo processo completo, proveniente de diversas naturezas.

É possível incorporar a perspectiva ameríndia nesse movimento, quando na cosmologia destes povos "não existe uma supremacia do elemento humano sobre os animais e que estes, as plantas e as coisas também possuem a condição de 'gente'" (DI FELICE, 2017, p. 25). Nesse contexto, a própria ação dos povos indígenas do Brasil passa a buscar na internet uma forma de afirmar as particularidades de cada cultura, desmistificar as narrativas construídas em torno dessas identidades, promovendo a visibilidade dos povos, das formas de vida e do bem viver.

O NET-ATIVISMO INDÍGENA AO LONGO DE 20 ANOS (2000-2020)

No cenário da mídia tradicional, o espaço reservado aos indígenas é o da violência. É o que Melo (2003) constata, quando chama a atenção que na mídia impressa, especificamente, as diferenças culturais, as línguas diversas, as dificuldades enfrentadas, a ligação ancestral com os territórios não encontram espaço nas matérias e reportagens. "Ou o índio ingressa na pauta jornalística dentro do tema violência ou fica no silêncio" (MELO, 2003, p. 154).

A internet surge para grupos subrepresentados como uma possibilidade de fazer parte da narrativa ativamente, escolhendo as pautas a destacar, com temas culturais, territoriais, de celebração, ritualísticas, porém, selecionadas por um indivíduo com conhecimento endógeno. Essa participação pode acontecer a partir da criação de portais e sites, com a presença nas redes sociais digitais, na publicação de vídeos em que o principal interlocutor é uma pessoa indígena, entre outras formas de ocupar o espaço da comunicação.

Perante o exposto, cabe ressaltar que a presença dos povos indígenas brasileiros na internet tem registros desde os primeiros anos da década de 2000. Em busca exploratória no

Catálogo de Teses e Dissertação da Capes e no Google Scholar, com o objetivo de obter um panorama da produção científica na área de comunicação sobre o net-ativismo indígena no Brasil, 11 trabalhos entre dissertações, teses e artigos forneceram uma breve linha do tempo do uso da internet como meio mobilizador para as causas indígenas.

A pesquisa de Otre (2008) apresenta o blog da Ação Jovens Indígenas (AJI) desenvolvido por jovens das aldeias Jaguapiru e Bororó da Reserva Indígena de Dourados, no Mato Grosso do Sul. A criação do blog, no ano de 2006, é descrita dessa forma por Otre (2008, p.114) "[...] AJI também utiliza de ferramentas virtuais para atingir a sociedade, na busca por conscientização quanto à causa indígena no Mato Grosso do Sul, mais especificamente em Dourados."

No caso do blog da AJI, os textos e fotos publicados são de autoria de jovens da Reserva, que abordam o cotidiano das aldeias, fazem denúncias e se comunicam com indígenas de todo o país. "Estes espaços virtuais que muitas vezes têm sido utilizados por adolescentes e jovens de todo o mundo como uma espécie de diário, na entidade é revestido de cunho mais político, até porque não representa um jovem, mas uma Ação de Jovens Indígenas." (OTRE, 2008, p. 115)

O Portal IndiosOnline, que está no ar desde 2004, foi objeto de estudo de três trabalhos. Em 2010, Sidnei Pereira identificou o uso do portal como um meio de comunicação entre os povos e também com não-indígenas. Neste trabalho, a seção de comentários foi analisada e dentre as interações foi perceptível um incentivo ao uso da internet como um meio de divulgar as pautas dos povos indígenas, e pressionar os órgãos públicos responsáveis.

O autor destaca que o site assume a função de orientar na resolução de problemas "ensinando-as a pressionar por meio de e-mails enviados aos secretários, à diretoria regional e até à jornais para o problema se tornar públicos e os responsáveis se sentirem impelidos a solucionar rapidamente a questão." (PEREIRA, 2010, p. 94).

A dissertação de Matos (2013) buscou analisar o portal IndiosOnline e discutir os atores envolvidos na produção de conteúdo nesse site e a implicação dos financiamentos na dinâmica página e dos conteúdos postados. Com um corpus de análise composto pelo mês de abril dos anos de 2006 a 2011, a autora partiu da hipótese que por ser o mês em que é celebrado o "Dia do índio", as publicações no portal poderiam suscitar debates sobre a identidade, reconhecimento e cidadania indígena. Importante ressaltar que a autora não discute o conceito de net-ativismo, mas destaca que busca encontrar "[...] possíveis políticas de comunicação

articuladas no portal www.indiosonline.net visando o reconhecimento social e o acesso a práticas de cidadania." (MATOS, 2013, p.117)

O portal IndiosOnline figura entre um dos quatro objetos que compõem o corpus da pesquisa de Tavares (2013), em que a autora faz um comparativo entre os conteúdos produzidos por indígenas no IndiosOnline e no Blog da AJI, e os profissionais de comunicação do Correio do Estado (MS) e o Correio da Bahia (BA), dois estados com populações indígenas. Para os dois universos a autora realizou entrevistas e aplicou questionários. Os indígenas participantes da pesquisa citaram espontaneamente o termo 'ciberativismo' para designar as práticas comunicacionais e os resultados esperados com o trabalho nos portais.

Em 2004, os indígenas já mantinham perfis nas redes sociais online, como o do escritor guarani Olívio Jekupé, apresentado por Pereira (2007). Além do perfil dele, adicionados como amigos havia mais dez pessoas auto-declaradas indígenas, além de sete comunidades com temática indígena, como as dos "Índios Terena" e "Índios Pataxó". Com a popularização das redes sociais digitais, como Facebook, Twitter e Instagram, os indígenas também passaram a criar perfis e publicar nesses espaços.

O que publicam nesses perfis é boa parte sobre o cotidiano da aldeia, participação em eventos, mobilizações, protestos, compartilhamento de etapas de rituais em comunidade, além de utilizarem a rede para comunicação com indígenas de territórios distantes e até internacionais, como citado por Leite (2017), que analisou o uso do Facebook pelos jovens do Parque Indígena do Xingu. Os indígenas Xerente do Tocantins também apresentam essa configuração no Facebook, como foi constatado por Oliveira Júnior (2018), com espaços que mesclam opiniões, vivências, e compartilhamento da cultura na internet.

Com um recorte temporal de outubro de 2012, a pesquisa de Neves (2015) analisa a presença de indígenas no Facebook a partir da página da Aty Guasu, que utiliza o espaço para expor as seguintes categorias elaboradas pela autora: pedido/grito de socorro, denúncia, história de luta Guarani-Kaiowá e agradecimento. Todas as categorias são perpassadas pelo que Neves chama de desejo de auto-representação, para romper com a invisibilidade que a mídia reserva aos povos indígenas do Brasil.

> Interessante observar o valor que a visibilidade tem para os GuaranisKaiowás, já que, por meio das postagens há uma intenção clara de tornar sua causa conhecida e ter seus direitos respeitados, revertendo assim o quadro de silêncio e invisibilidade à que esses indígenas vêm sendo submetidos pela mídia tradicional. (NEVES, 2015, p. 81)

Vale ressaltar que o recorte da pesquisa de Neves privilegia o período de divulgação da carta dos Guarani-Kaiowá em defesa do território ancestral, em que garantiram lutar até a morte pela terra. Essa carta foi inicialmente publicada no site Racismo Ambiental, e depois repercutiu em portais de mídias tradicionais. Com a difusão da carta, foi possível notar neste período que usuários do Facebook foram sensibilizados pela causa e até mesmo utilizaram o espaço do nome de perfil para dar visibilidade, com a adição do sobrenome 'Guarani Kaiowá' ao perfil pessoal.

Outra pesquisa que traz luz sobre o uso do Facebook por indígenas é a de Oliveira Júnior (2018; 2019), que analisa sete páginas pessoais ou administradas por indígenas Xerente nesta rede social, e como um dos rituais tradicionais Xerente, o Dasipe, é retratado nessas páginas. Na conclusão sobre a análise, o autor afirma que "além do ativismo indígena no ambiente digital em plena construção, os Akwẽ criam ainda um espaço de representações sobre suas tradições culturais, buscam a permanência dessas identidades e conexões com outros atores sociais [...]" (OLIVEIRA JUNIOR, 2018, p. 99).

O Youtube é o objeto de análise de Vidal e Kaseker (2020), com a discussão sobre dois criadores de conteúdo, Ysani Kalapalo e Christian Wariu, que mantém canais ativos na plataforma e são os dois canais indígenas com maior número de inscritos. Ysani Kalapalo publica vídeos com caráter amador, porém com maior frequência, e fala sobre política, a cultura do Alto Xingu, curiosidades, responde dúvidas que os seguidores escrevem nos comentários e também produz alguns vídeos que falam sobre a sexualidade dos Kalapalo.

Wariu tem vídeos mais profissionais, também fala sobre o cotidiano, algumas curiosidades, no entanto, publica com menos regularidade. Considerando os dois como midiativistas, as autoras ressaltam que essa prática de comunicação dos dois youtubers aciona estratégias para conseguir espaço fora dos meios hegemônicos, falar de si mesmos e de sua cultura, apresentar as vivências sem um filtro do estereótipo do não-indígena.

A webrádio Yandê, criada em 2013 e em atividade desde então é o objeto de pesquisa de Carneiro (2019). O portal da rádio é um espaço para publicação de notícias, vídeos, retransmissão de lives (no contexto da pandemia de coronavírus) e também há a programação radiofônica, que consiste em sua maioria em músicas indígenas, boletins de informação.

Nessa pesquisa é importante destacar que a autora buscou, durante as entrevistas, entender o contexto de vida dos fundadores da rádio como a infância e adolescência, outras experiências comunicativas que tiveram, e o desejo de formar comunicadores indígenas para expandirem a cada dia o que a autora conceitua como etnomídia indígena.

Ainda são elencadas quatro dimensões comunicacionais da Yandê: i) A educomunicação; ii) A etnomídia; iii) A arte indígena e por último, a iv) O ciberativismo, que "comporta as novas tecnologias, como aplicativos, sites e redes sociais utilizados pelos cidadãos indígenas com o objetivo de divulgar suas culturas." (CARNEIRO, 2019, p. 44).

O conceito da etnomídia indígena e etnocomunicação é uma das questões centrais de Carneiro, principalmente para elaborar uma denominação específica para a prática comunicacional indígena nesse contexto, que engloba o fazer comunicacional produzido exclusivamente por indígenas, o que a autora destaca, por último, como uma contribuição para o desenvolvimento das comunidades e ampliação do "exercício dos direitos e deveres da cidadania" (CARNEIRO, 2019, p. 102).

A dissertação "Amazônicos e tecnológicos: os suruís de Rondônia e suas articulações globais" apresenta a o uso da internet pelos suruí partindo do viés do capital social de Bourdieu, e analisa a mobilização dos Paiter-Suruí para realizar o monitoramento territorial, tendo em vista que se destaca nessa pesquisa a parceria entre os indígenas e a multinacional Google para o desenvolvimento de uma ferramenta de biomonitoramento, a Google Earth Engine, que de acordo com a autora, está "apto a propiciar o chamado smart mobs, termo definido como mobilizações" (COSTA, 2012, p. 71).

A ferramenta e a internet são utilizadas para além do monitoramento e cuidado com as florestas. Na entrevista com Almir Suruí, a autora capta que existe uma intenção net-ativista dos indígenas Suruí-Paiter com o uso da internet para se comunicar com apoiadores, amigos de fora do território indígena, turistas que passam para visitar e também dar visibilidade à causa indígena. Os jovens da Terra Indígena Sete de Setembro também se preparavam, no momento da pesquisa, para a construção de um blog gerido pelos jovens.

Considerando este cenário, os autores que exploraram o uso da internet por indígenas e organizações indígenas apresentaram informações importantes para a construção de um panorama sobre o uso da internet pelos povos originários, mas além disso, expuseram uma ideia comum aos usuários – utilizar a internet como um ambiente em que possam falar por si, demonstrarem as particularidades de cada povo e ainda fazer desse um espaço para expor, debater e buscar soluções para problemas e dificuldades enfrentadas pelos povos originários, contornando esse enfoque na violência que a mídia tradicional apresenta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cenário apresentado ao longo dos trabalhos vai de encontro ao que Pereira (2017) conceitua como o net-ativismo indígena. Em artigo de 2018, Pereira faz um breve resgate das práticas comunicativas indígenas, e também da presença indígena na internet, comentando dois casos já citados aqui, a criação do portal IndiosOnline em 2004 e as manifestações de apoio aos Guarani-Kaiowá em 2012.

A autora considera outras práticas como net-ativistas, a exemplo dos monitoramentos territoriais utilizando georreferenciamento, a criação de sites para registro e divulgação de rituais culturais, como uma forma de documentar esses rituais. Essas práticas constituem o que a autora chama de ecologia informacional, e engloba atores humanos e não-humanos nessa rede de larga escala.

Vale frisar que o estágio em que o net-ativismo indígena se encontra hoje não foi inaugurado com o surgimento da internet. Os registros das apropriações de tecnologias de informação e comunicação por indígenas são anteriores, a exemplo do primeiro deputado federal indígena do Brasil e o gravador de áudio que utilizava para registrar reuniões com outros políticos, além dos projetos de formação em audiovisual como o "Vídeo nas Aldeias", influenciando na forma com que o net-ativismo indígena se apresenta atualmente.

Anteriormente a isso, projetos de formação em fotografia e audiovisual, por exemplo, proporcionaram a comunidades indígenas fazer registros em áudio, vídeo e fotos que atualmente servem de resgate histórico e documental, memória, seja para pesquisadores externos às comunidades, como para os próprios povos indígenas, que podem lembrar de rituais e músicas, conhecer outros povos e, realizar pesquisas.

Isso pode ser notado na presença cada vez mais constante de jovens indígenas que procuram a internet como um ambiente de contato entre os povos, de divulgação de eventos, troca de experiências e formação de grupos interculturais que possam atuar como parceiros em momentos de mobilização. Pereira (2017) nota que essas práticas "advém também da percepção de que a construção de novas estratégias comunicativas pode ajudar na pressão pela resolução de problemas históricos como o da garantia do direito à terra e à defesa dos territórios demarcados."

Essa prática se desenvolve de tal forma, que os conflitos em torno de terras e demais pautas levantadas pelo movimento indígena "envolvem igualmente a mobilização indígena e não indígena nesses ambientes informacionais digitais." (PEREIRA, 2017, p.179). Pereira

destaca que mesmo os povos que não enfrentam mais conflitos diretos na garantia de terras utilizam a rede para se afirmar nesse espaço como indígenas, manter contato e ainda, como monitoramento dos territórios.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO, R. G. Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais : a etnomídia cidadã da Rádio Yandê. Dissertação de Mestrado—São Leopoldo: UNISINOS, 6 mar. 2019.

DI FELICE, M. Net-Ativismo Da ação Social para o Ato Conectivo. São Paulo: Paulus, 2018.

DI FELICE, M.; PEREIRA, E.; ROZA, E. Net-ativismo: Redes digitais e novas práticas de participação. 1. ed. Campinas, SP: [s.n.].

GOHN, M. DA G. Movimentos sociais na contemporaneidade. Revista Brasileira de Educação, v. 16, p. 333–361, ago. 2011.

LEITE, L. M. DE F. Juventude indígena conectada : narrativas da nova geração do território indígena do Xingu (TIX). Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais)—[s.l.] Universidade de Brasília, 31 maio 2017.

MATOS, L. M. DE. Índios online: reflexões sobre comunicação, reconhecimento e cidadania. Dissertação (Mestrado em Comunicação)—Niterói

MELO, P. Sujeitos sem voz: Agenda e Discurso sobre o Índio na Mídia em Pernambuco. [s.l: s.n.].

NEVES, E. M. R. Protagonismo Guarani-Kaiowá no ciberespaço: em busca da auto-representação. Dissertação de Mestrado—Goiânia: Federal de Goiás, 22 set. 2015.

OLIVEIRA JÚNIOR, E. J. M. DE. @Kwẽ-xerente: a ressignificação das tradições culturais e o protagonismo indígena no Facebook. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Sociedade)—Palmas: Universidade Federal do Tocantins, 18 set. 2018.

OLIVEIRA JÚNIOR, E. J. M. DE; ROCHA, L. V. Da cibercultura ao ciberativismo: os povos indígenas do Tocantins no facebook. Comunicação & Sociedade, v. 41, n. 3, p. 83–113, 27 dez. 2019.

OTRE, M. A. C. Comunicação Popular - alternativa desenvolvida por jovens indígenas das aldeias do Jaguapiru e Bororó em Dourados / MS. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social)—São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

PEREIRA, S. M. Índios Online: o uso da internet em tribos indígenas. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura Midiática)—São Paulo: Universidade Paulista, 2010.

SOUZA, R. M. V. DE; KASEKER, M. P. Youtubers indígenas no Brasil: abordagens políticas e comunicativas. Revista Alterjor, v. 22, n. 2, p. 298–316, 15 jul. 2020.

TAVARES, J. B. Ciber-informações nativas: uma análise da circulação da informação dos cibermeios de autoria de povos indígenas residentes no território brasileiro (2005-2012). Dissertação (Mestrado em Jornalismo)—Florianoópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

VEGH, S. Classifying Forms of Online Activism: The Case of Cyberprotests against the World Bank. In: MCCAUGHEY, M.; AYERS, M. D. (Eds.). . Cyberactivism: online activism in theory and practice. [s.l.] Routledge, 2003.

ST8 - PATRIMÔNIO CULTURAL INDÍGENA: ARQUIVOS, MUSEUS E SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS NA TESSITURA DAS MEMÓRIAS

Coordenadores: Ana Paula da Silva, Pro Índio - UERJ
Sandra Benites, Museu Nacional, UFRJ
Emanuel Oliveira Braga, IPHAN/PB, Brasil

COMUNICAÇÕES ORAIS

TERRA, IDENTIDADE E MEMÓRIA: UMA APROXIMAÇÃO AOS TÍTULOS PRIMORDIAIS DOS PUEBLOS DA ÁREA NAHUA (MÉXICO CENTRAL)

Elisabeth Fromentoux Braga
PPGL-UFPE, CAPES
elisabragafr@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Considerados os arquivos mais importantes dos pueblos mexicanos, os Títulos Primordiais são documentos que tratam da terra, porém, à diferença de outros textos emitidos pelas autoridades coloniais, esses foram elaborados pelos pueblos de índios da Nova Espanha (atual região do México e Guatemala). Numa aceitação ampla, consideram-se Títulos Primordiais todos os documentos versando sobre a terra e que foram apresentados diante das jurisdições à ocasião de litígios por terra. Nesta perspectiva, entram as mercedes de tierra, as composiciones de tierra e outros documentos emanados da Coroa espanhola (Oudijk, 2003). No entanto, no âmbito acadêmico, o termo "Títulos Primordiais" (daqui em diante TP) designa um tipo específico de documentos. Trata-se de narrativas escritas em língua indígena acompanhada da sua tradução em espanhol e nas quais se relata o momento em que se fundou o pueblo, a aceitação da fé cristã pelos principais da comunidade, a construção da igreja e a escolha do santo padroeiro. Tais documentos visavam legitimar a posse de terra desde "tempos imemoriáveis" e foram apresentados diante dos tribunais durante conflitos territoriais. Segundo Florescano (2001), os primeiros títulos encontrados pertencem à área nahua, região central do México. No entanto, descobertas mais recentes apontam para TP de outras regiões, em particular mixteca e maia. Hoje em dia, muitos TP ainda se encontram nos próprios pueblos, mas outros se conservam no Arquivo General de la Nación (AGN) ou em arquivos regionais e bibliotecas do México.

Nos primeiros tempos, esses documentos foram considerados “falsos” ou definidos como “apócrifos” (Beligrand, 2020) em razão, por um lado, de anacronismos e da mistura de elementos místicos com personagens reais, e, por outro lado, pelo fato de pretenderem datar da época da conquista, enquanto análises minuciosas do material usado, da tinta e do conteúdo levaram os pesquisadores à concluir que esses documentos tinham sido redigidos, de fato, a partir da segunda metade do século XVII e durante o século XVIII. Certos autores como James Lockhardt e Serge Grunzinski, entre outros, viam nessas “inexatidões” uma visão indígena do passado e, desde esse ponto de vista, os TP eram dignos de estudo, pois permitiam uma aproximação ao modo de ver e pensar o mundo das populações nahuas da época colonial (López

Caballero, 2003, p.28). Hoje em dia, os historiadores tendem a considerar os TP como uma manifestação da apreensão do seu passado pelos povos indígenas e uma forma de reconstruí-lo duzentos anos depois da chegada dos espanhóis. Stephanie Wood (1988), vê nesses documentos um exemplo dos ajustes realizados pelos pueblos em vista a defender sua terra.

Nesse trabalho, consideramos, como Florescano (2001) que, muito além de uma mera delimitação territorial, esses documentos almejavam transmitir a memória coletiva às gerações futuras. Como ressaltado, ainda, por López Caballero (2003) e Oudijk (2003), diante das sucessivas ondas de reorganização da ocupação do solo americano praticadas pelo colonizador, os índios desenvolveram estratégias de sobrevivência e, nesta perspectiva, entendemos os TP como uma manifestação da criatividade das comunidades indígenas para adaptarem-se à situação colonial e perdurar como grupos socioculturais. Partindo dessas premissas, esse trabalho propõe analisar, em alguns títulos da área nahua, os elementos da narrativa denotando a adaptação de uma tradição pré-hispânica à prática escriturária colonial e encontrar nos anacronismos presentes nos relatos, não elementos de falsidades, mas uma forma de apreender o passado e arranjar a memória em função da necessidade em determinado momento. Pretendemos ressaltar a relevância desses documentos para a transmissão e reconstrução da história, da cultura e da identidade dos pueblos. Assim, começaremos por uma apresentação do contexto histórico-social no qual emergiram esses documentos, para, em seguida, proceder à analise propriamente dita dos textos.

CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO

Durante os anos que seguiram a Conquista, os espanhóis se empenharam em ocupar o solo americano. Aos poucos, crescia o interesse pela exploração da terra e a repartição do território conquistado começou a fraccionar-se em três grupos: a propriedade privada dos colonos, a propriedade eclesiástica e a propriedade dos pueblos de índios (Mejía, 2015). No entanto, distribuíam-se mercedes de tierra de forma descontrolada e alguns colonos se apropriavam do espaço sem autorização. Com efeito, a baixa da população indígena devida às epidemias resultou em deixar terrenos baldios, os quais logo se tornaram objetos da cobiça dos colonos. Para pôr ordem nesta situação, foram emitidas através de cédulas reais as primeiras composiciones de tierras visando proteger os proprietários que possuíssem títulos legítimos e restituir à Coroa o restante das terras. No fim do século XVI, a Coroa começou a reagrupar os bairros de índios em congregaciones. Deste modo, pequenos grupos dispersos foram reunidos e passaram a depender de maiores unidades políticas, em particular, o grande altépetl (cabeceira). Essa forma de organização sociopolítica se baseava em instituições pré-hispânicas, aproveitando assim de uma estrutura já estabelecida. No entanto essa relação cabeceira-sujeito (altepetl-calpulli) perdeu força diante do avanço das grandes haciendas e a aparição de novas relações de trabalho. Finalmente, a lei das "600 varas, por razón de pueblo", promulgada em 1695, permitiu que toda comunidade que comprovasse estar constituída como pueblo e tivesse seus documentos originais do século XVI, teria direito a seiscentas varas de terra, partindo da igreja em direção aos quatro pontos cardeais. Isso levou muitos povos sujeitos, que acabavam de separar-se da cabeceira, a reivindicar o status de pueblos.

As diferentes etapas de reorganização da ocupação do solo americano não ficaram sem consequências para as comunidades indígenas, que viram tanto suas terras como sua organização interna ameaçadas. O poder de mediação dos tlatoani (governantes) começava a diminuir diante das novas relações entre índios e espanhóis, que, mediante o trabalho assalariado, provocaram um contato direto. Tratava-se, em suma, de legitimar não apenas a posse da terra, mas também, as linhagens de nobres e caciques, descendentes dos fundadores do pueblo. É nesta paisagem que começaram a elaborar-se os Títulos Primordiais, alegando datar do século XVI, e nos quais se relatava a conquista e a atribuição da terra por Deus, através dos seus representantes na terra, as autoridades espanholas. Nessas longas narrativas, descreve-se minuciosamente todos os limites do território de cada comunidade.

TÍTULOS PRIMORDIAIS E DELIMITAÇÃO TERRITORIAL

Os pesquisadores apontam para a dificuldade de classificar os TP do fato de cada um possuir algumas particularidades. Com efeito, parecem corresponder a uma necessidade específica de cada pueblo. Contudo, é possível distinguir neles uma estrutura repetida: trata-se sempre de uma narrativa longa na qual o enunciador se identifica como herdeiro dos ancestrais fundadores, seguidos de uma descrição exaustiva dos limites do território e de um tipo de sermão dirigido às gerações futuras. Encontramos nesses documentos uma alternância de sequências descritivas, argumentativas e, às vezes, poéticas. Embora, como foi dito antes, exista TP em várias regiões do México, concentramos nossa pesquisa nos títulos da área nahua. Os exemplares que foram estudados, foram tirados de uma antologia de Paula López Caballero (2003) na qual a autora transcreveu a tradução em espanhol de vinte-seis títulos nahuas. Outros textos da mesma região foram assimilados a esse corpus por possuírem uma estrutura parecida: os Códices Techialoyan e os Lienzos de Chiepetlan, que também foram apresentados diante dos tribunais durante processos por terra.

Na maioria das narrações, o locutor se apresenta como legitimo herdeiro dos ancestrais fundadores, as vezes sua voz se confunde com as dos anciões passando do "yo ("eu") ao "nosotros" ("nós"). Dependendo do TP, o narrador-locutor pode ainda apresentar-se como contemporâneo dos eventos narrados, como o demostra essa passagem do TP de San Bartholomé Capulhuac (f. 59r):

> [...]Como tube tierra de Merced yo Don Bartholome Miguel como primer fundador por quarta vez ya encumbramos: arriba y ai nos benimos a centtar Santo San Bartholome. (Como tive terra de Misericordia eu Dom Bartholome Miguel como primeiro fundador pela quarta vez já exaltamos: em cima e aí viemos a assentar Santo San Barthomome) (CABALLERO, 2003, p.94)

Segue uma longa e precisa descrição dos limites das terras do pueblo. No exemplo a seguir do TP de Cuernavaca (f.215), na narração, descreve-se detalhadamente o caminho percorrido por um grupo compostos por principais do pueblo de Cuernavaca e representantes das autoridades espanholas:

> […] Va subiendo hacia Tlanehuicapa, va subiendo a donde está una cruz de Teliuhcan; después sale por Quixohuayan. Baja por Chipauhtenco, por Atlauhtenco donde está una cruz; luego va derecho, baja Tepetlapa […] ([…] vai subindo em direção a Tlanehuicapa, vai subindo aonde está uma cruz de Teliuhcan; depois sai por

> Quixohuayan. Desce por Chipauhtenco, por Atlauhtenco onde está uma cruz; em seguida vai à direita, desce Tepetlapa […] (CABALLERO, 2003, p.174)

Demarca-se, então, os limites das terras pertencentes à comunidade, nomeando de forma exaustiva os paradeiros. Em outros títulos, o narrador ainda descreve um ritual de instrumentos musicais, canto, dança ou até banquete, realizados pelos pueblos na ocasião da posse da terra. É o caso do TP de San Martín Ocoyacac (f. 33r):

> […] ahora, vocinad trompeta, Diego Quauhchocholtecatl vocino el instrumento sobre la tierra, se juntaron cuando llego la congregacion creyente alla arriba hacia el Oriente de Mexico" ([…] agora, toque trompeta, Diego Quauhchocholtecatl tocou o instrumento sobre a terra, se juntaram quando chegou a congregão crente alí em cima em direção ao Oriente de Mexico) (CABALLERO, 2003, p.110)

Essa encenação parece inscrever-se numa tradição pré-hispânica conforme o encontramos em alguns códices do século XVI, nos quais se descreveram alguns rituais de datas e fatos oficiais.

Muitos TP foram apresentados diante dos tribunais, no entanto, não constituem documentos jurídicos. Tem-se defendido a tese segundo a qual os TP eram discursos orais passados por escrito pela necessidade de constituir-se em provas conforme as exigências coloniais. De fato, observam-se fortes marcas de oralidade presentes nos TP, porém, tal alegação parece considerar apenas uma tradição de transmissão oral dos pueblos. Apropriar-se de uma ferramenta do colonizador (o alfabeto latino) e dar à prática escriturária tamanha importância, era sem dúvida uma forma de adaptar-se à nova realidade colonial, tentando manter vivos – ainda que dissimulados ou alterados – elementos da sua própria cultura, necessários à afirmação identitária das comunidades. Contudo, como nos lembra Oudijk (2003), a maioria das comunidades da região nahua possuía uma escrita, de caráter pictórica, e costumavam registrar os fatos importantes da comunidade, assim como suas regras e rituais. Esses textos eram geralmente oralizado por um sábio na ocasião de comemorações ou datas importantes.

UMA HISTORIOGRAFIA INDÍGENA
DAS DUAS FUNÇÕES

Se, de fato, a maioria dos TP foram redigidos a partir da segunda metade do século XVII, por uma necessidade de legitimar a posse de terra desde tempos imemoriáveis, esses

documentos não se limitam a demarcar um território. À leitura das narrativas, encontramos plasmada a história da fundação das comunidades. Defender a terra, para os indígenas, não era apenas defender um espaço físico, mas sim, assegurar a sobrevivência do pueblo e sua perpetuação como grupo sociocultural.

Tradicionalmente, todas as comunidades da região nahua tinham seu próprio mito da fundação, sendo o de Tenochtitlán (atual cidade de México) o mais conhecido (Inoue, 2007). Tratava-se geralmente do sonho de um dos principais ou chefe, no qual uma divindade aparecia mandando o grupo ir em busca de um lugar específico, onde deveriam fundar sua cidade. Assim, temos as peregrinações relatadas em alguns lienzos (telas) pré-hispânicos e que consistem em relatos dessas travessias em busca do lugar sagrado, atribuído por um deus ao grupo.

A essa fundação mítico-histórica se justapõe uma outra fundação, correspondendo, essa, ao momento em que os pueblos se reconheceram vassalos do Rei da Espanha, aceitaram a religião católica, construíram sua igreja e escolheram seu santo padroeiro. El TP de San Martín Ocoyacac (f. 33r) ilustra a recepção da nova fé e o momento do batizado dos macehuales (nobres indígenas):

> […] digámosle al gran saserdote, cuando le dijeron luego les dio oido, luego bendijo por todas partes del universo a los dichosos macehuales luego vinieron para que se bautisasen a todos sus hijos […] ([…] digamos-lhe ao grande sacerdote, quando lhe disseram logo lhes deu ouvido, logo abençoou por todas as partes do universo os felizes nobres logo vieram para que se batizasse todos seus filhos […] (CABALLERO, 2003, p.110)

Nessa parte da narrativa, constituinte dos TP, onde se legitima a posse da terra, considera-se que o território foi outorgado ao pueblo por Deus – assimilando-o às suas divindades pré-hispânicas – através dos seus representantes, geralmente o rei ou o vice-rei. Na concepção nahua, de fato, esses personagens espanhóis apenas têm um papel representativo, mas, em si, não parecem ser relevantes e, nesta perspectiva, os ditos “erros” de personagens ou de cargo contidos nos TP são apenas detalhes (Inoue, 2007). Em geral, a conquista e a chegada da nova religião aparecem nos TP relatadas como eventos positivos. Entendemos, que, apesar de alegarem uma anterioridade maior, esses documentos foram redigidos mais de duzentos anos após a conquista. Trata-se, de fato, de uma releitura do passado, um arranjo da memória em função de uma necessidade atual.

DAS MARCAS DE ORALIDADE

Encontramos nos TP uma forte presença de elementos do discurso oral. Em primeiro lugar, o "eu" que alterna com o "nós", revelando a duplicidade de sujeito (o enunciador/locutor e os anciões ou principais), se dirige aos jovens "filhos meus", "netos meus" como à ocasião de um discurso em público. Utiliza-se o vocativo e o "eu" interpela seu interlocutor (os jovens e as futuras gerações) a quem fala no modo imperativo ("saibam filhos meus", "vejam filhos e netos"). Assim, no TP de Santa Marta Xocotepetlalpan (f. 192v) encontramos o seguinte discurso:

> Sabeos bosotros Nuestros Yjos Y nietos Y bisnietos que nosotros los antiguos os dexamos escrito en estos papeles Yjos mios o si nuestros nietos os dexamos dada esta rason Para que sepais Y quienes somos nosotros los que ganamos la tierra [...] (Saibam vocês Nossos filhos e netos e bisnetos que nós os antigos lhes deixamos escrito nestes papeis filhos meus ou se nossos netos lhes deixamos dada essa razão para que saibam e quem somos nós os que ganhamos a terra [...]) (CABALLERO, 2003, p. 241)

A narrativa do TP, como o mencionamos anteriormente, alterna entre sequências descritivas e argumentativas. Na ocasião das argumentativas, os discursos têm o tom de exortações ou em alguns casos, como no TP de Santo Tomás de Ajusco (f. 4v), de alerta contra os espanhóis.

> Cuanta sangre se derramo Sangre de noestros padres y por que Por que sobre ellos asi se hizo Sepanlo: que porque solo ellos quieren mandar. Porque son hambrientos del metal ajeno y ajena riqueza. (Quanto sangue foi derramado, sangue dos nossos pais e por que Porque sobre eles assim se fez saibam-no: que porque solo eles querem mandar. Porque são famintos do metal e da riqueza de outrem.) (CABALLERO, 2003, p. 193)

Esse título costuma destacar-se do resto do corpus pelo relato que apresenta da conquista e da recepção da fé católica. Além do mais, como acabamos de destacar, pede aos jovens que desconfiem dos espanhóis, descritos como indivíduos ávidos de riquezas, aproveitadores e perigosos. Nesse aspecto, o relato não corresponde às narrativas encontradas em outros TP da mesma época.

Vale ressaltar que o encontro entre o colonizador e os indígenas não se deu da mesma forma em todos os pueblos do Vale do México. Para alguns, de fato, tratou-se de um encontro pacífico, e até uma libertação para os que viviam sob dominação da Triple Aliança. Para outros,

em compensação, a invasão foi traumatizante. Esses eventos são rearranjados pela memória, dentro de um novo contexto, dois séculos mais tarde.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através do estudo de alguns dos TP da região nahua em comparação com outras produções da época colonial, em particular os códices e o teatro evangelizador, produtos de um trabalho colaborativo entre os frades franciscanos ou jesuítas e os sábios índios, pudemos chegar a alguns resultados. Em primeiro lugar, devemos entender esse corpus documental peculiar como nascido de uma necessidade ditada pelo contexto histórico-social dos séculos XVII e XVIII. Depois, se, de fato, constituem narrativas que foram apresentadas sob forma escrita às autoridades espanholas, não podemos concluir apressadamente que se trata de um discurso oral transcrito, mas sim reconhecer que se insere também numa tradição pré-hispânica de registro escrito dos pueblos. Em segundo lugar, algumas perguntas surgem. Se nos discursos o locutor se dirige aos jovens, não podemos inferir que haja outro destinatário, oculto? Afinal, a demarcação dos limites do território constituía um maior interesse para os inimigos em caso de litígios por terra (espanhóis, eclesiásticos ou até outros pueblos de índios). Assim podemos indagar sobre essa forma retórica. Podemos indagar igualmente sobre a parte do relato referente à aceitação da fé católica. Se nos séculos XVII e XVIII os indivíduos já eram integrados ao contexto colonial e evangelizados, isso pode explicar a visão desde essa época da religião. Porém, esses textos se pretendiam do século XVI. Neste caso, tratar-se-ia de um sincronismo religioso visando enganar as autoridades? Certamente, recorrer aos textos originais em nahuatl, seria mais revelador, quanto a esse aspecto. Finalmente, sugerimos uma leitura desses textos desde a perspectiva nahua, o que permitiria uma melhor aproximação à motivação que levou à elaboração desses títulos.

Dessa forma, tentamos enfatizar, ao longo desse trabalho, que muito longe de indivíduos dominados cuja cultura fora aniquilada, os grupos indígenas da região nahua se mostraram ativos ao decorrer do período colonial, adotando práticas do colonizador para perpetuar elementos de sua cultura e perpassar os séculos, ainda que sofrendo adaptações e alterações devidas às circunstâncias. Adotar a prática escrituraria dos espanhóis constitui uma das manifestações da criatividade dessas comunidades, uma forma de resistência para poder subsistir como grupo sociocultural.

REFERÊNCIAS

BELIGAND, N. **Titres primordiaux (Amérique Latine post-colombienne)** In Encyclopédie des historiographies : Afriques, Amériques, Asies : Vol1 : Sources et genres historiques (T. 1 et T. 2) [en ligne] Paris : Presse de l'INALCO, 2020. Acesso em: 30 set. 2021.

FLORESCANO, E. **Titres primordiaux et mémoire canonique en Méso-Amérique** in Études rurales, 157-158, 2001. Disponível em: http://journals.openedition.org/etudesrurales/28. Acesso em: 30 set. 2021.

INOUE, Y. **Fundación de pueblos indígenas novohispanos según alguns Títulos Primordiales del Valle de México**, in Ritsumeikan International Affairs, Vol.5, PP.107-131, 2007.

LÓPEZ CABELLERO, P. **Los títulos primordiales del Centro de México**. Cien de México, CNCAM, México, 2003.

MEJÍA, R. **Las composiciones de tierras de 1643 en la Nueva España**. Revista de Historia Iberoamericana, vol.8, n.2. Disponível em Las Composiciones de Tierras de 1643 en la Nueva España - Dialnet (unirioja.es), 2015. Acesso em 10/10/2021.

OUDIJK, M. R. Y ROMERO FRIZZI M. A, **Los títulos primordiales** : un género de tradición mesoamericana. Del mundo prehispánico al siglo XXI": p. 25, en Relaciones. Estudios de historia y sociedad, Zamora, Michoacán, Colmich, verano de 2003, No. 95, vol. XXIV: p. 17-48.

WOOD, S. **El problema de la historicidad de los títulos y los códices del grupo Techialoyan**, in X. Noguez et S. Wood, eds. La lucha por la supervivencia en la América colonial. Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 167-207.

SABERES PATRIMONIALES INMATERIALES (PCI) – AMBIENTE – EDUCACION

Azogue Guaraca Angel Abrahan
Abrahanazogue@yahoo.com

INTRODUCCION

Esta investigación buscará revitalizar los conocimientos y saberes tradicionales ambientales (Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) de taitas y mamas, como experiencias vitales cotidianas dentro de su relación con el Qhapaq Ñan (camino de la sabiduría), para ser trasladadas a las dinámicas educativas locales de los centros educativos comunitarios interculturales bilingües (CECIBs) que se hallan en el trayecto del QÑ como Patrimonio Mundial en el subtramo Achupallas (Chimborazo) e Ingapirca (Cañar-.Ecuador).

METODOLOGÍA

Se partirá de las experiencias del diario vivir y de las prácticas ambientales acumuladas de los taitas y mamas de las comunidades indígenas que han marcado maneras de ser, hacer, decir y vivir. La conversa, el habla y la escucha son posibilidades de conocimiento desde la confianza y la amistad creada entre todos los actores. Los contextos son la parroquia Achupallas-Alausi-Chimborazo-Ecuador, zona sensible por sus niveles de pobreza y de necesidades básicas insatisfechas, del cantón Alausí en la provincia de Chimborazo y la parroquia Ingapirca del cantón Cañar de población migrante. Ambas zonas de mayoría indígena.

DEFINICIÓN DEL PROBLEMA

El Qhapaq Ñan, fue declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en el año 2014. En el Ecuador el subtramo mejor conservado es el de Achupallas – Ingapirca; provincias: Chimborazo-Cañar; cantones: Alausí-Cañar-Tambo; parroquias: Achupallas- Juncal- El Tambo-Ingapirca). Este Patrimonio se constituye por hoy en un laboratorio viviente desde la perspectiva de conocimientos y saberes tradicionales de relacionamiento con el ambiente, más allá de su riqueza arquitectónica, estructural y paisajística.

En ese contexto se encuentran las comunidades indígenas de Azuay, Llaglay, Mapahuiña, San Antonio, Bagtinag, Paccha y la matriz parroquial (pueblo) perteneciente a la

provincia de Chimborazo, y las comunidades de Caguana Pamba y Sisid en Cañar. En lo referente a las instituciones educativas tenemos la Escuela de Educación Básica hispana "Nudo del Azuay" en la comunidad de Azuay, y la Unidad Educativa, también hispana, "Antonio José de Sucre" en la Matriz parroquial de Achupallas que acoge a estudiantes de las comunidades indígenas que se hallan alrededor del pueblo, además de los CECIBs de las comunidades de Caguana Pamba y Sisid, en Cañar.

En estos territorios ancestrales del Qhapaq Ñan, existen una continuidad de saberes y conocimientos tradicionales ligados a la praxis cotidiana, pero también de métodos locales de enseñar y aprender extra – aula, ligados a los taitas y mamas de las comunidades, como experiencia vital y que son útiles, para el día a día de los comuneros y su dinámica. Esta riqueza en saberes tradicionales ambientales pervive aún como legado para las futuras generaciones desde la práctica y la experiencia de taitas y mamas de las comunidades locales. Para la preservación y fortalecimiento de lo manifiesto, se considera pertinente propiciar diálogos y aprendizajes mutuos entre saberes, conocimientos y ciencia, mediante la investigación y acción participativa. Interesa también mostrar la existencia de pedagogías ancestrales de aprender en relación con la Pacha Mama, más allá de la racionalidad occidental. A decir de Green (2007), se busca recrear "pedagogías desde la madre tierra" recurriendo al pensamiento holístico de los pueblos ancestrales para el "vivir bien" o "bien vivir".

MARCO CONCEPTUAL O ESTADO DEL ARTE

En relación al Qhapaq Ñan, Hidrovo (2004) realiza una breve aproximación histórica a la cuenca del Chanchan (Alausi), y propone mirarla desde el concepto de bio-región debido a sus dinámicas particulares de vivencia y convivencia de la población local en relación al territorio y describe al lugar desde las posibilidades de desarrollo que podría brindar la zona desde la arqueología ligada al turismo sostenible. Por su parte Rendón (2017) en su tesis doctoral "Reconstruyendo el Qhapaq Ñan en Ecuador y Perú", analiza todo el proceso seguido para la Declaratoria como Patrimonio de la Humanidad en Ecuador y Perú. Analiza todo el proceso burocrático seguido en la patrimonialización de este bien y las formas como interviene las agencias internacionales de cooperación en alianza con los gobiernos nacionales bajo ópticas "instrumentalizadas" de desarrollo y modernización y que involucra, temas de gobernanza, política pública, inversión económica. Desde esta perspectiva también Gómez (2010) analiza el rol de las organizaciones internacionales en la gobernanza del Qhapaq Ñan o la Gran Ruta Inca en Ecuador y Perú. En su tesis doctoral toma en cuenta cómo actúan las ONGs para el

manejo y administración de los bienes patrimoniales desde lugares lejanos y cómo aquello interviene en las percepciones que los lugareños tienen en relación a su bien, su pertinencia e importancia.

Desde una perspectiva institucional el Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y Cultural - UNACH (2011) en su libro "Los Tesoros del Qhapaq Ñan" analizan al mismo, desde la visión de Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) y plantean la utilización de esa red vial andina como símbolo de recuperación de la cultura y los conocimientos tradicionales para el manejo y el aprovechamiento del territorio con propuestas de desarrollo regional desde una visión propia.

Los estudios manifiestos se han realizado desde una perspectiva patrimonialista y de desarrollo, principalmente cuando este bien entra en la lista de "Patrimonio Mundial" en el año 2014 por la UNESCO. Lo que interesa es ver al Qhapaq Ñan desde un espacio de creación y transmisión de saberes y conocimientos con la posibilidad de ser ligados a procesos educativos formales en territorio. Interesa recuperar la conciencia histórica de los pueblos originarios. Desde esta perspectiva el peruano Javier Lajo (2005) habla del Qhapaq Ñan como la gran ruta de la sabiduría desde una concepción filosófica y cosmogónica. Manifiesta la necesidad de retomar los conocimientos y sabidurías ancestrales desde una visión política – reivindicativa. Este autor entiende al Q.Ñ, como camino o ruta del aprendizaje ya que el recorrerlo acerca al conocimiento ancestral y contribuye a comprender tanto el mundo andino como la organización comunitaria. Esta propuesta de Lajo, se vincula a saberes de culturas andinas pre-hispánicas, pero también a recreaciones identitarias, culturales y políticas de lo andino en lo contemporáneo, lo que hace que el sistema vial trascienda su materialidad física, supere la concreción territorial y adquiera dimensiones que conciben al espacio como algo ritual; propuesta importante porque liga los conocimientos y saberes locales desde una perspectiva de recuperar la subjetividad andina y una epistemología particular. Desde esta perspectiva Green (2007) se plantea una nueva metodología de enseñanza aprendizaje en territorios ancestrales, rompiendo con ello las metodologías tradicionales aplicadas aún en las instituciones educativas, así manifiesta que, para la pedagogía tradicional, el habla es el medio de transmitir el conocimiento; pero para este autor, es la "escucha" la que permite aprender mucho más allá de lo visible y propone unas pedagogías en territorio para conocer, relacionarse y aprender desde el medio.

A esta propuesta alimenta Folconi (2019) a través de su investigación titulada "Educación y sostenibilidad eco-educación; ecopedagogía", en el que analiza la problemática existente entre educación ambiental y educación superior, poniendo de manifiesto las

limitaciones con las que los estudiantes universitarios se gradúan, en cuanto a conocimientos ambientales debido a la carencia en el currículo de temas relacionados a educación ambiental. Por su parte, en su texto "Ishkay Yachay" Fernando Chimba, y Laura Santillan (s/f), realizan un estudio en unidades educativas interculturales bilingües, y manifiestan que es imperativo y necesario "verdear el curriculum y que la comunidad crie a la escuela" (Santillan). Estos autores, encuentra la vigencia de dos conocimientos: el tradicional y el científico en instituciones de EIB, y ve la necesidad de armonizarlos para la verdadera construcción de un Estado intercultural.

Toda esta bibliografía trata de hacer evidente la necesidad de ligar dinámicas patrimoniales a los procesos de enseñanza aprendizaje a fin que las poblaciones locales conozcan, valoren y vivan su patrimonio para que se conviertan en dinamizadores pedagógicos y didácticos desde diferentes perspectivas y momentos educativos en las Unidades Educativas que se encuentran en el sector.

CONCLUSIONES

El interés particular de esta investigación fue mostrar la existencia de saberes tradicionales ambientales y la posibilidad de ser dinamizadores pedagógicos y didácticos dentro de los procesos de enseñanza aprendizaje de las Ciencias Naturales y etnociencia en educación Básica Media (5to, 6to, 7mo grado) que corresponden a las unidades 34 hasta la 54 del Currículo Kichwa del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe vigente (2017) en las UECIB que se hallan dentro del área de influencia (aquello, de acuerdo al Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingue).

Me interesaría cerrar con esta experiencia. Azogue (2018) realiza un ligero acercamiento empírico a los quillamicos desde la experiencia de trabajo dentro del proyecto Qhapaq Ñan subtramo Achupallas – Tres Cruces, realizado entre el Municipio de Alausi, INPC, Secretaría Técnica del Qhapaq Ñan, Ministerio de Cultura y a través de diálogos personales con la gente del lugar.

Para taita Raúl Tenesaca son "alcalas" o "constructores". Gusanitos en miniatura que viven entre las piedras de las riberas del río cadrul. No obstante, desde el diálogo con otros comuneros aclaran que su verdadero nombre es "quillamicos" (quilla = luna; mico (micui?...). Construyen sus casas con minúsculas piedritas, cientos… miles de ellas hasta convertirlas en pequeñas jaulas, cuevas o grutas... y cientos de ellas en cada piedra y mucho más entre las juntas (vacíos) entre piedra y piedra, hasta prácticamente rellenar las juntas y solidificar la estructura

arquitectónica. Continúa taita Raúl Tenesaca, su ambiente es la humedad y el agua limpia, mientras más humedad, más abundan, con su crecimiento hacen que se compacte firmemente los muros del lecho del río, pero cuando baja la corriente, tienden a "morir" (¿acaso no mueren las piedras también?) y la estructura, hasta cierto punto, se debilita. Un ciclo vital que respondería a la lógica del río cadrul con sus bajadas y crecidas intempestivas.

Comentan los compañeros que la vida de estos gusanitos también depende mucho de la limpieza, pureza o no del río cadrul. En algún momento hicieron un análisis del agua y aseguran que es la más limpia que hay. También hay "camarones" de río mencionan, pero solo se encuentra río arriba, ya en "la laguna" donde el agua es más limpia. Los mayores hablan que es "malo cogerles" … principalmente dicen así a los niños, porque les crían lagañas en los hombros y manos, como una especie de sarna que pica y pica…

Fotos: Tesoros biológicos en el Qhapaq Ñan subtramo Achupallas - Tres Cruces... Patrimonio Mundial

PÔSTERES

MEMÓRIA, HISTÓRIA E PATRIMÔNIO: ORALIDADE QUE SE PERPETUA NA IDENTIDADE CULTURAL POTIGUARA

Míriam Gomes do Nascimento
Escola Municipal de Ensino Fundamental Paulo Eufrásio Rodrigues
miriamgusavo@hotmail.com
Gerlane Bernardo de Medeiros

INTRODUÇÃO

Na época da conquista portuguesa da Paraíba, os Potiguara, pertencentes à grande família Tupi, habitavam as grandes extensões de terra desde Pernambuco até o Maranhão, constituindo-se no maior e mais poderoso de todos os grupos étnicos do litoral nordestino

Entre as crenças Potiguara cultuavam o sol e a lua e tinha Deus Tupã como o maioral de toda a coletividade. Tinha na terra a grande mãe, geradora de vida e de sustento, mediante o cultivo de plantas frutíferas e medicinais.

Com a chegada dos frades Carmelitas, adveio também a imagem de São Miguel Arcanjo, objetivando a catequização dos Potiguara, com alusão a um santo guerreiro com armas em punho já que nosso povo era tido no período colonial como exímios arredios e defensores dos seus territórios. Não obstante, a representação de São Miguel Arcanjo conseguiu despertar nos indígenas a devoção ao santo, de maneira que escolheram erguer, no alto do vilarejo, uma igreja, tornando-o, Padroeiro dos Potiguara. Há mais de 300 anos atrás, dava-se início ao novenário em honra a São Miguel, em que os indígenas Potiguara, passaram a reissignificar o catolicismo incitado pela catequização carmelita. Durante seus festejos, nossos antepassados sempre dedicaram seu tempo e empenho na realização de seu novenário, até os dias atuais. Evento este, que é pura riqueza da tradição Potiguara e da oralidade que vem se perpetuando na memória do nosso povo, como parte integrante, permanente e indissociável dessa paisagem que hoje emoldura e embeleza esse cenário que já foi palco de batalha dos nossos ancestrais, bem como dos alicerces onde está encravada toda nossa história, que nos remete a um passado específico, presente em nossas memórias e dos moradores mais antigos desse lugar e nos relatos contados por eles para seus filhos e netos. Essa história, envolve lutas e exploração do nosso

povo, que se perpetuou nesse lugar. As lembranças de uma história vivida que se perpetua através dos tempos.

A Igreja de São Miguel, torna real a trajetória da aproximação entre o ontem e o hoje e, por sua vez a história é alimentada pela memória do Povo Potiguara. Trazendo à tona a existência de uma tradição, contribuindo para construção de uma identidade religiosa mestiça.

A mesma foi espaço de disputas dos interesses colonizadores desde o século XVI, sejam franceses, portugueses e holandeses. Quanto à data de fundação, acredita-se na possibilidade de ter sido edificada entre meados do século XVII e XVIII pelos missionários jesuítas, objetivando a catequese dos parentes Potiguara.

É perceptível a beleza única e singela deste templo católico emblemático para os Potiguara. Igreja esta que foi tombada em 1980 pelo IPHAEP (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba) por meio do Decreto Estadual nº 8.658/80.

A própria localização da edificação é indício das estratégias utilizadas pelas lideranças religiosas estrangeiras provavelmente para estabelecer relações de poder e sociabilidade ao adentrar o território indígena em seus esforços de dominá-los e "civilizá-los" e para defesa natural já que foi construída em lugar elevado.

JUSTIFICATIVA

Tendo em vista a aproximação de um grande evento que reúne todo Povo Potiguara/PB: Novenário e Festividades em Honra ao venerado São Miguel Arcanjo, o qual nosso povo tomou para sí, a proteção e a coragem do santo, de forma que o mesmo passou a ser o "Padroeiro dos Potiguara", ao qual durante seus festejos, nossos antepassados sempre dedicaram seu tempo e empenho na realização de seu novenário.

Evento este, que é pura riqueza da tradição Potiguara e da oralidade que vem se perpetuando na memória do nosso povo, como parte integrante, permanente e indissociável dessa paisagem que hoje emoldura e embeleza esse cenário que já foi palco de batalha dos nossos ancestrais, bem como dos alicerces onde está encravada toda nossa história, que nos remete a um passado específico, presente em nossas memórias e dos moradores mais antigos desse lugar; e nas histórias contadas por eles ~~~~para seus filhos, netos, etc. História essa, que envolve lutas e exploração do nosso povo, que reconstruiu a história desse lugar.

E entendendo que a presença dos costumes, cultura e religiosidade de um povo, é a forma pela qual podemos fortalecer nossa história, a qual é alimentada pela memória dos nossos

ancestrais, a partir dos relatos, mantem-se viva toda história, suas crenças e fé. As lembranças de uma história vivida que se perpetua através dos tempos.

Diante de toda esta historicidade, achamos pertinente, e de grande relevância trabalharmos com os nossos alunos a importância desses eventos, como forma de manter viva , nossa Identidade Cultural, e o orgulho de fazer parte desse cenário que compõe essa grande história.

Este trabalho, propõe desenvolver uma análise da importância do processo histórico da Igreja de São Miguel Arcanjo, como marco histórico de grande importância para o Povo Potiguara. Monumento este de arquitetura Barroca de linhas simples, situada na aldeia com mesmo nome, herança das Missões Jesuítas que hoje perpetua através dos novenários e festividades em homenagem ao padroeiro dos Potiguara.

OBJETIVOS

GERAL

Revisitar as memórias e discursividades Potiguara da Aldeia São Miguel a cerca da Igreja com o mesmo padroeiro, os ritos e festejos, e toda historicidade em seu entorno, enquanto marco do passado e práticas culturais indígenas, com influencia do Barroco e sua linguagem sacra.

ESPECÌFICOS

- Analisar a influência histórica da Igreja de São Miguel na cultura e historicidade Potiguara;
- Despertar em nossos alunos e na comunidade local o interesse sobre a importância histórica da Igreja de São Miguel e seus festejos, na Cultura Potiguara;
- Reconhecer a importância da preservação e restauração da Igreja de São Miguel e sua relação com o espaço, cultura e identidade Potiguara;
- Identificar as manifestações ou representações da diversidade do Patrimônio Cultural representado pela Igreja de São Miguel em diferentes espaços de tempo.
- Despertar em nossos alunos o orgulho de ter em sua comunidade um “Marco Histórico” de tamanha importância para a Identidade Cultural Potiguara.

ATIVIDADES DESENVOLVIDAS

- Roda de leitura feita pelo professor de textos informativos sobre os aspectos históricos da Igreja de São Miguel Arcanjo;
- Provocar discussão sobre a relação do “Povo Potiguara, enquanto guerreiro” com São Miguel Arcanjo;

- Pesquisas sobre a história da aldeia São Miguel;
- Produção de Textos;
- Produção de maquetes
- Ilustrações, colagens, pinturas etc.
- Aula in loco
- Peça Teatral (O Auto de São Miguel- em slides devido o período de pandemia)
- Exibição de slides;

METODOLOGIA: Plano de Ação

Reunião com os professores, para esclarecimentos sobre o projeto e solicitar sugestões;
Reunião com os pais para informar sobre o projeto;

RECURSOS

HUMANOS: Para realização das ações contamos com a participação ativa dos alunos, da colaboração do gestor escolar, dos coordenadores pedagógicos, professores, funcionários da escola, pais e comunidade.
MATERIAIS: textos impressos, livros sobre a História Potiguara, TV, data show, cola, cartolina, tinta guache, lápis de cor e hidrocor etc.

CRONOGRAMA

O projeto será trabalhado durante todo o mês setembro.

AVALIAÇÃO

A avaliação será contínua, a partir da participação e envolvimento dos alunos.

CULMINÂNCIA

Realização de uma marcha cultural (período sem pandemia)
Exposição de fotografias, artefatos indígenas e dos trabalhos produzidos pelos estudantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

TOLENTINO. Átila. Educação patrimonial: educação, memórias e identidades/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) -João Pessoa: 2013.

Referencial Curricular nacional para as escolas indígenas/Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental. –Brasília: MEC/SEF, 1998.

Educação Patrimonial: orientações ao professor. 2imp.- João Pessoa: Superintendência do Iphan na Paraíba, 2011.

Silva, Giovane José da Histórias e culturas indígenas na Educação Básica/Giovane José da Silva e Anna Maria Ribeiro F.M. da Cost.--1.ed.--Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

RITUAL DE ANO NOVO GUARANI NA TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE

Beatriz Fernanda das Chagas Regis
Graduada em Licenciatura em Ciências Sociais Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)
biachagasf@estudante.uffs.edu.br
Adiles Savoldi
Professora (orientadora)
Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)
adiles@uffs.edu.br

INTRODUÇÃO

O Ara Guydje Pya'u (ritual de ano novo) acontece na Terra Indígena Toldo Chimbangue, em Chapecó, Santa Catarina. Ele performatiza o fim de um ciclo da natureza, marcado pelo inverno, e semeia bons presságios e sentimentos para que a vida floresça plena tal qual a brotação que a primavera promove. Os Guarani, protagonistas do ritual, foram expulsos da terra de Araça'í, município de Saudades, Santa Catarina. Eles vivem, há mais de vinte anos, de modo provisório com os Kaingang do Chimbangue que os acolheram de modo solidário. Os processos sociais concretos decorrentes dessa expropriação marcam essa situação histórica. Os Guarani apesar da diáspora e das incertezas quanto ao retorno à terra tradicional, resistem de distintas maneiras para manter seu modo de vida.

A realização dos rituais se traduz em força e potência para a união e fortalecimento do grupo e a revitalização das memórias ancestrais. As interações em campo foram mediadas pela família Moreira e Barbosa, a observação participante aconteceu fundamentalmente nas atividades desenvolvidas na Opy (casa de reza) acompanhando todas as etapas da preparação e realização do ritual. A primeira etapa consistiu na preparação da Opy, os xeramoy (anciãos), o karai (rezador) e os adultos transmitem os repertórios e modos de conhecimento Guarani para os participantes do ritual.

É dedicado uma atenção especial às crianças e jovens que são iniciados nas coletas das flores, pintura dos símbolos sagrados, preparação do fogo, dos alimentos, na elaboração dos objetos rituais e na seleção das roupas. A realização das atividades é acompanhada pela explicação dos significados simbólicos do sagrado Guarani, e sobretudo, de informações

sobre a importância política de se cultuar o modo de ser Guarani, como uma expressão de resistência às influências não índias.

O RITUAL

As luzes da Opy são apagadas, permanecem apenas as luzes de velas. O apagar das luzes representa uma forma simbólica de apagamento e distanciamento do ciclo que se fecha, que está se apagando. Os Guarani consideram que para iniciar um novo ano é necessário passar por um processo de purificação, deixar ir as velhas energias. Para concluir essa etapa são desenvolvidas várias performances, iniciando pela purificação através da fumaça produzida pelo fogo e do petyngua (cachimbo), da ayahuasca, por fim, dissipando as energias através da dança e do canto.

O ritual está pautado na cosmologia Guarani. No centro da opy foi modelada a opy mbyte, uma escultura em argila, que ilustra os irmãos mitológicos, representados pelo sol e a lua, assim como os quatro elementos que constituem a natureza, o fogo, a água, a terra e o ar.

Imagem 1. Opy Mbyte

Fonte: Beatriz Fernanda das Chagas Regis, 2019.

Sob influência da lua foram realizadas as etapas de purificação e a intenção de transformação, marcadas pela ayahuasca e pelo fogo. A ayahuasca é servida de modo moderado por Karai Tchunu. Ele serve pequenas quantias em um único pequeno copo para todos. Todos fazem silêncio e acompanham os atos de Tchunu. Todos bebem.

O uso do petyngua é praticado pelos participantes, a fumaça exala o cheiro das ervas, principalmente, tabaco, alecrim e sálvia. Após essa etapa, os cânticos iniciam com vigor.

A expressão musical do povo Guarani Mbya, especificamente, a partir da observação da família Barbosa, Moreira e dos parentes visitantes, vindos de Benjamin Constant do Sul, é vivenciada de modo marcante nas performances por eles realizadas. A música produz experiências de comunicação, conexão e de sensibilização do grupo com Nhanderu (maior divindade da cosmologia Guarani, "pai de todos").

Eles iniciam suavemente ao som conhecido por mboraí — é um estilo de música tradicional Guarani, que se expressa pelo canto ou de modo instrumental — se assemelha a uma reza cantada, a uma prece, a um mantra. Como um mantra dialoga com o sagrado. O mboraí marca frequência sonora durante o ritual. O ritmo é calmo e agradável. O Karai Tchunu canta suavemente com um tom de voz grave, enquanto as mulheres o respondem em tons agudos. O amguapú (tambor) marca levemente o passar do tempo, em batidas únicas e consistentes.

O mboraí é uma música sequencial com tempos ritmados no mbaraká mirim (chocalho tradicional), no mbaraká (violão adaptado) e amguapú. As vozes performam a melodia do cântico. A música é tocada em constância por vários minutos, dotadas de pequenas variações, eles elevam ou diminuem a velocidade, variam a intensidade. São aproximadamente seis horas oscilando entre silêncio e música.

Por um período, os adultos tocavam seus instrumentos sentados no chão, mas com o decorrer do tempo, foram se levantando. As crianças cobertas aconchegadas às esteiras, seguem dormindo. Algumas mulheres tocam o takuapú (instrumento percussivo das mulheres, feito em bambu), que produz um som específico sendo batido ao chão no pulso da música, o som é forte e grave.

Tatá rekové
Tatá rekové oremboé'i
Roguatá tapé porai
Pavei rovyia ãva
Pavei Pavei
Fogo sagrado
Fogo sagrado mostra o caminho
Para nós todos seguirmos

O cântico seguinte vem acompanhado de mais um período de mboraí e depois a performance de uma música chamada Nha Ne'e (Nosso Espírito). Esta música é dançada e ritmada conforme as batidas do takuapú

A música se intensifica como um mantra que se repete sequencialmente. Se trata de uma experiência sensorial, enquanto cantam, tocam e dançam. O ato de tocar um instrumento musical é colocar o corpo em ação na produção da música. Cantar, segundo os Guarani, é repetir os mitos, desse modo, os ensinamentos são transmitidos pelos cânticos. Há uma variedade de músicas cantadas no ritual. A mensagem enunciada versa sobre a busca de um caminho que seja correto e, portanto, orienta aos Guarani o sentido do "bem viver".

Os cânticos e danças dos povos Guarani foram documentados por Leon Cadogan (1997), que registrou a poética do saber sagrado Guarani. Clastres (1977), enfatiza a importância da "fala sagrada" para os Guarani, que embora sejam conhecidos como um povo muito quieto, quando falam, tentam trazer ao mundo a sabedoria, a "fala sagrada, agradável ao ouvido dos divinos." (CLASTRES, 1977, p.9). Os autores mencionados destacam a importância do som e da palavra para os Guarani.

Nota-se um estilo próprio em sua produção de música que é propagada a partir de instrumentos musicais orgânicos e acústicos — instrumentos musicais orgânicos aqui são compreendidos como aqueles que produzem som a partir da interação natural entre corpo e instrumento, ou seja, aquele que produz som e música sem a necessidade de tecnologias digitais ou eletrônicas para o seu pleno funcionamento — , a música ancestral Guarani é um estilo que se reconhece pela batida rítmica e melódica.

Werá, no livro "O trovão e o vento" (2016), escreve que os cânticos mais antigos, entoados na Opy, fazem parte do "Ayvu-rapyta" (fundamentos do ser, cosmologia do sagrado Guarani), e se organiza em pequenas estrofes. Os cânticos contemporâneos são resultados do conhecimento milenar que se originou no tronco linguístico que é conhecido como "Mbyá-guarani". A comunicação Guarani com o sagrado é feita através da dança, dos movimentos corporais, da entoação de cânticos e do contato com os elementos da natureza. Essas experiências os conectam ao conhecimento ancestral e a Nhanderu.

A relação com o fogo e com o fumo do petyngua produzem a purificação e a transmutação de velhos pensamentos e sentimentos. Por outro lado, a música, o canto e a dança são considerados fundamentais para estabelecer a conexão com o sagrado e também

para canalizar as energias físicas, levando o corpo à exaustão, extirpando o que está estagnado para restabelecer o fluxo de novas energias.

A dança e a prática sonora do takuapú é, segundo as mulheres Guarani, uma forma de comunicação com a terra. Nesse momento há a intenção de lembrar a terra de que as sementes serão lançadas aos seus cuidados. Ao bater o takuapú no chão é solicitada à terra para que germine as sementes que lhe serão ofertadas para que se transformem nos alimentos que nutrirão os Guarani no próximo ano.

Conforme passam as horas, os músicos se revezam, visto que ficam exaustos pela intensidade da performance. O som e a música dão o tom para o andamento do ritual. A ayahuasca age na performance tornando tudo mais sensível, ela sincroniza energeticamente o coletivo. O tabaco age como um elemento purificador, acredita-se que a fumaça limpe o ambiente, protegendo-o de energias negativas.

No ápice da performance o cansaço físico era perceptível, afinal, estavam há quase quatro horas em êxtase cantando e dançando. Um dos participantes experimenta uma súbita queda ao chão com o mbaraká nas mãos, isso aconteceu na principal elevação sonora da música, que cessa abruptamente. Nesse momento ele foi acolhido por todos, sopram-lhe fumaça de seus petynguas e auxiliam para que se restabeleça. Apesar da queda ser impactante, não pareceu assustar os participantes do ritual.

A dança e a música dos xondaro e xondaria fazem parte da ação ritual, elas fundamentam a relação e comunicação sagrada com Nhanderu e com todas as forças da natureza retratadas pela cosmologia Guarani.

Neste sentido, o Guarani que caiu no chão, enquanto tocava e dançava, demonstrou a eficácia do ritual, pois, de acordo com os participantes, isso revela que ele foi tocado pelo fogo celestial, que conforme a cosmologia Guarani garantiu a limpeza espiritual invocada.

O cansaço e o silêncio marcam o êxtase da experiência. A alvorada começa então a aparecer no horizonte e um mboraí é tocado pelo Karai Tchunu. Fazem então, a rodada da água para nutrir os corpos, ela representa um elemento de renovação cíclica, simboliza a irrigação e a nutrição da terra para garantir a brotação da natureza. Dissipadas as energias do ara ymã (ano velho), o corpo é energizado com a água e com o sol que nasce para iluminar o novo dia e inaugurar um novo ciclo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ara Guydje Pya'u representa um ritual de encerramento de ciclo. Trata-se de um ritual de passagem, finda o ano junto com o inverno e brota o ano novo com a primavera. Os participantes do ritual atribuem eficácia deste ao êxito do ano vindouro.

O ritual consistiu na experiência de comunicação com Nhanderu que aconteceu através do uso petyngua, cantos, danças sagrados e da consagração da ayahuasca. As forças da natureza foram evocadas para realizar a purificação do corpo e do espírito. O momento posterior foi marcado pela gratidão em relação à vida e às experiências partilhadas durante o ano que acabou. Do mesmo modo, foram enunciados os pedidos de proteção e força para o novo ciclo que se inicia.

A realização do Ara Guydje Pya'u além de uma expressão do sagrado dramatiza uma forma de resistência política do modo de ser Guarani, de um grupo que vive na diáspora e luta incessantemente pelo retorno à sua terra tradicional.

REFERÊNCIAS

CADOGAN, Léon. **Ayvu Rapyta**: textos míticos de los Mbyá-Guaraní Del Guairá. Edición preparada por Bartolomeu Melià. 3ª Ed. Asunción Del Paraguay: CEADUC. 1997 [1959].

CLASTRES, P. **A Fala Sagrada**: mitos e contos sagrados dos índios Guarani. Campinas, SP: Papirus, 1990.

DARELLA, Maria Dorothea Post… [et al.] **Tape Mbaraete Anhentengua**: Fortalecendo o caminho verdadeiro. Florianópolis, 2018.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo.** Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. Campinas, SP: Unicamp, 1993.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987 [1914].

SAVOLDI, Adiles. **Rituais de rebelião à brasileira**: distintividade cultural e reconhecimento étnico nas Semanas Culturais do toldo Chimbangue em Chapecó-SC. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação (PPGA) da UFF, 2020.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura.** Petrópolis, Vozes, 1974.

TURNER, Victor. **Passagens, margens e pobreza**: símbolos religiosos da communitas: in Victor Turner, Dramas, Fields and Methaphors Symbolic Action in Human Society. Ithaca, Cornell University Press, 1975.

TURNER, Victor. **The Anthropology of Performance**. PAJ Publications, New York. 1987.

WERÁ, Kaká. **O Trovão e o Vento – um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani.** São Paulo: Polar Editorial,2016.

ST9 - HISTÓRIA AMBIENTAL, PLANTAS, CONHECIMENTOS, ESPIRITUALIDADES E COSMOVISÕES INDÍGENAS: DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES NO PASSADO E NO PRESENTE

Coordenadores: José Otávio Aguiar, UFCG
Ana Maria Mansalve Cuartas, Engenheira Florestal, Colômbia

COMUNICAÇÕES ORAIS

ASTÚCIAS SERPENTINAS, OU PARA UMA ECO-ESTÉTICA DO IMPREVISÍVEL

Vivian Catarina Dias
Doutoranda em História da Arte
Programa de Pós-Graduação em História da Arte
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)
catarina.vivian@unifesp.br

INTRODUÇÃO

Há representações imagéticas e narrativas que destinam a animais (seja aos vivos, seja àqueles reavivados genética, mágica e repentinamente) características irracionais e obcecadas em devorar humanos. Desfiam serpentes, tubarões, crocodilos, dinossauros em seres assassinos, irracionais, numa sanha maníaco-obsessiva, assomada por psicopatia, a perseguir e estraçalhar humanos. Da mesma forma, encenam ambientes naturais alicerçados em horror e dos quais emergem criaturas tétricas, cruéis; locais onde humanos desaparecem misteriosamente, sugados por algo inominável e sem forma; ou tempos e espaços indefinidos que enclausuram e torturam humanos num ciclo de pavor e angústia intermináveis, exemplos que encontramos nos filmes das Anacondas e numa matéria da Revista Super Interessante.

Na ânsia de se exilar, esse imaginário deixa de ser apenas fictício e se transforma numa política de extermínio ampliada por discursos e práticas políticas e ambientais. Assim, o imaginário do teratológico investe contra habitats, viventes de Gaia e suas memórias, fundamentado na justificativa de ocupar o meio ambiente para aumentar a produção de alimentos e de carne, proteger-se a si e a seus rebanhos dos perigosos animais selvagens, como onças, sucuris e indígenas, prover a sobrevivência humana. Contudo, as palavras desse discurso ocultam seu significado mais profundo de uma razão talhada num sistema político, filosófico e estético de violência e acionado por uma lógica subversiva que transforma em invasores os aviltados e reivindica como direito o que espoliou.

Gaia comunga com o Cosmos um ciclo medular e ininterrupto de coexistências e coevoluções densas e imemoriais, por isso, apesar dos apagamentos fervilham cosmovisões e cosmopolíticas — aqui assumidas intensamente como sistemas filosóficos e políticos epistemologias, éticas e estéticas, portanto — criativos e pulsantes que adubam ontologias outras, como as das serpentes, delineando-as em seres de vertigem e fertilidade a alinhavar a vida, o trânsito entre os tempos e adubar os caminhos. Epistemes orvalhadas na métis, a inteligência astuciosa, a destilar histórias serpentinas tramadas muitíssimo antes de o mundo e o tempo dos humanos existirem.

LABORATÓRIOS DE TERATOLOGIAS

Filmes como Anaconda (1997; 2004; 2008; 2009; 2015) revelam imaginários que extirpam de si os diferentes, os outros, e os lançam ao mundo do teratológico. A serpente é caracterizada como um ser gigantescamente insano, um monstro monolítico, irracional, olhos vidrados, perseguidora implacável que destina sua vida e afazeres a aterrorizar e devorar, sanguinária e friamente, seres humanos. Imaginários que esterilizam as Anacondas numa vida amputada de quaisquer relações com os outros fios e ambientes de Gaia, portando-as como seres abomináveis sem relações pretéritas ou presentes, a não ser a definição de monstro atribuída pelas personagens e a sensação de terror que precede seu aparecimento e se impregna no olhar e nos sentimentos de pavor quando sua imagem é mostrada.

Não menos estéril é a paisagem em que as Anacondas circulam, que "não é, em sua essência, feita para se olhar", mas sim demonstrar a forma como humanos se inserem "no mundo, lugar de um combate pela vida, manifestação de seu ser com os outros, base de seu ser social (DARDEL, 2015, p. 32)." Nesse caso, o humano é um ser antissocial com outros viventes. Nos cenários das Anacondas, a vegetação aparece obscurecida, a água turva, quase não avistamos outros seres vivos, indicando o caráter ardiloso e assassino da serpente que se guia a maquinar formas de arrancar cabeças, destroçar e devorar humanos. Apesar de todas as ressalvas aventadas por se referir a uma produção fictícia, cujo fito é o entretenimento banal e sem quaisquer compromissos com seres e ambientes reais, o cenário teratológico indica mais.

Revela-se nítida a separação entre humanos e natureza e o desconhecimento das relações e complexidades de outros viventes que agem e se movem fora das habitações urbanas e de um ideário que não se cansa em mostrá-la como reduto de bestas enfurecidas, em contraponto com a civilização. Uma vez que "A paisagem pressupõe uma presença do homem, mesmo lá onde

toma a forma de ausência", os cenários das Anacondas nos revelam aquele "mundo onde o homem realiza sua existência como presença circunspecta e atarefada (DARDEL, 2015, p. 32; grifos nossos). Presença empedernida que não se afeta pelas palpitações do sistema-organismo que habita e espelha a si mesma naquilo que representa.

Em seu livro Paisagens do medo (2005), Yi-Fu Tuan reflete acerca do significado de ser "gente" e de como vivemos neste mundo, sublinhando que "De certa forma, toda construção humana — mental ou material — é um componente na paisagem do medo, porque existe para controlar o caos (p. 12)." A fim de tentar dominar as "forças hostis", a razão assombrada constrói fronteiras (cercas, muros, casas, pensamentos) em todos os lugares "porque as ameaças estão em toda parte: o cachorro do vizinho, as crianças com sapatos enlameados, estranhos, loucos, exércitos estrangeiros, doenças, lobos, vento, chuva (p. 12)", tubarões, dinossauros, serpentes assassinos e hediondos que têm de ser exterminados.

Noutra representação, uma gigante serpente extinta, a Titanoboa, figura como "Um monstro pré-histórico" (título da matéria da revista científica Super Interessante) a asfixiar um crocodilo. A matéria se intitula "Como era a titanoboa, a serpente pré-histórica gigante?" e informa no subtítulo: "Era um 'monstro' que chegava a 14 m de comprimento, 1 m de diâmetro e 1,5 tonelada." A descrição aponta o caráter do réptil monstruoso possivelmente "surgido após a extinção dos dinossauros, há 58 milhões de anos, durante o período Paleoceno, e se estabelecido como o maior predador do planeta por pelo menos 10 milhões de anos [...]", com vértebras mais ou menos trezentas e cinco vezes "maiores que as da sucuri brasileira (SUPER INTERESSANTE, 23 fev. 2016; grifos nossos)."

Na descrição do artigo científico, a serpente é destituída de qualquer caráter de ser vivo, retratada como um monstro enorme e devorador. Nem mesmo a caracterização do aspecto físico da Titanoboa nos leva a vê-la como alguém além de um monstro: "[...] acredita-se que suas escamas tivessem um tom marrom-esverdeado, com manchas pretas, imitando o padrão das folhas aquáticas e garantindo uma camuflagem eficiente." A pele serpentina é descrita de forma utilitarista, com o fito de se camuflar: "Ela curtia emboscadas, mantendo-se à beira dos rios com os olhos e as narinas atentos". Noutra parte consta: "Ela gerava de dez a 80 filhotes, que eclodiam dos ovos no interior de sua barriga e já nasciam prontos para caçar sozinhos (SUPER INTERESSANTE, 23 fev. 2016; grifos nossos)."

Nessas paisagens, o ambiente surge como inóspito de onde o horror emerge de inesperadamente. As personagens humanas são lançadas num meio em que se confrontam com seus piores pesadelos: o outro monstro. O macaco inocente serve para contrastar a ferocidade

da besta, a aranha reforça as artimanhas teratológicas e mortíferas da natureza, assim, não há relação dos humanos com animais e flora, nem admiração, interações. As personagens humanas estão lá para encarar o teratológico, eliminá-lo e demonstrar a irracionalidade daquele monstro da natureza. Nem mesmo há qualquer crítica quanto à manipulação genética dos animais, à interferência humana destruidora do meio ambiente.

O medo exacerbado do outro leva à criação de paisagens do estéril, ao desalinhavo dos fios de Gaia e não se restringe à ficcionalização do mundo animal e vegetal em monstros atemorizantes: "certamente os sistemas filosóficos são refúgios construídos pela mente nos quais os homens podem descansar, pelo menos temporariamente, do assédio de experiências novas e da dúvida (TUAN, 2005, p. 13)." E ao criar sistemas filosóficos para se esquivar do imprevisível, propagam ações e políticas intencionalmente incineradoras: "4,65 bilhões de animais foram afetados com as queimadas no Pantanal, apontam pesquisadores." No período de janeiro de 2020 a 11 de junho de 2021, incêndios provocados por humanos "no bioma afetaram pelo menos 65 milhões de animais vertebrados nativos e 4 bilhões de invertebrados (G1, 19/06/2021; grifos nossos)."

O aniquilamento por meio de desmatamentos e incêndios se constitui num sistema que justifica a autoproteção contra as ameaças — o outro — revisitado constantemente em representações que o enclausuram e condenam à necrose. Por isso, em seu projeto de apagamento, o antropocentrismo (força centrífuga exalada contra o outro) anula em si todo o parentesco, a genealogia, as afinidades, pretere etnias, espécies, cantos, corpos, cheiros. Acintosamente, impõe seu corpo-invasor e soterra imaginários, tangendo-os por sintaxes "enredadas em palavras esfumaçadas e obscuras (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 75)." Palavras e práticas necrosadas pelo aniquilamento do outro e pelo temor do contágio.

Assim, impermeável, cada órgão e sentido repele as expressões do sensível e do diverso, motivo pelo qual transforma a vivissecção dos alheios e dos ecossistemas num delirante alicerce político, filosófico, estético, que inuma até mesmo os de sua espécie, o homo sapiens, despojando-os do caráter de igual e impondo a única forma de interação possível: o aviltamento. Como a morbífica razão não concebe outros pensares que não o da disjunção, suas ações teratológicas suprimem, invadem, poluem vidas de mercúrio, fome, doenças e, totalmente desinibida, instaura uma estética fúnebre em que subverte as relações de outros viventes, alocando-os como invasores do próprio território e se estabelecendo como o único portador de história, palavras e direitos.

Nessa perspectiva voltada a si mesma, os filmes retratando as Anacondas e a matéria científica acerca da Titanoboa exemplificam uma estética-necrose que repudia o "sentido de pertencimento à grande teia da vida — da qual você e eu somos fios (MUNDURUKU, 2009, p. 29)." Estética eivada por um imaginário de absurdez radical: espectro putrefato de si mesmo que teme se contaminar nas tramas de Gaia e seus fios e suprime quaisquer ontologias com as quais poderia interagir. No entanto, não somos e estamos todos contaminados por seres microscópicos, por poeira do Cosmos e de estrelas, erupções de vida que se imiscuem em nós apesar de nossas vontades antropocêntricas?

Na vivência do afeto, a serpente se deslinda como um ser de beleza, vida, portador de uma história antiquíssima de milhões e milhões de anos, de convivência com outros seres e ambientes, da qual a trajetória do homo sapiens, datada de poucas centenas de milhares de anos, compartilha um minúsculo fragmento de memória, tempo e espaço. Descompasso despercebido por quem escreveu a matéria científica a respeito dos filhotes da Titanoboa: "já nasciam prontos para caçar sozinhos", uma vez que não se atentou ao sabido por outras epistemologias de que não existem ambientes ou vidas desalinhavados uns dos outros, pois efervescentes de metamorfoses, evoluções, convivências intensas e profícuas.

ÉTICA E ESTÉTICA DO IMPREVISÍVEL

Gaia compõe-se de inúmeros habitares humanos fermentados em convivências que se inoculam, e se contaminam, e se mancham de e com outros, sibilados incessantemente pela inteligência astuciosa, a métis. Ensejada a partir da experiência, vivência e em mútua observação e aprendizagem, a métis torna-se capaz de "prever o imprevisível" e comprometer-se com o devir da vida (DÉTIÈNNE; VERNANT (2008, p. 31). Todavia, o devir da inteligência astuciosa não é dado pelo que virá a ser, pela antecipação do futuro, e sim pelo encontro imediato e vivido.

O devir é destilado no "presente, sem esquecer o passado e sem desejar o futuro [...] Porque presente não se usa no futuro. Mas o presente é vívido e empolgante quando está estruturado, alicerçado por toda a teia da vida e da ancestralidade de uma pessoa ou grupo de pessoas (MUNDURUKU, 2009, p. 17)." Talvez resida aí o fato de que muitas sociedades se constituam sem as paisagens do medo, uma vez que não querem antecipar nem encapsular o ser do outro e a vida no passado. Ao contrário, experienciam o presente e compartilham as ontologias de alheios e de si; contaminam-se e proliferam-se, pois.

Nessa perspectiva, as vivências e agências adubadas pela métis irrigam formas de pensar "mais ondulantes e polimórficas" do que a razão retilínea que enclausura a experiência em conceitos e estruturas rígidos nos quais o passado e o futuro estão sempre a acuar o presente, impedindo-o de vicejar. A razão astuciosa é inundada por criatividade, intuição e fluxo constante da vida e das relações, confrontando-se com "situações ambíguas e inéditas, cujo fim está sempre suspenso" (DÉTIENNE; VERNANT, 2008, p. 31), uma vez que o acontecimento é o impermanente.

Agir e ser por meio de uma razão intuitiva transforma termos antes negativos em positivos: o ardil, a astúcia, a camuflagem, a artimanha se artificiam em um viver ativado no presente e na experiência de um mundo transitante. Perspectiva em que a vertigem serpentina — o transitar, a fluidez como um fio que urde ao mesmo tempo o passado, o presente e o futuro, a característica de senhora da vida e da morte, o caráter ambíguo de fertilidade e fertilizador — a avivam como um ser de poder e astúcia, habitante de um mundo por onde transita, abre caminhos, conecta seres e saberes.

Vejamos um exemplo desse sibilar serpentino na narrativa dos Maraguá Péyára a respeito da Çukuyuwéra (O espírito das cobras. A protetora dos lagos e dos répteis)

> Às margens do lago tudo é calmo. As árvores balançam com o sabor do vento; em baixo, as pacas bebem água fria e as borboletas pousam sobre rabos-de-arara lindos, brotados na beirada. Tudo brando, bem tranquilo... Mas não se engane quem pensa que a natureza é só isso, e ali nada mais existe além de peixe e água (YAGUARÊ et al. 2014, p. 88; grifos nossos).

As características serpentinas encantam pela beleza e pelo poder que despertam e seu papel na vida e afazeres se mostra importante: "Se for ver, se for olhar, no fundo do lago vai encontrar imóvel e sem a mínima vontade de sair dali, a linda e poderosa Çukuyuwera — senhora das águas e das cobras. Protetora de todos os répteis e que habita o fundo dos lagos (YAGUARÊ et al. 2014, p. 88; grifos nossos)." Çukuyuwéra representa o espírito e a potência das serpentes, dos répteis. Ela é mais que o indivíduo, encarna a potência do todo: o espírito reptiliano — a Grande Serpente.

As Anacondas dos filmes de terror também retratam o indivíduo como se coletivo. Porém, a diferença entre ambas as narrativas (Çukuyuwéra e as Anacondas fílmicas) reside no modo substancial como a razão e o imaginário operam. Já vimos que os filmes e o artigo científico dessubstanciam as serpentes e seus ambientes, atribuindo-lhes caráter de monstro estéril. Na descrição da Çukuyuwéra, cuja "aparência é tremenda: corpo gigante de escamas

cintilantes", entrevemos um ser belo, potente, a exalar força e brilho: um cosmos serpentino a interagir e agir na e com a vida humana. Diversamente, nos filmes de Anaconda e na matéria da Titanoboa a força dos corpos é descrita como asfixiadora e trituradora de vidas.

A propósito, vale registar que jiboias e sucuris, serpentes que usam a constrição ao engolir seus alimentos, não trituram ossos: "Costumam dizer que a jiboia esmaga sua presa para quebrar todos os ossos, mas isso não é verdade. Se os ossos do animal abatido se quebrassem, ficariam muitas pontas que poderiam machucá-la ao engolir sua refeição (DOMENICHELLI, 2018, p. 25)."

Aos olhos autômatos e vingativos das serpentes dos filmes e da revista, contrapõe-se a beleza da Çukuyuwéra: "Seus olhos de facho são como farol, ilumina as noites escuras, enquanto ela se locomove." A paisagem pela qual transita tem seu toque, sua criação e transformação. Ela domina e maneja elementos naturais e é responsável por outros viventes: "Dona da chuva, senhora da água, Çukuyuwéra comanda a vida submersa nos lagos e pântanos [...] Os temporais são seus, são seus os ygarapés. A maioria deles abertos por ela ou por suas filhas (YAGUARÊ et al. 2014, p. 88; grifos nossos)." E a narrativa incandesce a potência e o poder serpentino encarnados:

> Çukuyuwéra é sim, a grande mãe dos lagos. Suas filhas, as cobras, a têm em si o seu espírito. Às vezes má, às vezes boa, seus afilhados humanos a conhecem e a adoram. Tudo e todos dela sentem medo. E não é para menos. Seu poder na água é ilimitado e fora dela é forte como o trovão quando fala. Onipotente e onipresente ela é (YAGUARÊ et al., 2014, p. 88).

A relação entre Çukuyuwéra e os humanos é dada por afinidade: afilhados da grande mãe dos lagos; não há contraposição entre as virtudes da grande serpente: ela engendra ambas as qualidades e desperta medo, talvez melhor dizer reverência por seu poder imenso; mas não terror. A Çukuyuwéra é drasticamente diversa da Anaconda fílmica e da Titanoboa do relato científico porque ocupa lugar de ser de afeto e poder que cria e ilumina os caminhos. Ao delinear os atributos serpentinos, a narrativa dos Maraguá Péyára sibila astúcias narrativas que nos instigam a observar as serpentes sob uma perspectiva consubstanciada num mundo florescente, pois ambos, humanos e serpentes, estimulam-se, observam-se, apreendem-se mútua e artificiosamente, comutando saberes e espíritos.

A inteligência astuciosa de Çukuyuwéra impulsiona os humanos a viver no presente e no agora sem, contudo, derruir as possibilidades do futuro; a implodir fronteiras e desfiar realidades que não se dividem entre plano real e simbólico; a comutar ontologias interespécies

e transpor as soleiras dicotômicas e monolíticas entre o mundo do observador e do observado, do humano e do não humano, do vivente e da paisagem, num incessante exercício em que todos afetam e são afetados pelas artimanhas das infinitas tramas em que nenhum fio passa incólume ou despercebido ao outro.

Assim, Çukuyuwéra, a astuciosa, deslizante e impermanente, é a tecelã a alinhavar fios de miríades de histórias, seres e memórias que se tocam e se afetam. Urdidura que se apresenta nas culturas indígenas, consoante as quais "A vida nasce da fecundação / E renasce em cada olhar / Renasce em cada sonho / Nas entrelinhas escritas do caminhar (KAMBEBA, 2021, p. 92)"; na potência dos seres vivos e nas ondulações dos corpos serpentinos.

ECO-ESTÉTICAS DENSAS E IMEMORIAIS

Reptilianas, as serpentes figuram como seres inapreensíveis em suas cores e peles verdes ou amarelas; sibilinos seres da água; os filhotes nascem de forma vivípara; seu corpo se move por contorções, deslizamentos, contrações. Às serpentes se comparam falsos congêneres, como polvos, enguias e diversos seres que apresentam características afins: o imprevisível, as espirais, o indefinível, a infixidez. Talvez advenha de sua constante mudança de pele e da capacidade de se camuflar o epíteto de ardilosa, vil, como se vertida em personalidade instável. O serpentino atordoa o imaginário desabastecido justamente porque escorregadio e não aprisionável pela razão calculada: plena metamorfose!

Longilíneo e escamado, capaz de se retorcer, espiralar, de ver à frente e atrás, e silencioso, e rastejante, e ondulante, a forma serpentina sempre escapa à perspectiva retilínea, por isso diversas culturas a caracterizam como portadora de "qualidades positivas tais como a sabedoria, a fertilidade e a imortalidade [...]"; entre os caldeus, por exemplo, havia "uma só palavra para 'vida' e 'serpente'"; encarna o espírito e os atributos da Grande Serpente: "invisível, causal e atemporal", ser primordial do qual afluem o "princípio vital" e "todas as forças da natureza" (CAVALCANTI, 2021, p. 89; grifos nossos).

Nessa perspectiva irrigada, o ser e o espírito serpentinos se constituem como abundância plena, consoante a narrativa dos povos Taiwanos. No princípio do mundo havia apenas a Anaconda Remédio e "su espíritu-pensamiento de bien-estar transmitía a la gente y a este mundo (CORREA RUBIO, 1996, p. 138)". A Serpente Remédio representa o espírito das águas, saúde, bem-estar, generosidade, fluidez. Serpente da Origem, criadora da vida, orienta seus filhos, a Gente Remédio, no universo e seu corpo se ondula na fluidez da água corrente, sibila

pelos rios e desobstrui caminhos. Os Taiwanos avivam o "espírito-pensamento aquático" da mãe Anaconda Remédio em suas vidas cotidianas e epistemologia.

A serpente floresce nas narrativas como a criadora e o liame da vida, humana e não humana, mesmo quando pode aparentar um caráter menos generoso. Vejamos o caso de A Jiboia-Grande contada pelo povo Saterê-Mawé (em Saterê: Moikaha-Mihig — significa a mãe de todas as jiboias). Certa noite, a Jiboia-Grande saiu do buraco da árvore que habitava e encontrou um homem chamado Ykawy'poty, que se perdera e adormecera ao relento, longe de casa. A Jiboia o convidou a entrar em sua casa.

> Ele entrou, mas a Jiboia não o deixou dormir.
> Seguia-o por todas as partes, peidava e dizia para ele:
> — Olha, perdido, está cheiroso esse vento?
> Ele, percebendo que a Jiboia queria matá-lo sufocando-o, não respirou e respondeu:
> — Sim, é cheiroso.
> Mais tarde Ykawy'poty, já caindo de sono, tentou novamente dormir, A Jiboia tornou a soltar vento [...].
> Então a Jiboia começou a cantar:
> — Amanheça, dia! Amanheça, dia, para que eu possa comer filhos de arara! (YAGUARÊ, 2007, p. 93).

Ao amanhecer, Ykawy'poty pediu que a Jiboia indicasse o caminho de sua casa, ao que ela anuiu e por isso ele ficou conhecendo o caminho da floresta. A caminho de casa, resolve desviar-se do caminho e ir ao ninho das araras avisá-las que a Jiboia as queria como comida, uma forma de se vingar porque ela não o deixara dormir e de deixá-la sem almoço. Encontrando os filhotes de arara no ninho, tramou sua vingança contra a Jiboia, preparando uma forma de ela escorregar e se espicaçar nas afiadas folhas da palmeira inajá lá embaixo. Ykawy'poty ardilosamente enganou a mãe dos caminhos, revelando um modo de pensar e conhecer que requer "um conjunto complexo, mas muito coerente, de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais que combinam o faro, a sagacidade, a previsão, a sutileza de espírito, o fingimento, o desembaraço, a atenção vigilante, o senso de oportunidade (DÉTIENNE; VERNANT, 2008, p. 11)."

Ambas as métis se confrontaram a todo instante, observando-se: Jiboia-Grande tentando asfixiá-lo com seu vento; Ykawy'poty segurando a respiração e enganando-a. A partir desse jogo de observar, a astúcia de Ykawy'poty prevaleceu e sua ação gerou ondulações imprevisíveis. Cumprida sua vingança, partes do corpo da cobra morta geraram outros seres vivos: a ponta do rabo se transformou em Preguiça; a cabeça originou o Inambu-Vermelho; a

veia do lado esquerdo, a Yacitara; Ykawy'poty criou o Warumã com a veia direita dela; do coração, a batata. Todavia, a morte de Jiboia-Grande não representou seu fim.

Arguta, Jiboia-Grande abriu trilhas e guiou os caminhantes perdidos. Ykawy'poty apenas chegou ao ninho de araras porque indicou o caminho da floresta, o que permitiu a ele se bifurcar. A Jiboia-Grande representa o liame entre os seres e os territórios, as sendas a alargar o pensamento. Por isso Tupana "abençoou as plantas e os animais nascidos do corpo da Jiboia-Mãe. Abençoou também o caminho que ela fizera para comer as araras." A partir do caminho criado por ela, "originaram-se todos os demais caminhos os quais nós, humanos, ainda usamos. Por isso, não devemos dizer: 'Esse é o meu caminho' ou 'Estou fazendo o meu caminho', pois o caminho é da Jiboia-Grande, que Deus deu para todos nós (YAGUARÊ, 2007, p. 95).

A potência criadora e fertilizadora da Jiboia-Grande gerou diversidade de vidas a partir de seu corpo e órgãos; o espírito astucioso alargou os caminhos-saberes humanos, por isso ela não feneceu: prolifera-se nas epistemes, narrativas e desenhos nos corpos de seus filhos. Portanto, apesar da lógica disruptiva que não admite a impermanência de ontologias e epistemes outras, Gaia abriga vivências humanas que se transmudam na beleza da jaguatirica, da borboleta, do peixe, admitem o rio como um parente vivo, conversam com as irmãs árvores, imprimem os "espectros da criação" no "suporte que é o nosso corpo (KRENAK, 2016, p. 183. In: 32ª Bienal de São Paulo, 2016, p. 169-188)." Viventes da impermanência que se deixam contaminar por ontologias serpentinas e dilatam as potencialidades de sua própria espécie num intenso exercício de viver para além de si e notar e sentir a beleza no mundo vivo: a eco-estética.

SIBILIÇÕES DO IMPREVISÍVEL

A estética-necrose concebida nos filmes de Anacondas e na matéria acerca da Titanoboa se distanciam de epistemologias que não temem sibilar no imprevisível e se alinhavar a outros fios de milhões de anos: pedras silenciosas a se desalinhar em pó; plantas a confabular revoluções; ventos indomáveis que carreiam sons e condimentam alhures; nuvens indômitas que deságuam tempestuosas, ou fina névoa, ou dissipam-se apressadamente; revoadas de areias a encobrir ou desvelar segredos imemoriais; rios a irrigar órgãos e raízes; lagartos a amaciar a areia e se banhar ao sol; serpentes cujos corpos se metamorfoseiam, abrem caminhos, alimentam os pensares, ondulam as certezas.

Banhar-se nas diversas ontologias que compõem Gaia desvela que o ser monstruoso, nesse caso as serpentes, nem sempre figura como estéril e monolítico. Ao contrário, pensares e

convivências que germinam com e a partir de outras potências ontológicas, ecossistemas e fios de Gaia não se furtam a observar e se condimentar na argúcia serpentina e se insurgir contra a sofreguidão dos antros aniquiladores. Eis aqui, portanto, exemplos de imaginários e inteligências astuciosos desmedidamente inundados na eco-estética, pois contaminados e polinizados nos espíritos-pensamentos, afetos e ondulações serpentinos.

REFERÊNCIAS

ANACONDA 1. Direção: Luis Llosa. EUA: Sony Pictures, 1997. (1h29 min.).

ANACONDA 2 – A caçada pela orquídea sangrenta. Direção: Dwight H. Little. EUA; Indonésia, 2004. (1h36 min.).

ANACONDA 3 - Offspring. Direção: Don E. Faunt Le Roy. EUA, 2008. (1h31 min.).

ANACONDA 4 – Rastro de sangue. Direção: Don E. Fauntleroy. EUA; Romênia: 2009. (1h27 min.).

CAVALCANTI, Geraldo Holanda. **O livro das Origens**: uma leitura descomprometida do Gênesis. Cotia, SP: Ateliê, 2021.

CORREA RUBIO, François. **Por el camino de la Anaconda Remedio**: dinámica de la organización social entre los taiwano del Vaupés. Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 1996.

DARDEL, Eric. **O homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. Tradução Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. **Métis** – As astúcias da inteligência. Tradução Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus, 2008.

DOMENICHELLI, Guilherme. **Criaturas noturnas**: os animais que vivem na escuridão dos biomas brasileiros. Ilustrações Fábio Sgroi. São Paulo: Panda Books, 2018.

G1. **465 bilhões de animais foram afetados com as queimadas no Pantanal, apontam pesquisadores**. Por José Câmara, G1 MS, 19/06/2021, 16h32, atualizado há 3 meses. Disponível em: <encurtador.com.br/dlqD3>. Acesso em: 21 set. 2021.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Para que serve a cultura indígena? In: KAMBEBA, Márcia Wayna. **O lugar do saber ancestral**. São Paulo: UK'A, 2021.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. As alianças afetivas; entrevista a Pedro Cesarino. In: 32ª Bienal de São Paulo: **Incerteza Viva**: Dias de Estudo. Organizado por Jochen Volz e Isabella Rjeille. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016. p. 169-188. Disponível em: <https://issuu.com/bienal/docs/32bsp_reader_web>. Acesso em: 10 jun. 2021.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**: conversa sobre a origem da cultura brasileira; ilustrações Maurício Negro. São Paulo: Global, 2009.

SUPER INTERESSANTE. Como era a titanoboa, a serpente pré-histórica gigante? Por Marcelo Testoni, atualizado em 4 jul. 2018, 20h14 - Publicado em 23 fev. 2016, 13h58. Disponível em: <encurtador.com.br/rsJL1>. Acesso em: 10 jul. 2021.

TUAN, YI-FU. **Paisagens do medo**. Tradução Lívia de Oliveira. São Paulo: Unesp, 2005.

YAMÃ, Yaguarê et al. **Maraguápéyára**: História do Povo Maraguá. Manaus: Valer, 2014.

YAMÃ, Yaguarê. **Sehaypóri**: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé. Grafismos de Yaguarê Yamã. São Paulo: Peirópolis, 2007.

A IMPORTÂNCIA DA COLETA DA CASTANHA PARA O POVO TUPARI DA TERRA INDÍGENA RIO BRANCO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Diego Rodrigues Bonifácio
Mestrado e doutorando no PPG em Ambiente e Desenvolvimento da Universidade do Vale do Taquari – Univates. Bolsista PROSUC/CAPES, E-mail: diego.bonifacio@universo.univates.br
Luís Fernando da Silva Laroque
Doutorado, Mestrado e Graduação em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. Professor do Curso de História e do PPG em Ambiente e Desenvolvimento da UNIVATES, Lajeado/RS. E-mail: lflaroque@univates.br.

INTRODUÇÃO

O povo Tupari integra a família *Tupí* que é composta por cinco línguas ainda faladas, são elas: *Akuntsú*, *Wayoró*, *Makurap*, *Sakurabiat* e *Tuparí*. Todas as línguas do ramo *Tuparí* são faladas em Rondônia, localizada na região Noroeste do Brasil (NOGUEIRA et. al. 2019). Segundo Rodrigues (1985), a classificação tradicional da família *Tupí* pode ser identificada em dez ramos principais: *Arikém*, *Mondé*, *Puruborá*, *Ramarama*, *Tuparí*, *Mundurukú*, *Jurúna*, *Awetí*, *Mawé* e *Tupí-Guaraní*. Desde então, novos subagrupamentos têm sido propostos, gerando um refinamento do agrupamento clássico das línguas *Tupí*. O ramo *Tuparí* é o segundo maior dentro da família linguística *Tupí*.

As cinco línguas do ramo *Tuparí* são classificadas como gravemente ameaçadas, pois todas possuem número reduzido de falantes. Destaca-se que parcela expressiva dos indígenas *Tupari* habita a Terra Indígena Rio Branco que possui uma área de 236.137,00 ha (hectares) e abrange os municípios de Alta Floresta D'Oeste, São Francisco do Guaporé e São Miguel do Guaporé em Rondônia, estado localizado na Amazônia brasileira. A extensão da Terra Indígena encontra-se situada na porção oeste de Rondônia (12°05'35.0"S 62°36'47.4"W), sendo habitada pelos povos *Tupari*, *Makurap*, *Aruá*, *Canoé*, *Kampé*, *Arikapú*, *Sakirabiak*, *Djeoromiti* (*Jaboti*), *Wayuru* e *Dyaroy*. As etnias estão divididas em 679 indivíduos. Os indígenas *Tupari* possuem população total de cerca de 620 pessoas distribuídas entre a T.I Rio Guaporé e a T.I Rio Branco. Desse total, na T.I Rio Branco há 340 falantes fluentes e 78 falantes passivos da língua *Tuparí*.

Já na T.I Rio Guaporé[16] existem sete falantes fluentes, oito semifalantes e 15 falantes passivos (NOGUEIRA et. al. 2019).

A temática eleita nesse estudo é a importância da coleta da castanha para o povo *Tupari* da Terra Indígena Rio Branco, por isso esta pesquisa investiga a coleta da castanha e reflete sobre a relevância da atividade. Neste sentido, esse estudo tem como objetivo registrar a coleta da castanha e refletir sobre sua importância para o povo Tupari da Terra Indígena Rio Branco em Rondônia. Trata-se de uma revitalização histórica e cultural e uma análise do cenário atual. Para tanto, foi necessário realizar levantamento documental que tratassem do acompanhamento da castanha, bem como, bibliografias científicas que abordassem a temática.

De maneira mais detalhada, realizou-se investigação teórica em trabalhos científicos, bem como, coletou-se dados e informações em documentos relacionados aos *Tupari*, tais como, os relatórios de andamento de programas que envolvem a T.I. Rio Branco e Estudos do Componente Indígena (ECI). O método qualitativo foi empregado neste estudo, sendo uma maneira de se garantir dados descritivos sobre os indivíduos, ambientes e processos, por meio da interação entre pesquisador e objeto de estudo, buscando assimilar os fenômenos a partir de uma perspectiva dos envolvidos (GODOY, 1995). Neste sentido, o estudo busca empregar uma metodologia qualitativa para compreender os aspectos de coleta da castanha dos indígenas da Aldeia São Luis.

O presente estudo justifica-se pela importância histórica, social e cultural dos indígenas da Amazônia Brasileira, em especial os *Tupari* na Aldeia São Luis na Terra Indígena Rio Branco, aos quais, assim como os demais indígenas do Brasil, têm enfrentado barreiras em busca da garantia de seus direitos, sendo protagonistas de inúmeras conquistas relacionadas ao seu território e à preservação de sua cultura. Dessa forma, estudar os aspectos culturais permite a reflexão quanto à interação que se estabelece entre indígenas, costumes, cultura e ambiente.

O PROCESSO DE CULTIVO DA CASTANHA NA ALDEIA SÃO LUIS

A Castanha do Brasil é uma semente altamente nutritiva utilizada em diversos pratos culinários, podendo ser consumida *in natura* (fresca) ou assadas. A castanheira (*Bertholletia excelsa Bonpl.)* é árvore pertencente à família *Lecythidaceae*, sendo nativa da Amazônia, se

[16] Os dados populacionais e de falantes provêm de informações obtidas *in loco* pelos autores Nogueira, Galucio, Soares-Pinto e Singerman (2019) e também de levantamentos sociolinguísticos realizados entre 2016 e 2018 por linguistas associados ao Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), no âmbito do levantamento regional acerca da situação das línguas indígenas de Rondônia, efetuado para o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL).

distribui por toda a região de forma desigual, mostrando-se abundante em algumas áreas e ausente em outras. As sementes comestíveis da castanheira são economicamente relevantes para as comunidades locais, constituindo uma importante fonte de renda para diversas famílias, principalmente os indígenas (ORTIZ, 2002).

A castanha representa um dos produtos não madeireiros mais relevantes na economia florestal da Amazônia. Em vista disso, a castanha é o segundo produto florestal não madeireiro em termos de importância comercial na região Norte do Brasil, perdendo somente para o açaí (*Euterpe spp.*). A castanheira ocorre em florestas de terra firme, onde pode formar aglomerações denominadas castanhais (MORI e PRANCE, 1990).

Na Terra Indígena Rio Branco existe extensa floresta que é fundamental para os *Tupari*, uma vez que nela estão inseridas diversas castanheiras. Nota-se que devido a abundancia, a coleta da castanha representa a principal fonte de renda da comunidade e é elemento fundamental na alimentação dos indígenas. Assim, parte do que coletam é destinada para o consumo, sendo adicionada a castanha ao leite, ao arroz, faz-se mingau, bolos, pães e doces. Inclusive, alguns indígenas utilizam o óleo da castanha para fritar alimentos e para hidratar os cabelos. Assim, após a coleta, cada indivíduo escolhe o quanto de castanha deseja retirar para utilizar em seu mantimento. O fruto também é utilizado para trato dos animais (DNIT/ECI, 2008).

Na Terra Indígena Rio Branco a coleta da castanha é praticada por grupos familiares, sendo que cada grupo explora determinadas regiões nas quais se encontram os castanhais e cada grupo tem um perímetro de castanhal delimitado para a sua exploração. Quando as áreas de coletas são distantes, os grupos familiares se acomodam em barracões às margens dos castanhais, por períodos que variam segundo a distância do castanhal (DNIT, Relatório 25, 2017). Nota-se que mesmo se tratando de uma organização em grupo familiar, a coleta se dá de maneira individual, ou seja, alguns indivíduos podem coletar mais que outros, situação que depende de fatores como a habilidade e a força para a quebra dos ouriços. Destaca-se que o ciclo de produção das castanheiras vai de dezembro a fevereiro, sendo que a atividade de coleta na T.I. Rio Branco é mais intensa no período de janeiro. Conforme os indígenas, nem todo o ano as castanheiras produzem o fruto. Assim, a estiagem trata-se da minoração da produção dos castanhais, os indígenas acreditam que seja a oscilação dos períodos chuvosos que provocam a diminuição da produção (DNIT/ Relatório 25, 2017).

As crianças acompanham todo o processo de manejo das castanhas, desde a coleta até o ensacamento final. Acredita-se que, dessa forma, os indígenas manterão sua cultura de coleta

de castanha ativa junto às futuras gerações. Para a delimitação da área de coleta, os indígenas utilizam como marco divisório os carreadores, lagos ou estradas que separam as áreas uma das outras, delimitando-as. A organização da coleta varia conforme grupo familiar, alguns apresentam métodos definidos, outros não (DNIT/ Relatório 25, 2017).

As áreas de coletas apresentam árvores consideradas adultas, constituída por indivíduos mais antigos e árvores consideradas jovens, são aquelas que ainda não possuem frutos. Apesar disto, nem todas as castanheiras produzem o fruto, sendo que parcela das árvores é improdutiva. Dentre as castanheiras que não produzem o fruto, parte são devido serem demasiadamente jovens, enquanto outras são demasiadamente velhas (DNIT, Relatório 28, 2017). O manejo dos castanhais passa por um processo de pré-coleta, coleta e pós-coleta. O planejamento para etapa de coleta depende de cada grupo familiar, seguindo um fluxo natural e dinâmico em que os indígenas se organizam segundo os ouriços começam a cair. Conforme relatos, durante os meses de janeiro e fevereiro os indígenas costumam acampar próximos aos castanhais, visto que atingiram o maturamento do fruto, trata-se da época final de coleta da castanha (DNIT/ECI, 2008).

Cabe destacar, que cada grupo de indígenas é responsável pela manutenção de suas áreas de coleta, desenvolvendo todas as atividades necessárias para a conservação do meio. Semanas antes do início do processo de coleta da castanha, os indígenas se organizam de forma a cada grupo familiar ir até sua área de coleta e realizar a limpeza dos carreadores. Os carreadores são as passagens dentro da floresta que foram abertas pelos próprios indígenas, objetivando facilitar o processo de transporte da castanha e o acesso aos castanhais. A limpeza ocorre para remover a vegetação que estiver obstruindo o carreador, bem como, retirar os cipós que possam estar próximo às castanheiras (DNIT/ECI, 2008).

Além disso, os indígenas acreditam que a limpeza influencie a produção das castanhas, já que em anos que houveram limpeza do castanhal, também tiveram coletas abundantes. Para eles, a remoção dos cipós das árvores é fundamental, mas esta manutenção das castanheiras não necessita ser frequente, podendo ocorrer conforme a necessidade e apenas nos anos que será realizada a coleta. Posteriormente, os indígenas que se alojam nos barracões também realizam a higienização do local. Ainda, antes da coleta das castanhas, o grupo separa todos os materiais necessários para a atividade, dentre eles, as ferramentas e a alimentação para todo o período que estarão dentro dos castanhais (DNIT/ECI, 2008).

Para mantimento no período de coleta, os indígenas levam o alimento necessário para permanecer no local, isso se dá, principalmente, devido não ser todos os dias que se encontram

animais para caçar e servir como mantimento de todo grupo familiar. Em dias que se encontram maior quantidade de caças, os indígenas geralmente permanecem no local de trabalho por tempo ainda mais prolongado. As áreas de castanheiras não são perfeitamente delimitadas, seguindo uma organização natural junto à floresta. Mas, cada grupo familiar é responsável por uma região de mata, podendo coletar os ouriços em todas as castanheiras neste percurso (DNIT/ECI, 2008).

O caminho percorrido para se deslocar até o castanhal é o mesmo em todas as vezes que a atividade de coleta é realizada. Durante o percurso, os indígenas *Tupari* tomam o cuidado de não mexerem em áreas de coletas que não os pertencem, não sendo permitido coletar castanhas em áreas de outros indígenas, mesmo que estejam caminhando por elas. No desempenho da atividade, inicialmente, os indígenas reúnem os ouriços que se encontram espalhados pelo solo e colocam em um marico, posteriormente, amontoam os ouriços. Segui-se a quebra dos ouriços, após, os indígenas se direcionam para a próxima castanheira e assim sucessivamente, até que se finalize todo o processo de coleta (DNIT/ECI, 2008).

Por uma questão de segurança, devido ao risco de ouriços caírem das castanheiras, e objetivando não misturar as cascas dos ouriços quebrados com os ouriços novos, os Tupari realizam toda a quebra fora da copa da castanheira. Dessa maneira, após a coleta, as castanhas são carregadas para serem lavadas e secadas em mesas apropriadas, construídas em madeira e tela, que possibilitam a exposição do material ao sol (DNIT/ECI, 2008).

Destaca-se que os maricos são cestas feitas de fibras de tucum ou buriti, sendo amplamente empregado no transporte de ferramentas durante a coleta da castanha (KANIDÉ, 2014). Os principais instrumentos utilizados no processo de rompimento dos ouriços são o facão, os sacos de ráfia e o marico. Além disso, a espingarda é outro instrumento presente, pois, garante a proteção contra animais perigosos e o acesso às eventuais caças. A quebra dos ouriços exige força e habilidade, pois, o material é bastante rígido. No entanto, mesmo com as limitações naturais do ouriço, sua quebra é feita no próprio castanhal, fator que facilita o transporte das castanhas coletadas (DNIT/Relatório de Andamento 28, 2017).

Após o rompimento do ouriço, ocorre uma breve seleção das castanhas no próprio local de manejo. As castanhas sadias vão para um saco de ráfia, que é pendurado em uma estrutura feita de galhos conhecida por “jirais”, onde os sacos ficam suspensos para que os porcos do mato e cutias não se alimentem das castanhas coletadas. Inclusive, este procedimento evita que as castanhas tenham contato com a umidade do solo e sejam contaminadas pelos fungos. Ainda no castanhal, após a coleta, é feita a limpeza onde acontece a quebra dos ouriços, ou seja, são retirados os ouriços quebrados e deixam a área livre para a próxima coleta no ano seguinte. De

maneira geral, essa remoção é realizada nos piques e são utilizadas foices e traçados (facão especial para quebra de ouriços) (DNIT/ECI, 2008).

Após a coleta e rompimento de todos os ouriços, os sacos que estariam pendurados nos jirais são carregados até o barracão mais próximo. Posteriormente, são transportadas, com a utilização de um trator e de um caminhão, para a Aldeia São Luis, onde ocorre o beneficiamento do material coletado. Na Aldeia, as castanhas são lavadas e é realizada uma triagem, visto que as castanhas danificadas ou "chochas", como chamam os indígenas, boiam e são descartadas. Percebe-se que as castanhas podem possuir fungos (aflotoxinas), essas castanhas são retiradas durante a quebra. Inclusive, ao quebrar os ouriços algumas castanhas são danificadas pelo próprio facão, assim, elas são separadas para servirem de alimento para os animais, tais como patos e galinhas (DNIT/ECI, 2008).

Posteriormente, é preciso ter cuidado especial na secagem das castanhas, principalmente na secagem em mesa ao sol, caso ocorra chuva, os indígenas cobrem as mesas de secagem com uma lona. Inclusive, cada grupo familiar possui uma mesa de secagem. Também, ao colocar as castanhas na mesa para secagem, uma nova triagem é realizada, sendo retiradas as que estão podres, com sinal de fungo ou com coloração diferente. Após secas, as castanhas são ensacadas e armazenadas no barracão de estocagem (DNIT/ECI, 2008).

A remuneração dos indígenas *Tupari* é conforme seu próprio rendimento, visto que cada um recebe pela quantidade de castanhas coleadas. Dessa maneira, mesmo que trabalhem em grupo e cooperem uns com os outros, a remuneração está condicionada ao desenvolvimento de seu trabalho. Assim, o valor recebido pela venda da castanha é destinado para a subsistência e parte do lucro é utilizada para a fortificação da produção, ocorrendo à compra de sementes e demais produtos que sejam necessários para o auxílio na roça. Além disso, os recursos também são direcionados ao arar da lavoura para revitalizar o solo, abrir mais áreas para plantação, auxiliar no manejo do gado, entre outros (DNIT/ECI, 2008).

A responsabilidade com as ferramentas de coleta é única, sendo que cada um tem seu equipamento de trabalho e deve cuidar dele. Neste contexto, o facão apropriado para a quebra dos ouriços caracteriza-se por um facão médio com cabo fixado em arames, conferindo maior resistência e precisão na quebra dos ouriços. Conforme os Tupari, um facão adquirido novo geralmente perdura em adequado funcionamento durante um ano, após este período, necessita ser substituído. Enquanto não há a substituição da ferramenta, o facão necessita ser amolado constantemente para preservar sua funcionalidade (DNIT/ECI, 2008).

Os indígenas percebem que ocorrem maior danificação das ferramentas nos meses de novembro e dezembro, devido os ouriços estarem novos e se apresentem mais duros. Em janeiro os ouriços ficam macios, facilitando a quebra, já que encontram-se mais velhos. Portanto, quanto mais velho, mas macio para a quebra. Outro fator fundamental é que o facão esteja amolado para a facilitação do serviço e a garantia da agilidade (DNIT/ECI, 2008).

Existe uma coleta de castanhas na época próxima ao natal, em meados de novembro, o lucro obtido é dividido de maneira igualitária e é destinado às festividades. Mas, nem todos os grupos familiares realizam a "coleta do natal", visto que neste período venta muito e é elevado o risco de quedas de ouriços, podendo causar acidentes. Além de o ouriço ser pesado, elevada altura faz que sua queda seja letal. Fator agravado devido à época chuvosa que aumenta o número de queda dos ouriços e de galhos das árvores, intensificando o risco aos indígenas (DNIT/ECI, 2008).

A RELAÇÃO ENTRE AS CASTANHAS E OS INDÍGENAS DA TERRA INDÍGENA RIO BRANCO

A produção de castanha para os indígenas Tupari da T.I. Rio Branco faz parte da cultura dos povos envolvidos, compondo sua identidade étnica. Nessa perspectiva, a identidade étnica não se define de maneira puramente endógena pela transmissão da essência e das qualidades étnicas, mas se constrói na relação entre a categorização pelos não membros e a identificação com um grupo étnico particular. Assim, a identidade étnica depende da alteridade presente no contato com o outro, fazendo com que cada indivíduo diferencia-se, incorporado um grupo étnico específico (BRANDÃO, 1986).

Ao tratar sobre o conceito de identidade, Brandão (1986) ressalta que ela é o reconhecimento social da diferença. Segundo o autor, a identidade se constrói baseada em uma dimensão social e simbólica. É uma mistura de consciência, trocas efetivas e reconhecimento que perpassa pelo pertencimento a um determinado grupo. Portanto, a própria condição requer a necessidade de lutar pela sua sobrevivência e nessa luta é necessário estabelecer uma identidade própria, de cada pessoa, mas que é também uma identidade grupal.

A necessidade da comunidade da Terra Indígena Rio Branco de se diferenciar enquanto grupo Tupari, surge em um momento de busca por direitos específicos, ou seja, direitos construídos especificadamente para este grupo. Bem como, faz-se relevante como forma de união e proteção quando em contato com a sociedade não índia, frente ao preconceito sofrido,

sendo fundamental a autoafirmação identitária como ferramenta para a busca do respeito à diferença.

Neste contexto, Hall (2000) trata do conceito de identificação, enfatizando que ela opera por meio da diferença e envolve a delimitação de fronteiras simbólicas, a produção de "efeitos de fronteiras". E ainda, o autor informa que para consolidar esse processo, a identificação requer a visualização do que se deixa para fora. Assim, ao se tratar de populações indígenas, a identificação como pertencente a determinado grupo é fundamental para a distinção do que está dentro, ou do que está fora do grupo.

Com base nessas concepções, os indígenas da Terra Indígena Rio Branco possuem suas "fronteiras simbólicas" marcadas através da coleta da castanha, identificação com a língua, a cosmologia que rege as relações sociais, políticas, com a manutenção de práticas tradicionais, na medicina tradicional, no conhecimento da natureza e na alimentação. Neste aspecto, Martins (2009) permite refletir sobre a "fronteira étnica" existente dentro de um mesmo espaço geográfico. Na concepção de Martins (2009), fronteira não é algo determinado geograficamente, mas é essencialmente o lugar da alteridade, das diferenças, do encontro dos distintos entre si, como a divisão existente entre indígenas e a sociedade nacional.

Laraia (2008) expõe cultura como sendo um complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem, como membro de uma mesma sociedade. Para o autor, a cultura representa um âmbito de um grupo social que compartilha códigos próprios. Assim, para os indígenas da Terra Indígena Rio Branco, cultura engloba o plano concreto e o não material, incluindo artefatos, objetos, crenças e dogmas.

Por fim, viando entender as sociedades humanas é preciso compreender que a cultura não é estática, ela passa por transformações e ressignificações. Todavia, apesar de haver mudanças culturais em um grupo étnico, isso não os descaracteriza como tal, tendo em vista que a cultura se movimenta internamente e em contato com o outro. Tome-se como exemplo os indígenas Tupari que vivem na Terra Indígena Rio Branco, aos quais, mesmo que possam ter modificado alguns costumes e crenças tradicionais à medida que alcançaram o contato entre outros indígenas e não indígenas continuam a preservar parcela significativa de seus hábitos ancestrais, como a coleta de castanha.

Na Terra Indígena Rio Branco existe extensa floresta que é fundamental para os Tupari, uma vez que nela estão inseridas diversas castanheiras. Nota-se que devido a abundancia, a

coleta da castanha representa a principal fonte de renda da comunidade e é elemento fundamental na alimentação dos indígenas (DNIT/Relatório de Andamento 30, 2017).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo reflete sobre sua importância para o povo *Tupari* da Terra Indígena Rio Branco em Rondônia. Nota-se que a atividade é realizada por homens, mulheres e crianças que adentram na Floresta Amazônica, realizam a coleta da castanha, rompe os ouriços fornecidos pelas árvores, transporta os frutos até a aldeia e efetivam os procedimentos de lavagem, seleção e secagem da castanha. Essa tradição está inserida na vida do povo indígena Tupari, nos seus costumes, em sua cultura e tradições, por isso precisa ser respeitada e preservada.

Nota-se que tradicionalmente, o território dos indígenas da T.I. Rio Branco é organizado como um espaço sóciocosmológico, de relações amplas, no qual o solo pode ser explorado coletivamente, com exceção das áreas de castanheiras que são divididas por grupos familiares. As áreas de coletas pertencem ao respectivo grupo familiar, mas a área também pode ser considerada solo coletivo.

Por fim, percebe-se que os povos indígenas têm uma relação com o ambiente que vai além de uma concepção econômica e capitalista. Há apego simbólico sobre o espaço. Assim, mesmo diante das dificuldades em realizar a coleta da castanha, para os indígenas *Tupari* estar realizar a atividade em seu espaço não é uma questão econômica. Trata-se de garantir suas vivências, possibilidades e constituírem-se historicamente.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia:** construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DNIT. **Estudos de impacto dos povos indígenas ao longo da BR-429 trecho Alvorada D'Oeste – Costa Marques/RO.** Natureza Consultoria: Rondônia, 2008.
DNIT. **Relatório de Andamento 28**. Gerenciameto Executivo de Plano Básico Ambiental Indígema: 2017

GODOY, Arilda Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **Revista de Administração de empresas**. São Paulo, v. 35, n. 2, p. 57-63, Mar/Abri 1995. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rae/v35n2/a08v35n2.pdf>. Acesso em: 07 de out. 2021.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 7. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2000. p. 103-133.

LARAIA, Roque. de B. **Cultura:** um conceito antropológico. 23. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

MARTINS, José de Souza. **A degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: Editora Hucitec, 2009.

MORI, S. A.; PRANCE, G. T. 1990. Taxonomy, ecology, and economy botany of Brazil nut (Bertholletia excelsa Humb. e Bonpl.: Lecythidaceae). **Advances in Economic Botany** 8: 130-150.

NOGUEIRA, Antônia Fernanda Souza; GALUCIO, Ana Vilacy; SOARES-PINTO, Nicole e SINGERMAN, Adam Roth. **Termos de parentesco nas línguas Tuparí (família Tupí)**. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum. [online]. 2019, vol.14, n.1, pp.33-64. Epub 29-Abr-2019. ISSN 1981-8122. http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222019000100004.

ORTIZ, E. G., 2002. Brazil nuts (Bertholletia excelsa). In: P. SHANLEY, A. R. PIERCE, S. A. LAIRD & A. GUILLEN (Eds.): **Tapping the Green Market:** certification & management of non-timber forest products: 61-74. Earthsan Publications Ltd., London.

RODRIGUES, A. D. Relações internas na família linguística Tupí-Guaraní. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 27/28, p. 33-53, 1985.

SAHLINS, Marshall. "O pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I). **Revista Mana**, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr. 1997.

SEEGER, Anthony; CASTRO, Eduardo B. Viveiros. **Terras e Territórios Indígenas no Brasil.** Encontros com a Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1979, p.101-109.

ZHOURI, Andréa; OLIVEIRA, Raquel. **Quando o lugar resiste ao espaço:** colonialidade, modernidade e processo de territorialização. In: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens (org.). Desenvolvimento e Conflitos Ambientais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 439-462.

CONFLITOS COSMOPOLÍTICOS E TRANSFORMAÇÕES AMBIENTAIS NAS REDUÇÕES JESUÍTICAS DA PROVÍNCIA DO PARAGUAY, SÉCULOS XVII E XVIII

Tuani de Cristo
Universidade do Vale do Taquari – UNIVATES; PROSUC/CAPES
tuanidecristo@gmail.com
Luís Fernando da Silva Laroque
Universidade do Vale do Taquari
lflaroque@univates.br

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, a História Indígena e Ambiental tem ganhado proeminência em estudos historiográficos e debates produzidos dentro e fora dos limites do campus acadêmico. Ambas as abordagens historiográficas buscam produzir análises menos eurocêntricas e antropocêntricas, demonstrando as ações de povos indígenas e dos não humanos ao longo dos processos históricos. Até porque quando portugueses e espanhóis desembarcaram no espaço que passaram a chamar de América, encontraram um continente repleto de vida, milhares de povos indígenas, animais, plantas, insetos, bactérias, vírus, climas diversos, entre outros, com os quais precisaram negociar e/ou estabelecer guerras (CABRAL, 2014).

Numa perspectiva mais tradicional dos eventos, as ações e participação dos não humanos diante dos avanços ibéricos ganharia pouca importância, porém os povos indígenas têm demonstrado que a "natureza" definida pelos modernos, é mais do que um recurso natural a ser explorado, mas são agentes com cultura, organização sociopolítica, para os quais se estende a humanidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Em outras palavras, animais, plantas, divindades, espíritos, espíritos-donos, mortos, entre outros, além de fazerem parte dos processos históricos, também agem politicamente, estabelecendo relações de alianças ou conflitos com os demais seres, o que definimos como cosmopolítica (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; CABRAL DE OLIVEIRA, 2020).

Ao mesmo tempo, a História Ambiental visa desconstruir a dicotômica que se estabeleceu entre humanos e não humanos ("natureza") no mundo ocidental. Primeiro, enfatiza que o Homo sapiens é mais uma espécie que habita a Terra, dependendo das interações multiespécies para existir, desde a relação de dependência com bactérias que integram nosso corpo até alimentos, água, ar, luz solar, entre outros. Mais do que as questões vitais, os humanos, independente da cultura e da ontologia, precisaram formar alianças com os não

humanos ao longo da História, a exemplo do manejo de plantas e a domesticação de animais. Os ibéricos introduziram na América suas espécies de preferência, como cavalos, bois, ovelhas, trigo, cana-de-açúcar, café etc., espécies que também travaram disputas com as espécies endêmicas, climas e solos.

O segundo ponto importante destacado pela História Ambiental é a de que assim como o sapiens é afetado por não humanos, nossa espécie também transforma os ecossistemas da Terra (WORSTER, 1991). Os impactos produzidos e financiados pelos avanços do capitalismo e do modo de vida consumista para todos os pontos do planeta não só produziu mudanças nocivas a todas as espécies que o habitam, como demonstrou que o povo da mercadoria - como Davi Kopenawa define a sociedade ocidental consumista que enxerga nos demais seres apenas recursos a serem explorados - se tornara uma força geológica capaz de acelerar as mudanças climáticas, deixando de ser apenas um agente para se tornar uma força destrutiva (CHAKRABARTY, 2013; KOPENAWA, ALBERT, 2015).

As pesquisas para definir o período e/ou o evento que nos trouxe ao Antropoceno ainda estão em debate no meio científico, mas é possível encontrar na documentação produzida nos primeiros séculos de colonização ibérica na América do Sul, indícios significativos de transformações ambientais e também de reações de grupos indígenas e de não humanos as novas dinâmicas impostas nestes territórios. Como exemplo destas reações, apontamos os constantes ataques de roedores, insetos e aves, assim como períodos de secas que afetaram os cultivos empreendidos pelos colonizadores, evidenciando que a História não ocorre sem constrangimentos ambientais (WORSTER, 2003).

Com base no breve exposto a proposta de reflexão do presente trabalho visa utilizar a cosmopolítica e a História Ambiental como chaves de leitura para a documentação produzida pela Companhia de Jesus em territórios da Província Jesuítica do Paraguay, nos séculos XVII e XVIII. O documento utilizado para a realização da presente pesquisa consiste em uma Carta Ânua compilada por Jaime Cortesão (1969) e disponível na Biblioteca Nacional. A análise se fundamenta em autores da Antropologia, Histórias das missões jesuíticas e História Ambiental. Por fim, sugerimos que o diálogo entre historiadores ambientais e povos indígenas podem se fundamentar na ideia de “encontros pragmáticos” proposto por Mauro Almeida (2021).

PROVÍNCIA JESUÍTICA DO *PARAGUAY*: TERRITÓRIOS COSMOPOLÍTICOS

Desde o início dos avanços hispânicos em territórios do continente sul-americano, houve situações de alianças e de conflitos com os diversos povos indígenas que habitavam estes espaços. No final do século XVI, houve registros de conflitos e revoltas de indígenas, principalmente os Guarani contra os trabalhos forçados, violência e desterritorializações impostas por encomenderos, contexto que possibilitou a entrada de mais uma ordem religiosa nas terras administradas pela Coroa Espanhola, a Companhia de Jesus (KERN, 1982; MARTINS, 2006).

> A área ocupada pelas missões jesuíticas, junto aos Guaranis, expandiu-se, inicialmente, rumo ao Guaíra (no Paraná), Itatim (no Mato Grosso) e Tape (no Rio Grande do Sul), para retrair-se, posteriormente, ante os ataques paulistas, em direção às proximidades de Assunção e Buenos Aires (KERN, 1982, p.12).

Os referidos territórios eram ocupados por distintos povos indígenas, como os Guarani, Kaingang, Charrua, Minuano, Xockleng-Laklãnõ, dentre outros. Para além disso, as características ambientais eram repletas de biodiversidade, com a presença de florestas tropicais, como a Mata Atlântica e de áreas de planícies e campos, como o Pampa. A paisagem é composta por matas de araucárias (Araucaria angustifolia), cedros (Cedrela fissilis), jerivás (Syagrus romazoffiana), erva-mate (Ilex paraguariensis), ratões-do-banhado (Myocastor coypus), caititus (Pecari tajacu), onças (Panthera onca), dentre outros. Rios como o Uruguai, Paraná, Jacuí, Ibicuí, atravessam estes territórios, conectando animais, plantas, microrganismos e humanos. Territórios e paisagens que foram amplamente manejados, cultivados e familiarizados pelos povos indígenas e não humanos que o habitavam.

A descrição destes territórios em nada se parece com os “mapas vazios” realizados por cartógrafos ibéricos nos primeiros séculos de colonização, pois além da presença de milhares de povos indígenas, a América era composta por uma ampla biodiversidade de espécies (PÁDUA, 2015). Portanto, é necessário desconstruirmos a narrativa de que os colonizadores avançaram sobre territórios sem vida, ao contrário, precisaram negociar não apenas com a complexidade das culturas indígenas, mas também com os não humanos (CABRAL, 2014; PÁDUA, 2015).

Para os Guarani a territorialidade se estende para além dos limites físicos e envolve relações de reciprocidade entre indígenas, não humanos e divindades, locais que lhes possibilitem dar continuidade ao seu modo de ser e se conectar com a memória de seus

antepassados (LADEIRA, 2015). Com base em pesquisas com os Guarani contemporâneos, Ladeira (2015), ressalta que para este grupo a manutenção do modo de ser se baseia nas relações entre os tekohá (aldeias) próximos ou distantes, entre os quais se movimentam e trocam saberes.

No século XVII ao adentrar estes territórios, a Companhia de Jesus estabeleceu relações de alianças com alguns grupos indígenas que demonstraram interesse, dentre eles os Guarani. O objetivo da ordem era catequizar e inserir os indígenas em um modo de vida colonial, por meio, do método da missão por redução. Contudo, os Guarani deram continuidade as suas lógicas culturais, assim como os padres, trocando e atualizando conhecimentos, de modo que, apesar das distintas cosmologias é possível afirmar que ocorreram afetações e encontros relacionais (MARTINS, 2006; FELIPPE, PAZ, 2019).

Neste contexto, de formação de alianças ou negação de relações entre os Guarani e os jesuítas, as primeiras reduções se estabeleceram em áreas já ocupadas pelos tekohá, geralmente próximos as matas e rios. E, assim, como os Guarani se movimentam e transportam as suas sementes tradicionais, os jesuítas também inseriram as espécies vegetais e animais de suas preferências, como trigo (Triticum), uva (Vitis), gado bovino (Bos taurus), cavalar (Equus caballos) e ovino (Ovis aries) e tecnologias como o arado de bois, enxadas e facas. Não foram todas as espécies e tecnologias que foram bem aceitas pelos Guarani que viviam nas missões, o trigo e o arado sofreram resistência por parte dos indígenas missioneiros, mas outras foram incorporadas, a exemplo do gado (BAPTISTA, 2015).

Com base neste breve relato sobre a formação das reduções jesuítico-indígenas é possível afirmar que tanto os Guarani quanto os jesuítas possuíam relações de alianças com não humanos, como plantas e animais, mesmo que a percepção ontológica fosse distinta. Estes aliados não humanos agiram na transformação dos ambientes e também nos momentos de conflitos entre jesuítas e lideranças xamânicas. Segundo Baptista (2015), durante o século XVII ocorreram diversas revoltas xamânicas contra os jesuítas e geralmente estes conflitos eram acompanhados de adversidades ambientais, a exemplo de períodos de secas, temporais, geadas e “pragas ambientais”. Para melhor exemplificar a atuação de humanos e não humanos nestes processos, descrever-se-á um evento encontrado na documentação acessada.

O evento a ser analisado, ocorreu em 1635, na redução jesuítica de Jesus Maria, situada em territórios do atual Estado Rio Grande do Sul. Fundada oficialmente no ano de 1633, Jesus Maria esteve localizada entre os rios Jacuí e Pardo, cercada por vegetação de Floresta Estacional Decidual e espécies da Floresta Ombrófila Mista, a exemplo, da araucária e da erva-mate (MENTZ RIBEIRO, 1991).

Durante o ano de 1635, lideranças Guarani contrárias aos ensinamentos cristãos, advertiram os indígenas que viviam a redução de Jesus Maria que deveriam deixar o local, caso contrário, enviariam os espíritos das montanhas e as onças para atacar os vaqueiros e aqueles que trabalhavam nas roças missionais perderiam seus cultivos, pois eram deuses e possuíam o poder de criar e destruir os cultivos de milho (Zea mays) (MCA de 1636-1636, In: CORTESÃO, 1969). De acordo com a referida carta, os indígenas não teriam deixado local, mas passado algum tempo, ocorreu um ataque de roedores às roças cultivadas:

> [...] y en esta ocasion començaban a sembrar y los ratones començaron a haçer gran dano en los sembrados y ellos decian q por su orden se haçia con q se comensó la gente a huir del pueblo y a no haçer sus chacaras aunq las tenian bien roçadas y los baqueros y carpinteiros se desaparieçieron de suerte q quando yo llegué no avia casi nadie em el pueblo [...] (MCA de 1635-1636 In: CORTESÃO, 1969, p.106-107).

Conforme o fragmento descrito, após o ataque dos animais aos cultivos realizados, diversas famílias deixaram a redução, pois as lideranças xamânicas afirmaram que foram eles que enviaram os animais. Para tentar combater o total abandono da redução, o padre Francisco Taño convocou as lideranças que ainda permaneciam no local para que capturassem os "feiticeiros" que na visão do padre, utilizavam-se de mentiras e truques para enganar os outros (MCA de 1636-1636, In: CORTESÃO, 1969). De acordo com a narrativa do documento, alguns indígenas foram capturados e "desmentidos" pelo padre. O evento em questão demonstra o encontro de cosmologias distintas e opostas, as que integram o multinaturalismo e o multiculturalismo.

De acordo com Viveiros de Castro (2002), no multinaturalismo praticado pelos povos indígenas, a cultura é universal e o que os diferencia é a natureza dos corpos; ao contrário das cosmologias multiculturalistas exercidas pelos povos ocidentais, os quais compreendem que existe uma natureza universal e distintas culturas. Sendo assim, para os povos indígena a humanidade se estende para os demais seres que habitam o cosmos, como animais, plantas, espíritos, mortos, acidentes geográficos e fenômenos climáticos, os quais possuem famílias, rituais, cultivam, caçam, bebem, exercem política (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

A partir disso, Viveiros de Castro (2002), destaca que cultura e natureza para os povos indígenas possuem significados totalmente distintos do Ocidente, pois não são questões do ser, mas perspectivas relacionais, pontos de vistas. Se a humanidade se estende para os demais seres e a perspectiva do sujeito ou do objeto modificam conforme o corpo, uma onça se vê como humana, mas enxerga os homens como um porco-do-mato e o sangue como cerveja, assim por

diante. Mas, é preciso ter o cuidado para que não ocorra a predação das perspectivas, como por exemplo, um indígena ser capturado pela perspectiva de uma onça ou de outros seres. São os xamãs (lideranças religiosas) que possuem o papel diplomático na mediação destas perspectivas, pois eles são os únicos que conseguem transitar entre as perspectivas sem serem predados (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Capazes de transitar e dialogar com as demais perspectivas, os xamãs também podem estabelecer relações de alianças ou guerra com os outros, exercendo relações cosmopolíticas. Com base nisso, ao analisar o evento que ocorreu na redução de Jesus Maria, é possível inferir que as lideranças xamânicas Guarani formaram alianças com os espíritos das montanhas, onças e ratões para declarar guerra contra os ensinamentos aplicados pelos jesuítas aos indígenas que integravam as missões. O abandono de diversas famílias que habitavam a redução após as lideranças terem assumido que foram os mandantes do ataque exercido pelos roedores as roças recém cultivadas, evidencia que para estes indígenas não havia dúvidas de que as alianças estabelecidas eram possíveis.

Contudo, para os padres, praticantes da religião cristã, era inconcebível que houvesse relações de sociabilidade e políticas para além dos humanos, embora o seu mundo fosse regido por práticas religiosas, em que demônios, santos e Deus pudessem exercer poder. Além disso, os padres e as lideranças xamânicas de algum modo, travaram guerras para demonstrar aos demais indígenas quem conseguiria ou não exercer o seu papel de líder espiritual (BAPTISTA, 2015), o que se torna evidente a partir da própria escrita do jesuíta ao afirmar que o padre Taño ordenou que os caciques capturassem os supostos “feiticeiros”.

O evento analisado evidencia que as reduções jesuítico-indígenas sofreram com as adversidades ambientais que geravam diversos problemas para os padres, como situações de fome e cobrança por parte dos indígenas missioneiros para que eles, como líderes espirituais, resolvessem o problema. Segundo Baptista (2015), assim como os padres aproveitavam-se das adversidades ambientais para exercer a “pastoral do medo”, afirmando que eram castigos divinos enviados aos indígenas devido aos seus “pecados”, as lideranças xamânicas também se utilizavam destas situações para demonstrar aos demais indígenas que a vida nas missões gerava problemas que pré-contato não enfrentavam. Em contrapartida, os Guarani missioneiros cobravam que os padres formulassem soluções para a perda de suas roças e falta de alimentos, caso contrário, abandonavam as reduções (BAPTISTA, 2015).

Os jesuítas recorreram aos símbolos e práticas cristãs, tais como a realização de missas e procissões com santos em meio as roças ameaçadas (MARTINS, 2006; BAPTISTA, 2015).

Neste contexto colonial, os jesuítas recorriam a uma retórica com caráter providencial e milagreiro, evocando os santos como protetores das comunidades (MARTINS, 2006), e ao mesmo tempo, demonstravam aos indígenas que possuíam soluções e diálogos cosmopolíticos para enfrentar as adversidades.

É importante ressaltar que os documentos produzidos pelos jesuítas possuem um caráter apologético e edificante, no qual descrevem os indígenas como portadores de culturas atrasadas e o trabalho árduo exercidos pelos membros da ordem. As cartas ânuas circulavam não apenas entre a Companhia de Jesus, mas também eram acessadas por membros da nobreza, visando financiamentos e novos voluntários (FRANZEN, FLECK, MARTINS, 2008), sendo assim, é preciso ter cuidado ao analisar os sucessos e fracassos descritos pelos padres.

Para além dos conflitos e alianças cosmopolíticas que se estabeleceram nos espaços missionais, os ataques de roedores e insetos também podem ser analisados a partir da transformação ambiental exercida por meio da inserção de espécies exóticas, técnicas e tecnologias ibéricas. Conforme já citado, os Guarani ao se movimentar nos territórios também transportavam suas espécies de preferência, mas as técnicas utilizadas e as demandas eram distintas das empregadas pelos ibéricos.

É inegável que a junção de diversos tekohá em uma mesma redução significou a necessidade de produzir alimentos em maior quantidade, além disso, os padres buscavam estocar sementes e demais cultivos, sobrecarregando ainda mais os cultivos e manejos realizados pelos indígenas nas reduções. Os jesuítas estocavam sementes e alimentos nos armazéns, enquanto os Guarani o faziam em meio as matas.

Se antes os Guarani realizavam a rotatividade de seus cultivos, nas missões esta prática se tornou menos comum, já que havia limites entre as reduções. Somadas as novas exigências, os missionários insistiram que os indígenas utilizassem o arado de boi para preparar a terra, o que foi constantemente rechaçado, mesmo assim, houve locais em que foram utilizados. O uso da técnica do fogo para preparar os locais de cultivos, conhecimento introduzido pelos Guarani, foi ressignificado nas missões, já que eram aplicados com mais frequência no mesmo local.

Além disso, havia a necessidade de derrubar parte das matas para o uso da madeira na construção de casas, igrejas, santos, carroças e arados, além de outros objetos. Por fim, as reduções integraram o comércio colonial ao fornecer erva-mate, tabaco e algodão, como produtos para pagar os impostos a Coroa Espanhola e aquisição de artigos necessários pelos padres, de modo que, as roças foram se tornando mais homogêneas, portanto, mais suscetíveis a predadores.

O breve apanhado exposto evidencia que ocorreram transformações ambientais a partir dos contatos entre jesuítas e povos indígenas na Província do Paraguay, o que pode explicar os constantes problemas com ataques de animais e perdas de cultivos devido aos períodos de estiagem. Em relação ao ataque dos ratones aos cultivos de Jesus Maria, Cristo (2018) levanta a hipótese de serem ratões-do-banhado (Myocastor coypus), espécie que também habita os territórios do sul do Brasil e se alimenta de ervas e tubérculos. Situação que também pode ser interpretada como consequência das transformações ambientais citadas.

Os avanços dos ratões e insetos às roças missionais comprovam que os territórios da Província do Paraguay eram repletos de espécies não humanas que também agiram durante os processos coloniais, seja formando alianças cosmopolíticas com lideranças xamânicas ou agindo por conta própria, resistindo a expansão de espécies exóticas ou as modificações de seus habitats. Assim, como as espécies introduzidas por portugueses e espanhóis também atuaram na tentativa de conquistar novos territórios, a exemplo do gado vacum, cana-de-açúcar, trigo, entre outros. Como demonstra Cabral de Oliveira (2020), apesar dos ditos modernos defenderem que os humanos são os únicos capazes de agir politicamente, a prática demonstra o contrário, o maior exemplo disso atualmente, são as relações de alianças entre Estado, ruralistas e sementes geneticamente modificadas, agrotóxicos e gado.

Por fim, enfatizamos que ao analisar os eventos selecionados a partir da cosmopolítica e da História Ambiental, não estamos sobrepondo ou negando ontologias, pelo contrário, acreditamos que é possível que historiadores ambientais e indígenas estabeleçam diálogos sobre os mesmos eventos, sem desconsiderar as diferentes cosmovisões. Para fundamentar este diálogo, utilizamos a proposta de encontros pragmáticos de Mauro de Almeida (2021). Conforme Almeida (2021, p.12), a solução é "[...] reconhecer que diferentes teorias-cosmologias, ainda que incomensuráveis e irredutíveis entre si, podem dar conta das mesmas experiências – dos mesmos matters of fact – em contextos particulares".

Quer dizer, as investidas dos ratões aos cultivos missionais foram percebidos por jesuítas, pelos Guarani missioneiros e por aqueles que não integravam as missões, em seus próprios termos; mas o modo como cada um analisou os motivos dessas investidas e as consequências foram permeadas por suas próprias cosmologias. As lideranças xamânicas confirmaram as alianças cosmopolíticas ou a inoperância dos padres para resolver os problemas causados por ensinamentos cristãos. Já os missionários evidenciaram diante dos missioneiros, os castigos divinos como consequências dos supostos pecados e quando conseguiam minimizar

os efeitos negativos destas adversidades por meio de práticas cristãs, reforçavam o seu poder espiritual.

Ao mesmo tempo, nossa visão como historiadores ambientais também pode dialogar com as diferentes cosmovisões, principalmente com os povos indígenas, já que ambos percebem as ações e afetações geradas por não humanos nos processos históricos, descontruindo a narrativa de que as demais espécies, microrganismos e climas são instâncias separadas da vida humana. Os processos históricos, independente da cosmologia, ocorreram com base em relações de alianças ou conflitos entre humanos e não humanos que geraram perturbações e transformações para todos os sujeitos envolvidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta do trabalho foi demonstrar que os territórios encontrados pelos colonizadores ibéricos no período colonial, estavam repletos de vidas humanas e não humanas, portanto um continente repleto de agentes cosmopolíticos. Para adentrar, explorar e se estabelecer nestes territórios, portugueses, espanhóis e as espécies animais e vegetais que os acompanharam precisaram estabelecer relações de negociações com os demais coletivos que já habitavam estes ambientes (CABRAL, 2014). Conforme buscou-se demonstrar a partir do evento analisado, nas reduções jesuíticas houve alianças e também e conflitos de alguns grupos indígenas que não concordavam com a presença e ensinamentos impostos pelos jesuítas. Neste contexto cosmopolítico, lideranças xamânicas e jesuítas utilizaram-se de suas cosmológicas para estabelecer alianças com os demais seres afim de demonstrarem suas capacidades políticas.

Finalmente, compreendemos que os eventos descritos podem e devem ser analisados a partir do diálogo entre povos indígenas e historiadores ambientais sem a imposição ou negação das cosmologias envolvidas, por isso, utilizou-se a ideia de encontros pragmáticos de Mauro de Almeida (2021), como uma solução interessante para o debate.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mauro de. Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. **Ilha**, Florianópolis, v.23, n.1, p.10-21, 2021.

BAPTISTA, Jean. **O eterno:** crenças e práticas missionais. Brasília: IBRAM, 2015 (Dossiê missões; v.2).

CABRAL, Diogo de Carvalho. **Na presença da floresta**: Mata Atlântica e História Colonial. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Agricultura contra o Estado. In: CABRAL DE OLIVEIRA, Joana et al. (Orgs). **Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta**. São Paulo: Ubu Editora/IRD, 2020, p.77-96.

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da História: quatro teses. **Sopro 91**, p.1-22, 2013.

CRISTO, Tuani de. **História Ambiental envolvendo indígenas Guarani e jesuítas nas reduções da Província do *Tape,* século XVII.** 168f. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, Universidade do Vale do Taquari – UNIVATES, Lajeado, 2018.

FELIPPE, Guilherme Galhegos; PAZ, Carlos Daniel. Intersecção de subjetividades: a presença indígena na escrita afetada dos jesuítas. **História da Historiografia**. V.12, n.30, p.198-232, 2019.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos; FLECK, Eliane C. Deckmann; MARTINS, Maria Cristina Bohn (Org.) **Carta Ânua da Província Jesuítica do Paraguai 1659-1662**. São Leopoldo: Oikos; Unisinos; Cuiabá: EdUFMT, 2008.

KERN, Arno A. **Missões**: uma utopia política. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-mbya**: significado e constituição e uso. 2001 – Tese de Doutorado em Geografia Humana – FFLCH/Universidade de São Paulo/SP. Edição Publicação, versão online, São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista – CTI, 2015.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. **Sobre festas e celebrações**: as reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII). Passo Fundo: Editora Universitária de Passo Fundo – UPF, 2006.

MCA - CARTA ÂNUA de 1635-1636. Carta do Padre Franciso Taño para o Superior do Tape, dando-lhe conta do estado das respectivas reduções. 1635-1636. In: CORTESÃO, Jaime (Org.). **Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. (Manuscritos da Coleção De Angelis).

MENTZ RIBEIRO, Pedro Augusto. A**rqueologia do Vale do Rio Pardo, Rio Grande do Sul, Brasil**. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História, Pontifica Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre: 1991.

PÁDUA, José Augusto. A Mata Atlântica e a Floresta Amazônica na construção do território brasileiro: estabelecendo um marco de análise. **Revista de História Regional**, v.20, n.2, p.232-251, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios da antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WORSTER, Donald. Para fazer História Ambiental. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.4, n.8, p. 198-215, 1991.

WORSTER, Donald. Transformações da terra: para uma pesquisa agroecológica na História. **Ambiente e Sociedade**, v.5, n.2, p. 23-44, 2003.

AYAHUASCA: UMA ERVA DE PODER NA PROMOÇÃO DE CURA E CONEXÃO COM O SAGRADO UMBANDISTA NO SUDOESTE DA AMAZÔNIA.

Carla Simone de Oliveira Peres
Universidade Federal do Acre – UFAC
carla.peres@ufac.br

INTRODUÇÃO

Ayahuasca é uma bebida confeccionada com plantas da região amazônica que vem sendo utilizada através dos séculos, em rituais xamânicos, com propósitos de cura e conexão com seus antepassados ou ancestralidade. De acordo com Metzner (2002, p.13) "o termo ayahuasca é originário da língua sul americana Quéchua: huasca significa "cipó" e aya significa "almas" ou "gente morta, ou até mesmo "espíritos".

Adequando os significados dos termos às traduções, as expressões mais apropriadas seriam "cipó dos espíritos" ou "cipó das almas", o que de certa forma refere-se ao intercâmbio que ela proporciona ao ser ingerida, provocando esse contato entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

Na condição de planta medicinal, extraída da floresta, a ayahuasca é usada em algumas cerimônias e ritos religiosos dos centros urbanos com o propósito de promover uma busca introspectiva ao sujeito no reconhecimento e cura de suas dores e falhas numa projeção de melhoramento pessoal. É o que pode ser visto na ritualística da "Tenda de Umbanda Luz da Vida". Esse transe em busca de respostas, realizado em um terreiro de Umbanda de traços xamânicos já era feito nas culturas nativas antigas.

A umbanda não é xamanismo, mas é também uma forma de se expressar e fazer umbanda. A conexão com os espíritos e divindades, por meio da incorporação em um terreiro de umbanda, carrega traços xamânicos. O pajé em uma tribo indígena representa um Xamã, uma mistura de feiticeiro, mago e sacerdote. Na Tenda de umbanda, a dirigente representa a figura maior, dotada de sabedoria e conhecimento para manipular as ervas no preparo da ayahuasca, mas não vem a ser um Xamã.

Os elementos como a ayahuasca, o rapé e a Sananga foram ganhando espaços na ritualística conforme a dirigente da Tenda foi descontruindo e rompendo com pré-conceitos muito presente em sua história. Ao aproximar-se da umbanda em sua jornada espiritual, aproximava-se também de uma das raízes da religião, a cultura indígena, na figura do caboclo

e por conseguinte da prática xamânica o que a levou a vivenciar em comunidades indígenas os ritos praticados.

Retornando a ayahuasca observa-se duas visões distintas de enxergar essa erva, a de alucinógeno compreendida por psicólogos, que provoca alucinações e a de enteógeno na visão de um religioso, pois ela promove um encontro com Deus e um despertar de consciência. Nesse sentido Metzner (2002, p.15) aponta que o "novo termo enteógeno, é uma tentativa de reconhecer de um modo mais apropriado este elemento de acesso a outras dimensões e aos diversos estados sagrados". Dessa forma acrescenta que o retorno ao xamanismo enteogênico pode ser visto como uma resposta no sentido de preservação ao ecossistema e da biosfera no sentido de um novo despertar de consciência, de manutenção, de preservação e de respeito considerando a interconexão entre o orgânico e o espiritual no conjunto da vida deste planeta.

DESENVOLVIMENTO

O xamanismo ensina o poder da erva ayahuasca, o poder do tambor, instrumento existente na Tenda e nomeado de Atabaques no terreiro de forte teor sagrado, que favorece a conexão com outro mundo, o mundo dos mortos.

Na floresta, assim como na Tenda de umbanda a ayahuasca é uma planta sagrada e uma erva de poder, que utilizada e manipulada de maneira adequada irá acionar nos médiuns do terreiro dispositivos de cura para que o trabalho espiritual tenha fluidez e segurança. Nesse encontro, ambos os sagrados são afetados, seja por sua performance ou pela poética que cada um traz em si, um trânsito de saberes inacabados colocado por Simas; Rufino (2018) no livro "Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas". As danças ritmadas em roda, o maracá, os cânticos, expressam visões de mundo de dois sagrados que se encontram na pedagogia da encruzilhada de saberes. Na prática xamânica adotada na Tenda é possível perceber a identidade desse grupo específico que se reconhece como umbandistas, com perfil regional e nacional acentuado, mostrando que cabem diversas umbandas em uma umbanda só e que a ancestralidade do sujeito brasileiro está assentada principalmente em seus antepassados nativos, indígenas e xamânicos.

Existe uma forte penetração da tradição xamânica através da ayahuasca no espaço sagrado da Tenda de Umbanda na região amazônica, o que de certa forma causa certo estranhamento, por ser a cultura indígena umas das raízes fundantes da religião de umbanda e que já se encontra intrinsicamente executada nos trabalhos da linha de caboclo. Cabendo aqui

a definição de amazonismo enquanto a estranheza do olhar "outro" para essa região e seus habitantes, de acordo com ideias estereotipadas, daquilo que não condiz com a veracidade do que realmente é. (PIMENTA, 2016).

Fato é que, por adotar essa base xamânica, a Tenda de Umbanda ganha destaque, pois além da ritualística com a ayahuasca, promove "jornadas" e "vivências" em contato com povos indígenas, Huni Kuin e Shanenawa.

Dado curioso que ocorre nas vivências diz respeito aos cânticos, fator tido como fundamental, que preparam o ambiente para alcançar o sucesso da cura ou do processo divinatório. A cantoria típica desses rituais de encontro com o sagrado é geralmente realizada com um ritmo rápido, similar ao pulsar rítmico das jornadas xamanísticas propiciadas pelos tambores. (METZNER, 2002)

A vivência da cura pode ocorrer tanto no plano físico, psíquico e espiritual, não havendo distinções de análises para os tradicionais curandeiros.

> As experiências xamanísticas de cura, que fazem uso de enteógenos ou de outros meios, apresentam três variações fundamentais: a primeira é a extração da toxina que muitas vezes é enxertada por meio de procedimentos mágicos; a segunda é a recuperação do fragmento da alma que foi danificado; e a terceira é a sujeição do indivíduo ao desmembramento, através do qual ele se sente primeiramente destruído, para depois sentir-se reconstituído com um corpo mais forte e sadio. (METZNER, 2002, p.27)

A experiência vivida com a ayahuasca se potencializa a partir da vivência individual de cada médium nesse encontro com o sagrado, conforme aponta a dirigente da Tenda de Umbanda "o filho quando quer entrar na corrente, ele vai viver o ritual da ayahuasca, ele vai viver o ritual do rapé". (informação verbal, 2021)[17]

Para a dirigente a "ayahuasca em si ela não tira o teu pensamento tua consciência, ela trabalha com o que tu tem dentro de você, e as vezes é por isso que as pessoas tem um hábito com a bebida, devido teus traumas que precisa ser trabalhado." (informação verbal, 2021)[18]

Na cultura indígena os símbolos são sagrados, o maracá, as ervas, o fumo, as folhas, o cocar, destacado pela dirigente como símbolo de força, de sabedoria, e da força do ancestral. (informação verbal, 2021)[19]

[17] Entrevista concedida pela Dirigente da Tenda de Umbanda Luz da Vida. [abr.2021]. Entrevistador: Carla Simone de Oliveira Peres. Rio Branco, 2021.
[18] Id., 2021.
[19] Ibid., 2021

Adotar o uso da ayahuasca para despertar e ampliar a consciência dos médiuns da casa, levou tempo para compreensão do sentido e do poder da erva no desenvolvimento da mediunidade dos trabalhadores da Tenda:

> Eu fui para as aldeias buscar o conceito porque eles mesmo diziam que a mediunidade que desciam aqui no acre tinham esse ato mais regional, cultura nossa, por exemplo eu posso receber a energia de um boiadeiro, um baiano, mas muitas vezes eu não sei conduzir, não tenho a cultura, então fui para aldeia e vivenciei junto com a jurema até hoje que ela me ensinou a humildade e disse: agora você pode ir. (informação verbal, 2021)[20]

A dirigente esclarece que sua base religiosa está assentada em sua experiência de vida, desde os fenômenos que ocorriam com ela do que "via e ouvia" até a iniciativa de "aceitar" não somente seu desenvolvimento mediúnico, mas também a religião de Umbanda pra sua vida. Partindo desse ponto para referenciar os trabalhos na Tenda elucida:

> A nossa casa tem também o conceito da pajelança, que é o ritual indígena, e acrescentamos os elementos: ayahuasca, que não é da umbanda, é um imigrante da umbanda, que uso aqui como uma busca de conhecimento interior, então se isso pra mim me deu um conceito, pro meu irmão também acredito que vai dá. Aqui a ayahuasca tem o conceito do vegetal, ela traz pros meus filhos de santo descoberta, suas curas interiores. Porque existe o conceito de que a mediunidade sabe de tudo, sabe porque são seres evoluídos, quem não sabe sou eu me entender. Quando eles falam assim te busca dentro de você pra você me conhecer, porque eles tão muito mais próximos do que você imagina, mas entra dentro de você pra você ver como é difícil. Você não para pra se escutar [..] e quando eu comecei a trazer esses elementos, pra dizer ó enquanto tu não entrar no teu interno, a buscar te perdoar, a te valorizar, a te amar, a perceber quem tu é, não chega próximo desses camaradas nunca, porque eles tão aqui bem do meu lado, mas a gente não consegue, se eu não silenciar eu não vou escutar, não vou entender. (informação verbal, 2021)[21]

Enfatizando a necessidade de silenciar, a dirigente aponta o silêncio como essencial na criptografia das mensagens repassadas pelos "mestres", guias que orientam e direcionam o fazer do médium em relação a reparação de comportamento e conduta, aprimoramento e elevação, esse dialogo interior é agregador na conexão com a espiritualidade na Tenda de Umbanda.

Segundo a dirigente, muitos dos médiuns não tinham o entendimento da utilização da ayahuasca, rapé, maracá e da Sananga que "tanto ativam energia como também tiram" (informação verbal, 2021)[22]

[20] Id., 2021
[21] Ibid.,2021.
[22] Id., 2021

A Sananga é um arbusto das regiões amazônicas utilizado pelos índios nativos Kaxinawas e outras tribos. Do interior de sua raiz extrai-se um sumo que é utilizado para a cura das panemas (doenças espirituais, preguiça, má vontade, etc.), segundo os índios.

Contém um princípio ativo poderoso que quando "ingerido leva os nossos filhos da Tenda a um estado de transe profundo para o contato com o mundo dos espíritos, porém na medicina tradicional da Sananga ela é utilizada como colírio". (informação verbal, 2021)[23]

Na medicina tradicional da Sananga ela é utilizada como colírio. Os índios guerreiros, antes de irem para a caça, administram uma a três gota em cada olho, fazendo com que sua percepção fique aguçada, percebendo movimentos sutis na densa floresta. explicação dada pelo Cacique da Aldeia dos Shanenawa. (informação verbal, 2021)[24]

A Sananga trabalha com duas vertentes energéticas de cura: a física e a espiritual. Acredita-se que o "Espírito da Sananga", ou seja, a energia e inteligência, análoga ao princípio ativo do sumo desta poderosa erva, atua diretamente na causa original da doença, nos processos chamados psicossomáticos. As doenças psicossomáticas são de origem psíquicas, mas, ao se potencializarem, se manifestam no corpo físico.

"Os olhos são as janelas da alma, onde tudo o que vemos e projetamos está lá guardado, inclusive nossa história cármica. Então, o Espírito da Sananga faz uma verificação dos padrões energéticos em desequilíbrio e vai diluindo essas forças que se constituem nas panemas." (informação verbal, 2021)[25]

O resultado do uso da Sananga é um equilíbrio da alma em sintonia com essa força que emana da natureza, uma expansão da força visual espiritual. Ativando e desenvolvendo a terceira visão, a visão interior, expandindo para uma melhor compreensão de mundo. Atua também no chakra cardíaco, liberando mágoas, traumas, ressentimentos e ativando positivamente este ponto de força fundamental no corpo humano, tornando nossas relações mais leves e verdadeiras. Trazendo também mais amor pela vida, confiança, felicidade, compaixão e perdão. (informação verbal, 2021)[26]

Na tenda o fundamento da Sananga é expandir e ativar o dom da visão que fica concentrado nesse terceiro olho, no Chacra frontal, tirando a desilusão e trabalhando a expansão na forma de enxergar e interagir com o mundo.

[23] Ibid., 2021.
[24] Id., 2021
[25] Ibid., 2021
[26] Id., 2021

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cultura indígena sempre esteve presente na genealogia da formação do povo brasileiro, e de forma marcante no sudoeste amazônico. A cultura milenar dos povos originários é atemporal e atravessa os perímetros limítrofes de saberes e fazeres com recursos providos da natureza, da Floresta que nada dá, mas tudo cresce; da Floresta vazia e silenciosa, mas habitat de seres invisíveis; esse conhecimento é levado para dentro da Tenda de Umbanda Luz da vida, através das vivências e no intercâmbio, na troca de saberes da Umbanda e Povos Indígenas.

A proposta do terreiro de Umbanda em esvaziar-se e retornar ao pensamento primeiro, originário, abre o portal de conexão com o mundo espiritual e promove distanciamento da elaboração do pensamento colonizador, rompe com preconceitos, abrindo um leque de diversidades e possibilidades de novos caminhos de se fazer Umbanda. Sabendo que todo aquele que chega a um terreiro busca alivio para suas aflições, cura para suas doenças, muitas vezes da alma.

Nesse espaço sagrado a Ayahuasca, assim como a Sananga e o rapé são elementos vegetais utilizados na ritualística dos trabalhos como forma de limpeza, cura, expansão de consciência dos médiuns de terreiro.

A presença do xamanismo é fortemente representada nesse espaço através dos cocares, do maracá, dos atabaques, tudo remete a cultura indígena, a um perfil regional da Umbanda, a uma das raízes da religião que mais se acentuou.

A força energética que paira no ambiente quando ocorre a vivência, por ser a tenda localizada em área rural, portanto, em local afastado que permite uma conexão direta com a natureza, é fortemente percebida no corpo e na dança dos médiuns, no transe mediúnico que se sucede por algum tempo, até que o médium retorne a si e torne a tomar o chá.

Embora esses encontros e empréstimos culturais tenham sido silenciados por tempos, fazemos parte desse lugar social de onde falamos, independente da forma como nos identifiquemos se índio, negro, branco, caboclo, ribeirinho, americano, judeu, etc, são essas nossas zonas de contato. Se vivemos na Amazônia somos atravessados pelas cosmologias africanas e indígenas em uma interconexão profunda de conhecimentos.

Esse encontro desses dois saberes estabelece entre si expressões comunicativas dentro de seus sagrados em oposição a negação de sua religiosidade pela racionalidade ocidental hegemônica e eurocêntrica.

REFERÊNCIAS

METZNER. Ralph [Org.]. **Ayahuasca**: alucinógenos, consciência e espírito da natureza. tradução de Mareia Frazão. - Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

PACHECO, Agenor Sarraf. Cosmologias Afroindigenas na Amazônia Marajoara. **Projeto História**, São Paulo, n. 44, jun. 2012, p. 197-226.

PIMENTA, José. O AMAZONISMO ACRIANO E OS POVOS INDÍGENAS: REVISITANDO A HISTÓRIA DO ACRE. **Amazônica - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 7, n. 2, p. 327-353, jul. 2016. ISSN 2176-0675. Disponível em:< https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/3449>. Acesso em: 25 ago. 2021.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. 1. ed. Rio de Janeiro: Morulá, 2018.

POÉTICA INTERCULTURAL E NATUREZA: UMA RELAÇÃO COMPLEMENTAR

Carine Josiéle Wendland
Mestranda em Educação PROSUC/CAPES
Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC
carine.josiele@gmail.com

Na relação ser humano-natureza, caminha-se cada vez mais longe desta última. Este distanciamento, além de causar o adoecimento de toda uma sociedade, impulsiona um tensionamento depredador de diferentes modos de vida.

Estes modos de vida, opostos, podem se tornar complementares à medida que estabelecem com-versas interculturais, tal como a oposição complementar a partir da etnia Kaingang. É possível pensar também na complementaridade da psique, deste humano que chama a natureza de "meio" ambiente, e que vive também numa "meia" humanidade. Um humanismo que se encontra em crise, sob um céu que ameaça cair quando da não unicidade de quem está abaixo dele, sobre um chão que ameaça ruir quando da não unicidade de quem está acima dele. Ao negar modos de estar-sendo, característico da colonialidade e do exercício de poder de uma metade da humanidade para com a outra, negamos a vida.

COMPLEMENTARIDADES

Estermann (2016) aponta para cinco princípios básicos que compõem a filosofia ameríndia, entre eles a "relacionalidad [...] correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad" (p. 13), entendo que, na relação poética intercultural e natureza, e, portanto, humano e natureza, todos os princípios se correlacionam, porém aqui abordaremos apenas a noção da complementaridade.

Partimos do pressuposto que natureza e ser humanos são complementares, embora saibamos que este último, em alguns de seus modos de ser, impera sobre a natureza, "urge superar o divórcio entre a Natureza e o ser humano. Essa mudança histórica e civilizatória é o maior desafio da Humanidade, se é que não se deseja colocar em risco nossa própria existência" (ACOSTA, 2016, p. 28). Esse imperialismo sobre a natureza se dá como primeira instância em detrimento do lucro e do bem-estar. A noção de bem-estar e seu oposto, neste caso não complementar, será trazida mais adiante.

Neste momento pensemos a partir da mitologia Kaingang em seu modo de ser, em suas dualidades Kamé e Kairu como oposições complementares. Na intensa complementaridade das dualidades do mundo em sincronicidade com outras culturas com as quais se estabelece um equilíbrio de pensares, como com a filosofia ameríndia e seu estar-sendo, vamos sonhando com a compreensão do mundo como unidade.

Algumas oposições necessitam ser superadas, tais como a oposição Norte e Sul com a ruptura da linha abissal, em

> outras culturas não ocidentais, as oposições não são posições contraditórias que se excluem, mas polaridades complementares: símbolo, razão, sentimentos, intuições, analogias não são formas de expressão que se excluam umas às outras, mas formas complementares de expressão do ser humano na sua relação com os outros, com a natureza e com o cosmos. (TAVARES, 2013, p. 207)

HISTÓRIAS, DESENVOLVIMENTOS E DESTRUIÇÃO

Estamos caminhando com uma história que não tem parado para perguntar se estamos bem, ela apenas incentiva a seguir. Enquanto buscamos pelo desenvolvimento e pelo crescimento material, estamos não só matando a nós como tudo o que nos cerca e é repleto de vida, neste ritmo frenético adentramos a um encurtamento da vida.

O sistema mantém as pessoas escravas do consumo, assumindo em todas as brechas possíveis os ideais de vida e bem-estar. Este sistema não inicia agora, mas já na época Medieval,

> as pessoas não tinham tempo para refletir, preocupadas demais que estavam em sobreviver às pestes, à desnutrição, ao trabalho servil e aos abusos dos senhores feudais, assim como às intermináveis guerras. Muitos desses pesadelos permanecem assustadoramente reais para milhões e milhões de homens, mulheres e crianças, e parecem haver-se ampliado graças ao consumismo e à sobrecarga de informações alienantes que minam sua capacidade crítica. O Estado contribui forçando a incorporação de populações que tentam resistir à lógica consumista (ACOSTA, 2016, p. 35)

Isso se adentra ao imaginário coletivo, inclusive de grupos que não tem condições para acessarem o que é produzido. Endeusar a atividade econômica e acreditar que problemas ambientais globais se resolvem por meio desta, nos leva a um suicídio coletivo. (ACOSTA, 2016)

Embora a ideia de prosperidade nas cidades já existira desde a Grécia Clássica, a ideia de desenvolvimento teria emergido dos escritos de Adam Smith em "A Riqueza das Nações" conforme o economista Koldo Unceta. Apesar disso, o desenvolvimento como o conhecemos hoje nasce de uma dicotomia - assim como quase tudo. Após a Segunda Guerra Mundial, nos temores nucleares da Guerra Fria definia-se o oposto do desenvolvimento como o subdesenvolvimento, também as pessoas foram classificadas dicotomicamente em ricos e pobres, atrasados e civilizados, e, a lista segue. Ademais institucionalizado pelo líder máximo dos Estados Unidos, Harry Truman, o desenvolvimento, enquanto palavra de ordem e como uma forma de imperialismo, toma os rumos da humanidade (ACOSTA, 2016), e não apenas rumos, mas o destino comum dos seres humanos.

"O 'desenvolvimento', como toda crença, nunca foi questionado: foi simplesmente redefinido por suas características mais destacadas" (ACOSTA, 2016, p. 49). Mas necessita do ato filosófico de pensar e repensar e, portanto, da educação. A própria educação já está arraigada em conceitos e contextos mercantilistas, visa a produção e a aceleração dela mesma, mas uma educação para o Bem Viver como poética intercultural traduz um pensamento seminal, algumas utopias e muito provavelmente algumas mudanças.

Ademais, seguimos pensando em como o desenvolvimento criou raízes no inconsciente coletivo, Acosta (2016, p. 48) enfatiza que o sociólogo peruano Aníbal Quijano (sd) reflete sobre os sobrenomes inventados para o desenvolvimento: "desenvolvimento econômico, desenvolvimento social, desenvolvimento global", rural, sustentável e a lista de sobrenomes segue se estendendo. Porém, o "desenvolvimento, enquanto proposta global e unificadora, desconhece violentamente os sonhos e as lutas dos povos subdesenvolvidos" (ACOSTA, 2016, p. 50), a ponto de que

> aceitamos a devastação ambiental e social em troca de alcançar o 'desenvolvimento'. Pelo desenvolvimento, para citar um exemplo, aceita-se a grave destruição humana e ecológica provocada pela megamineração, mesmo sabendo que ela aprofunda a modalidade de acumulação extrativista herdada da colonização – e que é uma das causas diretas do subdesenvolvimento. Negamos inclusive nossas raízes históricas e culturais para modernizar-nos imitando os países adiantados (ACOSTA, 2016, p. 51)

Marginaliza-se saberes ancestrais em detrimento de uma palavra recente que já impera no inconsciente coletivo da maioria das pessoas. Da maioria delas porque povos indígenas e alguns poucos, além de outros seres vivos, seguem em harmonia entre si, sem a congruência à competição e a acumulação de bens.

Também a noção de progresso surgida há cerca de quinhentos anos da Europa, necessita ser repensada. Desde então tem-se definido "a Natureza sem considerar a Humanidade como sua parte integral, desconhecendo que os seres humanos também somos Natureza. Com isso, abriu-se caminho para dominá-la e manipulá-la" (ACOSTA, 2016, p. 55).

Este caminho foi aberto há muito tempo e constituído firmemente como verdade. Vejamos o conceito de complexo cultural, Thomas Singer e Samuel Kimbles (2004 apud BOECHAT, 2018), a partir do conceito de complexo de Jung, o trouxeram. Este "diz respeito a questões conflituosas que uma nação ou coletividade desenvolve no decorrer de sua história" (p. 75).

> embora se originando nos inícios da organização de uma cultura, poderá ter efeitos deletérios sobre a organização social futura da sociedade [...] complexos culturais podem ter influência sobre outros afins e atraí-los para um campo de força comum com efeitos destrutivos para a cultura em médio e longo prazos (BOECHAT, 2018, p. 76).

A partir de Leonardo Boff, Walter Boechat (2018) traz à tona os quatro complexos culturais ou as quatro sombras da cultura brasileira, sendo elas: colonialismo, holocausto indígena, escravidão e corrupção.

O primeiro deles é o que trata da destruição: é possível perceber que "o processo de mitologizar é espontâneo do inconsciente, quando o desconhecido tende sempre a ser preenchido por imagens mitológicas" (p. 78), ou seja, não somente indígenas tinham o mito como referência, mas também na Europa imperava o mito da Idade do Ouro, projeto nas, então, terras desconhecidas que também eram associadas "ao mitologema do Paraíso Terrestre [no qual] está o poderoso mito da Grande Mãe, eterna doadora de benesses sem limites" (p. 78) e portanto um dos mitos fundadores da terra brasilis em conformidade com Boechat (2018) a partir de Meira Penna (1999: 117ss.) fazendo com que os aqui chegassem pensassem numa fonte inesgotável de bens e permitindo que esse pensamento ressoasse até hoje como complexo cultural.

Descartes, "ao analisar o método da incipiente ciência moderna, dizia que que o ser humano deve converter-se em dono e possuidor da Natureza" (ACOSTA, 2016, p. 56), este pensamento alimentou muitos outros filósofos das ciências e a própria ciência estática, separada da vida e que não valora saberes ameríndios.

Colombo teria escrito 175 vezes sobre o ouro em seu diário de viagem "o ouro é excelentíssimo; do ouro se faz tesouro e, com ele, quem o possui, faz o que quiser no mundo, e chega inclusive a levar as almas ao paraíso" (ACOSTA, 2016, p. 57). Inclusive, anos mais tarde,

os invasores do Brasil, consideraram seus moradores seres sem alma e instaurou-se um genocídio da população indígena, que perdura até os dias atuais.

Nesse processo histórico, o desenvolvimento tornou-se ferramenta neocolonial e imperial. Quando o progresso tecnológico assumiu a cena, suas outras faces foram ocultadas. Desigualdade, degradação da natureza, desemprego e tudo que põe risco ao prosseguimento da vida no mundo (ACOSTA, 2016). A partir disso com "o crescimento da pobreza no mundo – ou seja, com o fiasco da grande teoria global do desenvolvimento -, começou-se a repensar suas ferramentas e seus indicadores, mas não seu conceito" (ACOSTA, 2016, p. 60), felizmente uma razão mais sensível é capaz de pensar e descolonizar o desenvolvimento, tentando o abolir.

BEM-ESTAR X BEM VIVER

A Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPEd), realizou em 2021, a 40ª Reunião Nacional. O evento teve como tema "Educação como prática de Liberdade: cartas da Amazônia para o mundo" e contou com a participação de diversos intelectuais indígenas que deram suas palavras às pessoas que os ouviam. Na sessão de encerramento, nominada "Educação, bem viver e defesa dos territórios originários", Miguel Kwarahy Tenetehara Tembé, intelectual indígena líder dos povos em contexto urbano, enfatizou que *"A nossa forma de viver sempre foi bem-viver, sempre foi bem-viver desde os tempos que não se podem contar e que atualmente a gente vem sofrendo ataques para um mal-viver, porque o mal-viver é sustentador de um comércio. Quando se polui a água para depois inventar tecnologia para purificar a água para vender, isso é comércio, mesma coisa com a saúde, mesma coisa com o oxigênio, mesma coisa com a habitação, com a alimentação, esse é o propósito da Europa, desse contexto europeu".*

A tecnologia, qualquer que seja *"vai se tornar um mal-viver quando ela se tornar obsoleta e cair na natureza como lixo, a gente não concorda que isso seja bem-viver"*. O desenvolvimento é quem agora se tornou obsoleto. Ainda de acordo com Tembé (2021), no encerramento de um encontro Nacional de Pesquisa em Educação afirma que: *"Quem considera, quem enxerga, quem avalia, quem se volta para os conceitos tradicionais e milenares vai ter melhor qualidade de vida, vai ter bem-viver. E o bem-viver não é só para seres humanos, a árvore também precisa viver bem, o peixe também precisa viver bem, os animais, os rios precisam viver bem, a natureza, o bem-viver também é natureza, nós somos natureza"*.

Mas o que seria o Bem Viver? Para Krenak (2020) “pode ser a difícil experiência de manter um equilíbrio entre o que nós podemos obter da vida, da natureza, e o que nós podemos devolver. É um equilíbrio, um balanço muito sensível e não é alguma coisa que a gente acessa por uma decisão pessoal” (p. 8 e 9).

Porém, novamente precisamos recorrer a questões históricas ou quiçá, suas raízes:

> “Bom viver” é a tradução que mais respeita o termo utilizado pelo autor [Buen Vivir] e também o termo em kíchwa [sumak kawsay], língua da qual nasceu o conceito em sua versão equatoriana. De acordo com o Shimiyukkamu Dicionario Kichwa-Español, [...] sumak se traduz como hermoso, bello, bonito, precioso, primoroso, excelente; kawsay, como vida. Ou seja, buen e sumak são originalmente adjetivos, assim como “bom” – seu melhor sinônimo em português, no caso. Vivir e sumak, por sua vez, são sujeitos (BREDA, 2016, p. 10).

A escolha pelo termo “bem viver” ao invés de “bom viver” é, conforme Breda (2016), antes de linguística, especialmente política, ou seja, traz alguns prejuízos às definições originais:

> o Bem Viver é uma filosofia em construção, e universal, que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas. Está entre nós, no Brasil, como o teko porã dos guaranis. Também está na ética e na filosofia africana do ubuntu – “eu sou porque nós somos”. Está no ecossocialismo, em sua busca por ressignificar o socialismo centralista e produtivista do século 20. Está no fazer solidário do povo, nos mutirões em vilas, favelas ou comunidades rurais e na minga ou mika andina. Esta presente na roda de samba, na roda de capoeira, no jongo, nas cirandas e no candomblé. Está na Carta Encíclica Laudato Si’ do Santo Padre Francisco sobre o Cuidado da Casa Comum (TURINO, 2016, p. 14).

Estar-sendo pesquisadora me faz ter com-versas interculturais em uma fenomenologia autoetnográfica. Em solo de universidade geocultural, aberta interculturalmente, tenho aproximações especialmente com as etnias Kaingang e Guarani Mbya, localizadas no Rio Grande do Sul. Dar-se conta que Nhandereko, palavra Guarani, que nos remete a “nossa forma de vida”, também pode ser um bem viver é de uma profundidade tamanha. Ademais, “Teko porã é a tradução literal em guarani da expressão kíchwa sumak kawsay. Teko se refere à vida e a à existência em comunidade; porã pode ser traduzido como belo, bonito, bom” (BREDA, 2016, p. 14).

Para Turino (2016), necessitamos reconhecer que somos “parte” e não “à parte” da vida em suas diferentes manifestações. Nós somos natureza, ela não existe para nos servir. “O Bem Viver recupera esta sabedoria ancestral, rompendo com o alienante processo de acumulação

capitalista que transforma tudo e todos em coisa" (TURINO, 2016, p. 15). Todos os seres possuem consciência e espírito próprios.

> O Bem Viver se afirma no equilíbrio, na harmonia e na convivência entre os seres. Na harmonia entre o indivíduo com ele mesmo, entre o indivíduo e a sociedade, e entre a sociedade e o planeta com todos os seus seres, por mais insignificantes ou repugnantes que possam aparentar. Somente a partir destas três harmonias é que conseguiremos estabelecer uma profunda conexão e interdependência com a natureza de que somos parte (TURINO, 2016, p. 15).

A lógica do Bem Viver não é o grande, o majestoso, mas o pequeno e sublime, o sustentável e o equilibrado e num viver coletivo, parques, jardins, hortas comunitárias e em especial o respeito ao próximo. O "Bem Viver" emerge em oposição ao "viver melhor" ocidental. Podemos em com-versas interculturais ter bons conviveres.

O Bem Viver, poder-se ia dizer que engloba todos os princípios da filosofia ameríndia, enfatizados anteriormente. Acosta traz que o Bem Viver, em harmonia com a natureza traz a "reciprocidade, relacionalidade, complementariedade e solidariedade entre indivíduos e comunidades" (ACOSTA, 2016, p. 33), e , como proposta global enfrenta o desenvolvimento e a colonialidade do poder.

Buen Vivir está para além da lógica da sustentabilidade ou do desenvolvimento sustentável. A sustentabilidade precisa perpassar a vaidade pessoal, mas deve dizer "respeito à ecologia do lugar em que a gente vive, ao ecossistema que a gente vive" (KRENAK, 2020, p. 9) Sustentável para quem dentro do desenvolvimento? A sustentabilidade está mais próxima do bem-estar, aquele embora encante pelas palavras, busca meramente consumir a Terra, seu oposto, o Bem Viver, "é abundância que a Terra proporciona como expressão mesmo da vida" (KRENAK, 2020, p. 17)

POÉTICA INTERCULTURAL

Em complementaridade com Kusch (2007), a interculturalidade não acontece apenas no nível entre culturas. Qualquer diálogo é intercultural, nos unimos pela linguagem. Ele reflete que, uma vez que há diálogo, há o problema da interculturalidade, não do grau de culturação - um mais, outro menos, mas no estilo cultural de cada ser, de modo que, o que é dito por um lado, por outro está emaranhado culturalmente, toda comvivência com qualquer forma de vida é, assim, intercultural. E, eu me arrisco a dizer que estamos em interculturalidade com qualquer

forma de vida que faz parte da natureza. A palavra interculturalidade não existe nas línguas indígenas, a inventamos para buscar uma possível relação, e aprendizados tais como o Bem Viver.

Ao estarmos em interculturalidade, portanto, e como humanos poéticos, capazes de um fazer a partir da poiesis – poiën, (VALÉRY, 2007). Cabe ressaltar que poética intercultural nasce no seio do processo de estar-sendo pesquisadora que não se finda, mas se refaz no caminhar constante. Bem Viver é uma cultura e pode ser intercultural, mais especificamente uma poética intercultural, ou seja, constitui-se dessa complementaridade poética e intercultural do humano e qualquer forma de vida.

Buscar, portanto, por uma poética intercultural que promova com-versas interculturais a partir de uma fenomenologia autoetnográfica, uma escuta profunda para com os indígenas e uma mudança de ação por parte dos não-indígenas faz-se imprescindível. Também, na com-versa entre a psicologia e a filosofia, um pensar nas raízes que levam a um inconsciente cultural destruidor da mãe terra, e, por outro lado, uma filosofia de vida, pautada no bem-viver que encontra na espiritualidade a cura da desconexão com a natureza e a vida.

No tempo circular dos indígenas, tal como a poética faz circular os sentidos em educação e na vida, é plausível a construção de um ethos planetário, um pensar em um outro mundo possível, que por sua vez, supõe estabelecer uma com-versa dos modos de estar-sendo no mundo, supõe reciprocidade com a natureza, supõe mudanças e sonhos.

DES(ENVOLVIMENTO)

Também conforme Krenak, grande líder indígena brasileiro, já citado aqui, em algumas de suas falas enfatiza que não precisamos de desenvolvimento, mas envolvimento. Então que saibamos pisar leve na Terra e não deixemos nossos rastros arrogantes nela, mas a essência de cuidado.

Em tempos de desencantos, o Bem Viver surge de sentidos utópicos, estamos sedentos de utopias e sonhos, pois estes nos fazem acreditar, pensar e fazer outro mundo possível. “Outro mundo será possível se for pensado e erguido democraticamente, com os pés fincados nos Direitos Humanos e nos Direitos da Natureza” (ACOSTA, 2016, p. 21).

Necessitamos construir coletivamente uma nova forma de vida e a educação tem seu papel imprescindível: uma educação para o Bem Viver, não com a tecnicidade de operacionalizar sistemas. “Nós vamos ter que pensar em ajudar a formar seres humanos para

habitar uma Terra viva" (KRENAK, 2020, p. 19) Formar seres humanos. E, talvez, "o dano que a gente tenha cometido contra o Planeta, no século XX, é que a gente estava preparando técnicos e formando muitos técnicos, e a ideia era habilitar o humano para incidir sobre a vida na Terra. Tirar petróleo, furar plataforma continental, devastar a Floresta Amazônica, caçar ouro para todo lado, toda essa cosmovisão constituída de um Planeta cheio de concreto, viadutos, pontes, rodoviárias, metrôs. Essa parafernalha toda é uma ofensa ao corpo da Terra. A Terra respira" (KRENAK, 2020, p. 20)

A aproximação com os pensares e as filosofias ameríndias tem se dado cada vez mais como uma experiência que engrandece por seu modo de ser (ethos) poético e sua forma de estar no mundo. Tal como nos propõe Leonardo Boff com o ethos planetário a partir de uma ética do cuidado. Esta, constitui um outro tipo de racionalidade que conversa com a filosofia ameríndia. Nesta ambivalência complementar no cuidado com o alther (outro) em convivência, o que dá conta da vida humana é justamente a sensibilidade, as emoções e o afeto pautados numa razão cordial, que transcende o logos (conhecer) pelo pathos (sentir). O cuidado é um modo de ser, é com e não sobre, é mais profundo e originário (BOFF, 2008).

O Bem Viver, essa complementaridade, para mim, de poética intercultural e natureza "é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza". (ACOSTA, 2016, p. 24). E, enquanto filosofia de vida, é também educação: uma educação capaz de curar a Terra.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. – São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016, p. 264.

ANPED Nacional. Sessão de encerramento "Educação, bem viver e defesa dos territórios originários". Duração: 1:52:09, Belém: 40ª Reunião Nacional. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=E06gtCwehDg> Acesso: 22 out. 2021.

BOFF, Leonardo. A busca de um ethos planetário. In: BOFF, Leonardo; et al. Perspectiva Teológica. Ano 40, nº 111. 165-179, 2008.

BREDA, Tadeu. Do tradutor. In: ACOSTA, Alberto. O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. – São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016, p. 264.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ESTERMANN, Josef. Las filosofias indígenas y el pensamento afroamericano. Internacional de Investigación en Filosofía Intercultural de la Liberación. Argentina: FAIA. Vol. 5. N°25. 2016.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1ª ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. Caminhos para a cultura do bem viver. Bruno Maia (org.), Rio de Janeiro: Cultura do Bem Viver, 2020, p. 36.

KUSCH, Rodolfo. Obras completas - tomo III. 1. ed., v. 3- Rosário: Fundación A. Ross, 2007.
TAVARES, Manuel.. A filosofia andina: uma interpelação ao pensamento ocidental. Colonialismo, colonialidade e descolonização para uma interdiversidade de saberes (J. Estermann). São Paulo: EccoS – Rev. Cient., n. 32, p. 197-252, set./dez. 2013.

TURINO, Célio. Prefácio à edição brasileira. ACOSTA, Alberto. O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. – São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016, p. 264.

VALÉRY, Paul. Primeira aula do curso de poética. In: VALÉRY, Paul. Variedades. São Paulo: Iluminuras, 2007. p. 179-192.

O MITO E O RITO DO POVO POTIGUARA E A PRODUÇÃO DE REMÉDIOS CASEIROS: ESPIRITUALIDADE, COSMOLOGIAS E COSMOVISÕES

Joselma Bianca S. Mendonça
Pós-Graduação em Ciências das Religiões (UFPB)
biancabt24@hotmail.com
Jaqueline Ciríaco
Joana Artur Damasceno

INTRODUÇÃO

Portadores de uma cultura milenar, os Potiguara tornaram-se conhecidos desde os primórdios da colonização do litoral brasileiro, área em que ainda vivem e que de acordo com cronistas da época, cultuavam os seres ancestrais. A etnia, pertencia ao grupo tupi, nome dado à língua nativa, a qual falavam os tupinambás e outras etnias. Sobre essa afirmação, Moonem (1989), aponta em seus escritos que "[...] nos documentos são: potigoar, potiuara, pitiguara, pitigoar, petigoar"

Constituída de 33 aldeias, a nação Potiguara vive entre as imediações dos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição localizadas no estado da Paraíba. Entretanto, direcionamos olhar neste estudo, para os anciãos das aldeias Forte e São Francisco, com o intuito de compreender o mito e o rito e sua importância na produção da medicina sagrada Potiguara, com base em visões e cosmovisões.

A trajetória do povo Potiguara se cruza a um passado imposto pela imposição da cultura europeia, acompanhada de perseguições e, sobretudo, de escravização. Muitas foram as investidas colonizadoras sobre o território americano, haja vista que, "Com a colonização, a identidade e a cultura dos Potiguara foram ameaçadas, visto que, a violenta aculturação, tornou-se um plano da Ordem dos Jesuítas" (NASCIMENTO 2012, P. 63).

Os autóctones da Paraíba, vivem a sua história no tempo presente, recorrendo às crenças e rituais que consideram de valores imensuráveis para a continuidade do legado ancestral. O processo de ressurgência e de ressignificação da cultura possuem como base, a espiritualidade dos anciãos que residem nas Aldeias locais, os quais considerados guardiões da tradição daquele povo, vivem figurados como "troncos velhos", e são responsáveis pela transmissão do conhecimento oral e pelas narrativas mitológicas entre os indígenas. Dessa maneira, muitos dos

costumes são preservados, até os dias atuais. Por esta razão, o foco deste estudo está ancorado nesses sujeitos, que amparam as raízes, tendo em vista suas visões e cosmovisões.

CRENÇAS, RITOS E ESPIRITUALIDADE POTIGUARA

Cada nação ou cultura, possui suas peculiaridades. Por isso, a forma de manifestação de crenças e ritos, são determinadas de acordo com a realidade vivida em diferentes sociedades. No conjunto das tradições, mitos e aventuras épicas, a geografia se apresenta como cenário de forças sobrenaturais. A natureza é suscetível de manifestações, pois nela o mito e o rito ocupam o plano da espiritualidade entre as diferentes gerações. De acordo com ELIADE, o mito age enquanto princípio de crença e ocupa o plano subjetivo humano. Por isso, a sua explicação seria praticamente impossível e "[...] difícil uma definição de mito que fosse aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível aos não especialistas" (ELIADE, 2007, p.11).

É o mito que, de alguma maneira, influencia as ações humanas, o ciclo da vida e ameaças da morte, operando de forma extraordinária, na vida dos mortais e trazendo-lhes perspectivas de uma vida futura.

Deste feito, o mito sai do plano humano para adentrar o existencial, tornando realidade manifesta que revigora, transcende e anima. De acordo com NASCIMENTO; FARIAS; BARCELLOS, os mitos Potiguara ocupam variados espaços naturais, de sorte que a conexão com a cosmogonia, resplandece no indígena energias positivas que, por meio das manifestações do elemento sagrado, a vida interior alcança vigor (2012).

O mito e o rito se movem como dimensões sagradas impregnadas na natureza. O mito pode ser uma história, algo que se relata numa narrativa, a qual tem capacidade de articular essa memória vivenciada, dando vida, abrindo perspectivas para o futuro. Por meio do ritual, essa narrativa é materializada e perpetuada, atravessando gerações. Para DURKHEIM, os credos, bem como os ritos, são compostos de universos objetivos e subjetivos, independente da complexidade (1996).

E reitera, dizendo que,

> As crenças "São estados de opinião, consistem em representações; e os ritos são modos de ação determinados[...] As crenças e os ritos [...], são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas [...] (DURKHEIM, 1996, p.19)

Entende-se pois, que o mito possui papel na história dos indivíduos, pois ao se encarnar, traz à tona os legados, as lembranças e as energias de um tempo que ficou para trás. Dessa relação, nascem as visões e cosmovisões, com a certeza de que a ancestralidade se move em busca de um horizonte utópico e de práticas educativas com base na medicina sagrada.

A experiência do mito tem validade na realidade Potiguara, e está no fundamento dos rituais e nas ações diárias, como: visitar as matas para cortar lenha, ir ao rio para tomar banho, sair para pescar e plantar, e na produção de remédios caseiros, pois:

> A natureza é para o indígena, lugar poderoso, capaz de renovar e transmutar tudo o que é ruim em energia vital. Quanto mais o indígena penetra na natureza, mais solidifica e fortalece sua aliança com a mãe natureza. A sinfonia dos animais, agregada com a fertilidade da natureza, os aromas das plantas e toda a atmosfera espiritual dos ancestrais, dos encantos e dos espíritos de luz, renovam e purificam suas vidas[...] Para os Potiguara, os encantos, os aliados que protegem a natureza e os lugares dos rituais, fazem parte da cosmovisão indígena. Na mãe terra, existe vida mineral, vegetal, animal; é onde moram os espíritos, os ancestrais e os encantados. (BARCELLOS, 2005, p.93-124).

Há, portanto, uma estreita relação do indígena com o cosmos, o qual ele atribui significado de valor. É sobre esta perspectiva que se manifestam afeto e sentimento na sua relação com a natureza, a qual considera como uma mãe de útero fértil que cuida de seus filhos e promove vida.

Neste sentido, vale dizer que o mito tem valor de crença, de fé na tradição indígena, de forma que a crença que sustenta a maneira de agir está presente no plano da espiritualidade e no fundamento dos rituais da etnia Potiguara. Não existe, portanto, uma realidade sem ter um mito sustentando essa realidade dentro do universo da espiritualidade, são os rituais que dão consistência a essa convicção. Por meio deles, se revela uma cosmologia com base nos pressupostos da cultura Potiguara, de sorte que o mito é materializado e pela narrativa, descarta-se toda visão fabulosa da realidade dos indígenas que habitam o litoral norte da Paraíba.

A produção de garrafadas, são produtos dessa construção, em que mitos e ritos dão direcionamentos para evidenciar visões e cosmovisões Potiguara, garantindo a certeza de cura e sobretudo, a força e a imortalidade.

O RITUAL DA PRODUÇÃO DAS GARRAFADAS: VISÕES E COSMOVISÕES POTIGUARA

Os povos indígenas, não criaram instituições ou regras para guiar a sua gente, de modo que a oralidade e a sabedoria ancorada nos princípios ancestrais, são guias de orientação de um imaginário que preza pela coletividade. Para a sociedade indígena, o parente não é apenas um número a mais no censo da vida comunitária: é elemento que fortalece os vínculos familiares e sobretudo, afetivos e espirituais dentro do espaço, é força viva que integra e que reúne história e exemplos a serem seguidos. Da mesma forma que, esquecer as pessoas mais experientes da

aldeia, significa anulação de grandezas que giram em torno da cultura e da memória, pois, são, suas visões de mundo, associadas às crenças e os valores morais e espirituais que orientam a vida da aldeia.

Assim, os ensinamentos dos mais velhos torna-se conduta. As suas práticas são repassadas aos mais jovens para a preservação da cultura indígena. Com os Potiguara, os segredos das matas são indispensáveis na condução de ensinamentos, pois segundo eles, a natureza os ensina e confere força e regeneração contínuos, ao ponto de perceberem nela, diversos paradigmas que compõem a espiritualidade indígena. Baseados em uma pedagogia ancestral, cuja finalidade é conduzir as crianças das Aldeias, ensinando-lhes a lidar com a vida e com as heranças da sua prole, os troncos velhos se assentam em visões e cosmovisões, pois trazem consigo a força dos ecossistemas que lhes ensinam o tempo de colheita, de pesca e de produção da medicina sagrada.

Para os mais velhos, as plantas são portadoras de grande poder espiritual, podendo trazer curas de doenças e até afastar maus espíritos. Pois, sempre que um membro do grupo cai em alguma enfermidade na Aldeia, é comum retirar da natureza ervas para fazer chá, espantar mau olhado ou realizar outros ritos espirituais. Isso significa dizer que, os seres encantados agem na produção de fitoterápicos, contribuindo para a manifestação de uma espiritualidade que reverbera em força perene, que universaliza a importância da natureza e de suas funções vitais para a vida humana. As entidades espirituais, atuam no cultivo das ervas, nas pajelanças e nos rituais de renovação.

Nas incursões em busca de mitos e ritos indígenas, encontramos aqueles que vivem no cultivo de uma espiritualidade, que se explica na eficácia das garrafadas para a cura de malefícios. A senhora Maria Nilda Faustino Batista, mantêm essa prática considerada milenar e reitera ser muito eficaz para tratar qualquer problema de saúde. Segundo ela, a produção de garrafadas segue um tempo cíclico de ritmos que, assegura a força dos ecossistemas e de elementos simbólicos nele presentes.

Como evidência dessa manifestação, nos concedeu o seguinte relato:

> Elas têm uma grande força cósmica Pedro, quando tava vivo, e disse: Bai (Bai é eu) Bai tu faz uma garrafada prá mim? Aí, quando eu fiz, eu disse: você leva essa garrafa pra casa e você enterre assim antes do sol nascer e retire daqui a quinze dias. Enterra pela manhã antes dos raios solares. A gente marca o dia de tirar à noite depois que os raios não tiverem alcançado. Pela manhã, ela vêm com a limpeza da aurora. E à noite, ela vai sacralizar. E ali é motivo de cura (MARIA NILDA BATISTA FAUSTINO, informação verbal, Aldeia São Francisco, setembro, 2009)

No movimento emanado da cosmologia, a ação de enterrar e desenterrar a garrafa, obedece um tempo cíclico, e prefigura o nascimento, a morte e a regeneração, movimentos que acontecem continuamente na natureza e em todo o ser vivo. Nessa ação perene, movida pela força do cosmo, o mito se revela enquanto verdade que se concretiza nos elementos da natureza e por eles, orienta a vida e as leis do espírito indígena, sobretudo, o próprio universo.

No ano em que vivenciamos a pandemia, ficamos atentos para saber de que forma os indígenas se portavam diante de uma situação que envolvia a humanidade**.** Embora haviam restrições a serem seguidas por toda a comunidade indígena, os rituais permaneciam, contando apenas com um pequeno número de participantes. Com o uso de máscara, foi possível participar de algumas práticas entre os Potiguara. Ficamos curiosos para saber como e de que forma os parentes procuravam driblar a pandemia e manter a espiritualidade que aparentemente dava lugar às preocupações do tempo presente.

Foram nessas circunstâncias, que percebemos o valor das ervas e suas inferências na cura de moléstias, inclusive, da que se alastrara pelo planeta. Como aquele que contraiu a doença de coronavírus, o tronco velho nos respondeu o seguinte:

> A gente se apega muito com nosso deus Tupã. É, que esse negócio! Eu, tive ela, mas tomei muito chá de jurubeba. Rapaz, eu passei cinco dias . Eu quase que batia as bota! era uma febre, dor de cabeça. Eu fiquei bebo, parecia que tinha bebido cana o dia todinho. Aí, o meu menino foi buscar ali jurubeba. É bom prá essa doença, prá febre, prá tudo. A gente faz, pisa, bota ela, mistura com um pouquinho de açúcar, faz um lambedor. Quem não quer, bota até do guaraná, e faz aquele que a gente butano dento do guaraná, enterra em qualquer canto aqui, e deixa ela passá quinze dia. Porque o remédio fica apurado, porque cuzinhô com a força da terra e a quentura do chão. Aí, fica que só um vinho. Aí, a gente tomava. Aqui, ainda faiz chá da jurema, com o vinho da jurema, aquilo bota paudarco roxo, jatobá, jucá, tudo misturado . Aí a gente bota tudinho aí bota prá cuzinhá passa quinze dia, vinte dia, com vinho com guaraná branco. Aí, deixa lá e faz de conta que tá ferveno. Agora, o cara deixa ela muito tampada se não ela explode. Dexa um pouquindo da garrafa fora da terra (ANTONIO AURELIANO DOS SANTOS, Informação Verbal, Aldeia São Francisco, fevereiro, 2021)

É na busca contínua de algo que lhe faça sentido, que o indivíduo se conecta à dimensão cósmica e dela afugenta o caos que porventura vem ameaçar-lhe. No decurso dessa jornada, ele garante viver na perspectiva de que a espiritualidade os ritmos cósmicos, lhe garantem força e regeneração interior.

Neste sentido, a produção de garrafadas assume figuração de que o mito e o rito se firmam para evidenciar a força da ancestralidade indígena Potiguara, bem como a sua transcendência e longevidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao extrair da natureza, ervas para curar doenças e malefícios, o Potiguara exercita a fé, e segue unido à ela nos ritos que executa para realizar a produção de garrafadas. No ofício de

reparos caseiros, superstições, encantamentos, religiosidade e cosmogonia, os fitoterápicos são edificados, e assumem o plano mágico da medicina sagrada Potiguara. É nesse campo, onde mitos, ritos, visões e cosmovisões se encontram, para realizar no homem a esperança de cura física, buscando restabelecer nele o movimento dos sentidos, do renovo e da sua própria existência

REFERÊNCIAS

BARCELLOS, Lusival Antonio. Práticas educativo–religiosas dos índios Potiguara da Paraíba. João Pessoa: Editora da UFPB, 2005.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Fundação Editora da UNESP,1996.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. São Paulo. Mercury, 2007.

FARIAS, Eliane Silva de; NASCIMENTO, José M.; BARCELLOS, Lusival. O mito e o rito dos povos indígenas da Paraíba. *In*: NASCIMENTO, José Mateus do (org.). *Etnoeducação Potiguara*: pedagogia da existência e das tradições, João Pessoa: Ideia, 2017. p. 39-49.

MOONEM, Frans. **Os índios Potiguara de São Miguel de Baía da Traição:** passado, presente e futuro. João Pessoa: UFPB, 1989.

NASCIMENTO, FARIAS E BARCELLOS (2012) NASCIMENTO, José Mateus (Org.). Etnoeducação Potiguara: pedagogia da existência e das tradições. João Pessoa: Ideia, 2012, p. 162.

NASCIMENTO, José Mateus do; BARCELLOS, Lusival Antonio. O povo Potiguara e a luta pela etnicidade. *In*: NASCIMENTO, José Mateus do (org.). *Etnoeducação Potiguara*: pedagogia da existência e das tradições, João Pessoa: Ideia, 2017. p. 11-24.

PÔSTERES

O ENSINO DA CULTURA INDÍGENA ATRAVÉS DA HISTÓRIA DA ALIMENTAÇÃO PARA ALUNOS DO 7° ANO DO FUNDAMENTAL

Emelly Alves Farias[27]
Lana Gomes de Araújo[28]
Juciene Ricarte Apolinário[29]

INTRODUÇÃO

O presente artigo busca abordar a contribuição da história da alimentação no ensino de cultura indígena para alunos de ensino fundamental mais precisamente do 7° ano, tendo em vista a grande importância de reafirmar o imenso valor social e cultural que ela apresenta além de ressaltar que é preciso romper com os estereótipos que foram gerados ao longo dos anos no que diz respeito a temática indígena.

Dessa forma, realizamos entrevistas com dois indígenas Potiguara, os quais tem propriedade para discorrer sobre o tema, que são eles: Daniel Potiguara, professor de escola indígena e Caboclinho, antigo cacique geral dos Potiguara, na concepção de sabermos quais as suas opiniões sobre a alimentação tradicional e as mudanças na alimentação nos últimos anos nas aldeias Potiguara. Nessas entrevistas eles apresentam práticas alimentares pessoais, preferencias e como se encontra a alimentação atual do povo Potiguara.

Assim sendo, é importante pontuar que a alimentação indígena não está limitada a aquilo que foi por um longo período disseminado até mesmo nas escolas, como alimentos provenientes de raízes e a pesca apenas. Embora esses sejam muito decorrentes do dia-a-dia do indígena, não se resume só a isso sua base alimentar, o que não seria nenhum pouco ruim uma vez que os alimentos naturais são bem mais saudáveis do que aqueles que conhecemos hoje como famosos fastfoods.

Além disso, muito do que ingerimos no nosso cotidiano possui uma grande influência indígena e vice e versa. Então, a história indígena não é algo que ficou meramente no passado. É algo vivo, que se ressignifica dia após dia e por isso é fundamental transferir esse

[27] 1 Graduanda em Licenciatura em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). E-mail: emilly.alvesf26@gmail.com
[28] Bacharel em Direito. Graduada e Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). E-mail: lanacamilagomes@gmail.com
[29] Profa. Dra. Juciene Ricarte Apolinário. Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) E-mail: apolinarioju@gmail.com

entendimento para as próximas gerações através da prática do ensino. A qual pode se dá de maneira prática e interativa visando a aproximação do aluno com a sua realidade e despertando nele o conhecimento mais aprofundado daquilo que na maioria das vezes é extremamente corriqueiro para ele, mas que geralmente passa despercebido, muitas vezes por não haver alguém que o estimule a isso.

E se tratando dessa temática indígena, infelizmente por muito tempo ela ficou restrita ao dia do índio, que é comemorado no dia 19 de abril, sendo apresentada repleta de visões equivocadas e estereotipadas sobre essas pessoas. Por esse motivo, com o artigo poderemos analisar também que ainda é possível transmitir para os brasileiros que a cultura indígena está totalmente relacionada e interligada com as demais culturas na sociedade brasileira e que não é sábio isolá-la para adquirir um entendimento melhor. Pelo o contrário, é necessário observá-la em conexão com todas as outras que compõe a grande diversidade do nosso país.

TROCA CULTURAL A PARTIR DA ALIMENTAÇÃO

Não é de hoje a ideia que foi construída de que indígena só come macaxeira, batata-doce, peixes, crustáceos e tantos outros alimentos de origem natural apenas. Foi exatamente essa visão equivocada que foi transmitida para as gerações ao longo da história da sociedade brasileira, expondo assim uma limitação e ainda mais, apresentando os indígenas como um povo “atrasado” por consumirem esse tipo de alimento se comparado a tudo que a indústria alimentícia produz na atualidade.

Sabemos que esses são alimentos tradicionais, mas que com os processos culturais e de contato, outros alimentos chegaram nas aldeias, assim como, muitos indígenas ao saírem das aldeias, se deparam com comidas diferentes das tradicionais de sua região. Vale salientar que, o fato de novos alimentos estarem sendo consumidos pelos indígenas, não descaracteriza de forma alguma uma etnia, pois compreende-se cultura como um processo amplo, e que não se perde. Muito pelo contrário.

Além disso, colocando dessa forma a população não indígena como privilegiada por abraçar aquilo que a modernidade oferece. No entanto, não é bem assim que funciona. Na verdade, as comidas industrializadas entraram nas aldeias indígenas com os processos interétnicos e os indígenas reconhecem que elas trazem muito mais prejuízos do que benefícios para o ser humano e também para o meio ambiente, o que nos mostra que não se sentem nenhum pouco privilegiados por isso como muitos podem prever, pelo o contrário.

Para Daniel Potiguara[30], nativo da região da Baía de Traição – PB, os alimentos industrializados são um ponto negativo, porque, são muitos prejudiciais à saúde. Ele aborda que deixaram de consumir uma alimentação natural e saudável, para consumir esse tipo de produto, e assim colocam sempre a saúde em risco.[31] Ele apresentou também que consome mais alimentos industrializados, devido ao fato que foi educado nessa natureza de consumir tais produtos, mesmo sabendo dos problemas que causam a saúde. Quanto a isso, o ex-cacique dos Potiguara, Caboclinho[32], narra que esse tipo de comida está trazendo muitas consequências para a população como a obesidade[33] e pouco consome esse tipo de alimento.

É interessante observar que o fato deles comerem esses tipos de alimentos está mais relacionado ao costume inserido e estimulado pelos tempos modernos do que por escolha própria e que os observam como algo comum e não como algo extraordinário ou revolucionário como muitas pessoas podem imaginar, por isso que é tão considerável conhecer a opinião daqueles que são originalmente nativos e expor assim em aulas, tendo em vista que na maioria das vezes em que aspectos da história indígena são retratados, são abordados sempre a partir de uma visão de quem não é indígena.

E vale ressaltar também que o fato de um não indígena comer um alimento natural não vai transforma-lo em indígena. Edson Kayapó[34], conta em uma entrevista[35], por exemplo, que um parente seu ao dar uma entrevista também, foi surpreendido com uma pergunta que infelizmente vem de raízes encravadas na mentalidade de muitas pessoas da sociedade brasileira, que é: "e índio usa celular?" – porque o celular do parente tocou no momento da entrevista e ele foi atender. E quando foi surpreendido com essa pergunta, ele então respondeu que se ele não podia ter celular, os não indígenas também não poderiam comer dos alimentos tipicamente indígenas, nem se utilizar dos costumes deles. O que fica bastante evidente que o brasileiro precisa entender o que é verdadeiramente ser indígena e desmanchar essa generalidade.

[30] DANIEL SANTANA NETO. Professor Potiguara. Membro da Organização dos Professores Indígena Potiguara da Paraíba – OPIP/PB. Coordenador Geral – Sec. Educ. do município de Baia da Traição. Especialista em Educação.
[31] Entrevista eletrônica prestada a Emelly Alves Farias em 24/10/2019.
[32] Nativo da aldeia Potiguara na região da Baia da Traição – PB.
[33] Entrevista eletrônica prestada a Emelly Alves Farias em 25/10/2019.
[34] Edson Kayapó é doutor em história da educação e possui pós-doutorado em história e historiografia da Amazônia.

[35] Entrevista disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Q5iajNT3XgE

Além disso, ainda é válido pontuar que mesmo com toda essa forte presença da industrialização alimentícia na contemporaneidade, é crucial destacar que os alimentos de origem indígena ainda predominam bastante não apenas no cotidiano das aldeias, mas também em muitos outros lugares a nível nacional e até mesmo internacional como bem cita Caboclinho em entrevista pessoal10. Ele afirma que há muita exportação daquilo que é produzido nas terras Potiguara tanto para o próprio país mais precisamente para a parte sul, quanto para países no exterior.

Diante disso, é visível que houve uma interação étnico-cultural entre as culturas e suas devidas práticas alimentares. Em que o hábito de ingerir alimentos de origem indígena é abraçado por aqueles que não o são e os produtos tidos como fast-foods, enlatados, entre outros são assimilados pelos povos que são.

A partir disso, se torna muito importante retratar em sala de aula essa interação étnico-cultural, possibilitando ao aluno um contato direto e mais amplo com aquilo que já faz parte da sua vivência diária e inúmeras vezes ele nem se dá conta. Para tanto, é imprescindível ressaltar o valor social de cada cultura e apresentar que o fato de os indígenas aderirem aos alimentos industrializados não faz com que eles deixem de ser indígenas, assim como o ato de comer alimentos típicos não transforma nenhum individuo em um nativo.

Já que lamentavelmente se criou uma visão deturpada de que indígena só é indígena quando realiza as mesmas atividades que os seus antepassados realizavam e vivem exatamente como eles viveram, um pensamento que é bastante preconceituoso e equivocado.

Além do mais, é fundamental expor que a história indígena não é algo que ficou no passado, mas que é de fato mais presente do que possamos imaginar, ela é intrinsecamente viva, multifacetada e ressignificada. O que podemos verificar nas práticas alimentares, nos alimentos e nos sabores, que ao experimentarmos nos transportam a uma verdadeira viagem de essência e origem, da qual muito de nós pertencemos.

COMEÇANDO UMA AULA PELA PRÓPRIA ETIMOLOGIA DA PALAVRA POTIGUARA

"Potiguara é um nome predominantemente masculino, de origem Tupi que significa comedor de camarão"[36]. Tal conceito apresenta uma grande oportunidade para se começar a

[36] Fonte: <https://www.significadodonome.com/potiguara/>.

trabalhar a história indígena conectando também a história da alimentação, principalmente quando se realiza oficinas contendo os próprios alimentos. Já que muitos alunos quando estão ainda em nível de 7° ano não possuem muita familiaridade com assuntos etimológicos.

Dessa maneira, se torna bastante interessante utilizar a própria nomenclatura juntamente com o seu significado, o qual é utilizado para caracterizar um povo, como ponto de partida para uma conversa, pois abre-se assim um leque para inúmeras outras discussões como, por exemplo, o porquê daquele povo ter o costume de comer camarão, onde isso começou e muitas outras.

De acordo com o professor Daniel Potiguara, em uma entrevista prestada exclusivamente para a produção desse trabalho[37], ele afirma que em sua aldeia "as pessoas pegam o camarão e transformam em pratos saborosos da região"[38]. Mostrando assim que realmente fazem jus ao significado etimológico do nome Potiguara. Além disso, ele aborda que a pesca é uma atividade econômica muito importante para a economia desse povo, o qual segundo ele é um povo guerreiro que resistiu a muitas lutas no Nordeste brasileiro contra os colonizadores, defendendo seu território. Ainda assim, os Potiguara constituem 32 aldeias que estão distribuídas nos municípios de Baia da Traição, Marcação e Rio Tinto.[39]

Dessa forma, é possível reunir todas essas informações sociais, econômicas e culturais e apresentá-las aos alunos despertando neles um olhar diversificado sobre a história indígena, um olhar que vai além daquilo que por décadas já foi apresentado, e muito mal representado de certa forma. Além do mais é uma forma de juntamente com a História, abordar questões de saúde tendo em vista que os alimentos típicos indígenas são muito saudáveis e possuem os nutrientes que o nosso corpo precisa.

Já que nesse contexto de modernidade principalmente crianças e adolescentes têm sido bombardeados com alimentos industrializados, enlatados e fastfoods, os quais não são indicados em excesso, pois segundo o Dr. Juliano Pimentel[40], entre os ingredientes utilizados pelos fasts foods está o xarope de milho e adoçantes artificiais1[41]. Os quais aumentam problemas de saúde, incluindo a obesidade, diabetes, hipertensão e doença cardíaca crônica.

Então, apresentar esses fatores se torna também uma forma de conscientizar esses adolescentes a terem uma alimentação mais saudável para que não corram riscos quando estiverem mais velhos. Além disso, o próprio ato de realizar oficinas com os alimentos já

[37] Realizada através do meio eletrônico em 24/10/2019.
[38] Entrevista eletrônica prestada a Emelly Alves Farias em 24/10/2019
[39] Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Potiguara.>.
[40] Graduado em medicina e fisioterapia e Mestre nas Arts of Coach pela Florida Christian University.
[41] Fonte: <https://drjulianopimentel.com.br/alimentacao/nao-consumir-fast-food/>.

possibilita uma interatividade maior do professor com os alunos e deles entre si, tornando mais fácil a assimilação do conteúdo, visto que são elementos que na maioria das vezes fazem parte do seu cotidiano, ressaltando dessa forma uma aproximação e convidando-o a observar que a história é algo divertido de estudar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisarmos a cultura indígena, observamos a imensa riqueza que ela carrega, e o quanto ela é viva e se ressignifica, por isso que não pode ser algo deixado para trás e estudado como algo que ficou no passado pois ela é mais atual do que podemos imaginar. Ela é uma das componentes que formam a grande diversidade da sociedade brasileira e merece o seu devido valor por esse fato.

Portanto, com a execução do artigo foi possível compreender a história indígena em conexão com a história da alimentação a partir da ótica desses povos, uma vez que eles possuem muito mais propriedade para falar de sua própria cultura e desconstruir as visões deturpadas e limitadas que outros povos e outras culturas construíram deles ao longo da história. E o âmbito alimentar foi excelente para isso já que muitas pessoas produziram uma visão estereotipada e preconceituosa de que “indígena só é indígena se comer só raiz e peixe” e que “indígena não tem acesso ao que a modernidade oferece” além de muitas outras.

Então, a partir disso com as entrevistas com membros da aldeia Potiguara foi possível analisar que verdadeiramente não é assim na realidade. Que eles aderiram sim por aquilo que os tempos modernos oferecem e que isso não é um fator de privilégio para eles como muitos indivíduos podem pensar. Na verdade, o fato deles aderirem a alimentos considerados típicos da modernidade está mais relacionado ao costume e ao hábito introduzido há um tempo considerável por seus familiares do que por escolha própria e oportunidade.

Além disso, podemos entender que essas informações precisam ser mostradas e transferidas para as próximas gerações, ressaltando também a importância dos alimentos típicos indígenas que fazem tão bem para a saúde e que não devem ser tratados como “ultrapassados”, mas devem ser valorizados até porque estão muito presente em nosso cotidiano e às vezes as pessoas nem se dão conta da origem que eles possuem. E por isso através da prática do ensino para crianças e pré adolescentes isso pode ser repassado, o que poderá possibilitar a eles o conhecimento dessa cultura tão valiosa que é a cultura indígena e suas multifaces, trabalhando-a sempre em conexão com as outras e nunca isolada, não deixando a importância da história

indígena restrita ao dia do índio mas trazendo ela para o dia-a-dia pontuando que não é algo que ficou no passado mas sim que vive e que está inteiramente presente entre nós.

REFERÊNCIAS

POTIGUARA, Daniel. Entrevista concedida a Emelly Alves Farias em 24 de out. de 2019.

CABOCLINHO. Entrevista concedida a Emelly Alves Farias em 25 de out. de 2019.

BIRCK, Flávia. **A SOCIEDADE DE CONSUMO E A MERCANTILIZAÇÃO DO "SER INDÍGENA" - ENTREVISTA COM EDSON KAYAPÓ**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Lhi_kH00kAo&t=329s>. Acesso em: 12 nov. 2019.

LOPES, Lilian Maria da Siqueira. **A Alimentação no Brasil Colônia**. TCC (**Graduação em História**), UNISALESIANO. Lins 2009.

POTIGUARA. **Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Potiguara>. Acesso em 11 dez. 2019.

SIGNIFICADO DE POTIGUARA. **Significado do nome**. Disponível em: <https://www.significadodonome.com/potiguara/>. Acesso em 11 dez. 2019.

8 MOTIVOS PARA NÃO CONSUMIR FAST-FOOD. **Dr Juliano Pimentel**, 2018. Disponível em: <https://drjulianopimentel.com.br/alimentacao/nao-consumir-fast-food/>. Acesso em: 11 dez. 2019.

ROCHA, Jose. Edson Kayapó explicando o que é ser indígena no século 21. **Youtube**, 21 de mar. 2017. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=Q5iajNT3XgE>. Acesso em: 27 out. 2021

ST10 - PROTAGONISMO INDÍGENA E INQUISIÇÃO NA AMÉRICA
Coordenadores: Ângelo Adriano Faria de Assis, UFV, Brasil
Almir Diniz de Carvalho Júnior, UFAM

COMUNICAÇÕES ORAIS

TRANSGRESSÃO DO MATRIMÔNIO: UM ÍNDIO NAS GARRAS DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA

Luana Souto Cavalcanti[42]
Mestranda em História-UFCG
luanasouto.314@gmail.com
Juciene Ricarte Apolinário[43]
Co-autora-Professora doutora-UFCG
Apolinarioju18@gmail.com

INTRODUÇÃO

Há 521 anos atrás as terras que hoje se chama Brasil já possuíam habitantes. Donos das terras, os diversos grupos étnicos de povos indígenas viviam livremente, caçavam, pescavam, amavam e guerreavam. Como sabemos, esse cenário mudou com a chegada dos portugueses em 1500, iniciava-se a brutal mudança na forma de vida dos povos originários, estes estiveram expostos as formas mais invasivas possíveis da sua individualidade e da sua cultura, foram explorados, escravizados, violentados fisicamente e psicologicamente, tiveram as suas terras arrancadas a força e as suas crenças foram desconsideradas, assim lhes sendo impostos uma nova crença/religião e doutrina.

Dentre essas series de barbaridades sofridas pelos os povos indígenas, a imposição religiosa se mostrou uma das mais continuas por todo o período colonial. Considerados sem fé, o projeto colonizador trabalhou demasiadamente na catequização desses povos, para que se tornassem participantes ativos, ou seja fieis da doutrina do Cristianismo. Com suas alternativas limitadas e como forma de resistência muitos dos povos indígenas tiveram que seguir ou pelo menos aparentar que estavam aceitando os princípios da nova religião.

[42] Mestranda em História pela a Universidade Federal de Campina Grande. Sob a orientação da Professora Doutora: Juciene Ricarte Apollinário.

[43] Professora doutora atuante na Universidade Federal de Campina Grande-UFCG.

Evidente que como tudo que é imposto pela a força e pela a obrigação, uma hora ou outra pode apresentar deslizes/ transgressões, e com os nossos povos originários não foi diferente, uma vez que obrigados a cultuar um deus que não era o seu, a cumprir doutrina/regras que não eram as suas, em diversos momentos apresentaram posturas/condutas que iam totalmente ao contrário aos ideais pregados pela a Igreja Católica. Sendo assim, estiveram expostos a serem corrigidos, ensinados com mais firmeza, a recebem punição e entre outros.

Dentro desse universo colonial que se estabeleceu no Brasil, a religião tomou grande importância, a doutrina católica passou a fazer parte da vida das pessoas de forma cada vez mais intensa. E dentre as instituições dessa religião que atuou no Brasil, temos a Santa Inquisição, que agiu de forma implacável por meio das visitações dos representantes do Tribunal Inquisitorial de Lisboa e por meio dos seus funcionários que se estabeleceram por toda a Colônia.

Inicialmente a Inquisição no Brasil se ocupou em perseguir os cristões novos, ou seja, judeus convertidos ao cristianismo, posteriormente a Inquisição também passou a se ocupar dos crimes considerados morais como: bigamia, sodomia, feitiçaria, idolatria, solicitações por parte de padres, bestialidade e entre outras. Desta forma, uma vez que se alargou a sua jurisdição, também se alargou o número de possíveis "suspeitos na fé". Sendo assim, os indivíduos que deslizavam/transgrediam a fé católica poderiam ser alvo da Inquisição.

Desta forma, os povos indígenas que estavam inseridos no mundo cristão e feriam os princípios dessa religião, também estavam suscetíveis a caírem nas garras da Inquisição. E assim ocorreu, os indígenas foram denunciados e processados pela Inquisição, sendo assim, além dos sofrimentos impostos desde o início da colonização, também tiveram que lidar com ameaça da engrenagem punitiva do Santo Ofício.

ATUAÇÃO DA INQUISIÇÃO NO BRASIL COLÔNIA

O Santo Oficio ou inquisição foi um tribunal eclesiástico instituído na idade média durante os séculos XIII e XIV, que tinha por objetivo perseguir, julgar e punir aqueles que se desviavam dos preceitos religiosos da Igreja Católica. Estes por sua vez, eram denominados de hereges, e estavam sujeitos a responderem ao tribunal inquisitorial pela as suas supostas heresias. Os hereges representavam uma ameaça aos dogmas e a unidade tradicional da Igreja Católica, pois rompiam com a doutrina pregada e abriam caminho para novas possibilidades de discursos, sendo assim representava um perigo a ordem estabelecida. Contra esses criminosos

na fé, foram utilizadas várias técnicas de crueldade e violência[44] e que posteriormente também foram copiadas pela a inquisição moderna nos séculos XVI, XVII e XVIII.[45]

A inquisição moderna viveu o seu apogeu na Espanha e em Portugal durante os séculos XVI, XVII e XVIII, e teve inicialmente como motivação a perseguição aos judeus e aos cristãos novos, isto é, judeus recém convertidos ao catolicismo, no intuito de conter qualquer tipo de prática judaizante. Segundo Mary Del Priori, "a inquisição foi um instrumento mais político-econômico do que religioso, criado pela nobreza e pelo alto clero para barrar a ascensão da burguesia, da qual fazia parte muitos judeus"[46]. Desta forma, além da motivação religiosa a Inquisição também teve outras pretensões como atender aos interesses do reino e barrar o crescimento econômico dos judeus, visto que os mesmos ocupavam altos cargos na sociedade, fato esse, que incomodava a comunidade cristã ibérica que buscava ascensão social.

O tribunal do Santo Oficio em Portugal foi criado por D. João III em 1536, e como mencionado anteriormente se empenhou em perseguir os judeus/cristões novos, mas não se limitou apenas a esse grupo de pessoas. A partir de meados do século XVI, vários casos de "crimes morais" como: bigamia, sodomia, feitiçaria, idolatria, solicitações por parte de padres, bestialidade e entre outras que respondiam a justiça secular ou eclesiástica passaram a responder a esfera inquisitorial, assim, fazendo com que a inquisição portuguesa estendesse as suas garras a outras camadas da sociedade.

A vida nos trópicos fugia por inúmeras vezes dos princípios da doutrina católica, e com o Brasil não foi diferente vários casos de desvios morais e religiosos chamavam a atenção dos inquisidores. De acordo com Anita Novinsky, as denúncias sobre infrações religiosas chegavam ininterruptamente aos ouvidos dos inquisidores, assim como as notícias sobre as riquezas dos colonos.[47] Desta forma, tendo em vista uma sociedade que ainda necessitava de grandes esforços para que fosse possível molda-la nas normas da Igreja Católica, e a possível lucratividade com os confiscos dos bens dos colonos, a inquisição se sentiu atraída para atuar no Brasil.

Porém, diferentemente da América espanhola que contou com três tribunais inquisitórias nas suas colônias: Lima (1570), México (1571) e Cartagena (1610), a Inquisição

[44] Segundo Anita Novinsky, "a Inquisição medieval exterminou comunidades inteiras, dizimou populações e queimou milhares de indivíduos. " NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 18.
[45] Idem, p.18.

[46] PRIORI, Mary Del. **Religião e Religiosidade no Brasil Colônia**. Ática. 5 ed. p. 20.
[47] NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 76.

portuguesa contou apenas com um, o de Goa (1560)[48]. Desta forma, o Brasil não contou com um tribunal inquisitorial instalado em suas terras, apesar da possibilidade ter sido cogitada durante o reinado em Portugal de Felipe IV da Espanha, mas não passou de um projeto, pois houve a resistência por parte da Inquisição de Lisboa que se julgava apta a continuar controlando os desvios morais e religiosos do Brasil. Sendo assim, "por todo o período colonial, o Brasil subordinou-se ao Tribunal de Lisboa, que do Reino, respondia pelas causas coloniais."[49]

Apesar de o Brasil não ter contado com a instalação de um tribunal Inquisitorial semelhante à sua metrópole, não significa que aqui não houve atuação da inquisição. Pelo o contrário, desde meados do século XVI, a partir da instalação da diocese baiana podemos perceber os primeiros movimentos da máquina inquisitorial.

Com a criação da diocese da Bahia, os assuntos inquisitoriais da colônia ficaram sob sua responsabilidade, desta forma, agiam como representantes do Santo Oficio, inclusive delegando vigários para ajudar nos assuntos ligados a Inquisição. Mas, como a atuação da inquisição no Brasil estava subordinada ao Tribunal de Lisboa, estes vigários e bispos tinham seus poderes limitados e estavam sujeitos à jurisdição de eventuais visitadores enviados de Lisboa.[50]

De tempos em tempos o Tribunal de Lisboa enviava visitantes para verificar o estado das consciências coloniais.[51] Quando o visitador chegava ao Brasil, todas as autoridades coloniais se sujeitavam ao seu poder até ele concluir o seu trabalho e voltar para Portugal.

E foi com a primeira visita do licenciado Heitor Furtado de Mendonça as capitanias da Bahia e Pernambuco, foi que de fato se inaugurou a atuação mais formalizada da Inquisição Portuguesa no Brasil. Tanto Heitor Furtado de Mendonça como os posteriores visitadores causaram na população, principalmente nos cristões novos e cristões velhos convertidos, o medo, o desespero, o pânico, enfim, ficaram apavorados só de pesar na possibilidade de cair na teia do inquisidor.

> Sendo nos períodos de suas visitações que o Santo Ofício, de forma mais aterrorizante se materializou para as populações residentes no ultramar: nestas ocasiões solenes, trovejavam sermões, fixavam-se os editos de fé nas portas de

[48] SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das letras, 1986. P. 286.
[49] Idem. p. 286.
[50] Idem. p. 280.
[51] SIRQUEIRA, Sonia Aparecida de. **A inquisição portuguesa e a sociedade colonial.** São Paulo: Ática, 1978. p. 140.

> igrejas, arrolando os delitos que deveriam ser denunciados e confessos, acirrando a vigilância e a memória coletiva.[52]

Desta forma, como podemos perceber, os momentos das visitações do representante do Tribunal de Lisboa foram os que o medo se fez mais presente, até mesmo porque já existia na sociedade colonial todo um imaginário a respeito do Santo Ofício, e a figura do visitador era tida como a concretização da atuação da inquisição, além de que havia todo um ritual realizado por este, que caracterizam bem a sua presença na colônia. E embora que os procedimentos utilizados pelos os visitadores não fossem iguais aos da inquisição de Lisboa, sendo realizados aqui de forma mais modesta, já era o suficiente para aterrorizar a população.

Segundo Ronaldo Vainfas, em meados dos seiscentos a Inquisição portuguesa deixou de enviar visitadores especiais ao Brasil, com exceção de alguns casos específicos. Esse fato não significou a diminuição das atividades do Santo Oficio na Colônia, até mesmo porque a Igreja estava mais envolvida com as questões inquisitoriais e passou a contribuir para a permanência dessa instituição no Brasil. E no século XVIII se multiplicaram as habilitações de comissários e familiares do Santo Ofício "encarregados uns de instruir processos, proceder a inquirições e ordenar prisões de réus tocantes ao foro inquisitorial, e outros, de prender suspeitos e sobre eles colher informações a mando dos comissários."[53] Esses funcionários eram nomeados no intuito de contribuírem para que a inquisição continuasse atuando na Colônia.

A INQUISIÇÃO EM PERNAMBUCO

A Capitania de Pernambuco juntamente com a Bahia, Itamaracá e Paraíba foram alvo da primeira visitação do licenciado Heitor Furtado de Mendonça representante do Tribunal do Santo Oficio de Lisboa, para monitorar os assuntos ligados a fé católica na Colônia. O Inquisidor em 1591 chegou a Bahia, onde iniciou os seus trabalhos e em 1593 se dirigiu para Olinda em Pernambuco, no qual como era de praxe foi bem recebido e acomodado pelas as autoridades civis e eclesiásticas, que se submetiam a sua autoridade.

De acordo com Ronaldo Vainfas, em todas as localidades visitadas por Heitor Furtado de Mendonça era de costume do licenciado realizar algumas práticas que marcavam o início dos seus trabalhos, como:

---

[52] CRUZ, Carlos Henrique A. **Inquéritos Nativos:** os pajés frente à Inquisição. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013. p. 99.

[53] VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil. 3° ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 284.

> Solene, afixava o Edital da fé à porta das igrejas e mandava lê-lo semanalmente aos domingos, convocando os fiéis a confessarem e denunciarem as culpas atinentes ao Santo Ofício sob pena de excomunhão maior. Em seguida à convocação geral, fazia apregoar o famoso monitório, rol minucioso dos crimes que deviam ser notificados ao Santo Oficio, ou mesmo os indícios de tais crimes... Fixava-se, pois, um extenso roteiro de "pecados heréticos", mecanismo essencial para provocar o autoexame da comunidade... o visitador anunciava o tempo da Graça, período de até trinta dias em que os confitentes espontaneamente apresentados ficariam livres de penas corporais e do confisco de bens desde que fizessem plena e verdadeira confissão de erros.[54]

Desta forma, em Olinda também ocorreram essas celebrações solenes, e elas ocorrem com a mesma pompa que parara Salvador durante o cortejo inicial, eram utilizados uma mistura bem medida de grandiosas vestimentas e objetos religiosos no intuito de impressionar a população.[55] E de fato a população ficou impactada com o poderio inquisitorial, e desta forma, o medo dos castigos/punições invadiram a vida das pessoas.

E foi justamente o medo o grande aliado da inquisição, pois sem ele o trabalho do inquisidor seria dificultado. O medo fez com que as pessoas confessassem, delatassem e acusassem os crimes/pecados que feriam os princípios da doutrina da igreja católica. Segundo Anita Novinsky, o livro Confissões de Pernambuco (1594-1595) traz as confissões das seguintes culpas: "blasfêmia 40, sodomia 6, bigamia 3, práticas judaizantes 4 e práticas luteranas 8."[56] Esses dados nos comprovam como a intimidação e pressão psicológica exercido pelo o Santo Oficio influenciava e manipulava a conduta da população.

Em decorrência as denunciações e confissões feitas a Heitor Furtado de Mendonça em Pernambuco, vários processos foram movidos contra os supostos hereges durante o período de visitação. Os processos iniciavam no Brasil, onde o caso do indiciado era analisado, e ao depender da sua gravidade e a fundamentação da suspeita o acusado era preso e direcionado para o Tribunal da Inquisição em Lisboa onde ocorria o julgamento final.

A atuação de Heitor Furtado de Mendonça no Brasil, consequentemente em Pernambuco, estava submetida as instruções do Conselho Geral da Inquisição, no qual lhe dava as instruções cabíveis, como também especificava a sua atuação, "cabendo-lhe julgar apenas os casos de bigamia, blasfêmias e culpas menores e apenas instruir os processos contra os demais

---

[54] VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil**.** 3° ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 283.

[55] ASSIS, Angelo Adriano Farias de. **O Licenciado Heitor Furtado de Mendoça, inquisidor da primeira visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil**. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História – Londrina, 2005. p. 5 -7.

[56] NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 77.

acusados, remetendo-os presos para Lisboa"[57]. Porém, o licenciado não seguiu as instruções conforme o estabelecido. De acordo com Vainfas, só lhe faltaram a ereção de cadafalsos e a execução de penas capitais no Trópico.[58]

José Antônio Gonsalves de Mello em sua obra, *Um Tribunal da Inquisição em Olinda, Pernambuco (1594-1595)*[59], nos possibilita perceber um pouco como foi a atuação do licenciado Heitor Furtado de Mendonça em Olinda, e como se dava os procedimentos de práxis do trabalho inquisitorial. Dentre desses procedimentos, havia os autos de fé, no qual o autor descreve da seguinte maneira:

> Os autos-de-fé eram públicos e tinham lugar na Igreja Matriz, hoje Sé de Olinda. Foram dois, o primeiro no dia 9 de outubro de 1594 e o segundo em 10 de setembro de 1595... Era, na verdade, um espetáculo de suprema humilhação para os padecentes, pois eram condenados a aparecer em público da forma que ninguém o fazia habitualmente. Estavam os réus no estrado descalços, com a cabeça desbarretada, isto é, sem qualquer das sobrevestes então costumadas, como eram o gibão, a capa, capote ou roupeta e, ainda, com uma vela acesa na mão. Uns poucos, de acordo com suas culpas, recebiam castigo mais grave, além dos já mencionados: apresentavam-se cingidos com uma corda pela cintura. No caso dos blasfemos o castigo incluía uma vara atravessada na boca![60]

Com base no trecho acima, percebemos que o licenciado Heitor Furtado de Mendonça buscava realizar os procedimentos inquisitórias semelhantes como ocorriam em Lisboa, e como o próprio Vainfas disse, faltava apenas a ereção de cadafalsos[61] e execução de penas capitais. Desta forma, esses procedimentos fizeram com que a população de Olinda/Pernambuco e lugares vizinhos ficassem apavorados com a possibilidade de cair nas garras da Inquisição.

Após a estadia do inquisidor em Pernambuco, também houveram casos em anos seguintes de pessoas que foram indiciadas, presas e embarcadas para serem jugadas na metrópole. Como também, muitas outras foram submetidas a julgamento na própria colônia,[62] principalmente tendo em vista, o custo elevado da viagem para Lisboa. Contudo, mesmo sem a presença do visitador, a inquisição continuou atuando no Brasil/Pernambuco através dos seus

[57] VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil. 3° ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 282.
[58] Idem. p. 282.
[59] VER MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Um Tribunal da Inquisição em Olinda, Pernambuco (1594-1595).** Coimbra, 1991. p. 369-374.
[60] Idem. p. 373.
[61] É uma estrutura tipicamente de madeira, usada para a execução em público, seja por enforcamento, degolação ou outra forma.
[62] Idem. p. 370.

funcionários/designados, e por meio da memória da população, onde o medo se fez presente desde as primeiras manifestações inquisitoriais.

BIGAMIA: UM CRIME/PECADO DE FORO MISTO

Dentre os crimes morais perseguidos pela Inquisição, a bigamia se destaca, pois, casar duas ou mais vezes na Igreja sendo vivo o primeiro cônjuge feria os princípios da doutrina católica, tendo em vista que se tratava de uma prática que contrariava totalmente o princípio do casamento, sacramento este, que obteve grande importância no mundo colonial. Sendo assim, a bigamia foi certamente o crime moral mais perseguido por essa Instituição. [63]

Desde o início do Cristianismo já havia uma valorização da união entre o homem e a mulher, podemos perceber no livro sagrado para esta religião, a bíblia, algumas passagens que contemplam essa questão: em Gênesis "Javé Deus disse: não é bom que o homem fique sozinho. Vou fazer-lhe uma companhia que lhe seja recíproca. "[64] No Evangelho de São Mateus: "assim, já não são dois, mas uma só carne[65]. Em Coríntios:

> É bom que o homem se abstenha de mulher, para evitar uniões ilegítimas, cada homem tenha a sua mulher, e cada mulher o seu marido ... a mulher não pode dispor de seu corpo: ele pertence ao seu marido. E da mesma forma o marido não pode dispor do seu corpo: ele pertence à sua esposa.[66]

Como observamos o matrimônio representa grande importância no mundo cristão, se caracterizando pela monogamia estrita e indissolubilidade. Desde o século XIII o casamento no Ocidente cristão era considerado um sacramento,[67] no qual segue a lógica da aliança de Deus com a humanidade e se apoia na doutrina de encarnação de Cristo na história dos homens, de onde emerge toda a moral conjugal.[68] Desta forma, o casamento por possuir tais características,

---

[63] VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil. 3° ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 322.

[64] Gênesis, capítulo 2, versículos, 18. **Bíblia Pastoral**. Revisada por Luiz José Dietrich, José Ademar Kaefer, Maria Antônia Marques, Rafael Rodrigues e Shigeyuki Nakanose. São Paulo: PAULUS, 2014, p. 24.

[65] Evangelho segundo São Mateus, capítulo 19, versículo 6. **In: Bíblia Sagrada**. Revisada por Frei João Pedreira de Castro. São Paulo: Editora Ave Maria, 2005, p. 1307.

[66] Primeira epístola aos coríntios, capítulo 7, versículos 1-2, **In: Bíblia Sagrada**. Revisada por Frei João Pedreira de Castro. São Paulo: Editora Ave Maria, 2005, p. 1470.

[67] ASSUMPÇÃO, Michelle Trugilho. **Transgressores do matrimônio: a bigamia através da ótica inquisitorial.** In: Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio – Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro, 2010, p. 20.

[68] PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2° ed., 2006. p. 116.

impossibilitava que houvesse a possibilidade da existência de um segundo matrimônio como determinado pela legislação canônica e civil.

Devido ao papel que o matrimonio passou a exercer dentro da sociedade, se tornou muito difícil que um casamento fosse desfeito, apenas em algumas situações excepcionais que havia a possibilidade de divórcio como, por exemplo, "comprovação de adultério ou no caso de um dos cônjuges ter sido atingido por alguma enfermidade contagiosa". [69]

Na Época Moderna havia uma fronteira muito tênue entre pecado e delito[70], principalmente no que se dizia respeito à sexualidade e ao casamento. Então práticas como o adultério, concubinato e bigamia foram delitos perseguidos tanto pelas as autoridades civis como eclesiásticas, e no caso da bigamia, posteriormente passou-se também a pertencer à alçada inquisitorial. Desta forma, a bigamia se tratava de um crime *mixti fori* (foro misto) e era considerada a mais grave dentre as uniões ilícitas.

O crime/pecado de bigamia era em Portugal combatido pelas autoridades civis e pela Justiça Episcopal, no qual coletaram denúncias, julgaram e sentenciaram muitos casos de bigamia. E de acordo com Michelle Trugilho, foi bem recorrente a transferência desses casos para a Inquisição.[71] Vejamos um trecho das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), que exemplifica muito bem essa transferência de responsabilidade em relação ao crime de bigamia:

> ... qualquer religioso, ou religiosa, ou clérigo de ordens sacras, que se casar, além da pena de excomunhão maior, em que incorre, ficam suspeitos na Fé; portanto serão remetidos ao Tribunal do Santo Ofício, a quem pertence o conhecimento de semelhantes culpas. E os que se casarem segunda vez durando o primeiro Matrimônio, porque também ficam suspeitos na Fé, serão da mesma maneira remetidos ao Tribunal do Santo Ofício, onde por breve particular, que para isso há, pertence o conhecimento deste caso.[72]

Desta forma, como observemos, o Tribunal do Santo Oficio também foi encarregado de inquirir os casos dos bígamos, que por sinal monopolizou a jurisdição do crime/pecado de bigamia, assim, agindo incansavelmente na perseguição dos bígamos, pois estes com suas

---

[69] COSTA, Johnatas dos Santos. **O matrimônio ameaçado: inquisição e bigamia no brasil colonial.** Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2018. p.61.

[70] ASSUMPÇÃO, Michelle Trugilho. **Transgressores do matrimônio: a bigamia através da ótica inquisitorial.** In: Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio – Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro, 2010, p. 21.

[71] ASSUMPÇÃO, Michelle Trugilho. **Transgressores do matrimônio: a bigamia através da ótica inquisitorial.** In: Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio – Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro, 2010, p. 25.

[72] **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Liv. 1, tít. 69, § 297. In: VIDE, D. Sebastião Monteiro da. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia propostas e aceitas em o Synodo Diocesano que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do ano de 1707. São Paulo: Typografia de Antonio Louzada Antunes, 1853, p. 123.

atitudes heréticas ofendiam a doutrina católica, mais precisamente o rito do casamento no molde tridentino.

Sendo assim, para os Inquisidores os bígamos revelavam uma "má tensão" contra a Igreja e um "mal sentir" da fé católica[73], uma vez que estavam cientes da importância do casamento e mesmo assim, por livre espontânea vontade optaram por burlar os princípios da fé católica. Desta forma, a Inquisição foi implacável com o crime de bigamia, não lhe interessava saber os motivos que levaram o indivíduo a casar duas vezes, só o fato de ter o conhecimento que foi realizado a cerimônia do casamento duas vezes, já o consideravam bígamo e um herege convicto.

O "SUSPEITO NA FÉ" MIGUEL DIAS LOPES

A partir do momento que a Inquisição alargou os domínios que a sua jurisdição poderia atuar, como se ocupar dos crimes morais, teve como consequência o aumento do número de indivíduos que se tornariam "suspeitos na fé" por não seguirem os princípios da doutrina católica, sendo assim, os povos indígenas também estariam vulneráveis a serem perseguidos por esta instituição.

Os povos indígenas estiveram suscetíveis a caírem nas garras do Inquisidor, e de fato caíram, mas é importante ressaltar que os mesmos, não foram os grupos de indivíduos mais perseguidos pela a Inquisição. De acordo com Ronaldo Vainfas, somados índios e negros não chegaram a 20% dos acusados, pois eram menos visados pelos os colonos, que duvidavam inclusive de sua humanidade. Esse dado nos mostra a escassa atenção que eram dadas aos indígenas e aos negros em assuntos morais e sexuais.[74]

É importante frisar que a cultura dos povos indígenas era completamente distinta da dos colonizadores, sendo assim, a noção cristã de pecado não fazia parte do universo desses povos, inclusive muitos nem se quer falavam português.[75] Além de que a visão que se tinha desses povos era marcada por estereótipos como, selvagens, bárbaros, ingênuos e entre outros. Desta forma, as práticas e os costumes dos índios foram encaradas naquele momento não como

[73] VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil. 3° ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 322.
[74] Idem. P. 300.
[75] Idem. P. 300

heresias, mas como gentilidades a seguirem extirpadas pelo trabalho de conversão, que caberia mais a atuação dos missionários e autoridades seculares do que a do Santo Ofício.[76]

Durante a primeira visitação de um representante do Tribunal de Lisboa para o Brasil, verificou-se que houve a denunciação de dezesseis índios, e deste apenas uma, Iria Álvares, teria sofrido punição[77], a punição da mesma se enquadrou em um grau leve pois, o licenciado Heitor Furtado de Mendonça estaria evitando a interpelação de índios. Na segunda visita inquisitorial representada por Marcos Teixeira (Bahia, 1618-1620), ficaram quase ausentes os indígenas.[78]

Já a terceira visitação inquisitorial realizada no Grão-Pará e Maranhão no século XVIII, obteve recorde em número de indígenas denunciados a Inquisição. Segundo Amaral Lapa apud Cruz foram: 55 índios, 17 mamelucos e 06 cafuzos denunciados, totalizando 78 implicados de procedência indígena (16% do total de acusados).[79]

Essa terceira visitação inquisitorial realizado na Grão-Pará esteve relacionada segundo Corrêa, a subserviência do Tribunal Inquisitorial ao projeto pombalino.[80] Este projeto conhecido como Diretório Pombalino, 1755, estabelecia um conjunto de diretrizes para administração das populações indígenas, onde os incorporava como súditos da coroa e inclusive, incentivava o casamento de índios.

De acordo com Ronaldo Vainfas, desde o século XVI, um dos instrumentos mais utilizados pelos missionários cristões na Colônia era fazer com que os índios cassassem quando "pacificados".[81] Sendo assim, foram realizadas flexibilizações das normas tridentinas para que se adaptasse as peculiaridades dos Trópicos.[82] Desta forma, foram sendo incentivados a realização de casamentos por todo o período Colonial. Vejamos o que diz Maria Beatriz Nizza da Silva sobre o assunto:

---

[76] CORRÊA, Luis Rafael Araújo. **Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição.** Jundiaí: Paco Editorial, 2018. p. 344.

[77] CRUZ, Carlos Henrique A. **Inquéritos Nativos:** os pajés frente à Inquisição. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013. p.101.

[78] CRUZ, Carlos Henrique A. **Inquéritos Nativos:** os pajés frente à Inquisição. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013. p.103.

[79] AMARAL LAPA, José Roberto do (org.). **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769.** Petrópolis: Vozes, 1978. p. 33. Apud CRUZ, Carlos Henrique A. **Inquéritos Nativos:** os pajés frente à Inquisição. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013. p.104.

[80] CORRÊA, Luis Rafael Araújo. **Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição**. Jundiaí: Paco Editorial, 2018. p. 349.

[81] VER VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil. 3° ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

[82] JUNIOR, Almir Diniz de Carvalho. **Bigamia Indígena nas malhas da Inquisição- apropriações e mediação cultural.** Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais. Salvador, 2011. p. 4.

> No que se refere aos índios, durante o período pombalino o Estado procurou promover os casamentos entre brancos e índios por meio da lei de 4 de Abril de 1755, na qual se declarava que todos os brancos que cassassem com índias não ficariam com infâmia alguma. Pelo contrário, nas terras em que se estabelecessem, seriam preferidos para aqueles lugares, e ocupações que couberem na graduação das suas pessoas.[83]

Como podemos observar no trecho acima, além do incentivo do casamento entre indígenas, também ouve o incentivo de casamentos mistos no período pombalino, período este, que houve uma popularização desse sacramento, contudo esta popularização gerou a prática herética da bigamia.[84]

O processo do índio Miguel Dias Lopes nos comprova que os índios também caíram nas garras da Inquisição, e que esta por sua vez, buscou como em tantos outros processos de grupos sociais diversos, comprovar a culpa do réu. Miguel Dias Lopes foi acusado de cometer o crime de bigamia, e pela a possível suspeita da fé deste índio, resultou a sua prisão em 30/07/1802, onde deveria permanecer até a conclusão do processo, no qual seria dado o posicionamento a respeito da sua culpa ou inocência.

Miguel Dias Lopes vivia na Vila do Conde, freguesia de Nossa Senhora da Conceição, bispado de Pernambuco. E nessa localidade era casado a uns oito para nove anos nos moldes tridentinos, com Luzia Soares. Porém, certo dia chega uma denúncia por meio de uma carta, onde afirma que Miguel já havia casado anteriormente com Ana Baptista, na Vila de Arês. Ao ser noticiado do possível crime o pároco da Vila do Conde direcionou o caso para o Reverendo comissário do Santo Ofício Manoel Antônio da Rocha, este por sua vez decretou imediatamente que o índio Miguel Dias Lopes fosse preso. Vejamos um trecho do processo:

> Dei parte ao Reverendo Manoel da Rocha; este me dizia (ilegível) eu parte (ilegível) remetendo logo o delinquente visto que a prisão desta vila é de pouca segurança para o reter. Assim faço, (ilegível) determinará o que for servido; a mim determinará as suas respectivas ordens para mostrar que sou (ilegível). Vila do Conde 13 de julho de 1802. [85]

Através desse trecho podemos perceber como o crime de bigamia era considerado grave, pois só o fato do recebimento da denúncia foi suficiente para que o representante do Santo

---

[83] SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Nova História da Expansão Portuguesa:** O Império Luso-Brasileiro (1750-1822). Estampa, outubro de 1986. p. 225.

[84] JUNIOR, Almir Diniz de Carvalho. **Bigamia Indígena nas malhas da Inquisição- apropriações e mediação cultural.** Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais. Salvador, 2011. p. 5.

[85] Torre do Tombo. **PT/TT/TSO-IL/028/04337.**

Ofício decretasse a prisão de Miguel, julgando que a prisão da vila do Conde não fosse segura e que era necessário remete-lo para outra localidade. Desta forma, Miguel foi encaminhado para a prisão na cidade de Olinda, local considerado seguro e que forneceria a vigilância necessária.

É interessante frisarmos que a prisão de Miguel foi mantida através de uma única prova, que seria a carta de denuncia escrita pelo o pai da suposta primeira esposa, vale ressaltar que essas denunciações poderiam ter motivações diversas como: inimizades, desafetos, interesses e entre outros. Tendo conhecimento que essa prova era insuficiente para comprovar o crime de bigamia, o Santo Ofício buscou reunir provas que caracterizassem que o réu teria cometido o crime, sendo assim, buscaram encontrar as certidões de casamentos.

Ao buscar pelas certidões de casamentos foi verificado a existência apenas de uma, a do casamento com Luzia Soares, a sua suposta segunda esposa. Ou seja, não havia certidão do primeiro casamento. O que nos faz refletir que Miguel poderia até ter tido um relacionamento com Ana Baptista, que ambos vivessem juntos e considerassem casados, mas para ser bígamo precisaria ser casado duas vezes no molde tridentino com a primeira esposa viva. Contudo, essa informação ainda não foi suficiente para que Miguel fosse liberto, ainda continuava a jornada por busca de provas.

Após averiguação das certidões de casamento, buscou-se coletar informações com testemunhas que conviviam com Miguel nessas duas vilas. Vejamos um trecho do processo em que enfatiza a convocação de testemunhas:

> ... mando aos oficio deste Juiz que vendo este indo para mim assinado em seu cumprimento (ilegível) oficio da justiça (ilegível) com pena de excomunhão (ilegível) aos índios João Maria José (ilegível) assistentes no lugar de Beberibe e a todos os mais índios que se acharem no mesmo lugar moradores que foram das vilas de Arês e do Conde para que no dia que lhes forem assinado venham a minha presença deporem o que souberem acerca do que lhe for perguntado pena de que o não fazendo se proceder contra eles com as mais (ilegível)... 22 de setembro de 1804.[86]

Observemos que apesar de alguns trechos estarem ilegíveis, nos é possível perceber que a Inquisição ao convocar as testemunhas era bem dura, utilizava da ameaça para conseguir os depoimentos. E muitos destes eram até manipulados pela a imposição do medo. No caso do processo de Miguel foi colhido os testemunhos dos seguintes índios: João Martins de Santa Anna, José Rodrigues de Souza, José Mariano de Castro ambos, responderam que nunca souberam da existência do matrimônio de Miguel na Vila de Arês com Ana Baptista.

[86] Torre do Tombo. **PT/TT/TSO-IL/028/04337.**

Os testemunhos dos índios também não acrescentaram para junção de provas contra Miguel Dias Lopes. Por mais que a Inquisição quisesse culpa-lo não havia provas que caracterizassem a bigamia. Vejamos esse trecho do processo referente a última testemunha interrogada: "...e que nunca ouviu dizer que era casado na vila do Conde, e sim na vila, digo, casado na vila de Arês, e sim e sim na vila do Conde..."[87] esse trecho pode explicitar um erro em confundir as vilas ou um desejo que a testemunha relatasse que sabia da procedência do casamento na vila de Arês. Porém, os depoimentos dos índios não favoreceram para incriminar Miguel.

Os autos do processo de Miguel Dias Lopes foram conclusos em 13/10/1804, e em 12/11/1804 esses autos foram remetidos para o Régio Tribunal da Santa Inquisição na cidade de Lisboa. O processo de Miguel não deixa claro se ele foi solto ou não, mas, independe da conclusão do processo, o fato é que Miguel ficou preso durante todo o processo, ou seja, mais de dois anos exposto a severidade da máquina inquisitorial sem que fosse comprovada a sua suposta culpa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Inquisição atuou no Brasil disseminando o medo entre a população, rompendo laços familiares e de amizades e reavivando antigas inimizades, enfim, a Inquisição por meio das suas visitações e de seus funcionários mudaram significativamente a vida social no Brasil Colonial. E embora que essa instituição não tenha se ocupado exclusivamente em perseguir os povos indígenas e as possíveis heresias cometidas por estes, não significou que os mesmos não tenham caído nas garras da Inquisição.

O processo de Miguel Dias Lopes vem justamente nos comprovar a incidência de indígenas que foram denunciados e processados pelo o Tribunal da Inquisição, sendo assim, no período colonial além dos povos indígenas terem que lidar com a série de explorações imposta pelo o colonizador, preconceitos, generalizações, genocídios, perda do território e entre outros, também tiveram que lidar com ameaça do Santo Oficio, assim tendo que se enquadrar na doutrina católica para evitar represálias, pois qualquer desvio moral poderia fazer com que se tornassem alvo da engrenagem punitiva da Inquisição.

E embora que o processo de Miguel Dias Lopes não tenha apresentado a sua conclusão, o conteúdo trazido neste documento já foi o suficiente para mostrar como os indígenas acusados

[87] Idem.

de bigamia eram tratados pela a Inquisição e como estes ao decorrer do processo eram expostos a constrangimentos, pressão psicológica e a terrível vida no cárcere. Desta forma, tanto Miguel como outros indígenas que caíram nas garras da Inquisição puderam sentir na pele a repressão dessa instituição secular.

REFERÊNCIAS

FONTE MANUSCRITA

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, Inquisição de Lisboa, processo nº 4337. Disponível em: <http://antt.dgarq.gov.pt/pesquisar-na-torre-do-tombo/>.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte**. Os Akroá e outros povos indígenas nas Fronteiras do Sertão:** Políticas indígenas no norte da capitania de Goiás, atual Estado do Tocantins, século XVIII. Goiânia: Kelps, 2006. 278 p.

ASSIS, Angelo Adriano Farias de. **O Licenciado Heitor Furtado de Mendoça, inquisidor da primeira visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil**. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História – Londrina, 2005.

ASSUMPÇÃO, Michelle Trugilho. **Transgressores do matrimônio: a bigamia através da ótica inquisitorial.** In: Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio – Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro, 2010.

BÍBLIA PASTORAL. Revisada por Luiz José Dietrich, José Ademar Kaefer, Maria Antônia Marques, Rafael Rodrigues e Shigeyuki Nakanose. São Paulo: PAULUS, 2014.

BÍBLIA SAGRADA. Revisada por Frei João Pedreira de Castro. São Paulo: Editora Ave Maria, 2005.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. **O Brasil Setecentista como Cenário de Bigamia**. Universidade do Porto, 2004.

CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé:** Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial. Bauru: Edusc, 2006.

CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA. Liv. 1, tít. 69, § 297. In: VIDE, D. Sebastião Monteiro da. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia

propostas e aceitas em o Synodo Diocesano. São Paulo: Typografia de Antonio Louzada Antunes, 1853.

CORRÊA, Luis Rafael Araújo. **Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição.** Jundiaí: Paco Editorial, 2018.

COSTA, Johnatas dos Santos. **O matrimônio ameaçado: inquisição e bigamia no brasil colonial.** Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2018.

CRUZ, Carlos Henrique A. **Inquéritos Nativos:** os pajés frente à Inquisição. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FREIRE, Gláucia de Souza**. Encontros, diálogo e agências:** circularidades entre indígenas Tarairiú e missionários na Paraíba setecentista. Campina Grande: EDUFCG, 2015, p. 150.

GINZBURG, Carlo. **O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações.** In: _____. A micro-histórias e outros ensaios. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

_____. **O queijo e os vermes:** o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOLDSCHMIDT, Eliana Rea**. Vida Familiar em São Paulo Colonial Alternativas conjugais e o modo de vida dos casados (1719-1822)**. Oceanos, 2000.

JUNIOR, Almir Diniz de Carvalho. **Bigamia Indígena nas malhas da Inquisição-apropriações e mediação cultural.** Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais. Salvador, 2011.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Um Tribunal da Inquisição em Olinda, Pernambuco (1594-1595).** Coimbra, 1991.

NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Inquisição: prisioneiros do Brasil (séculos XVI-XIX).** Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.

PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino:** a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2° ed., 2006.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru: Edusc, 2003.

PRIORI, Mary Del. **Religião e Religiosidade no Brasil Colônia**. 5° ed. Ática.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (Org). **Nova História da Expansão Portuguesa:** O Império Luso-Brasileiro (1750-1822). Estampa, outubro de 1986.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil colonial**. São Paulo: T. A. Queiroz: ed. da Universidade de São Paulo, 1984.

SIRQUEIRA, Sonia Aparecida de. **A inquisição portuguesa e a sociedade colonial.** São Paulo: Ática, 1978.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das letras, 1986.

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

_____. **Trópico dos pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil. 3° ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ST11 - PROTAGONISMO DAS MULHERES INDÍGENAS NO PASSADO E NO PRESENTE

Coordenadoras: Juciene Apolinário, UFCG
Eliza Garcia, UFF

COMUNICAÇÕES ORAIS

PERTENCIMENTO DAS MULHERES INDÍGENAS AOS ESPAÇOS URBANOS

Antonia Diniz
Universidade Federal do Acre - UFAC
antonia.diniz1@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este estudo tem por objetivo discutir os estereótipos sociais que na sutileza discursiva e nas ações veladas "condenam as mulheres indígenas a adotarem apenas aldeias para viverem e fazer desses espaços a única forma de moradia aceitável pela sociedade. Com isso refletir: Quem são os sujeitos/sistemas que fomentam a segregação dessas mulheres? Será que não entendem que o lugar das mulheres indígenas é onde elas quiserem estar? E que os espaços urbanos são privilegiados com a presença dessas mulheres com saberes e valores pluridimensionais que muito contribuem frente ao universo da diversidade humana?

Na tentativa de responder a tais indagações valeu-se da narrativa de três mulheres indígenas moradoras da cidade de Rio Branco-Acre há mais de 10 anos. No contexto histórico da colonização europeia, os povos originários sofreram graves consequências como extermínio, dizimação por doenças contraídas dos brancos, violação de seus modos de vida desconstrução discursivo-prática de suas ancestralidades, cujas ações dos invasores designaram condições/limitações de espaços sociais e geográficos onde poderiam viver os grupos étnicos: As terras demarcadas cuja inversão de direitos restringiu seus proprietários legítimos do seu livre uso.

As mulheres brasileiras foram afetadas em cheio pelo patriarcalismo que sistematizou o "lugar das mulheres" (do lar) submissas a seus pais ou maridos, inferiorizando-as, e essa cultura dos brancos influencia no trato dado as mulheres indígenas como se elas não tivessem direito de escolher onde morar. Concluiu-se que nos últimos anos as mulheres de todas as raças e etnias vêm resistindo às práticas de opressão na direção da contra colonização.

Desde os tempos coloniais com a invasão europeia e a incessante luta dos não indígenas em impor sua cultura aos povos indígenas, assim como negá-los de todas as formas, isso trouxe impactos negativos incalculáveis à toda a humanidade e principalmente aos povos indígenas. O pensamento eurocêntrico não mede consequências: e segue destruindo a natureza, causando inúmeras mazelas sociais, além disso emplacou uma escalada de desigualdades, as quais são distribuídas de forma intencional a determinados indivíduos e grupos sociais.

Assim, trouxe-se à baila questões que suscitam um repensar acerca do trato dado às mulheres indígenas que muito vem sendo afetadas por essa "escalada" de desigualdades que tenta invisibilizá-las de todas as maneiras pregando um discurso maldoso e depressiante que não poderia ter lugar em pleno século XXI.

Palavras-chave: Resistência ancestralidade, cultura, valores direitos

METODOLOGIA

Este trabalho é de abordagem etnográfica de cunho qualitativo, pois parte do princípio da observação, participação e interpretação dos fatos a partir dos sujeitos que genuinamente podem falar por si contar suas trajetórias, por meio de narrativas que permitem ao pesquisador interpretar o mais fidedigno possível também valeu-se de revisão bibliográfica para fundamentar as discussões conforme o rigor científico e utilizado como instrumento de coleta de dados, entrevista semiestruturada com três mulheres indígenas que vivem na cidade de Rio Branco duas do povo Apurinã e uma do povo Nawa. Conforme MATOS 2011).

DISCUSSÃO TEÓRICO-PRÁTICA

No contexto histórico da colonização europeia, os povos originários sofreram graves consequências como extermínio, dizimação por doenças contraídas dos brancos, violação de seus modos de vida desconstrução discursivo-prática de suas ancestralidades, cujas ações dos invasores designaram condições/limitações de espaços sociais e geográficos onde poderiam viver os grupos étnicos: As terras demarcadas cuja inversão de direitos restringiu seus proprietários legítimos do seu livre uso. As mulheres brasileiras foram afetadas em cheio pelo patriarcalismo que sistematizou o "lugar das mulheres" (do lar) submissas a seus pais ou maridos, inferiorizando-as, e essa cultura dos brancos influencia no trato dado as mulheres indígenas como se elas não tivessem direito de escolher onde morar. Concluiu-se que nos

últimos anos as mulheres de todas as raças e etnias vêm resistindo às práticas de opressão na direção da contra colonização. Assim, debates que colocam as mulheres indígenas como protagonistas de suas manifestações genuínas, nas quais elas reagem a todos os tipos de preconceitos e discriminação por meio da oralidade, lutas políticas narrativas, interculturalidade e escrita, serão de grande relevância social. (KRENAK 2019)

Coube aos Jesuítas catequisarem os nativos levando a mensagem de salvação e se não aceita já estariam condenados e aí a força da linguagem alienadora interveio e convenceu inúmeras pessoas a aderir ao cristianismo, não que Jesus Cristo não seja importante, mas a maneira que foi incondicionado pelos invasores com vieses interessados político-econômicos é que resultou em desastre a tantos povos originários. Aquelas terras que eram abrigos, as quais também serviam de conforto alimentar e meio de circulação pelas águas e trilhas deram lugar a grandes cidades, indústrias acarretando poluição e, cujas consequências são irreparáveis nós Apurinã cremos que as reações naturais como rompimentos de barragens, secas, inundações etc, podem decorrer da revolta dos seres invisíveis que povoam o cosmo.

> A demonização é fruto, quase sempre da alteridade e da não aceitação e da nova fé e é imposta. No caso da colonização portuguesa da América, os grandes protagonistas desse processo de rejeição são os pajés e os índios inimigos das reduções aliadas, isto é, o outro demoníaco.

Apurinã (2016), destaca que a antropologia indígena sofre um processo de invisibilização ofuscada no discurso dos não indígenas tenta a todo custo desconstruir a existência dos povos originários, os quais lutam para manter viva sua ancestralidade, que acontece numa relação de "corpos, espírito e natureza, cujas linguagens são variadas e essa relação decorre num processo harmônico e respeitoso. "Mesmo com as armadilhas do discurso eurocêntrico que objetiva negar nossa existência ainda cultivamos ensinamentos de nossos mais velhos/bisavós, avós e pais, bem como ancoramos nos ensinamentos e orientações de seres invisíveis".

Nós em contato com o cosmo na pessoa dos Pajés cremos que os conhecimentos adquiridos têm origem nos seres não humanos, cujo compartilhamento requer planejamento, disciplina, teoria e prática. Não como se desenvolve a ciência pelos cientistas, mas numa interrelação com os espíritos que habitam entre nós, valendo-se dos animais, elementos naturais (água, fogo, ar, terra plantas etc) para a materialização destes conhecimentos ou resultados a partir de sensações. Como são os casos de se fazer uma bela canoa sem nunca ter ido ao banco

de uma escola e da medicina alternativa (remédios naturais) que os especialistas índios não tiveram que passar por uma faculdade para os produzirem.

Veja que a cultura portuguesa busca invisibilizar a cultura indígena ignorando todo o teor significativo para os nativos, como se eles tivessem que negar seu percurso antropológico e histórico para cultuar a um Deus nos cernes da visão do catolicismo, contudo, nem todos renderam-se, mas aos "rebeldes" a muitos custou suas vidas.

Dado o contexto histórico, ocorreu uma inversão de valores, pois os donos/patronos das terras americanas (índios) foram surpreendidos e expulsos de seus territórios que passaram a ser geridos por governos, durantes séculos de lutas, os povos indígenas tiveram de volta o direito de usufruir de reservas florestais onde podem de certo modo manter suas relações com a natureza.

Com o processo de estruturação demográfico brasileiro, o Estado adotou para os "donos das terras" terras demarcadas e junto com estas terras também havia uma miríade de "restrições' silenciosas, no discurso, mas estrondosas nas consequências como é o caso dos esteriótipos que limitam as mulheres indígenas apenas aos espaços das aldeias, não que as aldeias devam ser ignoradas ou desvalorizadas, ao contrário, devem transmitir o ideário de que são tão relevantes quanto as cidades ou quaisquer outras localidades em que os indígenas queiram viver e no tocante as mulheres indígenas tal preconceito ainda é mais intenso, pois vivemos numa sociedade que "mede" as competências e habilidades humanas segundo o patriarcalismo /machismo o que resulta em desigualdades de gêneros que acaba por desencadear diversos tipos de violências contra as mulheres. (SANTOS 2012; KOPINAWA 2015) KAMBEBA 2020)

No contexto amazônico existem muitos povos indígenas e já há diversos estudos que denotam a falta de políticas públicas, o que se junta ao eixo das desigualdades lançando grande parte dessas pessoas "às margens" da sociedade.

O pensamento eurocêntrico calcado no sistema capitalista de produção, busca mecanizar os seres humanos numa "corrida" desenfreada que com a pós-modernidade tem se intensificado cada vez mais e o processo da sobre posição tende mais e mais "desumanizar" as pessoas: são os não indígenas que são mais "humanos que os indígenas, as mulheres "sexo frágil", ricos x pobres, héteros x homossexuais, normais x anormais, sociedade x marginais etc. Hall (2001), Kambeba (2020)

Kopinawa (2015), assevera que nos dias atuais os povos indígenas ainda sofrem diversos tipos de violências efetivadas desde os discursos "embranquecedores" destes, até estupros e saqueamento de ouro nas terras sendo urgente a atuação do Estado em combater tais práticas,

mas o que se vê é seus direitos sendo violados. (KRENAK 2019) complementa dizendo que os indígenas estão vivendo tempos de prejuízos históricos, visto que os direitos já conquistados desde a Constituição Federal, ~estão desfeitos ou modificados sempre na tentativa de retirada de direitos e sujeição desses povos.

Apesar das adversidades existentes os povos indígenas continuam sua saga resistindo as imposições dos sistemas que regulam, alienam, e "marginalizam" todos os sujeitos que compõem a população de um país, em menor ou maior grau. Mesmo assim, eles não abrem mão de lutar por múltiplos vieses, sendo a escrita e as redes sociais atuais grandes aliados do processo de autoafirmação dos povos indígenas e especialmente das manifestações culturais, linguísticas, identitárias e político-econômicas com ênfase para o protagonismo feminista que muito vem avançando como podemos constatar nos belíssimos verso da mulher indígena Márcia Wayna Kambeba

> Minha indianidade, Meu caminho na cidade, Meus cabelos longos, Carregam minha identidade. Identidade que represento Com clareza na afirmação, Com orgulho na minha alma, Resisto à negação. Negação de ser indígena E assumir a vida na cidade, No direito de poder vencer, Convivendo com dignidade. Mas o preconceito é vilão, E vem feroz como jaguar, Como flecha acertou o meu ser, E meu cabelo o "branco" me fez cortar. Para conseguir um emprego, Essa dor tive que passar, Cortei não só o cabelo, Mas a magia que nele podia mostrar. A tristeza que sinto agora, É maldade do opressor, Que sabendo da minha luta, Uma ordem me passou: Para trabalhar aqui, O cabelo vai ter que cortar. Mas a minha identidade, Essa ele não conseguiu apagar. Expressa no meu canto, Na minha flauta a tocar, (KAMBEBA 2020).

Perceba nas palavras de Kambeba a "supremacia" do não indígena tentando desconstruir os modos de vida indígena para que os povos originários sejam integrados à sociedade que preconiza padrões de comportamentos, que vai desde as vestimentas, cortes de cabelos, modos de sentar-se, "ambientes adequados" para mulheres, "marcadores de valores, moral,etc. a exemplo: "mulheres aptas a se casar e mulheres para ficar" tudo isto remonta da cultura de negação de uns para afirmação de outros advindo do eurocentrismo e que ainda se mantém forte até os dias atuais.

A seguir trouxe-se à baila narrativas de três mulheres indígenas com intuito de demonstrar como elas vivenciam e lidam com os esteriótipos lhes atribuídos ao longo da colonização e que se fazem presentes na atualidade principalmente no contexto urbano:

Para manter o anonimato na pesquisa científica a elas foi dado representações fictícias

> Sou Liberdade Presa, numa ´redoma encharcada de lágrimas que foram derramadas pelo meu povo que perdeu tantos parentes para a violências e doenças lá no início da

> colonização, mas as dores e as lágrimas não pararam ali elas nos acompanham, somos violentados pela maldade estatal e social que insiste em nos destruir, nossa ancestralidade está viva em cada um de nós cada povo e etnia têm suas formas de vida são diferentes culturas e mesmo assim, somos vistos como se todos nós todos fossem iguais somos taxados de preguiçosos, burros, sendo que o que se precisa é que os não indígenas respeitem nossas formas de vida. Sofro muito preconceito tive maior dificuldade para arrumar um trabalho formal antes trabalhava muito, mas era em subempregos. Dificil viver nessa sociedade que se julga mais humana que os indígenas. (Fonte: produção da autora)

Note-se que a narrativa da mulher indígena acima converge com a escrita da autora em discussão, pois o ato dos não indígenas em negar a identidade dessas mulheres se torna corriqueiro e se realiza embalado no conformismo social eivado da colonialidade que tende a transparecer "normal" e imperceptível aos olhos daqueles que praticam e visualizam tais violências, mais catastrófico àqueles (as) que sofrem tanta crueldade.

> Me chamo Dona de Mim! Eu queria saí de minha aldeia para conhecer a cidade, encarar "outros mundos" daí fui reprendida pelos mais velhos que eu não poderia fazer isto, o mundo aqui "fora" era muito perigoso cruel e preconceituoso. Ainda assim, insisti: eu quero ir embora para a cidade daí não fui autorizada, mas eu disse que viria sem a autorização. Fui expulsa com a condição de não poder voltar mais. Mesmo assim, vim. Aí fui para a escola dos não indígenas lá sofri discriminação e preconceito era chamada de índia da maloca, além de índia cega já que não enxergo de um olho, sempre reagi com desprezo, na universidade também passo por situações constrangedoras, mas não me arrependo de ter vindo encarar a vida na cidade, pois toda vez que uma mulher indígena ou não, deixa de fazer suas vontades é mais uma voz que se cala e entendo que meu "lugar" é onde eu quiser está seja na aldeia, seja na cidade. (Fonte: produção da autora).

As pessoas indígenas não merecem ser "lembradas" apenas no mês de abril, como lendas folclóricas que "já viveram outrora", elas são gente que resiste, persiste e insiste defendendo suas terras e seus direito de viver em um país que é legitimamente seu. Atos lendários que tenta ofuscar a existência desses povos são violentos, abusivos e imorais, visto que negar uma verdade consciente, é fazê-lo por pura maldade, as pessoas indígenas devem viver nas mesmas condições dos não indígenas sem com isso deixar de ser o que são, serem destituídos de suas culturas, línguas e identidades.. (CESAR 2011 MUNDURUCU 2012)

Mas atitudes contra todas as armadilhas preconceituosas, discriminatórias e violentas, fortalecem a "corrente de combate às desigualdades sociais e no tocante as mulheres, tal emponderamento feito o das entrevistadas supramencionadas estimulará outras e por conseguinte surgirá mais e mais mulheres protagonizando movimentos em prol de seus direitos na perspectiva da coletividade.

> Me chamo Camaleão, na minha trajetória tenho que lidar com preconceitos diversos, o principal deles é porque tenho a pele clara e já tive que ouvir de um professor de mestrado que sou "índia do Paraguai" o que muito me deixa indignada, tendo em vista que é comum se dizer que os menos instruídos dos letramentos formais estão mais suscetíveis a cometer tais absurdos. Além disso, sofro junto com meu povo Apurinã com tudo que nossos ancestrais viveram por tanta crueldade gratuita, e ainda por saber que nos dias atuais as violências contra os indígenas segue sendo um grande desafio em meio a tanta ganância, desamor, preconceito, discriminação e ódio. (Fonte: produção da autora).

HALL (2001), Veiga Neto 2001) e Paulo Freire (2011), dialogam no que se refere a opressão que o sistema impõe na sociedade e como este sistema "empurra as pessoas que não se encaixam nos padrões preestabelecidos na estruturação organizacional social. Hall esplinaexplica que na modernidade tardia, surge um caráter provisório a todas as formas de manifestações sociais, de modo que há deslocamentos, supressão reinvenção etc de identidades dos sujeitos. Veiga Neto corrobora ao dizer que as normas agrupam os sujeitos numa escala classificatória da elite para os vulneráveis, e se utiliza de mecanismos que parecem "absorver" esses sujeitos, quando na realidade os excluem e se mantém no controle de todos de maneira infalível. Paulo Freire assevera que tal opressão sistêmica não é estática, mas ocorre numa perspectiva de alternância deslocando os oprimidos a condição de opressores, esse processo de poder político-econômico tem de fato, gera uma sociedade marcada pelas desigualdades sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, o estudo em tela muito contribuirá para as discussões frente ao combate a todas as formas de violências contra as mulheres indígenas e certamente ajudará na construção de debates que tenham por finalidade discutir e promover ações de respeito às diferenças e redução das desigualdades em todos os ambientes da sociedade.

É relevante notar que de acordo com Paula (2017), as políticas públicas voltadas para as mulheres indígenas não atendem suas diversas necessidades: educacionais, saúde, moradia, alimentação e trabalho e que a ausência de efetivação destes direitos vem sendo muito negativo, pois para reduzir as desigualdades sociais se faz necessário que o Estado, governos e sociedade atuem na prática e saiam do campo discursivo, para assim, haver de fato uma sociedade mais inclusiva.

Portanto, debates que colocam as mulheres indígenas como protagonistas de suas manifestações genuínas, nas quais elas reagem a todos os tipos de preconceitos e discriminação

por meio da oralidade, lutas políticas narrativas, interculturalidade e escrita, serão de grande relevância social.

REFERÊNCIAS

APURINÃ, Francisco Cândido. O Mundo dos Kusanaty e a Cosmologia Apurinã.

CAMPOS, v. 17 n. 2, jul./dez. 2016.BRASIL.

Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nos 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo no 186/2008. Brasília: 2016.

CESAR, América Lúcia Silva. Lições de Abril: a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha. Salvador: EDUFBA, 2011.

MATTOS, CLG. A abordagem etnográfica na investigação científica. In MATTOS, CLG., and CASTRO, PA., orgs. Etnografia e educação: conceitos e usos [online].Campina Grande: EDUEPB, 2011. pp. 49-83. ISBN 978-85-7879-190-2.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade/ tradução Tomaz. Tadeu daSilva, Guacira Lopes Louro-11. Ed.- Rio de janeiro: DP&A, 2006.

IBGE. Censo Demográfico 2010 – Características gerais dos Indígenas (2012).

MUNDURUKU, Daniel. “Posso ser quem você é sem deixar de ser o que sou”: A gênese do movimento indígena brasileiro. In: LUCIANO, Gersem José dos Santos, HOFFMANN, Maria Barroso, OLIVEIRA, Jô Cardoso de. Olhares Indígenas Contemporâneos II. Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas-CINEP, 2012.KAMBEBA, Márcia Wayna. O lugar do saber. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras. 2015.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MUNDURUKU, Daniel. “Posso ser quem você é sem deixar de ser o que sou”: A gênese
PAULA, R. L. Afirmação de direitos indígenas em contextos ampliados de interação social: referências bibliográficas e alguns problemas de investigação. ARACÊ – Direitos Humanos em Revista | Ano 4 | Número 5, 2017.

SANTOS, Fabiane Vinente dos. Mulheres Indígenas, Movimento Social E Feminismo 2012
VEIGA-NETO, Alfredo. Incluir para saber. Saber para excluir. Pro-posições, Campinas, v. 12, n. 2-3 (35-36), jul./nov. 2001.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. Ed. 50. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2011.

MULHERES INDÍGENAS EM MOVIMENTOS GLOBAIS: AUTORREPRESENTAÇÕES HISTÓRICAS E PROTAGONISMO POLÍTICO

Andressa Inácio de Oliveira
Mestranda do PPGH-UFF, bolsista CAPES
andressainacio@id.uff.br

INTRODUÇÃO

O presente artigo gira em torno de duas manifestações políticas recentes: o I Encontro Global de Mulheres Indígenas (2020), organizado desde o Brasil e conectado à Articulação de Nacional de Mulheres Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA); e a Jornada Zapatista Pela Vida (2021), organizada com forte protagonismo feminino, desde o México, pelo Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) e organizações aliadas. O objetivo é identificar algumas ressignificações e reinterpretações da história colonial operados por esses movimentos em seus manifestos políticos e comunicados de ação, enunciados via rede mundial de computadores entre os anos de 2020 e 2021. Especialmente, aquelas que versam sobre a capacidade de enunciação/escuta sobre o passado.

Em um primeiro momento, o artigo situa contextualmente as manifestações políticas, ao mesmo tempo em que realça as autorrepresentações históricas no rol das atuações políticas das mulheres indígenas. Em um segundo momento, opera uma reflexão sobre a incorporação dessas autorrepresentações na escrita da história tendo em vista a bibliografia especializada e duas contribuições mais amplas: as elucubrações de Gayatri Spivak sobre a possibilidade de escuta das vozes nativas no fazer acadêmico; e a elucidação de Guillaume Boccara sobre o desafio pós-colonial para a Antropologia Histórica. Ao fim, conclui-se com uma crítica ao nacionalismo metodológico e apreciação de uma perspectiva transnacional para a temática.

O texto comunica algumas considerações derivadas de uma pesquisa de mestrado em andamento sobre as representações das mulheres indígenas na longa duração, a partir de crônicas de viagem do período colonial e suas (re)interpretações ao longo do tempo, que incorpora ativamente as autorrepresentações do Movimento de Mulheres Indígenas do tempo presente. É levando em consideração essas últimas enunciações que os seguintes conceitos são construídos na análise:

> Autorrepresentação refere-se às representações feitas pelas mulheres indígenas sobre si mesmas e sobre o(s) mundo(s) à sua volta. A ideia de representação desdobra-se em dois sentidos: um imagético e narrativo, de re-apresentar algo; e outro político, de

representatividade, i.e., a possibilidade de uma pessoa ver-se representada ou de representar-se politicamente.

>Mulheres indígenas é o termo que abarca a ideia de um sujeito coletivo que guarda em si uma multiplicidade de pessoas diversas com uma mesma configuração identitária de gênero e etnia. Sobretudo, compartilham experiências e memórias sobre a resistência/violência colonial do passado e do presente com base na noção de ancestralidade. Ademais, a coletividade dá-se em torno da defesa de suas diferentes comunidades locais e regionais, bem como de uma agenda de atuação política global preocupada com o futuro do planeta.

DO I ENCONTRO GLOBAL DAS MULHERES INDÍGENAS AO PROTAGONISMO FEMININO NA GIRA ZAPATISTA PELA EUROPA

Ocorrido no dia 05 de setembro de 2020, em meio a tempos pandêmicos e de emergência climática, o I Encontro Global de Mulheres Indígenas reuniu 267 participantes (de 116 povos diferentes, provenientes de 37 países), no território transnacional e livre da internet. Configurou-se uma roda de conversa sobre as possibilidades de futuro da humanidade e os processos de cura da natureza. O fio condutor do debate foi o protagonismo histórico e político das mulheres nativas de diferentes territórios. As participantes eram em sua maioria da América, mas contou com representantes de minorias étnicas da Ásia, África e Europa (PRÉ-ELLA, 2020). Além de ser o Dia Internacional da Amazônia, 05 de setembro é também o Dia Internacional das Mulheres Indígenas, efeméride sobre a história de resistência colonial dos povos indígenas a partir da figura de Bartolina Sisa, liderança aimará do Alto Peru do final do século XVIII (GUAJAJARA, 2018).

Apesar de gestado no continente Sul-americano, o Encontro propôs um significado alargado da categoria "indígena". Mulheres originárias de outras partes do Sul Global e das margens interiores do próprio Norte foram incluídas no tecimento de uma ampla rede de solidariedade. A ideia coletiva de "mulheres" teve sua pluralidade afirmada no entrecruzamento de gênero e etnia. A convergência da diversidade étnica e geográfica manifestava-se na partilha coletiva de experiências e memórias marcadas pelo presente-passado colonial. De forma primeira, o que unia a todas era a manifestação do protagonismo indígena feminino, prática de atuação política e resistência cultural das mulheres nativas de territórios que foram colonizados (e que ainda sofrem do colonialismo interno das nações em tempos neoliberais). Este protagonismo é observado não apenas em termos históricos (via ancestralidade), mas em torno de uma agenda política no tempo presente. Tal agenda calca-se em uma transformação social considerada inadiável e urgente que, na ocasião, foi chamada de Cura da Terra. Neste processo, as mulheres indígenas seriam personagens centrais e assim manifestaram:

> As mulheres indígenas insistem na importância de curar nossos corpos e territórios individual e coletivamente. Somos nós que semeamos o milho e semeamos a revolução, que levantamos a nossa voz na nossa língua e defendemos as florestas, lagos, montanhas, planícies, desertos e mares. Somos nós que decidimos sobre o nosso corpo e reproduzimos a vida. Somos nós que contamos histórias diante do incêndio e transformamos narrativas. [grifo meu] (I ENCONTRO GLOBAL DE MULHERES INDÍGENAS, 2020)

As vozes do Encontro, expressando-se no Manifesto Cura da Terra (2020), receitaram ao planeta uma transformação social que deve caminhar em um sentido anticolonial, antirracista e anticapitalista; de luta pela garantia da autonomia cultural e política dos diversos povos indígenas; de respeito à vida humana, à Mãe-Terra e aos corpo-territórios nativos; para que assim seja possível a construção de um outro mundo, um que não esteja fadado ao ecocídio, genocídio e apocalipse climático.

Para além do manifesto, há uma série de outros documentos articulados ao evento em que é possível observar o entrelaçamento dos protagonismos indígenas femininos, tanto na luta de um futuro para a humanidade, quanto na releitura do passado colonial. Ao longo de suas autorrepresentações, as mulheres indígenas (re)posicionam-se a si mesmas como intérpretes e narradoras, em vez de objetos de investigação e personagens a serem narradas pela etno-história. Igualmente, deslocam-se da situação de (apenas) violentadas pela história colonial ou invisibilizadas/excluídas pelo discurso da história oficial da nação rumo a um espaço de protagonismo, agência e enunciação em termos autônomos. Demarcam seu papel ativo na narração/escrita da(s) história(s) por meio da profunda transformação dos discursos e narrativas contadas anteriormente sem levar em consideração suas vozes.

No *Manifesto Primeiras brasileiras* (2021), documento de fundação da Articulação Nacional das Mulheres Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), surgida alguns meses depois do Encontro, diz-se:

> Nós, Mulheres Indígenas, estamos em muitas lutas em âmbito nacional e internacional. Somos sementes plantadas através de nossos cantos por justiça social, por demarcação de território, pela floresta em pé, pela saúde, pela educação, para conter as mudanças climáticas e pela "Cura da Terra". Nossas vozes já romperam silêncios imputados a nós desde a invasão do nosso território. […] Somos muitas, somos múltiplas, somos mil-lheres, cacicas, parteiras, benzedeiras, pajés, agricultoras, professoras, advogadas, enfermeiras e médicas nas múltiplas ciências do Território e da universidade. Somos antropólogas, deputadas e psicólogas. Somos muitas transitando do chão da aldeia para o chão do mundo [grifo meu] (ANMIGA, 2021).

Do chão das aldeias às rodas de conversas virtuais e transnacionais, as mulheres indígenas em movimento na segunda década do século XXI tecem relações interétnicas de

solidariedade em escala global. Com as ferramentas da rede mundial de computadores cerradas em punho, elas amplificaram as dimensões de seu histórico papel social enquanto mediadoras culturais entre-mundos (indígenas e não-indígenas) e agentes centrais das atividades comunitárias, i.e., da lida cotidiana com os trabalhos (re)produtivos em suas comunidades étnicas.

Ao se movimentarem coletivamente, as mulheres indígenas relêem, transformam e reinterpretam as narrativas consagradas sobre elas. Desde o Brasil, movimentaram-se amplificando, via internet, sua (represent)ação política ao ressignificar e re-encenar seus papeis históricos, em seus próprios termos. Desde o México, uma delegação marítima zapatista, de maioria feminina, logrou atravessar não apenas virtualmente, mas fisicamente o Oceano Atlântico. Com os pés fincados em solo europeu, (re)nomearam o continente à sua imagem e semelhança, em antítese à história colonial.

Talvez algumas informações precedem a cena. As comunidades zapatistas integram um movimento radical de minorias étnicas de origem maia da região de Chiapas, no México, que se levantaram em insurgência armada no ano de 1994 como Ejército Zapatista de Liberación Nacional, estabelecendo um governo autônomo por meio do Congreso Nacional Indígena (CNI-CGI). Desde pelo menos 1996, enunciam-se periodicamente via seu website, chamado Enlace Zapatista.

Do alto de quase um ano de pandemia do COVID-19, o EZLN, o CNI-CGI e a *Frente de Pueblos en Defensa del Agua y de la Tierra de Morelos, Puebla y Tlaxcala*, apoiados por uma série de coletivos e movimentos sociais ao redor o globo, lançaram uma Declaração pela vida (EZLN, 01 de Janeiro de 2021). Nela, anunciavam um ciclo de encontros e atividades zapatistas nos cinco continentes do planeta. 500 anos depois da invasão europeia ao continente americano, empreenderam uma viagem transatlântica de "invasão zapatista" à Europa - A jornada pela Vida: Capítulo Europa, apelidada de *La Gira Zapatista*. Na primeira delegação enviada, intitulada Esquadrão 241, do total de sete integrantes, quatro eram mulheres, um/a outro/a (pessoa trans ou não-binária) e dois homens. A maioria feminina é congruente ao protagonismo das mulheres zapatistas, orgânico no seio do movimento. Em comunicado, nos informam que a pessoa designada a desembarcar primeiro e, então, renomear o continente europeu não seria "nem homem, nem mulher, mas *outroa*" (EZLN, 17 de abril de 2021).

No dia 22 de junho de 2021, ao desembarcarem em Vigo, Portugal, Marijose proclamou:

> Em nome das mulheres, crianças, homens, anciãos e, naturalmente, outroas Zapatistas, declaro que o nome desta terra, que seus nativos agora chamam de 'Europa', será

> doravante chamada: SLUMIL K'AJXEMK'OP, que significa 'Terra Insubmissa', ou 'Terra que não se resigna, que não desmaia'. E assim será conhecida tanto pelos locais como por estranhos, desde que haja aqui alguém que não desista, que não se venda e que não ceda. (EZLN, 17 de abril de 2021)

O pronunciamento inaugural do novo nome da Europa, documentado em vídeo (EZLN, 23 de junho de 2021) foi repetido em cada parada do Esquadrão 241 pela Europa, que durou até setembro de 2021. Ainda em junho, foi anunciada a ida da delegação aérea, chamada a La Extemporânea, que deu continuidade ao protagonismo feminino, mas em maior magnitude, ao levar 177 (em sua maioria mulheres) zapatistas à Europa:

> Está integrada en su totalidad por originarios de raíz maya, de las lenguas cho´ol, tzotzil, tzeltal, tojolabal y castilla. Somos nacidos en la geografía que llaman México. Nuestros ancestros nacieron y murieron en estas tierras. Como el Estado Mexicano no reconoce nuestra identidad y origen, y nos dice que somos "extemporáneos" (así dice la Secretaría de Relaciones Exteriores, que somos mexicanos "extemporáneos"), hemos decidido bautizar a esta unidad de Escucha y Palabra como "La Extemporánea". [grifo meu] (EZLN, 16 de julho de 2021)

Extemporâneo quer dizer aquilo que está fora do tempo e refere-se a um desaforo do Estado Nacional Mexicano, ao qual as/os zapatistas ressignificaram, afirmando sua rebeldia em relação à ideia colonialista de nação - daquilo que chamam de mau-governo. O Esquadrão aéreo formou-se de comitês de escuta-e-palavra, integrados por zapatistas cuja existência e memória cobrem a história comunitária desde os anos anteriores à insurreição até o início da Jornada pela Vida. Além de um grupo de "palomitas", i.e., de crianças, a Extemporânea também levou o time de futebol feminino chamado "Ixchel Ramona".

Não é possível aprofundar a análise das fontes dessa manifestação política em curso no momento em que este artigo é escrito, sendo inviável uma análise mais demorada e aprofundada. O que eu gostaria de sintetizar é o objetivo da Jornada zapatista pela Europa, em que as mulheres são as protagonistas e os comitês de escuta-e-palavra são a metodologia. Em antítese à história colonial, disseram àquela parcela da população europeia "que luta":

> Conte-nos sua história. Não importa se é grande ou pequena. Conte-nos sua história de resistência, de rebeldia. (...) Porque nós, as comunidades zapatistas, viemos para ouvir e aprender a história que está em cada habitação, em cada casa, em cada bairro, em cada comunidade, em cada língua, em cada modo e em cada não-modo. Porque, depois de tantos anos, aprendemos que em cada dissidência, em cada rebelião, em cada resistência, há um grito de vida. E, segundo nós, povos zapatistas, é sobre isso que se trata: a vida. E, quando em um dia qualquer alguém lhes pergunte 'para que vieram os zapatistas?', juntos podemos responder (…) 'vieram para aprender'. 500 anos depois, as comunidades zapatistas vieram para nos escutar. (EZLN, 25 de agosto de 2021)

UMA HISTÓRIA DAS AUTORREPRESENTAÇÕES DAS MULHERES INDÍGENAS

Elisa Frühauf Garcia e Paula Sampaio Faustino, duas grandes referências para os estudos da história das mulheres indígenas no Brasil, sinalizaram a condição entre-lugares da temática que: por um lado, não foi contemplada na produção sobre a história das mulheres e das relações de gênero; e por outro, quando não invisível, apareceu totalmente diluída nas contribuições da nova história indígena (GARCIA, 2020; SAMPAIO, 2020).

Contribuições que interseccionam as categorias de gênero e etnia em análises históricas é fenômeno novo. A notória movimentação política das mulheres indígenas nos últimos anos da década de 2010, no Brasil, parece ter relação direta com a recente efervescência do tema nos círculos historiográficos brasileiros, notado no aumento considerável do número de simpósios temáticos exclusivos que congregam cada vez mais pesquisadoras(es).

Elisa Garcia orienta sobre a importância de se considerar as relações de gênero no estudo da história colonial das populações nativas da América. Sua produção aponta os descaminhos de se reproduzir interpretações historiográficas que tornam coadjuvantes as mulheres indígenas, personagens que foram centrais para as relações interétnicas no período. Atentando para as múltiplas dimensões dos papéis sociais e das categorias da conquista, a historiadora também pontua a importância de perceber as várias camadas dessa história, de sua escrita e de seus usos. Um olhar que se estende na longa duração revela como concepções e representações sobre as mulheres indígenas fundadas no século XVI foram reapropriadas em construções políticas e historiográficas posteriores (GARCIA, 2020).

Considero a longa duração importante para situar no horizonte da história indígena a imperatividade de não se silenciar (ou afastar da análise) seus representantes ativos política e intelectualmente no tempo presente. Suas epistemologias, suas lutas e enunciações, não apenas aquelas petrificadas no passado, mas principalmente as que estão em movimento agora devem receber abertura para con-figurar nosso olhar. Neste sentido, se tratando do resgate de personagens excluídos da História, tão importante quanto configurar, em vez de figurar, é “dar ouvidos”, em vez de “dar voz”. Em outra ocasião, me inspirei nesse último conselho para dar o tom de uma comunicação (INÁCIO DE OLIVEIRA, 2021). A pretensão de “dar voz”, em algum momento vista como a melhor maneira de tirar a temática da invisibilidade historiográfica, pode não ter combatido o problema do silenciamento.

Paula Sampaio aponta para a perenidade do silenciamento das mulheres indígenas em termos tanto epistêmico na historiografia, quanto de representação na sociedade brasileira. Pensando sobre a responsabilidade que a colonialidade do poder e do saber tem nisso, conclui

que é necessário descolonizar a história das mulheres ao tentar escrever uma história das mulheres indígenas. Aponta para a importância de se colocar o "decolonial" entre a "história" e as "mulheres" para que, então, as mulheres indígenas possam não mais serem silenciadas. Procedimentos colonialistas, segundo ela, são barreiras para se pensar sobre mulheres indígenas como efetivos sujeitos da história do passado e do presente (SAMPAIO, 2020).

Quando Sampaio aponta que são estas as barreiras que nós historiadoras(es) devemos enfrentar em nossa produção acadêmica ao incorporarmos essa pauta, parece ecoar uma antiga conclamação de Gayatri Spivak. A conclamação, feita e refeita desde 1988, nas publicações e comentários do célebre artigo Can the Subaltern Speak? (Pode a subalterna falar?, em português), apontava para o compromisso das intelectuais em prepararem o terreno para que as mulheres subalternas pudessem ser efetivamente ouvidas, na academia e na vida. Porque o objetivo da autora indiana, como se desvelou ao longo do tempo, nunca foi questionar a capacidade de enunciação das mulheres indianas, por exemplo. Mas sim apontar como mesmo vencendo a violência colonial e enunciando-se, elas não eram efetivamente ouvidas. Sobretudo, não eram dignas de verdadeira solidariedade, mas apenas de discursos salvacionistas (SPIVAK & MORRIS, 2010).

Do alto de 2021, já se passaram mais de três décadas desde 1988. Hoje é muito mais fácil identificar a existência de sujeitas que coincidem subalternalidade, intelectualidade, solidariedade e autonomia. Como o manifesto da ANMIGA reportou, elas são muitas e múltiplas, entre o local e global, transitando entre a ciência do Território e da universidade. Como a Jornada Zapatista enfatizou, uma Jornada pela Vida prescinde de diálogos amplos, de ação solidária de escuta-e-palavra, que ao tecer redes globais desfazem como um caracol os antigos tentáculos do colonialismo.

Resta perguntar: estaria o terreno preparado? É possível incorporar as autorrepresentações das mulheres indígenas na escrita de sua história e, efetivamente, configurar nosso olhar e dar nossos ouvidos? Poderíamos ajudá-las a preparar este Outro território que é a Universidade, terreno que as mulheres indígenas têm, em retomada, preparado ao ocupá-lo cada vez mais? É possível tornarmos as autorrepresentações nativas tão dignas de atenção quanto às consagradas autorrepresentações coloniais europeias que tanto aprendemos e estudamos? Estas são perguntas que rondam esta jovem pesquisadora que aqui se comunica sem pretensões de oferecer respostas.

Recentemente, depois de um movimento de crítica e autocrítica no campo da antropologia histórica, passou a ser mais comum a historiografia lançar seu olhar para as

literaturas, documentos políticos e teorias acadêmicas produzidas por escritores, militantes e intelectuais indígenas. Este movimento parece tentar reajustar as releituras das cenas coloniais consagradas para reencená-las em prol de uma escrita de uma história que não é "nova", mas que se diz alternativa. Isto é o que Guillaume Boccara (2013) situa como Estudos Históricos Alter-nativos, segundo ele, uma resposta possível ao "desafio pós-colonial" colocado ao campo.

A perspectiva apresentada por Boccara preocupa-se com as formas como o diferencial de poder do presente político determina as representações sobre o passado da mesma maneira em que se importa com as condições de produção das narrativas. Assim, para além da obsessão dos etno-historiadores em construir uma "história verdadeiramente científica", novas perguntas ao passado podem ser formuladas desde as lutas de memórias do presente (BOCCARA, 2013). Essa abertura possibilita a derrocada de falsas hierarquias, dicotomias arbitrárias e termos ultrapassados que, inadvertidamente, perpetuam a dominação colonial do passado no tempo presente.

No contexto de neoliberalismo multicultural do século XXI, os povos indígenas em movimento global são grandes protagonistas na crítica da modernidade capitalista, nacional e estatal, articulando-se com outros movimentos sociais transnacionais de luta por transformação social (BOCCARA, 2013, ESCÁRCEGA, 2013). Dentro disso, desafiam as autorrepresentações modernas/nacionais sobre o passado colonial ao questionar os modos de escrita da história ao mesmo tempo em que questionam a conformação do mundo do tempo presente.

A questão que resta é se os respectivos questionamentos têm ouvidos atentos para recebê-los. Boccara aponta o "diálogo colaborativo", como proposto por Joanne Rappaport, como uma saída a este desafio (RAPPAPORT apud BOCCARA, 2013). Sylvia Escárcega (2013) propõe o aprendizado da prática de "trabalhar fazendo", inspirada nas comunidades zapatistas, para amalgamar a ideia de co-laboração (co-trabalho) no fazer da antropologia histórica.

As noções que delineei no começo do artigo, autorrepresentação e mulheres indígenas, sendo a primeira um conceito específico e a segunda um termo estratégico, têm seus sentidos fortemente ligados ao modus operandi dos movimentos de mulheres indígenas em instâncias transnacionais como o Global Indigenous Movement (movimento indígena global, em inglês). Ainda segundo Sylvia Escárcega, a intersecção de gênero e etnia em arenas transnacionais permitiu que as mulheres indígenas criassem um lugar particular de enunciação, não mais objetos de que se fala, mas protagonistas que falam sobre si mesmas. Em segundo lugar, foi na

ação de tecimento de redes transnacionais que o movimento de mulheres indígenas do século XXI forjou sua prática e consciência política enquanto um sujeito político que é coletivo e global.

CONCLUSÃO

As redes globais tecidas virtual e geograficamente pelos movimentos de mulheres indígenas no tempo presente, dentre as quais citei aqui dois exemplos, convidam-nos a apartarmos do nacionalismo metodológico, característico das historiografias eurocentradas e encerradas nacionalmente (DEN BOER, 2011). As mulheres indígenas em movimento transitando transnacionalmente pelas arenas públicas, disputam a memória do passado colonial, recriam cenas inaugurais em seus próprios termos e inauguram novas formas de fazer, enunciar e escutar histórias. Na teoria, faz-se imperativo uma escrita das histórias (das mulheres) indígenas que não desconsidere a autonomia, as autorrepresentações e as epistemologias alternativas. Só assim será possível avançar rumo a uma história verdadeiramente decolonial. Na prática, talvez a escuta, o diálogo e a solidariedade permitam que o grande desafio às vidas humanas pela crise climática (das quais a pandemia de COVID-19 é uma ressonância) seja superada na construção de um outro mundo: "um mundo em que vários mundos sejam possíveis", como costumam dizer as zapatistas.

REFERÊNCIAS

FONTES

ANMIGA, Articulação Nacional Das Mulheres Guerreiras Da Ancestralidade. "Manifesto das primeiras brasileiras. As originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena". **ANMIGA** [website], 08 de Março de 2021. ENCONTRO GLOBAL DE MULHERES INDÍGENAS. **Manifesto Cura da Terra**. Cura da Terra [website], 05 de setembro de 2020.

EZLN, Ejército Zapatista de Liberación Nacional. **"Uma declaração… pela vida"**. Enlace Zapatista [website], 01 de janeiro de 2021.

_____. **"Esquadrão 421 (A delegação marítima Zapatista)"**. Enlace Zapatista [website], 17 de abril de 2021.

_____. **"El desembarco"**. Enlace zapatista [website], 23 de junho de 2021.

_____. **“La extenporânea y una iniciativa nacional”**. Enlace zapatista [website], 16 de julho de 2021.

_____. **“Apenas 500 anos depois”**. Enlace Zapatista [website], 25 de agosto de 2021.
GUAJAJARA, Eliane. **“Discurso no Senado Federal do Brasil no Dia Internacional das Mulheres Indígenas”.** Senado Federal [website]. 05 de Setembro de 2018.

PRÉ-ELLA: Encontro Global de Mulheres Indígenas. **Cura da Terra** [website], 2020.

BIBLIOGRAFIA ESPECIALIZADA

BOCCARA, Guillaume. “La apoteosis de la antropología histórica y el desafío poscolonial”. **Chungará** (Arica), 45(4): 2013, pp. 523-532.

DEN BOER, Pim. “National cultures, transnational concepts: Begriffsgeschichte beyond conceptual nationalism”. **Political Concepts and Time: New Approaches to Conceptual History.** Santander: Cantabria University Press and McGraw-Hill, 2011, pp. 205-222.

ESCÁRCEGA, Sylvia. 2013. “The Global Indigenous Movement and Paradigm Wars. International Activism, Network Building, and Transformative Politics”. In: Jeffrey S. Juris & Alex Khasnabish [Org.]. **Insurgent encounters: transnational activism, ethnography, and the political.** Durham & London: Duke University Press, 2013, pp. 129-150.

FAUSTINO, Paula Sampaio. “Por uma história decolonial das mulheres indígenas”. In: **Fronteras de género, subjetividades e interculturalidad**. Natividad Gutiérrez Chong & Losandro Antonio Tedeschi [Org.]. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales; [Brasil]: UFGD, 2020.

GARCIA, Elisa Frühauf. “As Mulheres Indígenas na Formação do Brasil: historiografia, agências nativas e símbolos nacionais”. In: **Mulheres do mundo Atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade**. Elisa Frühauf Garcia & Georgina Santos [Org.]. Belo Horizonte: Fino Traço, 2021, pp. 27–46.

INÁCIO DE OLIVEIRA, Andressa. “As representações do protagonismo feminino indígena na longa duração: das crônicas quinhentistas aos manifestos de Cura da Terra”. In: **Anais do 31° Simpósio Nacional de História: história, verdade e tecnologia**. São Paulo : ANPUH-Brasil, 2021.

SPIVAK, Gayatri & Rosalind C. Morris. **Can the subaltern speak? reflections on the history of an idea.** New York: Columbia University Press, 2010.

PÔSTERES

NETAS DA FEN'NÓ: LUTANDO POR CIDADANIA NAS OCUPAÇÕES ESCOLARES DE 2016

Eloise Kist Hoss
Professora de Sociologia na Secretaria de Estado de Educação de SC (SED/SC)
Licenciada em Ciências Sociais na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)
hosseloise@gmail.com
Orientadora Prof. Drª Adiles Savoldi (UFFS)

INTRODUÇÃO

Neste artigo busco refletir sobre a participação das jovens mulheres Kaingang e Guarani que residem na Terra Indígena (T. I.) Toldo Chimbangue, situada em Chapecó-SC, no movimento estudantil de ocupação escolar de 2016. Com base no trabalho de campo – exercício que conjuga métodos de observação participante, entrevista e escrita de diário de campo –, realizado durante os meses de abril, julho, setembro e outubro de 2017, essa pesquisa compõem a monografia de conclusão do curso de Licenciatura em Ciências Sociais.

Através da descrição etnográfica das práticas de resistência juvenil e a agência feminina observada nas interações com estudantes na Escola Indígena de Ensino Fundamental (EIEF) Fen'Nó e a partir das entrevistas realizadas com quatro estudantes, mulheres, jovens, Kaingang e Guarani, na faixa etária entre 13 e 18 anos, analiso as dimensões da experiência étnica (BARTH, 2005) e da agência feminina (ORTNER, 2006) vivenciadas na mobilização estudantil de ocupação escolar realizada em outubro de 2016. Minha primeira visita à T.I. Toldo Chimbangue ocorreu durante a Semana Cultural realizada na EIEF Fen'Nó no ano de 2015. Ainda em 2016, visitei novamente a escola durante Semana Cultural no mês de abril e também no mês de outubro, quando realizei uma atividade de cine debate com o documentário "Índio Cidadão?" (SIQUEIRA, 2014) durante a ocupação do movimento estudantil.

Evidenciando a importância das suas ações como um exercício da cidadania as estudantes destacaram que o processo de mobilização desencadeou uma união mais efetiva entre estudantes, professores, pais e lideranças. A experiência da ocupação escolar propiciou o reconhecimento por parte das/os estudantes dos repertórios que marcam a história de luta dos ancestrais. Com base no diálogo realizado com as estudantes, emergiram os relatos de reconhecimento da ancestralidade Kaingang na memória das "netas", em sentido simbólico, de Ana Fortes do Nascimento, a Fen'Nó.

OCUPAÇÕES ESCOLARES

Em 2016, mais de 1.100 escolas, universidades e outras instituições públicas brasileiras foram ocupadas em forma de protesto político, as/os estudantes secundaristas da EIEF Fen'Nó haviam se mobilizado para ocupar a escola no mês de outubro de 2016. Nos registros de imagem

da ocupação na EIEF Fen'Nó, destaco as frases que constavam em seus cartazes de protesto: *Contra o regime fiscal que congela os gastos públicos por 20 anos,* e *Para o governo TEMER não importa o futuro do trabalhador, tampouco o futuro do Brasil.*

Figura 1: Cartaz de protesto na EIEF Fen'Nó contra o Teto de Gastos. Fonte: http://g1.globo.com/sc/santa -verno catarina/noticia/2016/11/sc -tem-ao-menos -16-ocupacoes-de-estudantes-7-delas-em-chapeco.html. Acesso: 2016.

Naquele ano, as mobilizações estudantis que culminaram nas ocupações escolares desencadearam a ocupação de diversas nas instituições de ensino em Chapecó-SC. Os protestos realizados através das ocupações contestavam a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 241 (55), que se tornou a Emenda Constitucional (EC) 95/2016 (disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Emendas/Emc/emc95.htm) e alterou os Orçamentos Fiscais e a Seguridade Social da União na República Federativa do Brasil. Além da EC 95/2016, a(o)s estudantes também contestavam a Medida Provisória (MP) 746/2016, convertida na Lei 13.415/2017 (disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Lei/L13415.htm).

A mobilização em escala nacional realizada pelos estudantes brasileiros no ano de 2016 situou como questão central a PEC 241/55, que congelou os investimentos públicos na saúde e na educação por 20 anos. Esta emenda constitucional e outras medidas políticas em pauta no Congresso Nacional, após o processo de impeachment da presidenta Dilma Rousseff, foram defendidas pelo governo interino do peemedebista de Michel Temer como saída para a estabilização econômica e política do país.

Figura 2: Cartaz de protesto na EIEF Fen'Nó contra o governo Temer. Fonte: http://g1.globo.com/sc/santa -verno catarina/noticia/2016/11/sc -tem-ao-menos-16-ocupacoes-de-estudantes-7-delas-em-chapeco.html.Acesso: 2016.

O objetivo das/os estudantes foi contestar e obstruir os projetos de lei antipopulares, autoritários e neoliberais que afetaram e afetam o acesso aos serviços públicos garantidos pela Constituição Federal de 1988, relativos à saúde, educação e aposentadoria. As ocupações foram ações auto organizadas e assembleias que significaram a ocupação simbólica do espaço público, onde mantiveram a continuidade das atividades institucionais simultaneamente às atividades autogestionadas pelo movimento estudantil.

A mobilização estudantil na EIEF Fen'Nó foi vivenciada através da organização coletiva de aulões, oficinas, protestos e assembleias, atividades que desencadearam a ressignificação do espaço escolar e a inserção do movimento estudantil no debate público. O engajamento estudantil em um amplo movimento nacional de ocupações deu visibilidade às dimensões práticas e simbólicas da experiência étnica e aos sentidos da agência política verificado entre as jovens entrevistadas.

KRY, MÃ, KAFEJ, JEGJO E C., AS "NETAS" DA FEN'NÓ

A EIEF Fen'Nó se tornou escola indígena em 2004 e a luta pela demarcação da T.I. Toldo Chimbangue, aonde a escola está localizada, iniciou na década de 1970. Parte da demarcação desse território ocorreu na década de 1980 (Toldo Chimbague I) e outra parte foi demarcada na primeira década do século XXI (Toldo Chimbangue II). Em 2017, os estudantes na escola Fen'Nó eram aproximadamente 140 jovens e crianças Kaingang, brancas (que residem no entorno da T.I.) e Mbyá-Guarani. O grupo Mbyá-Guarani se identifica predominantemente como "Mbyá" em relação aos demais grupos Guarani, conforme Savoldi

(2020, p. 71), e vive em um espaço do território cedido pelo grupo Kaingang desde o acirramento dos conflitos na Terra Indígena Araça'í, localizada entre os municípios de Saudades/SC e Cunha Porã/SC, há 70 km de Chapecó/SC.

As observações participantes realizadas nesta pesquisa aconteceram durante a Semana Cultural em abril de 2017 e em aulas de sociologia, de educação física e durante a Festa de São João na EIEF Fen'Nó entre julho e setembro de 2017. As entrevistas foram concedidas em setembro e outubro de 2017 pelas estudantes que atuaram na ocupação escolar. Conforme Savoldi (2020, p. 126), a Semana Cultural é identificada pela comunidade como uma "estratégia para minimizar as hostilidades dirigidas à presença indígena, em especial na cidade de Chapecó", um processo ritual que comunica e atualiza modos de conhecimento dos Kaingang e Guarani, estabelecendo-se como uma forma de fortalecer a sua luta por direitos.

Savoldi (2017, p. 10), evidencia a homenagem realizada para Fen'Nó, que dá nome à escola, na Semana Cultural do ano de 2014. Fen'Nó, a Ana da Luz Fortes do Nascimento (1898 - 2014) foi homenageada por sua atuação na luta (cosmo)política pela demarcação desse território. Os cartazes confeccionados por estudantes é indicativo do significado ancestral de Fen'Nó: "mãe de todos, semeadora de esperança, líder, raiz do povo, guerreira, inesquecível pelo seu exemplo de vida e de persistência, tronco forte que fortalecerá nossa luta eternamente, batalhadora" (SAVOLDI, 2017, p. 11). A denominação da escola, que foi reivindicada em consonância com a luta e o processo demarcatório da Terra Indígena, evidencia o reconhecimento da agência política de Fen'Nó, dimensão que é relembrada pelas estudantes nas entrevistas em que relatam sua participação no movimento estudantil de ocupação.

No dia 23 de setembro de 2017, realizei a entrevista com a estudante Kry, 13 anos, em sua casa. Para a estudante, o processo de mobilização estudantil e a ocupação escolar em 2016 proporcionaram uma maior aproximação entre as/os colegas e também com as/os professores. Essa aproximação significou a superação de conflitos que existiam nas turmas antes da mobilização estudantil, proporcionando um sentimento de união e apoio mútuo dentro e fora da escola.

Em 2016, Kry, Jegjo e Mã eram colegas na turma do 7º ano de Ensino Fundamental. Quando souberam das ocupações escolares que aconteciam no Brasil e em Chapecó, iniciaram os diálogos com as/os colegas para se mobilizarem também. Elas se uniram para fazer cartazes em um domingo à tarde e foram mais cedo para a escola na segunda-feira, antes que a direção da escola chegasse elas já estavam conversando sobre as ocupações escolares com as/os colegas e realizando um abaixo-assinado a favor da ocupação escolar na EIEF Fen'Nó.

> - Olha, teve um pouco de dificuldade, no início. Mas acho que foi mais tranquilo do que nas outras escolas. Quem procurou isso foi eu e a minha colega Jegjo, e a Me, que mais buscamos, aí a gente foi conversando com os outros alunos. Numa tarde a gente se reuniu e começamos a fazer cartazes. Foi num domingo, eu acho. No dia seguinte nós chegamos na escola cedo, os diretores nem tinham chegado ainda, fomos conversando com os alunos que já estavam lá. Conversamos com eles, pedindo assinaturas, se eles apoiavam fazer a manifestação. A maioria... Na verdade, todo mundo assinou, todo mundo concordou. E a partir daquilo ali a gente começou a fechar a escola. […] No dia a dia assim, de dia, foi umas 60 pessoas [que participaram], e à noite eu acho que foi umas 30, no mínimo (KRY, 2017).

A segunda entrevista foi realizada no dia 26 de setembro dr 2017, com a estudante C., 18 anos, que estudava no 1º ano do Ensino Médio quando participou da ocupação escolar. "C" é a inicial do nome da estudante que não se identificou por um nome indígena. Ela autoidentificou-se como Guarani, mas não deu detalhes sobre seu grupo, se Mbyá, Nhandeva ou Kaiowá. Seu vínculo com a T.I. Toldo Chimbangue iniciou através da relação afetiva com um jovem Kaingang. Nascida em uma Terra Indígena situada no Rio Grande do Sul, há muitos anos a família de C. vive no bairro São Pedro em Chapecó-SC, mas ela residia com o seu companheiro na T.I. Toldo Chimbangue desde 2016. A irmã de C., três anos mais nova, estudava na EEB Irene Stonoga em 2016, mas não se envolveu na ocupação daquela escola. C. decidiu participar da ocupação após estudar a PEC 241/55 (EC 95/2016) e dialogar com Jegjo e Kry, as colegas que segundo ela estavam mais a frente do assunto.

> - Eu tinha um caderno, onde nós fazíamos uma agenda com dia e hora anotando as pessoas que nós convidamos para vir fazer atividades. Então a gente organizava e montava na parede o cronograma do que ia acontecer no dia. Todo dia a gente montava aquele cronograma e grudava na parede, pra organizar o almoço e pra gente conseguir limpar o colégio, limpar a cozinha, organizar a escola. Nós decidíamos como organizar a escola, 'hoje os piás vão limpar o banheiro deles e as meninas vão limpar o banheiro delas', a gente fazia assim. Escolhia quantas pessoas, mais menina principalmente pra ir pra cozinha, e os piás lavavam a louça. Aí a sala, nos quartos, nos dormitórios onde a gente ficava sempre tinha uma pessoa responsável no quarto, que organizava. Tal pessoa vai varrer, outra vai passar pano, outra vai organizar os colchões, abrir a janela, etc., organizávamos todo dia pra não ficar a mesma coisa pras mesmas pessoas fazerem, dava certo (C., 2017).

C., em 2017, trabalhava na agroindústria Aurora e havia parado de estudar pois estava em período de licença maternidade. No Toldo Chimbangue ela residia com o seu marido, cunhados, sogro e sogra. Antes de estudar na EIEF Fen'Nó, estudou na EEB Pedro Maciel, situada no bairro Maria Goretti em Chapecó-SC. Durante o movimento de ocupação na EIEF Fen'Nó, ela foi até Florianópolis-SC e também à Brasília-DF para representar a escola em mobilizações unificadas. Quando C. decidiu participar da ocupação escolar, sua mãe ficou com

medo, pois no bairro São Pedro aonde residia, na escola EEB Irene Stonoga, “a polícia bateu com arma e tudo, apontando para os alunos” (C., 2017).

> - Teve algumas pessoas que não queriam. Até por medo dos filhos, mas a maioria apoiou, bem diferente da cidade, onde os professores tinham medo de apoiar. Aqui, por ser uma comunidade indígena até o cacique veio ajudar, vinha pedir se a gente precisava de alguma coisa. Os pais ajudavam a fazer o lanche, o almoço, a comida, dormiam na escola com nós. A comunidade ajudou bastante. Claro que, algumas pessoas não ajudaram... Por medo, na verdade (C., 2017).

Alguns dias após a entrevista com C., fui até a casa de Kafej (15 anos), no dia 29 de setembro de 2017, para realizar a terceira entrevista. Kefej residia há um ano e meio na T.I. Toldo Chimbangue. Durante o movimento estudantil de ocupação escolar a estudante cursava o 1º ano do Ensino Médio, para ela o primeiro fato significativo para a sua decisão de participar das atividades que aconteceram na ocupação foi o impeachment de Dilma Rousseff. Desde então, o governo começou a “tirar o que já era nosso, e a gente achou isso um absurdo, ter que lutar pelo que já é nosso” (KAFEJ, 2017).

Na percepção de Kafej, as manifestações possibilitaram maior aproximação e criação de vínculos na comunidade entre as/os colegas para além da escola, através do entrosamento de estudantes que nem se conheciam. Assim, afloraram amizades e um sentimento de pertencimento a escola, “ela está dentro de mim, é como a minha casa” (KAFEJ, 2017). A estudante participou ativamente nas atividades realizadas no seu turno de aula, porém, não permanecia na escola à noite como as/os demais colegas por não haver sido autorizada pelos pais, que apesar disso, apoiaram o engajamento de Kafej.

> - Ao meio dia eu voltava pra casa, acho que teve um dia que eu fiquei à tarde, um ou dois dias, eu acho. Que eu fiquei e aí nós, estudava, lia, escrevia. Numa manhã que veio três alunas de outras escolas, da [escola] Antonio Morandini, da [escola] Marechal Bormann, e da [escola] Irene Stonoga, a gente fez uma roda de conversa sobre o que estava acontecendo na sua escola, como que estava sendo o processo de manifestação, de ocupação da escola, cada um estava contando as suas experiências (KAFEJ, 2017).

A quarta e última entrevista foi realizada com Mã (13 anos), no dia 08 de outubro de 2017. Durante a mobilização estudantil, em 2016, Mã cursava a 7ª série do Ensino Fundamental. Ao relembrar o processo de construção da mobilização estudantil de ocupação na escola, a estudante também enfatizou a relação de união entre o coletivo de estudantes e a comunidade. Entre tensões constantes, também ocuparam as ruas, “nós trancamos a estrada umas 4 vezes, só deixávamos passar quem ia para o hospital, teve um dia que a polícia apareceu” (MÃ, 2017).

> - Nós vimos pelo Facebook que estavam querendo aprovar essa PEC daí eu, a Kry e a Jegjo decidimos, 'vamos ocupar a escola', já havia várias escolas ocupadas também. Nós falamos que nós queríamos ocupar, conversamos com diretor e ele nos xingou (MÃ, 2017)

O modo de organizar as atividades da ocupação e as estratégias de mobilização perpassou a formação de um Grêmio Estudantil com uma estrutura sem cargos para evitar a hierarquização entre as/os estudantes, sob essa perspectiva, buscaram fortalecer o conjunto de estudantes que guiaria os/as outros/as estudantes. Durante a ocupação, nas atividades diurnas participaram 60 estudantes da 6ª série do Ensino Fundamental até o 3º ano do Ensino Médio, destes, metade deles/as passavam a noite na escola. As outras turmas do Ensino Fundamental continuaram as atividades conduzidas pelas/os professoras/es.

> - No começo o diretor não disse que sim, nem que não. Ele pegou e se retirou, disse 'esse é um movimento de vocês, eu não vou me meter'. A coordenadora da GERED veio na escola e nós batemos de frente com ela. Nós tomamos a frente, nós decidimos, nós alunos, o movimento é nosso, aí ela quis bater o pé e tal, e nós dissemos que ficaríamos até o final (C., 2017).

Para realizar a ocupação, as e os estudantes buscaram o apoio dos pais e das lideranças da comunidade, construindo diálogos através de reuniões, envio de bilhetes aos pais, conscientização sobre a reforma do Ensino Médio, a PEC do "teto de gastos" e os aspectos coletivos que seriam afetados por essas leis. A partir do entendimento de que essas leis ocasionariam problemas não somente para as/os estudantes, houve acordos e votações entre estudantes e pais sobre como seria a participação das/os estudantes durante a ocupação na EIEF Fen'Nó. Mesmo com o apoio da maioria dos pais e das lideranças também houve pessoas que não concordaram com a mobilização das/os estudantes.

> - O apoio da comunidade aconteceu porque eles sentiram que isso não ia afetar só nós estudantes, mas também eles. A questão não era só a reforma das escolas [do Ensino Médio], que ia acontecer, mas também aconteceriam cortes no orçamento da saúde e muitas outras coisas. Então acho que eles apoiaram por causa disso, porque eles viram que o problema não era só nosso, era de todos, então eles pensaram nos filhos (KRY, 2017).

Entre as atividades realizadas pelo movimento estudantil, aconteceram aulões de matemática, de língua Kaingang, roda de capoeira, yoga, jogos de vôlei, elaboração de cartazes e a participação da escola na manifestação geral no dia 11 de novembro de 2017 na praça Coronel Bertaso, localizada no centro de Chapecó-SC. Além da autonomia no modo de

organizar as atividades coletivas realizadas na escola, também era frequente acontecer intercâmbios externos, em manifestações unificadas, na visita e na participação de debates em outras escolas e instituições.

> - A gente sabia que havia ocupações acontecendo e quando ocupamos a nossa escola isso influenciou outras escolas indígenas a ocuparem também. Alguns estudantes da nossa escola foram até Ipuaçu-SC e no Toldo Pinhal [Seara-SC] para ajudar a fazer um debate (KRY, 13 anos).

As ocupações desencadearam a alteração e interdição do funcionamento das atividades escolares cotidianas e introduziram novas formas de vivenciar o espaço na escola e as relações entre seus atores. Caracterizadas por uma diversidade de atividades que subverteram a lógica das aulas por série e tempos pré-definidos, essas ações expressam uma sensibilidade política, estética e cultural que resultaram em um novo significado para o espaço escolar, produzido através da ação coletiva. Dessa maneira as/os estudantes tomaram a palavra no debate educacional, contestando os projetos legislativos em debate no Brasil que afetaram diretamente o ensino público e a Educação Básica.

> - Nós vimos na televisão e em uma segunda-feira a gente chegou na escola e teve uma palestra que os professores explicaram a PEC 55, nós lemos bastante sobre isso também, pra entender. Até que a gente chegou a conclusão de que não poderia acontecer, nem com os estudantes de outras escolas nem com a educação indígena (KAFEJ, 2017).

Além das manifestações estudantis e da ocupação escolar, processos que marcaram a trajetória das estudantes entrevistadas através da construção de ações coletivas, suas respectivas biografias expressam diferentes maneiras de experienciar a etnicidade. No diálogo com a estudante Kry o processo histórico e as personagens que marcaram a resistência política pela demarcação do território indígena recebem ênfase e significativa importância.

> - Primeiro nós vivíamos na área do Chimbangue I, lá na beira do rio Irani, daí a Fen'Nó, Eu digo que é minha tataravó, ela era a mãe de todos aqui, era a idosa mais velha aqui do Chimbangue. Ela, junto com o cacique, foram até Brasília-DF e conseguiram a demarcação das terras. Eles tiveram muita luta, muito chão para abrir. E acho que isso é muito importante (KRY, 2017).

O reconhecimento da luta ancestral ressoa na consciência de si e no sentimento de pertencimento ao território expressada pela estudante, “Pela nossa terra a gente vai lutar, vai fazer manifestação, vai fazer o que for preciso, aqui a gente nasceu e isso é nosso, ninguém

pode tirar de nós" (Kry, 2017). Desse modo, a luta indígena compreende uma dimensão significativa da identidade das/os jovens estudantes e de suas práticas.

Segundo Barth (2005), cultura e etnicidade não podem ser reduzidas uma a outra, desse modo. pensar a etnicidade implica reconhecer que as interações entre grupos ocorrem com base nas diferenças, nesse sentido a existência do grupo étnico está ligada a "fronteiras criadas e mantidas por relações de poder e processos de controle, silenciamento e apagamento das experiências pessoais" (BARTH, 2005, p. 15). Na seleção de sinais diacríticos que estabelecerão as fronteiras entre os grupos, a etnicidade se constitui de modo relacional e situacional de acordo com a dinâmica das relações de poder.

Para Sherry Ortner (2006), as/os agentes se situam numa multiplicidade de relações nas quais estão enredados, o que significa que não podem agir fora delas. Nesse sentido, a concepção de "agência" não significa atores sociais autônomos e individualistas segundo o individualismo moderno ocidental, pois é praticamente impossível tomar o agente como um indivíduo livre que age sem restrições. A partir dessas premissas, a noção de cultura é definida como um conceito móvel, ou seja, é determinado por regimes históricos de poder específicos e estes plasmam a subjetividade das pessoas.

As escolhas realizadas pelas/os estudantes como ferramentas nas mobilizações estudantis convergem para um processo que evidencia o sentido de pertencimento territorial em consonância com a luta dos/as seus/suas antepassados/as pela demarcação da Terra Indígena Toldo Chimbangue. Dessa forma, emergem as memórias da Fen'Nó, a Ana Fortes do Nascimento, que é descrita nas entrevistas como uma pessoa guerreira a ser relembrada pelo exemplo na luta pela demarcação da Terra Indígena.

Protestar foi o meio pelo qual as/estudantes indígenas emitiram a sua opinião contrária ao congelamento fiscal aprovado pela E.C. 95/2016, ação que significou um sentimento de igualdade na disputa pelo poder contra o governo brasileiro, com representação interina de Michel Temer, a partir da ação política de ocupar o espaço escolar. Segundo as estudantes, protestar por 24h durante 19 dias, cuidando da sua própria escola, objetivou reverter a política de injustiça e desigualdade agravada pelo capitalismo e sua crise econômica, que já desencadearam vários protestos a nível mundial.

Através da articulação de um grêmio estudantil e da auto organização das/os ocupantes, as/os estudantes da escola Fen'Nó reconheceram a importância da união entre si naquela circunstância. Resultado disso foi a realização de diversas atividades na escola, como aulas de dança Kaingang, de ioga, jogos de vôlei, roda de capoeira, palestras, debates, produções textuais

e aulões para o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) sobre machismo, violência, direitos humanos, juventude, gênero e diversidade. Também foram realizadas a construção de materiais indígenas, sessões de filmes, rodas de leitura e de conversa sobre temas como a PEC 241/55 e as outras medidas legislativas que contestavam, oficinas de língua Kaingang, hip-hop, música eletrônica e sertaneja. Constantemente ocorriam reuniões coletivas para organização das atividades de estudo e da manutenção da alimentação do grupo e limpeza da escola e reuniões com os pais e lideranças. Além disso, também confeccionaram cartazes de protesto, assistiram a vídeos de estudantes que ocuparam suas escolas em todo o Brasil e participaram de um ato em conjunto com as demais escolas ocupadas no dia 11/11/2016, na praça Coronel Bertaso em Chapecó/SC.

> - Pra nós teve muita diferença, estar na escola e acordar lá, dormir lá, almoçar e tudo que está ligado, acho que lá a gente deu uma continuidade, a gente se aproximou mais dos professores, a gente se aproximou mais, deu pra entender um pouco eles, e eles também começaram a nos entender. Os conflitos que tinham nas turmas, foram rompidos, na hora a gente se uniu e depois da manifestação que teve, foi esse momento que nos uniu e fez a gente se apoiar, tanto dentro da escola quanto fora (KRY 2017).

Para além do discurso, é preciso indicar que a ação estudantil no ano de 2016 teve como condição de contestação a ilegitimidade política do governo interino após o impeachment de Dilma Rousseff, desencadeado pela crise política brasileira. Para a filósofa Judith Butler (2018), a luta por legitimação ocorre, de forma invariável, no jogo entre as representações públicas e as imagens veiculadas pela mídia, mas para além de um jogo de imagens, o que está em questão é a ideia de "povo" que uma assembleia pública reivindica para si, na medida em que confronta-se com outras definições e discursos sobre o "povo".

Nesse sentido, Butler (2018) indica que "o povo" não é produzido apenas por suas reivindicações vocalizadas, mas por suas condições de possibilidade de aparição das suas ações diante da performatividade coletiva. Para Butler (2018),

> Algumas vezes, uma reunião é realizada em nome do corpo vivo, um corpo com direito a viver e a persistir, até mesmo florescer. Ao mesmo tempo, não importa sobre o que seja o protesto, ele também é, implicitamente, uma reivindicação por poder se unir, se reunir em assembleia, e de fazê-lo livremente, sem medo da violência policial ou da censura política. Então, embora o corpo em sua luta contra a precariedade e a persistência esteja no coração de tantas manifestações, ele também é o corpo que está exposto, seu valor e a sua liberdade na própria manifestação, representando, pela forma corpórea da união, um apelo ao político (BUTLER, 2018. p. 23-24).

As/os jovens indígenas Kaingang e Guarani da T.I. Chimbangue além de inserirem-se discursivamente no amplo movimento estudantil brasileiro de 2016 a partir de suas demandas étnicas, como o direito à educação diferenciada e intercultural, trouxeram à cena a luta do

movimento indígena a partir das suas demandas estudantis. Atuando com seus corpos e politizando-os, contestaram a legitimidade do governo brasileiro e suas leis neoliberais que afetam sobretudo as minorias sociais e as camadas pobres da população brasileira.

REFERÊNCIAS

ABA. **Código de Ética**. Brasil: ABA, 2012. Disponível em: http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/. Acesso em 2016.

BARTH, Frederik. **Etnicidade e o conceito de cultura**. Niterói: Revista Antropolítica, n. 19, 2005.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política da rua: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Para uma história dos índios do oeste catarinense**. Chapecó: Unoesc-Cadernos do CEOM, 1995.

ORTNER, Sherry. **Uma atualização da teoria da prática**. In: Reunião Brasileira de Antropologia (2ª : Goiânia : 2006) Conferências e práticas antropológicas. Blumenau: Nova Letra, 2007.

_____. **Poder e projetos: reflexões sobra a agência**. In: Reunião Brasileira de Antropologia (2ª : Goiânia : 2006) Conferências e práticas antropológicas. Blumenau: Nova Letra, 2007.

SAVOLDI, Adiles. **A força da Fen'Nó: uma dádiva aos Kaingang da Terra Indígena Toldo Chimbangue**. Florianópolis: Fazendo Gênero 11, 2017.

_____. **Rituais de rebelião à brasileira - distintividade cultural e reconhecimento étnico nas semanas culturais do toldo chimbangue em chapecó-sc**. Rio de Janeiro: Tese de doutorado/UFF, 2020.

SIQUEIRA, Rodrigo. **Índio Cidadão?**. Brasil, 2014. 52m

ST12 - LITERATURAS INDÍGENAS NAS AMÉRICAS: MEMÓRIA, PATRIMÔNIO E RESISTÊNCIA

Coordenadoras : Brigitte Thiérion, Sorbonne Nouvelle - Paris 3 / CREPAL, França
Pascale De Robert, Institut de Recherche et Développement - IRD / Palos., França

COMUNICAÇÕES ORAIS

INTERPRETACIÓN DE ETNOTEXTOS ANDINOS EN COLOMBIA: UN ACERCAMIENTO DESDE HANS GEORG GADAMER
INTERPRETAÇÃO DOS ETNOTEXTOS ANDINOS NA COLÔMBIA: UMA ABORDAGEM DE HANS GEORG GADAMER

Martha Isabel Muelas Hurtado
Universidad del Valle
martha.muelas@correounivalle.edu.co

ALGUNOS ELEMENTOS CONCEPTUALES

La filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer enaltece el punto de vista según el cual la comprensión del sentido de lo proyectado en el texto implica experiencia lingüística en la que la «conciencia histórica» comprende al otro como construcción singular que debe ser escuchada, lo cual demanda de una actitud de apertura hacia la tradición. Por lo tanto, el problema de la comprensión del sentido de lo ganado es un asunto del lenguaje y su posibilidad de concreción se realiza mediante el saber de los límites de la posición histórica en que se encuentra todo interlocutor, el abrirse al otro, y el tener una relación con la tradición. Aseveración viable siempre y cuando se reconozca que los involucrados en un diálogo arriesgan sus saberes familiares y participan de una esfera de sentido compartida que es «comprensible en sí misma y que como tal no motiva un retroceso a la subjetividad del otro» (Gadamer, 2012, p. 361).

La comprensión del sentido proyectado en el texto supone diálogo y entendimiento entre interlocutores ubicados en diferentes horizontes de mundo. Este diálogo es experiencia hermenéutica en la que los interlocutores tienen conocimiento de su finitud y reconocen las posibilidades de futuro para otras experiencias. Experiencia que implica que quien lleva a cabo la comprensión «tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir» (Gadamer, 2012, p. 438). El diálogo es entendido así en su sentido amplio y complejo. Los interlocutores se dan a sí mismos la oportunidad de confirmar la fecundidad de

lo familiar, construir identidad en el habla mutua entre diferentes, y llegar a acuerdos que les exige «atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista» (Gadamer, 2012, p. 463). Por consiguiente, la comprensión del sentido puesto en juego por el otro y la experiencia de diálogo suponen construcción colectiva y solidaria mediada por una relación con la tradición como condición para conformar identidad en medio del lenguaje.

La comprensión del sentido pensada así exige, entonces, dejar en firme el asunto de conversación poniéndolo en juego en la tarea de confirmar lo habitual y actualizar la tradición. Concebida de esta manera la comprensión, es posible decir que los interlocutores del diálogo se abren a la posibilidad de que sus opiniones se conciban como unas entre otras y que el punto de vista de la alteridad con respecto a un asunto pueda ser comprendido de manera más amplia. La comprensión abarca no sólo la exigencia ética de la apertura como un estar dispuesto a dejarse decir algo de la alteridad, sino también la exigencia del estar dispuesto a considerar la elaboración y perfección de aquello no familiar. Pretensión moral que requiere apropiar el entendimiento de su opinión desde su horizonte lingüístico y escuchar a la alteridad en su diversidad en el uso del lenguaje. Así, diálogo y apertura constituyen realización hermenéutica que favorece las condiciones para potenciar la comprensión de la alteridad, la construcción del consenso y la construcción de identidad apoyada en la conciencia histórica.

De acuerdo con esta manera de concebir la apertura es patente afirmar que en ella se encuentra una justificación moral distinta sobre diálogo y experiencia de comprensión. Pues desde la actitud de apertura hacia lo otro se interpela el principio moral dominante según el cual la interacción social presupone tanto prescribir y evaluar el comportamiento humano acorde con normas generales, como traducir de manera razonable las visiones culturales a premisas universalmente alcanzables conforme con el seguimiento reglado de procedimientos para favorecer la conservación de un acuerdo previo y un modo de vida ya existente. El cambio de justificación moral en el modo de entender la lectura como experiencia comprensiva que enreda diálogo en cuanto apertura tiene en común en que ambas admiten el escuchar y el hablar. La validez de ese cambio de justificación moral contiene la capacidad de creación y participación humana en sus múltiples manifestaciones culturales. Pero el ejercicio de esta capacidad es tan valioso al punto de que proporciona a los interlocutores del diálogo la posibilidad de generar nuevas vías y transitar hacia la transformación de los límites de sus puntos de vista y tradicionales modos de interpretación común de mundo. Creación y transformación hacen viable situar la amplia complejidad de la vida humana en un mundo compartido mutuamente y ello exige abrirse a la otredad y reconocerse solidariamente; lo que ayudaría a fortalecer la

confianza incondicional en la consolidación del vínculo social en el que confluye la pluralidad de expresiones literarias. Y es precisamente esto lo que nos conduce a señalar por qué diálogo y experiencia comprensiva merecen atención en la comprensión del sentido de los etnotextos andinos en la experiencia de conformación de los pueblos partícipes de lingüisticidades[88] distintas a los modos de significación que instauró la racionalidad moderna.

Desde la filosofía gadameriana, la experiencia de comprensión que acontece en la relación texto-lector implica una conversación en la que se admite relación entre pasado y presente, el pasado entendido como la comprensión de esas formas lingüísticas construidas por otros y el presente como el ganar conciencia del horizonte histórico particular en el que participa el intérprete. Y diálogo refiere al logro del acuerdo y al abrirse a la alteridad textual como alternativa comprensiva de un asunto. En esa dirección, la lectura se concibe como proceso formativo que configura la vida humana como arte en plena conexión con lo ajeno, ella genera experiencia de comprensión en la que los seres humanos no sólo se hacen cargo de la alteridad, sino que también admiten que en lo ganado por el otro existe un algo significativo digno de reconocer. Eso valioso construido históricamente tiene su correlato en el sentido comunitario, desde el cual una comunidad de vida conforma lo justo y lo bueno acorde con una memoria que se actualiza de modo constante por un pueblo. La memoria que intentamos interpretar en este texto es la de algunas comunidades originarias andinas del territorio colombiano que reflejan sus sentidos comunitarios y sus procesos formativos en sus etnotextos. El presente texto es un acercamiento comprensivo a estos etnotextos[89] desde un enfoque filosófico hermenéutico que no pretende agotar la cuestión, sino abrir posibilidades interpretativas que nos permitan apropiar estas experiencias de vida y transformar nuestra propia existencia.

[88] En Gadamer, la lingüisticidad se corresponde con las visiones de mundo. Estas son representaciones comunes compartidas por los pueblos de manera histórica que contienen tanto la razón como el lenguaje en su expresión como fusión de ambas.

[89] La tipología de etnotexto la tomo del autor colombiano Hugo Niño quien describe y define su función en estos términos: “Se trata de un relato de carácter performativo en cuya realización opera una restitución de procesos de conocimiento. También, como performance implica un alto grado de ritualización tanto en el plano de la adquisición-transmisión, como en el de la interpretación […] Su autoridad depende de la comunidad […] su estética es multimodal (voz, actuación, imagen, gestos, cuerpo, pintura) (Niño, 2008, p. 36).

UNA MIRADA A LOS ETNOTEXTOS ANDINOS DESDE LA PERSPECTIVA GADAMERIANA

La representación común de mundo de las comunidades originarias andinas colombianas expresan a través de sus lingüísticidades una red de significados recurrente que supone un diálogo constante entre pasado y presente. La recurrencia, en ciertos significados o temáticas como el surgimiento del agua y la inversión cósmica, es portadora de sentidos diversos en cuanto es formación poética singular que construye modos particulares de interpretación de acuerdo con los vínculos históricos de vida generados en una comunidad. Esta construcción literaria y comunitaria constituye una pluralidad que converge en una unidad de sentido al permitir el entendimiento interhumano entre los colectivos indígenas andinos. El entendimiento interhumano surge a partir del lenguaje y sus estructuras especulativas[90] que establecen conexiones entre su existencia, sus obras y sus hechos. Lo que significa que los espacios propios del pensar especulativo indígena andino se apoyan en la pertenencia a sus horizontes de comprensión de mundo a través de los cuales los partícipes simplemente son: la experiencia de pertenencia que incluye al ser humano en su lingüísticidad y a la lingüísticidad en su ser. Es por esta razón que la recurrencia de ciertos significados ordena su espacio propio de sentido apoyada en sus estructuras especulativas mediadas por el lenguaje y su experiencia de pertenencia desdoblada en su formación poética. Para comprender como se organiza esta recurrencia de significados analizaremos dos de ellas en este apartado: La primera, el surgimiento del agua y la segunda, la inversión cósmica en las diferentes lingüísticidades andinas colombianas. En el etnotexto *Los hijos del agua* reelaborado por Bárbara Muelas y recogido por Hugo Portela (2005) se asevera que los *pishau, piuno, kasik piurek* o «hijos del agua» emergen del río como gente de páramo e hijos de las lagunas:

> En el principio fue solamente el Pishimisak, un ser muy bueno, muy sabio, conocedor de todo. En ese entonces la tierra era muy grande, amplia y buena en todo su entorno […] Como era el pensamiento de Pishimisak, desde siempre y por siempre los ríos han sabido parir y procrearon muchos hijos del agua quienes denominaron *pishau.* Pero hacían falta personas sabias que dirigieran y pudieran ordenar con autoridad, organizar y enseñar la ciencia y pensamiento propios. Así fue como pensó también crear los *kasik.* Después de mucho tiempo, como Mama Chuminka era poderosa y era el Pishimisak, pensaba cosas muy grandes; desde entonces cuidaba la mata de coca y, como era tan sabia, con ella empezó a hacer sus ceremonias, para que sus hijos *kasik* llegaran y vivieran en paz y armonía en esta tierra […] Las dos grandes lagunas que se encontraban una frente a otra formaban una pareja, como marido y mujer. Por eso el río podía parir,

[90] Gadamer entiende la estructura especulativa a partir del lenguaje como capacidad creadora y renovadora de estructuras conceptuales con las que los seres humanos construimos mundo lingüístico.

> y sus hijos ser criados por sus progenitores Pishimisak y Kallim (Portela citado en Rocha, 2010, p. 211-213).

Através de este fragmento de formación poética la comunidad Misak arriesga una manera de entender y significar la relación directa con el agua como vínculo de parentesco con todo de lo que ésta emana: las montañas, los páramos y las lagunas de sus territorios sagrados. En este sentido, los Misak proyectan en las lagunas de lo alto una pareja capaz de procrear «las dos grandes lagunas que se encontraban una frente a la otra formaban una pareja, como marido y mujer. Por eso el río podía parir, y sus hijos ser criados por sus progenitores Pishimisak y Kallim» (Portela, citado en Rocha, 2010, p. 213). Así se despliega una interpretación de mundo en la que las lagunas, los páramos, las montañas y el agua se constituyen en un motivo arquetípico[91] portador de sentido en el pensar Misak que representa el surgimiento de los caciques y líderes espirituales comunitarios que llegaron al mundo a través del líquido de vida y fueron criados por sus progenitores *Pishimisak* y *Kallim.* La estructura especulativa del arquetipo es similar en varias comunidades originarias andinas como la Nasa, los Pastos, los Yanaconas, Los Muiscas y los Uwa o Tunebos.

En las historias de origen de la comunidad Nasa, el agua representa la madre de la que este pueblo emergió. Los Nasa proyectan su sentido existencial como los hijos de un matrimonio cósmico entre «Padre Estrella» y «Madre Laguna»: la boda entre el cielo y la tierra. Tenemos entonces una relación de filiación directa con la Madre tierra que se manifiesta en la lingüísticidad Nasa en la que lenguaje y contenido no pueden separarse. La unidad de lenguaje y tradición configura el vínculo histórico de vida de esta comunidad en virtud de lo que se dice y se hereda en sus historias de origen. En el etnotexto *Amores de nuestro padre estrella y la señora agua* documentado por A. Plaza (2000) se afirma que la señora agua quedo en embarazo y de ella broto el primer niño nasa:

> Uno de los seres vivientes que se demoró un poco en conseguir su pareja fue «Nuestro Padre Estrella»; nadie quería ser su pareja. El señor Estrella de tanto recorrer y no encontrar mujer para su esposa se estaba aburriendo mucho, hasta que vio una mujer muy bonita y empezó a conquistarla pero [ella] empezó a huir de él. Ella se llamaba Agua; ella vivía en lo alto de las montañas y vivía quieta en forma de laguna. Cuando el señor estrella empezó a conquistarla, ella empezó a esquivarse del hombre; desde ese momento el Agua empezó a correr pero su cuerpo quedaba en la laguna. Al pasar el tiempo se entendieron a maravillas, hubo mucho amor entre las parejas. El señor estrella desprendió

[91] Según Rocha, los motivos arquetípicos son tendencias y potencias simbólicas que se entrecruzan constantemente a través de manifestaciones concretas según la lengua, el contexto de narración, el narrador y su público o audiencia narrativa. El arquetipo es una tendencia en la representación mediante imágenes o figuras recurrentes que trascienden el tiempo, el género y la cultura (2012, p. 705).

> una de sus puntas y la penetró en el ojo del aguay desde ese instante la señora Agua quedo en embarazo, a los nueve meses nació el primer niño, este era nasa (Plaza citado en Rocha, 2010, p. 229).

En conexión con este fragmento, la tradición lingüística Nasa configura sus pretensiones de validez dentro de la capacidad que poseen sus estructuras especulativas como posibilidades de ficcionar e imaginar su palabra de origen y es allí donde radica el encuentro con su verdad: las formas de expresar su ser. Estas formas de expresión de lo Nasa en la metáfora del agua reproducen una imagen de mundo que les permite crear una relación entre lingüísticidad y comprensión que se manifiesta en su expresión poética como unidad de sentido. De ahí que las historias de origen representen el suelo común desde el cual se justifica y legitima unas conexiones existenciales o conciencia histórica que se va formando en y con lo otro como auténtica palabra de origen a través de ese suelo común que el lenguaje ha configurado y que permite que los Nasa lleguen a un entendimiento recíproco en la cosa misma: la tradición.

En línea con esta manera de significar el agua encontramos en la comunidad de los Pastos un horizonte de comprensión similar en el mundo representacional andino. Una de sus historias de origen enuncia que los hombres surgieron del agua del inframundo y el lodo de los volcanes «los primeros hombres surgieron de la confluencia, o son la confluencia, del matrimonio del cerro de Cumbal y la laguna de la Bolsa, laguna ubicada al pie, abajo o debajo, del cerro» (Mamiám, citado en Rocha, 2010, p. 165). Según el relato, las primeras personas llegaron en una vasija de barro que se encontraba cerca de la piedra de los Guacamullos. Dicha enunciación proyecta un sentido de la comunidad de los Pastos que presupone una metaforización fundamental del lenguaje: transposición lógica de conceptos formados a partir de las cosas que se enuncian y salen al encuentro realizadas como estructuras lingüísticas. Por lo tanto, el agua es la metáfora del surgimiento de la vida y de la vida encarnada en las comunidades originarias que la protegen y la veneran como sagrada.

De este modo, la existencia de la comunidad de los Pastos experimenta su proceso existencial en una permanente formación de conceptos que privilegia el significado sobre el signo. Al privilegiar el significar, la metáfora se despliega como mediadora de una condición de posibilidad de la relación de lenguaje y mundo en la que se es lo que se enuncia: «somos como el agua, la piedra y la espuma, porque mientras el agua dice vámonos, la piedra dice quedémonos y la espuma dice bailemos […] somos el río» (Chiles citado en Rocha, 2010, p. 262). En este orden de ideas, ser como el agua es ser el agua pues el sentido figurado de esta expresión convoca el pensar lo otro como algo semejante, lo figurado constituye la estructura especulativa creadora de sentido que designa esa semejanza como expresión de la vivencia de

la comunidad de los Pastos en la que lo simbolizado es vinculado a la experiencia propia de mundo a través de la pertenencia. Por consiguiente, la unidad de sentido expresada en «somos como el agua, la piedra y la espuma» no representa porque no son las imágenes como residuos de la percepción las que están siendo convocadas, sino que en la metáfora ser el agua, ser la piedra y ser la espuma se está presentando en el lenguaje mismo el proceso del significar, proceso que supone una relación recíproca con eso simbolizado.

Asimismo, la comunidad indígena Yanaconas posee en sus palabras de origen un acontecer especulativo en el que los cerros son seres vivientes con los que guardan una filiación existencial. En el etnotexto *Los Cerros de Lerma y Bolívar* documentando por Franz Faust (2004) se declara que el cerro negro es el hijo de la pareja sobrenatural Lerma-Bolívar:

> El cerro de Bolívar es la mujer embarazada del cerro de Lerma. En una cueva de su vientre nace agua roja fétida; es la vagina de esta mujer. En otra cueva apareció la virgen que hoy es objeto de romerías. La pareja se comunica por bombas de fuego, rayos, el arco nocturno blanco y temblores. El cerro negro cerca de Almaguer es hijo de los dos picos. El cerro de Lerma es temido por la cantidad de culebras, tiene, además muchos nacimientos de agua. El cerro da prosperidad y suerte con las mujeres a los hombres que saben escuchar sus aguas internas (Faust citado en Rocha, 2010, p. 290).

Al «saber escuchar sus aguas internas» la comunidad Yanakona configura su representación de mundo en una relación de reciprocidad entre los seres humanos y el agua como fuente de vida que posibilita la armonía, el equilibrio y el buen vivir colectivo. Desde su visión cosmológica, el vínculo de reciprocidad se da en la pertenencia a su lingüísticidad, pues en ella se construye una conexión estrecha entre el ser yanakona y el contexto que define su sentido comunitario en función del conocimiento mediado por la experiencia de comprensión. Lo que es verosímil en su circunstancia concreta determina el conocimiento particular finito que posibilita las diferentes interpretaciones que se construyen alrededor de su lingüísticidad. Un ejemplo que permite ilustrar estas interpretaciones lo encontramos en el concepto de las Vírgenes Remanecidas[92], concepto que fue resignificado en una fusión de horizontes[93] entre lo cristiano y lo indígena. La comunidad Yanakona interpretó y aplicó el sentido del concepto de la virgen de la visión católica a su mundo propio y generó un nuevo modo de significar en el

[92] El término remanecida hace referencia al hallazgo inesperado de una imagen católica, ya sea la Virgen o un santo, y cuya leyenda de hallazgo es relatada haciéndola de público conocimiento. Cabe aclarar, que el fenómeno de dichas vírgenes se sucede en el Macizo, tanto para los indígenas como para los campesinos (Zambrano, 2000, p. 20, 23).

[93] "La fusión de horizontes" es un concepto que Gadamer crea para remitir al proceso de vincular dos perspectivas diferentes en una creación nueva, la cual tiene en cuenta a ambos interlocutores. la fusión es un lenguaje común y solidario que representa ambas perspectivas.

que ellas son consideradas las patronas del territorio donde aparecieron y son veneradas por los habitantes del lugar, dado que la aparición determina el comportamiento social de la comunidad. Además, las apariciones o remanecimientos se dan sobre el agua como elemento sagrado de las comunidades originarias y sus manifestaciones: lagunas, ríos, quebradas, riachuelos, etc.

Los remanecimientos fortalecen los vínculos de vida creados a lo largo del tiempo por los colectivos yanakonas al consolidar los lazos que une a la comunidad con el agua. Este acontecer especulativo comunitario produce unos significados con respecto a las manifestaciones de la Madre Tierra: ciertos comportamientos humanizados como el que las vírgenes se «ponen bravas». La metáfora de la bravura se corresponde con un horizonte de comprensión en el que se entiende el mundo a partir de dualidades como caliente-frío, arriba-abajo, silvestre-cultivado y bravo-manso entre otros. La dualidad de lo bravo y lo manso, recurrente también entre los Nasa, determina estas dos lingüísticidades que representan un dinamismo semántico que supone una historicidad en las maneras de significar. Así tenemos por ejemplo que, en la estructura lingüística yanakona «el Sol es un hombre bravo y la Luna es una mujer mansa» (Rocha, 2010, p. 173). Esta dualidad equilibra las conductas, las relaciones con la alteridad y abre nuevas posibilidades de significación que emergen siempre a partir de los esquemas de referencia heredados.

De igual forma, en las comunidades lingüísticas de origen chibcha como los uwa o tunebos y en los muiscas los significados asociados al surgimiento en el agua están presentes en sus sentidos comunitarios como metáforas fundamentales de sus relaciones entre lenguaje y mundo. En el etnotexto *Historia de la gente* contado y cantado por un *kareka* (médico tradicional uwa) y documentado por Francisco Salazar y María Ofelia Sarmiento (1985) se afima que Rúruna hizo como una siembra de gente. La primera en salir del agua fue Ruía. Ella salió de un pozo cerca del mar. Luego se encontró con Rémina, un hombre que había emergido de un pozo en Teucasa. La pareja surge del agua como sigue:

> Cuando Sira terminó de hacer todos los alimentos, pensó como soplar para hacer los uua, y enseñarles a curar después. Le dio orden a Rúruna de que haga a la gente y piense para aliviar a los enfermos. Todo eso es cuenta de él. Entonces, Rúruna va haciendo como una siembra de gente, pero en todos los puntos: primerito que hace es una mujer, Ruía, que sale nadando de un pozo que se llama Ruiría y queda en Rairia, cerca del mar por el lado del llano. Allá donde ella salió vive una gente […] En otro punto, en Teucasa, en un pozo que se llama Siunachá salió Rémina, que es un hombre […] Entonces Rúruna da orden a los uua y Ruía recibe el pensamiento de Rúruna que salga a buscar candela, agua y comida y entonces sale y encuentra *Yabijá, Téena, Síscura*, que son ñames (Salazar y Sarmiento citado en Rocha, 2010, p. 481-483).

La historia de la gente que narra el matrimonio entre Ruía y Rémina y otras cinco parejas de la tradición cosmológica uwa constituye la identidad existenciaria de los tunebos. La historicidad de su palabra como expresión creadora se manifiesta en las prácticas rituales que van relacionadas con sus producciones ya que estas son contadas y cantadas siempre dentro de la ritualidad que genera una relación de pertenencia con *Ruiria,* la Madre Tierra. Su organización social está influenciada por estas parejas de deidades que estructuran y dan cohesión a sus prácticas culturales. En ese sentido, su identidad comunitaria esta expresada en sus usos y costumbres y en los modos como representan a sus deidades en cumbres, lagunas, ríos, montañas, plantas de poder, entre otras. Las palabras sagradas se cantan ya que en la tradición uwa «Sira enseño el canto para que el mundo no se acabe y para que siempre se acuerden de Él» (Rocha, 2010, p. 376). De este modo, la interpretación común de mundo de los uwa está determinada por sus historias de origen, relatos que se cantan dentro de complejos rituales que son orientados por los *karekas* y *bita wedhaiya* (chamanes mayores). Los rituales están enmarcados dentro de ceremonias estacionales que se hacen con el propósito de mantener la armonía con *Ruiria,* velar por la continuidad de la vida de los seres del mundo y fortalecer con sus acciones la organización y purificación de las dimensiones del arriba y del abajo.

En conexión con las dimensiones del arriba y el abajo, la lingüísticidad uwa se organiza en tres niveles espirituales: El arriba, el intermedio y el abajo. El primero se configura desde el color blanco. Allí es seco, cálido y luminoso. El arriba se conecta con el agua pura atesorada, el *akwa* (yopo) y lo asexual «arriba se guardan los principios inmortales comparables al alma y el aliento» (Rocha, 2010, p. 381). El segundo se configura desde los colores amarillo y azul. En este nivel se encuentran los mortales, quienes constituyen un medio de reproducción de los inmortales. El tercero se configura desde el color rojo. Allí es húmedo, frío y oscuro. El abajo se relaciona con la sangre, donde se guarda *bita*: la materia original de la que surge el cuerpo con características heredadas. En esta identidad existenciaria *aka* (el alma-voz) *y kambra (*el alma-aliento) deben ser ejercitadas a través de prácticas rituales, orientadas por los *karekas* y *bita wedhaiyas*, que tienen como propósito beneficiar el mundo intermedio aportando materiales de otras dimensiones. También existen las almas sombras, las cuales deben esperar en cuevas y lagos mientras les es concedida *bakira* para renacer en el mundo intermedio. Como podemos constatar en la lingüísticidad uwa se representa una verdad como identidad comunitaria entre pasado y presente que determina el acontecer de lo humano puesto que es transmisión de lo configurado en el tiempo: Ruía y Rémina son las metáforas de una narrativa común legítima ordenadora de una experiencia comprensiva.

En este mismo orden de ideas, para los antiguos muiscas el agua simbolizaba el origen de la vida y la vida misma. La diosa Bachué personificaba el principio creador del agua y el nacimiento de ésta los designaba como «hijos del agua». Leemos en la historia de origen que Bachué, la Gran Madre muisca, surgió de la laguna de Iguaque con su hijo de tres años. Ambos descendieron del páramo y cuando el hijo tuvo edad para casarse con ella, los dos procrearon toda la tierra. En el etnotexto *Bachué* documentado por Fray Pedro Simón en *Las Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales* (1981) [1627] se afirma que:

> En el distrito de la ciudad de Tunja, a cuatro leguas de la parte del norte-este y una de un pueblo de indios que llamaban Iguaque, se hace una coronación de empinadas sierras, tierra muy fría y tan cubierta de páramos y ordinaria neblinas, que casi todo el año no se descubren sus cumbres, sino es al mediodía por el mes de enero. Entre estas sierras y cumbres se hace una muy honda, de donde dicen los indios que a poco de como amaneció o apareció la luz y criadas las demás cosas, salió una mujer que llaman Bachué[…] Sacó consigo de la mano un niño de entre las mismas aguas, de edad de hasta tres años, y bajando ambos juntos de la sierra a lo llano donde ahora está el pueblo de Iguaque, hicieron una casa donde vivieron hasta que el muchacho tuvo edad para casarse con ella, porque luego que tuvo se casó, y el casamiento fue tan importante y la mujer tan prolífica y fecunda que cada parto paría cuatro o seis hijos, con que se vino a llegar toda la tierra de gente[…] Y los dos ya muy viejos, se volvieron al mismo pueblo y del uno, llamando a mucha gente que los acompañará a la laguna de donde salieron[…] se despidió de ellos con singulares clamores y llantos de ambas partes, convirtiéndose ella y su marido en dos grandes culebras que se metieron por las aguas de laguna y nunca más parecieron por entonces (Simón citado en Rocha, 2010, p. 403).

Por medio de este fragmento podemos ver dos estructuras especulativas en los antiguos muiscas que prevalecen en las culturas andinas colombianas: Una tiene que ver con un entramado de significaciones en el que lagos, lagunas, ríos, montañas y páramos simbolizan el vientre materno y las puertas de acceso al intramundo[94]. Otra apunta a que un principio creador de sentido en el que una pareja surgida del agua origina la vida de los pueblos ancestrales al brotar de la complementariedad que suponen las dualidades de opuestos que retornan siempre al origen[95]. Una y otra constituyen la representación de la tradición muisca como patrimonio

[94] Según Rocha (2010) para el estudio de las historias sagradas indígenas es necesario ampliar los conceptos occidentales de cielo e infierno. En los relatos sagrados se estructuran concepciones de inframundo, supramundo e intramundo que están asociadas a cosmovisiones particulares y prácticas rituales de orden cósmico. En estas prácticas se asumen dinámicas que están más allá de una visión vertical del mundo y lo que se constata más bien son relaciones que pueden ser horizontales, diagonales, adireccionales. Así, la concepción de intramundo está relacionada con el adentro, luego el anverso y finalmente, la dirección y las cualidades de un mundo «otro» al que se ingresa o al que se pasa y puede ser estudiado desde el simbolismo de la muerte (p. 716).

[95] Según Mircea Eliade (2001) el mito y el ritual son vehículos de un «eterno retorno» al tiempo de los orígenes. La vida del hombre tradicional está cargada de mitos y rituales que constantemente lo unen con el tiempo sagrado, lo que le da valor a su existencia. Eliade explica cómo el hombre tradicional podría encontrar un valor en su propia vida, desde un horizonte de comprensión que consideraba que todos aquellos eventos ocurridos

vivo en el presente y como aquello que heredamos del pasado. Finalmente, Bachué y su hijo se convierten en serpientes y vuelven al agua de la que surgieron. Notamos entonces que la serpiente o culebra como vehículo creador de vida también es una temática recurrente en varias tradiciones indígenas que no sólo se circunscriben desde lo andino sino también en lo amazónico. Así, las dos estructuras especulativas tejen una red de significados relacionada con el surgimiento del agua que pone en el centro al lenguaje como vida y existencia en la palabra creadora de sentido para las comunidades andinas de Colombia.

Estos significados suponen un juego lingüístico que permite que los participantes se abandonen a él y les libere del deber de tomar la iniciativa. En esto radica el esfuerzo verdadero de la existencia para las comunidades indígenas en las que el jugar sagrado se manifiesta en la ritualidad, el surgir del agua es lo que se repite y al repetirse se reinterpreta constantemente esta experiencia permitiendo una realización existencial que pone en movimiento el ser de la tradición. Este movimiento es la ritualidad misma de la lingüisticidad andina encarnada en un modo de conocer vinculado a la sensibilidad que se aprende con la experiencia. Es decir, con una unidad de sentido en particular que no está exenta de rupturas con ese todo de sentido, sino que supone siempre una tensión entre lo construido como esquema de referencia y la extrañeza que ocasiona una situación nueva.

La segunda estructura especulativa recurrente en las literaturas andinas colombianas que analizaremos es la inversión cósmica, más conocida como el *pachakuti*. El *pachakuti* es un término quechua que se relaciona con una red de significantes en los que se conjugan el retorno, la transformación, la dualidad y la inversión. En su acepción primera el *pachakuti* es un movimiento terrestre que supone transformación y no destrucción. El movimiento remite a un revolcón espaço-temporal en el que lo de arriba queda abajo y viceversa. En las lingüisticidades andinas, el *pachakuti* tiene su origen en la tradición incaica peruana. En esta existió el gobernante del estado Inca Pachacútec (Pacha Kutig Inka Yupanki) «Inca del cambio del rumbo de la tierra, digno de estima» (Rostworowski, 2006, p. 95). Pachacútec convirtió el Estado de cuzco en el imperio de Tahuantinsuyo. Su padre Huiracocha lo nombró sucesor alrededor del siglo XV al dirigir la defensa militar del Cuzco ante la invasión del ejército Chanka. Es por esto que del término *pachakuti* se derivan el verbo *pachakutiy* que significa renovar, transformar el

después del tiempo mítico de los comienzos no podían tener valor o realidad. En este sentido, si la esencia de lo sagrado sólo se basa en su primera aparición, toda aparición posterior debe ser en realidad la primera aparición. De este modo, la imitación de un evento mítico es en efecto el propio evento mítico que está ocurriendo nuevamente a través de la ritualidad.

mundo y el sustantivo *pachakutiq* que quiere decir renovador del tiempo y del espacio, transformador del mundo.

En las tradiciones andinas como los Pastos, los Yanakonas, los Nasa, los Pijaos, los Misak, los Coconucos, los Uwa y los Muiscas la inversión cósmica toma diferentes contenidos dependiendo de las lingüisticidades y del acontecer de las comunidades. Tenemos entonces que para los Yanakonas y los Pastos el *pachakuti* se expresa en sus historias de origen relacionadas con la reconfiguración cósmica que resulta de la lucha sobrenatural entre las dimensiones del arriba y del abajo. Para los Nasa, los Misak, los Pijaos y los Coconucos la inversión cósmica está conectada con una interpretación de mundo en la que se presentan tensiones entre las fuerzas mansas y bravas conllevando a rebeliones domésticas en las que se reiteran la desarmonía y el caos. Esta tensión debe ser resuelta a través de la ritualidad y las ofrendas propias que cada comunidad configura como sagradas. En los Muiscas esta tensión también existe representada en la rebelión cósmica que se manifiesta a través del abandono de la esposa. Para los Uwa, la inversión cósmica o *pachakuti* se comprende dentro de una significación que remite a un principio regenerador del mundo cuya simbología produce una reelaboración constante de las fuerzas cósmicas que dan sentido a la existencia indígena andina.

En la literatura Pasto, encontramos el etnotexto *la danza de las perdices*. El texto cuenta que dos sabias ancianas se transforman en perdices para hacer la danza del tiempo, el espacio y el poder. Una era blanca y otra era negra. Las dos buscaban con la danza rehacer el mundo, «crear o recrear el territorio para decidir sobre el espacio y el tiempo» (Mamiám, 1996, p. 21). Las dos perdices pegaron los rostros y comenzaron a hacer la danza después de arrojar una escupa o flor al aire. La flor significaba una apuesta, una lucha ya que cuando esta cayera el mundo quedaría organizado de acuerdo con la disposición de los rostros y las cabezas. Cuando la flor cayó el mundo se detuvo y quedó en orden. La perdiz negra quedo adentro y abajo y la perdiz blanca quedo arriba y afuera. En esta danza se juega el sentido del mundo, en ella leemos lo siguiente:

> Que en cierto tiempo vivían dos viejas indias de esas poderosas. Esas dos mujeres se hicieron pájaros y apostaron bailando; bailando fueron apostando. Apostaron dónde quedará Tumaco, para dónde voltea la temperatura, para dónde corría el oro, para dónde vuela la riqueza […] Que tire el jazmín, que escupa. Que si el uno volteaba la cara para acá o la negra voltiaba la cara para acá, quedaba Tumaco para acá y que si el blanco volteaba la cara para abajo que quedaba esto, como decir esto de aquí de Muellamués para abajo […] Cuando desque pues cerraron los ojos y se pegaron entre sí. Bueno, ¡ya! Cuando la vieja, pues, se confundió y se dio cuenta que, pues, ella voltió la cara para abajo, cuando dijeron ¡ya!, dijeron entreambos. Entonces, cuando el uno la cara para acá y el otro quedó la cara para abajo entonces que dijo que el que voltiara la cara para

> acá se volvería negro y se llenaría esto mar de agua, si voltea la mujer la cara para acá. Y que no voltio la cara para acá; la mujer voltio la cara para abajo, se hizo para abajo el mar y se hizo Tumaco, se voltió ella la cara negra, ella. Por eso es que quedo la cara para abajo mirando para abajo, y el otro como quedo la cara para acá, él si salió para acá, porque para acá no había agua (Mamiám citado en Rocha, 2010, p. 267).

Las dos mujeres que se hicieron pájaros y apostaron bailando representan la interacción entre las partes opuestas y complementarias para encontrar el centro del mundo. Localizar el centro del mundo es el cometido más difícil no sólo de los dioses, sino de los seres humanos. Según Dumer Mamián (2004) las dos ancianas intentaron varias veces hallar el centro del mundo con su danza sin conseguir dicho propósito. Las perdices lo intentaron en Pipalta, en Pueblo Viejo y en Muellamués «En Pipalta falló el tiempo, pues las cogió el cantar de los gallos. En Pueblo Viejo falló el espacio, ya que se habían ubicado muy abajo, muy adentro. En Muellamués sí resultó fueron el momento y el lugar más propicios» (p. 28). Hallar el centro del mundo puede ser interpretado como la búsqueda de sí mismo, del adentro. En esta búsqueda se parte siempre de sí mismo como centro para volver a uno mismo con la presencia de fuerzas cósmicas que trascienden la experiencia humana. Estas fuerzas cósmicas se definen como dimensiones que se encuentran y luchan para determinar el orden del mundo: el arriba y el abajo, el afuera y el adentro, lo manso y lo bravo, el pasado y el presente. Esta búsqueda del equilibrio cósmico en el orden del mundo se manifiesta con diversos combates cíclicos entre dualidades opuestas y complementarias que no son producto de castigos de deidades, sino del *pachakuti* proyección de sentido entendida como renovación y transformación del mundo.

En este sentido, la inversión cósmica está relacionada con un esquema de prejuicios en el que se presentan tensiones entre las fuerzas mansas y bravas conllevando a rebeliones domésticas en las que se reiteran el desacuerdo y el desorden. En el etnotexto *El mohán* de la comunidad indígena Pijao documentado por Hortensia Estrada Ramírez (1989) se afirma que el mohán rapto a la hija de una señora a través de una trampa. En el texto leemos lo siguiente:

> Una vez se fue una señora con la hija a recoger leña a las palizadas que pasaban por el río Magdalena; vio un palo bonito y esa era una trampa del mohán y se llevó a la hija. Al tiempo salía el mohán con ella a una piedra, peladitos, y el mohán le decía que lo rascara. Los padres habían hecho rezos y novenarios y un día que salieron a que'l mohán la rascara, él se quedó dormido y ella se escapó para la casa y llegó allá peladita. Hicieron una fiesta en la casa de la muchacha de alegría por su regreso, cuando llegó un hombre mono, joven y bien acuerpado a buscarla a ella. Así fue que ella se dio cuenta [de] que era el mohán: porque también iba en busca de sal […] La muchacha contaba que el mohán tenía una casa en el fondo del Magdalena en forma de iglesia y tenía de todo la casa menos sal, y este mohán la trataba bien (Estrada Ramírez citado en Rocha, 2010, p. 349).

En la lingüisticidad Pijao, el mohán pertenece al mundo de lo subterráneo y lo húmedo. Mohanes y mohanas eran los antiguos chamanes pijaos quienes se fueron a vivir al inframundo. Este inframundo tiene una puerta de conexión con el mundo de lo seco y la superficie que está representada por el agua dulce. El mohán es un hombre-animal que vive en el agua. El agua como referente simbólico en la interpretación pijao tiene una relación directa con el cambio, la identidad en movimiento y la transformación. En este sentido, los seres del agua como el mohán se rebelan contra el mundo de lo seco atentando contra los seres humanos que en él habitan. Se trata de una inversión del orden instituido en el que los seres del agua se sublevan contra el mundo que los desplazo y excluyó. Esta sublevación sugiere una rebelión doméstica en la que se da una transformación parcial o definitiva de ese orden impuesto por los humanos. El mohán es un personaje que representa esa rebelión contra aquello que ha sido domesticado por el humano y sus sistemas de relación. Estos sistemas han privilegiado formas de entendimiento interhumano en el que el ser humano coloniza e impone un orden universal que debe imperar como ley general.

Sin embargo, la estructura especulativa de la inversión cósmica y la rebelión doméstica sugiere que este orden instituido por los humanos es susceptible de ser invertido. Esto significa que el mohán es un agente decolonizador que salvaguarda la memoria colectiva pijao al proteger y recuperar territorios asociados con las lingüisticidades ancestrales. La protección de los territorios opera bajo la intimidación ya que los seres humanos temen al mohán por su capacidad para atraer, persuadir y raptar a las mujeres. Los significados asociados al rapto de mujeres tienen que ver con formas de atentar contra la permanencia de lo humano. Esta continuidad está asegurada por las mujeres y al raptarlas se dificulta la posibilidad de perpetuar la población, la familia y las estructuras sociales humanas. Así, la rebelión doméstica como inversión cósmica consolida la lucha por el control del territorio cuya autoridad está determinada por las fuerzas mansas y bravas que organizan el sentido del mundo indígena andino. Lo manso y lo bravo se configura dentro de una dualidad complementaria. Lo manso refiere a lo que los humanos pueden manejar y lo bravo describe lo que está fuera del control humano. Al equilibrar y armonizar estas dos fuerzas vitales con la ritualidad, la inversión cósmica constituye el principio regenerador que revitaliza y recrea las fuerzas universales para que el mundo intermedio no desaparezca.

Para los Uwa este principio regenerador de las fuerzas cósmicas es posible gracias a que las deidades ancestrales tunebas ascienden y descienden durante las prácticas ceremoniales del *Aya*, rituales que tienen como propósito evitar o ralentizar que la oscuridad recaiga sobre el mundo intermedio. Para que esto sea posible, *Yagshowa* y *Canwara* disponen el yopo (akwa), el cual representa la esencia del alma. Rurcocá, la Madre y Padre originarios, se reproduce y desciende a través de sus hijos al mundo intermedio. En este sentido, Rurcocá desciende y asciende renovando y transformando las fuerzas cósmicas que contribuyen al ordenamiento del

mundo. En *el Canto de la oscuridad* documentando y analizado por Ann Osborn (1995) notamos que este canto ceremonial del *Aya* se enmarca en procesos estacionales en los que se pasa de lo húmedo a lo seco y de lo oscuro a lo luminoso «todo el mito cantado puede ser considerado como una gestación y un nacimiento similar al humano» (Osborn citado en Rocha, 2010, p. 439). El mito cantado es denominado *Aka-kambra*, la ritualidad conlleva a una transformación en la que se dan las condiciones *aka*, lo cual significa oscuridad, humedad e inercia para propiciar las condiciones *kambra*, esto quiere decir luminosidad, sequedad y movimiento. Este primer acercamiento al etnotexto nos deja advertir que:

> Hay oscuridad en el mundo de abajo, en la parte más baja del mundo de abajo, sobre el mar donde están las tormentas. Los elementos no regresan, no vuelven a salir, un frío que quema está en la cueva de la enfermedad; la sal y el veneno están en sus lugares; el veneno de las tierras altas no sale. El embrión esta allí, protegido por la sombra de la palmera rukwa (Osborn citado en Rocha, 2010, p. 438).

Este canto ritual es sólo el primero de cuatro cantos preparatorios que inician las fases del proceso de *Aka-kambra* y que en su desenvolvimiento permitirán la realización de *kanoba* o *raíya*, el logro de la fertilidad. En esta práctica ceremonial cantada los dioses *Raiyura* y *Tawatrura* descienden al mundo intermedio para encaminar y ordenar esta dimensión. Estos dioses ordenadores propician las condiciones de siembra y cosecha, de enfermedad y salud, las rutas del sol y crean los clanes Uwa. La organización social de los Uwa es totémica y sus clanes están determinados por menhires o megalíticos. Notamos que el principio regenerador de las fuerzas cósmicas de las tradiciones indígenas andinas sólo es comprendido desde su situación histórica a través de la cual se origina su existencia en medio de una comunidad lingüística. La comunidad lingüística establece el juego lingüístico que remite a la tradición y su comprensión. Esta remisión constante entre tradición lingüística y comprensión es entonces un jugar que se manifiesta con el canto, la danza, la historia, las plantas de poder que envían al partícipe a una seriedad del juego que cumple un papel y tiene un carácter sagrado que pone en suspenso toda la existencia y preocupación ajena a la ritualidad. El jugar remite entonces a la renovación de sentido que se da por parte de los partícipes de una tradición, quienes al cantar actualizan el juego lingüístico de la tradición en la repetición constante.

En concreto, este cantar como reinterpretación constante constituye el movimiento que realiza el juego. El juego es la realización del movimiento, es la ritualidad misma que se ha construido en la tradición. Por lo tanto, las dos estructuras especulativas que hemos puesto de relieve en las comunidades andinas colombianas no representan lo real en cuanto sus palabras

sagradas no copian lo que es, sino que dan la palabra simplemente a la totalidad del ser. El ser es juego lingüístico que se renueva constantemente en la palabra que da sentido a la existencia humana de las comunidades andinas. Jugar es entenderse mutuamente y dejar abierta la posibilidad del sentido en la realización del lenguaje. El lenguaje es la palabra sagrada que abre el espacio especulativo del sentido. El comprender surge de su pertenencia a este espacio de sentido que se despliega en el comprender interpretante de los interlocutores. En efecto, el comprender sólo es posible en el diálogo, el entenderse mutuamente deja abierta la posibilidad del sentido que se presenta desde el acontecer. Las categorías de experiencia de comprensión, diálogo, formación y sentido comunitario nos han permitido un acercamiento a la circunstancia concreta de los etnotextos originarios de los Andes colombianos y sus modos particulares de entender, significar, existir y actuar.

Teniendo en cuenta lo anteriormente mencionado podemos afirmar que, los pueblos indígenas andinos configuran su experiencia de mundo en un acontecer conformado históricamente por ellos mismos a través de nexos de significación como la lengua, las costumbres, las creencias y las instituciones, resultado de sus propios consensos interpretativos. Estos nexos de significación son una conformación de lo fáctico hacia ellos, conformación en la que las comunidades se imaginan, se interpretan y se crean construyendo un mundo en el que se representan la vida en común o sentido comunitario. Por esto, la estrecha pertenencia entre tradición y comprensión representa el fondo existencial de las comunidades andinas, en ella se reinterpreta y recrea una esfera de sentido en la que el ser es acontecer constante del mundo inmediato. El mundo inmediato no es apariencia de nada sustancial, ni posee verdades generales que lo constituyan como esencialidad. Antes bien, el mundo inmediato constituye el acontecer en el que se desenvuelve el ser indígena. El acontecer es la conformación de lo fáctico hacia la comunidad indígena interpretante, la cual estructura el acontecer de la realidad como unidad de sentido, y esta unidad como su ser comunitario. Así pues, la recurrencia temática del surgimiento del agua como origen y el *pachakuti* o inversión cósmica tiene una pretensión de validez desde el acontecer mismo de las comunidades andinas como estructuras especulativas originarias que actualizan sus sentidos en el movimiento permanente entre tradición e intérprete, entre etnotexto y lector.

REFERENTES

Gadamer, H-G. (2012). *Verdad y método.* Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H-G. (2010). *Verdad y método. Tomo II.* Salamanca: Sígueme.

Mircea , E. (1981). *Lo sagrado y lo profano.* Buenos Aires: Guadarrama-Punto Omega.

Mircea, E. (2001). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición.* Buenos Aires: Emecé.

Niño, Hugo. (2008). *El etnotexto, voces del asombro.* Cuba: Casa de las Américas.

Rocha, M. (2010). *La Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta.* Santa Fe de Bogotá: Ministerio de Cultura.

Rocha, M. (2012). *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores en Colombia.* Santa Fe de Bogotá: Taurus.

Rocha , M. (2018). *Mingas de la palabra: Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas.* Santa Fe de Bogotá: Uniandes y Universidad Javeriana.

Zambrano, C. (2000). *Yanacay, en busca del camino real, etnicidad y memoria en el macizo colombiano.* Bogota: ICAN, PNR, y Colcultura.

CONTRIBUIÇÕES DE MAYULUAIPU E AKULI EM MITOS E LENDAS DE THEODOR KOCH-GRÜNBERG

Riane de Deus Lima[96]
Universidade Federal do Pará - UFPA
Rianedlima5@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Eu li recentemente em *Formação da Literatura Brasileira* de Antonio Candido (1997) que nossa literatura é pobre e fraca, constituída de outras, mas ela e nenhuma outra exprime o que nós, os brasileiros, sentimos. Candido descreve que apenas nosso amor legitimará essas "débeis tentativas dos homens do passado" de estilizar sentimentos e considerações.

Essa ideia do grande crítico despertou em mim um desejo de contribuir para 'minha' literatura brasileira. Escolhi, então, participar do chão onde piso, o Roraima, pois sou roraimense, como minha mãe, avó, e toda nossa ancestralidade. Trago minha origem na pele parda, nos olhos de 'petequinha' e nos longos cabelos. Mas esses são meus traços visíveis, o que não fica marcado na exterioridade são meus ancestrais nativos. De onde vim, e para onde tento retornar, física e literariamente.

Mas para mim, o que é ser índio? Como é ser índio na contemporaneidade? Eu sou índia? Sempre duvidam da minha 'indianidade' e sempre respondo com 'um dia vou te leva lá na minha comunidade' porque preciso provar que sou índia, sim! Mas por enquanto, vou me provar aqui no papel.

Maria Inês de Almeida em *Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil* (2004) propõe que "uma nova prática de escrita está se tornando literatura" e acredito, como a autora, na importância da defesa da "inclusão da produção literária dos índios brasileiros no âmbito da literatura brasileira" (ALMEIDA,2004, p.200).

> Os indígenas brasileiros, através da aquisição e domínio da escrita, passam a fazer história, como produção de sentidos para a própria ressubjetivação. Não há história sem discurso. E a escrita e seus meios são instrumentos que os índios estão utilizando para configurar suas identidades. Identidade, não como essência, mas resultantes de processos de identificação do sujeito ao complexo de formações discursivas historicamente (ideologicamente) determinadas. O que se exige de um discurso não é uma verdade, é uma lógica discursiva (ALMEIDA,2004, p.203-204).

[96] Orientadora Prof.ª Drª. Izabela Guimarães Guerra Leal

Maria Inês adverte que a produção de livros de autoria indígena nas últimas décadas no Brasil adquire tal visibilidade que ilumina passado e futuro do uso da linguagem, representação, estilo e autoria. E concordo com sua afirmação de que antes não houve literatura indígena no Brasil porque os índios não escreviam! (ALMEIDA,2004, p.204).

Assim, imbuída da causa da Literatura Indígena Brasileira e da ideia de Paul Zumthor em *A letra e a Voz* de que "oralidade" é uma abstração; somente a *voz* é concreta, apenas sua escuta nos faz tocar as coisas" (ZUMTHOR,1993, p.09) farei um texto circunscrevendo minha pesquisa acerca das contribuições de Mayuluaipu e Akuli à tradução de Koch-Grünberg em seu livro.

Mas vamos por partes!

DESENVOLVIMENTO

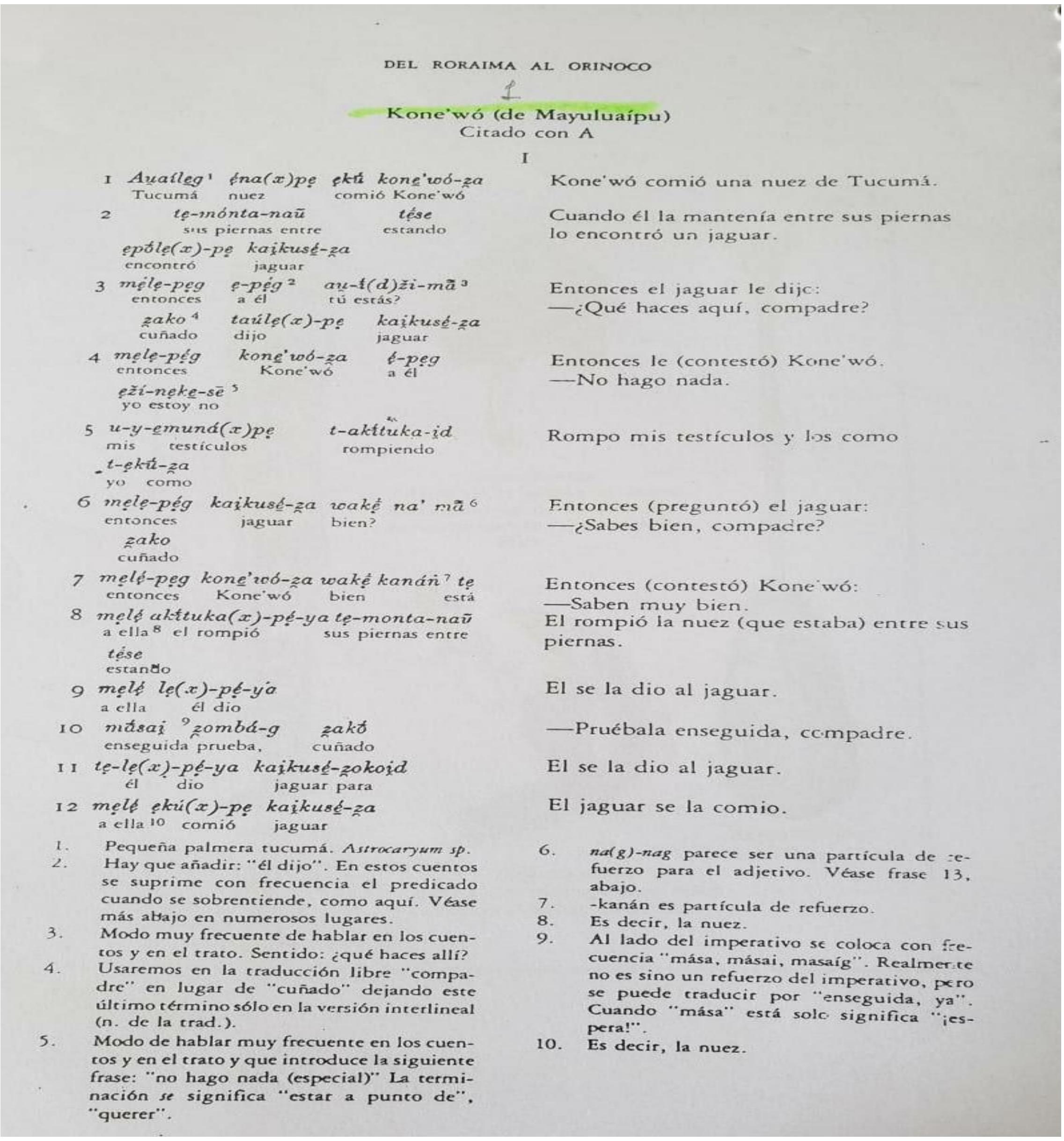
Inicialmente apresento meu corpus de pesquisa contido na edição venezuelana do etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg ***Del Roraima al Orinoco: mitos y leyendas de los índios Taulipang y Arekuná, Tomo II, de 1989***.

O professor da Universidade Federal de Roraima Fábio Almeida de Carvalho no livro **Makunaima=Macunaíma: Contribuições para o estudo de um herói transcultural** (2015) faz duas afirmações que fundamentam minha pesquisa: Primeiro destaca a ausência da seção "PROLOGO" (grafado em caixa alta e sem assento, na edição venezuelana) nas edições brasileiras do livro *Mitos e lendas*, e reflete que a mesma dimensionaria em justa medida a participação dos informantes indígenas na obra do alemão.

Nesse mesmo texto de Carvalho destaco um segundo fundamento para a pesquisa: toda uma série de narrativas em língua indígena, em alfabeto fonético internacional, com textualidade original, atribuída a Mayuluaípu, também ausente nas edições brasileiras.

Na seção intitulada "TEXTOS" (também em caixa alta) temos oito sequências narrativas apresentadas na íntegra, em língua Taurepáng, com propriedade intelectual das produções atribuída a Mayuluaípu, e onde abaixo de cada linha do texto Koch-Grünberg apresenta uma: "tradução termo a termo, designada pelo autor como "tradução-interlinear", ao lado de uma tradução livre que promove sentido aos não acostumados com a disposição elíptica das línguas indígenas.

Reproduzimos a seguir a primeira entrada de “TEXTOS”, nomeada por Grünberg de Kone’wó:


DEL RORAIMA AL ORINOCO

1

Kone'wó (de Mayuluaípu)

Citado con A

I

1	*Auaíleg*[1] *éna(x)pe eků kone'wó-za* Tucumá nuez comió Kone'wó	Kone'wó comió una nuez de Tucumá.
2	*te-mónta-naũ tése* sus piernas entre estando *epõle(x)-pe kaikusé-za* encontró jaguar	Cuando él la mantenía entre sus piernas lo encontró un jaguar.
3	*méle-peg e-pég*[2] *au-ɨ(d)ži-mã*[3] entonces a él tú estás? *zako*[4] *taúle(x)-pe kaikusé-za* cuñado dijo jaguar	Entonces el jaguar le dijo: —¿Qué haces aquí, compadre?
4	*mele-pég kone'wó-za é-peg* entonces Kone'wó a él *eží-neke-sẽ*[5] yo estoy no	Entonces le (contestó) Kone'wó. —No hago nada.
5	*u-y-emundá(x)pe t-akɨtuka-id* mis testículos rompiendo *t-ekũ-za* yo como	Rompo mis testículos y los como
6	*mele-pég kaikusé-za waké na' mã*[6] entonces jaguar bien? *zako* cuñado	Entonces (preguntó) el jaguar: —¿Sabes bien, compadre?
7	*melé-peg kone'wó-za waké kanán*[7] *te* entonces Kone'wó bien está	Entonces (contestó) Kone'wó: —Saben muy bien.
8	*melé akɨtuka(x)-pé-ya te-monta-naũ* a ella[8] el rompió sus piernas entre *tése* estando	El rompió la nuez (que estaba) entre sus piernas.
9	*melé le(x)-pé-ya* a ella él dio	El se la dio al jaguar.
10	*mãsai*[9] *zombá-g zakõ* enseguida prueba, cuñado	—Pruébala enseguida, compadre.
11	*te-le(x)-pé-ya kaikusé-zokoid* él dio jaguar para	El se la dio al jaguar.
12	*melé ekú(x)-pe kaikusé-za* a ella[10] comió jaguar	El jaguar se la comio.

1. Pequeña palmera tucumá. *Astrocaryum sp.*
2. Hay que añadir: "él dijo". En estos cuentos se suprime con frecuencia el predicado cuando se sobrentiende, como aquí. Véase más abajo en numerosos lugares.
3. Modo muy frecuente de hablar en los cuentos y en el trato. Sentido: ¿qué haces allí?
4. Usaremos en la traducción libre "compadre" en lugar de "cuñado" dejando este último término sólo en la versión interlineal (n. de la trad.).
5. Modo de hablar muy frecuente en los cuentos y en el trato y que introduce la siguiente frase: "no hago nada (especial)" La terminación *se* significa "estar a punto de", "querer".
6. *na(g)-nag* parece ser una partícula de refuerzo para el adjetivo. Véase frase 13, abajo.
7. -kanán es partícula de refuerzo.
8. Es decir, la nuez.
9. Al lado del imperativo se coloca con frecuencia "mása, másai, masaíg". Realmente no es sino un refuerzo del imperativo, pero se puede traducir por "enseguida, ya". Cuando "mása" está solo significa "¡espera!".
10. Es decir, la nuez.

Em uma breve análise, vemos no lado esquerdo, a transcrição fonética feita por Koch-Grünberg, explicado pelo próprio autor em “FONETICA”, página 11 da edição venezuelana citada, onde o mesmo afirma estar baseado no sistema fonético implantado por P. W. Schmidt em “Antropos”, tomo II, 1907, estabelecido em nota de referência de número 1, na mesma página.

Nesse recorte do texto coletado pelo etnógrafo alemão destacamos alguns aspectos que pretendemos aprofundar em nosso estudo. Exemplo disso é a definição de gênero textual do naturalista alemão para as narrativas que coletou junto aos indígenas Mayuluaípu e Akuli.

Entendemos, face a disposição atual da teoria e crítica literária, que a demarcação de *mito, conto* e *lenda* foram atualizadas; e nisso concordamos com o proposto por Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz:

> (...) há grande proximidade entre mito, conto e lenda, na tradição oral dos povos indígenas. Alguns autores consideram que os contos seriam mitos degradados, evocações rituais primitivos. Para outros, eles coexistem em todos lugares do mundo com as narrativas sagradas, sob a forma de simples divertimentos. O conto, diferente do mito, seria uma narrativa profana, em que homens e animais estariam onipresentes. O mito tem a amplitude coletiva da explicação das origens do mundo ou do povo. O conto seria uma narrativa circunstanciada de um percurso iniciático individual. O mito implica uma crença, manifestada em ritos, situado fora do tempo humano. A lenda está no domínio do conhecido, do sabido, mais que acreditado (ALMEIDA,2004, p.252).

Baseados na definição acima, entendemos que o ideal seria um outro gênero para algumas passagens, pois "o conto é uma narrativa profana, em que homens e animais estariam onipresentes " (ALAMEIDA, 2007, p. 252); ou seja, o mito explica as origens do mundo ou de um povo, já o conto, é uma pequena narrativa de caráter individual. Não que tal atualização modifique o texto, mas é de nosso interesse a perspectiva contemporânea.

Nossa intenção aqui é ilustrar a pesquisa pretendida com os contos de 'Kone'wó', no qual o autor descreve um homem sagaz e intrépido, que vence em astúcia as onças. Essa narrativa, presente nas duas partes do livro, torna possível a comparação entre ambas (no interior de uma edição), com outra edição do mesmo texto. Destacamos Konewó, pois consideramos as propostas de Lúcia Sá de que "As narrativas de Konewó, acompanhadas de versão na língua original, formam um ciclo bem estruturado. Diferentemente de Makunaíma, Konewó não é um herói cultural, ou seja, não participou do processo de criação do mundo " (SÁ, 2012, p. 65). E ainda:

> As histórias não descrevem Konewó, e Koch-Grünberg não oferece qualquer explicação sobre seu nome. No entanto, no dicionário pemon de Cesáreo Armellada, a palavra *keneuo* aparece definida tanto como "coelho" quanto como "aquele que engana". Konewó, portanto, é parente dos coelhos-tricksters da literatura indígena norte-americana (SÁ, 2012, p. 65)

Partindo da premissa de Sá, pretendemos contribuir na análise ao evidenciar que *conejo* é a grafia de 'coelho' em espanhol e a pronuncia 'conêrro' distancia ainda mais, e na oralidade, assemelha-se por demais ao nome da personagem Konewó para ignorarmos. Talvez essa semelhança não foi notada por Koch-Grünberg pela fala em português com Mayuluaípu, onde coelho não faz relação com o nome do personagem.

Podemos associar Konewó ao percurso dos personagens "*coelhos-tricksters"* da literatura indígena norte-americana" (grifo da autora) (SÁ, 2012, p.65), cujo objetivo é o movimento, a luta contra essências estáticas. Kone'wó prepara os índios para valorizar o movimento e a linguagem, meio através do qual o personagem engana seus adversários.

Essas narrativas coletadas por Koch-Grünberg são instrumentos de valor cultural, concebidas pelos povos tradicionais para o combate ao mal disseminado no mundo, propiciar tranquilidade, segurança e promover edificação. Assinalamos essa importância, pois entendemos que são "(...) um conjunto narrativo de corte lendário (que) circula oralmente e tematiza os feitos, façanhas e proezas dos ancestrais comuns dos povos indígenas da região circum-Roraima; explicando aspectos das coisas, do mundo e da vida" (CARVALHO, 2011, p. 25).

São esses mitos que para os índios exercem a função de explicação e organização, sempre transmitido às novas gerações em forma de crenças, valores, leis – garantias da vida em comunidade, pois "Contar o mito é batalhar pela sobrevivência do próprio povo. Superior à História, o sentido do mito existe na utilização repetitiva por grupos sociais que fundam sua unidade através dos ritos que reencenam, de maneira intangível, o acontecimento da origem" (ALMEIDA, 2004, p.251).

Então, num projeto que vise abordar em perspectiva de literatura comparada, mitos de fatura indígena, tradução e ideologia, parece importante deslindar o movimento de transposição da oralidade para escrita dos objetos textuais importantes para existência desses povos tradicionais, se objetivamos algum reconhecimento da colaboração indígena e do Circum-Roraima na literatura brasileira.

Justificamos uma proposta de transposição oralidade/escrita como defende Paul Zumthor de que" Oralidade não significa analfabetismo, o qual, despojado dos valores próprios da voz e de qualquer função social positiva, é percebido como lacuna (...)" (ZUMTHOR,1997, p.27). E que:

> Falta-nos uma poética geral da oralidade que sirva de relê às pesquisas particulares e proponha noções operatórias, aplicáveis ao fenômeno das transmissões da poesia pela voz e pela memória, à exclusão de toda outra coisa. (ZUMTHOR,1997, p.09).

As narrativas que Theodor Koch-Grünberg apresenta em seu texto são oriundas do um imaginário coletivo de nações tradicionais que habitam o circum-Roraima. Esses povos indígenas, representados por Akuli e Mayuluaípu, transmitiram sua poética ao naturalista e

deveriam ter agora o que Zumthor defende: o registro, que não acaba com a tradição oral, mas permite "Um desdobramento (...) um texto de referência, apto a gerar uma literatura (...) " (ZUMTHOR, 1997, p.39).

Ou seja, não são apenas as palavras escritas que manifestam a capacidade de organizar sentidos. A comunicação oral proporciona nos grupos sociais os discursos que manterão a coesão do grupo, via identidade, memória, tradições, crenças.

Então, vislumbramos uma questão importante para a teoria literária de nosso tempo e a possibilidade de contribuir para que "o universo mítico indígena se torne mais popular, faça parte do imaginário brasileiro, seja pesquisado, deixe de ser um domínio ignoto e incompreensível " (MINDLIN, 1996, p. 282). Os textos que o etnógrafo alemão coletou preservam em alguma medida a arte poética indígena, pois neles encontramos uma estrutura que acreditamos ser de Mayuluaípu, tendo em vista que Koch-Grünberg lhe atribui a autoria. Sabemos que " Trata-se de um rico material que compõe importante corpus para que estudiosos e interessados em questões de poética indígena possam ter acesso direto à arte verbal desses povos – da qual muito se fala, mas sobre a qual são apresentados poucos artefatos dignos de serem tidos como objeto de estudos literários" (CARVALHO, 2015, p. 65).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluímos, em parte e por ora, nossa argumentação acerca de "PROLOGO" da edição venezuelana de *Mitos y leyendas de los índios Taulipang y Arekuná* (1989), onde Koch-Grünberg relata que Akulí não falava português, que foi Mayuluaípu quem relatou-lhe as lendas em português, as quais o naturalista traduziu "al pie de la letra" (ao pé da letra) para o alemão. Para o etnógrafo, Mayuluaípu "Había vivido vários años entre los blancos y dominaba el português, pero em toda su manera de pensar y em sus ideas habia permanecido siendo um índio legítimo, (...). No habia sido influído por el cristianismo em modo alguno" (Havia vivido vários anos entre os brancos e dominava o português, porém em toda sua maneira de pensar e ideias havia permanecido um índio legítimo (...). Não foi influenciado pelo cristianismo de nenhum modo) (KOCH-GRÜNBERG,1989, p.13).

E aqui, finalizamos com outro aspecto na pesquisa que propomos: a tradução. Sabemos que o etnógrafo alemão realizou um percurso de tradução inusitado, e observamos um desenvolvimento em quatro partes em *Del Roraima al Orinoco: Mitos y leyendas de los índios Taulipang y Arekuná* (1989): primeiro, na seção intitulada "MITOS E LENDAS" no início do

livro, Koch-Grünberg apresenta os textos de fatura indígena como narrativa; segundo, em outra seção intitulada "TEXTOS", apresenta um escrito em língua taurepang, em sistema fonético de P. W. Schimidt (1907); na mesma seção ainda, num terceiro movimento, abaixo do original em língua indígena, no referido sistema fonético, temos uma tradução termo a termo; e em quarto, ao lado da composição em taurepang, um texto com alguma estrutura de poesia, ou como diz Fábio Carvalho "tradução poética" (CARVALHO, 2015, p.65) da narrativa. Assim, como explica Leal (2020), não ocorre uma ponte que ligue duas línguas; mas " um entrelaçamento entre línguas, e (...) a ideia de um nó (LEAL, 2020, p. 104).

Ora, é justo acreditar que todo esse encadeamento interpretativo da tradução entre taurepang/português/alemão/ possibilitaram (no mínimo) interferências e transformações decorrentes da intenção, da convivência, extensão da viagem, cultura, enfim. Jobim define a questão:

> (...) Koch-Grunberg utilizou dois indígenas (Akuli e Mayuluaípu), dos quais apenas um falava português. Koch-Grunberg dependia dele tanto para as versões originais quanto para sua tradução – sendo que aquele antropólogo alemão não era falante nativo de português, e a língua alemã não tem a proximidade com a nossa língua que tem, por exemplo, o espanhol, o que provavelmente tornou as coisas mais difíceis (JOBIM, 2020, p.102).

Na busca por uma proposta inicial que explique esse percurso de tradução desenvolvido em *Mitos y leyendas (1989),* fundamentamos nossa investigação com os estudos da autora Ruth Finnegan em seu manual de práticas de pesquisa *Oral Traditions and The Verbal Arts (1992),* onde a mesma aborda a responsabilidade do tradutor, o perigo da tradução sem compreensão do contexto ou conotações, ou ainda a partir de um modelo de linguagem inacabado. E mais ainda: "Some translations are plain incorrect whatever model of language one takes. Claiming to be 'literal' is not enough-the questions is 'literal' or 'acurate' in what sense, with what purpose, and with what degree of competence" (Algumas traduções estão simplesmente incorretas, seja qual for modelo de linguagem que se adota. Afirmar ser 'literal' não é suficiente – a pergunta é 'literal ou 'precisa' em que sentido, com qual propósito, e com que grau de competência) (grifos da autora) (FINNEGAN, 1992, p.178).

Ou seja, apesar da perspectiva do etnógrafo alemão da tradução fiel, ele poderia reportar seu desconhecimento do taurepang. Mas não o fez. E concordamos com Finnegan quando estabelece que:

> The responsible translator must fulfil obligations such as a reasonable command of both original and target language (ora t least make it clear if not), ideally including knowlwdge not just of vocabulary but of gramatical and syntactical strutures, of differing registers, ando f language usage generally. (FINNEGAN, 1992, p.178)
> (O tradutor responsável deve cumprir obrigações com um domínio razoável do idioma original e do idioma de destino (ou, pelo menos, deixar claro se não), de preferência incluindo conhecimento não apenas do vocabulário, mas das estruturas gramaticais e sintáticas, de registros diferentes e de uso geral do idioma)

Então, nesse intuito de esclarecer o viés ideológico, escolhas da tradução e o quadro teórico metodológico eleito pelo naturalista alemão, buscamos fundamentação no autor Erwin H. Frank em *Viajar é preciso: Theodor Koch-Grünberg e a Völkerkunde alemã do século XIX* (2005). Ao abordar a questão, Frank explica que o etnógrafo alemão se inseria em determinado interesse intelectual, acadêmico e científico da Alemanha de sua época. Sob a influência de Wilhelm von Humboldt, defendia, em linhas gerais, que o caráter humano (Gattungscharakter) realiza-se em caracteres nacionais (Völkscharakter), que refletiam nos costumes, crenças línguas, arte.

Tal concepção pressupunha uma prática de pesquisa e documentação etnográfica com a maior quantidade de dados coletados possíveis. Assim, baseado nesse método *Völkerkunde*, e coletando dados quase a exaustão foi que Koch-Grünberg produziu *Vom Roraima zum Orinoco.*

> (...) a empreitada de Koch-Grünberg se consubstanciava enquanto prática etnográfica empenhada na montagem de coleções de artefatos diversos – compósitos de elementos materiais e imateriais, estruturadores e conformadores das culturas estudadas. Em última instância, objetivava a reproduzir no rico ambiente dos museus da Europa, as condições de vida que havia experimentado durante a viagem. (CARVALHO, 2016, p.673).

Assim, entendo que as narrativas indígenas são fonte valiosa para o corpus da literatura brasileira, mas sofrem um dimensionamento histórico menor e têm sua importância relegada a material etnográfico, como no texto de Koch-Grünberg.

Pretendo com essa pesquisa tecer algumas considerações acerca de novas formas de relações interculturais, valorização das civilizações tradicionais, culturas das margens, pluralidade das intersecções e as pretensas homogeneidades nacionais pós-coloniais e com isso, disseminar a ideia da literatura indígena brasileira.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Inês de. *Na captura da voz – as edições da narrativa oral no Brasil*/Maria Inês de Almeida, Sônia Queiroz. – Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2004.

CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira*. 8ª ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1997.

CARVALHO, Fábio Almeida de. *Makunaima=Macunaíma: contribuições para o estudo de um herói transcultural.* 1. ed.-Rio de Janeiro: E-papers, 2015.

_____*Considerações sobre o processo de circulação literária: a matriz cultural indígena na matriz cultural brasileira*. Revista Gragoatá, Niterói, v.25, n. Comemorativo, p. 430-454, julho 2020.

_____ *Theodor Koch-Grünberg e a cultura brasileira.* Revista Gragoatá, Niterói, n. 41. P. 665-685, 2. sem. 2016.

_____ *Fronteiras na literatura?* In ANDRADE, Roberto Carlos. II Simpósio Internacional de Estudos da Linguagem e Cultura Regional. Roberto Carlos de Andrade, organizador. – Boa Vista: Editora da UFRR, 2014.

FINNEGAN, Ruth. *Oral Traditions and The Verbal Arts – A guide to research practices*, Routledge, London and New York, 1992

FRANK, Erwin H. A construção do espaço étnico roraimense, ou: os Taurepáng existem mesmo? *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2002, v. 45, n. 2.

_____. Viajar é preciso: Theodor Koch-Grünberg e a Völkerkunde alemã do século XIX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2005, v. 48, n. 2.

JOBIM, José Luís. *Literatura comparada e literatura brasileira: circulações e representações* (livro eletrônico) / José Luís Jobim. - - Rio de Janeiro: Makunaima; Boa Vista: Editora da Universidade Federal de Roraima, 2020.

_____. *Literatura e cultura: do nacional ao transnacional* / José Luís Jobim. – Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Do Roraima ao Orinoco. Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913*. São Paulo: UNESP/lnstituto Martius Staden, 2006.

_____ *Del Roraima al Orinoco: mitos y leyendas de los índios Taulipang y Arekuná*. Trad. Federica de Ritter. Caracas: Ernesto Armitano, 1989.Tomo II.

LEAL, Izabela. *“Devagarosa Mulher Cobra:”: Herberto Helder, Uma Poética da Tradução*. Rev. Bra. Lit. Comp. Niterói, v22, n.39, pp.102-111, jan./abr.2020.

MINDLIN, Betty. *Moqueca de Maridos: Mitos eróticos*/ Betty Mindlin e narradores indígenas – Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos,1997.

SÁ, Lúcia. *Literaturas da Floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*/Lucia Sá – Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SANTILLI, Paulo. *Pemongon patá: território macuxi, rotas de conflito*. São Paulo:SP, EdUNESP, 2001.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a Voz: A "literatura" medieval/*Paul Zumthor; tradução Amálio Pinheiro, Jerusa Pires Ferreira. - São Paulo: Companhia das Letras. 1993.

PÔSTERES

A METAPOESIA: ENTRE A RESISTÊNCIA E O CÂNONE LITERÁRIO

Beatriz Macedo de Souza
Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)
beatriz.macedo@estudante.ufcg.edu.br
Luíza Oliveira Braz
Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)
luiza.oliveira@estudante.ufcg.edu.br
Juciene Ricarte Apolinário
Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)
apolinarioju18@gmail.com

INTRODUÇÃO

A análise que este artigo tem a finalidade de estabelecer comparações entre a poética da poeta indígena brasileira Aline Rochedo Pachamama e da poeta portuguesa Florbela Espanca no tocante aos seus lugares e fazeres poéticos, a partir da análise do uso do recurso da metalinguagem. Aline Rochedo Pachamama é uma escritora contemporânea, indígena da etnia Puri, escritora e ilustradora, doutora em História Cultural pela UFRRJ, idealizadora da Pachamama Editora, formada por mulheres indígenas, e autora da coletânea intitulada *A poesia é a alma de quem escreve* (2015), onde se encontra o poema "A palavra é uma pessoa", nosso *corpus* de análise.

Enquanto, Florbela Espanca é uma escritora portuguesa, que enuncia da Europa, especificamente, de Portugal, do século XIX, e ao longo do tempo se consagrou como uma autora canônica, frequentemente presente nos manuais escolares e, portanto, ocupa um lugar de prestígio na literatura na atualidade. Publicou entre outras obras *Charneca em Flor* (1931), onde se encontra o poema "Ser poeta", que também compõe o *corpus* da análise comparativa a qual se dedica o trabalho.

Para isso, elegemos como categoria de análise o uso do recurso da metalinguagem, em ambas nas poesias selecionadas, que implica na operação combinatória de elementos que retornam ao próprio código, sendo assim, podemos denominar metapoesia o movimento do próprio fazer poético que retorna para si mesmo.

No entanto, cabe salientar que a análise não se esgota no uso do recurso metalinguístico, mas busca tensionar os diferentes lugares sociais e fazeres poéticos, com a finalidade de conferir relevo a característica de resistência que a poética de Aline Rochedo Pachamama possui, por fazer referência ao seu lugar social de mulher, historiadora, editora, e sobretudo, indígena, duplamente marcada pelos signos do gênero e de sua etnia, e deste modo, reivindica alteridade, sem deixar de reconhecer a resistência também presente no fazer poético de Florbela, que a época de sua produção poética foi marginalizada, em razão da sua condição de mulher na Europa.

Para desenvolver a análise supracitada, utilizaremos como arcabouço teórico os postulados de Spivak (1994), Vergès (2020), Lugones (2014) e Chalhub (1991). O presente trabalho conta, além da introdução, com as seguintes seções: 1) *Fundamentação Teórica*, onde discorremos a respeito das teorias que sustentam a análise; 2) *Discussão*, que conta com a

análise comparativa entre os poemas supracitados, e por fim, as *Considerações Finais* e as *Referências*.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

O conceito de metalinguística, segundo Chalhub (2001) abrange

> noções do campo da lingüística, da teoria da informação, da teoria da comunicação: é um sistema de símbolos com significação fixada, convencional, para representar e transmitir a organização dos seus sinais na mensagem, circulando pelo canal entre a emissão e a recepção. Uma língua é um código, os sinais de trânsito também: este, mais artificial, no sentido de tecnicamente construído. Já a língua pressupõe certo desenvolvimento, uma história entre o individual e o social, ambos interagindo, para a transformação do código língua. Estão no código os elementos que serão manipulados para a formação da mensagem: ao longo desse trabalho, pudemos observar que, de acordo com a sintaxe que o emissor organizar os signos, qualificará seu trabalho na mensagem. Se retirar, escolhendo do código, elementos sígnicos que componham um modo de dizer o fato emissor, por exemplo, sabemos que esse modo – combinação – resultará numa mensagem de caráter emotivo. (CHALHUB, 2001, p. 48)

Partindo do pressuposto da combinação com a finalidade de retornar ao próprio código resulta numa mensagem de caráter emotivo, a

> poesia, por exemplo, é uma forma especial de linguagem. A poesia recebe sua forma especial de poema, o modo de poema fazer-se poesia. Uma poesia que fala do ato criativo, da dificuldade de seu material – palavra - , do conflito pedregoso diante da folha branca como "uma pedra no meio do caminho" (Drummond), na dificuldade desconfiada do ato de poetar, da palavra que é uso de todos e que, no poema, necessita ser singular e exata para bem dizer-se, dizendo sua natureza: são temas metalingüísticos na órbita do criador emissor. (CHALHUB, 2001, p.49)

Na função metalinguística ocorre em coligação com o próprio exercício da função poética, isto é, no exercício de escrever está implicada a crítica do próprio ato de escrever, denominando esse movimento de metapoesia, que se encontra marcado pelo signo da Modernidade inaugurada por Baudelaire e Mallarmé, questionadores de seu processo criativo, eles fazem cair por terra a ideia de um fazer poético místico e transcendente.

No entanto, consideramos que a análise do uso função metalinguística, que compõe a metapoesia, não deve ser a única vertente de observação, visto que quando colocamos em comparação as poéticas produzidas por mulheres que exercem seu processo criativo em contextos e lugares sociais distintos, é preciso tensionar também esses aspectos, enquanto uma é marcada pela etnia e gênero, a outra é marcada apenas pelo gênero, e neste sentido, temos mulheres diferentes, e portanto, poéticas diferentes. Pois,

> eu compreendo a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial. Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem

> europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/ agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês. (LUGONES, 2014, p. 936)

Desse modo, toda produção literária que provém de uma mulher indígena, com sua memória coletiva marcada por violações brutais a corpos, e subjetividades, que fundou uma editora, dedicada à publicar outras mulheres indígenas, a fim de que suas vozes não continuem sendo silenciadas, está marcada sob o signo da resistência. Trata-se, portanto, de uma poética que reivindica alteridade, a qual segundo Spivak (1994), é a práxis pautada em propor uma contra-narrativa, ou seja, a história alternativa, pelo viés do subalterno, e não como costumeiramente é contada, pelo viés da classe dominante, do burguês europeu, heterossexual e cisgênero. De acordo com Vergés (2020), essa forma de insurgência, bem como a análise, questionará o próprio cânone feminista, embasada nas investigações acerca das origens do feminismo liberal Françoise Vergès, que resgata os seus elementos civilizatórios, presentes até os dias atuais na busca por universalizar uma concepção de mulher e de feminilidade, ignorando as múltiplas vivências das mulheres em nossa sociedade. O feminismo liberal difunde uma essência feminina baseada nas opressões de gênero, raça e classe, que nos interessa questionar neste trabalho, quando propomos a comparação entre as duas poetisas, e sobretudo, quando questionamos o fato de uma ser canônica e gozar de prestígio perante a sociedade e da academia, embora em seu tempo tenha sido marginalizada, mas Aline Rochedo Pachamama por ser marcada dualmente pelos signos do gênero e da etnia, num Brasil que subalterniza mulheres e indígenas. Na próxima seção, intitulada *discussão*, analisaremos os distanciamentos, aproximações e tensões que circundam os fazeres poéticos de Aline Rochedo Pachamama e Florbela Espanca.

DISCUSSÃO

A princípio salientamos que o caráter metalinguístico é um recurso imensamente utilizado na produção poética mundial, sendo assim, pretende-se analisar comparativamente os poemas "A palavra é uma pessoa", de Aline Rochedo Pachamama e "Ser poeta", de Florbela Espanca, explicitamente metalinguísticos desde seus títulos, a fim de colocar a função metalinguística enquanto um artifício, que nos poemas funcionam como marcadores de lugares e fazeres poéticos, atentando para as possibilidades de aproximação e distanciamento entre ambos. O intuito principal é verificar como as poesias de Aline Rochedo Pachamama e Florbela Espanca apresentam características de resistência, por aludir ao seu lugar social, cada uma à sua época.

Desse modo, cabe iniciar a análise recorrendo à aspectos extrínsecos aos poemas, ressaltando a princípio a diferença temporal e geográfica entre ambas visto que Aline Rochedo Pachamama é uma poeta contemporânea brasileira, indígena da etnia Puri, ainda pouco conhecida no meio literário e acadêmico, e Florbela Espanca uma poetisa portuguesa do século XX que, apesar de ser publicamente reconhecida atualmente como escritora portuguesa canônica, em sua época em meio aos primeiros modernistas portugueses, ocupou o lugar da marginalização "porque era mulher e as mulheres não adentraram o espaço restrito aos homens da Geração de Orpheu" (JUNQUEIRA, 2015, p. 8).

Com isso, a comparação entre Aline e Florbela no tocante aos lugares e fazeres poéticos está interrelacionada no tocante às questões do processo de marginalização de seus escritos. A escritora portuguesa que não seguiu as inovações modernistas da época foi marcada pelo gênero

a colocando em segundo plano em meio aos modernistas portugueses, e a escritora indígena brasileira contemporânea pelas marcas do duplo processo de marginalização pelo gênero e pela etnia.

No poema "A palavra é a uma pessoa", de Aline Rochedo Pachamama podemos observar no título, além da metalinguagem em "palavra", um processo de personificação em que a autora define um elemento da língua a partir da associação com o ser humano. Com isso, podemos inferir que seu fazer poético referencia um lugar em que a metalinguagem se relaciona com características humanas. Já no poema de Florbela Espanca é possível analisar uma referência ao lugar ocupado por aquele que escreve poesias, com o título "Ser poeta" podemos depreender que o eu lírico do poema remete àquele que escreve, bem como ao próprio fazer poético.

Nesse sentido, para além do título, os poemas se aproximam no sentido temático metalinguístico de reportarem-se àquele que escreve, mas de formas diferentes. No verso "É incrível como cada autor escreve,/ Seu registro tem alma escondida" (ROCHEDO, 2015, p. 15), a relação que o poema faz entre o ato de escrever e a alma remetem à uma poética que valoriza o que é próprio de cada ser, sendo a alma compreendida como a camada mais profunda do indivíduo. Em "Ser poeta é ser mais alto, é ser maior/ Do que os homens! Morder como quem beija!" (ESPANCA, 1931, p. 134), podemos perceber como o eu lírico representa um lugar de resistência por demarcar que o lugar do poeta é acima dos homens, logo Florbela expressa seu lugar de enunciação feminina.

Nas duas poéticas é possível perceber como a língua evidencia uma relação histórica entre o indivíduo e o social e por isso assumem rumos diferentes, a temporalidade e o espaço geográfico que ocupam são elementos importantes para a análise dessas construções poéticas. A forma como o artifício metalinguístico é utilizado como marca de lugar e fazer poéticos convergem cada uma à sua maneira, nesse sentido, à medida que a enunciação europeia segue um caminho ligado à estética simbolista com forte subjetivismo, marcas do estilo da autora, a enunciação indígena brasileira segue um caminho que alude à sua luta pelo não silenciamento e às suas origens, em busca de alteridade. Antes da análise propriamente dita, vejamos o poema "Ser Poeta", da poeta portuguesa Florbela Espanca:

Ser poeta
Ser poeta é ser mais alto, é ser maior
Do que os homens! Morder como quem beija!
É ser mendigo e dar como quem seja
Rei do Reino de Aquém e de Além Dor!

É ter de mil desejos o esplendor
E não saber sequer que se deseja!
É ter cá dentro um astro que flameja,
É ter garras e asas de condor!

É ter fome, é ter sede de Infinito!
Por elmo, as manhãs de oiro e de cetim...
É condensar o mundo num só grito!

E é amar-te, assim, perdidamente...

É seres alma, e sangue, e vida em mim
E dizê-lo cantando a toda a gente! (*Charneca em Flor*, p. 134)

Florbela Espanca faz o uso formal do soneto, como podemos atestar na leitura feita anteriormente, é ligada à estética simbolista, assim em seu metapoema o eu lírico reflete sobre o fazer poético ligado ao ser, sobretudo feminino, de forma subjetiva e metafórica fazendo referências amorosas e utilizando uma linguagem mais rebuscada, como no verso: "Rei do reino de Aquém e de Além Dor!" e na estrofe: "E é amar-te, assim, perdidamente..../ E seres alma, e sangue, e vida em mim/ E dize-lo cantando a toda a gente!" (ESPANCA, 1931, p. 134). Tais elementos estilísticos representam um diferencial do que estava sendo publicado em sua época, sendo assim a metalinguagem associada ao uso do soneto e a forte expressividade do sentimentalismo representam características de uma forma de resistência.

Diferentemente, o poema formalmente em verso livre, elemento contemporâneo presente na poética de Aline Rochedo Pachamama, como podemos atestar abaixo:

A palavra é uma pessoa
É incrível como cada autor escreve,
Seu registro tem alma escondida.
É algo impregnado, presente e invisível.
Como o cheiro na flor, no fruto e no tronco.
Seu eco indireto chega,
Alcançando a existência no outro.
Faz um trovão e um orvalhar de estrelas,
Incrível é como a palavra antecipa quem escreve.
Ela perpassa os tempos de idas e vindas,
Ela destrói qualquer dúvida sobre sua fonte.
Ela, a palavra, traz um ser pulsante,
Que lê, ouve e sente.
Ela, a palavra, não trai sua origem,
Mas voa longe, livre e ganha novas formas.
E depois de enveredar outros horizontes,
Ela volta e refaz-se em outras raízes.
E novas, e outras, e mesmas palavras completam quem
as escreve.
A pessoa. (*A poesia é a alma de quem escreve*, p. 15)

Reforça a metalinguagem a partir de elementos que caracterizam a palavra como uma pessoa, como já observado a partir do título. Além disso, é possível perceber como essas características humanas atribuídas à palavra aludem também aos elementos da natureza, como nos versos: "Como o cheiro na flor, no fruto e no tronco"; "Faz um trovão e um orvalhar de estrelas"; "Ela volta e refaz-se em outras raízes" (ROCHEDO, 2015, p. 15). Esses elementos ao serem citados explicitamente remetem a própria relação que os povos indígenas estabelecem, sendo repletos de significados e relevância, como parte da memória coletiva, que estilísticamente no poema, reforçam a resistência remetendo às origens.

No verso "É incrível como a palavra antecipa quem escreve" (ROCHEDO, 2015, p. 15), identificamos a forma como o poema reitera a importância de se posicionar, representando a resistência em meio ao histórico marcado por dores, violações e perdas que reverbera até os

dias atuais. Segundo o eu lírico, “Ela, a palavra, traz um ser pulsante” (ROCHEDO, 2015, p. 15), ou seja a palavra dá vida aos que, por tanto tempo, foram silenciados, visto que esta é sempre carregada pelas forças originárias, que no poeta observamos em “Ela, a palavra, não trai sua origem” (ROCHEDO, 2015, p. 15).

Já em Florbela, podemos observar as marcas de resistência pela forma como o eu lírico vai atribuindo características ao poeta no soneto. No verso “É ter cá dentro um astro que flameja”, semelhante a Aline Rochedo, observa-se essa referência ao interior de quem escreve, nesse caso podemos compreender uma marca de reação para a época, visto que ter esse astro que flameja independe do gênero, já em “É ter garra e asas de condor!” a alusão à uma ave pode significar a liberdade que ser poeta proporciona, já as garras são representantes dessa luta por ser uma mulher que publica no século XX em Portugal com uma estética e características totalmente discrepantes do que estava sendo feito. A partir disso, ressaltamos como Europa e Brasil dialogam, a partir de origens e lugares poéticos distintos, mas que a metalinguagem privilegia elementos diferentes em cada poema.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise que teve como objetivo comparar a poética indígena brasileira Aline Rochedo Pachamama e a portuguesa Florbela Espanca no tocante aos seus lugares e fazeres poéticos, a partir da observação do uso do recurso da metalinguagem. Podemos concluir que ambas possuem apreço pela relação com a língua e pela forma clássica: o poema, mesmo uma utilizando o soneto e a outra o verso livre. Destacamos então como o recurso metalinguístico enquanto artifício de demarcação de resistências, lugares e fazer poéticos distintos.

A poética de Aline Rochedo Pachamama, enquanto uma autora contemporânea indígena brasileira, apresenta em “A palavra é uma pessoa” diversas marcas da sua resistência e da importância do seu fazer poético na atualidade, que referência e reverência suas múltiplas vivências. Logo, sua divulgação é importante a fim de alcançar uma maior recepção leitora e acadêmica, e partir disso observamos um importante movimento decolonial na literatura que dá voz aos povos originários da nossa nação. Em Aline percebemos fortemente como o recurso metalinguístico está diretamente ligado a uma forte resistência dos povos originários, bem como o lugar da poesia indígena na literatura contemporânea, logo a luta pelo não silenciamento por ser uma mulher indígena que escreve sobre si.

Cabe ainda destacar como a poética metalinguística presente em “Ser poeta”, de Florbela Espanca, apresenta as questões de resistência de forma distinta. Sendo esta mais ligada a uma visão de “Ser poeta” que se coloca acima das questões de gênero, posto que seu contexto de produção a colocava em lugar de marginalização. Atualmente ela se consagrou como uma autora canônica, mas que as marcas temporais devem continuar sendo consideradas. Em Florbela vemos uma reflexão do fazer poético ligada a elementos mais íntimos e intrínsecos que retratam um lugar específico diante da subalternização do gênero na sua época.

Por fim, ressaltamos a importância de se tensionar essas diferenças entre lugares sociais e fazeres poéticos que convergem para a busca de um espaço igualitário na literatura. Nesse sentido, faz-se uma retomada importante do resgate aos contextos de produção e como a partir desse aspecto é possível observar como o lugar que hoje Florbela Espanca ocupa já foi marcado pela marginalização em sua época. Além disso, é possível agregar maior valorização às características poéticas identificadas e analisadas na poética de Aline Rochedo Pachamama, por ser um registro importante sobre a sua ótica literária, do seu lugar social de mulher, historiadora, editora, e sobretudo, indígena, reivindicando alteridade.

REFERÊNCIAS

SPIVAK, Gayatri. Quem reivindica a alteridade?. *In:* BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (org.). **Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura.** Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1994. p. 187-205.

JUNQUEIRA, R. Introdução. *In:* ESPANCA, F. **Florbela:** antologia poética. São Paulo: Martin Claret, 2015.

ROCHEDO, Aline. **Pachamama:** a poesia é a alma de quem escreve. Rio de Janeiro: Pachamama, 2015.

ESPANCA, Florbela. **Sonetos.** Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial.** Trad. de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Editora Ubu, 2020.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis,v. 22, n. 3. p. 935-952, set.-dez. 2014.

CHALHUB, Samira. **Funções da linguagem.** São Paulo: Editora Ática, 1991. p. 48-57.

NÃO SOU INDIO, SOU GURANI
E A LUTA NATURAL CULTURAL CONTRA O ESTADO

Reinaldo de Jesus Cunha
reinaldopotiguara@gmail.com
Orientador(a): Milton Trajano
Pós- Graduação em Ciência Social e Religião
Instituição: FEUDUC –DUQUE DE CAXIAS
e LABORATÓRIO GERU MAA/IFCS
Estudos Indigenas

INTRODUÇÃO

O presente Trabalho: "Não sou índio, Sou Guarani", foi idealizado após entrevista com o Pajé/Cacique (acende fogo) de nome (branco) Augustinho da Silva, (99), que na oportunidade da participação da Assembléia Ordinária do CEDIND/Conselho Estadual dos Direitos Indígenas RJ, em Paraty, (27/06/19) nos concedeu gentilmente uma entrevista, onde teceu comentários falando da natureza viva e do universo cosmológico/guarani; A relação com os parentes indígenas guaranis; A dificuldade da Livre Circulação do Povo Guarani e animais como a onça" no território de Juruá. O texto também faz uma reflexão de mundos opostos: O de Nhanderú, que não delimita cerca e permite a livre circulação de homens e animais no universo de Juruá. E do território de Juruá com suas cercas e arames farpados, para impedir a livre circulação de homens e animais, nesta vastidão de terras e florestas. E os que ousam pular a cerca sem aviso prévio, serem mortos sumariamente inclusive com apoio estatal. Recente, com a eleição do Presidente Jair Bolsonaro: Os "Proprietários de Terra e Grileiros", tem intensificado o desmatamento em terras indígenas. A fala do presidente, tem dado ressonância, uma espécie de salvo conduto e livre arbítrio, para matar e exterminar todos os seres vivos: ai incluindo homens e animais da floresta. Nesse trabalho trazemos também: A narrativa do Pajé/Cacique Miguel Karai Tataxi (119) A sua luta pela paz e convivência pacifica com Juruá em uma "Terra Sem Lei". Além de um resumo dos principais problemas nas aldeias guaranis do Estado do Rio de Janeiro. Além da reflexão do Lançamento do Protocolo de Consulta Prévia Tekoa Itaxi Mirim, no Centro Cultural de Paraty, com a presença dos guaranis e autoridades públicas, onde foi elaborado o Protocolo de Consulta Prévia, a ser respeitado por Juruá e

representantes da administração pública. E por último: Um Resumo Conclusivo da militância no CEDIND (Conselho Estadual dos Direitos Indígenas); A participação nas Assembléias Ordinárias e/ou Extraordinárias realizadas tanto no contexto urbano na Cidade do Rio de Janeiro, bem como: nas Aldeias em reuniões descentralizadas.

METODOLOGIA

Usamos como fontes de pesquisa para este trabalho: entrevistas, relatos de reuniões em visita *inloco*; material de pesquisa bibliográficas em livros, site, redes sociais, blogs, palestras, seminários, cursos de extensão sobre questões indígenas e outros.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Criação do CEDIND – Conselho Estadual dos Direitos Indigenas;

Criação no CEDIND, das Comissões de Trabalhos: Educação, Saúde, Território, Comunicação

Levantamento de Demanda em Contexto Urbano dos Indígenas no Rio, saúde , educação e trabalho;

Reforma do Antigo Museu do Índio, para criação de Centro de Referência/Universidade Indígena;

Ocupação da Aldeia Vertical, Conjunto Zequeti na Cidade Nova;

Reuniões descentralizadas nas Aldeias Guarani e Pataxó (Marica, Angra dos Reis e Paraty;

Levantamento das demandas de Educação das Comunidades Guaranis e Pataxo;

Articulação junto a FUNAI/Governo do Estado do Rio, para a materialização de estudo astrológico e posse da nas Aldeias: ALDEIA MATA VERDE BONITA – MARICÁ/Tekoa Ka’ AguyOvy Porã; Aldeia Paraty MirimKa’aguyHovy Porã - S. José do Imbassaí Marica; Aldeia Guarani Nhandeva Rio Pequeno ; Aldeia Iriri Pataxó; A questão do saneamento ambiental nas aldeias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O lugar da fala indígena dentro do universo contemporâneo ameríndio, faz com que nós militante indígenas, busquem o lugar de fala e o resgate da nossa auto declararão; língua; oralidade; educação e/ou cosmologia; Em contraposição a visão eurocêntrica de mundo, impostas pelos dominadores que nos classificam como bárbaros. Ao escolher como tema: "Não Sou Índio Sou Guarani", nas palavras Pajé/Cacique (acende fogo) de nome (branco) Augustinho da Silva da Aldeia Araponga. Estamos construindo uma narrativa no lugar de fala do sujeito do protagonista da história. E essa construção não se limita a escrever a nossa visão de mundo. Mas dialogar com os não indígenas, que a educação tradicional indígena é um fenômeno social, onde os mais velhos transmitem seus conhecimentos às gerações mais novas, por meio dos exemplos e do convívio comunitário. Pierre Clastres vai dizer: "A sociedade indígena e naturalmente contra o estado", por não ter a preocupação com a distribuição de lucros e o acúmulo de bens, característicos da sociedade branca. Muito temos que aprender com as nações indígenas a principalmente com a preservação da natureza e respeito a fauna e os animais. Pois, na natureza tudo tem vida, tem um sentido. "Em pleno século XXI, temos assistido por parte do representante da nação brasileira, que índio não serve para nada e tem muito terra. Esse lugar de fala de Juruá, tem incentivado a destruição das terras demarcadas, além de levar epidemia doenças as comunidades indígenas. Chegou a ora da juventude indígena ocupar os espaços que são de direito nas universidades públicas, construído, contrapondo, reafirmando o saber dos ancestrais, contra o etnocídio branco. Alguns acadêmicos indígenas vai dizer que a arma do índio está em escrever na cascara da árvore para o branco. Mas entendo que não precisa, pois, basta ver nas pinturas dos corpos indígenas a narrativa indenitária de sua comunidade.

REFERÊNCIAS

O Segredo dos Guaranis que ainda habitam o Rio; Emanuel Alencar e Ludmila de Lima –

https://oglobo.globo.com/rio/o-segredo-dos-guaranis-que-ainda-habitam-rio-12596252

Site: Aldeia Araponga http://www.samaumaviagens.com.br/samauma/aldeia-araponga/

Vídeo no youtube: Aldeia Mata Verde Bonita

https://www.youtube.com/watch?v=G_3axjlPaIE

Vídeo no youtube: Cacique Augustino – Araponga- Rj 31/05/19

https://www.youtube.com/watch?v=F-KkV0rnM-k&t=2683s

Vídeo no youtube: Educação Guarani – Aldeia Araponga- Paraty Rj

https://www.youtube.com/watch?v=pSgztiEBl7E

CONSELHO ESTADUAL DOS DIREITOS INDÍGENAS DO RIO DE JANEIRO-CEDIND- http://www.aba.abant.org.br/files/20190211_5c6173d4a03d2.pdf

Literatura Indígena Brasileira Contemporânea – Julie Dorrico; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia e Fernando Danner (Orgs)https://docs.wixstatic.com/ugd/48d206_093effa656194602b2bb25561277a65d.pdf

Site: Aula.org.br: IPA THEÃ ONI: Fecha para a sociedade Não Indígena – Reinaldo Cunha -https://www.aula.org.br/Editorias2019/Jornal-AULA/Jornal-2019-006.htm

ST13 - OS POVOS INDÍGENAS E O ESTADO IMPERIAL BRASILEIRO: PROJETOS POLÍTICOS, TERRAS COLETIVAS E AUTONOMIA

Coordenadores: João Paulo Peixoto Costa, IFPI
Mariana Dantas, UFRPE

COMUNICAÇÕES ORAIS

HISTÓRIAS DE GENTE MAGÜTA: OS TIKUNA DO AMAZONAS OITOCENTISTA

Bruno Miranda Braga
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC/SP
Bolsista de doutorado do CNPq
E-mail: brunomirandahistor@hotmail.com

De acordo com o PIB/ISA, os *Magüta*, Tikuna, se configuram como o mais numeroso na Amazônia brasileira. Sua história marcada pela entrada violenta de seringueiros, pescadores, e madeireiros no Rio Solimões, tiveram somente em 1990 o reconhecimento de suas terras. Considerada como geneticamente isolada, a língua tikuna é uma língua que apresenta complexidades em sua fonologia e em sua sintaxe", esse povo se autodenomina *Magüta*, pois em seus registros de tradição oral, foi *Yo'i*, um herói cultural que teria pescado os primeiros Tikuna das águas vermelhas do igarapé Eware, localizado nas proximidades das nascentes do igarapé São Jerônimo. "Estes eram os *Magüta* (literalmente, "conjunto de pessoas pescadas com vara"; do verbo magü, "pescar com vara", e do indicativo de coletivo -*ta*), que passaram a habitar nas cercanias da casa de *Yo´i*, na montanha chamada *Taiwegine"*. Neste lugar, ainda hoje um local sagrado para os Tikuna, é onde "residem alguns dos imortais e onde estão os vestígios materiais de suas crenças (como os restos da casa ou a vara de pescar usada por *Yo´i*)". (SOARES, in: PIB/ISA. Site/Povo Ticuna)

No século XIX, muitas mulheres tikuna casaram-se com soldados nas fronteiras do Amazonas, os viajantes naturalistas relatam esses acontecimentos. Paul Marcoy (2001. p. 28), apontou que inclusive, ao se unirem com as tikuna, as casas quadradas dos soldados "sucederam-se as choças redondas dos Ticunas", segundo o viajante havia diferentes grupos de tikuna com diferentes uns que lhe "causaram péssima impressão", outros compreendiam o tupi, mas pouco o falavam, outros eram incomunicáveis. Mas a referência do autor é sempre a "nação Ticuna", logo, sugere algo maior, um grupo maior.

Uma das características mais marcantes nas narrativas sobre os tikuna, especialmente no século XIX, é destaque dado às suas cosmogonias, seus rituais e suas crenças metafisicas.

Spix e Martius ao contactarem com o grupo destacaram que era “manso e mais amigos dos brancos”. Quando estiveram em Tabatinga, os viajantes presenciaram uma musicada festa dos “tecunas”. “Consistia a cerimônia em arrancar a cabeleira de uma criança de dois meses, entre danças e música”. Tudo na descrição aponta para uma preparação meticulosa: o toque de uma “buzina de caniço grosso”, como forma de convite e chamada dos vizinhos para o festejo, a dança “bacânica” e a constante do caxiri, presente em quase todas as festividades indígenas da Amazônia oitocentista.

OS CORTEJOS DOS MASSACRADOS

Na cerimônia realizou-se um préstito, o “cortejo dos mascarados”. “Aquele que figurava o diabo jurupari, com máscara de macaco, abria a marcha; a cauda do seu vestido, feito de entrecasca, era levada por duas pequenas índias”. Seguindo vinham os demais também mascarados, “um figurando um veado, outro um peixe, um velho tronco de árvore, etc. Fechando a procissão, vinha uma mulher velha, feia, toda pintada de preto que batia monótono compasso numa casca de tartaruga”.

> Nesse préstito, os indivíduos dançavam e pulavam como bodes, parecendo fantasmas ou malucos. Um desses horrendos comparsas dirigiu-se logo para mim e queria arrancar-me os botões luzidios do paletó, parecendo-lhe um conveniente enfeite para as suas orelhas. O espantoso espetáculo dessa bárbara festa, na qual muitas vezes a criança morria, durou desta vez três dias e três noites consecutivas. Outras festas são celebradas pelos tecunas, quando se furam as orelhas da criança e quando as raparigas chegam à puberdade. (SPIX e MARTIUS, 2017. p. p. 283, 284)

No atlas de Spix e Martius, há uma prancha que alude para a cena descrita, embora como apontou José Rodolfo Monteiro (2011. p. 09) a prancha não condiz com a descrição da narrativa, “ao contrário, os Tekuna não são representados com qualquer desses ornamentos, nem pelas braçadeiras de pena que era o mais comum dos adornos entre os Tekuna”

A imagem seguinte, do atlas de Spix e Martius mostra o referido séquito, o título atribuído na propria obra em legenda é *Festlicher Zug der Tecunas,* vemos no préstito diferentes pessoas dentre as quais, os mascarados.

A cena composta por 14 adultos, duas crianças e um lactente, é repleta de movimento e cadência como que ritmado. A frente do séquito, possivelmente os líderes do grupo ou o pajé e o líder, trajam uma vestimenta completa, e mascarados conduzem duas crianças, seguindo temos uma gama de mascarados representando, possivelmente diferentes entidades do físico e

do metafísico. É possível ainda vermos alguns em estado de nudez, homens e em último ponto, duas mulheres, uma carrega um bebê, a outra parece "tocar" fazer um som com uma vareta em um casco de uma tartaruga. Se olhamos para os pés, dos tikuna representados é possível vermos uma ritmada em meio ao séquito. A alma indígena se expressa em suas cosmogonias, como destacou Roy Wagner (2017, p. 78), nos mundos indígenas, "a alma é experienciada como uma manifestação" na qual se "resume os aspectos em que seu possuidor é similar aos outros, para além dos aspectos em que ele difere deles." Logo, a realização do séquito com todos elementos elencados: as máscaras, as vestes, a cadencia, a possível musicalidade, ritmos eram a manifestação cultural da nação tikuna.

Figura 01: Festlicher Zug der Tecunas
(Trad. livre: Préstito festivo dos Tikuna)

Fonte: Spix e Martius. Atlas Zur Reise in Brasilien 1823-1831 **(Prancha** 28)**. Acervo:** Biblioteca Digital Luso-Brasileira.
Disponível em:
http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1250074/icon1250074.pdf

Os tikuna no oitocentos eram produtores de farinha de mandioca, zarabatanas, redes, veneno para caça e tecidos de algodão. As crenças, rituais e cosmogonias dos tikuna eram elementos sempre destacados aos seus contactantes. Lourenço Amazonas, em 1852, definiu os tikuna como:

> Tecúna: Nac. Ind. do Solimões, nos rios Jutahi e Javari Com quanto sejão indolentes, nãs [sic] são por isso menos dignos de curiosa observação. *Crem na metempsicose e a extendem até aos irracionaes*. Circuncidão-se, sendo as mãis [sic] os ministros d'esta cerimonia, na qual se impõem os nomes: o que se celebra periodicamente *com grandes festas, nas quaes se comprehendem as procissões mascaradas.*
> Tem hum idolo de cuja divindade se não dissuadem, com quanto deva induzi-lo sua enormidade e torpeza (feito de cabaça e estoupa). Distinguem-se por hum risco negro no rosto, das orelhas ao nariz. São mui habeis cm caçar e empalhar pássaros. (DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO, 1852. p. 341.

Segundo o referido autor, a "indolência" dos tikuna não era algo que se devia preocupar ou observar demais. Todavia, a ênfase mais uma vez está no sistema de crenças do grupo, que

de acordo com a citação acima, os tikuna acreditavam na metempsicose e a entendiam até a seres "irracionais". Esse sistema, xamânico, apontado para o grupo no século XIX, faz nos aproximar da proposta de Eduardo Viveiros de Castro (2018. p. 49), na qual "a noção de que os não-humanos atuais possuem um lado prosopomórfico invisível é um pressuposto básico de várias dimensões da prática indígena; mas ela vem ao primeiro plano em um contexto particular, o xamanismo". Prosseguindo, o autor conceitua xamanismo ameríndio como sendo uma "habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades "estrangeiras", de modo a administrar as relações entre estas e os humanos".

Outro ponto no verbete de Lourenço Amazonas a destacar, é a afirmação da realização de grandes festas com as procissões mascaradas. Essa ritualística tikuna parece ter sido no oitocentos uma prática constante e cotidiana entre o grupo.

A figura seguinte, uma fotografia de 1867, possivelmente, traz em sua legenda algo muito interessante: traduzimos como "Maloca cabana do chefe (tuxaua) dos índios Ticuna", o fotógrafo naturalmente ocidentalizou o termo tuxaua para *tuschawah.* Seguido ainda na legenda, Allbert Frisch nos dá o nome de um tikuna apresentado na foto: *Derhãnptling*[97], que se encontra a porta da maloca com sua filha.

A fotografia é de uma dimensão impressionante, e chama a atenção a enorme maloca em formato circular pontiaguda coberta integralmente de palhas e folhagens amazônicas. A localidade onde se encontra a maloca parece ser unicamente composta pela maloca que por sua grandiosidade "se destaca" na cena. Derhãnptling, a esquerda, agachado fita-nos, enquanto sua filha, sentada a entrada da maloca nos olha como que nos

Figura 02: "Maloca", Hütte des Häuptlings (Tuschawah) der Ticuna-Indianer
(Trad. livre "Maloca", cabana do chefe (Tuschawah) dos índios Ticuna)

Fonte: FRISCH, 1867 (possivelmente)
Acervo: Instituto Moreira Salles – IMS.

[97] Quando procurei a possível tradução para o termo *tuschawah* em alemão, tanto o contemporâneo quanto o do oitocentos, não há um termo que o compreenda, traduza, o que nos leva a aceitar que Frisch cunhou o termo a partir da grafia e/ou oralidade amazonense, que nos permite traduzi-la para tuxaua. O mesmo aconteceu com a palavra Derhãnptling, não há tradução nem termo com grafia aproximada em língua alemã, sugerindo ser um nome próprio.

interrogando. Ambos estão seminus, uma vez que o indígena traja tanga e sua filha algo que remete a uma saia.

A variedade de árvores que emolduram a cena mostra que além das silvestres, haviam as de consumo sugerindo uma pequena plantação, principalmente de bananas, se olharmos para a esquerda da foto em segundo plano por detrás da maloca há a incidência de algumas bananeiras. Em primeiro plano direita vemos dois cestos/peneiros pendurados num tronco e galhos de uma árvore, esses instrumentos indicam a realização de trabalhos e afazeres cotidianos, especialmente a caça e a coleta de drogas, alimentos e frutos, bem como a pesca e o fabrico de gêneros a base de mandioca. Tais utensílios eram utilizados na transportação dos produtos e frutos naturais extraídos e produzidos no caso da farinha, por exemplo, pelos tikuna.

Em sua passagem pelo Amazônia, em 1848, junto com Alfred Wallace, o também naturalista inglês Henry Walter Bates, apontou que os "tucúnas" formavam uma etnia parecida com os "Chumanas, Passés, Jurís e Maués, tanto por seu aspecto físico como por seus costumes", levavam uma vida agrícola "sedentária"; cada grupo tinha um chefe de "maior ou menor influência, segundo sua energia e ambição e possuindo seu pajé que cultivava suas superstições, mas são muito mais preguiçosos e debochados que os índios que pertencem as tribos superiores", Bates considerou os Mundurucu e os Passé como etnias "mais elevadas" se comparadas aos tikuna.

Bates apontou também que todos os homens e mulheres eram tatuados. O desenho facial era quase sempre uma linha reta nas bochechas. Os mais velhos se adornavam com braceletes, tornozeleiras e jarreteiras, ornadas com presas e dentes de "tapir ou de madeira". "Em suas tabas não usam nenhuma outra vestimenta, exceto nos dias festivos, quando se enfeitam de penas ou de capas mascaradas, feitas da casca interna de uma árvore".

Mais uma vez a referência as máscaras dos Tikuna. O naturalista destacou que o compasso formava "danças semirreligiosas" que juntamente com as "bebedeiras" formavam sentido usual entre as etnias "assentadas de índios amazônicos", sendo amplamente praticadas pelos tikuna que por outros grupos. Os Tikuna tinham conhecimento de um ser metafísico que Bates determinou como Jurupari, ou o demônio.

> O Juruparí ou Demônio é o único ser superior do qual eles têm alguma concepção, e seu nome se confunde com todas as suas cerimônias, mas é difícil saber o que eles consideram ser seus atributos. Ele parece ser acreditado simplesmente como um diabinho travesso, que está por trás de todos os contratempos de sua vida diária, cujas causas não são muito imediatas ou óbvias para seu entendimento enfadonho. É inútil tentar arrancar de um Tucúna informações sobre o assunto; afetam grande mistério

> quando o nome é mencionado e dão respostas muito confusas às perguntas: era claro, porém, que a ideia de um espírito como um Deus benéfico ou Criador não havia entrado na mente desses índios. (BATES, 1892. p. p. 382, 383. Trad. livre)

Nesse sentido a concepção do Jurupari como entidade metafisica entre os tikuna no oitocentos parecia ser presença nas cosmogonias. Na visão dos tikuna como apontou o viajante, este seria na verdade apenas um "diabinho travesso" que era responsabilizado pelos infortúnios cotidianos dos tikuna, assim como o kuneima o era dos macuxi e wapichana.

UM POVO CERIMONIAL: RITOS, SIMBOLOGIAS E COSMOGONIAS TIKUNA

Bates não apontou especificidades sobre os ritos e cerimoniais dos tikuna. Preferiu afirmar que havia muita semelhança entre as cerimônias "e múmias, seja o objetivo um casamento, a celebração de sua festa de frutas, a arrancada dos cabelos da cabeça de seus filhos, ou um feriado feito simplesmente por amor à dissipação". Nas ocasiões, alguns se enfeitavam com penas de aves coloridas como papagaios e araras. O cacique usava um cocar mais suntuoso com plumas "do peito do tucano numa teia de barbante de Bromélia, com as plumas eretas da cauda das araras subindo da copa". Outros usavam "vestidos mascarados: são mantos longos que vão até abaixo do joelho, e feitos da casca interna de uma árvore espessa e esbranquiçada, as fibras de com são entrelaçadas de maneira tão regular que o material parece tecido artificial". Havia um manto ainda compondo a veste que cobria a cabeça contendo dois buracos para os olhos e um grande pedaço redondo de tecido esticado e costurado numa borda de madeira flexível. A maior máscara e "mais feia", segundo Bates, representava o Juruparí. Nas festividades dos tikuna eram realizadas "monótonas gangorras e danças de estamparia, acompanhados de canto e percussão, e mantêm o esporte frequentemente por três ou quatro dias e noites consecutivas, bebendo enormes quantidades de caysúma, fumando tabaco e cheirando pó de paricá". O mais interessante é ver a relevância e presença dessas "danças mascaradas" uma peculiaridade dos tikuna. Bates nos legou uma imagem na qual houve as danças e uso das máscaras.

A imagem é de um simbolismo sem igual e apresenta-nos numa cena cotidiana diferentes atividades da vida cultural tikuna oitocentista: primeiro elemento é a dança mascarada, título principal dado a cena. Em primeiro plano, a direita há quatro elementos mascarados em ritmo de dança compassada, o movimento ritmado foi tão bem retratado que se

olharmos para os pés é visível a cadência, adiante ao fundo ainda a direita vemos mais dois mascarados.

Figura 03: Masked dance and wedding-feast of Tucúna Indians
(Trad. livre: Dança mascarada e festa de casamento dos índios Tikuna)

Fonte: BATES, 1892.

Os quatro anteriores usam máscara que remetem a cabeças de animais como uma onça, um tapir, já esses dois, utilizam duas mascaras maiores remetendo a algo metafísico, possivelmente. Ao lado desses, vemos um rapaz trajando apenas uma sutil mascara sobre a cabeça. No centro, ao fundo em terceiro plano próximo ao que seria uma porta entreaberta vemos espectros de outros mascarados. Já ao centro em primeiro plano, vemos um grupo de seis mulheres conduzindo uma que está no meio, com cocar e mais adornos que todos os demais na imagem, essa deveria ser a noiva, Bates definiu que essa cena era uma festa de casamento. A esquerda ao fundo, há um indígena numa rede, em segundo plano um elemento bebendo algo oferecido por uma tikuna, esse elemento é forasteiro, um não indígena, ele se traja diferente, e suas roupas são de não indígenas fora sua aparência física, ele tem barba, cabelos crespos, e encaracolados. A frente uma mulher com um bebê ao colo, e um homem, o noivo, possivelmente, que fita com prazenteiro olhar a mulher no meio da cena. É importante também destacar os desenhos faciais, quase todos os retratados que estão sem as máscaras têm uma pintura de dois riscos na face, aludindo que são todos tikuna. Outro elemento a se destacar são os muitos abacaxis no chão da cena, é provável que indicassem alguma bênção, ou positividade aos tikuna. Podemos comparar as máscaras dessa cena com a apresentada por Spix e Martius (figura 01), sem dúvidas são as mesmas representações, o mesmo desenho e formato, não podemos afirmar serem as mesmas, porém, são os mesmos representados.

A INCONSTÂNCIA DA ALMA TIKUNA

Essas máscaras e seus entes presentes em diferentes situações, cerimônias e na vida cultural mostram que a presença de outras presenças entre os tikuna era parte de suas metafisicas, logo, assim se tratando da alma indígena dos tikuna em especial "há, pois, mais pessoas no céu e na terra dos índios do que sonham nossas antropologias", e nisso tudo havia e ainda há uma razão de ser, de fazer, logo, "descrever este mundo onde toda diferença é política" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018. p. 54) seria simples para comparar com o nosso, e ilusório demais. Portanto é relevante antes de estabelecer comparações entre indígenas e não indígenas, vislumbrarmos e compreendermos os mundos indígenas, por isso preferimos pensar pela sensibilidade, pela história dos sentimentos indígenas. Bates afirmou que não consegui descobrir se havia algum "significado simbólico profundo nessas danças de máscara, ou que comemoravam qualquer acontecimento passado na história da tribo". Alguns deles, segundo o viajante pareciam vagamente intencionados como uma propiciação do Jurupari, mas "o mascarado que representa o demônio às vezes se embriaga com os demais e não é tratado com reverência. Pelo que pude perceber, esses índios preservam na memória acontecimentos que vão além dos tempos de seus pais ou avós" (BATES, 1892. p. 383). Importante esse dado de Bates, pois caminha ao lado da teoria desenvolvida por Eduardo Viveiro de Castro quando este propõe que as diferenças vigentes nos mitos são infinitas e internas, logo, para os tikuna a incorporação pela vestimenta ou "metamorfose" em Jurupari, estava além. Além dos tempos, além do físico, além do corpo. É da alma. Assim, "o que define os agentes e os pacientes dos sucessos míticos é, precisamente, sua capacidade intrínseca de ser outra coisa: neste sentido, cada personagem difere infinitamente de si mesmo, visto que é posto inicialmente pelo discurso mítico apenas para ser substituído, isto é transformado" VIVEIROS DE CASTRO, 2018. p. 57). E como parte da alma indígena, a alegria faz parte. É muito possível que a alusão ao Jurupari, e sua presença nas festividades, casamentos e outros era uma forma de mostrar a entidade que os tikuna respeitavam seus desígnios, e/ou, era preferível que ele (o Jurupari) os visse fazendo "coisas boas e certas", evitando serem punidos de alguma forma. E uma forma possível de como pensam os "nativos", como ensinou Marshal Shalins.

A atenção dada a noiva com seus enfeites, adornos, e a atuação das mulheres tikuna sugere além de uma organização interna, mostra uma rede semântica na qual o papel do feminino e do cuidar do feminino, bem como instruir a nubente exigia a experiência das "mais velhas", aquelas que já haviam passado pela mesma prática. Choca o viajante os ritos da

iniciação, ou da "moça jovem". Esses ritos, faziam/fazem parte dos diferentes mundos indígenas da Amazônia.

Os Tikuna no oitocentos e a posteriori eram primordialmente uma nação do rio Solimões, em seus afluentes da margem direita entre o Jutaí e o Javari. A língua tikuna é um dos fatores que mais os distinguem de outros grupos, sendo apontado pela linguista Marília Facó Soares (s/d. PIB/ISA. Site.) como "um tipo isolado único", sendo intensamente falada ainda hoje por diferentes faixas etárias no correr da vida cotidiana, e mesmo em aldeias no entorno de cidades. A autora sugere ainda que diante da extensão do locus que abrange a fala tikuna, "constitui um campo fértil e ainda virgem para o estudo da variação linguística. Assim, tipo isolado único, o Ticuna é importante para o conhecimento das línguas naturais e para a compreensão da história dos povos e das línguas indígenas faladas no Brasil".

De acordo com a linguista Ligiane Bonifácio (2019. p. 42), o contato intensificado com não indígenas desencadeou nas comunidades indígenas a necessidade de procurar conhecer os "códigos e os símbolos dos não-indígenas, uma vez que estes e suas ações passaram a fazer parte do entorno indígena. [...] Diante desse cenário, os Tikuna iniciaram um movimento de luta para que tivessem uma educação específica, diferenciada e bilíngue, que atendesse às suas próprias necessidades".

Concordamos assim com as referidas autoras que a continuidade a língua tikuna ou a adoção do bilinguismo em algumas situações fez com que o grupo mantivesse o uso e a adequação de sua língua em diferentes períodos de sua história, e como fator de relevância cultural, ainda hoje, é possível adentrarmos aos mundos tikuna por sua tradição oral composta por diferentes vivencias perpassadas a gerações entre os seus.

O mesmo Albert Frisch que nos anos 1860 se tornou o fotógrafo pioneiro em registrar indígenas da Amazônia em suas localidades de vivências, nos deixou um registro daquilo que podemos considerar mais "privado", "íntimo", "interno" da vida dos tikuna no século XIX. A fotografia seguinte (figura 04) mostra uma cozinha dos tikuna. Atentemos que na legenda, Frisch nos informa que o departamento estava sempre mais afastado da maloca para evitar o risco de incêndio, uma vez que as malocas eram de material (palhas e madeiras secas) de fácil propagação de fogo. Possivelmente, esta informação foi obtida por conversas com indígenas e pela observação etnográfica. Agora atentemos para a composição da fotografia. Três pessoas, tikuna, possivelmente estão na cena: dois homens e uma mulher. Um dos homens está trajando calças e camisa de botões. O outro, traja apenas uma vestimenta simples que cobre suas partes íntimas, a mulher, com os seios à mostra usa uma saia, essas saias pareciam ser comuns entre

os tikuna visitados por Frisch. A cozinha como um todo é repleta de utensílios. Sobre a construção é algo simples, somente vemos uma estrutura em formato triangular coberto de palhas, a riqueza está nos utensílios: vemos bacias, panelas e urnas de barro de diferentes tamanhos e formatos espalhados na cena. Em primeiro plano vemos inclusive três em preparo de alguma comida a julgar que "estão no fogo", vemos também cestarias de trancados de fibras dispostos sobre as vigas que sustentam a cozinha. Não há paredes, diferente da maloca, a cozinha era aberta uma vez que assim se evitava ocorrências de incêndios, e/ou outros infortúnios. Os cestos em sua maioria eram utilizados também, reitero, na coleta de frutos e outros produtos silvestres. É salutar observar como era orgânica a vida tikuna no Amazonas provincial. A esquerda internamente vemos toda uma instrumentação do fabrico de farinha de mandioca: temos o tipiti, num cesto é possível vermos macaxeiras, e, goma, já extraída, antes do processo de torração. Quanto aos três indivíduos presentes na fotografia, ambos nos olham como que nos encarando, o olhar direcionado ao fotógrafo fita-o, possivelmente, meticulosamente combinado.

Figura 04: Eine Küche der Ticunas, welche, der feuersgefahr wegen, stets in einer Entfernung von der "Maloca" liegt.
(Trad. livre: Uma cozinha dos Ticuna, que, devido ao risco de incêndio, está sempre afastada da "Maloca")

Fonte: FRISCH, 1867 (possivelmente)
Acervo: Instituto Moreira Salles – IMS

Em se tratando de uma cozinha, um espaço de prática "elementar, humilde, obstinada, repetida no tempo e no espaço, com raízes na urdidura das relações com os outros e consigo mesmo, marcada pelo "romance familiar" e pela história de cada uma, solidária das lembranças de infância como ritmos e estações". GIARD e CERTEAU, 2003. p. 218)

Escrever sobre os tikuna do Amazonas oitocentista é mostrar que esse grupo vivendo e convivendo com a crescente enclave estrangeira manteve suas práticas, especialmente as religiosas dentro de suas visões de mundo. Como apontamos, as "danças mascaradas" forma presente em toda a extensão do século XIX, chegando num sistema de ritos e cosmogonias que perduram até nossos dias. Segundo o PIB/ISA, o desafio dos tikuna é a garantia de sua sustentabilidade econômica e ambiental, "bem como qualificar as relações com a sociedade

envolvente mantendo viva sua riquíssima cultura. Não por acaso, as máscaras, desenhos e pinturas desse povo ganharam repercussão internacional”

REFERÊNCIAS

BATES, Henry Walter. *The Naturalist on the River Amazons*. Reprint of the unabridged edition. London: John Murray, Albemarle Street, 1892, do acervo de Harvard University - Collection Development Department. Widener Library HCL. p. p. 382, 383.

BONIFÁCIO, Ligiane Pessoa dos Santos. *Contato Linguístico Tikuna-Português no Alto Solimões-Amazonas:* um estudo sobre a variedade de português falada por professores Tikuna. Tese (Doutorado em Linguística). Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 2019.

CERTEAU, Michel de. e GIARD, Luce. Espaços Privados. In: CERTEAU, Michel de., GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. *A Invenção do Cotidiano 2.* Morar, Cozinhar. Trad. de: Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2003.

DICCIONARIO TOPOGRAPHICO, HISTORICO, DESCRIPTIVO da Comarca do Alto Amazonas, por Lourenço da Silva Araujo e Amazonas, capitão-tenente da armada. Recife: Typ. Commercial de Meira Henrique, 1852. Acervo da Biblioteca Brasiliana da USP de Beth e José Mindlin.

GIARD, Luce. Artes de Nutrir. CERTEAU, Michel de., GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. *A Invenção do Cotidiano 2.* Morar, Cozinhar. Trad. de: Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2003.

MARCOY, Paul. *Viagem pelo Rio Amazonas*. Trad. de Antonio Poro. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas/Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto e Editora da Universidade do Amazonas, 2001.

MONTEIRO, José Rodolfo. O Atlas de viagem de Spix e Martius. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. ANPUH.* São Paulo, julho 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1295388187.

SOARES, Marília Facó. Etnia Ticuna. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna.

SOARES, Marília Facó. Lí Maloca", Hütte des Häuptlings (Tuschawah) der Ticuna-Indianer.ngua Ticuna (ou Tikuna). Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental PIB/ISA. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PI_verbetes/ticuna/lingua_ticuna(1).pdf

SPIX, Johann Baptist von e MARTIUS, Carl Friedrich. Viagem pelo Brasil (1817-1820). Vol. III. Trad. de Lúcia Fuquim Lahmeyer. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. *Metafísicas Canibais:* Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

WAGNER, Roy. *A invenção da Cultura*. Trad. de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

ST14 - HISTÓRIA INDÍGENA E DO INDIGENISMO: ENTRE A NARRATIVA NACIONAL E O DESENVOLVIMENTO DA NAÇÃO (XIX E XXI)

Coordenadores: Carlos Benítez Trindad, HISTAGRA - Universidad de Santiago de Compostela, Espanha
Poliene Soares dos Santos Bicalho, UEG - Universidade Estadual de Goiás, Brasil.

COMUNICAÇÕES ORAIS

O PROJETO NACIONAL CRIOULO E A SEGREGAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS: CONFLUÊNCIAS LITERÁRIAS NOS TEXTOS FUNDADORES LATINO-AMERICANAS DO SÉCULO XIX

Paulo Rodrigo Pereira da Silva
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE
rodrigoteacher@hotmail.com

INTRODUÇÃO

O século XIX marcou permanentemente as estruturas culturais e políticas do continente americano a partir dos movimentos de independências em especial na América Latina, fator este refletido na história e na literatura. Com o desenvolvimento econômico e social dos novos Estados independentes, diferentes movimentos políticos buscavam nos moldes europeus a base para as suas estruturas sociais, fator este que possibilitou uma onda de movimentos migratórios que tiveram uma grande influência na formação histórica dos Estados-Nações nas Américas sob um prisma estritamente nacionalizador que tem por base tanto a formação e criação dos povos ditos crioulos. O termo crioulo é utilizado neste trabalho para indicar os "nativos de uma região, que se formam por meio de cruzamentos étnicos entre diferentes grupos do local, com estrangeiros, ou ainda, com povos estrangeiros que vieram a se estabelecer no local, de modo a gerar certa descendência" (ROIZ, 2012, p. 110) que se constituem como mestiços.

Nessa perspectiva, a produção artístico-cultural se consolida a partir de diferentes textos fundadores intrinsecamente relacionados à gênese e a continuidade das identidades étnicas e nacionais com obras que entendemos que estão localizadas historicamente na transição entre a literatura colonial até sua eclosão no surgimento das literaturas nacionais na América Latina do século XIX. Os pensadores da política e da literatura deste período valorizavam o surgimento dos novos governos a partir dos ideais democráticos representados pelas oligarquias compostas pelos grupos mestiços/crioulos descendentes dos povos conquistadores, excluindo da vida

social e política os escravos e descendentes destes, os índios e outras minorias. Sob este prisma, durante todo o século XIX, diversas obras têm abordado as questões dos remanescentes indígenas na perspectiva da segregação em contraste à emancipação dos povos na América refletida nas formas de governo das colônias que se constituíam com Estado-Nação. Dentre os nomes de maior influência na cultura e literatura da América Latina, é possível destacar Bolívar (1999), Sarmiento (1874),o General Abreu e Lima (1855) entre outros, cujas obras prenunciavam segregavam os povos indígenas de forma a apregoar o desaparecimento natural desses indivíduos e outras minorias.

POSITIVISMO NA AMÉRICA LATINA E O PROJETO NACIONAL: A SUPREMACIA CRIOULA HISPANO-AMERICANA EM BOLÍVAR, ABREU E LIMA E RODÓ

Tendo sofrido fortes influências do positivismo de Comte (1798-1857), a América Latina apostava no desenvolvimento científico e econômico da sociedade sendo esta corrente filosófica compreendida "como conjunto indivisível, a organização mental, a importância da atividade intelectual como responsável pela avaliação da história progressiva do espírito humano, o conhecimento como intervenção social além da ausência de oposição entre a ciência e a religião". (SANTOS, 2015 p. 380).Na perspectiva de Sommer (2004), o positivismo na América Latina se configura como uma tradição eclética que combina uma reverência pelo positivo ou científico, refletida no contexto atual na utilização de dados empíricos através da associação entre as ciências sociais e as ciências naturais, especialmente a biologia, favorecendo "a identificação dos males sociais,diagnosticá-los corretamente e os remédios foram prescritos de acordo" (SOMMER, 2004 p. 94).

No tocante ao positivismo na América Latina e a consolidação dos projetos nacionais, diversos nomes têm dado relevantes contribuições na política e na literatura aos quais destacamos desde Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) na Argentina, José Enrique Rodó (1872-1917) no Uruguai, José Inácio de Abreu e Lima (1794-1869) no Brasil, entre outros. No contexto latino-americano, o positivismo é proposto como sinônimo de modernidade a partir dos moldes ocidentais que buscava a exaltação da civilização e a negação das origens autóctones das nações americanas. Para Santos (2015, p. 284-285), o positivismo cumpria um duplo papel na América Latina que buscava:

> [...] organizar ideologicamente as nascentes democracias nacionais e prover aos latino-americanos um sistema de ideias e costumes que superasse as formas sociais e psicológicas consideradas antigas, ideias e modos de vida novos que estimulassem o progresso material e os hábitos industriosos de seus habitantes. Somente assim haveria uma organização do caos que a Colônia vivia após a Independência.

Desta forma, o positivismo na América Latina se configura como corrente que se opunha a teologia, a metafísica e a filosofia mediante o pensamento crítico e se instaura como difundida em nome da ciência e que se instaura na "crença e no progresso material baseado no desenvolvimento científico e o utilitarismo eram vistos como sistemas adequados para a vida industrial" (SANTOS, 2015, p. 386).

Assim, a formação das nações latino-americanas buscava uma estruturação que dava ênfase ao positivismo como expressão marcante do cientificismo com uma forte tendência cosmopolita centrada nos interesses capitalistas típicos do modelo europeu, fonte de inspiração dos pensadores americanos. Por isso, temas como ciência, raça e civilização deveriam fazer parte dos valores nacionais, influenciados pelo modus vivendi europeu que estavam centrados nas teorias evolucionistas, cientificistas e darwinistas. Contudo, vale observar que estes modelos europeus tidos como evoluídos "eram modelos utilizados de diferentes maneiras pelos intelectuais, o que forneceu uma diversidade sobre a forma de encarar a evolução cultural" (SANTOS, 2015, p. 389) nas diferentes nações da América.

No tocante ao positivismo latino-americano, Santos (2015, p. 392) afirma que Rodó (1872-1917) é um dos grandes representantes deste movimento. Rodó (in: SANTOS, 2015) afirma que, após o processo de independência, a América Latina se transformou em sociedades divididas e esquartejadas em um processo em que se instaura o sentimento de perda de lugar no mundo e a ideia de integração passou a ser a condição que mais definia o continente. Nesse contexto, Pérez (1981) afirma que as primeiras nações se consolidam como Estado em torno de uma região, de um movimento de independência e em torno de um líder e se consolida como uma "nação é uma categoria histórica" (PÉREZ, 1981, p. 3).

Para Correia (1966), o território e o povo latino-americano fundem-se e se transformam e se apresentam como "um fenômeno geralmente aceito que, entre os séculos XVII e XVIII, o nativo deixou de sentir-se espanhol (poderíamos acrescentar também português) e passou a considerar-se americano" (CORREA, 1966, tomo VII, p. 373). Em Rodó (SANTOS, 2015), a república sonhada por José Martí (1853-1895) estaria erigida na ideia de liberdade, prosperidade e paz, porém também era inteligência, cultura e idealismo e estes sentimentos seriam a base política e social americana, mantendo ainda uma posição favorável à manutenção

da continuidade do espírito da tradição que se caracterizava como um processo de descaracterização das ideias e culturas.Vale salientar que, na consolidação do projeto nacional da América Latina, alguns grupos sociais estariam excluídos deste processo a exemplo dos gauchos, negros e índios. Para Sommer (2004), sob o mote da evolução cultural na América a partir da popularização das teorias de Spencer (1820-1903), foi-se proposta uma espécie de organização que concebia a história humana em um esquema progressivo de estágios que, associada com crescimento significativo da modernização e europeização, "os ideólogos mais radicais defendiam uma política que combinava a imigração branca com a retirada de índios ou negros" (SOMMER, 2004, p. 94).

No Brasil, a partir de uma concepção darwinista da sociedade, Abreu e Lima (1855) afirmava que os índios, por sua natureza genética e mesmo social, estariam fadados ao desaparecimento. Para Abreu e Lima (1955, p. 252):

> [...] parece-nos que o predomínio da raça caucásia ficou plenamente demonstrado; assim como que as raças embrutecidas tendem a desaparecer pela força expansiva da civilização moderna, não por meio da conquista nem da efusão de sangue, mas porque a "natureza as expele da superfície da terra, onde não há mais lugar para elas. Para encher o vazio, que elas devem deixar, a mesma natureza faz esforços incompreensíveis reproduzindo a raça mais enérgica, e tornando-a por assim dizer cosmopolita.

Ainda para Abreu e Lima (1835), o ideal de perfeição da população era a dos Estados Unidos da América e afirmava que o povo estadunidense "5/6 são perfeitamente homogêneos, sem mescla de classes distintas" (ABREU E LIMA, 1835, p. 56). Para o referido autor, o Brasil estava relativamente atrasado se comparado aos Estados Unidos. Assim, Abreu e Lima (1855) afirmava que as raças indígenas tenderiam a desaparecer dada a configuração do projeto nacional brasileiro sendo substituídos por grupos caucasianos advindos dos processos migratórios característico da natureza cosmopolita típicos do positivismo latino-americano. As condições biológicas e sociais e ainda a própria natureza política do índio o colocaria na "condição de classe inerte, e de nenhum peso político" (ABREU E LIMA1835, p. 56) fadado ao desaparecimento. Para o referido autor, esse seria um processo natural característico das nações colonizadas e cita como exemplo entre outros diversos, o povo anglo-saxônico que se desenvolveu de "maneira espantosa na América, segue o, mesmo progresso na Grã-Bretanha" (ABREU E LIMA, 1855, p. 252) cujos grupos migratórios aumentaram grandemente a população estadunidense.

Sob uma abordagem política, Bolívar (1783-1830), ao questionar as formas de governo dos países americanos que se encontravam na condição de colônia espanhola, defendia que os

direitos políticos deveriam ser deixados com os povos mestiços (crioulo) a que ele mesmo fazia parte. Desta forma, Bolívar propunha:

> Mas nós, que mal conservamos vestígios do que já existiu, e que, por outro lado, não somos nem índios nem europeus, mas uma espécie intermediária entre os longínquos latifundiários do país e os usurpadores espanhóis; em suma, sendo nós americanos de nascimento; e os nossos direitos são os da Europa, devemos contestá-los com os do país e devemos manter-nos contra a opinião dos invasores; assim, nos encontramos no caso mais extraordinário e complicado. (BOLÍVAR, 1999, p. 10).

Contudo para Bolívar (1999), ficariam de fora dos governos dos novos estados americanos as lideranças indígenas, uma vez que ao crioulo com direitos europeus deveria ser dado o controle, das até então, colônias. Sob este prisma, Almeida e Raminelli (2011, p 115) afirma que "o discurso nacionalista crioulo enaltecia o passado inca enquanto despreza o índio do presente". Para combater as formas de governo dos incas, Bolívar em 1925, edita um decreto que extinguia o cacicado e consequentemente a nobreza inca. Para Méndez Gastelumendi (1996), a rebelião de Tupac Amaru no Peru foi sucedida por uma gradual extinção e deslegitimização da nobreza indígena além de endurecer a postura crioula em relação ao índio. Bolívar esteve relacionado diretamente às várias proibições dadas aos povos indígenas no Peru incluindo todo e qualquer tipo de manifestação que pudesse reviver as tradições incas. Assim, Méndez Gastelumendi (1996) afirma que a reprodução das simbologias e tradições incas foi assumida pelos crioulos, de forma estilizada para neutralizar qualquer conteúdo político que pudesse ser exposto pelos nativos. Ainda para Méndez Gastelumendi (1996), a interpretação da revolta tupacamarista tida como um movimento nacionalista pode ser entendida a partir da supremacia crioula, pois até a própria revolução foi considerada crioulo-mestiça, retirando qualquer referência ao caráter indígena do conflito.

Assim, a partir do exposto acima e através das diferentes visões acerca da figura do índio e sua representação na literatura (ficcional ou não-ficcional) latino-americano do século XIX, somos imbuídos a crer que, na configuração dos Estados independentes da América Latina, na consolidação das nações independentes em seus diferentes projetos nacionais buscava-se estabelecer o crioulo – geralmente de ascendência, nascido nas terras coloniais que mantinham seus direitos políticos europeus – no controle político explorando a mão de obra indígena e excluindo-os do controle das diferentes etnias que configuravam o quadro social latino-americano.

SARMIENTO, O PROJETO NACIONAL ARGENTINO E A BARBÁRIE INDÍGENA

Na tentativa de estabelecer a integração das províncias que permeavam o entorno do Rio da Plata, surge um grupo de intelectuais conhecidos como a Nueva Generación com nomes como Juan Bautista Alberdi e Domingo Faustino Sarmiento. Estes concebiam o território que compunham as Províncias da Prata na Argentina como uma região que se constituíam em um "território sem integração, cada qual se assemelhando mais a um feudo, e estava intimamente associada à noção de que a sociedade existente no país não era civilizada" (MOREIRA, 2010, p. 74) e se apresentavam como bárbaras. Com foco na necessidade de consolidação e unificação dos territórios das regiões que se voltavam mais ao sul do país e que eram de domínio indígena, houve o interesse geopolítico de incorporar ao projeto nacional argentino, surge então a campanha da Conquista do Deserto que buscava a incorporação da Patagônia à jurisdição do Estado de forma a solucionar o que Sarmiento (1874) entende como sendo um problema indígena.

Assim, para Santos (2018, p. 5), "Sarmiento acreditava que o extermínio dos indígenas araucanos ao sul seria um processo natural, fosse a partir de conquistas militares, fosse a partir do próprio contato com os brancos" que viesse a ocorrer no período conhecido como a campanha de Conquista do Deserto (1881). Na consolidação do projeto nacional argentino, a busca pelo desenvolvimento econômico, social e cultural a partir da visão eurocêntrica, novas formas de conceber a vida em sociedade foram propostas modificando permanentemente a relação entre o indivíduo e a sociedade. No contexto cultural e artístico latino-americano, Perrone-Moisés (1995, p. 251) que, mediante a constituição e afirmação das culturas e literaturas locais, "as relações idílicas com a França começaram a azedar, e numerosas vozes se levantaram contra essa já então chamada dependência". Já em meados do séc. XIX, diversas polêmicas ocorriam e eram travadas entre aqueles que defendiam uma literatura nacional mais autêntica e daqueles intelectuais partidários de uma literatura aberta às influências europeias onde bárbaros (indígenas) se opunham aos civilizados (elite branca argentina).

Para Iturri (2007, p. 27), Sarmiento estava ligado ao uso político da palavra através da literatura que buscava a imposição da civilização ante a barbárie, barbárie esta representada por grupos dos índios, negros e os gauchos argentinos. Para Sarmiento, a literatura tem uma função estatal e se realiza reformulando as relações sociais no texto, e busca homogeneizar o conhecimento específico das áreas marginalizadas para reduzir sua diversidade ao discurso do poder central. Ainda para Iturri (2007), Sarmiento afirma que a literatura opera dentro das

fronteiras dos Estados Nacionais, especialmente para a América Latina e atua não apenas pela capacidade de modernizar culturalmente uma nação particular, "mas que este trabalho fazia parte de um projeto americanista de homogeneização cultural" (ITURRI, 2007, p. 29) como projeto nacional que busca na Europa as bases da cultura americana excluindo do projeto homogeneizador de Sarmiento algumas das minorias proveniente das áreas marginalizadas a exemplo dos índios. É no contexto de homogeneização da cultura que Sarmiento se destaca. Para ele, o projeto nacional argentino se consolida a partir da "busca pelo conhecimento científico que marcaria a busca por um evolucionismo característico argentino distinto do restante da América Latina" (SANTOS, 2018, p. 08) que combateria a diversidade social e a mestiçagem uma vez que, as diferentes áreas sociais a exemplo dos gaúchos, negros e índios eram atribuídos como responsáveis pela desestabilização interna da Argentina.

Em suas obras, Sarmiento desenvolveu um pensamento que defende a necessidade de unificação étnica branca argentina e afirmava que "o ambiente hostil e bárbaro de províncias distantes de Buenos Aires deveria ser neutralizado em prol da civilização moderna" (SANTOS, 2018, p. 6). As áreas marginalizadas a exemplo dos índios e mesmo dos mestiços seriam para Sarmiento, a causa da debilidade histórica da América Latina uma vez que "a presença de 'raças puras' estava associada, em seu pensamento, com a estabilidade democrática e com a ausência de governos despóticos tendo como comparação o mundo civilizado" (SANTOS, 2018, p. 6). Assim, o projeto nacional de Sarmiento buscava a reprodução do modus vivendis europeu pelas vias étnicas brancas argentinas como uma raça intelectualmente superior nos comportamentos e nos hábitos se comparado aos povos indígenas. Com isto entendemos que, para Sarmiento, através do crescimento social, político e econômico, além do processo de unificação territorial da Argentina, alguns grupos indígenas estariam fadados ao desaparecimento. Sob uma perspectiva crítica, Santos (2018, p. 5) afirma quenas ideias de Sarmiento:

> Buscava-se assim construir um modelo social civilizatório, cuja origem se imaginava independente e com peculiaridade na sociedade branca argentina, mas que possuía origem nas sociedades europeias e norte-americanas daquele momento. O racismo, de certa forma, tornou-se institucionalizado nesse momento com insultos públicos à povos indígenas e negros nos escritos de Sarmiento. Dentre suas várias obras, destacamos em especial Confllictos de Razas (1883), no auge do movimento de 1880.

Neste contexto, a ideia de raça disseminava-se no continente latino-americano, em que o "discurso político, o pensamento social, as pesquisas médicas e científicas, a literatura, o jornalismo e diversas outras manifestações intelectuais se serviram indiscriminadamente dele, a ponto de pretenderem com o seu uso, defender ideias radicalmente oposta" fator este

observável nas diversas obras de Sarmiento (1874) a exemplo de Facundo: Civilización i Barbarie, ficção que consolidava a oposição entre os termos civilização (índios, negros, mestiços) e barbárie (raça branca argentina) e que influenciou o pensamento latino-americano na segunda metadedo século XIX. Em Facundo, Sarmiento (1874, p. 116) escreve em tom crítico acerca dos índios de forma altamente preconceituosa como no exemplo: "[...] el dia que pasaron lacordillera hubo una escena patética. Era preciso deponer las armas i no habia forma de hacer concebir a los indios que habiapaises donde no era permitido andar con la lanza en la mano". Entendemos que para Sarmiento, as populações selvagens eram atrasadas socialmente, avessas à democracia, ao progresso econômico e à educação e às liberdades civis, sendo, portanto, bárbaras e responsáveis pelo atraso da nação argentina. Ao longo de Facundo: Civilización i Barbarie (1874) percebemos em Sarmiento que qualquer ato de descriminação e guerra era justificado contra os índios e outras minorias. Neste contexto, critica de forma radical ao então presidente compatriota Juan Manuel de Rosas ao estabelecer acordos com os povos indígenas preservando suas possessões agrárias. Sobre este tema, em nota de rodapé de Facundo: Civilización i Barbarie, Sarmiento escreve, que:

> Rosas prohibe a los gobiernos de la frontera, emprender espedición alguna contra los indios, dejando que invadan periódicamente el país i asolen mas de doscientas leguas de frontera. Esto es lo que Rosas no hizo como debió hacerlo en la tan decantada espedición al Sur, cuyos resultados fueron efímeros, dejando subsistente el mal, que ha tomado despues mayor agravación que ántes (SARMIENTO, 1874, p. 131)

Observa-se que Sarmiento critica duramente a posição do então presidente argentino Juan Manuel de Rosas pelos acordos feitos com os povos indígenas. Os índios são apresentados como mal social que deveriam ter seus direitos cerceados em função do desenvolvimento social e econômico da Argentina. Ainda para Sarmiento, o grande problema do continente americano era "a existência dessas populações selvagens" (SANTOS, 2018, p. 8) que se opunham à democracia, ao progresso econômico, às liberdades civis e à própria educação, vistas como traços características das sociedades civilizadas. Assim, Sarmiento (1875, p. 114) concentra um tom crítico que não está isento de preconceito/racismo ao conceituar ao indígena argentino a partir do termo "barbárie", descrevendo-o como o "selvagem inculto dos Pampas".

O programa de Sarmiento para a Argentina é ao mesmo tempo modernizador, porém de branqueamento da sociedade. Modernizador a partir do modelo econômico e capitalista dos Estados Unidos da América no sentido do ideário republicano e laicizante que "[...] gerou uma nova forma de concepção das relações sociais na Argentina. Seus estudos sobre individualismo, dentro de um contexto darwinista e positivista, seriam o embrião de uma formação

nacionalista"(SANTOS 2018 p. 9). O processo de branqueamento da Argentina ocorrerá a partir da tentativa de Sarmiento de trazer imigrantes brancos europeus à Argentina, pois, para Sarmiento (1874, p. 15) "a nação francesa tem sido o crisol em que se elaborou e mesclou-se" a modernidade.

SÍNTESE CONCLUSIVA

A análise apresentada acima fundamentou-se na reflexão de alguns dos nomes mais influentes na política e na literatura no tocante à segregação do indígena na literatura latino-americana no século XIX sem, no entanto, descordar do importante papel das referidas figuras históricas apresentadas acima na consolidação cultural, histórica, social e literária da América Latina. Sob esta perspectiva, observamos que, paralelamente à consolidação nações independentes na América do Sul, alguns grupos eram segregados aos quais destacamos diferentes etnias de diferentes países como no Brasil, Colômbia, Chile, Argentina entre outros. Ainda para Abreu e Lima, o passado de avanço havia dado lugar à degeneração da raça, alinhado ao pensamento de intelectuais como Bolívar, Rodó, Sarmiento no que acreditava-se ser a decadência do continente americano e dos indígenas.

No contexto da segregação dos povos indígenas na América Latina, Méndez Gastelumendi (1996), afirma que, não é qualquer índio que é desprezado, mas aquele que não permaneceu em seu lugar 'legítimo' e a sujeição indígena é necessária para a preservação da 'integridade nacional', ideia esta que se entendeu desde a política à literatura no século XIX. Assim, no tocante ao nacionalismo no Peru, traçando um paralelo com o crioulismo nos demais países latino-americanos, instaura-se nas colônias hispânicas, a partir do final do século XVIII, "uma rejeição fundamental do elemento indígena" (MÉNDEZ GASTELUMENDI, 1996, p. 206), sendo esta rejeição uma das bases do nacionalismo na América Latina no século XIX. Méndez Gastelumendi (1996) afirma que, a partir dos debates iniciados no século XIX no tocante ao silenciamento e à segregação dos povos indígenas latino-americanos mediante uma retórica de grandeza de rejeição de tudo o que fosse indígena, um novo pensamento surge no século XX no que se refere às novas configurações dos projetos nacionais que apoiaram o surgimento de um estado-nação de composição étnica predominantemente indígena.

É nesse contexto, que alguns dos movimentos sociais e artísticos surgem no século XX, a exemplo do indigenismo, como corrente artística e cultural que se opunha a velha corrente colonialista e mesmo pós-colonialista do século XIX que representava o indígena como reflexo

dos interesses das classes crioulas dominantes uma vez que “o indigenismo, tem raízes vivas no presente e extrai sua inspiração no protesto de milhões de homens” (MARIATEGUI, 2008, p. 317) e assume um caráter testemunhal e de denúncia da opressão e segregação dos povos indígenas ocorridas nos séculos anteriores. Assim, influenciados por uma posição contrastiva, diferentes correntes históricas e artísticas que promoveram a reapropriação da temática indígena na Literatura, na história e cultural latino-americana ao longo do século XX e reverbera até o nosso presente.

REFERÊNCIAS

ABREU E LIMA, J. I. **Bosquejo histórico, político e literário do Brasil**. Nictheroy, Typographia de Rego e Comp., 1835.

_____. **O socialismo**. Typographia Universal. Recife, 1855.

ALMEIDA, Cecília; RAMINELLI, Ronald (orgs.). **História das américas: novas perspectivas**. FGV Editora. Rio de Janeiro, 2011.

BOLÍVAR, Simon. **Carta de Jamaica**. Editora Ática. São Paulo, 1999.

CORREA, G. V. **La formación de las nacionalidades hispanoamericanas como causa de laindependencia**. In: **Congreso Internacional de Historia de América**. Academia Nacional de História, Buenos Aires, 1996.

ITURRI, Guillermo Mariaca. **El poder de la palabra: ensayos sobre la modernidad de la crítica cultural hispanoamericana**. Tajamar Editores. Santiago – Chile. 2007.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. Trad. Felipe José Lindoso. São Paulo: Expressão Popular/CLACSO, 2008.

MÉNDEZ GASTELUMENDI, Cecília. **Incas sí, indios no: notes creolenationalism in Peru and its contemporarycrisi**s.Livre Tradução. Journal of Latin American Studies, (Cambridge University), 28, February 1996: 197-225.

MOREIRA, Marcelo Sevaybricker. **Imigrantes e argentinos no processo civilizatório: uma análise do pensamento político de Alberdi e Sarmiento**. Em Tese: Revista Eletrônica UFSC. v. 7 – n. 1 /2 – janeiro-dezembro/2010.

PÉREZ, J. **Espaço e Identidade Nacional na América Latina. In: Ensaios sobre a formação da consciência nacional na América Latina**. Centro Nacional de Pesquisa Científica. Paris. 1981.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Paradoxos do nacionalismo literário na América Latina**. ESTUDOS AVANÇADOS. In: VALDÉS, Maria Elena. VALDÉS Mário J.YONG, Richard A.(eds.), **Latin America as its literature**, New York, Council on National Literatures, 1995.

ROIZ, Diogo da Silva. **Do crioulismo americano ao mameluco paulista: processos de independência e formação do estado e da nação em Alfredo Ellis Jr**. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, Volume 46, Número 1, p. 109-122, abril de 2012.

SANTOS, Rafael Macedo da Rocha. **O pensamento de Domingo Sarmiento na formação da nação argentina**. Boletim Historiar, vol. 05. Nº. 04, out/dez 2018, p.03-12.

SANTOS, Elisângela da Silva. **A América Latina indivisível: a influência do positivismo no projeto intelectual de José Enrique Rodó**. Sociologias, Porto Alegre, ano 17, no 40, set/dez 2015, p. 380-414.

SARMIENTO, Domingos Faustino. **Facundo: civilización i barbarie en las pampas argentinas**. Libreria Hachette y Cia. Paris-FRA. 1874.

SOMMER, Doris. **Ficções de fundação: Os romances nacionais da América Latina**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

O INDIGENISMO PERUANO NAS REVISTAS AMÉRICA INDÍGENA E PERÚ INDÍGENA (1941-1956)

Natally Vieira Dias
Universidade Estadual de Maringá
natyvdias@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta os resultados iniciais de uma pesquisa que analisa os debates indigenistas peruanos desenvolvidos entre 1941 e 1956 por meio das revistas América Indígena e Perú Indígena, órgãos oficiais do Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I.) e do Instituto Indigenista Peruano (I.I.P.), respectivamente.

A proposta central dessa investigação histórica é recuperar e analisar os discursos produzidos por intelectuais peruanos sobre a questão indígena e os debates suscitados pela multiplicidade de projetos indigenistas em disputa no período abordado. As décadas de 40 e 50 se constituem em um momento chave para a compreensão das transformações que fizeram com que as propostas mais progressistas e até mesmo revolucionárias – que foram hegemônicas no indigenismo peruano das primeiras décadas do século XX – perdessem espaço no país, dando lugar a um indigenismo de matriz higienista e caráter autoritário, que se tornou o oficial durante o governo de Odría (1948-1956).

Nesse momento, enquanto as perspectivas mais conservadoras tenderam a se concentrar na revista oficial do Instituto Peruano, Perú Indígena, criada em 1948, os intelectuais identificados com um indigenismo mais crítico e progressista tenderam a publicar seus artigos na revista do Instituto Interamericano, América Indígena, que havia surgido em 1941 e que tinha um perfil de abertura a diferentes perspectivas indigenistas.

A perspectiva teórico-metodológica adotada na pesquisa é a da História Intelectual, a partir de uma abordagem transnacional. Buscamos não apenas analisar o debate indigenista peruano, mas também relacioná-lo ao contexto continental de discussões em torno da questão indígena.

DESENVOLVIMENTO

Essa investigação histórica sobre o indigenismo peruano se apresenta como um desdobramento de um projeto mais amplo sobre o indigenismo nas Américas, que venho desenvolvendo há alguns anos. Por meio da pesquisa realizada até o momento, foi possível identificar que houve uma participação ativa de intelectuais peruanos na rede indigenista continental constituída em torno do I.I.I. a partir de 1940. O Peru – juntamente com México, Estados Unidos, Guatemala, Bolívia e Brasil – foi um dos países que encabeçaram o Comitê Executivo que organizou o I.I.I., sendo representado pelo renomado indigenista José Uriel García. Desde a criação da publicação oficial do Instituto Interamericano, revista América Indígena, surgida em 1941, houve uma importante participação de intelectuais peruanos no periódico, que se constituiu no principal eixo de socialização da rede indigenista continental. (DIAS, 2018)

A pesquisa até então realizada também possibilitou identificar que a criação do I.I.P., se inseriu em um projeto continental, proposto pelo I.I.I. desde sua fundação, de criar institutos indigenistas nacionais nos diferentes países americanos. O Peru, bem como outros países do continente – como Colômbia, Equador e Guatemala –, organizou sua instituição indigenista nacional vinculada ao I.I.I ainda na década de 40. Nesse contexto, a criação do I.I.P., em 1947 se destacou entre os demais casos continentais pelo fato de o país andino ter sido escolhido para sediar o II Congresso Indigenista Interamericano, marcado para o ano de 1949.

A escolha do Peru como sede para a realização do II Congresso se relacionava não apenas com a presença marcante dos indígenas no país, mas também com a significativa projeção internacional alcançada pelo indigenismo peruano. E a cidade de Cuzco foi escolhida para sediar o Congresso não somente por sua simbologia como capital do antigo império inca, mas sobretudo pelo fato de o indigenismo cusquenho representar uma das mais significativas expressões regionais do indigenismo peruano.

Apesar da multiplicidade de perspectivas indigenistas existentes no país, a partir da década de 20 sobressaíram as mais críticas, com destaque para três grandes expressões regionais, reunidas em torno dos grupos Resurgimiento, em Cuzco; Orkopata, em Puno; e em torno da revista Amauta, dirigida pelo o intelectual marxista José Carlos Mariátegui, em Lima. (VICH, 2000; ESPEZÚA SALMÓN, 2007; BEIGEL, 2001) Esses grupos, que se inseriam no amplo movimento das vanguardas artísticas, manifestavam expressões culturais de reconhecimento e valorização das tradições indígenas do país em diálogo com propostas

políticas alinhadas às esquerdas. Como observa Antonio Cornerjo Polar (2000) a respeito do indigenismo andino, sobretudo o peruano, apesar de se tratar inicialmente de um movimento de renovação estética inserido na modernização vanguardista, ele se tornou o "substrato dos múltiplos projetos de reforma agrária" e "facilitou a incorporação dos interesses indígenas aos programas de renovação social." (CORNEJO POLAR, 2000, p. 202)

A pesquisa aqui apresentada pretende contribuir com a historiografia sobre o indigenismo peruano no período abordado e, de forma mais específica, ampliar a escassa bibliografia sobre o Instituto Indigenista Peruano. Como observa Omar Gonzales (2011), "não existe, em sentido estrito, uma história do I.I.P." Segundo ele, muito pouco se sabe sobre o Instituto Peruano "porque infelizmente seus arquivos não são localizáveis." Como observa o autor, a única documentação mais acessível a respeito é precisamente a revista Perú Indígena, que, como detecta, pode ser consultada "a duras penas." (GONZALES, 2011, p. 133)

De forma mais ampla, buscamos contribuir com a historiografia do indigenismo na América Latina em uma perspectiva transnacional, a partir do estudo do debate peruano em conexão com o indigenismo continental, ao abordar também a revista América Indígena. Desde a criação do I.I.I., no início dos anos 40, que culminou na formação de uma rede intelectual transnacional em torno dessa instituição, as discussões sobre a questão indígena dos vários países do continente tenderam a ser pensadas não apenas em termos nacionais, mas também inseridas no debate indigenista continental. (GIRAUDO, 2011)

Ao trabalharmos com a participação dos peruanos na revista do I.I.I., estaremos abordando sua participação no diálogo continental sobre a questão indígena, para além do debate nacional peruano. Durante o período que abordaremos na pesquisa, a revista América Indígena era dirigida pelo antropólogo mexicano Manuel Gamio, que era o próprio diretor do I.I.I. Como já tivemos oportunidade de estudar anteriormente, os editoriais de Gamio difundiam o paradigma da "incorporação indígena", que era o hegemônico entre a intelectualidade indigenista latino-americana no período e cujo principal objetivo era "assimilar" os indígenas à "civilização moderna" a partir do processo de mestiçagem cultural. (DIAS; BOAVENTURA, 2021)

Mas a revista do I.I.I., desde o início, procurou apresentar-se como um espaço aberto ao debate, mais do que simplesmente como veículo de uma proposta unívoca. Suas edições traziam, em suas contra capas, a advertência de que "o Instituo Indigenista Interamericano não e[ra] responsável pelo conteúdo dos artigos assinados" e, então, publicavam autores com

perspectivas muito diferentes entre si, refletindo a diversidade de perspectivas indigenistas presentes no cenário continental e também dentro dos próprios países.

Esse fator permite analisarmos a presença peruana na revista de forma a identificar tanto possíveis diferentes perspectivas entre os próprios peruanos quanto o lugar ocupado pelos intelectuais do país andino dentro do diálogo continental expresso pela publicação do I.I.I.

Dentro do amplo campo de estudos da História Intelectual, o estudo das revistas culturais tem sido um dos mais profícuos para se resgatar debates travados entre essas importantes figuras do cenário político. As revistas produzidas por intelectuais normalmente materializam projetos coletivos de intervenção na conjuntura visando responder a uma questão entendida por seus produtores como "urgente", como observa Beatriz Sarlo (1992). Nesse sentido, como propõe Tania de Luca (2008), as revistas devem ser entendidas como "polos em torno dos quais se reuniam e disciplinavam forças", sendo elas "instrumentos de combate e intervenção no espaço público." Por isso, essas publicações se constituem em fontes privilegiadas para "explicar e dotar de densidade os embates em torno de projetos políticos", os quais "dialogavam intensamente" com as questões e "dilemas" próprios do seu tempo. (DE LUCA, 2008, p. 104)

As revistas América e Perú Indígena nos permitem acessar parte de um dos mais significativos debates político-intelectuais do Peru e da América Latina no século XX, que é o tema do indigenismo. Abordar conjuntamente os artigos de intelectuais peruanos presentes em ambas as publicações permite situar a discussão em nível não apenas nacional, mas também continental.

Apesar de o indigenismo ser indiscutivelmente um dos discursos político-sociais centrais na história da América Latina no século XX, este tema continua relativamente pouco explorado. Como ressaltam os antropólogos José del Val e Carlos Zolla (2014) em um recente trabalho sobre o indigenismo no México, mesmo nesse caso, que é um dos casos mais emblemáticos do continente, a historiografia ainda "não produziu uma obra de conjunto, ampla e compreensiva" a respeito do indigenismo. (DEL VAL ZOLLA, 2014, p. 12)

Embora a crítica de Del Val e Zolla seja muito pertinente, ela demarca a historiografia nacional como base para a produção de uma obra "ampla e compreensiva" a respeito do indigenismo. Mas pensamos que uma análise efetivamente complexa sobre o tema, que leve em conta suas variadas facetas, precisa ir além da perspectiva nacional para desvendar suas conexões externas, ao menos a partir da década de 1940, quando se constituiu uma instituição indigenista de caráter continental, o I.I.I., que buscou congregar os debates continentais. No

caso específico do Peru, como já comentamos, isso se torna evidente tanto pela participação de intelectuais do país na rede indigenista constituída em torno do I.I.I., desde seus inícios, quanto pelo fato de a criação do I.I.P. se vincular ao projeto da instituição indigenista continental de criação de institutos a ela vinculados nos diversos países do continente.

Nesse sentido, entender os debates indigenistas peruanos e o papel cumprido pelo I.I.P. no período abarcado pela pesquisa proposta implica ir além da história do Peru para desvendar as conexões dos seus debates internos com os continentais. Para isso, a perspectiva transnacional se apresenta como um caminho historiográfico bastante pertinente, ao se colocar não como uma proposta que ignora o nacional, mas sim como uma abordagem que levanta problemáticas históricas "para além da nação", de forma a "complexificar", não desconsiderar, a dimensão nacional. (WEINSTEIN, 2013, p. 13)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um indigenismo mais crítico e progressista se mostrou presente na criação do I.I.P., em 1947. A gestão do Instituto Peruano incialmente esteve nas mãos de importantes figuras que haviam surgido na cena pública ligadas aos grupos vanguardistas mais progressistas dos anos 20. Além do diretor Luis E. Valcárcel e do próprio Uriel García, representante do Peru no Conselho Executivo do I.I.I., e também de José Ángel Escalante, todos três ligados ao indigenismo cusquenho; a equipe foi composta por José Antonio Encinas, ligado ao Grupo Orkopata de Puno; e o pintor José Sabogal, que havia atuado como diretor artístico da revista Amauta.

Apesar de, por um lado, como aponta Gonzales (2012), a participação dessas figuras em uma instituição indigenista estatal representar um afastamento da lógica revolucionária que embasava boa parte do indigenismo dos anos 20, configurando uma "passagem da rebelião à participação no establishment" (GONZALES, 2012, p. 41), por outro lado, o fato de o I.I.P. ter sido criado sob a gestão desses intelectuais implicou num maior comprometimento da instituição com questões centrais para o indigenismo crítico como era o problema da terra. Isso aparece de forma contundente no discurso do diretor Luis E. Valcárcel na ocasião da inauguração da instituição, que foi publicado na 1ª edição da revista do I.I.P., Perú Indígena. Ele foi taxativo ao afirmar: "não se pode falar de uma efetiva mudança progressista [sic] do campesinato se não se encara e resolve o problema da terra." Além da questão agrária, o diretor do I.I.P. destacou como o outro ponto central do programa a ser seguido pela nova instituição

a defesa do bilinguismo como base para a educação indígena. (VALCÁRCEL, P.I., ano 1, nº 1, set/1948, p. 23-31)

Essa postura explicitamente reformista do I.I.P. se inseria no cenário político da "primavera democrática" representada pelo governo de José Bustamente y Rivero (1945-1948), eleito pela Frente Democrática Nacional, constituída por grupos políticos progressistas e cuja base era o APRA, principal partido de oposição do país naquele momento. O APRA havia sido perseguido e proscrito durante mais de uma década de autoritarismo político, que vigorou desde o oncenio de Augusto Leguía (1919-1930), passando pelos governos militares de Sánchez Cerro (1931-33) e Óscar Benavides (1933-1939), chegando até o sucessor deste último, Manuel Prado (1939-1945). Desde sua fundação, em 1924, antes mesmo de se tornar um partido político, em 1930, a Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA) foi perseguida pelos diferentes governos peruanos e o partido foi proscrito desde 1931, voltando à legalidade somente no governo de Bustamente y Rivero, cuja eleição o APRA não apenas apoiou como foi o fator decisivo para a vitória eleitoral. (SOSA VILLAGARCÍA, 2016; CHOQUE CHIPANA; MARTÍNEZ SILVA, 2017.)

Mas a "primavera democrática" durou pouco e o governo de Bustamente y Rivero foi derrubado por um novo golpe militar, dirigido pelo general Manuel Odría em outubro de 1948. O novo panorama autoritário incidiu diretamente no I.I.P., que passou por uma completa mudança após pouco mais de um ano de funcionamento e há poucos meses da realização do II Congresso Indigenista Interamericano em Cuzco, que ocorreu em junho de 1949. Logo após o golpe de Odría, Luis Valcárcel foi tirado da direção do I.I.P., que provisoriamente ficou a cargo de José Antonio Encinas, mas logo passou às mãos do médico Carlos Monge Medrano, indicando o novo paradigma sanitarista e higienista que seria seguido pela instituição a partir de então, em consonância como o projeto autoritário do novo governo. (MELGAR BAO, 2002)

O general Odría ficou no poder de 1948 a 1956 e boa parte do indigenismo oficial peruano desse período pode ser recuperado por meio da revista oficial do I.I.P., Perú Indígena, desde seu 2º número, publicado em setembro de 1949, até a 13ª edição da revista, de dezembro de 1954, a última publicada durante o governo de Odría. Após essa edição, a revista deixou de ser publicada por mais de dois anos.

Em relação ao indigenismo crítico e progressista, apesar de afastado do I.I.P., ele continuou existindo e funcionando como um "indigenismo dissidente" (MELGAR BAO, 2002) durante o ochenio de Odría. Nesse contexto, ao que tudo indica, a revista oficial do I.I.I., América Indígena, se tornou uma importante plataforma para a expressão do indigenismo

progressista peruano. Apesar de desde o seu início a publicação continental ter contado com a colaboração de intelectuais peruanos – como o próprio Valcárcel, entre outros –, antes mesmo da criação do I.I.P. e de sua revista, um levantamento quantitativo da presença peruana em América Indígena nas décadas de 40 e 50 sugere que a revista contou com maior presença de intelectuais do país andino antes da criação do seu próprio Instituto e durante a o governo do general Odría.

Entre o surgimento de América Indígena, em 1941, até a criação do I.I.P., em 1946, foram publicados 8 artigos assinados por peruanos na revista do I.I.I. Entre 1947 e 1948, quando o I.I.P. começou a funcionar sob a direção de Luis Valcárcel e a publicar a sua própria revista, ainda antes do golpe de Odría, não foram publicados artigos de indigenistas peruanos na revista do I.I.I. Entre 1949 e 1956, durante o governo do general, foram publicados 16 artigos de intelectuais peruanos na revista do I.I.I.

Um elemento importante que podemos observar a partir desse levantamento quantitativo é que entre os peruanos que publicaram na revista do I.I.I. durante o ochenio de Odría não se encontram figuras ligadas à direção do I.I.P. no período. Por outro lado, encontramos na revista do Instituto Interamericano artigos de importantes intelectuais representativos do "indigenismo dissidente" peruano, que nos anos 50 envolvia tanto remanescentes do indigenismo progressista das décadas anteriores, como o próprio Valcárcel, quanto figuras de uma nova geração de indigenistas críticos que então despontavam, como era o caso do escritor José María Arguedas.

Nesse sentido, consideramos que tratar dos artigos de intelectuais peruanos presentes na revista América Indígena juntamente com o conteúdo da revista Perú Indígena é essencial para recuperar uma parte significativa do debate indigenista peruano ocorrido entre as décadas de 1940 e 1950. Estudar esse debate nos parece essencial para compreender como as perspectivas indigenistas mais progressistas perderam espaço no país para uma outra, caracterizada pelo autoritarismo e conservadorismo de suas propostas, sem, no entanto, deixarem de existir completamente.

REFERÊNCIAS

FONTES

América Indígena: órgano trimestral del Instituto Indigenista Interamericano. México: I.I.I. (vol. I, nº 1, out. 1941 ao vol. XVI, nº 4, out. 1956)

Perú Indígena: órgano del Instituto Indigenista Peruano. Lima: I.I.P. (ano I, nº 1 ao vol. V, nº 13)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. Utopía y Praxis Latinoamericana. Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, Ano 6, nº 13, junho de 2001, p. 36-57.

CHOQUE CHIPANA, Talia Z.; MARTÍNEZ SILVA, Laura I. De la revolución restauradora al orden del general Odría: gobierno y Estado em el Perú a finales de la década de 1940. In: LÁZARO MONTES, Julián A.; SALCEDO DÍAZ, Laura (comps.). 1948: Barranquilla: Corporación Universitaria Americana, 2017, p. 49-76.

CORNEJO POLAR, Antonio. O indigenismo andino. In: O condor voa: literatura e cultura latino-americanas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 193-2015.

DE LUCA, Tania. A Revista do Brasil (1916-1944): notas de pesquisa. In: BEZERRA, Holien Gonçalves; DE LUCA, Tania; FERREIRA, Antonio Celso. (orgs.). O historiador e seu tempo. São Paulo: Ed. UNESP, 2008. p. 102-113.

DEL VAL, José; ZOLLA, Carlos (coords.). Introducción. Documentos fundamentales del indigenismo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 9-78.

DIAS, Natally Vieira. América Indígena e Boletín Indigenista: as publicações oficiais do Instituto Indigenista Interamericano e as vicissitudes da formação de uma rede intelectual transnacional em torno da instituição indigenista continental (1941-1945). In: COSTA, Adriane Vidal; MAÍZ, Claudio (orgs.). Nas tramas da "cidade letrada": sociabilidade dos intelectuais latino-americanos e as redes transnacionais. Belo Horizonte: Fino Traço, 2018, p. 233-265.

DIAS; Natally Vieira; BOAVENTURA, Nathália Alves L. Manuel Gamio e seu projeto indigenista para o México e a América Latina através dos periódicos Ethnos e América Indígena (1920-1960). Revista Eletrônica da ANPHLAC, 2021 [em vias de publicação].

ESPEZÚA SALMÓN, Dorian. Vanguardismo andino en el Boletín Titikaka (1926-1930). CELEHIS – Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas. Mar del Plata, Argentina, ano 16, nº 18, 2007, p. 219-245.

GIRAUDO, Laura. Un campo indigenista transnacional y casi profesional: la apertura en Pátzcuaro (1940) de un espacio por y para los indigenistas. In: GIRAUDO, Laura; MARTÍN-SÁNCHEZ, Juan (eds.). La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales (1940-1970). Lima: IEP, 2011, p. 21-98.

GONZALES, Osmar. The Instituto Indigenista Peruano: a New Placa in the State for the Indigenous Debate. Latin American Perspectives. University of California, vol. 39, nº5, set., 2012, p. 39-44.

_____. El Instituto Indigenista Peruano: uma historia por conocer. In: GIRAUDO, Laura; MARTÍN-SÁNCHEZ, Juan (eds.). La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales (1940-1970). Lima: IEP, 2011, p. 133-157.

MELGAR BAO, Ricardo. Nacionalismo autoritario y proyecto etnocida em Perú, 1948-1956. Cuardernos Americanos, México, UNAM, ano XVI, vol. 1, jan-fev, 2002, p. 180-200.

SARLO, Beatriz. Intelectuales y revistas: razones de una práctica. América: Cahiers du CRICCAL, nº 9-10, 1992, p. 9-16.

SOSA VILLAGARCÍA, Paolo. La democracia peruana desde sus variedades. Argumentos: revista de análisis y crítica. Lima, Peru, IEP, ano 10, nº 2, julho, 2016, p. 41-48.

VALCÁRCEL, Luis E. Discurso del Director del Instituto [Indigenista Peruano], Dr. Luis E. Valcárcel. Perú Indígena: órgano del Instituto Indigenista Peruano. Ano 1, nº 1, setembro de 1948, p. 23-31.

VICH, Cynthia. Indigenismo de vanguardia e el Perú: um estúdio sobre el Boletín Titikaka. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2000.

WEINSTEIN, Barbara. Pensando la historia más allá de la nación: la historiografía de América Latina y la perspectiva transnacional. Memoria académica, UNLP, 2013. Disponível em: < http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6118/pr.6118.pdf (Acesso em 18/05/2021).

OS MAIS TEMIDOS INDIGENAS DO MARANHÃO

Liana R. M. Amorim
Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão - Bolsista CAPES
lianaramorim@gmail.com

HABITANTES DE UMA REGIÂO DE FRONTEIRA

Os Ka'apor, conhecidos geralmente por sua arte plumária, fazem parte do tronco linguístico Tupi-Guarani e parecem ter chegado ao território maranhense na década de 70, do século XIX, por possíveis conflitos com colonizadores "luso-brasileiros" e com outros povos nativos. Estudos apontam que nos séculos XVII e XVIII também eram reconhecidos como os Pacajás, povos que habitavam as regiões do Xingu e Tocantins.

Estabelecidos em território maranhense tiveram adicionado ao seu etnônimo o termo "Urubus" pela suspeita levantada por não-indígenas de que consumiam "carne podre". Além disso, também receberam a alcunha de os "mais temidos indígenas do Maranhão", pois que constantemente estavam em "situações de guerra" com garimpeiros, madeireiros e seringueiros.

Desse modo, como habitantes da região fronteiriça e conflituosa do Turiaçu (Noroeste do Maranhão), foram um dos primeiros povos a experimentarem as "investidas de pacificação" promovidas pela agência do SPILTN no estado. A sua situação anterior ao processo de "pacificação", culminado em 1928, poderia facilmente caracterizá-los como "povos isolados". Em 1872, o engenheiro agrônomo Dodt, em seus relatórios de pesquisa oferece algumas informações que colaboram neste sentido:

> Esta tribo vive isolada e sem relações com a população civilizada; só nas suas correrias, que estendem até as margens do Gurupi que eles também transpõem, é que entram em contato com a população civilizada, para qual às vezes se torna perigosa. Todavia força é confessar que os casos, em que eles têm disparado algumas flechas sobre canoas, que passavam no rio, ou sobre as casas na proximidade da colônia, são muito raros. Por causa da falta de relações são pouco conhecidos, mas parece que não sem indústria, ao menos andam suas mulheres vestidas de saias de um pano grosso, tecido por elas mesmas, de algodão, que cultivam para este fim. Também seus arcos de suas flechas, que são de um tamanho descomunal, são muito bem trabalhadas [...] eles usam muito de pontas de ferro para suas flechas e dizem que estas lhes são fornecidas por uns mocambos, que como se pretende, existem naquelas paragens. (DODT apud SAMAIN, 1984, p.3)

Nesta passagem a primeira informação fornecida é de que a "tribo dos Kaapor" vivia isolada e sem relações com a população civilizada, forma do engenheiro justificar o discurso

de que o contato com aquele povo era perigoso pela sua condição "afastada da civilização". A posteriori, porém, são dadas informações sobre a indústria, vestuário e o contato que estabeleciam com os mocambos, possibilitando inferir que aqueles povos não eram isolados e nem estavam em um estágio "primitivo". Antes, selecionavam, a partir de seus critérios, com quem iriam se relacionar.

Dessa forma, a situação de "isolamento" desses indígenas deve ser relativizada. Segundo Beatriz Castillo, "nenhuma sociedade por mais apartada e isolada que se encontra vive no passado ou a margem de processos econômicos regionais". O afastamento dos Ka'apor em relação a "sociedade civilizada" estava intimamente relacionado à razões históricas:

> [Os povos indígenas] têm optado por isolar-se da sociedade nacional devido a experiências traumáticas de contatos anteriores. O isolamento não deve ser entendido como uma situação de "não contato" em relação ao resto da sociedade, senão como uma atitude mediante a qual estes povos se recusam a estabelecer relações permanentes com outros atores sociais com o objetivo de garantir sua sobrevivência física e cultural.(CASTILLO, 2002, p. 22)

É possível conhecer tais razões, a partir de um breve histórico sobre a região fronteiriça do Turiaçu. Desde o século XVIII, nessa região localizada entre os limites do que se compreende atualmente como estados do Maranhão e Pará, eram recorrentes os "ataques indígenas". A "domesticação" dos indígenas daquela região, portanto, no final dos Setecentos, foi uma demanda importante. Sendo alvo de iniciativas constantes para o estabelecimento de aldeias missionárias.

No início do século XX, as demandas de integração do território nacional e os contínuos conflitos colaboraram para que essa região fosse admitida como uma "zona pioneira", porque a sua limitação não estava ligada apenas a aspectos políticos, mas também econômicos, que caracterizava essa zona como uma parte intercalada entre a "mata virgem" e a "região civilizada".

Não é difícil imaginar que os indígenas facilmente eram reconhecidos como habitantes naturais das "matas virgens", e, que por isso tais locais eram vistos como espaços vazios, pois careciam de sociedade civilizada. Logo, a expansão prevista pelas ações do SPILTN configurou efetivamente a região do Turiaçu como fronteira, visto que nela se consolidavam os seguintes fatores:

> a) Presença de áreas passíveis de ocupação, dotadas de recursos naturais ou humanos indispensáveis à sustentação de atividades econômicas a médio e longo prazos;

> b) Conectividade, que representa a possibilidade de ocupação espacial e uso dos recursos, tendo em vista as necessidades de insumos para a produção ou captação de matérias-primas e a sua consequente comercialização, como também a de seus produtos derivados. Em outros termos, o não isolamento é um pré-requisito para que as fronteiras econômicas sejam materializadas;
> c) Grupos populacionais humanos sujeitos a viverem, por determinado tempo, em condições insalubres, devido à falta de estruturas e aos serviços básicos de primeira necessidade por um lado. De outro, a realização da necessidade de ocupação de espaços onde eles possam desenvolver suas atividades econômicas de subsistência e/ou de mercado;
> d) Momento histórico, que orienta quais são as demandas de matériasprimas e produtos, tanto em nível regional, quanto nacional e internacional. Isso concorre para formatação de uma zona de produção em função de um mercado consumidor. (BURNETT et al., 2017, p.41)

REPRESENTAÇÕES FABRICADAS

Como habitantes dessa região, os Ka'apor foram alvos de um processo de fabricação de imagens e representações suas. Fosse por parte de funcionários do SPI ou de particulares (seringueiros, garimpeiros e madeireiros). Ambos grupos tinham como interesse final a exploração dos território e da mão-de-obra indígenas. Importante ressaltar que, apesar de interesses equivalentes, as representações elaboradas por esses grupos não eram utilizadas da mesma forma.

Enquanto para os funcionários do SPILTN as condições de "afastamento" e "periculosidade" dos Ka'apor justificava a política de "proteção" da agência. As mesmas condições, aos olhos de particulares, eram utilizadas como indícios de que a ação indigenista não era eficiente e, ademais, trazia problemas, porque intensificava as tensões existentes entre indígenas e não-indígenas.

Em 1912, segundo ano de atividades do SPILTN no Maranhão, o proprietário de barracões para exploração de látex, Coronel Fortunato Bandeira acusa Pedro Dantas, diretor da Inspetoria Regional 3 do Serviço, de incitar a violência dos índios contra o seringueiros. Bandeira, em espaço concedido no Correio da Tarde, cita como exemplo o caso do corta-mato Clarismundo, que teve seu maxilar atingido por flecha disparada por um Urubu Ka'apor. Segundo o coronel, esse e outros fatos que ali havia registrado

> se deram em consequência das entradas que têm feito, em procura desses bandidos, o senhor tenente Dantas, as quais têm servido exclusivamente para incitá-los, uma vez que não estes completamente selvagens; com eles existe não pequeno número de bandidos que os inatruem na prática de horrendos crimes.(Correio da Tarde, 1912, Ed)

Além do caso de Clarismundo, em 14 de dezembro de 1911, Bandeira já havia reportado através de telegrama e de uma edição do Correio da Tarde que seus barracões teriam sofrido com ataques de "índios urubus", na região do Jararaca. Na ocasião, os índios teriam deixado um homem morto. (Correio da Tarde, 1911, Ed. 00609).

Indo além dos relatos do coronel Fortunato Bandeira, representante do grupo que denominamos de particulares, um outro acontecimento com envolvimento dos Ka'apor vale ser mencionado. Dentre as primeiras missões de entrada do SPI nas matas do noroeste do Maranhão, os funcionários da agência se encontraram com um grupo de guerreiros, entre disparos de rifles e flechas ao ar, Pedro Dantas fez um discurso para revelar a intenção de sua presença naquele local. Ao que parece, um daquele grupo de guerreiros Ka'apor respondeu, em seu idioma, ao diretor que sabia as verdadeiras intenções daqueles homens ali, eram homens desejosos de lhes fazer trabalhar em seus estabelecimentos. (Pacotilha, 1911, Ed. 00201)

Esses relatos selecionados acima, em nossa opinião, deixam em evidência o processo de fabricação que comentamos no início desse tópico. E, apesar de serem utilizados de formas diferentes – como também pontuamos – , a montagem das imagens sobre os indígenas partem dos mesmos elementos.

Um desses elementos é o espaço geográfico. Tanto o Coronel Fortunato Bandeira quanto Pedro Dantas falam diretamente da região de fronteira, o Turiaçu. Embora estivessem naquele lugar por períodos diferentes, ambos reconhecem a presença e a atuação dos Ka'apor. E, também deixam sugestões que aqueles territórios eram espaços de disputas.

Outro elemento relevante é a admissão que os Ka'apor eram detentores de uma constante postura combativa e, apesar de ser possível atualmente tal postura ser lida como sinal de resistência. Para os dois grupos que mencionamos, de funcionários do SPI e de particulares, a realidade de combate daqueles indígenas era observada a partir de olhares hierárquicos. Pois estaria diretamente conectada com o estágio inferior e atrasados dessas populações, que eram passíveis de serem protegidas ou de serem eliminadas porque representavam perigo:

> Os índios do Maranhão são como tantos outros, mal reputados porque só se contam deles as agressões que fazem aos civilizados, mas não as causas determinantes de tais atos. O certo, porém, é que eles nunca atacam senão para vingar ofensas anteriores recebidas. Muitas vezes, a vítima do índio está livre de culpa; mas, encontrando qualquer estranho nos matos em que vive, só tem o selvícola motivos para arrecear-se dos seus intuitos, e daí o fato de pessoas inocentes serem sacrificadas (Relatórios do Ministério da Agricultura, 1912).

A ideia de que era a partir de um olhar hierárquico que o combate era atribuído aos Ka'apor ganha força quando notamos que era frequente a comparação entre esses indígenas e os do Vale Paulista. Era muito comum, fosse nos relatórios ou nos periódicos, nas seções reservadas ao SPI, que houvesse uma aproximação entre os Kaingangs e os Ka'apor. Ambos eram vistos como povos hostis e em constante situação de guerra.

Quando houve a "pacificação" dos Kaingangs, em 1912, funcionários da Inspetoria do SPI no Maranhão e outros civis não deixaram de render felicitações a agência e ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio nos jornais locais. Fernanda Martins chama atenção que a presença de relatos dos indígenas de São Paulo nos periódicos maranhenses foram utilizados para incentivo das empreitadas da agência indigenista no estado. Segundo a autora:

> A dimensão da propaganda com o objetivo de difundir o discurso do SPILTN era fundamental e bastante presente. Dentro desta perspectiva foram publicadas em jornal felicitações pela pacificação dos Kaingangs paulistas, em São Paulo, grupo constantemente comparado com os Urubus Kaapor do Maranhão, ambos caracterizados como ―tribos hostis (MARTINS, 2012, p. 95).

Logo, é razoável admitir que as imagens fabricadas sobre os Ka'apor do Maranhão podem ser analisadas a partir da categoria representação. Pois, servindo as representações como classificações e divisões que organizam a apreensão do mundo social, buscam produzir estratégias e práticas (CARVALHO, 2005). E, no caso específico, estratégias frente às populações indígenas.

O que explica a preocupação em difundir essas imagens principalmente a partir dos periódicos, que por serem o principal meio de comunicação do início do século XX, eram imprescindíveis na formação da chamada opinião pública. E, para uma sociedade, como a brasileira que pretendia ser vista como evoluída, a opinião pública servia como prova de que a "civilização" era uma realidade. Visto que se buscava, mediante o debate racional, medidas que promovessem o bem social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encarar que as imagens indígenas são resultado um processo de fabricação, por conseguinte, auxilia a compreender como o indigenismo brasileiro do século XX não apenas pode ser lido por uma abordagem histórico-política institucional, mas também pela análise do imaginário e da cultura. Como destaca Alcida Ramos, o indigenismo é responsável por criar e

estar localizado em um vasto território de imagens e imaginários, entrecortado por filtros populares e eruditos que dão forma a figura polissémica e múltipla que é o índio (TRINIDAD, 2019).

Ademais, concordando com Antonio Carlos de Souza Lima (1995) , o trato do indigenismo como um "conjunto de discursos" potencializa e amplia os debates sobre as populações indígenas em um local como Brasil. Possibilitando a compreensão de como o processo de formação do Estado brasileiro e de sua comunidade nacional é perpassado pela atuação da colonialidade de poder (SILVA, 2012).

Os relatos sobre o povo Ka'apor nos jornais provam que as suas representações como povos hostis, bárbaros ou em situações de guerra serviram para legitimar o exercício de poder sobre seus territórios e, por consequência, sobre suas vidas. Poder que tem suas raízes na colonialidade que até os dias atuais tenta produzir subordinação e até mesmo a aniquilação da diversidade indígena no país.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTOS

Correio da Tarde, 1911, Ed. 00609

Correio da Tarde, 1912, Ed. XXX

Pacotilha, 1911, Ed. 00201

Relatórios do Ministério da Agricultura, 1912

BIBLIOGRAFIA

BURNETT, Frederico Lago; DIAS, Luiz Jorge B; LOPES, José Antonio Viana. (Orgs). **Território, política e economia do Maranhão**: quatro séculos de ocupação territorial produtiva sob um novo e desafiador processo de desenvolvimento. São Luís: Editora UEMA, 2017.

CARVALHO, Francico Alex L. de. O Conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier. **Diálogos**, DHI/PPH, UEM, v.9, n.1, p. 143-165, 2005.

CASTILLO, Beatriz Huertas. **Los pueblos indígenas en aislamiento**: su lucha por la sobrevivência y la libertad. Lima-Perú: Tarea Gráfica Educativa, 2002.

MARTINS, Fernanda Santa Roza Ayala. **Terra, Trabalho e Projetos de Nação: o SPILTN no Maranhão**. Dissertação (Mestrado), Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2012.

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

SAMAIN, Etienne. **A vontade de ser: notas sobre os índios Urubu-Kaapor e sua mitologia**. Revista de Antropologia. São Paulo, vol. 27/28. 1984/1985.

SILVA, Cristhian Teófilo da. **"INDIGENISMO COMO IDEOLOGIA E PRÁTICA DE DOMINAÇÃO**: Apontamentos Teóricos Para Uma Etnografia Do Indigenismo Latino-Americano Em Perspectiva Comparada." Latin American Research Review 47, no. 1 (2012): 16–34. http://www.jstor.org/stable/41413328.

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo: um orientalismo americano. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 2011, n. 1, p. 27-48, jul. 2012. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202011_I/Indigenismo,%20um%20orientalismo%20Americano.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2021.

TRINIDAD, Carlos B. **El indio y el otro**: imaginarios, representaciones y usos discursivos en el indigenismo brasileño del siglo XX. Teseo Press, Buenos Aires, 2019.

PÔSTERES

O ASSISTENCIALISMO À SAÚDE DOS POTIGUARA SOB A POLÍTICA DO SPI

Yris Campos Oliveira
História/UFPB
yrisoliveirac@gmail.com
Cláudia Cristina do Lago Borges
História/UFPB
claudialago.rn@gmail.com

INTRODUÇÃO

O Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) foi criado em 29 de dezembro 1910, por meio do Estado de Negócios da Agricultura, Indústria e Comércio a partir do Decreto nº 8.072, e tendo como presidente do Brasil o militar Hermes da Fonseca. Em janeiro de 1918 o SPILTN foi desativado, restando somente o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e excluindo o LTN. Sua finalidade era prestar assistência aos indígenas nômades, aldeados e promiscuamente civilizados, assim como estabelecer centros agrícolas que empregam a mão de obra indígena - até 1936 o Serviço também incluía os sertanejos como seus tutelados. Essa assistência incluía as mais diversas áreas, como educação, agricultura e saúde. O órgão teve, durante os 57 anos de sua atuação, uma considerável influência dos militares em seu funcionamento, até o momento de seu fechamento em 1967 e a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Antes da criação do Serviço de Proteção ao Índio e da passagem da responsabilidade de saúde indígena para esse órgão, essa estava a cargo do Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Na realidade, a saúde indígena era desconsiderada inclusive pelo Sistema Nacional de Saúde da época, sendo ainda prematura durante as três primeiras décadas de atuação do SPI. Por mais que parte dos Postos tivessem o material necessário para essa assistência, geralmente não havia profissionais da área para atuar. De modo geral, o Serviço de Proteção ao Índio não tinha suporte técnico e especialmente financeiro para atuar de forma eficaz na área da saúde, o que resultou em uma assistência falha e insuficiente, fato que também está relacionado à falta de capacitação dos profissionais de saúde para atuar em comunidades indígenas.

A ação do SPI nas terras Potiguara inicia-se em 1920, na Sesmaria de São Miguel (povoado de São Francisco), sendo instaurado um Posto Indígena (PI) na aldeia de São Francisco em 1930, o qual foi transferido para o Forte em 1942 e renomeado Posto Indígena

Nísia Brasileira. A enfermaria do PI Nísia Brasileira começou a ser construída no final de 1941 e só foi oficialmente inaugurada em outubro de 1944, assim como o PI como um todo. Antes da construção da enfermaria, em caso de enfermidades, os indígenas precisavam ser levados à cidade grande para ter uma assistência mínima. Tendo em vista a ausência de um controle em relação aos atendimentos, muito provavelmente a assistência à saúde no território Potiguara tenha-se iniciado por volta de 1943, antes mesmo do término da enfermaria, visto que enfermeiros e auxiliares já realizavam serviços nesse período, assim como muitos medicamentos foram comprados e repostos nesse meio tempo. A partir da década de 1950, as questões que regem a saúde indígena passam a ser mais consideradas no âmbito geral do SPI, aspectos que trataremos neste trabalho, com um foco especial na forma como o Serviço atuou diante das endemias que atingiram o PI Nísia Brasileira nesse período.

Frente aos documentos que tratam a temática, o presente trabalho vem apresentar os resultados de uma pesquisa-PIVIC e de estudos do grupo ABAIARA- Estudos Indígenas da Paraíba, com fontes primárias e oficiais do Serviço de Proteção ao Índio, tendo o recorte temporal de 1945 a 1967, e englobando o território do povo indígena Potiguara, localizado entre as áreas dos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição, no litoral paraibano. Para tanto, o estudo foi divido em três partes fundamentais: a realização de uma pesquisa bibliográfica sobre o SPI, o povo Potiguara, a saúde indígena brasileira e o contexto histórico-político de 1945 a 1967; a catalogação dos documentos oficiais do SPI presentes nas caixas 167, 168, 169 e 170 disponíveis no acervo digital do Museu do Índio do Rio de Janeiro; e, por fim, em uma análise dos documentos catalogados e decretos fundantes do órgão em questão.

Devido a grande quantidade de documentos catalogados dos mais diversos tipos, incluindo fichas de controle, relatórios, recibos de compra e pagamento, telegramas e muitos outros, selecionamos aproximadamente 55 documentos para serem analisados de forma mais detalhada, recorrendo aos demais documentos da área da saúde sempre que necessário. A análises dessa documentação, junto ao cruzamento das suas informações com a bibliografia estudada, permite uma compreensão da atuação do SPI na área da saúde indígena na Paraíba, podendo perceber como o órgão se portava perante as endemias, quais suas carências e sua importância para o povo Potiguara.

A SAÚDE DOS POVOS POTIGUARA SOB A TUTELA DO SPI

O contato do SPI com os povos indígenas atuou como sendo um fervoroso propagador de doenças, que, historicamente, é a principal causa dos elevados índices de mortalidade indígena, podendo ser destacadas a gripe, pneumonia, tuberculose, malária, coqueluche, sarampo, sífilis, tracoma e outras. De acordo com Palitot (2011, p 42), a priori, o SPI passa a atuar no território da Baía da Traição a partir de uma reivindicação dos próprios indígenas, que queriam uma atuação imparcial por parte do órgão, que defendesse e reconhecesse seus direitos e costumes em relação aos não-indígenas que viviam na mesma área. Porém, os agentes responsáveis pelo SPI mostraram realizar alianças com políticos locais e utilizarem de coerção militar e institucional para que os preceitos do Serviço fossem cumpridos. O que era questionado por parte dos tutelados não era a "validade de estrutura hierárquica implantada, mas a legitimidade dos ocupantes dos cargos de poder, buscando sempre exercer algum tipo de controle sobre estas figuras" (PALITOT, 2011, p 42).

Desde a instauração do PI Nísia Brasileira no território Potiguara até o ano de 1945, a principal ação na área da saúde foi a construção de uma enfermaria que pudesse atender as necessidades básicas dos indígenas, assim como a prestação de uma assistência imediatista no que tange às questões de saúde e doença. Em 1946, o diretor da Seção de Estudos do SPI, Hebert Serpa, propôs criar o Serviço Médico-Sanitário do SPI no ano seguinte, objetivando ampliar a assistência do órgão nessa área, atuando de acordo com a divisão de organização sanitária do Departamento Nacional de Saúde (DNS). Uma proposta desse tipo nunca havia sido elencada, assim como nenhum plano geral para solucionar as questões sanitaristas das comunidades, ainda mais que levasse em consideração as especificidades culturais dos indígenas, que não deveriam ser tratados da mesma forma que os não índios. Decorrente dessa proposta, cada IR deveria ter um médico chefe regional especializado em medicina indígena e com conhecimentos antropológicos, assim como um corpo técnico que contratasse enfermeiros e enfermeiras para atuar nos postos.

No entanto, esse Serviço Médico-Sanitário foi colocado em vigor apenas na década de 1950 pela Seção de Orientação e Assistência, mas, de forma prática, atuou bem aquém da proposta inicial, sendo feitas somente pequenas farmácias nos PI's e alguns tendo enfermeira (LIMA e AROUCA, 2014). A colocação em vigor do Serviço Médico-Sanitário ocorre justamente no momento que as questões que regem a saúde indígena começam a ganhar mais visibilidade, durante a década de 1950, tendo muita influência da criação do Serviço de

Unidades Sanitárias Aéreas ligado ao Serviço Nacional de Tuberculose, do Ministério da Saúde, como também da agenda nacional-desenvolvimentista, pois é a partir dela que “a saúde indígena faz contato mais íntimo com a saúde pública brasileira” (LIMA e AROUCA, 2014).

Porém, mesmo com essa maior atenção à saúde indígena, já em 1950 o PI em questão enfrenta uma considerável carência medicamentosa, o que vai se agravar nos anos seguintes em decorrência, entre outras coisas, das diversas epidemias que passaram a atingir o Posto a partir de 1952. As solicitações de medicamento em 1952 se iniciam em março, sendo reforçadas em maio, mês em que foram registradas 30 crianças doentes de coqueluche em um momento na qual o posto não detinha de medicamentos e recursos para controlar a doença; em julho o problema continua, havendo um aumento no número de indígenas doentes, mas dessa vez sem registro de solicitação medicamentosa. No mês seguinte, há uma melhora do número de casos de coqueluche, como afirma o Agente Sebastião Francisco da Silva: "graças às providências tomadas pelo Sr. chefe da 4ª Inspetoria Regional deste serviço. Estamos contando com uma grande melhora nos índios acometidos de coqueluche, podemos dizer que 50% já estão completamente estabelecidos" (MUSEU DO ÍNDIO, caixa 167, p 1093).

Situação semelhante foi vivida em 1953, mas dessa vez com uma epidemia de gripe acentuada a partir de junho, não tendo o PI meios de combater a enfermidade. A procura por medicamentos se tornou diária, agravando a situação - que já não era boa - do Posto, que necessitava de uma maior quantidade de remédios para conseguir atender a demanda. Algumas medidas foram tomadas pelo Agente José Brasileiro da Silva, que solicitou, em 09 de outubro, o remanejamento de Cr$2.000,00 cruzeiros para a compra de medicamentos, valor ainda insuficiente para sanar as necessidades:

> Quero apresentar a V.Sª as minhas desculpas em haver-me excedido um pouco da importância que solicitei permissão para usar na aquisição de medicamentos. [...] como vêdes, pouco adquiri, mesmo excedendo-me na quantia solicitada. A procura de medicamentos pelos índios é espantosa para os mais diversos males, e, sendo consideravel o número desses solicitantes, já se vê que tudo é insuficiente e dificil de satisfazer deante da precariedade de recursos que enfrentamos. Se esta I.R ao iniciar-se o próximo ano, for contemplada com maiores recursos, encareço o vosso maior empenho em adquirir para este posto uma quantidade maior de remédios. (MUSEU DO ÍNDIO, caixa 168, p 1372, grifo nosso).

Esse ofício é particularmente importante pois além de comprovar a necessidade do PI em receber medicamentos e verba para a saúde indígena, também indica a falta de um perfil epidemiológico definido das etnias indígenas de modo geral e a ocorrência, aparentemente frequente, de casos de malária, doenças de pele e oftalmológicas entre os Potiguara:

> Como em cada região sempre há casos distintos a tratar, [...] acho que a I.R. deve fazer consultas sobre as doenças mais comuns e de maior extensão em cada posto. Aquí, por exemplo, a despeito da luta e combate desenvolvidas pelo S. de Saneamento das baixadas, ainda há grande incidencia de malária e com ela as nefastas consequencias. Molestias de péle e dos ólhos são comuns, sendo que os casos de péle chamam-nos àtenção para fazer prognosticos sombrios. (MUSEU DO ÍNDIO, caixa 168, p 1372, grifo nosso)

A situação de saúde se agrava em 1954, tendo início uma extensa sequência de surtos endêmicos entre a população indígena, e durando praticamente o ano inteiro. Nesse período, a documentação analisada revela uma preocupação das autoridades em prestar assistência médica e alimentícia aos indígenas, sendo esses fatores que aparecem em quase todas as fichas mensais de controle do Posto, enviadas a IR4. Os surtos se iniciam em janeiro com a varíola, que se estende aproximadamente até outubro. Entre as medidas tomadas pela organização do PI para evitar a propagação da doença, foi solicitada, ainda no primeiro mês, a presença das autoridades sanitárias do posto de saúde de Mamanguape, município vizinho, na qual um médico e uma enfermeira foram mandados para realizar a vacinação de moradores, o que estabilizou até certo ponto a propagação da varíola.

Porém, um novo surto, dessa vez de disenteria, surge em fevereiro, acarretando a morte de aproximadamente 3 crianças, de acordo com a ficha de controle deste mês. Em março, novamente o serviço médico do posto de saúde de Mamanguape foi solicitado para a vacinação da varíola, o que foi feito em apenas algumas dezenas de pessoas devido à escassez de vacinas. Esses casos continuam presentes em abril, mês na qual são realizados reparos simples do prédio da enfermaria, como pintura de portas e janelas, retelhamento, reparo de rebocos, caiagem interna e externa e reparos na calçada. O surto de varíola, que já dura quase um ano na região em que o território Potiguara se localiza, é agravado em junho, visto que a vacinação realizada em janeiro atingiu um número insuficiente de pessoas diante da quantidade de habitantes, "de maneira que os que não foram atendidos com a medida preventiva estão caindo com o mal havendo casos cujos prognósticos são reservados" (MUSEU DO ÍNDIO, caixa 168, p 1405). Além da pouca vacinação, o Serviço já não estava mais conseguindo atender os casos com o antibiótico (penicilina) necessário para controlar a evolução da doença.

Em julho, há uma baixa na equipe da enfermaria do PI, com o falecimento de uma auxiliar de enfermagem por eclampsia no oitavo mês de gestação, vaga que não teria como ser preenchida de imediato. Com a contaminação, muitos indígenas ficaram sem seus meios de subsistência, não podendo trabalhar, e recorreram ao auxílio do PI para se alimentarem e

conseguirem medicação, mas o próprio Posto não detinha recursos para suprir essa demanda mesmo solicitando a IR4. Seguindo na tentativa de controlar o surto de varíola, a seguinte medida foi tomada:

> [...] diante dos numerosos casos de varíola e outras doenças, pedí a presença de um médico da saúde pública. Este, tudo quanto fez foi constatar o estado sanitário e deixar algumas linfas para vacinação e varias receitas, cujos medicamentos não são encontrados nas proximidades, alem de que são necessarios recursos para o aviamento dessas receitas. Encareço esse suprimento. Alem de tudo muitos dos doentes estou procurando de maneira muito precaria suprir-lhes de alimento. (MUSEU DO ÍNDIO, caixa 168, p 1407).

Em agosto o surto continua se agravando, já atingindo mais da metade dos habitantes, "havendo casas em que não há uma pessoa sadia que possa lutar com os demais" (MUSEU DO ÍNDIO, caixa 168, p 1409), passando por todo tipo de necessidade para manutenção dos enfermos. Essa situação se complicou ainda mais com o surgimento de um surto de coqueluche, que não estava sendo controlada pelas medicações convencionais, havendo necessidade de uma vacina preventiva, que não era vendida na Paraíba. O surto de varíola persistiu no mês seguinte e, em outubro, os casos de coqueluche passaram a ser tratados com rhudiciline e penicilina, junto a xaropes (não diz se são xaropes da medicina tradicional), obtendo resultado positivo, mas sendo insuficiente para todos os enfermos. Após muitos meses, a varíola encontra um novo momento de estabilidade em outubro, mas não antes de matar ⅔ da população não vacinada, e continuando com alguns casos ativos. A coqueluche também foi estabilizada em novembro, mas em janeiro de 1955 há uma continuação do surto dessa vez junto ao sarampo e a malária, deixando novas vítimas. Em fevereiro a situação continua e são registrados o óbito de 5 crianças menores de 2 anos, sendo uma vítima de tuberculose e as outras 4 aparentemente de enterites. Nos próximos meses não há uma mudança significativa nesse quadro, continuando com a incidência de casos de malária e outras doenças de maio até setembro, onde casos de gripe começam a surgir com maior frequência, sem que haja recursos para tratá-los. A partir daí, não há mais documentos nas caixas analisadas que remetem a essas enfermidades.

No âmbito político nacional, Juscelino Kubitschek assumiu a presidência do Brasil em 1956, com 18 propostas para resolver os problemas sanitários do Brasil, focados especialmente nas endemias rurais e sem considerar a saúde indígena (SILVA e HOCHMAN, 2014). Com a construção de Brasília e a abertura da Rodovia Belém-Brasília, os indígenas passaram a ser enxergados, mas como habitantes das áreas de interesse econômico do governo. Nesse mesmo período, a capacidade de assistência do SPI na área de saúde era duramente criticada devido

sua ineficiência e carência, o que resultou em um convênio SPI-DNERu (Departamento Nacional de Endemias Rurais, que foi criado por JK e atuava através de campanhas específicas de engenharia e educação sanitária) e SUSA (Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas), apresentado pelo chefe da circunscrição do DNERu em 1957 (SILVA e HOCHMAN, 2014). Nessa proposta, a atenção a saúde dos tutelados pelo SPI deixaria de ser responsabilidade desse órgão e passava para o DNERu, que deveria garantir: ações de assistência às endemias nos postos instalados pelo DNERu, combate da lepra, doenças venéreas e tuberculose, assistência clínica não especializada, hospitalar e domiciliar, assistência médico-sanitária no contexto de endemias, vacinação, distribuição de medicamento e internação em hospitais públicos. Ao SPI conferia pagar as despesas de internação privada, transporte, fornecimento de medicamentos, vacinas e criação de uma farmácia (SILVA e HOCHMAN, 2014). Em outras palavras, o SPI seria responsável por boa parte do financiamento, e o DNERu deveria garantir a assistência, tendo seus funcionários atuando conjuntamente.

Desse momento até 1963 quase não há documentação de saúde no PI Nísia Brasileira, o que pode estar ligado com esse convênio SPI-DNERu e SUSA. As únicas informações que temos desse período vêm de telegramas que surgem a partir de novembro, informando doenças oculares e necessidade de colírios e medicamentos, e em dezembro, com a ocorrência de quase 800 casos de gripe asiática, quase todos apresentando quadro de hemorragia nasal e já tendo ocorrido óbitos. Essa circunstância deixou o Posto em situação calamitosa devido o esgotamento total de medicamentos para esse tratamento, sendo solicitados com urgência a IR4, e comprados sem a autorização prévia devido à sua necessidade latente. A autorização da IR para o uso de recursos no controle da epidemia chega 11 dias depois de enviado o primeiro telegrama informando a epidemia de gripe aviária, assim como a promessa de envio de demais recursos. Em abril de 1958 um médico do Serviço Nacional de Doenças Mentais, junto com um médico do Posto de Saúde Estadual, visitou a aldeia e concluíram que não havia nenhum caso de "loucura" entre os indígenas, mas sim de tuberculose, sendo registrados 4 casos no mês seguinte, que não foram enviados ao hospital especializados por falta de vaga.

A década de 1960 é um momento de instabilidade tanto na política nacional quanto dentro do SPI. Apenas em 1963 voltam a aparecer documentos com informações mais amplas do PI Nísia Brasileira, com o registro do atendimento de 125 indígenas de gripe de caráter maligno, havendo muitos outros doentes, mas até então sem nenhum óbito. 50 indígenas estavam acamados com gripe, sendo tratados com medicamentos presentes no PI e necessitando de alimentação devido impossibilidade de trabalhar. Casos mais específicos e com uma maior

gravidade eram levados pelo SAMDU (Serviço de Assistência Médica e Domiciliar de Urgência) para atendimento externo, tendo em vista que a enfermaria não tinha como realizar determinados procedimentos. Em março de 1964 houve um surto de gripe no PI Nísia Brasileira, tendo auxílio de um médico da Secretaria de Saúde para o controle da enfermidade, sendo debelado no mesmo mês.

Em abril do ano seguinte a IR é alertada para a necessidade de medicamentos especialmente para enfraquecimento pulmonar e verminose, seguido de uma demanda de medicamentos para controlar a epidemia de gripe surgida em maio, junto com remédios de fígado, rins, coração, disenteria, febre, garganta, fortificante, expectorante e de tuberculose. Essa carência se agrava e em agosto, 5 indígenas dos aproximadamente 1500 habitantes já haviam falecido em decorrência de doenças que deixaram muitos outros enfermos, estando presentes na aldeia males como o impaludismo e sem que houvesse medicação no PI. De acordo com um relatório de 17 de abril de 1965, realizado por Ney Land (externo do posto),

> [...] as doenças mais freqüentes são gripes, verminose, reumatismo, dôres de garganta e ouvidos e os remédios mais usados são os vermífugos, comprimidos em geral e penicilina. A média de nascimentos por ano é de 60 e a de óbitos é de 6 a 7. Há abôrtos, porém, não provocados. (MUSEU DO ÍNDIO, caixa 169, p 726).

O PI sofreu uma baixa na equipe em janeiro de 1966 que interferiu em alguns meses de funcionamento, com a saída de uma enfermeira do Posto que estava a cargo do governo do estado, não tendo sido encontrado um substituto até março, onde as injeções estavam sendo aplicadas de forma paliativa por Manoel Batista dos Santos. E, evidentemente, ao longo desses meses a problemática da falta de medicamento continua de forma acentuada, impossibilitando o auxílio no tratamento de males diversos. A situação calamitosa não se modificou em 1967, quando, segundo um relatório de inspeção de 29 de dezembro, a assistência social se encontrava em situação "precária. O posto atualmente nada tem. os casos de urgência, de doença, parturientes, etc., são levados para a cidade de Rio Tinto, distante aproximadamente 20 quilômetros." (MUSEU DO ÍNDIO, caixa 170, p 1441). De acordo com o relatório de inspeção já citado, em dezembro de 1967 havia 2.942 descendentes indígenas na área, destacando "uma diminuição populacional de 1,37%" (MUSEU DO ÍNDIO, caixa 170, p 1440), mas sem indicar a causa que levou a morte de tantas pessoas.

A extinção do Serviço de Proteção ao Índio se dá dentro de uma conjuntura de carência de verba, desmandos, maus tratos e crimes dos funcionários do SPI aos indígenas ao longo dos 57 anos de existência do Serviço, atrelado a acontecimentos da ditadura militar (1964 - 1985),

como a briga interna pela sucessão presidencial (VALENTE, 2019). Oficialmente, a extinção do SPI parte de uma tentativa de combate a corrupção dos civis que estiveram a frente do órgão, mas na realidade o Serviço foi comandado por militares na maior parte do seu tempo de atuação, mesmo antes do golpe.

CONCLUSÃO

Durante todo o período de existência do Serviço de Proteção ao Índio, as problemáticas que regem a falta de verbas nos Postos Indígenas são recorrentes, dificultando demasiadamente a prestação de uma assistência qualificada e eficiente. Por mais que houvesse uma certa recorrência de compra de medicamentos e prestação de serviços de auxílio aos enfermos neste período, a situação do PI Nísia Brasileira não se difere, de modo mais amplo, da situação assistencialista geral do SPI, que, para Modesto Dias da Cruz, diretor do SPI entre 1947 e 1951, era uma atuação nula na questão de saúde indígena e precisava ser solucionada (LIMA e AROUCA, 2014).

Essa situação fica ainda mais evidenciada com as epidemias que atingem a região do PI a partir dos anos 1952. Alguns aspectos são importantes de serem considerados no que se refere ao controle do surto de varíola (1954 - 1955), que demorou aproximadamente um ano para ser estabilizado e foi um dos maiores do PI. Dados como o registro de óbitos durante esse estado endêmico não estão presentes na documentação, não sendo possível estimar a quantidade de mortes ocorridas durante esses anos, assim como também não foram renovados os materiais médico-cirúrgicos presentes ali. É interessante perceber que por mais que historicamente haja uma problemática que rege a associação entre medicina tradicional e científica, nenhum dos documentos oficiais aqui analisados indicou uma negação ou pouca adesão dos indígenas a campanha de vacinação, que se não obteve um resultado eficiente já em seu início, foi devido a falta de doses de vacina e não a uma recusa de receber o imunizante.

Até fins da década de 1990 não se tinha um perfil epidemiológico bem definido e confiável no Brasil. Ainda assim, no caso do Posto Indígena Nísia Brasileira, apesar do grande número de casos de coqueluche, disenteria, gripe aviária em momentos endêmicos e alguns casos de malária, as doenças que provavelmente mais acometeram a população indígena foram a gripe, verminose, reumatismo, dores de garganta, ouvidos, rins, coração e em outros momentos casos de moléstias de pele e oftalmológicas. Doenças infecciosas e parasitárias, junto às do aparelho respiratório são, historicamente, as principais causas de morte indígena no Brasil.

REFERÊNCIAS

AROUCA, Carolina e LIMA, Nísia Trindade. Antropologia e medicina: a saúde do sistema de proteção ao índio (1942 a 1956). In: TEIXEIRA, Carla Costa e GARNELO, Luiza (org). **Saúde indígena em perspectiva: explorando suas matrizes históricas e ideológicas.** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2014, não paginado.

BRASIL. **Decreto 10.652**, de 16 de outubro de 1942.

BRASIL. **Decreto 17.684**, de 24 de janeiro de 1945.

BRASIL. **Decreto 736**, de 06 de abril de 1936.

BRASIL. **Decreto 8.072**, de 20 de junho de 1910.

MOONEN, Frans e MAIA, Luciano Mariz (orgs). **História dos índios Potiguara**: 1500 - 1983 (Relatórios e Documentos). Recife, 2ª ed. digital, 2008.

FUNDAÇÃO NACIONAL MUSEU DO ÍNDIO. **Acervo documental**. Rio de Janeiro. Disponível em: <www.museudoindio.gov.br>.

HOCHMAN, Gilberto e SILVA, Renato da. Campanhas públicas, populações (quase) invisíveis: endemias rurais e indígenas na saúde pública brasileira. In: TEIXEIRA, Carla Costa e GARNELO, Luiza (org). **Saúde indígena em perspectiva: explorando suas matrizes históricas e ideológicas**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2014, não paginado.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Revisitando a tutela: questões para se pensar as políticas públicas para povos indígenas. In: TEIXEIRA, Carla Costa e GARNELO, Luiza (org). **Saúde indígena em perspectiva: explorando suas matrizes históricas e ideológicas**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2014, não paginado.

OLIVEIRA, Rita de Cassia Cordeiro et al. **Representações sociais sobre saúde e doença construídas por índios Potiguara**. Revista de enfermagem UFPE on line, Recife, 2014.

PALITOT, Estêvão Martins. A multidão Potiguara: poder tutelar e conflito na Baía da Traição ao longo do século XX. In: VALLE, Carlos Guilherme Octaviano, GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org). **Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais**. Raízes, v 31, n. 1, jan-jun/2011.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. In ___. São Paulo: Global Editora, 7ª ed. 2017.

RODRIGUES, Maicon Guilherme da Silva. Exército nacional, ditadura militar e questões. In__. **Ações e práticas do Serviço de Proteção aos Índios descritos no Relatório Figueiredo**. TCC em Ciências Sociais, Londrina, 2017.

STAUFFER, David Hall. **Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios**. Trad. J. Philipson. Texas, 1955.

VALENTE, Rubens. **Agonia e extinção do Serviço de Proteção aos Índios no regime militar**. In. CAMPOS, Dossiê V.20 N.2 pp. 37-58, jul.dez.2019.

OS ARTIGOS SOBRE A ARGENTINA NA REVISTA AMÉRICA INDÍGENA DURANTE O PRIMEIRO PERONISMO (1946-1955).

Carlos Henrique da Silva Beretello
Universidade Estadual de Maringá – Campus Regional do Vale do Ivaí – Bolsista CNPQ
beretello1998@gmail.com

INTRODUÇÃO

Neste trabalho apresentamos os resultados iniciais de uma pesquisa de iniciação científica que analisa a contribuição de indigenistas argentinos na revista *América Indígena: órgano trimestral del Instituto Indigenista Interamericano* durante o primeiro peronismo, entre 1946 e 1955.

A Argentina possuía uma trajetória de formação nacional marcada por políticas de genocídio e etnocídio em relação à população indígena, principalmente durante as chamadas "campanhas do deserto", que foram campanhas militares levadas a cabo durante o século XIX com o objetivo de exterminar as populações nativas do seu território. Após esse período, o país foi marcado por um forte processo de invisibilização da presença indígena, consolidando, principalmente entre as elites, a imagem da Argentina como uma "nação branca".

Nosso trabalho procura mostrar que, apesar desse histórico terrível de relações inter étnicas do país, nas décadas de 40 e 50 a Argentina teve uma participação considerável na revista AI, que se propunha a estudar as culturas indígenas do continente e trabalhar pela melhoria das suas condições de vida.

Segundo Diana Lenton (2010), o tema de uma política indigenista foi ignorado na Argentina por muitas décadas, em decorrência da negação da presença indígena no país, instaurada por seus governantes, o que resultou de políticas educacionais cívicas que colocavam os argentinos como descentes dos "barcos", termo utilizado para se referirem aos imigrantes brancos que vinham da Europa. Essa interpretação buscava extinguir a ideia de miscigenação como marca característica da população argentina.

Desde o século XIX, durante a formação do Estado nacional argentino, após a Independência, os indígenas passaram a ser violentamente dispersados e massacrados pela expansão do Estado *criollo* (nome dado às populações brancas constituídas de filhos de espanhóis nascidos na América durante o período colonial) durante as "campanhas do deserto", que só terminaram no fim daquele século. Durante esse processo, milhares de indígenas foram

sistematicamente exterminados ou subjugados ao Estado nacional, sendo obrigados a abandonar suas culturas tradicionais. A historiografia qualifica a política argentina em relação aos povos originários nesse período como genocida ou no mínimo etnocida. (PASSETTI, 2012)

Com todo esse histórico em relação aos indígenas, no início do século XX a Argentina era um dos países menos inseridos na tradição indigenista que marcava o continente desde o período colonial espanhol na América e que, ao longo dos séculos, produziu um conjunto de ideias, reflexões, discursos e práticas favoráveis aos indígenas. Esse conjunto é denominado de "indigenismo". (KOURÍ, 2010). Apesar desse histórico conturbado com relação as políticas indigenistas, a partir da década de 1940, é possível observar uma maior preocupação por parte de intelectuais argentinos em relação à questão indígena. Nesse período, o governo de Juan Domingo Perón, também apresentou algumas propostas de inserção dos nativos ao meio social, pois, "Perón reconoció a los indígenas como ciudadanos argentinos e intentó reorganizar las instituciones estatales responsables de su bienestar". (MATHIAS, 2013, p. 27)

Durante a década de 1940, observamos a presença de artigos de cunho indigenista publicados por intelectuais argentinos na revista *América Indígena* (A.I.), que tinha um perfil continental, sendo uma publicação oficial do Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I). Essa instituição surgiu a partir do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, realizado no México em 1940. Sua revista, que começou a ser publicada em 1941, propunha-se a difundir estudos antropológicos sobre as culturas indígenas do continente e também artigos de cunho mais político, que buscassem contribuir para a melhoria das condições de vida das populações nativas. (DIAS, 2018)

Nesse sentido, os sujeitos envolvidos na publicação da revista podem ser propriamente definidos como intelectuais, conceito que não se aplica a qualquer pensador ou produtor de saber, mas, como define Carlos Altamirano (2010), a qualquer figura do ambiente cultural, "escritores ou artistas, criadores ou difusores [culturais], eruditos, expertos ou ideólogos", desde que exercendo a função de "atores do debate público. " Essa definição procura ressaltar justamente o papel político dos intelectuais. (ALTAMIRANO, 2010, p. 9). No caso dos intelectuais envolvidos no projeto político do I.I.I., o grande tema do debate público ao qual se vinculavam era a questão indígena, não apenas em seus respectivos países, mas também no contexto continental.

Portanto, a presença de artigos sobre a Argentina nessa publicação, mesmo não se manifestando em um grande número, são expressivos da importância que a questão indígena alcançava naquele país no período.

DESENVOLVIMENTO

A historiografia argentina recente tem destacado a formulação de políticas indigenistas no país durante o peronismo. Segundo Diana Lenton (2010), durante o primeiro governo de Perón, observou-se a "incorporação política de certos dirigentes indígenas" e a ênfase na "recuperação de suas terras sob a lógica da luta contra o latifúndio", o que levou a uma política "mais orgânica de entrega e confirmação de títulos de propriedade [das terras]" às comunidades indígenas. (LENTON, 2010, p. 68-69)

Embora as reformas políticas em prol dos indígenas adotadas durante o governo peronista possam ser qualificadas como "limitadas" (LENTON, 2010, p. 69), elas significaram uma mudança expressiva em relação à histórica relação de violência física e negação da presença indígena no país, que predominava havia mais de um século.

Mathias (2013) também destaca a melhoria das condições de vida dos indígenas durante o peronismo em decorrência das reformas sociais e do processo de "democratização do bem-estar" de uma forma geral. Segundo a autora, Perón buscou reconhecer os indígenas como cidadãos argentinos, reorganizando as instituições de seu bem-estar, porém sem políticas étnicas específicas, incluindo-os em meio a massa trabalhadora, indiferentemente de seus problemas particulares. Ainda assim, muitas comunidades indígenas conseguiram acesso mais facilitado a comida barata e à escola pública.

Mathias (2013), assim como Lenton (2010), destaca a relação de lideranças indígenas com o governo peronista como algo importante no período:

> Al menos en el caso de algunas comunidades de Chaco y Formosa, varios líderes indígenas se vieron a sí mismos como posibles agentes de cambio y, como tales, reclamaron un rol activo en la política pública de la época. Ellos abrazaron la retórica del peronismo y los fundamentos del populismo. (MATHIAS, 2013, p. 28)

No início da década de 1940, antes mesmo da ascensão de Perón como presidente, já podemos perceber uma certa preocupação de intelectuais argentinos pela questão indígena em seu país, como mostra o artigo de Ricardo Rojas, "El Problema Indígena en Argentina", publicado em A.I. em abril de 1943.

Nesse texto, Rojas, que era um dos mais importantes intelectuais argentinos na época, apresenta críticas fortes com relação a postura dominante entre as elites político-intelectuais do

país quando se trata dos nativos. Segundo ele, os indígenas não eram considerados cidadãos ativos na história do país e eram abandonados pelo governo, entregues a sua própria sorte.

O autor denuncia o ideário que vigorava no país de que os argentinos eram uma população de raça europeia, pelo qual se chegava a omitir dados e diminuir os números da presença indígena nos censos nacionais. Para Rojas, "en la Argentina hay una cuestión indígena de doble aspecto: uno el de la realidade, puesto que hay indios, y otro el de la acción oficial, fracasada o equivoca.". (ROJAS, A.I., abr., 1943, p. 106)

A ação oficial do Governo, considerada fracassada ou equivocada pelo autor, se deve ao fato de como procedeu as organizações e medidas tomadas sobre os mesmos até ali, pois como descreve Rojas:

> Hubo en nuestro país un prurito por parecer población de raza exclusivamente europea: y se ha preferido no solamente escamotear al indio en los censos, sino dejarlo morir, o matarlo sin piedad, después de haberle quitado la tierra y no haberle dado medios de vida ni educación. (ROJAS, A.I., abr., 1943, p. 106)

Rojas considerava como um "dever" de sua geração "salvar" os indígenas que permaneciam vivos. Em seu artigo em A.I., ele apresenta uma série de sugestões de como se poderia resolver os problemas indígenas no país, como por exemplo, dividir com eles partes das grandes extensões de terras públicas, além de criar políticas de educação que fossem de acordo com suas realidades. Para ele, as leis precisavam ser reformuladas para reconhecer o indígena como cidadão argentino e dar-lhes oportunidades iguais às dos outros cidadãos, não como um servo ou excluído. O autor questiona ainda, a mutilação do indígena na construção nacional e histórica do país, destacando que sem os indígenas não haveria a tão falada "civilização" argentina, posto que, no início da história do país, "el indio fué agricultor, minero, artesano de oficios manuales, para proveer a las aldeas nacientes, pobladas por pocos hombres españoles. Sin los índios que eran muchos, no existirían las ciudades." (ROJAS, A.I., abr., 1943, p. 111)

Esse artigo de Ricardo Rojas foi o mais significativo sobre a questão indígena publicado em A.I. no início da década de 40, antes do governo de Perón. A partir do governo peronista, outros importantes artigos sobre a Argentina foram publicados na revista indigenista continental.

Em abril de 1948, Lázaro Flury publicou o artigo intitulado "Participación del Aborigen en la Lucha por la Libertad en la República Argentina". Esse autor tinha um importante engajamento indigenista, sendo apresentado pela revista como "Presidente da

Comissão Indigenista Argentina" e "Membro Fundador da Ação Indo Americana de Buenos Aires. " Ele escreve seu artigo reivindicando a presença do indígena na história Argentina. Segundo Flury, os indígenas se uniram aos brancos e mestiços na luta pela liberdade no contexto da Independência. (FLURY, A.I., abr., 1948, p. 108-109)

É importante destacar que, mesmo reivindicando o lugar do indígena na história da Argentina, Flury não apresenta os nativos de forma idealizada, simplesmente como agentes históricos de forma positiva, mas também destaca a participação de alguns grupos indígenas apoiando os *criollos* em guerras contra outros indígenas, como no caso das "campanhas do deserto":

> Rosas, en su bárbara camapaña del Desierto, que aniquiló miles de Indios en la célebre matanza de Choele Choel, y la de su proseguidor Julio A. Roca, contaron com la ayuda de los Indígenas sometidos o "pacificados", a los cuales se les hacía creer que luchaban contra la tiranía de sus proprios hermanos. (FLURY, A.I., abr., 1948, p. 110)

Lázaro Flury publicou um outro artigo em A.I. na década de 40. Intitulado "Una danza ritual de los indigenas chaqueños", o texto apareceu na edição de outubro de 1949. Nele, o autor aborda a dança ritual de povos localizados em El Pintado e Santa María, na região do Chaco.

Flury destaca que a dança continha algumas originalidades, porém havia sofrido influências a partir da chegada dos europeus, principalmente com a aproximação das missões Jesuítas. Segundo o autor, essa dança era usada pelos indígenas como meio de atrair e matar os espíritos que acreditavam ser malignos. As coreografias contavam com cantigas serenas e formavam um círculo pelo qual buscavam atrair os espíritos para o centro e atingi-los com flechas.

Podemos observar no relato que o autor busca, através de sua descrição do ritual, valorizar a cultura indígena originária. Além de sua atuação em instituições indigenista, Lázaro Lury também tinha um importante trabalho como pesquisador das culturas indígenas. A revista A.I. o apresentou também como "colaborador do Instituto de Linguística e Folclore da Universaidade de Córdoba e do Departamento de Estudos Etnográficos e Coloniais de Santa Fé."

Outra importante intelectual argentina que publicou em A.I. na década de 40 foi Aída Cometta Manzoni, que publicou, em julho de 1948, o artigo intitulado "Realidad Actual del Indio". Ela foi apresentada pela revista como: "Doutora em Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires" e especialista em "temas de Literatura de assuntos indígenas. " Em seu artigo,

Cometta Manzoni fala sobre os indígenas na América Latina como um todo. Apesar de ser argentina, ela não foca apenas em seu país para descrever a realidade atual dos aborígenes.

Em seu artigo, que tinha um aspecto de denúncia, a autora remontou os problemas dos indígenas à conquista espanhola, a partir da qual suas terras foram tomadas à força, além de lhes tirarem a paz e a liberdade, transformando-os em vassalos. Ela destaca que durante séculos os indígenas sofreram, e ainda sofriam, com condições de trabalho desumanas, sobretudo nas minas. Cometta Manzoni encerra seu artigo relacionando a literatura indigenista da época com a situação real dos indígenas:

> Toda la tragedia, en fin, de que está empapada la novela indigenista de los países de América Latina, no es pura literatura, no es exceso de imaginación ni es alucinación febril de mentes perturbadas por ideas extremistas: es la visión exacta, el cuadro justo, la pintura fiel de un estado de cosas que está clamando solución rápida y efectiva. (COMETTA MANZONI, AI, jul., 1948, p. 164)

É interessante ressaltar que Cometta Manzoni não menciona, em momento algum, durante seu texto, denúncias sobre as terríveis "campanhas do deserto" na Argentina. Ela direciona suas críticas principalmente aos espanhóis e ao período colonial. Ainda que reconheça a difícil situação dos indígenas no período em que está escrevendo, em seu texto essa situação aparece muito mais como um legado da colonização do que como resultado das políticas *criollas* durante os processos de formação dos Estados nacionais latino-americanos, incluindo a Argentina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decurso da década de 40, principalmente durante o governo peronista, alguns artigos de cunho indigenista foram escritos por argentinos e publicados em A.I. Como destacamos, esses artigos não foram numericamente muito expressivos, o que possivelmente se deve ao histórico de extermínio e desprezo com relação aos indígenas no país. Entretanto, como mostramos nos artigos analisados, importantes intelectuais argentinos do período buscaram repensar o ideário de autoproclamação da Argentina como uma nação branca e não apenas resgatar o lugar dos indígenas na história do país, mas também criticar suas condições de vida no presente em que escreviam.

Ao analisar a presença da Argentina em A.I. durante o peronismo (1946-1955), somente encontramos artigos na década de 40; entre os anos de 1950 a 1955 nenhum artigo assinado por um argentino foi encontrado na revista. Mas, os artigos encontrados, permitem notar que parte da intelectualidade argentina da época percebeu a questão indígena como uma das principais problemáticas do país e do continente, buscando intervir sobre ela.

REFERÊNCIAS

FONTES

COMETTA MANZONI, Aída. *Realidad Actual del Indio*. **America Indigena**: Organo Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano, julho de 1948, p. 155-164.

FLURY, Lázaro. La Participación del Aborigen en la Lucha por la Libertad en la República Argentina. **America Indigena**: Organo Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano, abril de 1948, p. 105-111.

_____. Una Danza Ritual de los Indigenas Chaqueños. **America Indigena**: Organo Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano, outubro de 1949, p. 343-348.

ROJAS, Ricardo. El Problema Indígena en Argentina. **America Indigena**: Organo Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano, abril de 1943, p. 105-114.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTAMIRANO, Carlos. Elites culturales en el siglo XX latinoamericano. In: ALTAMIRANO, Carlos (ed.). **Historia de los intelectuales en América Latina II**. Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX. Buenos Aires, Katz, 2010, p. 9-28.

DIAS, Natally Vieira. *América Indígena* e *Boletín Indigenista*: as publicações oficiais do Instituto Indigenista Interamericano e as vicissitudes da formação de uma rede intelectual transnacional em torno da instituição indigenista continental (1941-1945). In: VIDAL, Adriane; MAÍZ, Claudio (orgs.). **Nas tramas da cidade letrada**: sociabilidade dos intelectuais latino-americanos e as redes transnacionais. Belo Horizonte: Fino Traço, 2018, p. 233-265.

KOURÍ, Emilio. Manuel Gamio y el indigenismo de la Revolución Mexicana. In: ALTAMIRANO, Carlos (ed.). **Historia de los intelectuales en América Latina II**. Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX. Buenos Aires, Katz, 2010, p. 419-32.

LENTON, Diana. Política indigenista argentina: una construción inclusa. *Anuário Antropológico* [Online], 1 de junho de 2010, p. 57-97. Disponível em: < http://journals.openedition.org/aa/781 >. Acesso em: 02/09/2021.

MATHIAS, Christine. Peronismo indígena? La construcción de un nuevo sujeto político en el chaco argentino (1943-1955). *Revista Estudios del - ISHIR Unidad Ejecutora en Red – CONICET*, Argentina, p. 26-44. Disponível em: <http://www.revista.ishir-conicet.gov.ar/index.php/revistaISHIR>. Acesso em: 05/10/2021, 2013.

PASSETTI, Gabriel. **Indígenas e *criollos***: política, guerra e traição nas lutas no sul da Argentina (1852-1885). São Paulo: Alameda, 2012.

A POLÍTICA ECONÔMICA DO SPI SOBRE O POSTO INDÍGENA NÍSIA BRASILEIRA

Maria Luisa Soares Marcolino
História/UFPB
mmallu-10@hotmail.com
Cláudia Cristina do Lago Borges
História/UFPB
claudialago.rn@gmail.com

INTRODUÇÃO

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi criado em 1910 pelo Decreto nº 8.072, durante o governo do presidente Nilo Peçanha. Sendo um órgão público e fazendo parte do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), tinha por objetivo prestar assistência aos povos indígenas do Brasil, e, a princípio, o projeto visava inserir os indígenas nômades e aldeados que não mantivessem contato direto com a sociedade. Essas metas eram devido a situação do Brasil naquele momento, que recém havia adentrado ao sistema republicano, mas ainda mantinham um sistema social e cultural enraizado nos moldes do colonialismo, acreditando que os povos indígenas tinham papel secundário ou inexistente, e que deveriam ser catequizados para assim conseguirem conviver com a sociedade civilizada.

Para uma ação efetiva do Estado nesse sentido de vigilância e controle, a ação do órgão atuou através do sistema de tutelagem dos povos indígenas, afastando-os dos costumes tradicionais para inseri-los nos modelos de vida do homem branco, já que historicamente esses povos são vistos como "selvagens". No primeiro momento, a criação do órgão apresentou resistências, tanto por parte do setor econômico do governo, como também da igreja católica. O primeiro via o órgão como um provável agente limitador da exploração das terras indígenas, tendo em vista que o momento econômico fomentava por mais terras exploráveis para as grandes lavouras ou para a exploração de minérios, em especial na região do centro-oeste.

Já para a igreja, a ação do SPI sobre os povos indígenas significava que Estado estaria substituindo a educação cristã e a catequização tradicionalmente feita pelo clero, pela alfabetização realizada através do Posto Indígena, afastando dessa forma a hegemonia da Igreja. Mas, a tutelagem imposta pelo SPI não estava apenas ligada à dependência dos povos indígenas, mas sim seu controle sobre eles. Entretanto, o "controle" que o órgão desempenhava abrangia outras esferas. Ao gerir suas ações políticas e econômicas alinhadas com as demandas

nacionais, e estando responsável por administrar a verba recebida pelo governo, o órgão destinava seus recursos na economia, saúde e educação local, além de usar as terras para desenvolvimento de trabalho agrícola por meio da plantação.

Este modelo gestor visava a sensibilidade dos indígenas quanto uma prática permanente de cultivo voltada não somente para a subsistência, mas para o comércio, e assim, suprisse a verba investida pelo governo, tal é tratado pelo SPI: "Não queremos que o índio permaneça índio. Nosso trabalho tem por destino sua incorporação à nacionalidade brasileira, tão íntima e completa quanto possível" (GARFIELD, 2000, p. 18). O órgão atuou de forma intensa durante várias décadas, seguindo atrelado ao programa nacionalista de expansionismo territorial, além de manter o projeto de inserir os indígenas a sociedade.

Na Paraíba, o órgão atuou entre os anos de 1929 a 1967 (quando passou a se chamar Fundação Nacional do Índio - FUNAI, durante a Regime militar), através do Posto Indígena (PI) Nísia Brasileira, localizado na Baía da Traição, que fazia parte da 4° Inspetoria Regional (situada em Pernambuco). No PI Nísia Brasileira, território dos povos potiguara, o órgão era responsável por gerir as ações determinadas pela Diretoria Geral, incluindo receber, aplicar e repassar os recursos recebidos, bem como os gerados pelo próprio posto, através do plantio de alimentos como coco e raízes, e da manutenção nas relações comerciais com as cidades vizinhas.

Diante do exposto sobre a atuação do SPI, o presente artigo tem por objetivo discutir os investimentos econômicos, bem como expor a situação da autonomia financeira do posto, analisar as relações comerciais existentes entre o PI e as áreas vizinhas, e se a mesma sofreu mudanças em seu funcionamento, durante a transição do governo varguista, para o governo Dutra, durante os anos de 1945-1953. Essas discussões são resultado da pesquisa PIBIC, feita a partir da catalogação e da análise do acervo documental do Arquivo do Museu do Índio do Rio de Janeiro, em particular os documentos sobre os povos potiguara da Paraíba.

Objetivando compreender o contexto geral da relação do Posto de Nísia Brasileira com o SPI, a pesquisa foi feita com base em: 1) levantamento bibliográfico, em que foram selecionadas produções acadêmicas, livros e teses para um suporte teórico referentes ao órgão em questão, e o recorte histórico trabalhado, analisando as relações e ações do órgão com o P.I. Nísia Brasileira 2) pesquisa documental, no acervo supracitado, no qual foi elaborada uma listagem, leitura e discussão dos regimentos referentes ao SPI e o P.I.; 3) catalogação, leitura e análise documental, identificando e classificando os documentos do acervo, em que foram encontrados: recibos, relatórios, processos, etc, referente ao posto, com objetivo de identificar

os impactos trazidos pelo SPI para economia potiguara, entre os anos de 1945 a 1953; 4) e por fim, foram feitas reuniões como forma de acompanhamento dos trabalhos realizados.

Além das fontes supracitadas, para melhor compreensão da pesquisa, no que diz respeito a parte econômica que envolve o SPI e o P.I, foram utilizados os decretos: Decreto 8.072, de 20 de junho de 1910; Decreto 736, de 06 de abril de 1936; Decreto 10.652, de 16 de outubro de 1942; Decreto 17.684, de 24 de janeiro de 1945; que também possuem respostas sobre o grau de influência do Estado sobre as práticas tradicionais potiguara, quanto aos meios de sobrevivência e os impactos causados entre a população.

A DINÂMICA ECONÔMICA DO POSTO NÍSIA BRASILEIRA

A partir da análise e estudo dos documentos acerca da economia do Posto Indígena Nísia Brasileira, contidos nas caixas 167 e 168 e sob a metodologia supracitada; foi encontrada uma gama de recibos de compras e vendas de animais e hortaliças, além dos comprovantes de prestações de serviços dos indígenas da região para o P.I, que foram fundamentais no entendimento de como se deu a construção e evolução da economia local.

Através dos documentos datados no ano de 1945, é perceptível uma mudança no curso da documentação, que passou a apresentar um relatório de cunho semestral feito por Souto Maior Filho, que era o Inspetor do P.I, naquele momento e descreveu para Inspetoria Regional, em alguns casos com riqueza de detalhes, sobre os trabalhos executados no posto durante o semestre anterior, além de expor as necessidades orçamentárias para ações do período que se estava iniciando. Por meio do relatório citado, foi solicitado e enviado pela I.R, Cr.$121,225,00 (Cruzeiro), para ser investido no P.I. da Baía da Traição, e esse aplicar a verba nas metas traçadas no plano semestral.

Além dessa documentação, referente ao seguinte ano, também se encontram relatórios e recibos de prestação de serviço, e de compra e venda. Entretanto, pouco se foi encontrado sobre as relações comerciais do posto com fornecimento de suprimentos para as cidades vizinhas ou transações bancárias com a capital. O plano naquele período objetivava a construção de imóveis e plantação de alimentos, que iriam suprir as aldeias locais, mas também apresentou uma extrema preocupação com o “reflorestamento” da região, tendo em vista as possibilidades de empobrecimento do solo e os impactos decorrentes.

No entanto, a verba investida no "reflorestamento" da região da Baía da Traição, só traria lucros a região a longo prazo, visto que a ação drenaria e transformaria a zona pantanosa

em uma plantação de eucalipto, desta forma, mudou-se a cultura de plantio local para o cultivo de uma planta cujo recurso só era beneficiado a madeira, e ainda assim pouco aproveitável para fins construtivos. Mas, um dos fatores que favorecia e fortalecia a economia do Posto Nísia Brasileira diante da I.R era que o mesmo se configurava como um dos mais produtivos do SPI, por possuir uma grande extensão de terra cultivável, permitindo, deste modo, que os rendimentos econômicos fortalecessem as relações estratégicas de compra e vendas com as cidades vizinhas.

Já a documentação referente ao ano de 1946 se destaca apenas um relatório datado de janeiro de 1946, em que está descrito as ações feitas pelo posto no segundo semestre de 1945, além dos planos traçados para 1946, assim como elogios ao "comportamento" dos indígenas da região. O agente do órgão, Coriolando Mendonça, em fins de 1945 e início de 1946, destaca no relatório, que o P.I se encontrava em sua melhor fase, resultado da união dos povos potiguara com os trabalhadores do posto, gerando assim um progresso que levou o aumento de plantações e colheitas (com destaque para mandioca, banana, abacaxi e inhame), na produção da pecuária local, bem como nas construções de melhoria do posto, e que, consequentemente, além do sustento dos que ali viviam, também foi possível a venda dos produtos, gerando assim dinheiro para economia do posto, proporcionando ainda a compra de fazendas na região para aumento da produção.

No ano de 1946 foi recebido um total de Cr$83.225,00 (Cruzeiro) de verba da Inspetoria Regional, sendo Cr$60.000,00 (Cruzeiro) para o auxílio dos indígenas e Cr$23.225,00 (Cruzeiro) para compra de materiais para realização de atividades laborais, construções e pagamentos de funcionários, esse último no ano em questão contava com um quadro de 11 empregados, que ganhavam os maiores salários. Mesmo diante desse quadro de funcionários, o Posto também solicita a contratação de 2 trabalhadores do campo, 2 indígenas aprendizes e 1 auxiliar para serviços de escritório; além disso o posto também recebia remédios por fora dessas verbas (alguns também comprados com as verbas recebidas) e venenos para uso nas plantações.

Já para o segundo semestre de 1946, se objetivava manter o aumento do plantio e produção, dessa vez investido em coqueiros, agave e cana-de-açúcar, que já eram alimentos locais, que os indígenas já estavam familiarizados com o manuseio e isso facilitaria o processo. Além da construção na região de engenhos de farinha e de cana, os recursos propiciaram a compra de maquinário para uma melhor colheita, além de investimento na produção de sal, novo meio econômico que vinha se desenvolvendo nas terras potiguara.

Alguns benefícios locais foram realizados, tais como o saneamento básico nas regiões da escola e da enfermaria do P.I e do vale do Sinimbú, assim como o melhoramento das estradas que ligavam as aldeias às cidades vizinhas, para facilitação do comércio local. Para cumprimento dos objetivos citados, foi solicitado à Inspetoria Regional a quantia de Cr$160.000,00 (Cruzeiro), que na visão do inspetor Mendonça, a verba em questão auxiliaria na emancipação econômica do posto. Entretanto, o posto recebeu apenas Cr$64.250,00 (Cruzeiro) de verba do governo, tendo assim que readaptar seu plano de metas.

Entre a documentação de 1947, se destacam dois documentos chaves: um relatório no mesmo padrão do anteriormente analisado e uma folha de pagamentos. O primeiro citado segue a mesma lógica do supracitado, já que era algo padrão do SPI. Também, destaca que o ano de 1946, conseguiu seguir o ritmo produtivo do anterior, principalmente com o plantio de bananeiras; e a partir de então, os movimentos de renda do posto passaram a ser informados através das atas do SPI para inspetoria regional, no qual foi descrito os gastos com a receita federal, além das despesas e rendas em áreas específicas do P.I., que também foram discriminadas em um livro caixa.

O comércio acabou sendo bem desenvolvido naquele período, tendo um lucro de mais de 100% sobre a verba supracitada investida pela Inspetoria Regional para o ano de 1946. Através da venda de farinha de mandioca, banana, coco, manga, laranja, inhame e milho, todos produzidos pelos próprios potiguara, receberam CR$157.937,00 (Cruzeiro). Em um apelo à inspetoria regional, foi solicitado a mesma quantia que o ano anterior para cumprir o plano semestral de 1947, que buscava continuar investindo na agricultura e pecuária, e na construção de pontes para melhorar o acesso às aldeias da região. Entretanto, uma coisa a se observar, foi que mesmo solicitando um aumento de funcionários no relatório anterior, nesse em questão aconteceu uma diminuição, agora o posto Nísia Brasileira contava apenas com 8 servidores.

O outro documento em destaque seria a folha de pagamentos dos funcionários do P.I. referente ao ano de 1947, totalizando Cr$9.150,00 (Cruzeiro) cada trimestre, em que foram pagos os auxiliares, professoras, trabalhadores e aprendizes, sendo o “Auxiliar-Sertão” o com maior salário de Cr$450,00 (Cruzeiro) mensal. Além disso, se mantinha uma constância de datas nas folhas de pagamento, e mesmo a verba recebida do governo, assim com os lucros do posto, não possuírem valores fixos, o salário dos profissionais citados, não sofria mudanças.

Diante da gama de documentos analisados no presente plano, os referentes ao ano de 1948, apresentam: recibos de compras e vendas, em sua maioria de animais e produtos para construção, como também de prestação de serviços de indígenas da região, nas plantações e

obra feitas pelo SPI. Já a documentação de 1949, possui pequenos relatórios mensais, onde se estipula o que foi produzido e suas respectivas quantidades. Ademais, na documentação também se apresentam folhas de pagamento, mas diferente das anteriores, os salários das professoras e do "auxílio do sertão", receberam 65% e 25% de aumento respectivamente, já as demais profissões não sofreram alterações. Como isso, registrou-se um aumenta dos gastos mensais do posto em pagamento de funcionários para Cr$11.550,00 (Cruzeiro).

Os documentos referentes ao "movimento de renda do posto", que se caracterizava por resumir o valor de recibos de compra e vendas individuais, voltam a aparecer em 1949, entretanto, as páginas se encontram em sua maioria em branco e estão registradas como "Sem movimento", e outras com escassas informações, visivelmente faltando a prestação de conta dos rendimentos gerados pelo P.I. naquele período. Entretanto, se encontra uma documentação de queixa, na qual é exposto que os meses de junho a dezembro de 1948, e de janeiro a fevereiro de 1949, tiveram sim movimentação no posto, assim como vendas e compras, porém não foram documentadas pelo inspetor Souto Maior, que só se preocupou em notificar a I.R. acerca de uma venda de agave, que não recebeu pagamento.

Dentre os documentos analisados, um deles apresentou uma transação feita entre o Banco do Brasil, localizado na cidade João Pessoa, capital do estado, em que foi feito um pagamento por uma vaca comprado pelo P.I. e o dinheiro pago e enviado através do banco em questão, sendo está a primeira documentação a datar e discriminar a relação do posto com um órgão bancário. Após essa documentação, se tornaram frequentes as citações de transações bancárias entre o posto e o Banco do Brasil ao longo da documentação, principalmente por meio de depósitos como forma de pagamento de fornecedores. Além disso, as rendas internas a partir de 1949, passaram a ser depositadas através do Banco do Brasil.

Diante da documentação foi perceptível o aumento das relações comerciais do posto, e em virtude disso, o Inspetor da I.R proibiu vendas comerciais a créditos e todas deveriam ser efetuadas à vista, essas decisões foram tomadas em virtude de uma carga de agave vendida (não é estipulado o valor da mesma), que não se recebeu pagamento. Além disso, as folhas que discriminam o movimento de renda do posto se tornaram obrigatórias, assim como sua movimentação passou a ser apenas com a autorização da Diretoria Geral. Outras negociações "irregulares" também receberam notificação da I.R, em que eram vendidos animais sem aviso prévio e aplicava-se o dinheiro em bens ou serviços que não constavam no planejamento anual ou semestral daquela região.

A documentação de 1950, se estipulava a quantidade de indígenas assistidos (sendo algo que sofria mudanças e não um número fixo) pelo SPI durante um mês "x", bem como quais e quantos animais foram vendidos, além de alimentos produzidos e quantos esses haviam trazido de lucro para o posto, sendo a economia daquele ano, considerada estável em virtude da intensa venda de agave, plantado e colhido pelos próprios potiguara. Entretanto, paradoxalmente, se encontra uma documentação referente ao mês de abril do ano em questão, na qual cita que o P.I vem passando por uma crise, mas essa não é detalhada e muito menos explanado sobre seus motivos, e não volta a ser citada na documentação daquele ano.

Dentre os demais documentos presentes e analisados, durante o ano de 1950, se encontra mais de 100 documentos reportando à Inspetoria Regional sobre a falta de documentos que comprovam a compra de materiais e móveis (em sua maioria de escritório) para o posto Nísia Brasileira. Diante disto, foi necessário a criação de um "Inventário de bens e móveis" supervisionado pelo inspetor Arquimedes Souto Maior Filho, com o objetivo de fazer um balanço dos bens e animais pertencentes ao P.I que totalizou Cr$76.488,00 (Cruzeiro), mas acabou ocorrendo divergências nas contagens e balanços dos anos anteriores, sendo solicitado pela I.R. um novo "Inventário de bens e móveis", esse que acabou por totalizar entre os itens já citados o valor equivalente a Cr$84.357,00 (Cruzeiro).

No ano de 1951 seguem os mesmos documentos, no entanto, os relatórios relativos a este ano trazem mais detalhes quanto a prestação de assistência aos indígenas da região. Em torno de 150 a 200 potiguaras foram atendidos pelas verbas do SPI mensalmente, entretanto, esta é um dos primeiros registros ao longo da pesquisa em que se encontra alguma reclamação por parte dos potiguara. As queixas apresentadas remetem que a verba governamental usada para saúde, educação, alimentação e compra de objetos que auxiliassem os que trabalham nas plantações não era suficiente, e que, por "falta de assistência alimentícia", estava sendo solicitado a I.R. o mandado com urgência de suprimento para esse povo.

Além disso, em virtude das suas terras semi-áridas, foi imposto pelo SPI a partir de 1951 a intensificação do cultivo de coco e agave (que era considerada uma riqueza da região), plantações que se desenvolviam bem naquelas terras e não traziam prejuízo ao órgão. Porém, o que não modificou foram as verbas para região, que continuariam escassas até se terminar a demarcação territorial da região.

A documentação referente ao ano de 1952, apresenta inventários e pequenos relatórios de acontecimentos isolados, além de recibos de compras e vendas, tanto de animais como de prestação de serviço de indígenas para o posto e de utensílios ligados à área da saúde, educação,

marcenaria e agricultura. Nesses relatórios foram encontrados registros das relações comerciais entre o posto e a capital do estado, João Pessoa, o qual era mantida uma relação comercial, em que a capital fornecia para o posto sementes de cereais como milho (que dependia da chegada da chuva na região, para se ter uma boa safra) e feijão.

Além disso, é demonstrada uma grande preocupação com a quantidade, compra e assistência dos animais que forneciam alimento ou/e renda para o posto, o qual esses constantemente passavam por uma contagem, além de avaliação de quanto valiam e eram reportados a I.R. Um dos pontos perceptíveis ao longo da documentação de 1952 e de 1953, é a preocupação com o trato dos animais pertencentes ao posto, o qual são informados seus valores referentes a compra e venda. Ademais, em fins de 1953, volta a ser feito um inventário acerca dos bens do P.I, dessa vez totalizando Cr$ 76.488,00 (Cruzeiro), valor inferior comparado ao último feito. Esse dado seria consequência da perda de vacas e bois para doenças ou mordida de cobras venenosas, que impossibilitaram a venda ou/e consumo dessa carne.

Diante desses acontecimentos, nos relatórios mensais de 1953 é reportado a I.R. a solicitação para venda completa ou parcial do rebanho bovino do posto Nísia Brasileira, visando evitar maiores prejuízos para a economia local, visto que além dos animais estarem sendo picados por cobras venenosas, também estavam destruindo as cercas e acabando com as plantações. Parte desse gado acabou sendo vendido apenas em dezembro daquele ano, arrecadando Cr$ 20.400,00 (Cruzeiro), que ficaram à disposição do inspetor do P.I.

Os documentos referentes ao ano de 1953, também se encontram parte em branco, no entanto, o Inspetor do P.I. reporta ao I.R. que eles estão nessa situação, por causa dos indígenas da região, que se recusam a declarar para o órgão, suas rendas de forma mensal, dificultando assim a prestação do relatório. Além disso, em setembro, do ano em questão é enviado um relatório expondo, que esse período está sendo o mais difícil para o P.I, que mesmo se aproximando do final do ano, pouca coisa tinha sido feita no P.I. Nísia Brasileira, e em grande parte isso também era culpa dos potiguara da região, que na visão do Inspetor Auxiliar estavam desrespeitando as normas impostas pelo SPI.

E uma das coisas que dificultava o mantimento da ordem no posto, era o quadro de funcionários do órgão, que estava em constante diminuição, naquele ano estando apenas com 5 funcionários, sendo dois desses indígenas. E como forma de sanar esses impasses e não perder as plantações já feitas no ano de 1953, levando em conta que a agricultura era a base econômica mais lucrativa do P.I. Nísia Brasileira, o inspetor do posto solicita a I.R. a verba de Cr$15.000,00 (Cruzeiro) para os três últimos meses daquele ano para ser aplicada na colheita.

Além da solicitação da construção de uma fábrica de farinha, para a produção do alimento já era feita na região, porém, de forma manual, em vista, que não possuíam maquinário adequado e poucas pessoas contratadas, fato que seria revertido com a instalação da fábrica, que também poderia ser utilizada na desfibrilação do agave da região, assim trazendo benéficos e maiores lucros para economia local.

Ainda no ano de 1953, o posto já não apresentava tanta renda como nos anos anteriores. Seu quadro de funcionários caia frequentemente, o inspetor chefe era trocado de forma constante por não conseguir conter os indígenas na região, visto que esses se negavam a seguir as normas do posto, além disso, de acordo com o inspetor, os indígenas também roubavam as rendas dos cocos plantados na região, fator que afetava diretamente a economia local. Como solução para sanar esses impasses, foi sugerido a permanência de soldados junto aos indígenas enquanto esses trabalhassem, para evitar as "rebeldias" e quebras de normas que vinham acontecendo, ou seja, além de passar por esse processo de tutela e retirada de sua cultura para ser inserida na do homem branco, o povo potiguara também seria cerceado em seu meio laboral, onde apenas sua força de trabalho importava ao P.I. para trazer crescimento a economia local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A documentação analisada se mostrou completa no que diz respeito a relação do indígena com o posto, mas em termos de detalhamento do que era feito pelo órgão na região, principalmente em vias econômicas, pode ser considerada “escassa”, pelo fato de grande parte se encontra em branco. Além disso, foi perceptível ao longo da análise, a diminuição tanto dos lucros do posto, como das verbas do governo para o P.I. Nísia Brasileira. E mesmo diante dessa “crise”, houve maiores investimentos em novos meios para se gerar economia para o posto, como a exploração do sal da região e a construção de salina, além de investimentos na área de saúde e educação.

Além disso, é possível perceber uma constante busca do Inspetor do Posto por uma construção de uma fábrica devidamente equipada na região, mas mesmo com as solicitações e pedidos de verba, na qual se poderia levar a uma pequena industrialização da região, não se obtém respostas do SPI, mesmo que a implantação trouxesse maiores lucros para o P.I. e ainda estando dentro da proposta governamental do órgão, que é implantar a tutela e inserir os indígenas da região no cotidiano urbano.

Durante esse período ocorreu o crescimento do comércio, que trazia o dobro das verbas aplicadas pela inspetoria regional nas terras potiguara. Entretanto, uma das coisas que ainda impediam um maior crescimento da agriculta local, além da falta de verbas, eram as secas na região, que dificultavam o desenvolvimento das plantações e da criação de animais e consequentemente o aumento da economia local, levando em conta, que os alimentos provenientes do plantio além de alimentarem os povos que ali viviam, também eram comercializados. Outro fator ocorrido foi o fortalecimento de relações bancárias entre o posto e o Banco do Brasil na capital.

Através da documentação do SPI, também pode-se destacar o envolvimento do indígena potiguara nos costumes do homem branco, o qual o próprio P.I os via como "preguiçosos e maus", mas ao passar do tempo, os indígenas foram obrigados a respeitar a “soberania” do SPI sob suas terras e a viver nas condições colocadas pelo órgão, que fazia parte do projeto civilizatório do governo. Segundo a visão do SPI, com os potiguara se “comportando”, a administração do posto seguia seu curso normal, além de ser colocado que esses têm que trabalhar para promover o crescimento de suas terras, em vista que, os indígenas da região eram considerados difíceis de lidar tornando o trabalho da região lento comparado as outras regiões assistidas pelo órgão.

E como resposta ao questionamento anterior, ao passar dos anos, o sistema foi se enfraquecendo e as reclamações de falta de obediência dos potiguara aumentando, já que esse povo trabalhava por meio do sistema de tutelagem, sendo retirados de sua cultura para ser inserido em outra. E essas mudanças comportamentais do povo da região da Baía da Traição, acabou por coincidir com a modificação de inspetores do P.I, assim como a transição da Era Vargas para o governo Dutra (1946-1951).

REFERÊNCIAS

DECRETO N°8.072, de 20 de junho de 1910.

DECRETO N°736, de 06 de abril de 1936.

DECRETO N°10.652, de 16 de outubro de 1942.

DECRETO N°17.684, de 24 de janeiro de 1945.

FUNDAÇÃO NACIONAL MUSEU DO ÍNDIO. Acervo documental. Rio de Janeiro. Disponível em: http://www.museudoindio.gov.br/component/content/article/11-instituci onal/ 427-o-museu-do-indio-e-seus-arquivos.

GAMBINI, Roberto. Espelho índio. A formação da alma brasileira. São Paulo: Axis Mundi, 2000.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 20, nº 39, p. 15-42. 2000.

LIMA, A. C S. Um Grande Cerco da Paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 155- 172.

PALITOT, E. M. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura. 2005. 219 f. Dissertação de mestrado – Universidade Federal de Campina Grande, João Pessoa: 2005, p. 43-44.

STAUFFER, David Hall. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios. Revista de História, São Paulo, v.18, n.37, p.73-96, mar. 1959. ISSN 2316-9141. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/10727 0/105782 >. Acesso em: 28 mar. 2018.

COMUNICAÇÕES ORAIS

A TAREFA HISTÓRICA DAS PSICOLOGIAS INDÍGENAS DO PONTO DE VISTA DA MULTIPLICAÇÃO DIALÓGICA

Danilo Silva Guimarães
Universidade de São Paulo
danilosg@usp.br

INTRODUÇÃO

As psicologias indígenas vivem um momento de pequeno, mas significativo, reconhecimento e visibilidade, que suscita reflexões no campo da psicologia geral. O objetivo desse artigo é discutir algumas dessas reflexões tendo em vista a necessidade de aprofundar a oportunidade de partilha de saberes e conhecimentos psicológicos. Tal partilha visa contribuir com pessoas e comunidades indígenas por meio do trabalho do profissional de psicologia e nas reflexões sobre o cuidado em saúde e bem-bem-viver. Entendemos que já não cabem movimentos dogmáticos, de exclusão, ou ecléticos, de homogeneização das diferenças e das contribuições indígenas no âmbito da reflexividade técnica e ética, no exercício profissional e fundamentação científica, dos discursos e práticas psicológicas. Temos, portanto, a necessidade de viabilizar a elaboração de conhecimentos que permitam a orientação e formação psicológica por meio da crítica, análise e interpretação de eventos concretos, ao mesmo tempo em que criamos alternativas às práticas e conhecimentos em psicologia que perpetuam violências de raiz colonialista.

Desde 2012 vimos construindo o serviço Rede de Atenção à Pessoa Indígena (Rede Indígena), no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Começamos com visitas às comunidades indígenas situadas no município de São Paulo, as aldeias Mbya Guarani e reuniões organizadas por indígenas em contexto urbano, em sua diversidade étnica e social. Após os primeiros encontros, as comunidades apontaram a relevância de sua presença na universidade,

espaço que poderia contribuir para tornar visível a resistência indígena na maior cidade do hemisfério sul, em um contexto de lutas pela revisão da área das terras indígenas demarcadas no município, dentre outras lutas envolvendo, por exemplo, os direitos à saúde e à educação diferenciadas. Do aprofundamento dos intercâmbios, transitando entre aldeias e o campus universitário, propusemos a construção de uma Casa de Culturas Indígenas no campus universitário. A Casa, que é um *Opy Mbya Guarani* batizado de *xondaro kuery xondaria kuery onhembo'ea ty apy*, espaço de aprendizado de nossos saberes ancestrais, foi concebido como um espaço de acolhimento e expressão para pessoas e comunidades indígenas, de todos os povos.

O *International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA) aponta a existência de mais de 5 mil povos indígenas em todo o planeta. De acordo com o Banco Mundial, os indígenas correspondem a aproximadamente 476 milhões de pessoas habitando seus territórios, aos quais foram sobrepostas fronteiras de estados nacionais de cerca de 90 países. Embora os indígenas correspondam a 6% da população mundial, correspondem a 15% da população em situação de extrema pobreza, com expectativa de vida 20 anos abaixo da expectativa de vida das pessoas não consideradas indígenas em todo o mundo.

O Banco Mundial (https://www.worldbank.org/en/topic/indigenouspeoples#1) reconhece que o legado de desigualdade e exclusão torna as comunidades indígenas mais vulneráveis aos impactos de mudanças climáticas e desastres naturais, incluindo pandemias como a da COVID-19. Essas vulnerabilidades seriam mais intensificadas entre os indígenas devido às dificuldades de acesso às políticas públicas de saúde, água potável, saneamento básico, crises econômicas e restrições de mobilidade que impactam, sobremaneira, o bem-viver segundo os modos de vida de cada povo, a segurança e a soberania alimentar (cf. SOBREVILA, 2008).

Particularmente, no Brasil, até meados dos anos 70 do século XX, as políticas públicas apostavam no desaparecimento inevitável dos povos indígena, orientando a integração das pessoas ao Estado Nacional como medida protetiva ao seu extermínio. Contudo, de acordo com o Censo do IBGE, de 2010, hoje temos uma população autodeclarada indígena de 896,917 pessoas. Dessas, 324,834 vivem em cidades e 572,083 nas áreas rurais. Os indígenas correspondem a 0.47% da população total do país.

Estimativas apontam que em toda Abya Yala—termo originário do povo Kuna, originário de um território ao qual se sobrepõe, atualmente, o Estado do Panamá, para designar "Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento e é sinônimo de América" (PORTO-

GONÇALVES, 2009) — entre 90 e 96% da população indígena foi exterminada entre 1500 e 1900. No México foram, aproximadamente, 20 milhões de pessoas, 18 milhões nos Estados Unidos, 10 milhões nos países andinos e 4 milhões no Brasil. Números produzidos por ações militares de combate, doenças, fome, trabalhos forçados, punições corporais sob escravidão, deslocamentos forçados a lugares inóspitos etc. (cf. CANNABRAVA FILHO, 2019 e VIEZZER, 2020).

DESENVOLVIMENTO

Para o historiador búlgaro radicado na França, Tzvetan Todorov (1939-2017), o encontro dos europeus com os povos indígenas de Abya Yala é o mais significativo na história do homem Europeu, provocador de um sentimento de estranheza radical de maior intensidade em comparação com o encontro com outros povos nas invasões colonialistas dos diversos territórios indígenas ao redor do mundo (cf. TODOROV, 1982/2013). Diante desse encontro, o homem europeu perpetrou o maior genocídio da história da humanidade.

> Mas não é somente porque este é um encontroe extremo e exemplar, que a descoberta da América é essencial para nós hoje em dia: junto com esse valor paradigmático, existe outro, de causalidade direta. A história do globo é, obviamente, feita de conquistas e derrotas, de colonização e descoberta dos outros, mas, como vou tentar mostrar, é a conquista da América que anuncia e funda nossa identidade presente. Mesmo que qualquer data que permita separar duas épocas seja arbitrária, nenhuma é mais adequada para marcar o início da era moderna do que o ano de 1492, ano em que Colombo atravessa o Oceano Atlântico. Nós somos todos descendentes diretos de Colombo, é nele que começa nossa genealogia—desde que a palavra começo tenha algum significado. (TODOROV, 1982/2013, p. 8)

Para o historiador, é esse encontro extremamente violento que funda a nova identidade do homem Europeu, dando origem à modernidade e à construção de uma noção planetária de mundo. Somos descendentes de um processo colonialista de larga escala. No qual povos indígenas de Abya Yala transformaram as bases existenciais, políticas e epistemológicas do homem moderno, colocando-o diante de impasses que persistem até os dias de hoje. Tais impasses são constitutivos das ciências modernas, na medida em que essas se estabelecem como uma forma de conhecer que considera que "o mundo é fundamentalmente um solo no qual os homens brancos pisam e confrontam como inimigo alheio e rudimentar, mas manejável e explorável para seu próprio e único benefício" (cf. WEIR, 2021, p. 5).

A psicologia, por sua vez, emerge no campo das ciências modernas em um contexto sociocultural marcado pelo impacto psicossocial sofrido pelos europeus quando do seu encontro com a diversidade das coisas, das pessoas, modos de vida, línguas e religiosidade (FIGUEIREDO, 2007a). Com a abertura dos feudos uns para os outros; e no engajamento de pessoas que partiam da Europa para outras partes do mundo através das navegações, essas pessoas passaram a se deparar, de maneira radical, com a questão da variedade e da diferença. Esse encontro, ao mesmo tempo em que despertava curiosidade e interesse, trouxe inquietação, confusão, dispersão e medo em relação aos impactos dos outros sobre si.

> Os limites da própria civilização ocidental cristã (os limites da cristandade) estavam postos em questão. O inimigo externo mais próximo era o turco-otomano [mas...] Embora [certa] retração da cristandade [pela expansão do império turco-otomano] estivesse sendo compensada pela expansão em direção à África, Ásia e América, também essas fronteiras novas tinham inúmeras ameaças, desde os perigos reais e imaginários envolvidos nas grandes navegações até o contato com formas radicalmente distintas de alteridade e, portanto, realidades imprevisíveis e potencialmente hostis.
> [...]
> Num conjunto diversificado de situações, a presença do medo às fronteiras e aos seres fronteiriços [...leva à hipótese do professor Luís Cláudio, de que...] intensas reações emocionais decorrem da exposição à variedade das coisas [e pessoas], quando esta tende a escapar do controle, gerando misturas e combinações extremamente ameaçadoras à estabilidade e à ordem do mundo (FIGUEIREDO, 2007a, pp. 36-37).

Na medida em que a emergência das ciências modernas e da psicologia pode ser considerada, ao menos em parte, um complexo movimento de elaboração do conjunto diversificado de situações extremamente ameaçadoras à estabilidade e à ordem do mundo construído pela civilização ocidental cristã, cabe-nos destacar a necessidade da tarefa histórica das psicologias indígenas. Trata-se, dentre outras, da construção de conhecimentos sobre práticas e discursos psicológicos que perpetuam violências de raiz colonialista, bem como a elaboração de conhecimentos que permitam a orientação e formação psicológica por meio da crítica, análise e interpretação de eventos concretos em que tais violências se fazem presentes; e, ainda, a identificação e construção de conhecimentos alternativos, baseados na efetividade ética de suas proposições. Desse modo, a psicologia indígena é aquela comprometida com criação das possibilidades de partilha da diversidade de entendimentos e práticas indígenas de bem-viver, que difere entre povos e comunidades.

Ao estudar a história das ideias científicas, Vygotski (1927) aponta que tais ideias surgem num contexto sociocultural, lida com pressupostos e teorias pré-existentes, já estabelecidas como conhecimento científico e estabelecem relação com as exigências objetivas sobre os fenômenos-tema focalizados. Nesse sentido, demandas oriundas de desafios práticos

da profissão e da pesquisa guiam os processos de construção das teorias e sistemas psicológicos, ao nos colocarem diante do acontecimento imprevisto. O acontecimento, que excede às categorias de conhecimento pré-existentes, exige uma filosofia e uma metodologia da ciência, na medida em que a responsabilidade ética não o autoriza ao psicólogo exercer sua profissão de forma não refletida e despreocupada. Desse modo, cada vez que examinamos os acontecimentos concretos, nos vemos obrigados a analisar os princípios que fundamentam a técnica psicológica. A intervenção psicológica se torna fruto de uma análise descritivo-explicativa da experiência, sendo que a elaboração da experiência, por sua vez, é sobredeterminada por muitos pontos de vista.

Por exemplo, Weir (2021) nos situa diante de acontecimentos que marcam a reflexão antropológica contemporânea em torno da noção de virada ontológica. A noção de virada ontológica aponta para a multiplicidade de predicações, distintas do naturalismo ontológico, fundacional das ciências ocidentais modernas. Tais predicações diversas orientam ações e reflexões na construção de conhecimento pelas diversas sociedades ao redor do planeta—animismo, totemismo e analogismo (cf. DESCOLA, 1995). A virada ontológica proposta pelo perspectivismo ameríndio (LIMA, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 1996), por sua vez, vai em direção à impossibilidade de alguma pessoa se colocar desde um ponto de vista exterior às predicações de sua tradição. Na direção da reflexão sobre os fundamentos ontológicos dos conhecimentos xamânicos, o perspectivismo ameríndio concebe o multinaturalismo como predicado filosófico que se desdobra da reflexão sobre o ethos indígena. Tal concepção tem implicações teórico-metodológicas para processos de construção de conhecimento inclusivo dos pontos de vista indígenas, na medida em que a ontologia naturalista, que funda as ciências modernas é entendida como uma maneira particular de constituir a distinção entre a ordem dos fenômenos objetivos e subjetivos, em meio a outras possibilidades de conceber esse tipo de distinção (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2004, 2006). Os predicados subjazem como fundação para todo conhecimento racional possível, que se expressa como desdobramento deles (GUIMARÃES & SIMÃO, 2021).

Dentre os acontecimentos que marcam a reflexão antropológica contemporânea em torno da noção de virada ontológica (WEIR, 2021), ressalta que o contexto no qual a tal 'virada' está sendo reclamada à ciência tal como é uma realidade na qual os brancos se vêem às voltas com a severa ameaça dos efeitos do chamado período Antropoceno ou Capitaloceno. A escuta dos povos que falam aos brancos desde seu lugar de ver/sentir/viver emerge como possibilidade de evitar a morte, abrindo espaços à vida de todos, incluindo às do Ocidente. Weir (2021)

conclui, então, que o mito da ciência e tecnociência, com suas pretensões de domínio da natureza e do mundo, "para um possível crescimento e acumulação infinitas explorando a Terra, que é finita, chegou ao limite de sua falsidade" (s. p.). Na medida em que o extermínio do outro resulta no extermínio de si mesmo, faz-se necessário refletir sobre as possibilidades de partilha na qual todos participem, demandando a elaboração das formas de viabilizar essa partilha.

Um breve aporte sócio histórico nos dá a dimensão dos conhecimentos indígenas sobre formas de viabilizar a partilha de um horizonte ético em que a participação de todos é amplamente inclusiva, para além do homo sapiens, de uma rede de relações intercomunitárias e interespecíficas. Por exemplo, Sobrevilla (2008) aponta que os territórios tradicionais indígenas coincidem com as áreas que detém 80% da biodiversidade do planeta. No entanto, diferenças entre as concepções indígenas e científicas continuam a criar barreiras para colaborações significativas, dada a crença amplamente difundida de que o conhecimento científico é superior aos outros sistemas de conhecimento. Park, Hongu e Daily (2016) discutem o impacto da dos alimentos indígenas na dieta mundial, reportando estudos que apontam que cerca de 60% do suprimento alimentar mundial é originário dos povos Ameríndios. No âmbito das diversidades linguísticas e culturais, somente no Brasil re(existem) 305 povos falantes de 276 línguas indígenas, estima-se que eram mil línguas faladas no Brasil antes da invasão colonialista (cf. CENTRO BRASILEIRO DE ESTUDOS DA AMÉRICA LATINA, 2020). No âmbito das diversidades sexual e de gênero, diversos povos Ameríndios compreendiam a existência de, pelo menos, possibilidades de estilos de gênero (gender styles): mulher e homem, não-homem—mulher biológica que assume alguns aspectos de papeis masculinos—, não-mulher—homem biológico que assume alguns aspectos de papéis femininos—, lésbicas e gays (BROWN, 1997). Construíram possibilidades de experimentação da sexualidade por séculos violentamente rechaçadas pelos colonizadores (cf. FERNANDES & ARISI, 2017). No âmbito do respeito às diversidades políticas, cabe destacar o reconhecimento do papel da Confederação Iroquesa na conformação da democracia norte-americana que inspirou diversas democracias ao redor do mundo. Para os indígenas a ampla participação e consulta à comunidade nos processos de tomada de decisão é uma prática socialmente difundida e sustentadora das liberdades individuais. Tal prática é referida em reflexões sobre concepções de sociedade e movimentos de democratização significativos no mundo Europeu (cf. MELO FRANCO, 1937/2000). Além dessas, são inúmeras as contribuições em diversas áreas do conhecimento, nas artes, na medicina e psicoterapia.

> Povos ameríndios acreditavam que a doença afetava toda a família da pessoa doente. Eles sabiam que boas relações com a família, amigos e toda a comunidade eram importantes para tornar-se e permanecer saudável. Incluindo a família do paciente e a comunidade no tratamento tornava mais provável sua efetividade. Os membroa da família e outras pessoas na comunidade provinham o apoio para a pessoa doente. Pesquisas aturais mostram que essas relações são importantes para uma boa saúde. Estar rodeado de pessoas cuidadosas aumenta as chances de uma maior longevidade comparado a pessoas que vivem isoladas. (KEOKE & PORTERFIELD, 2005, p. 104)

Considerando que as ideias científicas surgem num contexto sociocultural (cf. VYGOTSKI, 1927), vimos que o contexto sociocultural de emergência da psicologia é, fundamentalmente, marcado pela violência colonial sobre povos indígenas. Mas, também, um contexto em que, embora nem sempre explicitado, discursos e práticas indígenas impactaram, sobremaneira, os modos de ver/sentir/viver constitutivos do espaço do psicológico. É, portanto, tarefa histórica da psicologia indígena oportunizar o reconhecimento de dimensões vedadas, resistentes e obscuras da experiência humana, explicitando a necessidade da partilha dos saberes psicológicos no diálogo com os saberes indígenas, como condição para o avanço da psicologia sobre demandas sociais prementes do mundo contemporâneo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quais podem ser as contribuições da psicologia, no diálogo com saberes e práticas indígenas de saúde e bem-viver? Os modos de vida dos povos indígenas de Abya Yala são marcadamente diferentes das tradições que construíram a ciência da psique, mente ou comportamento. Em sua tarefa histórica, a psicologia indígena precisa identificar e evitar a reprodução de adesões colonialistas que marcaram a histórica dessa ciência, embora nunca tenhamos completa certeza de que, em nossa pretensão de afastamento racional e consciente de proposições colonialistas, não estejamos reproduzindo, impensadamente, valores que adaptam a violência colonial a novas circunstâncias. Cabe, portanto, a elaboração de instrumentos para a análise e interpretação de respostas psicológicas, capazes de identificar e combater a violência epistêmica (cf. TEO, 2011) que pode se manifestar explícita ou implicitamente, reflexiva ou pré-reflexivamente, consciente ou inconscientemente, nos discursos e práticas psicológicas.

Dicotomias que reproduzem a colonialidade através da violência epistêmica são obstáculos para a construção de caminhos colaborativos na psicologia indígena. A oposição entre pensamento superior e pensamento inferior (cf. MARKOVA, 2016) esteve marcadamente relacionada às oposições entre logos, racionalidade e ciência de um lado, e mito, irracionalidade

e pajelança, de outro lado. No âmbito dessa oposição, uma profissional ou pesquisadora da psicologia pode entender a relação psicologia e povos indígenas como permeada por uma barreira, na acepção de Boesch (1991). Uma barreira seria uma área que é difícil de superar, e pode demandar da pessoa um conjunto de ações intermediárias para liberar a passagem. Uma vez cruzada a barreira, no entanto, a ação pode prosseguir do mesmo modo que antes.

Dentre as barreiras que a pesquisadora ou profissional da psicologia possa encontrar, estariam 1) a necessidade de aprender a língua do povo indígena com a qual se desenvolve o trabalho e constrói o conhecimento; 2) a necessidade de se deslocar até as comunidades indígenas, por vezes distantes e de difícil acesso a partir das cidades onde estão situados os serviços de psicologia e as universidades; 3) a necessidade de se adaptar a novas condições ambientais, rotinas sociais e reorganização de vivências cotidianas; 4) aprender a lidar com a suspeita que os indígenas expressam em relação aos conhecimentos científicos e à figura do pesquisador (cf. SMITH, 2018) e profissional da psicologia (cf. ACHATZ & GUIMARÃES, 2019); 5) prestar contas de sua implicação com a luta contra a colonialidade e seus impactos danosos às comunidades humanas e seus ambientes; 6) sustentar uma disponibilidade regular para escuta, implicação e reserva (cf. FIGUEIREDO, 2007b) nos percursos de familiarização entre pessoas que buscam objetivos comuns, envolvendo a saúde e o bem-viver.

A superação das barreiras permitiria ao profissional e pesquisador da psicologia seguir atuando segundo as teorias e sistemas psicológicos já estabelecidos, sem a necessidade de maiores revisões conceituais e metodológicas. Porém, compreender a relação psicologia e povos indígenas como fronteira, na acepção de Boesch (1991) é o que permitiria, efetivamente, a construção de uma psicologia indígena. Diferente das barreiras, uma fronteira marca uma separação entre duas áreas de comportamento que requer uma adaptação específica, na forma e direção da ação tomada pela pesquisadora e profissional da psicologia. Ou seja, a psicologia indígena tem como tarefa histórica a produção de transformações teórico-metodológicas à psicologia geral.

A consideração da fronteira da psicologia indígena, para além das barreiras que afastam esses dois mundos, nos permitiria ultrapassar atitudes dogmáticas, em que a pesquisadora ou profissional da psicologia se aferra a pressupostos teórico-metodológicos previamente selecionados e desqualifica concepções e práticas indígenas como irrelevantes para sua reflexão epistêmica e adequação técnica. A consideração da fronteira psicologia e povos indígenas também deveria nos prevenir das atitudes ecléticas, que, por sua vez, acaba por desqualificar as especificidades nas relações entre saberes e práticas constitutivas de pessoas e comunidades

distintas. Como se os sentimentos, pensamentos e ações indígenas pudessem ser facilmente capturados por conhecimentos e técnicas exóticas das cientistas e profissionais da psicologia.

Do ponto de vista da multiplicação dialógica, que norteia o trabalho da Rede Indígena, sobre a qual iniciamos esse texto, é tarefa histórica da psicologia indígena, produzir inovações metodológicas, aprendendo a partir da observação participante em colaboração com as resistências indígenas em suas comunidades concretas. Repensar as teorias e sistemas da psicologia no diálogo com os sentidos e significados presentes nas reflexões e práticas dos anciões e anciãs de grande respeito em suas comunidades. A validação desse conhecimento deveria estar assentada na efetividade ética de suas proposições, ao se reportar aos cuidados e efeitos das ações humanas no mundo com os outros serem, um compromisso com a possibilidade de acolher diversos entendimentos de bem-viver que diferem entre povos e comunidades.

REFERÊNCIAS

ACHATZ, R. W. & GUIMARÃES, D. S. An invitation to travel in an interethnic arena: Listening carefully to Amerindian leaders' speeches. **Integrative Psychological and Behavioral Science**, v. 52, p. 595-613, 2018.

BOESCH, E. E. **Symbolic action theory and cultural psychology**. Berlin: Germany, 1991

BROWN, L. **Two Spirit People: American Indian Lesbian Women and Gay Men**. Routledge: New York and London, 1997, p. 176.

CANNABRAVA FILHO, P. Maior genocídio da Humanidade foi feito por Europeus nas Américas: 70 milhões morreram. In: Diálogos do Sul, 2019. Disponível em https://dialogosdosul.operamundi.uol.com.br/direitos-humanos/58765/maior-genocidio-da-humanidade-foi-feito-por-europeus-nas-americas-70-milhoes-morreram. Acesso em: 25 de out. de 2021.

DESCOLA, P. **Par-delà nature et culture**. Paris, França: Gallimard, 2005.

FERNANDES, E. R. & ARISI, B. M. **Gay Indians in Brazil:** Untold Stories of the Colonization of Indigenous Sexualities. Cham: Springer International Publishing, 2017. 81 p.

FIGUEIREDO, L. C. M. **A invenção do psicológico**: quatro séculos de subjetivação 1500-1900. São Paulo: Escuta, 2007a.

FIGUEIREDO, L. C. M. A metapsicologia do cuidado. **Psyche (Sao Paulo)**, São Paulo, v. 11, n. 21, p. 13-30, 2007.

GUIMARÃES, D. S. & SIMÃO, L. M. Dialogical Metapsychology in Semiotic-Cultural Constructivism: Open Perspectives for an Indigenous Psychology. **Human Arenas**, v. 2021, p. s/n, 2021.

KEOKE, E. D. & PORTERFIELD, K. M. **American Indian contributions to the world**: Medicine and health. New York : Facts On File, 2005, p. 148.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, n. 2, v. 2, 1996, p. 21-47.

MARKOVÁ, I. **The dialogical mind**: common sense and ethics. The dialogical mind : common sense and ethics, 2016, p. 257.

MELO FRANCO, A. A. **O índio brasileiro e a Revolução Francesa**; as origens brasileiras da teoria da bondade natural. São Paulo: Editora José Olympio, 1976.

CENTRO BRASILEIRO DE ESTUDOS DA AMÉRICA LATINA. Línguas Ameríndias - ontem, hoje e amanhã. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2020, p. 156.

PARK, S.; HONGU, N. & DAILY, J. W. Native American foods: History, culture, and influence on modern diets. Journal of Ethnic Foods, 2016, v. 3, n. 3, p. 171-177.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 25-30, 2009.

SMITH, L. T. Descolonizando Metodologias: Pesquisa e Povos Indígenas. Curitiba: Ed. UFPR, 2018, p. 239.

SOBREVILA, C. **The Role of Indigenous Peoples in Biodiversity Conservation**: The Natural but Often b Forgotten Partners. The World Bank: Washington, 2008, p. 102.

VIEZZER, M. Moema Viezzer fala sobre o genocídio de 70 milhões de indígenas na história das Américas. In Jornal da USP, 2020. Disponível em https://jornal.usp.br/atualidades/moema-viezzer-fala-sobre-o-genocidio-de-70-milhoes-de-indigenas-na-historia-das-americas/. Acesso em: 25 de out. de 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, 1996, p. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation, **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, 2004, p. 1-22.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A floresta de cristal: Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campos**, v. 14/15, 2006, p. 319–338.

Vygotski (1927)

TEO, T. (2011). Empirical race psychology and the hermeneutics of epistemological violence. **Human Studies**, v. 34, n. 3, 2011, p. 237–255.

TODOROV, T. La conquête de l'Amérique: La question de l'autre. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

WEIR, J. A. Q. Da ‘virada ontológica’ ao tempo de volta do nós. Amazonia Latitude, v. 26, 2021.

TRANSCENDENDO A LÓGICA COLONIAL: A ANTROPOFAGIA COMO RETOMADA. ETNOGÊNESES, DA EXPERIÊNCIA ESTÉTICA À PRÁXIS.

Renato Silva Guimarães
Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne
Arts & Sciences de l'Art
ROM - Institut für Romanistik
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
Lateinamerikanistik Literatur- und Kulturwissenschaften

Para Oswald de Andrade a cosmologia nativa foi fundamental para o desenvolvimento da cultura ocidental. Nenhuma outra vanguarda histórica colocou a visão dos povos nativos das Américas no centro das suas elaborações, e certamente a apropriação/interpretação de Oswald dessa presença contribuiu para ostracizar seu trabalho não somente em termos acadêmicos como também o reduziu à atividade poética, como se possível atribuir um sentido negativo a este termo, esvaziou-se de seu discurso a potencialidade política. É necessário enfatizar que no início do século XX "sanear é eugenizar" foi a política pública no Brasil. O projeto oswaldiano mesmo que nao buscando uma ruptura heróica com os valores racionais da modernidade, tentou encontrar, em um passado/presente intencionalmente eliminado pelo civilização brasileira, a possibilidade de restaurar uma relação não hostil entre cultura e natureza e romper com o "desvio, falsificação do nosso tipo nativo" e a lógica do etnocídio. Seu conceito de antropofagia cultural (1928) é uma hermenêutica, "devoração crítica do legado cultural universal" (Campos:1986). Benedito Nunes, demonstrou que Oswald aponta para um diagnóstico e uma terapêutica (1978). Como perspectiva epistemológica a antropofagia cultural atenta aos diferentes modos de existência, ela é uma autoconsciência um campo de práticas transformadoras, retomada visando superar nossos paradigmas tecno-industriais. Paradoxalmente, foi o filho da elite do agronegócio, dos tradicionais colonos que fizeram sua fortuna à partir do genocídio dos nativos e de povos escravizados, que apresentando dentro desta elite provincial sua interpretação da weltanschauung dos índios brasileiros vai propor uma estratégia política de luta por direitos. Os povos autóctones das Américas ocuparam seus territórios tradicionais e os demarcaram por si próprios; ocuparam a ciência com suas formas de conhecimento. Minha apresentação examinará a contribuição de Oswald para se pensar a retomada e discutir processos concretos de reorganização na fronteira dos encontros/desencontros do nativo com o não nativo.

TRANSCEDENDO A LÓGICA COLONIAL

Oswald de Andrade, vulgo Oswald, é uma das figuras intelectuais mais importantes do século XX no Brasil. Sua luta pelo reconhecimento da cosmologia nativa como peça fundamental para a formação da cultura ocidental deve ser plenamente reconhecida. Nenhuma outra vanguarda desenhou um movimento em direção à visão indígena, e certamente sua apropriação/interpretação da presença indígena contribuiu para ostracizar seu trabalho em termos acadêmicos, afinal de contas, seu pensamento dificilmente pode ser acomodado à "sucessão de ismos". Acusado de ser inconsistente, seu trabalho foi localizado como atividade poética, como se se pudesse atribuir um sentido negativo a este termo, reduzindo seu discurso através da eliminação de seu poder político.

O projeto oswaldiano não buscou uma ruptura heróica com os valores racionais da modernidade, mas tentou encontrar, num passado/presente destruído pela civilização brasileira, a possibilidade de restaurar uma relação não-hostil entre cultura e natureza através dos prazeres da nudez, da defesa da cultura oral e da desmistificação da morte e do poder. Oswald buscou reverter o “desvio, falsificação do nosso tipo nativo” e assim superar a crise das relações entre o homem e a natureza. O conceito de antropofagia cultural de Oswald (1928) é a estratégia interpretativa central para alcançar este projeto, para ser exato, é uma abordagem hermenêutica definida apropriadamente por Haroldo de Campos: “A 'Antropofagia' de Oswald [...] é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal” (1986, p.234). Benedito Nunes, um dos melhores intérpretes do poeta, demonstrou que Oswald aponta para um diagnóstico e uma terapêutica (Nunes:1978). Devemos acrescentar que a tese de Oswald é uma alternativa conceitual que tenta trazer respostas através da amplificação de nosso devir ético. Como uma perspectiva epistemológica atenta aos diferentes modos de existência, a proposta de Oswald é um campo de práticas transformadoras com o poder de superar paradigmas tecno-industriais.

Paradoxalmente, foi o filho da elite do agronegócio, ou seja, dos colonos tradicionais de São Paulo que fizeram fortuna explorando os nativos e escravos, que introduziu dentro desta elite provincial sua interpretação da weltanschauung dos índios brasileiros com o objetivo de transcender a lógica colonial. Como não indígena os textos de Oswald foram escritos do outro lado da fronteira, textos limitados pelas referências etnográficas e filosóficas de sua época. Não é uma surpresa que no final do Manifesto Antropófago possamos ler: "Em Piratininga Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha.” O Bispo Pero Fernandes Sardinha, que veio preparar o terreno para a colonização, estabelecendo os fundamentos subjetivos e culturais da nova

colônia, foi comido às margens do Rio São Francisco com todos os membros de sua tripulação em 1556 pelos nativos. A antropofagia é uma das formas da retomada.

ELEMENTOS PARA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

No início do século 20, o Brasil passou por uma transformação econômica marcada pela rápida expansão do agronegócio e urbanização, frutos da economia cafeeira. O crescimento da indústria de bens de consumo impulsionou a modernização e a busca impetuosa por uma nova arte. A elite da cidade de São Paulo agora entre o cosmopolitismo e o provincianismo começou a desafiar a posição periférica tradicional não apenas no nível econômico, mas também cultural. Poetas e intelectuais se interessam pelas questões locais abraçando a tradição da prosa elíptica inaugurada por Machado de Assis (1839-1908) e os escritos de Euclides da Cunha (1866-1909), "o sol orbitado por planetas" (Oswald:2009, p.256). É importante relembrar que existe uma longa tradição na literatura portuguesa em que a vida prevalece na realidade combinando idealismo e empirismo (Cochrane, 2001, p.134). O épico de Luís de Camões, Os Lusíadas (1572), texto em que se celebra Vasco da Gama em rota para a Índia, pode ser considerado o maior exemplo. A consciência histórica do Brasil pode ser entendida se tocarmos suas fronteiras socioculturais no interior de suas dimensões continentais os elementos míticos e concretos.

Um país misto, que abraçou com entusiasmo as teorias racistas anglo-americanas. Louis Agassiz (1807-1873) veio ao Brasil em 1865 para abrir o Amazonas aos interesses norte-americanos (dimensão política) e com interesse antidarwinista, dar fundamento científico para sua teoria da degeneração pelo hibridismo (dimensão científica). Não só a expedição de Agassiz havia sido financiada e facilitada pelo imperador brasileiro Pedro II, mas também foi dada aos sulistas derrotados na Guerra de Secessão (1861-18659) a possibilidade de migrar para o Brasil, milhares deles facilitados a viver no último país a abolir a escravidão. Em consonância com essas ideologias, as relações Norte e Sul permanecem até hoje condicionadas e em continuidade com esta cosmovisão. Não é de se surpreender que fomos profundamente influenciadas pelo positivismo e darwinismo social do final do século XIX, duas ideologias que ajudaram a enquadrar o período modernista da década de 1920.

Nossas possibilidades cognitivas e imaginativas foram despertadas pelas viagens pelo Brasil realizadas por Euclides da Cunha. Ele apresentou a floresta Amazônica a partir da literatura científica (F. Katzer, ou de Harvard Louis Agassiz e Charles Frederik Hartt) adaptando suas pesquisas aos conceitos científicos em voga nos centros urbanos, referências

científicas que não resistiram às críticas do século XX (Nogueira , 1974, pp.30-31). Em 14 de novembro de 1898 foi publicado no O Estado de S.Paulo, a "Fronteira Sul do Amazonas: questão de limites", texto inacabada que desenvolveu a ideia da Amazônia como locus mediterraneus ao mesmo tempo que revelando o conflito relacionado à fronteira entre Brasil e Peru (Bolle: 2005, pp. 140-155). Euclides da Cunha trouxe para as áreas do nascente Brasil moderno sua visão do "inferno verde". O progresso da pesquisa antropológica e a nova literatura introduziram aos brasileiros urbanos uma certa visão dos indígenas e do norte brasileiro dominado pela floresta. Sem dúvida, a nova elite paulista se interessou pela introdução das questões nacionais de forma não exótica confrontando a versão romântica dando origem a novas. É claro que a exploração do continente verde não deve ser reduzida a alguns nomes. De Francisco de Orellana no século XVI ainda podemos citar nomes como Henrique A. Santa Rosa (1860-1933), Raymundo Moraes (1872-1941), Marechal Cândido Rondon (1865-1958) entre muitos outros. A vanguarda de 1920, a chamada Semana dos 22 representada por Oswald de Andrade, prolongou a "aventura íntima da terra" (Oswald, 2009, p.13) de Euclides da Cunha estrategizando um pensamento mitopoético. Em seus múltiplos aspectos, a antropofagia cultural, nasceu sob geografia imaginativa análoga mesmo que dessemelhante, sendo primeiramente um manifesto poético (1928), e depois um conceito americano (1950)

O QUE É ANTROPOFAGIA? QUEM É O CANIBAL?

A Antropofagia é uma constante na história da humanidade. Na Grécia antiga esta prática definia o estado de selvageria e bestialidade (Vernant:2007, p. 956). Na época romana, quando Sêneca e Tácito se referiam aos germânicos, diziam que, além da fronteira (Limes), encontramos os antropófagos (De Clercq:2003). Quanto à palavra canibal, sua primeira menção é encontrada em 23 de novembro de 1492 nos diários de Colombo. Após um mal-entendido fonético, Canima ou Cariba, o nome do povo local foi ligado aos soldados do grande Khan. A palavra canibal e o mito do canibalismo surgiram como pura imaginação combinando dois espaços culturais, que vão da Antiguidade até a Idade Média, ligando a experiência direta do contato com a população indígena à imaginação medieval. Os depoimentos de Américo Vespúcio, Cristóvão Colombo e Bartolomé de las Casas enfatizaram a ferocidade e o espírito guerreiro dos nativos do chamado Novo Mundo. Paradoxalmente, o banquete europeu também era "saboroso". Na Europa, havia o canibalismo medicinal (popular), e no mercado eram vendidas partes do corpo humano. Como disse a antropóloga Beth A. Conklin: "Ironically,

although this argument that cannibalism never existed is based in a critique colonialist mentalities, it seems to reflect some of the same ethnocentrism that lay behind European colonizers' horrified reactions to cannibalism" (2011, p. 6). De acordo com Carlos A. Jáuregui: "La manifestación extrema de la otredad de esos pueblos salvajes y liminales era la antropofagia" (2008, p. 53). Nossa moral moderna e contemporânea continua a ser desafiada pelo poder simbólico do canibalismo, daí a relevante questão levantada pelo psiquiatra Thomas Szasz: "In short, our ancestors were, and we remain, existential or spiritual cannibals. As a rule, we live off the meaning others give their lives, validating our humanity by invalidating theirs.[98] If this is true, the most important question for man as a moral being becomes: Can we overcome our existential cannibalism? Can we create meaning for our lives without demeaning the lives of others?..." Hoje, o canibalismo persiste: O historiador Patrick Boucheron, demonstrou que nós "ainda estamos endividados (quer queiramos quer não, e se o conhecemos ou não) com esta longa história que transformou o sacramento eucarístico na metáfora ativa de toda uma organização social" (2015). Boucheron expôs a tese do caráter canibalista do poder (2019).

ANTROPOFAGIA CULTURAL DE OSWALD DE ANDRADE

Em 1928, logo após a publicação do Manifesto Antropófago numa entrevista, Oswald atribuiu aos nativos da américa uma visão filosófica do mundo: "Só posso falar das minhas intenções. Reabilitar o índio não catequizado e seu extraordinário espírito edênico." (2009, p. 61). Essa perspectiva de cunho estético-político dá ao texto de Oswald do final da década de 20 aos dos anos 1950 sua coerência. Recusando o nervo cervical da missão civilizadora, a ordem política e sua base subjetiva, Oswald encontrou nos oprimidos por ela também na Europa possíveis aliados: "Do outro lado, ativar a ligação racial com nossos elementos vindos de fora tirados o governador-general e o catequista, considero todos eles apreciáveis e afins" (idem, p. 61). Podemos ver ecos do Primitive Man As Philosopher (1927) de Paul Radin, onde a partir de poemas, contos, mitos, o antropólogo rejeitou a visão romântica e a ideia de que a mente primitiva é subdesenvolvida. O canibalismo cultural de Oswald de Andrade foi antes de tudo um movimento literário, artístico que se posicionou na crítica radical da cultura ocidental. Das vanguardas dos anos 20 foi no Brasil que encontramos uma conceituação mais profunda dessa

[98] This is no doubt one of the reasons why the creative person—the truly innovative artist or scientist—is admired and valued: transcending symbolic cannibalism, he learns to give his life meaning without robbing others of the meaning they have given theirs. He "produces" more meaning than he "consumes" (Szasz, [1970] (1997), pp. 286-287).

crítica deconstrutora de dicotomias orientadas e incrementadas pela modernidade Européia: Colonizador/colonizado, civilizado/bárbaro, natureza/tecnologia. Um dos pontos cruciais no pensamento de Oswald é a convergência da apropriação metafórica do ritual Tupi com a inclusão em sua ética modernista da luta contra o legado do patriarcado como fundamento da racionalidade moderna, como a pedra angular da cultura. Contra essa sustentação advém um programa poético que sintetiza a tecnologia com matriarcalismo. Incongruentemente, Oswald adota o movimento dialético onde o Patriarcalismo (Homem Civilizado) representação sócio-histórica e o Matriarcalismo (Homem Natural) representação mítica são encontrados no mesmo plano. Esse esquema teleológico nos deu uma imagem de sua

"Utopia Concreta":

"1° termo: tese — o homem natural
2° termo: antítese — o homem civilizado
3° termo: síntese — o homem natural tecnizado" (Andrade, 2011, p.141).

Para Oswald, somos todos canibais porque toda ação humana é antropofágica. Viver e comer são assim metaforicamente equivalentes, a luta pela alimentação ou pela vida demarca o poder. A civilização ocidental também é canibal (por exemplo: Andrade, Conklin, Forbes, MacCannell, etc.) e o canibal é uma figura conceitual com um papel central na história do nosso pensamento. O canibalismo puro, por fome ou por ganância característica dos colonizadores é distinto da antropofagia dos nativos. Então, o que significa que toda ação humana é antropofágica se o que é consumido não são corpos, corpos humanos? É possível dizer que a antropofagia como uma weltanschauung é um fenômeno de ação, de experiência, de avaliação e de ajuste, é um movimento existencial para alcançar a unidade do ser vivente, a comunhão e o apego dialógico entre exterioridade e interioridade. Isso significa que toda ação humana é uma práxis que transforma um valor oposto em um valor favorável. A antropofagia como cultura é também um desvio teórico e uma nova abordagem hermenêutica. Seus imperativos éticos e estéticos tratam da relação entre interioridade e exterioridade introduzindo na ideia de indivíduo como o locus da cultura a necessidade de considerar a diferença, com suas rupturas de forma dialógica. Esta operação metafísica que transforma o tabu em totem escapa aos limites disciplinares, pois é importante posicionar-se na multiplicidade, como disse um dos aforismas do manifesto : "Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago". Mário Chamie explicitou alguns paradoxos dentro do discurso poético de apropriação de Oswald. Segundo Chamie, a hermenêutica oswaldiana opera da seguinte forma:

> "a) a palavra escrita do invasor contém a fala inscrita do invadido;
> b) as propriedades da palavra escrita encobrem a realidade observada que só será redescoberta pela retomada de posse da fala indígena...;
> c) a reciprocidade entre invasor e invadido é a mesma que se dá entre sedutor e seduzido, entre conquistador e conquistado ou entre colonizado e colonizador." (2002, p.15).

A inclusão de diferentes vozes implica que o texto escrito inclui o discurso não escrito. Por esta razão, a retomada do discurso indígena dentro do texto nos levaria a uma espécie de simetria complementar permitindo que a "realidade" fosse alcançada e/ou redescoberta. A retórica joga ironicamente em uma dinâmica de esconder e revelar algumas unidades ou partes do discurso, onde a ignorância revela importantes interesses de poder.

Incorporando o legado da herança ocidental, Oswald em sua antropologia política expansiva e bárbara defende que o erro é um valor em si e por si mesmo. Por um lado, a antropofagia descreve e analisa. Por outro lado, ela pode ser entendida como um método que visa a transformação. A construção da nossa consciência colectiva passaria assim por um processo de reconhecimento das diferenças e produção do coletivo, como afirmou Haroldo de Campos: "Ele nos deu o que chamo de "razão antropofágica", a lógica ou anti-lógica dos excluídos. Não precisamos de outros dispositivos desconstrutivos porque já temos este." (1986b, p.45).

RETOMADA E O FUTURO: IACI (INTELIGÊNCIA ANTROPOFÁGICA E CIBERNÉTICA)

No Manifesto de 28, em entrevistas no mesmo período seja no Brasil ou na França, nos textos filosóficos A crise da filosofia messiânica (1950), O antropógfago (1952-53?)) ou ainda em uma de suas últimas intervenções A reabilitação do primitivo (1954) a intenção de Oswald foi a mesma "tomar em consideração a grandeza do primitivo" e à partir daí elabora "toda uma filosofia", no entanto pouco antes falecer estava ciente de que seu projeto acabou incompleto pois ressaltou "filosofia que está para ser feita" (1991, p.232). Entender a antropofágia como retomada abre uma nova luz na busca da compreensão do contexto histórico em que se inserem as diversas formas de construção da autoconsciência e da nossa reemergência enquanto sujeito histórico. A busca da presença indígena concreta sem perder de vista o campo político intersocietário no qual, tanto sociedade brasileira como um todo, quanto o intelectual brasileiro está inscrito é visível enquanto projeto nas diversas intervenções do Oswald que

performaticamente promoveu alterações espaciais nos campos artísticos mas cujo as formulações filosóficas ainda engatinham enquanto possibilidade epistemológica. Quero dizer, a antropofagia deve sair dos salões acadêmicos e se deixar ocupar pela presença concreta do indigena e sua realidade, deixando de lado o ranço positivista e civilizatório dos quais o resultado sociopolítico das ações é de adaptar os nativos ao convívio em sociedade. E agora que foi "concluída" a invasão da Amazônia Legal a retomada sobre as terras antropofágicas pelos índios é uma necessidade estética e política. A antropofagia como retomada deve ser a retomada da antropofagia. Em outras palavras realizar o que disse Tristão de Athayde em 1928: "O neo-indianismo de hoje abandonou todo o romantismo indianista para chegar ao puro realismo indianista, com a preocupação máxima de desidilisar, de despopeisar os nossos índios e olhá-los como são ou deveriam ter sido antes da catequese e da conquista." (Campos: 1975). É difícil dizer quanto da antropofagia realizou esse projeto. Daí o chamado para o futuro "filosofia que está para ser feita".

A antropofagia como retomada e a retomada da antropofagia refere-se à conexão entre as teorias científicas como a máquina do mundo newtoniana e crise da física depois da revolução quântica e sua influência na filosofia e contribuição para nossa era atual de aceleração onde o campo simbólico é substituído por um campo cibernético. Oswald estava atento às transformações na filosofia da ciência. Três importantes autores na encruzilhada da revolução da ciência fazem parte das referências bibliográficas de Oswald sem serem explicitamente citados por ele. Apesar de suas distintas posições epistemológicas, o poeta e marxista Christopher Caudwell (1907-1937) (The Crisis in Physics, 1939), o positivista lógico Philipp Frank (1884-1966) (Between Physics and Philosophy, 1941) e o lógico não aristotélico Stéphane Lupasco (1900-1988) (L'expérience microphysique et la pensée humaine, 1941 e Logique et contradiction, 1947), todos os três construíram suas conceitualizações através da ligação entre ciência e filosofia.

A análise social de Caudwell das teorias físicas contra uma reflexão passiva do mundo combina compreensão social e científica. Sua epistemologia interacionista, explorando a dicotomia sujeito-objeto revelando que não existem sujeitos ou objetos puros. Marxista, Caudwell "havia explicado como as teorias físicas eram sombras das realidades econômicas" (1993). A filosofia de Stéphane Lupasco resultou de uma visão quântica do mundo. Sua dialética de dilatação da dúvida está próxima aos físicos que se tornaram filósofos como Wolfgang Pauli (grande influência na obra de Lupasco). A decupagem da realidade de Lupasco é feita através de uma dinâmica antagônica. Para ele, o princípio da contradição está no âmago

do conhecimento. Essa lógica do terceiro excluído foi definida por Haroldo de Campos como “expropriatória e devorativa do ex-cenrico, do descentrado.” (2006, p.261) Philip Frank chamou a filosofia da ciência de sua tentativa de entender a ligação entre filosofia, ciência e humanidades em geral. (1957: xiv-xv.) com o objetivo de "evitar obscuridades metafísicas" (1941). Sem dúvida, estes três autores ajudaram Oswald a desenvolver o conceito de antropofagia através da inclusão de sua interpretação da metafísica indígena (lógica não aristotélica). Portanto, foi estudando e citando Kierkegaard, Marx e Nietzsche que ele expôs seu esforço em ampliar e atualizar o que ele chamou de humanização da filosofia. Consciente de que a filosofia sempre depende dos contextos sociais e históricos, Oswald estava ansioso para nos libertar da escravidão da teologia (Philosophia ancilla theologiae) e da ciência (Philosophia ancilla sotiologiae). A ciência qualificada por Oswald como “barbarismo de boa hora” não perdeu seu comprometimento “messiânico” (1978, p.78). É importante compreender a introdução da cosmovisão antropofágica ao afrontar estes contextos epistemológicos, caso contrário, não se tornará inteligível a obra de Oswald e seguiremos com uma leitura reduzida de sua proposta de expansão de nossa civilização que corresponde a uma saída da lógica colonial e de nossos paradigmas tecno-industriais. Em vez de eliminar elementos psíquicos e antropomórficos, ele reconheceu e integrou sem concessões a “antiga metafísica da ciência”.

Oswald escreveu no período do apogeu da substituição progressiva das “coisas naturais”, sua transformação e substituição por uma ordem humana (Ferreira da Silva:2009). A revolução técnico-epistêmica emergente chamada cibernética foi contemporânea à antropofagia de Oswald e nos conduziu aos nossos paradigmas atuais renovando nossos "modelos antropológicos". Norbert Wiener criou a cibernética enquanto desenvolvia computadores e a artilharia antiaérea automatizada durante a Segunda Guerra Mundial, seu modelo antropológico é baseado na guerra aérea (Heidegger, 1987, p.118-119). Ele revolucionou nosso modo de existência e está no centro da destruição e desantropologização de nossa esfera simbólica, dando-nos concretamente a oportunidade realizar o mito de Pigmalião: A transformação da matéria (ser) em uma perfeição da qual é portadora; o desprezo pelas mulheres, substituindo-a por um progenitor de gerações ausentes de erros. Os erros são demasiado humanos. A cibernética combina áreas estreitas da física e da biologia desconstruindo dicotomias como natureza/cultura, humano/máquinas, segundo Paul Galison: “Where Darwin had assiduously tracked the similarities between human and animal in order to blur the boundary between them, Wiener's efforts were devoted to effacing the distinction between human and machine.” (1994, pp.245-246).

Antropofagia e Cibernética são duas ontologias do inimigo. Para a primeira, "absorvemos o Tabu para transformá-lo em um Totem: o inimigo sagrado que deve ser transformado em um amigo" (Andrade, 1928). Para a segunda, sua visão maniqueísta reduz a intenção a uma relação input-output onde "aliado e inimigo começam a se assemelhar em uma guerra de híbridos homem-máquina", e muito além como demonstra Paul Galison:

"...there is a relentless cycle in which one conceives of the enemy a certain way, and then that conception begins to work back on us. The enemy as a human-machine black box becomes us as a human-machine black box. The enemy city targeted, bombed, dispersed becomes our city dispersed in preventive anticipation" (Galison & Najafi, 2003, p.64).

Os dualismos Antropófagos e Cibernéticos apontam para horizontes diferentes. Ambos pensam que as relações entre conhecimento/comunicação, poder/controle, ética/religião (magia) e a forma como conceberam estes dualismos nos levam a pensar que sua radical oposição de conceitos nos leva à uma radical oposição de conduta: O diabo para a cibernética é o anjo supremo para a antropofagia.

CONCLUSION

Vicente Ferreira da Silva interpretou mal a proposta de Oswald, pensando que o modernista procurava autenticidade ou um regresso à "Idade de Ouro" tentando nos separar do processo de devoração representado justamente pela outra forma de canibalismo que é o da "cultura …[como]... unidade orgânica e que na cidade hiperorganizada e hiper-técnica só pode vicejar o homem sintético et pré-determinado do futuro" (Ferreira da Silva:2009, p.367). A antropofagia cultural é em nosso mundo liberal de capitalismo assimétrico uma estratégia teórica e criativa que permite uma apropriação / inclusão criativa / ética da alteridade. É uma estratégia imaginativa de inclusão social que confronta as rígidas estruturas de poder de nossa atual sociedade cibernética. Não é por acaso que Oswald escolhe a imagem provocativa do "mau selvagem" aqueles para quem a "lei é movimento. A exogamia é seu destino. " (1991, p.242). Reabilitar o primitivo e desenvolver uma filosofia americana significa enfrentar todas as doutrinas incapazes de reconhecer o "saber indígena". A cultura antropofágica mina o modelo cultural que vê a condição humana como essencialmente trágica, modelo intrinsecamente relacionado com o discurso civilizacional presente na versão Européia do canibal e sua mercantilização generalizada de todos os seres (antropofagia pela ganância, gula). No entanto, a transição dos tempos medievais para os modernos (séculos XV e XVI) foi

influenciada pela fala nativa e ao mesmo tempo criou um discurso sobre eles (selvagens, subdesenvolvidos). O contágio do conhecimento indígena é real. Duas culturas se encontraram, o índio obrigou o europeu a explorar suas fantasias. Oswald pressupôs um novo começo, uma retomada. Benedito Nunes via a antropofagia simultaneamente como metáfora orgânica, diagnóstica e terapêutica. A metáfora orgânica resultante do ritual tupinambá teria como objetivo alcançar a autonomia intelectual em uma realidade traumatizada, desprezada, explorada pela repressão colonial e pelo etnocídio. Um dos diagnósticos? A arte, a crítica etc., o "instinto antropofágico outrora recalcado". (Oswald, 1978, pp. xxv-xxvi). A antropofagia extrapola a fronteira nacional. O tupi é também o bárbaro europeu que segundo Oswald, "durante oito séculos presidiu as instituições matriarcais da Europa," (Oswald, 1991, p.274). O matriarcalismo não simplesmente como categoria histórica mas também mítica, representando todos os "momentos" em que a vida se aproxima de uma fase igualitária, mágica, criativa, libertadora ou mesmo angustiante. Este momento está em oposição ao patriarcalismo, uma categoria histórica de divisão, controle e dominação. Sem exagero, é possível dizer que Oswald abriu caminho para a antropologia política de Pierre Clastres que distinguiu as chamadas sociedades primitivas, sociedades contra o Estado e as sociedades do surgimento do Estado, não mais primitivas, mas divididas entre dominantes e dominados. A contribuição de Oswald nos confronta com uma desvinculação epistêmica, por isso deve ser pensada como retomada.

BIBLIOGRAFIA

Andrade, O. de. (1928) Entretien à Nino Frank. **Les Nouvelles Littéraires**, Malles et Valises, Paris, France, July 14, 1928.

_____.(1978) Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias – Manifestos, teses de concurso e ensaios- Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.

_____.(1991) "Cannibalist Manifesto." 1928. Latin American Literary Review 19 : 38–47.
_____.(1991) Estética e Política. São Paulo, Brasil: Globo.

_____.(2009) Os Dentes do Dragão, São Paulo, Brasil: Globo.

_____.(2011) A Utopia Antropofágica, São Paulo, Brasil: Globo.

Bolle, W. (2005), REVISTA USP, São Paulo, n.66, p. 140-155, junho/agosto. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press. Boucheron, P. (2015) **Of what is History capable? Inaugural Lecture delivered on Thursday 17 December 2015**. New edition [online]. Paris: Collège de

France, 2018 (generated 01 octobre 2020). Available on the Internet: <http://books.openedition.org/cdf/5852>. DOI: https://doi.org/10.4000/books.cdf.5852.

_____. (2019) “Histoire des pouvoirs en Europe occidentale, XIIIe-XVIe siècle”, **L’annuaire du Collège de France** [En ligne], 117, mis en ligne le 04 juin 2020, consulté le 23 septembre 2020. URL:http://journals.openedition.org/annuaire-cdf/14228. DOI : https://doi.org/10.4000/annuaire-cdf.14228

Campos, A. de. (1975) “Revistas re-vistas: os antropófagos”, in : Revista de Antropofagia, Sao Paulo, Brasil: Abril.

Campos, H. de (1986) “The Rule of Anthropophagy: Europe under the Sign of Devoration”. Latin American Literary Review, Vol. 14, No. 27, Brazilian Literature (Jan. - Jun.), pp. 42-60.

_____. (1986b) Concrete poetry and beyond: A conversation between Julio Ortega and Haroldo de Campos, Review: Literature and Arts of the Americas, 19:36, 38-45, DOI: 10.1080/08905768608594219.

_____. (2006) Metalinguagem & Outras Metas. São Paulo: Perspectiva.

Caudwell, C. [1939] (2017), The Crisis in **Physics.** London: Verso Books. Chamie, M. (2002) **Caminhos da Carta, uma leitura antropofágica da Carta de Pero Vaz de Caminha,** Ribeirão Preto, Brasil: FUNPEC.

Cochrane, T. (2001) Twilight of the Literary: Figures of Thought in the Age of Print. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Conklin, B. (1997) “Consuming Images: Representations of Cannibalism on the Amazonian Frontier.” Anthropological Quarterly 70 : 68–77.
_____. (2011) **Consuming Grief – Compassionate cannibalism in amazonian society**, Austin, Texas: University of Texas Press.

De Clercq, D. (2003) “Introduction”, in: Tacite, **Origine et territoire des Germains, dit La Germanie**, Bruxelles, [En ligne] consulté le 14 Octobre 2020. URL : http://bcs.fltr.ucl.ac.be/GERM/g_preface.htm.

Ferreira da Silva, V. (2009) Transcendência do mundo. São Paulo, Brasil: É Realizações Editoras.

Forbes, J. (1992) Columbus and Other Cannibals: The Wétiko Disease of Exploitation, Imperialism and Terrorism. New York: Autonomedia.

Freud, S. [1913] (1950) (2001) (2004). Totem and Taboo. Translated by y Routledge & Kegan Paul. London: Routledge. Frank, P. (1941). **Between Physics and Philosophy**. Cambridge,

Massacgusetts: Harvard University Press. _____.(1957). Philosophy of science: The link between science and philosophy. New York: Dover Publications. Galison, P. (1994) "The Ontology of the Enemy: Norbert Wiener and the Cybernetic Vision". Critical Inquiry, Vol. 21, No. 1. Autumn, pp. 228-266. Galison, P., and Najafi, S. (2003)."The Ontology of the Enemy: An Interview with Peter Galison." Cabinet, no. 12.

Heidegger, M. (1987) Zollikoner Seminare: Protokolle - Gespräche - Briefe Martin Heidegger, Frankfurt am Main, Germany: Klostermann. Jáuregui, C. A. (2008) Canibalia – Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina, Madrid:Iberoamericana – Vevuert, 2008. _____.(2015) "Oswaldo Costa, Antropofagia, and the Cannibal Critique of Colonial Modernity". Culture & History Digital Journal, 4 (2): e017. DOI: http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2015.017. Lupasco, S., [1941] (1989) L'Expérience microphysique et la Pensée humaine, Paris: Éditions du Rocher.

_____.(1947) Logique et contradiction, Paris: Presses Universitaires de France.

MacCannell, D. (1992) "Cannibalism Today". Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers. New York: Routledge. pp. 17–73. Nogueira, A. (1974) António Conselheiro e Canudos, São Paulo, Brasil: Companhia Editora Nacional. pp. 30-31. (Traduit par nos soins)) Nunes, Benedito. (1979). Oswald canibal. São Paulo: Perspectivas. _____.(2011) "A Antropofágia ao alcance de Todos" in: Oswald de Andrade, A Utopia Antropofágica, São Paulo, Brasil: Globo. Radin, P. [1927] (2017) Primitive Man as Philosopher. New York, NY: New York Review of Books. Ruffinelli, J. and Castro Rocha, J.– C. de, org . (2011) Antropofágia Hoje? Oswald de Andrade
em Cena . São Paulo, Brasil: É Realizações Editoras. Sheehan, H. [1985] (1993).

Marxism and the Philosophy of Science: A Critical History. Humanities Press. Sugg, R. (2016) Mummies, Cannibals and Vampires - The History of Corpse Medicine from Renaissance to the Victorians. London and New York: Routledge.

Szasz, T. S. [1970] (1997) The Manufacture of Madness : A Comparative Study of the Inquisition and the Mental Health Movement. Syracuse University Press. New York. Tort, P. (2010) "Préface" in: Guille-Escuret, Georges, Cannibalism 1 - Proies et captifs en Afrique, Paris: Presse Universitaire de France. Vernant, J. P. (2007) Œuvres, Paris, France: Opus Seuil. p. 956. Viveiros de Castro, E. (2002) A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia. São Paulo, Brasil: Cosac & Naify. Wiener, N. (1964) God and Golem: A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion. Cambridge, Massachusetts: MIT Press. _____.(1989) The human use of human beings: cybernetics and society, Londo, Englad: Free Associations Books.

PÔSTERES

RETOMADA E AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA EM CONTEXTO URBANO: O PAPEL DA ASSOCIAÇÃO MULTIÉTNICA WYKA KWARA (BELÉM – PA)

Alana Wictória Lima de Oliveira
Universidade do Estado do Pará (UEPA)
Alana.wiict@gmail.com
Tony Leão da Costa
Universidade do Estado do Pará (UEPA)
tony.costa@uepa.br

INTRODUÇÃO

A Associação Multiétnica Wyka Kwara (AMWK) é um coletivo formado por indígenas de diversas etnias, que vivem e/ou estão no contexto metropolitano da cidade de Belém, capital do estado do Pará, na Amazônia oriental brasileira. A associação foi criada no dia 13 de julho de 2019, reunindo 25 pessoas na qualidade de fundadores. Uma de suas áreas de atuação se dá através de plataformas virtuais como o WhatsApp e o Instagram. Através dessa atuação em âmbito virtual a associação busca acolher pessoas indígenas e/ou apoiadoras da causa, de diferentes regiões do Brasil, assim como divulgar suas ações, parcerias e projetos. Na diversidade encontrada dentro da AMWK é possível perceber que alguns indivíduos possuem uma clara relação identitária com os grupos étnicos de origem, enquanto outros só recentemente se autodeclararam publicamente como indígenas.

Esta pesquisa se desenvolveu a partir do contato que tivemos com a AMWK em 2019, momento em que uma das autoras deste texto participou de algumas de suas atividades. Todas as pessoas entrevistadas neste estudo residem na região metropolitana de Belém e já possuem uma considerável atuação em prol dos povos indígenas, especialmente dos que se encontram em contexto urbano e são invisibilizados pelo poder público e pela sociedade como um todo. Foram quatro pessoas que contribuíram para a construção deste estudo relatando suas trajetórias de vida, experiências em ambiente urbano e visões a respeito das situações por elas vividas. São elas: Kwarahý Tembé Tenetehar (55 anos, auxiliar de enfermagem, fundador e presidente da AMWK), Célia Maracajá (65 anos, atriz, cineasta, produtora, atuante no setor cultural da associação), Márcia Kambeba (41 anos, escritora, geógrafa, ouvidora do município de Belém e

vice-presidente da AMWK) e Mário Maracayp (45 anos, professor de sociologia e tesoureiro da associação).

Importa destacar que este estudo se desenvolveu em uma observação de campo que poderia ser denominada de "participação observante", que ocorreu por meio de uma etnografia crítica e em colaboração. Ou seja, buscou-se realizar a pesquisa em conjunto com os sujeitos envolvidos, entendendo que esses interlocutores produzem um saber válido e legítimo sobre sua própria trajetória de vida, individual e coletivamente entendidas. Trata-se de uma metodologia que se propôs decolonial e participativa, que parte do princípio de que o conhecimento deve ser construído a partir da interação entre pares que não deveriam ocupar posições desiguais e hierárquicas, mas horizontalizadas (OLIVEIRA, 2014).

Inspirou-nos analises como as da socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui a respeito da pesquisa de campo crítica e sua relação com a História Oral, donde é ressaltado o que essa autora chamou de "práctica historiográfica india". Tal prática é definida por Cusicanqui como uma reconstrução histórica feita a partir das próprias percepções internas dos povos indígenas, a partir da qual: "[...] se descubren las constantes históricas de larga duración, encarnadas en el hecho colonial, que moldean tanto el proceso de opresión y alienación que pesa sobre la sociedad colonizada, como la renovación de su identidad diferenciada" (CUSICANQUI, 1987, p. 9).

Ao tratar desses assuntos, a autora menciona o contexto de opressão colonial instaurado na América Latina e reafirma a relevância da História Oral nessa conjuntura, pois essa última possibilitaria um exercício de desalienação das partes envolvidas numa pesquisa. A autora propõe a reflexão em conjunto, à interação entres as partes que são geralmente separadas como "pesquisador/a" e "objeto", gerando, dessa forma, uma síntese dialética entre dois agentes ativos no processo reflexivo. Através dessas questões, pode-se concluir que a História Oral é capaz de fazer emergir uma discussão do ponto de vista decolonial ao criticar a concepção ocidental e oficial da História e suscitar novas versões e, consequentemente, novas histórias.

Associado aos aspectos teórico-metodológicos deste trabalho, devemos ainda ressaltar uma questão que afeta diretamente aquilo que chamamos acima de "participação observante" realizada aqui. Durante a realização dessa pesquisa uma das autoras deste texto, Alana Wictória Lima de Oliveira, que naquela conjuntura era estudante do curso de História na Universidade do Estado do Pará, passou a fazer parte da associação estudada, de forma orgânica, compondo sua diretoria e vivendo ela mesma o processo de redescoberta de sua identidade indígena. Moradora de uma cidade da região metropolitana de Belém, vinda de uma típica família de

origem “cabocla” ou “interiorana” da Amazônia, estudando em escolas regulares da “sociedade nacional” e depois estudante de um curso de graduação na área das Ciências Sociais, só na universidade, após estabelecer contato com Kwarahý Tembé Tenetehar em uma palestra, Alana Oliveira iniciou sua viagem em busca de sua própria ancestralidade/origem indígena.

No antes e durante a pesquisa, entre idas e vindas para realização de entrevistas, participação de eventos e muitas conversas com os integrantes mais velhos da associação, uma das autoras, se viu ela mesma como partícipe do movimento de retomada da identidade étnica, ou, em termos “técnicos”, de etnogênese, passando a reivindicar para si, juntamente com os demais integrantes da associação, “um patrimônio cultural específico”, indígena, para se diferenciar da sociedade global (BARTOLOMÉ, 2006, p. 40). A pesquisa que apresentamos é, portanto, também fruto desse processo de mudança na vida pessoal de uma das autoras, na medida em que pesquisava um “objeto”, se envolvia com ele, e por ele era também transformada.

AMWK: OBJETIVOS E AÇÕES

A Associação Multiétnica Wyka Kwara foi criada com o intuito de reunir os indígenas que se encontram em contexto urbano, seja os que já nasceram na cidade ou aqueles que para ela vieram em decorrência do processo migratório motivados por diversas situações. Ao possuir tal propósito, a AMWK busca manter diálogo e parceria com povos aldeados, pois suas lutas se direcionam aos direitos indígenas, questão que afeta a todos os povos originários. É nesse sentido que a AMWK estabelece seus objetivos e encaminha suas ações. Entre as principais preocupações está o fortalecimento da identidade indígena, sobretudo, em âmbito urbano. Para isto, a associação cria projetos e atividades que possibilitem tal intento.

Uma das principais questões pontuadas por alguns dos interlocutores foi a educação. Nessa perspectiva, há uma proposta de se criar, a partir da associação, uma “universidade indígena” voltada ao ensino/aprendizagem mais contextualizado com relação à realidade dos povos originários. Dessa forma, Kwarahý comenta: “[...] porque a gente quer construir, dessa associação, uma universidade. Pra estudar as mesmas ramificações da ciência, mas no olhar dos povos e a aplicabilidade também dos povos” (Kwarahý Tembé Tenetehar, 2020). Isso proporcionaria uma formação voltada, principalmente, à luta em defesa dos direitos dos povos indígenas, além de contribuir com a retomada de conhecimentos tradicionais, fortalecendo, dessa forma, a identidade étnica.

Para concretizar esse desejo maior de tornar-se uma universidade, a AMWK busca desenvolver projetos mais específicos e locais, como é o caso do projeto de implementação de educação de línguas indígenas de matriz tupy e guarany no município de Belém. O projeto, denominado de "Escola de Línguas Tupy e Guarany Wyka Kwara", elaborado em 2021, propõe a criação de uma escola multilíngue que vise ensinar, inicialmente, as línguas maternas dos povos indígenas pertencentes ao tronco linguístico tupy, família tupy guarany e tupy amazônico (as línguas mais faladas no Norte do Brasil, segundo documento do projeto).

No objetivo geral do projeto há a ideia de promoção do ponto de vista científico, cultural, econômico e social dos indígenas que vivem no contexto urbano da capital paraense, mas também se busca uma conexão desse processo às aldeias de povos parceiros, dentre eles os Asurini do Tocantins, os Guarany M'bya e os Tenetehar Gurupywara. A justificativa para essa proposta se baseia no que o documento do projeto chama de "orfandade cultural" sofrida pelos povos indígenas que estão residindo em contexto citadino em decorrência do processo migratório, seja os que já se encontram nesse contexto há várias gerações ou aqueles que nasceram em contexto de aldeamento e foram forçados a migrarem em direção a Belém.

Outro projeto surgido na AMWK é o "Ocupação Ancestral Amazônica do Ver-o-Rio", que propõe uma intervenção no Complexo Turístico do Ver-o-Rio, na capital paraense, de maneira a ocupá-lo com a realização de atividades culturais encabeçadas pela associação. Nesse caso, trata-se de ações como venda de comidas tradicionais e artesanato, exibição de fotografias, contação de histórias, utilização de rapé e outras medicinas curativas utilizadas milenarmente pelos povos originários, entre diversas atividades recreativas. Para justificar a importância da proposta, o documento cita o silenciamento histórico com relação aos povos indígenas dessa terra que hoje constitui a cidade de Belém. Em síntese, esse projeto possibilitaria visibilidade à presença indígena no contexto urbano, um conhecimento maior em relação aos aspectos culturais indígenas, além de estimular o turismo local.

As ações que estão no planejamento da AMWK são, portanto, condizentes com seus objetivos estatutários para fortalecer os seus propósitos enquanto associação indígena imersa em um contexto urbano. Em suma, a AMWK busca seu fortalecimento não apenas através de projetos, mas também por meio de parcerias que busca estabelecer com povos aldeados, como os citados anteriormente, e com instituições que lutam pelos direitos indígenas em vários âmbitos.

RECONSTRUIR A MEMÓRIA/HISTÓRIA INDÍGENA EM BELÉM DO PARÁ

Em Belém do Pará, tal como em muitas outras cidades da região amazônica brasileira, o discurso identitário local elegeu a muito tempo a imagem do caboclo/cabocla como sujeito étnico/racial típico ideal. Há um longuíssimo debate no pensamento social amazônico sobre o termo caboclo (RODRIGUES, 2006; PACE, 2006; BOYER, 2008; ANAHATA, 2019), porém, em termos gerais pode-se dizer que esse termo é quase sempre uma categoria de atribuição. Ou seja: alguém em posição de poder nomeia quem seria o "caboclo/cabocla", que normalmente situa-se numa posição (real e/ou simbólica) de "inferioridade" social, racial, geográfica etc. em relação a quem o nomeia (LIMA, 1999). Para as pessoas urbanas, ricos ou classe média, do centro de Belém, por exemplo, o caboclo pode ser entendido como o morador suburbano ou periférico de origem interiorana, ou o interiorano em geral, o ribeirinho, o extrativista, aquele "que vem da floresta", o "quase" indígena; e sua versão feminina seria a "caboclinha". Assim, de maneira geral, o caboclo seria considerado pelo conjunto do pensamento social hegemônico como o "homem [mulher] amazônico típico", como diz a antropóloga Deborah Lima (ibidem, p. 12).

Ao nosso ver a categoria "caboclo" durante boa parte do século XX e ainda hoje foi a categoria de atribuição pública que cumpriu o papel de definir identidades (consolidar o epistemicídio) às frações de população ameríndia desindianizada no longo processo de extermínio físico e cultural da história da Amazônia, sobretudo as populações não "aldeadas", os grupos "interioranos" e suburbanos/periféricos de cidades como Belém do Pará.

Sabe-se que o século XIX foi marcado em toda a América Latina pelo erguimento dos Estados Nacionais sob o desejo de extermínio das populações indígenas, que tiveram suas terras sistematicamente espoliadas (mercantilizadas) e suas identidades desestruturadas para a formação dos "povos" nacionais de cada território (IANNI, 1988; ROULET e NAVARRO FLORIA, 2005). Em muitos lugares esse processo de construção do "povo" nacional e extermínio indígena se deu acompanhado pela permanente resistência de "nações" indígenas em estado de luta muitas vezes aberta contra os Estados Nacionais (a exemplo dos Mapuche na Argentina e Chile). Em outros casos os indígenas resistiram tentando se manter isolados do mundo nacional, pelo menos quando podiam.

Mas o que pretendemos ressaltar aqui é que quase sempre, por necessidades ideológicas do próprio Estado Nacional, buscou-se "assimilar" esses povos para que efetivamente fossem "civilizados" e tornados "povo" de uma nação. A história é longa, então, resumindo: os diversos grupos foram folclorizados, romantizados e tornados alegorias literárias da identidade nacional (como em Iracema de José de Alencar, por exemplo) ou tiveram seus artefatos tornados símbolos nacionais (LINHARES, 2017), mas sempre mantendo a ambivalência necessária à busca do extermínio e ao epistemicídio: de um lado manter os povos indígenas vivos no imaginário nacional, folclorizados, musealizados, como "índios genéricos", por outro lado não os reconhecendo como sujeitos/sujeitas do presente, da vida cotidiana, culturalmente diversos, presentes em todas as atividades sociais da vida nacional (inclusive nos meios urbanos) e sujeitos/sujeitas de direitos (KAYAPÓ e BRITO, 2014; MUNDURUKU, 2018).

Por isso nas cidades brasileiras, com em Belém do Pará, só existiram "índios" se fossem migrantes (KAMBEBA, 2016; GUAJAJARA, 2018). A população de Belém, por exemplo, seria muito mestiça, muito cabocla, muito parda, para ser indígena. Logo, os processos de miscigenação, mestiçagem, aculturação, acabam por funcionar como uma longa história de desindianização.

Alguns exemplos do caso da Amazônia:

Sobre o tapuio (indígena desindianizado) dizia José Veríssimo no fim do XIX:

> A essa população que habita as margens do grande rio e dos seus numerosos affluentes, vivendo a nossa vida, contribuindo para a nossa receita, trabalhando nas nossas industrias, e que não é nem o indio puro, o brazilio-guarani, nem o seu descendente em cruzamento com o branco, o mameluco, é que, parece-me, cabe o nome de tapuio (VERÍSSIMO, 1887, p. 299).

Em Vicente Chermont Miranda, que publicou, em 1905, seu Glossário paraense ou Coleção de vocábulos peculiares à Amazônia e especialmente à Ilha do Marajó, o "tapuio" é definido como o "índio manso já meio civilizado, que vive entre a população sertaneja" e o "caboclo" seria o tapuio ou seus mestiços que "chega a ser coronel ou doutor, adquire maneira cortesãs, mas sob a apatia atávica muito esconso, sopita o ódio de raça", detesta o negro e seu mestiço e tem orgulho de sua origem indígena (MIRANDA, 1968. p. 86 e 13-14, respectivamente).

Curt Nimuendajú, etnógrafo do Emílio Goeldi, dizia em 1929:

> Milhares e milhares de religiosos doutrinaram durante três séculos a população de Belém; há tempos desapareceram dos arredores da capital os últimos índios da região. Mas antes de morrer eles legaram aos mestiços, seus sucessores, o pajé, que, de maracá em punho, ainda hoje, dentro da capital, resiste com vantagem contra o padre e o agente de polícia (apud FIGUEREDO, 2010, p. 324).

Aos poucos os indígenas dão lugar aos mestiços, ao tapuio do século XIX, ao caboclo no século XX, e desaparecem dos discursos sobre a região e, particularmente, sobre a cidade. O jornalista Flaviano Pereira, na revista Amazônia, em 1956, fazia uma longa apologia ao "caboclo" amazônico, visto com plenamente adaptado ao mundo dos grandes rios, como o representante do "povo" típico, ideal, daquela sociedade que se modernizava no segundo momento da economia da borracha na região:

> Mas, caboclo amazônico, só tu aguentas, realmente a luta com a Amazônia; só tu sabes abrir clareiras a terçados, que deixa a tua mão tão grossa como se fosse de madeira; só tu embarcas nas canoas veleiras e nos barcos para, nas noites chuvosas, levantar o gado que vem para Belém. Só tu passas dias, noites, nas 'curiacas', dentro das tempestades, molhado até a medula, para trazer peixe para a capital. Só tu sais às horas mortas, dentro das noites escuras, para gapuiar nos igarapés e também para trazer a fruta para a "cidade das mangueiras" [Belém] (PEREIRA, 1956).

Outros exemplos poderiam ser dados, na literatura, música, artes em geral (COSTA, 2015). Mas a essa altura da construção da autoimagem da população local amazônica, particularmente aquela da cidade de Belém, o indígena já desapareceu e o "caboclo", como categoria de atribuição, já homogeneizou e folclorizou o conjunto dos sujeitos descendentes das populações indígenas, que não permaneceram aldeados e que passaram pelo processo de extermínio físico e epistemicídio, apesar das resistências históricas.

Mais tarde o/a indígena desindianizado será o "pardo", o ribeirinho, o "interiorano", morador dos subúrbios de Belém; a morena "cor de jambu", a "caboca bonita", que junto com a "mulata", a "moreninha", o "moreno" (seus irmãos/irmãs das porções afroamazônidas da população), farão parte do conjunto das populações racializadas e pobres da periferia de Belém e de muitas outras cidades da Amazônia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 2020, em meio à campanha para Prefeitura e Câmara Municipal de Belém, os integrantes da AMWK discutiram estratégias de candidaturas indígenas para a cidade. Naquela conjuntura a candidata escolhida para concorrer à Câmara Municipal fora uma das integrantes

da associação, a escritora Márcia Kambeba. Paralelamente também se candidatou para o cargo de vereador outro associado, Mário Maracayp. Apesar de nenhum deles terem sido eleitos, ambos tiveram forte atuação política difundindo campanhas que ressaltavam a presença indígena em Belém do Pará. As campanhas buscavam, dentre outras coisas, reverter a própria história de invisibilidade dos indígenas naquela cidade. Mais tarde Marcia Kambeba viria a se tornar a primeira indígena a ser nomeada Ouvidora do Município de Belém.

Na mesma reunião em que a associação discutia as estratégias da campanha de Márcia Kambeba pudemos ouvir a seguinte frase, de Miguel Guimarães, ou Kwarahý Tembé Tenetehar, presidente e fundador da AMWK.:

> Antes de você dormir, toda noite vem uma voz cobrando teu posicionamento. Você já conseguiu identificar qual é a voz que te cobra? Se é francesa, alemã, indígena? Se a voz que te cobra é indígena, então você é indígena!

A fala de Kwarahý, na conjuntura da articulação política eleitoral do grupo, é bastante emblemática do fenômeno da retomada da identidade étnica que ocorre em Belém do Pará nos dias de hoje, parte dela em decorrência da própria ação da associação da qual ele é uma das lideranças.

Inclusive, ele mesmo parece ter ouvido a voz de chamamento da identidade indígena a pouco tempo, pois relata que passou pelo processo de autoidentificação estando em contexto urbano, nos últimos anos. Segundo seu relato, isso ocorreu no ano de 2005, quando o seu avô reuniu uma parte da família e lhes contou uma história: "[...] que até então a gente não sabia, nós os netos não sabíamos que éramos indígenas". Diz ainda que os mais antigos de sua família sempre souberam que eram indígenas, entretanto omitiam essa informação dos netos com o intuito de protegê-los: "Por uma questão de proteção deles em relação a nós, porque o indígena é muito discriminado, muito rejeitado, muito, muito, muito!" (Kwarahý Tembé Tenetehar, 2020).

Kwarahý comenta que durante a sua trajetória de vida sempre houve o que chama de "referência de fora", pois as pessoas o identificavam como indígena: "[...] o pessoal me reconhecia como indígena [risos], que eles falavam: 'Tu és peruano? Tu és indígena? Tu és japonês?'. Então, tinha essa referência de fora, mas de dentro eu não tinha, foi que o meu avô veio me contar, aí que eu: 'Ah, tá! Por isso que o pessoal me chama de índio [risos]'" (Kwarahý Tembé Tenetehar, 2020).

Feita essa “descoberta”, ou “redescoberta”, de uma identidade negada, silenciada, numa trajetória pessoal, mas que poderia perfeitamente exemplificar o longo processo de silenciamento das identidades coletivas indígenas na Amazônia, no Brasil e na América, Miguel, agora já retomado como Kwarahý Tembé Tenetehar, passou a atuar na arregimentação de outros sujeitos em condição parecida com a sua, surgindo então a Associação Multiétnica Wyka Kwara.

Apesar de a atuação da AMWK ser ainda muito recente, e ter tido uma paralização temporária nos últimos meses em decorrência da pandemia do Coronavírus (COVID-19), o seu surgimento e a apresentação de seus objetivos e ações fazem parte de um processo local de visibilização da presença indígena na cidade de Belém do Pará; cidade que tem como uma das suas características mais marcantes pertencer a uma região do Brasil reconhecida pela forte presença indígena mas, ao mesmo tempo, não se reconhecer efetivamente como uma cidade de matriz ameríndia.

Com a AMWK tece-se uma nova escrita sobre a história dessa cidade e região, com novos personagens, buscando-se visibilizar a partir das margens da narrativa oficial novos sujeitos e sujeitas que se redescobrem ao mesmo tempo que se reafirmam e reconstroem, criam, inventam e fazem uma outra história possível, nessa parte da Amazônia brasileira. Esse processo está ainda em andamentos e promete ter novos desdobramentos na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

ANAHATA. “A complexidade do ‘pardo’ e o não-lugar indígena”. **Medium** (2019). Disponível em: https://medium.com/@desabafos/a-complexidade-do-pardo-e-o-n%C3%A3o-lugar-ind%C3%ADgena-a8a1e172e2b0 Acesso em: 05 set 2019.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”. **Mana**, v.12, n.1, 2006.

BOYER, Véronique. “Passado português, presente negro e indizibilidade ameríndia: o caso de Mazagão Velho”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 28(2): 11-29, 2008.

COSTA, T. L. “Carimbó, negritude, indianeidade e caboclice: debates sobre raça e identidade na música popular amazônica (década de 1970)”. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 28., 2015, Florianópolis. **Anais eletrônicos**... Florianópolis: UFSC, 2015. p. 01-16.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. “El potencial epistemológico da História Oral: de la lógica instrumental a la decolonizacion de la história”. **Temas Sociales**, La Paz, n. 11, p. 49-64, 1987.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. “O índio como metáfora: política, modernismo e historiografia na Amazônia nas primeiras décadas do século XX”. **Projeto História**, nº 41, dez. de 2010. p. 315-336.

GUAJAJARA, Sônia. “Hoje o índio não está só no mato”, diz Sônia Guajajara. **Agência Pública**. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=amyJDPiFfwk Acesso em: 17 de abr. de 2018.

IANNI, Octavio. “A questão nacional na América Latina”. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 5-40, mar. 1988.

KAMBEBA, Márcia. “Márcia Kambeba – culturas indígenas”. **Itaú Cultural**. 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=maZLixWP4Yw. Acesso em: 21 de set. de 2017.

KAYAPÓ, Edson e BRITO, Tamires. “A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: o que a escola tem a ver com isso?”. **Mneme** – revista de humanidades, Caicó, v. 15, n. 35, p. 38-68, jul./dez. 2014.

LIMA, Deborah M. “A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico”. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 2, n. 2, p. 5-32, dez. 1999. p. 9-10.

LINHARES, Anna Maria. **Um grego agora nu**: índios marajoaras e identidade nacional brasileira. Curitiba: CRV, 2017.

MIRANDA, Vicente C. **Glossário paraense ou coleção de vocábulos peculiares à Amazônia e especialmente à Ilha do Marajó**. Belém: Editora da UFPA, 1968.

MUNDURUKU, Daniel. "Nós, indígenas, somos aqueles por quem esperamos". **Pernambuco**: suplemento cultural do Diário Oficial do Estado. Disponível em: https://suplementopernambuco.com.br/artigos/2133-n%C3%B3s,-ind%C3%ADgenas,-somos-aqueles-por-quem-esperamos.html Acesso em: 13 ago. 2018.

OLIVEIRA, Andrea. Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos. **Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay**, Vol. 12, 2014. p. 139–153.

PACE, Richard. "Abuso científico do termo caboclo? Dúvidas de representação e autoridade". **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. **Ciências Humanas**, Belém, v. 1, n. 3, p. 79-92, set.-dez. 2006.

PEREIRA, Flaviano. "Belém: grande hotel da Amazônia". **Amazônia: Revista da planície para o Brasil**, Belém, ano 2, n. 15, 31 mar. 1956.

RODRIGUES, Carmem I. 2006. "Caboclos na Amazônia: identidade na diferença". In. **Novos Cadernos** NAEA, n. 1, v. 9, pp. 119-130.

ROULET, Florencia; NAVARRO FLORIA, Pedro. "La deshumanizacion por la palabra, el sometimiento por la ley. Paralelismos discursivos sobre la cuestión indígena en los Estados Unidos y el cono sur, siglos XVIII-XIX". **Cuicuilco**, vol. 12, núm. 34, mayo-agosto, 2005, pp. 153-199 Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México.

TEMBÉ TENETEHAR, Kwarahý [55 anos]. [nov. 2020] Entrevistadores: Tony Leão da Costa e Alana Wictória Lima de Oliveira. Belém, PA, 28 nov. 2020.

VERISSIMO, José. “As populações indigenas e mestiças da Amazonia”. **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brazileiro,** Tomo L, Parte Primeira, Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C. 1887. p. 295-390.

ST17 - FRONTEIRAS INDÍGENAS NA AMÉRICA LATINA: ESPAÇOS, CULTURAS, INTERAÇÕES

Coordenadores: Ângela Domingues, U. Lisboa, Portugal
Nayibe Gutierrez, UPO, Servilha, Espanha
Pablo Ibañez, CHAM, UNL, Portugal

COMUNICAÇÕES ORAIS

OS INDÍGENAS E A CONSTITUIÇÃO DE ESPAÇOS EM ÁREAS DE FRONTEIRA: O LUGAR DE BALSEMÃO

Vanice Siqueira de Melo
UFOPA / UFPA
vanicesmelo@gmail.com

INTRODUÇÃO

Um dos principais objetivos da coroa portuguesa, a partir de 1750, foi o de dominar territórios que limitavam com os domínios castelhanos. O alcance dessa pretensão não se restringia apenas à criação de vilas e lugares nesses espaços. Era preciso, igualmente, ocupar essas áreas e viabilizar o crescimento desses novos espaços administrativos. Como a ocupação promovida a partir do envio de soldados, colonos e degredados para as áreas de fronteira não seria suficiente para alcançar o povoamento efetivo da região, a coroa portuguesa e os governos regionais mobilizavam-se para estabelecer os povos indígenas em povoações situadas principalmente em regiões estratégicas. Por essa razão, a importância jurídica e estratégica que foi conferida aos indígenas influenciaria a maneira pela qual as coroas ibéricas iriam se relacionar entre si e com os ameríndios (DOMINGUES, 2000, p.211-213).

Nessa perspectiva, uma das áreas que preocupava a coroa portuguesa era o oeste do Estado do Grão-Pará e Maranhão e a capitania do Mato Grosso, Estado do Brasil, principalmente a área dos rios Madeira, Mamoré e Guaporé. Assim, era imprescindível que o reino lusitano fomentasse a criação de núcleos de povoamento nessa região que justificassem a posse desse território. Além disso, era importante dinamizar o trânsito de pessoas e abastecer a capitania do Mato Grosso. Isso explica a "criação" de um caminho fluvial que estabelecia a comunicação entre o Estado do Grão-Pará e essa capitania (DAVIDSON, 1970; LAPA, 1973).

No Estado do Grão-Pará e Maranhão, o principal exemplo de política de povoamento para o rio Madeira foi a criação da vila de Borba, a nova (antiga aldeia de Trocano), em 1756

(MENDONÇA, 2005, p. 119-123). Assim, ainda que a condição jurídica de Borba, enquanto uma vila, estejivesse articulada a um projeto de dominação territorial implementado a partir de meados do século XVIII, o povoamento lusitano nessa região remonta ao século XVII e foi feito por meio dos aldeamentos religiosos.

A capitania do Mato Grosso, por sua vez, estava situada em uma área confinante com as missões castelhanas de Mojos e Chiquitos. Essas missões foram essenciais para que os espanhóis assegurassem a posse da margem esquerda do Guaporé (MEIRELES, 1989). Nessa capitania, a política de ocupação territorial pode ser analisada por meio da construção das aldeias de São José (Leomil), São João (Lamego) e do lugar de Balsemão. Esse texto enfatizará o lugar de Balsemão. Argumenta-se que esse espaço não é apenas um mecanismo de ocupação engendrado pela coroa portuguesa. Assim, considera-se que ele representa um lugar que foi construído, igualmente, a partir dos objetivos e mobilidades dos povos indígenas na fronteira, pois a construção desse lugar articula-se, em certa medida, ao relacionamento do governo lusitano com os índios Pama.

O LUGAR DE BALSEMÃO E OS PAMA

Na década de 1750, o bacharel Teotônio da Silva Gusmão planejou a construção de um povoamento em uma das cachoeiras do rio Madeira, a do Salto. O projeto, contudo, não logrou êxito (ARAÚJO, 2020). Anos depois dessa tentativa, o governador da capitania do Mato Grosso, Luís Pinto de Sousa Coutinho, empenhou-se em erguer, novamente, uma ocupação em uma das cachoeiras do Madeira. Nesse contexto, o plano de povoamento articulava-se aos contatos com os indígenas Pama.

Os contatos com esses indígenas remontam, no mínimo, a primeira metade do século XVIII. As primeiras referências aos Pama, no rio Madeira, remetem à primeira metade do século XVIII e foram feitas pelo jesuíta Bartolomeu Rodrigues, em 1714 (LEITE, 1943, p. 393). Durante a expedição comandada por Francisco de Melo Palheta, no início da década de 1720, os Pama foram localizados na sexta cachoeira do Madeira. No relato que teria sido feito acerca dessa expedição, a própria cachoeira é nomeada como Apama e seria tão monstruosa que até aos Pama “mete horror e faz desanimar” (“A bandeira de Francisco de Mello Palheta [...]”, 1982, p.307). Anos depois, como será analisado, foi nessa cachoeira que o governo colonial planejou a construção de um povoamento.

A partir das fontes e da bibliografia, observa-se que há uma confusão na identificação dos Pama com os Karipuna e nas relações construídas entre eles. Segundo aquele religioso, os Pama, Purupurues e Jãoens seriam os grupos indígenas mais populosos do Madeira (LEITE, 1943, p. 393) e os Pama são localizados em ambas as margens do Madeira. Na segunda metade do século XVIII, em 1769, Luís de Sousa Coutinho relatava que o grupo Pama habitava a "margem oriental do rio Madeira" e fazia fronteira, pela margem ocidental, com a "nação caripuam1 sua inimiga" (AHU, Mato Grosso, cx,13, doc. 829).

Analisando a margem esquerda, a partir da foz do Madeira, Miguel Menendez acredita que os Apama, identificados por Melo Palheta, fossem os Cavaripunna, identificados pelo jesuíta Bartolomeu Rodrigues em 1714 (seriam os atuais Karipuna), pois ambos são filiados da família linguística Pano (MENÉNDEZ, 1982, p. 321). Enrico Giglioli, no início do século XX, por sua vez, teria classificado os Pama como um subgrupo dos Karipuna (GIGLIOLI apud Métraux, 1942, p.46).

Na segunda metade do século XVIII, o grupo Pama foi um dos que aceitou "descer" e, ao menos uma parcela deles foi morar na vila de Borba, a nova. Heather Roller lembra que os descimentos dos índios era uma prática desenvolvida no Estado do Grão-Pará desde o século XVII. Na segunda metade do século XVIII, os descimentos revelaram-se mais importantes em função de dois fatores: a epidemia de Sarampo que assolou o Estado entre os anos de 1749 e 1750, ensejando uma redução populacional, e a assinatura do Tratado de Madri, em 1750, que associava a soberania sobre um espaço a partir da ocupação dele (ROLLER, 2014, p. 98). Nesse sentido, eram a fonte básica de aumento demográfico das povoações estimulados pelos diretores de povoações e pelos principais (SAMPAIO, 2011, p. 141). O descimento de índios Pama na região do rio Madeira era, assim, fundamental, uma vez que ensejaria a ocupação da região mediante indígenas, que seriam vassalos da coroa portuguesa, e assegurariam apoio aos expedicionários que navegassem nesse caminho fluvial.

Essa perspectiva pode ser pensada, igualmente, a partir do discurso acerca desse descimento. Nesse sentido, em setembro de 1762, o ouvidor da capitania do rio Negro escreveu a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, secretário de estado da Marinha e Ultramar, relatando que "para a vila de Borba se fez um descimento de índios Pamas de duzentos e vinte três pessoas" (AHU, Rio Negro, cx. 02, doc. 112). Segundo o governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, esse descimento teria acontecido "voluntariamente e espontaneamente" (AHU, Pará, cx. 53, doc. 4828).

As palavras “voluntariamente” e “espontaneamente” sugerem que a iniciativa de se deslocar para uma povoação portuguesa teria sido dos indígenas. É uma hipótese, de fato, plausível no mundo colonial. Entretanto, é importante analisar outra suposição: a de que essa obediência tenha sido construída pelo discurso português. Nesse sentido, Francismar Alex de Carvalho analisa como os tratados de paz assinados entre as autoridades coloniais e os indígenas são caracterizados por uma construção discursiva que tentava mostrar como a escolha pela vassalagem havia sido feita pelos próprios indígenas. Esse discurso, por sua vez, era fundamental em uma conjuntura de demarcação territorial envolvendo os impérios ibéricos, em que era necessário obter garantias jurídicas válidas sobre as terras dos indígenas (CARVALHO, 2012, p. 233-245). Nesse sentido, é possível pensar que a tentativa de construir uma fronteira povoada por indígenas vassalos da coroa portuguesa não perpassava, apenas, pelo assentamento desses povos em áreas de disputa territorial, pois a maneira pela qual era arquitetado o discurso acerca dessas alianças poderia ser essencial para garantir a posse e uso de um espaço.

A ideia de uma aproximação amigável dos Pama com os colonos se repete em 1765. Assim, decorridos três anos do descimento daquela multidão de Pama, outro agrupamento desses indígenas teria procurado uma aproximação com os colonos. Nesse sentido, no mês de fevereiro de 1765, governador da capitania do Mato Grosso relatava a Mendonça Furtado que teria ido até cachoeira do Girau e imediatamente após a chegada dele nessa cachoeira apareceu “sobre o barranco do rio, grande número de Pamas, tanto homens, como mulheres” e na “frente de todos o seu principal, chamado Paulo, que foi criado nas missões de Castela” (AHU, Mato Grosso, cx. 12, doc. 734).

O ofício encaminhado pelo governador João Pedro da Câmara sinaliza para mais uma etapa do descimento dos indígenas Pama. Diferentemente dos relatos anteriores, o governador pontua a liderança de Paulo, que seria oriundo das missões castelhanas. Heather Roller argumenta que as características básicas dos descimentos descritos pelo jesuíta João Daniel coincidem com as que aparecem na documentação produzida durante o Diretório. Contudo, os descimentos que foram narrados pelo jesuíta ocorreram em uma conjuntura que era demográfica, legal e politicamente diferente e a análise dos descimentos que ocorreram na segunda metade do século XVIII ajuda a entender a centralidade das lideranças indígenas nesses processos (ROLLER, 2014, p.96).

Além disso, a presença do Paulo entre os Pama do Madeira remete à ideia de que as áreas de fronteira entre os domínios ibéricos poderiam representar espaços de sobrevivência para os indígenas (GARCIA, 2007). Talvez Paulo tenha fugido de Mojos, de Chiquitos ou de

uma das missões castelhanas que estavam na margem oriental do Guaporé e que foram desativadas em função do Tratado de Madri. Assim, saindo de uma dessas missões, desceu os rios Guaporé, Mamoré e Madeira e teria chegado onde viviam os Pama.

É provável que houvesse frequentes contatos e trocas entre índios do Madeira e das missões castelhanas, o que ajudaria a compreender, também, a presença de Paulo entre os Pama. Exemplar desse tipo de contato foi o relatado pelo governador Luís Pinto de Sousa Coutinho. Esse governante relatava que, durante a viagem que fez para a capitania do Mato Grosso, recebeu dos Caripuna contas e pano de algodão, que eram semelhantes aos "que os espanhóis costumam fabricar nas suas missões". Por essa razão, suspeitava o governador que os indígenas Caripuna tivessem "algum comércio com os castelhanos" (AHU, Mato Grosso, cx. 13, doc. 829). Essas possíveis trocas entre esses grupos indígenas, talvez, fossem apenas uma das conexões entre eles. Nesse sentido, como lembrou Ângela Domingues, a permeabilidade das fronteiras, na segunda metade do século XVIII, deve ser analisada a partir relações de parentesco, comércio e alianças entre os grupos étnicos que estavam situados em ambas as margens das fronteiras (DOMINGUES, 2000, p. 232).

Por outro lado, uma vez que Paulo seria oriundo das missões espanholas, como teria sido aceito pelos Pama e conquistado o posto de chefia indígena? Uma possibilidade é que os Pama poderiam ter passado por um processo semelhante ao da "murificação", na medida em que congregavam ao grupo outros indígenas. Outra possibilidade é que Paulo pertencesse a algum grupo da família linguística Pano, como seriam os Pama. Segundo Philippe Erikson, a família etnolinguística Pano ocupa a região de fronteira entre o Peru e o Brasil que se estende do alto Solimões até o alto Purus e, no sentido oeste para o leste, é possível encontrar essa família linguística desde o Ucayali e seus afluentes da margem esquerda, até as cabeceiras do Javari, Juruá e Purus. Além disso, haveria uma zona Pano na fronteira entre Rondônia e a Bolívia, do alto Madeira ao Beni (ERIKSON, 1992, p. 241).

Henri Ramirez, por sua vez, pontuou alguns equívocos cometidos pela antropóloga Denise Maldi ao analisar os indígenas da região do Mamoré no século XVIII. Assim, Ramirez argumenta que foram usados nomes antigos para etnias novas; um dos exemplos apontados por Henri Ramizes é o uso do etnonimo Pacaás-Novos. Denise Maldi teria confundido os Pacaás-Novos, que são os Wari (família Chapacura), com os Pakaas-novos do século XVIII, que seriam da família Pano. Dessa maneira, Henri Ramirez explica que os Pacanoa, os Pacovas e os Pacas ou Pacanagua da Bolívia, que moravam na extensão do rio Mamoré, da foz do Abunã à foz do Guaporé, foram missionados em Exaltación, nos séculos XVII-XVIII, e eram grupos Pano,

conhecidos desde 1600 (RAMIREZ, 2010, p. 20). Assim, uma hipótese para aceitação do Paulo entre os Pama poderia ser a de que ele pertencesse a família linguística Pano e que, talvez, fosse originário da missão espanhola de Exaltación, Mojo, localizada no Mamoré.

A iniciativa dos Pama, comandada pelo indígena Paulo, teria animado o governador da capitania do Mato Grosso a estabelecer naquela cachoeira um povoamento. Assim, João Pedro da Câmara explicava que, além do interesse espiritual, a povoação seria muito "conveniente à navegação e ao Estado", do Grão-Pará e Maranhão, pois nela encontrariam os "navegantes um grande socorro de gente que os ajude e de mantimentos'. Assim, João Pedro da Câmara acreditava que o Pará poderia contribuir para a construção desse povoamento, pois nele haveria clérigos suficientes e "não farão falta algumas famílias" (AHU, Mato Grosso, cx. 12, doc. 734).

Uma das primeiras medidas para viabilizar essa ocupação foi o envio de um religioso para evangelizar os indígenas e um sujeito para que atuasse como diretor deles. Dessa maneira, em meados de 1765, o padre Joaquim Felipe Rodrigues saiu do Estado do Grão-Pará para desenvolver as atividades evangelizadoras entre os Pama da cachoeira do Girau (APEP, códice 155; AHU, Mato Grosso, cx. 13, doc. 768). Entretanto, o religioso não permaneceu durante muito tempo evangelizando do Pama, como relatou o governador João Pedro da Câmara a Fernando da Costa Ataíde Teive e depressa desceu o rio em direção à vila de Borba (APEP, Códice 127). Posteriormente, o governador do Estado Fernando da Costa Ataíde Teive enviou um sujeito para ocupar o posto de diretor dos Pama (Arquivo Nacional. Correspondência original dos governadores do Pará com a corte. Vol. 2, fl. 44).

Alinhado às medidas implementadas na América Portuguesa a partir da segunda metade do XVIII, Luís Pinto de Sousa Coutinho realizou uma mudança toponímica: o estabelecimento dos índios Pama foi renomeado como lugar de Balsemão (AHU, Mato Grosso, Cx. 14, D. 850). Há, igualmente, outro indício que contribui para analisar a implementação dessa política: trata-se da maneira pela qual a coroa portuguesa redefiniu a organização espacial dos seus domínios na segunda metade do século XVIII.

Francismar Lopes de Carvalho lembra que a gestão dos espaços implementada pelas coroas ibéricas nos domínios coloniais era distinta. Nos domínios castelhanos, principalmente aqueles localizados no centro da América do Sul, a organização espacial seguiu um modelo no qual haveria, de um lado, os pueblos de índios e, de outro, as povoações de brancos. Assim, o projeto de povoamento castelhano não estimulava a coabitação e mestiçagem entre os grupos. Por essa razão, é uma política de povoamento que, ao menos nessa perspectiva, não se assemelha ao projeto lusitano, que incentiva o compartilhamento do mesmo espaço pelos

indígenas e não-indígenas, bem como a mestiçagem, sobretudo na segunda metade do século XVIII (CARVALHO, 2012, .119-127). Nesse sentido, determinava o parágrafo 80 do Diretório dos Índios que a "introdução dos brancos nas ditas povoações" dos indígenas poderia ser fundamental não apenas para "aumento do Estado, mas à civilidade dos mesmos Índios por meio da comunicação, e do comércio" (ALMEIDA, 1997, p. (34)). Assim, esse projeto de ocupação na cachoeira do Girau insere-se em um contexto de anulação da concepção de edificar as povoações de índios separadas das que eram dos brancos.

Uma carta que o governador Fernando da Costa Ataíde Teive escreveu para o João Pedro da Câmara, em junho de 1769, sugere que esse governante teria enviado, do Mato Grosso, "famílias e oficiais de ofícios" para que se estabelecessem na cachoeira do Girau (APMT, Fundo Secretaria de Governo, cx. 008, CA. 320). Exemplar, também, dessa perspectiva é uma carta que o comandante do Forte de Bragança, José Manoel Cardoso da Cunha, escreveu ao governador daquela capitania em março de 1777. Na correspondência, o comandante relatava que Manoel Marques, acompanhado da sua mulher, José Correia Azevedo com dois escravos e Francisco Mendes com outros dois escravos haviam ido "povoar o salto aonde se acham os índios Pama" (APMT, Fundo Forte de Nossa Senhora da Conceição, cx. 002, CA 134). Dessa maneira, o lugar de Balsemão iniciou como um povoamento decorrente de uma iniciativa indígena e, gradualmente, teria recebido outros moradores. Além disso foi, igualmente, planejado para um ordenamento urbano, como para demais vilas e lugares da América portuguesa na segunda metade do século XVIII (DELSON, 1997; ARAUJO, 2000).

Essa área de fronteira teria se constituído menos em fronteira política e mais em fronteira (s) da alteridade em decorrência das relações com os indígenas e com a natureza. É inegável o peso dos indígenas nessa fronteira. E, ainda que houvesse o discurso de terra inculta e, portanto, apta para o desbravamento, as fontes apontam um cenário antagônico. Nesse sentido, em quaisquer dos casos, os povos indígenas que habitavam a região, ou que migraram para lá, foram elementos-chave no processo, "constituindo todos um conjunto de trânsitos significativos e contribuindo para um quadro de grande mobilidade e instabilidade", como destaca Renata Malcher (ARAÚJO, 2020, p. 43).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A expansão portuguesa pela América foi pensada a partir da organização de cidades, vilas, fortificações e aldeamentos religiosos, organizados por missionários e formados pelos

povos indígenas. Em diversos aspectos, o relacionamento construído com os indígenas era fundamental na constituição desses espaços. Ainda que fossem projetos coloniais, a constituição esses espaços de povoamento devem ser pensados, também, a partir dos interesses indígenas. Assim, a política de dominação territorial e, consequentemente, de organização de núcleos de povoamento pensada pela coroa portuguesa na segunda metade do século XVIII, para as áreas limítrofes com outros reinos, pode ser analisada a partir da ideia de que era formada pela política dos povos indígenas, a partir dos seus interesses e mobilidades.

REFERÊNCIAS

FONTES

"A bandeira de Francisco de Mello Palheta ao Madeira no documento da narração da viagem". In: ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos de História Colonial: 1500-1800 & Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p.307

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo III. Instituto Nacional do Livro / Livraria Portugália: Rio de Janeiro / Lisboa.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **Amazônia na Era Pombalina**: Correspondência do governador e capitão-general do estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, Tomo III, 2005.

Ofício do ouvidor e intendente geral Rio Negro, Lourenço Pereira da Costa ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Barcelos, 02 de setembro de 1762. AHU, Rio Negro (Avulsos), cx. 02, doc. 112.

Ofício do governador João Pedro da Câmara Coutinho secretário de estado da Marinha e Ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Vila Bela, 12 de fevereiro de 1765. AHU, Mato Grosso (Avulsos), cx. 12, doc. 734

Ofício do governador da capitania de Mato Grosso João Pedro da Câmara Coutinho ao secretário de estado da Marinha e Ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Nossa

Senhora da Conceição, 16 de dezembro de 1765. AHU, Mato Grosso (Avulsos), cx. 13, Doc. 768

Ofício do governador Luís Pinto de Sousa Coutinho ao secretário de estado da Marinha e Ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Vila Bela, 20 de janeiro de 1769. AHU, Mato Grosso (Avulsos), cx,13, doc. 829.

Ofício do governador Luís Pinto de Sousa Coutinho ao secretário de estado da Marinha e Ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Vila Bela, 15 de junho de 1769. AHU, Mato Grosso (Avulsos), Cx. 14, D. 850.

Ofício do governador e capitão-general do Estado do Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro, para o [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Pará, 20 de agosto de 1762. AHU, Pará (Avulsos), cx. 53, doc. 4828.

Carta de Luís da Cunha de Eça e Castro para Joaquim Tinoco Valente. Borba, setembro de 1766. APEP, códice 155.

BIBLIOGRAFIA

ARAUJO, Renata Malcher. "Pouco mais ou menos em meio caminho, daqui para Pará": a povoação de Nossa Senhora da Boa Viagem e a ocupação das cachoeiras do rio Madeira. In: JESUS, Nauk Maria de (org.). **Cenários da fronteira oeste: História e historiografia de Mato Grosso (séculos XVIII e XIX)**. Cuiabá: EdUFMT, 2020.

ARAUJO, Renata Malcher de. **A urbanização do Mato Grosso no século XVIII: discurso e método**. 530f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências Sociais e Humana, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2000.

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). Tese (Doutorado em História Econômica) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

DAVIDSON, David Michel. **Rivers & Empire. The Madeira route and the incorporation of the brazilian far west, 1737-1808**. 1970. Tese (Doutoramento em História), Yale University, 1970.

DELSON, Roberta Marx. **Novas vilas para o Brasil-colônia: planejamento espacial e social no século XVIII**. Brasília: ed. ALVA-CIORD, 1997.

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

ERIKSON, Philippe. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa**. 2007. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói.

GIGLIOLI, Enrico Hillyer. Appunti sulle condizioni attuali dele tribù indigene dell'alto Madeira e regioni adiacenti (Brasile e Bolivia). Raccolti dal Dott. In: Landi, Andrea (org.) Archivio per l'Antropologia e la etnologia, vol. 36, nº 49, Florence, 1906 Apud Métraux, Alfred. **The native tribes of Eastern Bolivia and Western Mato Grosso**. Washington, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 134, United States Government Printing Office, 1942.

LAPA, José Roberto Amaral. Do comércio em área de mineração. **Economia Colonial**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

MEIRELES, Denise Maldi. **Guardiães da fronteira: rio Guaporé, século XVIII**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989.

MENÉNDEZ, Miguel. Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira. **Revista do Museu Paulista (Nova Série)**, v. 28, 1981-1982.

PAUL-GUERS, Cendrine. O rio Oyapoque: povos indígenas e fronteiras. **Revista Mosaico**, v.1, n.2, jul./dez., 2008, p.169-177.

RAMIREZ, Henri. Etnônimos e topônimos no Madeira (séculos XVI-XX): um sem-número de equívocos. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**. Vol. 2, n. 2, 2010.

ROLLER, Heather Flynn. **Amazonian Routes. Indigenous Mobility and Colonial Communities in Northern Brazil.** Stanford: Stanford University Press, 2014.

SAMPAIO, Patrícia M. Melo. **Espelhos partidos. Etnia, legislação e desigualdade na colônia**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

OS “CRISTÃOS” E OS “INFIÉIS” COMO MEDIADORES CULTURAIS: INDÍGENAS, ESCRAVOS AFRICANOS E DESERTORES NOS ESPAÇOS DE FRONTEIRA COLONIAL (BRASIL/BOLÍVIA, SÉCULO XVIII)

Ariane Aparecida Carvalho de Arruda
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)/CAPES
arianearruda86@gmail.com

INTRODUÇÃO

A historiografia mais recente discute a temática dos diferentes grupos étnicos nas fronteiras como espaços intermediários, em que ocorrem processos de ação, diálogo, comunicação, interação e mestiçagem. Mas, como afirma Gruzinski (2007) são mestiçagens que excedem a esfera biológica, dando lugar a fenômenos sociais e culturais. Dentro desta perspectiva, os grupos que ocupavam e se interagiam nesses espaços eram indivíduos ou atores sociais mestiços. Assim, a mobilidade e a provisoriedade dos vínculos que um ator mestiço podia estabelecer residia tanto na ambivalência, que desenvolvia em suas negociações, quanto na legitimidade difusa que sustentava sua autoridade (Spota, 2010, p. 100).

Logo, utilizando a reflexão de Revel (2010) que ao tentarmos compreender os grupos étnicos do passado a partir da nossa sociedade contemporânea, percebemos que os atores do passado dispunham de um número limitado de recursos, sendo que a natureza e o volume variavam e eram submetidos a pressões desiguais, a partir de uma configuração social dada. Diante disso, os grupos indígenas deveriam orientar-se no mundo social, primeiro como estratégia para sobreviver, posteriormente, para reforçar sua situação, estatuto, valores, crenças e ideologia. Para Revel “eles eram levados a efetuar escolhas entre um número limitado de possibilidades, em função da posição que ocupavam no mundo social e também a partir da representação do mundo social que lhes era acessível lá onde estavam” (2010, p. 440).

O PAPEL DOS “CRISTÃOS” E DOS “INFIÉIS” COMO MEDIADORES CULTURAIS

Refletir sobre a capacidade de grupos e/ou indivíduos, cristãos e infiéis, em desempenhar o papel de mediadores culturais é um desafio, na medida em que temos que abandonar uma crença antiga, mas que encontramos com frequência nos discursos europeus, de que os povos “sem fé, sem lei e sem rei” eram dotados de ausências ou “faltas fundamentais”,

utilizando a expressão de Pedrosa & Schwarcz (2014), de organização, de religião e de civilização.

Entretanto, ao lermos os documentos produzidos pelos europeus sobre esses grupos, deparamos com vestígios de indígenas "infiéis" e "cristãos" exercendo papéis de mediadores de negócios entre Impérios Ibéricos. Um indígena Guaycurú chamado Agustin, "de extraordinarias prendas entre los de su clace" (Carbajal [15/11/1790]), exercia a função de levar correspondências entre as autoridades dos pueblos da província de Chiquitos e a cidade de Asunción/Paraguay. Agustin vivia no pueblo de San Juan de Chiquitos e era conhecido entre os espanhóis pela incrível habilidade em vincular os espaços, através dos seus conhecimentos e mobilidade espacial. Nesse mesmo documento, os espanhóis planejavam conquistar os Payaguá e Guaycurú com "doscientos soldados cruceños, bien armados, que con antecipacion deberan pasar a esa Provincia para que sean disciplinados en ellas, el termino de seis meses, [...]" (id. ib.). Interessante registrar que nesse expediente, Antonio Lopez Carbajal, governador da província de Chiquitos, relata trechos da obra do missionário Patricio Fernandez, com a intenção de mostrar que desde os tempos dos jesuítas, os espanhóis conheciam os caminhos, os 'infiéis' e que organizaram diversas incursões com o objetivo de conquistá-los.

Na realidade, esse Guaycurú, apesar de ser 'cristão' e viver entre os Chiquito nas reduções, poderá ser constantemente objeto de receio e de exclusões, especialmente, pelo histórico de relações entre esses grupos e os espanhóis. Conforme Berta Queija (1997, p. 37), assim como um "mestizo", esse indígena poderia estar "condenado a ser um habitante entre dos mundos, a participar de ambos, pero sin pertenecer realmente a ninguno". Sua pertinência ao mundo europeu estaria no momento em que apresenta seu potencial de mediador cultural, especialmente, por desenvolver atividades que exigiam grande mobilidade espacial e social. Além de fornecer uma "porta de acesso" aos indígenas "infiéis". Sendo assim, é possível concordar com a autora que os personagens que, de alguma forma, se destacaram no sistema e contexto colonial são indivíduos habitantes entre dois mundos, pois atuavam tanto no mundo indígena como no europeu, com facilidade e destreza, porém acredito que como "figuras mestiças" podem sim pertencer a ambos os mundos, afinal, compartilham valores culturais fundamentais e compõem um campo de comunicação, interação e mestiçagem (Barth, 2011; Oliveira, 1976, p. 02). Essa discussão sobre a pertinência das figuras mestiças (ou indivíduos exercendo a função de mediadores culturais) em dois mundos, pode se enquadrar no próprio conceito de "grupo étnico", abordado tanto por Barth (2011) como por Oliveira (1976). Para Oliveira "o contato interétnico, estendendo-se como tal as relações que têm lugar entre

indivíduos e grupos de diferentes procedências 'nacionais', 'raciais' ou 'culturais'" (id. ib., p. 01).

Em 1787, os espanhóis ainda discutiam sobre a importância da abertura de comunicação via Rio Paraguay, entre a província de Chiquitos e a cidade de Asunción, pois este rio "es el mejor del mundo para navegación, nos esta abierto desde España y nos conduce francamente hasta el centro de los minerales Portugueses" (Arredondo [13/10/1790]). O objetivo da comunicação era subsidiar os pueblos e criar uma instalação segura contra avanços portugueses e indígenas "infiéis". Nas discussões entre as Coroas sobre limites territoriais, em 1791, os portugueses informam que conforme o Tratado Preliminar de Limites de 1777 (art. 9 e 13), o Rio Paraguay é comum as duas nações, "desde a boca do Rio Ipane pela latitude de 23 grados, e dois terços por ser a origem deste Rio a mais vezinha as vertentes do Rio Igurey ou Igatemi, [...]" (Pereyra e Caseres [15/01/1791]), em outras palavras, a navegação era livre até o Rio Jaurú, nos limites de fronteira com a região portuguesa, no atual Mato Grosso/Brasil.

Mas, a discordância entre os Impérios está porque os portugueses instalaram dois estabelecimentos nas margens do Rio Paraguay, que é o Forte de Coimbra (em 19º 53´ de Latitude) e o povoado de Albuquerque, que está há 25 léguas de distância desse forte. Os espanhóis afirmam que os estabelecimentos estão contrariando os limites do tratado. Logo, reiteram a importância de guarnecer seus limites com uma fortificação que proteja seus territórios, tanto dos portugueses, como dos "insultos e crueldades dos Indios Payaguas, cavaleiros, e outros que repetidíssimas vezes tao funestas tem sido aos Portugueses e aos Espanhois" (Pereyra e Caseres [15/01/1791]). Pelas fontes consultadas, podemos notar que o desafio em conquistar os "infiéis" Payaguá e Guaycurú é uma estratégia fundamental, pois conquistam-se não somente vassalos, mas, sobretudo territórios e conhecimentos, além é claro de uma navegação mais segura via Rio Paraguay.

No pueblo de San Pedro de Mojos, dezembro de 1789, o indígena Pedro Ygnacio Muyba delatou um desvio de chocolate cometido pelo escravo africano chamado Domingo e um mulato, Joaquin Tapia. Ambos são criados do Padre Vicario Fray Antonio Peñaloza. Após o roubo, Domingo e Joaquin Tapia esconderam a porção de chocolate na casa do indígena "cristão" Antonio Zelema. Esse caso serviu de exemplo para que outros moradores do pueblo "no vuelvan à molestarse en estos negocios prohibidos, ni à salir al Pueblo à tratar con los Indios valiéndose de ellos para semejantes ocultaciones […]" (Ribera [22/12/1789], fl. 2-3). O secretario de Governo, Don Fernando Paredes, encontrou na casa de Antonio Zelema a

quantidade de “ochenta y tres libras de chocolate en treinta bollos” (id. ib.), que foram enviados a administração geral de Chuquisaca (atual Sucre/Bolívia).

O que torna esse documento relevante, primeiro, é a reciprocidade entre diferentes grupos sociais, em benefício de uma tentativa de negociação e comércio; segundo, a relação entre o referido negro e uma indígena do pueblo (não identificada), causando enorme desconforto entre as autoridades locais; e terceiro, pela tentativa dos Curas e dos Caciques dos pueblos em manter o controle social dos indígenas “cristãos” e de seus criados.

Diante do acontecimento, as autoridades da província enviaram um recado ao Cura primeiro Fray Antonio Peñaloza, para que observe mais seus neófitos e “criados”, bem como não deixe que tenham contato prolongado, porque o Cacique Alcalde e os juízes ‘naturais’ do pueblo foram até o governador para declarar que “un muchacho que à noche lo encontraron estar llevando comida que embiaba dicho Negro à una Muger del Pueblo” (Ribera [22/12/1789], fl. 2-3). Casos como esse são praticamente raros nos expedientes, cartas e informes produzidos pelos espanhóis, porque de acordo com o artigo 52 do regulamento do bom convívio nos pueblos, elaborado pelo Governo espanhol, relações íntimas entre “naturais” e “criados”, especialmente, escravos africanos estavam proibidas (Ribera [22/12/1789], fl. 2-3).

Em outro documento de 1790 encontramos mais um exemplo da reciprocidade entre os grupos sociais e a função dos Caciques como mediadores nas denúncias e no controle social dos seus vassalos. No pueblo de Loreto, na província de Mojos, o Cacique foi até o governador *Don Lazaro de Ribera,* para informar que os sete negros prófugos que estavam neste pueblo, e, mais dois de San Pedro, “se han huido unos y otros ayer a tarde sin que el Cacique lo haya sabido hasta esta hora según se lo han participado dos Indios que venían de sus chacras de arriba” (Desgadillo [12/12/1790]) [grifo nosso]. A informação é de que os dois indígenas “cristãos” ajudaram cedendo uma canoa para que os nove escravos fugissem, pois nesse período por terra não era possível porque o caminho estava “todo inundado” (id. ib.). Esses indígenas informaram as autoridades que os escravos foram aconselhados a fugir para Santa Cruz de la Sierra, por dois “mulatos portugueses” que estavam retidos no Pueblo, porque seriam despachados ao Forte Príncipe de Beira e executados (Desgadillo [12/12/1790].

Após a denúncia pelos indígenas “cristãos”, os espanhóis ficaram sabendo, através de indígenas estancieiros de San Miguel, que um dos nove escravos estava pescando nas margens do rio (não menciona que rio, mas talvez seja o rio Mamoré, por ser mais próximo do pueblo) com uma canoa pequena. Ao ver os indígenas, o escravo disse que “yo [governador Don Lazaro de Ribera] le havia dado licencia para que fuese a pescar para él, y sus compañeros, lo que es

falso, que aqui no les ha faltado carne, y demás viveres en abundancia" (Desgadillo [12/12/1790]). Sobre a fuga dos escravos e dos "mulatos portugueses" dos pueblos de Mojos para a província de Chiquitos, as autoridades espanholas não tiveram mais notícias. Após várias tentativas, encontraram rastros de fogueira nas margens dos rios Mamoré e Grande, indicando que os refugiados foram para a cidade de Santa Cruz de la Sierra.

Apesar dos espanhóis afirmarem em seus relatos que "estas naciones [indígenas cristãos] tienen una especie de abercion a los Negros por su color" (Alos [21/01/1792]), não é o que vemos nos manuscritos coloniais, porque os indígenas "cristãos" davam auxílio aos escravos no momento da fuga. A partir desses episódios, observamos que a participação indígena na rotina dos pueblos era intensa, seja por meio da reciprocidade ou delatando os fatos (Alos [21/01/1792]). E, frequentemente, quem delatava os episódios eram os Caciques e as autoridades locais indígenas, como os Alcaides. A reciprocidade e a relação amistosa entre os grupos étnicos ocorriam, especialmente, entre os indígenas comuns dos pueblos, ou seja, que exerciam funções diversas (artesãos, músicos, marceneiros e estancieiros), os escravos africanos e os mulatos portugueses fugitivos (desertores ou contrabandistas).

A ideia de indígenas belicosos, mas exímios mediadores culturais é encontrada em vários casos na historiografia (Cypriano, 2004; Boccara, 1999a, 1999b, 1999c, 2005a, 2005b; Mandrini & Ortelli, 2002; Néspolo, 1999). Os Cujanes, indígenas da costa central do Texas, ficaram conhecidos na literatura colonial como extremamente belicosos e por praticarem constantes raids (invasões, incursões ou ataques surpresas) contra estabelecimentos espanhóis em busca de gado bovino. Entretanto, no final do século XVIII aceitaram a presença franciscana em seus estabelecimentos. Essa mudança pode ser vista como uma integração desta instituição ao sistema econômico e ecológico indígena (Boccara, 2005b).

Entre os Payaguá e os Guaycurú também evidenciamos mudanças em suas estruturas econômicas e culturais. Os Guaycurú, por exemplo, passaram várias décadas do século XVIII, hostilizando os espanhóis e indígenas cristãos estabelecidos na província de Chiquitos, mas a partir de 1790, necessitaram de proteção e buscaram novos aliados junto aos portugueses de Mato Grosso. Essa mudança a partir da continuidade se deu porque, em 1787, os espanhóis planejavam conquistar com armas esses "infiéis". Com os Payaguá ocorreu algo semelhante, pois a relação deles com os espanhóis de Asunción nem sempre foi amistosa, oscilando entre alianças e tratos comerciais a confrontos abertos. Até 1788, esses indígenas praticavam constantes invasões em estâncias próximas a cidade, saqueando e levando cativos, especialmente mulheres espanholas. Com o crescimento urbano, aumento de cidades e

fortificações nessa região, os Payaguá se viram pressionados e, no dia 21 de outubro de 1792, cerca de 150 meninos e meninas até sete anos de idade foram batizados em Asunción. Estabeleceu-se assim um acordo de paz temporária entre espanhóis e Payaguá (Alos [19/11/1792]).

Em 1774, o "mulato português" Juan de Almeida foi acusado de contrabandear cerca de 600 cabeças de gado da estância de San Christobal, do pueblo de Santo Corazón de Jesús, na província de Chiquitos, para os domínios portugueses, no Mato Grosso. Juan de Almeida pode ser visto como uma "figura mestiza", pois exercia um papel de mediador com outros indígenas "cristãos" dos pueblos de Mojos e Chiquitos, com vecinos espanhóis das estâncias e cidades coloniais, como Santa Cruz de la Sierra, com portugueses e com os Curas das missões, seja a partir de laços pessoais de dívidas ou desempenhando funções de mediador comercial. Como afirma Poloni-Simard (1999, p. 124) "indios que no eran indígenas, pueden aparecer como figuras mestizas o, mejor dicho, amestizadas, que sobresalían en el âmbito de la ciudad". Isso é comprovado pela capacidade desses indivíduos de firmar negócios, no vestuário e em outros bens que possuíam. No caso do personagem Juan de Almeida, está bem representado pela mudança de categoria e de identidade por parte dos espanhóis, pois em determinados momentos ele era apresentado como um "mulato" e "moreno", e em outros, como um "negro", sendo qualquer termo usado para designar o mesmo indivíduo, pertencente a "castas" distintas, mas "amestizado" por natureza e comportamento. Um excelente mediador cultural, que vinculava os espaços e utilizava sua mobilidade social para transgredir leis e sobressair ao sistema, ora firmando acordos com espanhóis e portugueses e, ora com indígenas "cristãos" e "infiéis" (episódio detalhado em Arruda, 2015, p. 78-89).

Nos estudos realizados por Berta Queija (1997, p. 37) na região do Peru, no século XVI, encontramos figuras mestiças que estavam dedicadas ao comércio ambulante, ao transporte de mercadorias, ou, atuando como mayordomos nas encomiendas e nos negócios entre espanhóis e crioulos, ou ainda como intérpretes. Para a autora, desde o século XVI, esse tipo de personagem se tornou importante pela grande mobilidade espacial,

> indivíduos errantes, que deambulan de un lugar a otro, sin residencia ni ocupación fija, que un día pueden ser soldados y al otro buscadores de tesoros o vendedores de filtros amorosos, y que son considerados como parte de los llamados `vagabundos`" (id. ib., p. 37-38).

Discutir sobre a importância de indígenas e escravos africanos como mediadores culturais é estar atento aos papéis exercidos por eles, bem como na construção do seu próprio

destino. Os escravos africanos eram personagens essenciais no desenvolvimento do sistema colonial. Neste caso, eram acompanhantes nas incursões portugueses, tanto aquelas organizadas para repreender grupos "infiéis" e/ou encontrar outros escravos fugitivos, como aquelas entradas aos territórios espanhóis, com objetivo comercial ou em busca de desertores e fugitivos. Os papéis exercidos pelos escravos como mão de obra, não diminui a importância deles como mediadores e grupos sociais, pelo contrário, mostra a dinâmica criada a partir das ações e respostas desses grupos. Como afirma Schwartz,

> os escravos não eram agentes históricos independentes capazes de construir o próprio destino, mas os senhores às vezes também se deparavam com limitações impostas pelos atos e pelas posturas dos escravos. A equação do poder e das oportunidades era, é claro, desigual, mas tanto senhores quanto escravos tentavam constantemente redefinir tal fórmula (2001, p. 13).

Podemos tomar como exemplo dessas limitações impostas pelos atos e posturas dos grupos, a ação e resposta encontrada pelo escravo fugitivo, Miguel Albis Ferrera. Ele chegou à missão de Santa Ana de Chiquitos, no dia 30 de junho de 1781, e a partir do seu depoimento observamos que a resposta formulada por ele diante de um desentendimento com seu Senhor foi à fuga para o domínio espanhol. Miguel era natural de Angola, mas vivia no Mato Grosso desde jovem. Sua intenção com a fuga seria desfrutar da liberdade que não tinha com os portugueses e que foi negada duas vezes, primeiro, pela própria condição de escravo e, segundo, pela negação do seu Senhor ao entregar sua carta de alforria, prometida à custa de anos de trabalho. Esse personagem se torna relevante a medida que tenta reescrever seu destino e sua história.

> Dijo que es de la tierra de Angola y se ha criado desde muchachito en Matogroso que su oficio es de cantero que el dia de Navidad próximo passado llego al Pueblo de Santa Ana que se vino por que su Amo le falto a la palavra de que trabajase y le pagas ela libertad y que luego le daria papel de ella pero habiendolo echo asi el declarante se la pidio [?] quiso dar y se vino a estos reinos agozar a la referida libertad por que alli lo continuava de esclavo (Berdugo [30/6/1781]).

Diante das múltiplas formas de contato com espanhóis e portugueses nos espaços de fronteira, os indígenas e os escravos africanos adquiriram um "conhecimento substancial" da sociedade europeia. Logo, fazendo uso da interpretação de Weber,

> [...] existía un amplio abanico de formas de usar ese conocimiento. Algunos "salvajes" entraron en el mundo español para convertirse en cristianos cumplidores de la ley, otros aprendieron suficiente del mundo hispánico para rechazar su religión y sus leyes y

> volverse peligrosos renegados (uniéndose a los renegados de las misiones y los pueblos españoles) (2013, p. 369).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dos episódios analisados, o que percebemos é que os distintos grupos sociais criaram mecanismos que permitiram manipular e escapar ao domínio europeu. A incorporação de bens culturais pelos indígenas, principalmente, os "infiéis", não pode ser pensada somente como uma absorção de qualidades extrínsecas (do "Outro"), mas, sobretudo, como úteis aliados no desenvolvimento das atividades do cotidiano, facilitando assim o transporte, a mobilidade, a dispersão e o comércio. Os personagens desenvolveram ações e lógicas próprias diante do contexto vivenciado. Quando se encontravam em situações de repressão, usurpação, abuso sexual e violência, tentavam reverter e manipular o contexto através de fugas, deserções ou exercendo papéis como mediadores culturais. Concordamos com a interpretação de Weber (2013, p. 369-370) que os indígenas possuíam saberes e conhecimentos e utilizaram esses atributos a seu favor. Alguns desses grupos converteram-se em "cristãos", outros, tornaram-se perigosos renegados, pois aprenderam o suficiente do mundo hispânico e luso para negar sua religião e suas leis, mas, especialmente, usaram esses conhecimentos na relação com o "Outro", manipulando o sistema, as ideias e as pessoas.

Os personagens como o indígena Guaycurú Agustín (levava correspondências entre províncias), o escravo Domingo, o mulato Joaquin Tapia, o indígena cristão Antonio Zelema (reciprocidade, negociação e mestiçagem), o indígena espião, não identificado, de Santa Ana de Chiquitos (acompanhando de expedição dos portugueses as províncias de Mojos e Chiquitos) e o "mulato português" Juan de Almeida (contrabandista português), como indivíduos "amestizados" poderiam estar acostumados a desenvolver-se em âmbitos distintos com relativa fluidez e a transpassar barreiras geográficas, culturais e mentais. São alguns dos personagens identificados nos desvios de padrões das fontes históricas, fragmentadas e dispersas, que nos permitem obter uma ideia de como grupos e indivíduos, indígenas e escravos africanos, manipulavam e sobressaíam ao sistema colonial, suas limitações, deficiências e imposições, exercendo funções como mediadores entre "dois mundos", em que adquiriram valor diante dos traços diferenciados e constitutivos de sua identidade.

Acredito que assim como esses personagens, deveriam existir muitos outros mediadores culturais, ausentes em nossas fontes históricas, que foram designados pelas habilidades em desenvolver atividades específicas: levar correspondências entre províncias, exercer controle

social, mediar negócios entre as Coroas, circular os espaços de fronteira, firmar acordos de paz com autoridades coloniais, entre muitas outras funções importantes no sistema colonial.

REFERÊNCIAS

ALOS, Don Joaquin [19/11/1792]. Carta del Cabildo Eclesiástico de Asunción del Paraguay, manifestando las diligencias que se practican para poner en formal reducción a los índios infieles, llamados Payaguas, que habitan las riberas del río Paraguay. Asunción, Paraguay, 19/noviembre/1792. AGI, Buenos_Aires, 283.

_____ [21/01/1792]. Al señor Don Nicolas de Arredondo. Asunción, 21/enero/1792. AHN, EST, 4611.

_____ [21/01/1792]. Carta Nº 8. Copia n.º 1 = Señor Don Antonio Albarez de Sotomayor […].Al señor Don Nicolas de Arredondo. Asunción, 21/enero/1792. AHN, Estado, 4611.

ARREDONDO, Nicolas de [13/10/1790]. Carta N. 5. In: LEÓN TELLO, P. Mapas, planos y dibujos de la Sección de Estado del Archivo Histórico Nacional. 1979. 440: Carta reducida del tramo del río Paraguay comprendido entre la ciudad de la Asunción y la boca del río Jaurú formada desde el Estrecho de San Francisco Xavier hasta la Asunción. Hecho por mandato del gobernador del Paraguay don Joaquín Alós en la instrucción que dio parar el descubrimiento y requerimiento de los portugueses situados en las márgenes de este río… y copia de la que formaron los Demarcadores el año de 1753. Hacia 1790. AHN, Estado, 4611.

ARRUDA, Ariane Aparecida Carvalho de. Cristãos e infiéis nos espaços de fronteira, Chiquitania/Bolívia e Pantanal/Brasil: conflitos, reciprocidade, mestiçagem e mobilidade social (1770-1800). 213 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em História das Sociedades Ibéricas e Americanas, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS, 2015.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelynes. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Élcio Fernandes. 2. Ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. p. 187-227.

BERDUGO, Juan Bartelemi [30/6/1781]. Declaraciones de Lorenzo Joaquín de Acosta, português, recebidas por Don Juan Bartelemí Verdugo, gobernador de Chiquitos, sobre el motivo de su presencia en esas misiones. Declaraciones de Miguel Albis Ferrera, escravo prófugo de Mato Grosso, 12 f., 30/junio/1781. In: Catálogo de documentos de Mojos y Chiquitos atendidos por La Audiencia de La Plata, 1640-1823. Archivo y Biblioteca Nacionale, Sucre, Bolívia, 12 f., 30/06/1781. MyCh ALP 185.

BOCCARA, Guillaume; SEGUEL-BOCCARA, Ingrid. Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX) de la asimilación al pluralismo (el caso Mapuche). **Revista de Indias**, Espanha, 1999a, vol. LIX, núm. 217, p. 741-774.

_____. Mestizaje, nuevas identidades y plurietnicidad en América (siglos XVI-XX). Etnohistoria, Naya, Argentina, 1999b. Disponível em: http://etnohistoria.naya.org.ar/htm/29_abstract.htm.

_____. Antropologia diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. In: BOCCARA, Guillaume; GALINDO, G. Sylvia (eds.). **Lógicas mestizas en América**. Temuco/Chile: Instituto de Estudios Indígenas, 1999c. p. 15-59.

_____. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de NathanWachtel. Memoria Americana, Universidad de Buenos Aires (UBA), vol. 13, p. 21-52, 2005a.

_____. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo: relectura de los procesos coloniales de etnogénesis, etnificación y mestizaje en tiempos de globalización. **Nuevo Mundo. Mundos Nuevos (Online)**, Débats/2001, París, 08/02/2005b, consultado 24/04/2014. URL: http://nuevomundo.revues.org/426.

CARBAJAL, Antonio Lopez [15/11/1790]. Carta sobre la Provincia de Chiquitos [...]. San Ignacio de Chiquitos, 27/marzo/1787. Testimonio de las diligencias practicadas por el Governador de Chiquitos Don Antonio Lopes Carbajal conseguentes al suceso acaesido en el Pueblo de San Ignacio; y providencias tomadas por la Real Audiencia, 15/Nov./1790, 59 f. Testimonio del informe general, y adiciones del Governador de la província de Chiquitos Don Antonio Lopes Carbajal acerca de los abusos, y desordenes que reynan en aquella Provincia, Informe del Administrador de Misiones, respuestas fiscales, y providencias tomadas en su consequencia con el nuevo plan de Govierno. De Gobierno. 15/Nov./1790. AGI, Charcas, 445.

CYPRIANO, Doris Castilhos de Araujo. "Cómo mentiré que soy español por la ropa?". A manutenção das fronteiras e identidade Guaycuru no Chaco (séculos XVI a XVIII). **Memoria Americana**, Cuadernos de Etnohistoria, n. 12, Buenos Aires/Argentina, 2004, p. 71-95.

DESGADILLO, Manuel [12/12/1790]. Exmo. Señor: La adjunta es copia del requirimiento que hago con esta fecha al Capitan General de Matogroso para la evaquacion de los establecimientos que han adelantado sus súbditos en terrenos pertenecientes á España, [...]. Pueblo de Loreto, 12/12/1790. Estado, 4611, AHN.

GRUZINSKI, Serge. **El pensamiento mestizo**: cultura ameríndia y civilización del Renacimiento. Barcelona: Paidós, 2007, p. 407.

MANDRINI, Raúl J.; ORTELLI, Sara. Los "Araucanos" en las Pampas (c. 1700-1850). In: BOCCARA, Guillaume (Editor). **Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)**. Quito: Ediciones Abya-Yala/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2002. p. 237-257.

NÉSPOLO, Eugenia A. El cautiverio en la frontera bonaerense. **Etnohistoria Naya**, Argentina, 1999. Disponível em: http://etnohistoria.naya.org.ar/htm/17_abstract.htm.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976, p. 118.

PEDROSA, Adriano; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Orgs.). **Antologia de textos Histórias Mestiças**. 1. Ed. Rio de Janeiro/RJ: Cobogó; São Paulo, 2014, p. 376.

PEREYRA Y CASERES, Don João de Albuquerque de Melo [15/01/1791]. Carta enviada al governador de Mojos Don Lazaro de Ribera. 15/enero/1791. AHN, EST, 4611.

POLONI-SIMARD, Jacques. Capítulo 4 – Redes y Mestizaje. Propuestas para el análisis de la sociedad colonial. In: BOCCARA, Guillaume; GALINDO, G. Sylvia (eds.). **Lógicas mestizas en América**. Temuco/Chile: Instituto de Estudios Indígenas, 1999. p. 113-138.

QUEIJA, Berta Ares. El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos Peruanos (siglo XVI). In: QUEIJA, Berta Ares; GRUZINSKI, Serge (Coord.). **Entre dos mundos**: fronteras culturales y agentes mediadores. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla, 1997. p. 37-59

REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar o mundo globalizado. Tradução de Anne-Marie Milon de Oliveira. **Revista Brasileira de Educação**, v. 15, n. 45, set./dez. 2010.

RIBERA, Don Lazaro de [22/12/1789]. Expediente promovido en virtud de la sustracción de chocolate por Domingo, negro y Joaquín Tapia, mulato, ambos de propiedad del Vicario Foráneo de Mojos. 22/12/1789 – 22/2/1790. San Pedro, Mojos, 3 folios. En virtud de la sustracción de chocolate, por Domingo, negro y Joaquín Tapia, mulato, esclavo y criado respectivamente de fray Antonio Peñaloza, vicário foráneo de dicha província. Testimonio otorgado en 14.5.1790 en San Pedro, Mojos. In: Catálogo de documentos de Mojos y Chiquitos atendidos por La Audiencia de La Plata, 1640-1823. Archivo y Biblioteca Nacionale, Sucre, Bolívia, San Pedro, Mojos, 22/12/1789. MyCh GRM 9-15.

SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Tradução de Jussara Simões. Bauru/SP: EDUSC, 2001. p. 306.

SPOTA, Julio César. Fronteras difusas y actores sociales mestizos: debates conceptuales y desarrollos analíticos en torno a los espacios de frontera y sus vinculaciones con los Indios-Blancos en la región del Chaco durante la segunda mitad del siglo XIX. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, RS, v. 4, n. 2, p. 82-116, jul./dez. 2010.

WEBER, David J. **Bárbaros**: los españoles y sus salvajes en la era de la ilustración. 2º Edición. Traducción castellana de Alejandra Chaparro y Luis Noriega. Barcelona: Crítica, 2013. 668 p.

ST18 - LÍNGUA INDÍGENA NAS AMÉRICAS

Coordenadores: Márcia Nascimento, UFRJ
Pedro Daniel dos Santos Souza, UNEB
Ana Vilacy Galucio, UFPA/Museu Paraense Emílio Goeldi

COMUNICAÇÕES ORAIS

A EMERGÊNCIA DAS LÍNGUAS INDÍGENAS DE SINAIS E A URGÊNCIA DE SEUS ESTUDOS

Ana Carolina Machado Ferrari
carolmachadoferrari@gmail.com
Patrícia Goulart Tondineli
patricia.tondineli@unir.br

INTRODUÇÃO

Embora a Libras seja reconhecida como língua de sinais dos surdos brasileiros (BRASIL, 2002), os referenciais teóricos inicialmente aqui apresentados alicerçaram discussões sobre a existência de línguas de sinais específicas em diversos Territórios Indígenas, levando-nos a refletir sobre a importância do mapeamento dessas línguas para a garantia dos direitos linguísticos dos indígenas surdos, além de resgatar e preservar a cultura dos povos originários, tendo em vista a intrínseca relação entre língua e cultura.

Nas palavras de Ferrara e Hodge (2018), as línguas se caracterizam por serem multissemióticas, porque o uso linguístico envolve diferentes estratégias (descrição, indicação e depicção) para criar significado, que podem ser usadas em conjunto ou[99] separadamente. interlocutores. Cada uma dessas estratégias, por sua vez, vincula-se um tipo de signo, respectivamente, arbitrário, indexical e icônico.

É importante elencar que, em conformidade ao que expõe Meier (2006), a iconicidade nas línguas de sinais, que são viso-gestuais, é recurso linguístico mais rico do que nas línguas orais, em que a arbitrariedade é característica dominante. As línguas de sinais, por sua vez, oferecem oportunidades mais frequentes para representação icônica (MEIER, 2006), mas é apenas uma das características dessa modalidade linguística viso-gestual, mesmo que a

[99] Brevemente, com a descrição, identifica-se determinada entidade, caracterizando-a de forma mais geral e abstrata e exemplificando-a por meio de enunciados como “aquilo é uma ave”; já a indicação ocorre pelo apontamento na direção daquela ave, direcionando a atenção dos interlocutores. Por fim, a depicção equivale a um gesto que se faz em referência ao tamanho dessa ave.

iconicidade que seja “fundamental na gênese e no desenvolvimento de novas línguas de sinais.” (SOARES, 2018, p. 40).

Consequentemente, as línguas de sinais, mais estreitamente as línguas de sinais indígenas possuem grande número de elementos culturais exclusivos de cada uma das etnias. Como bem exemplifica Priscilla Alyne Sumaio Soares:

> Os terena **criaram sinais para representar objetos e ações que vivenciam em seu dia-a-dia**. Como já dito, os terena possuem, em sua língua de sinais, sinais para os numerais de um a dez, e não possuem sinais para numerais ordinais, apenas para numerais cardinais, como muitos outros povos indígenas, em suas línguas orais. **Isso se deve ao fator cultural, à cosmovisão de cada povo** (pois um povo pode não sentir a necessidade de organizar as pessoas ou objetos em determinada ordem, classificando um como primeiro e outros como segundo e terceiro, por exemplo). (SOARES, 2018, p. 138; grifos nossos).

Como se pode verificar, os povos indígenas criam línguas, inclusive a de sinais, que selecionam características do seu mundo, mostrando-nos o quanto a cosmovisão de uma etnia influencia o seu sistema linguístico.

Essa diversidade linguística e sua relação intrínseca com a cultura e, consequentemente, a importância de se registrar as línguas indígenas de sinais é vista em diversas pesquisas brasileiras (VILHALVA, 2009; LIMA, 2013; COSTA, 2017; SOARES; FARGETTI, 2021).

Além disso, como expõe Vilhalva (2009), investigar as línguas de sinais indígenas também é uma forma de resistência:

> [...] o Brasil tem também outras línguas de sinais que são raramente registradas; Sendo tais línguas, como as línguas de sinais indígenas, praticadas pelos índios surdos existentes em diversas comunidades indígenas do país, onde cada uma delas traz consigo características culturais e linguísticas variadas, o que faz com que haja o interesse em registrá-las, assim como são registradas outras línguas brasileiras de diferentes comunidades, com suas especificidades culturais, étnicas, regionais, etc. [...] (VILHALVA, 2009, p. 01)

Tendo isso em mente, o objetivo deste trabalho é refletir sobre a emergência das línguas de sinais indígenas e a urgência de seus estudos como forma de revitalização linguística e, consequentemente, parte da resistência dos povos indígenas.

Para isso, os resultados aqui apresentados ancoraram-se em uma pesquisa exploratória bibliográfica junto ao banco de teses e dissertações da CAPES, cujos textos relacionam-se diretamente com indígenas surdos e com os aspectos sociolinguísticos da sua comunicação.

Para melhor discussão do assunto, inicialmente, neste texto, traçamos diversas percepções sobre os corpos surdos; em seguida, apresentamos os resultados da pesquisa sobre as línguas de sinais indígenas; por fim, apresentamos as nossas considerações finais.

SER ÍNDIO SURDO - MÚLTIPLAS PERCEPÇÕES SOBRE OS CORPOS SURDOS

Os surdos são considerados pela Lei nº10.436 (BRASIL, 2002) como aquelas pessoas que interagem com o mundo pelas experiências visuais. Por esse motivo, em 2002, a Língua Brasileira de Sinais (Libras) foi reconhecida, pela referida Lei, como a língua oficial dos surdos brasileiros. Sua promulgação se deu pelo Decreto 5.626 (BRASIL, 2005) que, dentre outras coisas, define a pessoa surda como aquela que, "[...] por ter perda auditiva, compreende e interage com o mundo por meio de experiências visuais, manifestando sua cultura principalmente pelo uso da Língua Brasileira de Sinais – Libras", reforçando que a surdez é uma construção biossocial.

Por outro lado, essa Lei se esquece de que outros modos de se ser um corpo surdo coexistem no mundo, como os surdos usuários de aparelhos de amplificação sonora (AAS) ou usuários de implante coclear, dispositivos que, na visão de alguns autores (TSUKAMOTO; GUZZO, 2013), contribuem para a construção da autonomia da pessoa surda em comunicar-se com os ouvintes. Ser surdo, portanto, vai muito além da visão patológica que se tem sobre a surdez; corresponde às associações e afecções com o outro (humano-natureza-cultura). Isso significa que os corpos produzem e são produzidos a partir do vislumbre de diversas realidades, reforçando a ideia de multiplicidade performada. A *performance* se relaciona diretamente com as práticas, o que é sublinhado por Latour (2012), ao mencionar que uma realidade não existe *a priori*, mas emerge de uma *performance*:

> [...] isto é, fazem existir realidades que não estavam dadas antes e que não existem em nenhum outro lugar senão nestas e por estas práticas. Ou seja, uma realidade não é posta *a priori*, mas ela emerge, performa-se, levando-se em conta os que dela participam, sejam humanos, sejam não humanos. Uma realidade nunca será igual a outra pelo fato de que as práticas mudam, não só pela entrada e saída de atores, mas principalmente por suas agências. Aqui há uma guinada, uma virada sinalizada por outros autores como uma virada para a prática. (LATOUR, 2012, p. 35)

Isso significa que o ser surdo poderá mudar de uma comunidade para outra, assim como sua língua de sinais, estando atrelada a associações com a natureza e com o Território. Nesta discussão, há uma visão assimétrica do corpo surdo, reconhecendo-o como coletivo identitário, principalmente pelo uso da Libras, e patológico, ou como um subgrupo que não se reconhece

nessa identidade quando ocorre uma escolha pela utilização de artefatos que não seja a Libras para estabelecer a comunicação. Nesse caso, essa escolha é compreendida como uma tentativa de normalização da surdez ao "padrão ouvinte" (REZENDE, 2010, p. 38).

Consequentemente, dada à dimensão geográfica brasileira, bem como a diversidade de ser surdo, não se pode concluir que todos os surdos, até mesmo os dos centros urbanos, utilizam a Libras como primeira ou segunda língua (seja por dificuldade de contato, seja por escolha). Ademais, há de se considerar, ainda, as diversas realidades linguísticas existentes entre os surdos e ouvintes, o que nos leva a compreender que "[...] a surdez constitui uma diferença a ser politicamente reconhecida; a surdez é uma experiência visual; a surdez é uma identidade múltipla ou multifacetada e, finalmente, a surdez está localizada dentro do discurso sobre a deficiência" (SKLIAR, 1998, p. 11).

Especificamente em relação aos povos indígenas, tendo em vista a cosmovisão que lhes é própria, o ser surdo vai além de uma patologia e associa-se à cultura e ao Território, tornando-se híbrido, ou seja, se constituindo mutuamente. Vejamos, por exemplo, a percepção que o povo Guarani-Kaiowá possui não somente sobre o ser surdo, mas também sobre as deficiências em si que se relacionam na constituição desses corpos, junto a fatores como má alimentação ou articuladas à "[...] crença de que a constituição dos indivíduos seria determinada por entidades metafísicas [...]." (COELHO, 2011, p. 76).

Sobre os surdos Pataxó de Coroa Vermelha (BA), Damasceno (2017) relata que, muitas vezes, não são reconhecidos como surdos pelos demais membros da aldeia, mas sim como mudos, nomenclatura provavelmente relacionada ao fato de não falarem a Língua Portuguesa oral. Além disso, comumente, não há "diferenciação" entre as categorizações das deficiências pelos habitantes locais - como relata a autora, durante a sua experiência em campo, ao procurar por possíveis participantes surdos, foi apresentada a uma pessoa com deficiência intelectual, pelo simples fato de possuir uma deficiência.

Giroletti (2008) relata que, em sua pesquisa com indígenas surdos Kaingang, em Santa Catarina, foram percebidas diversas representações sobre a surdez. Algumas delas relacionavam-se à ausência de um sentido, caracterizada por sentimentos retratados como "pena", ou como não pertencentes àquele espaço (a escola), por serem "crianças especiais", mesmo estando ali presentes, como descrito por alguns colaboradores da escola. Todavia, a autora indica que a especificação "especiais", nesse caso, não denota uma inclinação à deficiência como ausência, mas à diferença do modo de se comunicar pela língua de sinais.

Diferentemente das narrativas acima, os surdos Terena vivenciam, atualmente, uma nova perspectiva quanto à própria concepção sobre a surdez. Sumaio (2014) explica, em sua pesquisa, que os surdos Terena apresentam consciência quanto à sua condição de não ouvintes, bem como reconhecem sua maneira de ser diferentes. Por meio de seus relatos, a autora ainda apresenta que não foi observado um "prejuízo cognitivo" nos surdos Terena (SUMAIO, 2014, p. 111), associando tal fato ao contato que esses sujeitos tiveram com a língua de sinais Terena desde a infância.

Expostas algumas percepções sobre os surdos indígenas, antes de adentrarmos no próximo tópicos, é importante lembrarmos que, conforme os dados do censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2012), há 896 mil pessoas no Brasil que se declaram indígenas; destes, 36,2% vivem em área urbana e 63,8% na área rural. Essa quantidade de pessoas se distribui em 305 etnias e cerca de 274 línguas diferentes. Logo, em meio a tal diversidade linguístico-cultural, impossível é crer que uma única língua de sinais seja capaz de abarcar toda a multiplicidade cultural dos surdos indígenas brasileiros.

Assim sendo, como start para a reflexão que propomos a seguir, esclarecemos que, em nossa visão, "a LÍNGUA, em face do resto da cultura, é - o resultado dessa cultura, ou sua súmula, é o meio para ela operar, é a condição para ela subsistir. E mais ainda: só existe funcionalmente para tanto: englobar a cultura, comunicá-la e transmiti-la." (CAMARA JR., 1972, p. 54).

LÍNGUAS DE SINAIS INDÍGENAS BRASILEIRAS - UMA POSSIBILIDADE DE (R)EXISTÊNCIA

A primeira experiência descrita com indígenas surdos e o uso de sua língua de sinais apareceu nas pesquisas de Brito (1995), a partir da descrição da língua de sinais dos indígenas Urubu-Ka'apor, sendo, então, a única língua de sinais reconhecida linguisticamente.

Gomes (2020) destaca que os indígenas ouvintes Urubu-Ka'apor aprendem a língua de sinais de sua comunidade desde a infância, relacionando esse fato ao alto índice de indígenas surdos desse povo, sendo um surdo a cada setenta ouvintes nascidos. As pesquisas atuais demonstraram a existência e, consequentemente, a necessidade de estudos das línguas de sinais de outros povos indígenas. Isso é sublinhado por Vilhalva (2009), quando destaca que, "infelizmente [as línguas de sinais indígenas], raramente são registradas, como são registradas

outras línguas brasileiras de diferentes comunidades com suas especificidades culturais e étnicas." (VILHALVA, 2009, p. 29)

Em sua pesquisa com os Kaingang, Giroletti (2008) observou que a maioria dos indígenas surdos não eram matriculados na escola. Ao longo de seus estudos, a pesquisadora conceituou novas identidades a partir do que era vivenciado. A identidade surda indígena só foi se construindo a partir do momento em que se criou-se uma turma de escolarização para surdos e esses alunos tiveram contato com a Libras. De acordo com a pesquisadora, foi a partir da implementação da sala de escolarização específica e, consequentemente, com o contato com a Libras que os alunos indígenas surdos começaram a ressignificar o ser surdo.

Tal percepção parece reduzir a experiência deles à nossa visão ocidental de ser surdo, que também é limitada, já que, muitas vezes, compreende-se o ser surdo exclusivamente como aquele que interage com o mundo por meio de experiências visuais (BRASIL, 2002), possuidor de uma identidade, de uma cultura e de uma língua viso-espacial, sendo a Libras (STROBEL, 2008) reconhecida como sua língua natural (BRASIL, 2002).

Em sua pesquisa, que buscou mapear e registrar as línguas de sinais familiares de comunidades indígenas do município de Dourados (MS), Vilhalva (2009) traz contribuições à reflexão da situação linguística dos indígenas surdos brasileiros, que, inseridos em um espaço plurilíngue, criam sinais para a comunicação familiar. Sobre tais "sinais caseiros", explica Vilhalva (2009):

> [...] correspondem aos gestos ou construção simbólica inventadas no âmbito familiar; é comum a constituição de um sistema convencional de comunicação entre mãe-ouvinte e criança-surda, a família acaba lançando mão desse recurso apesar de muitas vezes não aceitar a Língua de Sinais por pensar que esta atrapalhará a aprendizagem da fala do seu filho. (ALBRES, 2007, apud VILHALVA, 2009, p. 95).

Um dos casos analisados por Vilhalva (2009) descreve o processo tradutório de um intérprete de Libras para uma aluna surda Terena, matriculada em uma escola não indígena, durante uma aula de Guarani. Vilhalva nos informa que a aula é toda oralizada, justificando que "[...] através da voz é que se faz a diferenciação entre as palavras" (VILHALVA, 2009, p. 61), e isso já coloca a aluna surda em desvantagem quanto aos demais alunos no acompanhamento do conteúdo, uma vez que não há utilização de outros recursos pelo professor, como as imagens, imprescindível no ensino a pessoas surdas. Além disso, enquanto o professor ensina o Guarani e é feita sua tradução para o Português, o intérprete faz o uso apenas da Libras e do Português escrito, o que, na visão desse profissional, é insuficiente para a aprendizagem da aluna.

Em se tratando da Educação Escolar Indígena, Vilhalva (2009) explica que a escola tem importância fundamental na sinalização e no desenvolvimento dos indígenas surdos, sendo um espaço oportuno para se registrar os sinais caseiros/emergentes utilizados por seus alunos surdos. Destaca ainda que o acesso exclusivo a materiais apenas em Libras, antes do rastreamento e do mapeamento das línguas de sinais emergentes, pode influenciar diretamente nos sinais utilizados pelos indígenas surdos em toda a extensão territorial brasileira, fazendo-se essencial a produção de materiais que levem em consideração as diversidades linguísticas de cada povo.

A importância de se compreender a multiplicidade linguística dos indígenas surdos e, consequentemente, a importância da utilização de sinais caseiros/emergentes nos processos comunicacionais entre indígenas surdos pôde ser verificada no relato de uma roda de conversa descrita Vilhalva (2009), realizada por ela e por outra professora surda com indígenas surdos, buscando a verificação da comunicação sinalizada e o conhecimento de sinais por aqueles indígenas.

Em um dado momento, ao discutirem sobre o sinal de índio surdo, cada participante indígena apresentou um sinal específico, utilizado por sua etnia, totalizando cinco sinais. A tentativa de escolher consensualmente um sinal para a expressão "índio surdo" falhou, pois os representantes de cada povo justificaram os sinais utilizados, normalmente relacionados às suas culturas, impossibilitando a definição de um único sinal.

Os sinais caseiros também aparecem como recursos linguísticos de indígenas surdos na pesquisa de Barretos (2016). Ao investigar a situação comunicacional dos surdos Akwẽ-Xerente, relata que a comunicação entre surdos e ouvintes acontece com mais frequência no seio familiar, situação reforçada pelas falas dos professores Akwẽ. Tal situação, somada à questão de muitos Akwẽ-Xerente surdos não estarem matriculados nas escolas indígenas, dificulta a comunicação entre surdos e ouvintes nas aldeias. Além disso, o distanciamento entre as aldeias, bem como a existência de poucos indígenas Akwẽ-Xerente surdos, contribui para a pouca interação comunicacional entre os próprios surdos, sendo mais comum a comunicação entre os surdos-surdos e surdos-ouvintes da própria aldeia. Um dado interessante apresentado por Barretos (2016) é o fato de os Akwẽ-Xerente reconhecerem os sinais utilizados não apenas como sinais caseiros, mas como sinais culturais.

Essa constatação também pôde ser observada na pesquisa realizada por Damasceno (2017) com os surdos Pataxó da Aldeia Coroa Vermelha, no sul da Bahia. A autora elucida que, em suas caminhadas pelas Terras Pataxó, deparou-se com a utilização de sinais

caseiros/emergentes na comunicação entre surdos e ouvintes, além da tentativa de um surdo, se comunicar com os ouvintes utilizando a leitura labial e a oralidade. A maneira inicial encontrada pela pesquisadora para se fazer um inventário da língua de sinais Pataxó de Coroa Vermelha foi registrar imagens de vários instrumentos encontrados no Museu Indígena, localizado próximo ao comércio de artesanato Pataxó, para, posteriormente, utilizá-las com o fim de observar os sinais relacionados a esses instrumentos. Damasceno explica que, entretanto, os objetos fotografados, ao serem apresentados aos surdos Pataxó, foram identificados como pertencentes a outras etnias, não sendo contextualizados no cotidiano daquele povo.

Tais exemplos reforçam a diversidade étnico-cultural que envolve os povos e as línguas indígenas. Dessa forma, reconhecer a Libras como língua oficial dos surdos brasileiros e desconhecer as línguas de sinais realmente utilizadas nos Territórios Indígenas pode equivaler a uma assimetria linguística, além de promover uma espécie de colonialismo linguístico da Libras sobre as demais línguas de sinais (ELER, 2017). Para melhor compreensão de tal afirmativa, lembremo-nos de que a Libras, na "década de 1960 [...], recebeu o status linguístico, e, ainda hoje, passados quase cinquenta anos, continuamos a afirmar e reafirmar essa legitimidade." (GESSER, 2009, p. 9). Já os sinais e as línguas de sinais indígenas ainda precisam receber o devido status linguístico.

As pesquisas relacionadas aos indígenas surdos (GIROLETTI, 2008; VILHALVA, 2009; AZEVEDO, 2015; BARRETOS, 2016; DAMASCENO, 2017;) trazem em seus registros a existência de sinais específicos, levando-nos a refletir sobre a urgência do mapeamento e do reconhecimento das línguas indígenas de sinais e, talvez, da inclusão da Libras como uma segunda ou terceira língua. Silva e Quadros (2019) corroboram tal reflexão, ao concluírem:

> No Brasil, temos além de uma língua de sinais nacional - Libras, várias outras línguas de sinais espalhadas em comunidades locais, isoladas e indígenas. O valor destas línguas está intrinsicamente ligado às pessoas que a usam em seus núcleos sociais por meio do encontro surdo-surdo e o encontro surdo-ouvinte e que formam a diversidade brasileira linguística e cultural. Independentemente de seu estatuto particular, as diferentes variedades de línguas de sinais do Brasil necessitam ser legitimadas, estudadas e promovidas como um bem intrínseco revelador da riqueza e diversidade da experiência cultural brasileira. (SILVA; QUADROS, 2019, p. 221)

As autoras reforçam o que as populações indígenas participantes das pesquisas aqui apresentadas indicam: a necessidade de valorização das línguas de sinais emergentes e a importância que possuem para a circulação dos conhecimentos desses povos. Se, ao contrário, reconhecermos somente a Libras como língua dos surdos brasileiros, em detrimento das demais

línguas de sinais e de outros modos de ser surdo, podemos cair em uma possível colonização linguística, tal qual a Língua Portuguesa em relação às línguas indígenas.

Somando-se a tudo isso a importância da família para a construção da linguagem e da identidade sociocultural da criança, vê-se que o contato dessas crianças com um professor surdo reforça não apenas a construção da identidade indígena, mas também da identidade indígena surda. O Decreto nº 5.626 (BRASIL, 2005) traz a importância da presença do professor surdo para o processo escolar de educandos surdos em escolas regulares.

Corroborando o que diz a legislação, ao mapear os indígenas surdos da etnia Sateré-Mawé, na microrregião de Parintins, Azevedo (2015) verificou as contribuições que o professor indígena surdo aporta para o processo de ensino-aprendizagem dos educandos surdos.

Outra questão apontada por Azevedo (2015) relaciona-se aos materiais adaptados. O pesquisador acredita que se faz necessária a criação de um material trilíngue que aborde a língua indígena Sateré-Mawé (sinais caseiros utilizados pelos indígenas surdos no Território), a Libras e a língua Tupi escrita, para o desenvolvimento das crianças indígenas surdas dessa etnia e para o reconhecimento, pela comunidade, de que esses educandos são capazes de aprender. Isso também é no que acredita Vilhalva (2009), ao destacar que, para a elaboração de materiais didáticos, é necessário lembrar dos costumes e do caráter dos povos, o que constitui a essência de sua língua, para que o material possa ser entendido e propicie a interação comunicativa. (VILHALVA, 2009, p. 53).

Por fim, tendo em vista tudo o que apresentamos neste texto, citamos Rangel e Stumpf (2010, apud ELER, 2020, p. 57): pensar a surdez "como representação de uma diferença cultural, possibilita ao sujeito surdo o sentimento profundo de pertencimento e o leva a inserir-se no social [...]". Consequentemente, a identidade surda, o reconhecer-se como ser surdo está intrinsecamente relacionado às suas práticas sociais constitutivas, e não apenas na língua de sinais que utiliza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Libras é reconhecida como língua oficial da comunidade surda (BRASIL, 2002), como indicado anteriormente; porém, as pesquisas aqui apresentadas mostram a existência de outros contextos linguísticos, específicos dos povos indígenas.

Ao se reconhecer a Libras como língua oficial dos surdos brasileiros e desconhecer as línguas de sinais realmente utilizadas nas aldeias, o que pode ser compreendido como uma assimetria linguística, inviabiliza-se a contratação de intérpretes indígenas para as escolas.

Quando não reconhecemos a multiplicidade linguística indígena, não podemos dizer que agimos com equidade.

As pesquisas apontam para a relação indissociável entre indígena surdo e cultura e a presença dessa associação na constituição das línguas de sinais. Se faz urgente, portanto, não somente mapear tais línguas, mas reconhecê-las enquanto direitos linguísticos, respeitando a multiplicidade cultural dos povos indígenas que compõem a nação brasileira e, com isso, pensar em políticas públicas voltadas a tais demandas.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, M. J.S. **Mapeamento e contribuições linguísticas do professor surdo aos índios surdos da etnia Sateré-Mawé na microrregião de Parintins**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Letras e Artes, Universidade Estadual do Amazonas, Manaus, 2015.

BARRETOS, E. A. **A situação de comunicação dos Akwẽ-Xerente surdos.** Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Universidade Federal de Goiás, 2016.

BRASIL. **Decreto nº 7.387**, de 9 de dezembro de 2010. Institui o Inventário Nacional da Diversidade Linguística e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7387.htm>. Acesso em: 01 nov. 2021.

BRASIL. **Decreto nº 5.626**, de 22 de dezembro de 2005. Regulamenta a Lei nº 10.436, de 24 de abril de 2002, que dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais - Libras, e o art. 18 da Lei nº 10.098, de 19 de dezembro de 2000. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/decreto/d5626.htm>. Acesso em: 01 nov. 2021.

BRASIL. **Lei 10.436**, de 24 de abril de 2002. Dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais - Libras e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília/DF, 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10436.htm>. Acesso em: 01 nov. 2021.

BRITO, L. F. **Por uma gramática das línguas de sinais.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

CAMARA JR., Mattoso. Língua e cultura, **Letras**, Curitiba, v. 4, p. 51-59, 1955.

COELHO, L. L. **A constituição do sujeito surdo na cultura Guarani-Kaiowá**: os processos próprios de interação e comunicação na família e na escola. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Grande Dourados, 2011;

CORREA, C. N. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá:** reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Programa de Pós-graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2018.

COSTA, M. G. L. **Mapeamento dos sinais da comunidade surda do povo Paiter Suruí no contexto familiar**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, RO, 2017.

DAMASCENO, L. M. S. **Surdos Pataxó**: inventário das Línguas de Sinais em território etnoeducacional. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, 2017.

ELER, Rosiane Ribas de Souza. Língua de sinais Paiter Suruí: sinais do ambiente escolar. Ji-Paraná, RO: Clube dos Autores, 2020.

ELER, Rosiane Ribas de Souza. **Mapeamento de sinais da educação escolar indígena dos surdos Paiter Suruí:** Pesquisa de campo. Dissertação (Mestrado em Letras) – Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, RO, 2017.

FERRARA, L.; HODGE, G. Language as description, indication, and depiction. **Frontiers in Psychology**, n. 9, 2018.

GESSER, A. **Libras? Que língua é essa?**: crenças e preconceitos em torno da língua de sinais e da realidade surda. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

GIROLETTI, M.F.P. **Cultura surda e educação escolar Kaingang**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Educação - Processos Inclusivos, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

GODOY, G. **Os Ka'apor, os gestos e os sinais**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2020.

OLIVEIRA GOMES, E. Introdução histórica da língua de sinais Kaapos. **Revista em favor de Igualdade Racial**, n. 3, v. 1, p. 33-41, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/RFIR/article/view/3095>. Acesso em: 01 nov. 2021.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Censo demográfico 2010**: características gerais dos indígenas - resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE; 2012.

KASTRUP, V.; TSALLIS, A. Acoplamentos, Vínculos e Deficiência Visual: sobre um vetor de atravessamento Varela-Latour. **Rev. Informática na educação**: teoria & prática, Porto Alegre, v. 12, n. 2, 2009.

LATOUR, B. **Reagregando o Social**: uma introdução à Teoria Ator-Rede. Bauru, São Paulo/SP: EDUSC, 2012.

LIMA, J.M.S. **Criança Indígena Surda na Cultura Guarani-Kaiowá**: um estudo sobre as formas de comunicação e inclusão na família e na escola. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Grande Dourado/MS, 2013.

MAGNANI, J. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo/SP, p. 11-29, 2002.

MEIER, R. P. Modalidade e Aquisição da Língua: Estratégias e Restrições na Aprendizagem dos primeiros sinais In: QUADROS, Ronice; VASCONCELLOS, Maria Lúcia (Orgs.). **Questões Teóricas das Pesquisas em Línguas de Sinais**. Florianópolis: TISLR9; UFSC, 2006.

REZENDE, Patrícia Luíza Ferreira. **Implante Coclear na constituição dos sujeitos surdos**. Tese de Doutorado (Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação/PPGE, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

SILVA, D. S. da; QUADROS, R. M. de. Línguas de sinais de comunidades isoladas encontradas no Brasil. **Brazilian Journal of Development**. Curitiba, v. 5, n. 10, 2019.

SKLIAR, Carlos. Os estudos surdos em educação: problematizando a normalidade. In: SKLIAR, Carlos (Org.). **A surdez**: um olhar sobre as diferenças. Porto Alegre: Mediação, 1998.

SOARES, P. A. S. **Língua Terena De Sinais**: análise descritiva inicial da língua de sinais usada pelos terena da Terra Indígena Cachoeirinha. 107 f. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Programa de Pós-graduação em Linguística e Língua Portuguesa, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, SP, 2018.

SOARES, P. A. S.; FARGETTI, C. M. Uma língua indígena de sinais brasileira. NJINGA e SEPÉ. **Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras**, n. 1, v. 1, p. 318-326, mai. 2021.

STROBEL, Karin. **As imagens do outro sobre a cultura surda**. Florianópolis: UFSC, 2008.

SUMAIO, P.A. **Sinalizando com os terena**: um estudo do uso da LIBRAS e de sinais nativos por indígenas surdos. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, SP, 2014.

TSUKAMOTO, Neide Mitiyo Shimazaki; GUZZO, Adriana de Mello. O desafio de aproximação entre a tecnologia do implante coclear e o bilinguismo para os surdos. CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 6., Curitiba, 2013. Disponível em: < https://educere.bruc.com.br/ANAIS2013/pdf/9531_4952.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2021.

VILHALVA, S. **Mapeamento das línguas de sinais emergentes**: um estudo sobre as comunidades linguísticas Indígenas de Mato Grosso do Sul. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

ST19 - APRESENTAÇÃO DE RESULTADOS DE PROJETOS PEDAGÓGICOS NAS ESCOLAS INDÍGENAS E NÃO-INDÍGENAS E DE PROJETOS DE EXTENSÃO SOBRE TEMÁTICAS DOS POVOS ORIGINÁRIOS NO BRASIL E NA AMÉRICA

Coordenadoras: Lana C. Gomes de Araújo, UFPE, Brasil
Gláucia de Souza Freire, UFPE, Brasil

COMUNICAÇÃO ORAL

ANÁLISE DA TEMÁTICA AMBIENTAL EM UM LIVRO DIDÁTICO DE CIÊNCIAS NA ESCOLA ESTADUAL INDÍGENA ISAURA SOARES DE LIMA NO LITORAL NORTE DA PARAIBA

Liliane Monteiro Barbosa
Mestranda em educação pela Universidade Federal de Campina Grande.
lilimonteiro11@gmail.com
Anyeli França Santos
Pós-graduanda pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci-Uniasselvi
anyelisantos0@gmail.com

INTRODUÇÃO

Os livros didáticos que são oferecidos para as escolas é um tema muito discutido nos dias atuais, onde os assuntos tratados por eles na maioria das vezes não estão adequados a realidade do cotidiano do aluno e do lugar que ele vive. É de grande relevância que os livros didáticos sejam de acordo com a realidade dos educandos para que haja uma educação mediante sua realidade cultural.

Tomando como enfoque os temas ambientais, as discussões sobre essas temáticas estão cada vez mais presentes em nossos dias e levar em consideração essas referências para a sala de aula é muito significativo onde possa trabalhar pedagogicamente de forma transversal, principalmente, abordando as questões ambientais locais.

Então, a pesquisa tem como objetivo geral analisar a abordagem da temática ambiental presente no livro didático de ciências do 4° ano em uma escola indígena Potiguara. Como objetivos específicos, discutir sobre a inserção da temática ambiental a partir do PCN de Meio Ambiente e da Política de Educação ambiental; debater sobre a importância do tema ambiental no âmbito das escolas indígenas.

Nesse contexto abordou um breve levantamento bibliográfico em comparação com a Política Nacional de Educação Ambiente a lei n o 9.795, de 27 de abril de 1999, e os Parâmetros Curriculares Nacional de Meio Ambiente (PCNs).

As discussões das temáticas ambientais estão cada vez mais presentes em nossos dias e levar em consideração essas referências para a sala de aula é muito significativo, e se tratando de uma Escola indígena onde essas temáticas ambientais estão sempre presentes nas discussões da comunidade. Os dados foram construídos a partir da análise do livro "Ligados.com Ciências Humanas e da Natureza" da organizadora Editora Saraiva.

LEVANTAMENTO TEÓRICO

AS TEMÁTICAS AMBIENTAIS A PARTIR DOS PARÂMETROS CURRICULARES DE MEIO AMBIENTE

Os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) lançados pelo Ministério da Educação (MEC) tratam de temas específicos e temas transversais para serem aplicados no ensino fundamental. Os temas transversais são divididos em: "Ética, Pluralidade Cultural e Orientação Sexual, de Meio Ambiente e Saúde.". São referências para elaboração de currículo escolar, motivam a maneira de trabalhar em grupo pensando na melhoria da educação como um todo.

O tema transversal de meio ambiente vem abordando em primeiros conceitos sobre temas ambientais e em segundo as maneiras de abordagens de se trabalhar de forma didática esses assuntos na sala de aula.

De acordo com o Parâmetro Curricular do Meio Ambiente, à medida que a humanidade aumenta sua capacidade de intervir na natureza para satisfação de necessidades e desejos crescentes, surgem tensões e conflitos quanto ao uso do espaço e dos recursos, a forma demasiada do uso acarreta perdas graves. O rendimento escolar dos alunos pode estar excelente no seu modo com o relacionamento com as disciplinas, mas qual é o envolvimento e conhecimento das temáticas ambientais, e da educação ambiental estão inseridas no currículo e no seu cotidiano. Os debates sobre esses assuntos são de grande importância para o entendimento de situações que ocorrem na questão ambiental. De acordo com Brasil 1997:

> A problematização e o entendimento das consequências de alterações no ambiente permitem compreendê-las como algo produzido pela mão humana, em determinados contextos históricos, e comportam diferentes caminhos de superação. Dessa forma, o debate na escola pode incluir a dimensão política e a perspectiva da busca de soluções para situações como a sobrevivência de pescadores na época da desova dos peixes, a falta de saneamento básico adequado ou as enchentes que tantos danos trazem à população (BRASIL, 1997).

Essa consciência já se faz muito presente, a inclusão desses assuntos envolvendo o meio ambiente devem ser tratados a partir da realidade de cada escola e sua comunidade, há problemas de escalas menores que os educandos não conhecem e não dão a devida importância.

Alguns pontos considerados pelo Parâmetro Curricular Nacional de Meio Ambiente que entra em muitos debates da interdisciplinaridade nas discussões do ensino são: “Respeitar e cuidar da comunidade dos seres vivos”, “Melhorar a qualidade da vida humana”, “Conservar a vitalidade e a diversidade do Planeta Terra”, “Minimizar o esgotamento de recursos não-renováveis”, “Modificar atitudes e práticas pessoais” e entre outro citados no documento.

Os vários problemas ambientais que estão acontecendo no Brasil e no mundo são temas de grandes noticiários no dia a dia, do quanto vem aumentando os desastres ambientais, e por isso deve-se adotar práticas para a conscientização desses recursos naturais e serem pautas de debates nas escolas.

ANÁLISE DA POLÍTICA DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL

A Educação ambiental é fundamental para sensibilização e criação de pensamentos que enxerguem práticas mais sustentáveis para a conservação dos recursos naturais.

A política de educação ambiental a Lei Nº 9.795, de 27 abril de 1999, apresenta a educação ambiental como interdisciplinar e de forma a que seja incorporada em diversas áreas de conhecimento, construindo visões globais para uma consciência mais sustentável. No decreto legislativo federal n° 3, de fevereiro de 1948 a educação ambiental já era mencionada, A preocupação em educar o público sobre a preservação do meio ambiente, mesmo que limitada à abordagem naturalista, anteriormente era citada como educação conservacionista (SILVA, 2013).

Segundo Silva (2013), a Política Nacional de Educação Ambiental reconhece, finalmente, a Educação Ambiental como um componente urgente, essencial, permanente e contínuo em todo processo educativo, formal e não formal. O maior desafio é, justamente, a construção da prática coletiva de forma permanente e contínua.

A essência da educação ambiental trás sempre essa ação mais coletiva, onde a construção da sociedade mais critica e reflexiva sobre o que vem fazendo para viver mais preocupados com o meio ambiente esteja sempre como prioridade. No art. 5o um dos objetivos fundamentais da educação ambiental, é no que diz o “I - o desenvolvimento de uma compreensão integrada do meio ambiente em suas múltiplas e complexas relações, envolvendo

aspectos ecológicos, psicológicos, legais, políticos, sociais, econômicos, científicos, culturais e éticos" (BRASIL, 1999).

A educação ambiental se coloca como uma educação para a cidadania democrática, pois devem dar ao indivíduo a formação ética, baseada e valores que o levem a construção de práticas e ações que apontem alternativas e soluções para os problemas ambientais e sociais (GRZEBIELUKA, 2015).

METODOLOGIA

A pesquisa parte da abordagem qualitativa de acordo com Minayo et al. (2005), trabalha com significados, valores, motivos e ações que abrangem as relações sociais, os processos e fenômenos que não podem ser quantificados, Ela se ocupa, nas Ciências Sociais, com um nível de realidade que não busca ser quantificada.

Esse conjunto de fenômenos humanos é entendido aqui como parte da realidade social, pois o ser humano se distingue não só por agir, mas por pensar sobre o que faz e por interpretar suas ações dentro e a partir da realidade vivida e partilhada com a comunidade inserida (MINAYO, 1992).

Primeiro se fez uma pesquisa bibliográfica (GIL, 2002), para fazer uma leitura exploratória e discutir os temas ambientais e a educação ambiental, onde teve como base os documentos Os Parâmetros Curriculares Nacionais de meio ambiente e a política de educação ambiental a Lei Nº 9.795, de 27 abril de 1999.

Também uma análise do livro didático de ciências do 4º ano do ensino fundamental utilizado pelos professores, onde, foi estabelecido segundo Monh (1995), um critério de análise, sendo este os conteúdos das temáticas ambientais apresentadas no livro, como são apresentados os conceitos e definições, adequação dos temas a realidade local.

Portanto foi escolhido um livro do 4º ano do ensino fundamental "Ligados.com Ciências Humanas e da Natureza" da organizadora Editora Saraiva.

O livro foi selecionado na Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Isaura Soares de lima, localizada na Aldeia Potiguara Jacaré de César onde recebe livros gratuitos do Programa Nacional do Livro Didático pelo Ministério da Educação.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

A análise feita sobre o livro de ciências do 4° ano da Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Isaura Soares de lima, teve como resultado temas que englobam a temática ambiental de forma bem objetiva, mas que alguns conceitos não estão de acordo com a realidade de uma comunidade indígena, e para a série que é estimulado.

Outro aspecto que chamou atenção foi a forma que os capítulos estão divididos como por exemplo o que fala da "Água" engloba um contexto amplo, mas de nenhuma forma expressa as comunidades tradicionais e os aspectos das redes hídricas. Como a escola está localizada em uma aldeia indígena no Nordeste, e seu ensino é classificado como diferenciado pode acontecer o caso de relacionar as temáticas apresentadas no livro com as situações locais da aldeia e utilização das próprias cartilhas, livros feitos na região no qual aborda as temáticas ambientais.

Pesquisas realizadas pelos autores Giatti et al. (2007) e Toledo et al. (2008), em aldeias indígenas, evidenciaram que há muitos problemas ambientais que podem provocar outros como sanitários e decorrer a saúde, e sobre essas conclusões, coloca-se a importância de propor o desenvolvimento de ações na educação, incentivando a participação da comunidade local para discutir soluções sobre estas questões.

A utilização do livro didático por professores e alunos, certamente, depende de muitos fatores. Dentre eles, é fundamental reconhecer as funções pedagógicas que o livro didático pode desempenhar (SIGANSKI, 2008). E também as relações que podem ser estabelecidas entre os educandos.

Os livros de Ciências têm uma função que os difere dos demais – a aplicação do método científico, estimulando a análise de fenômenos, o teste de hipóteses e a formulação de conclusões. Adicionalmente, o livro de Ciências deve propiciar ao aluno uma compreensão científica, filosófica e estética de sua realidade (Vasconcellos, 1993). O livro também traz muitos experimentos associados a laboratórios, essa parte vem tocar mais especificamente nas estruturas das escolas, onde á maioria se encontra com estruturas precárias.

Sendo assim, o livro apresenta muitos textos e imagens relacionados aos centros urbanos, onde significa a falta de discussão de temas do cotidiano dos alunos indígenas, os autores Guimarães e Medeiros (2016), fala as temáticas ambientais dialoga com várias áreas dos saberes, incluindo os saberes do senso comum, e com esses saberes, entender algumas populações tradicionais que se relacionam de forma direta com a natureza, a exemplo dos povos indígenas.

A educação ambiental também relacionada com os indígenas descrita por Verdum (2002), sugere a construção de uma gestão participativa na comunidade escolar onde a valorização dos conhecimentos locais sobre o manejo sustentável de ecossistemas, continue oferecendo novos conhecimentos através das práticas pedagógicas, incluindo técnicas para a manutenção que já venham a ser utilizada há muitos anos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi percebido que no livro didático de ciências utilizado pela Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Isaura Soares de lima no 4º ano do ensino fundamental, mostra a falta de ligação com a comunidade indígena e temas de meio ambiente em que haja a interdisciplinaridade nas discussões.

É importante realizar discussões e analisar os livros pelo corpo de docentes, onde possa discutir os pontos relevantes em que pode adicionar as práticas pedagógicas da comunidade escolar, pois nem todos os livros trazem temáticas relevantes paras serem discutidos pelos alunos em sua realidade.

Tomamos como uma análise de livro em uma escola indígena, onde os saberes indígenas são importantes no desenvolvimento da educação escolar indígena, e especificamente o povo Potiguara o pertencimento e respeito como o espaço natural, constituído pelas matas, rios e mares, partindo também para furnas sagradas, ocas, por serem estes os locais em que eles realizam seus rituais, com Tupã (Deus), tem uma grande conexão com as temáticas ambientais.

Portanto, a importância de construção de livros onde possa realmente colaborar de forma democrática na realidade dos educandos, trazer informações e permitir que existam relações positivas com o meio ambiente. Também é de grande relevância a colaboração de órgãos públicos para ajudar na criação de materiais didáticos, como livros, cartilhas entre outros para auxiliar na educação escolar com diferentes temas, para cada povo e sua realidade local.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei n° 9.795, de 27 de Abril de 1999. Dispõe da Política Nacional de Educação Ambiental.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros curriculares nacionais: introdução aos parâmetros curriculares nacionais / Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília : MEC/SEF, 1997, p. 126.

GRZEBIELUKA, Douglas; SILVA, Jocieli Aparecida. Educação Ambiental na escola: do Projeto Político Pedagógico a prática docente. **Revista Monografias Ambientais**, v. 14, n. 3, p. 76-101, 2015.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros curriculares nacionais: meio ambiente, saúde / Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília, p. 128.

GIL, Antônio Carlos, 1946-**Como elaborar projetos de pesquisa**/Antônio Carlos Gil. - 4. ed. - São Paulo:Atlas, 2002.

GUIMARÃES, M.; DE MEDEIROS, H. Q. OUTRAS EPISTEMOLOGIAS EM EDUCAÇÃO AMBIENTAL: o que aprender com os saberes tradicionais dos povos indígenas. REMEA Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental, p. 50-67, 2016.

MINAYO, M. C. de S.; ASSIS, S. G. de; SOUZA, E. R. de. Avaliação por triangulação de métodos: abordagem de programas sociais. Rio de Janeiro, Fiocruz, 2005.

MINAYO, M. C. S. O Desafio do Conhecimento. São Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec/Abrasco.1992.

MOHR, A. A saúde na escola: análise de livros didáticos de 1a a 4a séries. Cadernos de pesquisa, n. 94, p. 50-57, 1995.

MEGID NETO, Jorge et al. O livro didático de ciências: problemas e soluções. Ciência & Educação (Bauru), 2003.

NÚÑEZ, Isauro Beltrán et al. A seleção dos livros didáticos: um saber necessário ao professor. O caso do ensino de Ciências. Revista Iberoamericana de Educación, v. 33, n. 1, p. 1-11, 2003.

SIGANSKI, Bruna Prevedello. FRISON, Marli Dallagnol. BOFF, Eva Teresinha de Oliveira. O Livro Didático e o Ensino de Ciências. XIV Encontro Nacional de Ensino de Química (XIV ENEQ). Curitiba, 2008. Anais... Disponível em: . Acesso em: 19 fev. 2019.

SILVA, Sidnei Felipe da. Educação ambiental em terras indígenas potiguara: concepções e possibilidades na educação de jovens e adultos nas escolas estaduais indígenas do município de Rio Tinto-PB. 2013. 141 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

DIAS, G. F. Educação Ambiental: princípios e práticas. São Paulo: Gaia, 2004.

VASCONCELLOS, C. S. Construção do conhecimento em sala de aula. São Paulo: Libertad.1993, p. 193.

VASCONCELOS, Simão D.; SOUTO, Emanuel. O livro didático de Ciências no Ensino Fundamental proposta de critérios para análise do conteúdo zoológico. Ciência & Educação,v. 9, n. 1, p. 93-104, 2003.

PESTANA, Maria Helena; GAGEIRO, João Nunes. Análise de dados para ciências sociais: a complementaridade do SPSS. 2008.

PINHEIRO, T. O homem é o maior vilão. Nova Escola. São Paulo: Abril, 2010.

REIGOTA, M. O que é educação Ambiental. São Paulo: Brasiliense, 2004.

VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma projetos demonstrativos (PDA). In: Antônio Carlos de Souza Lima; Maria Barroso Hoffman (Org.).Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas. Rio de Janeiro: LACED, p. 87-10. 2002.

WALLNER, H. P. Towards sustainable development of industry: networking, complexity and eco-clusters. J. Cleaner Prod., .v. 7, p. 49-58, 1999.

PÔSTERES

UM CALDEIRÃO EFERVESCENTE: POVOS INDÍGENAS, ALIMENTAÇÃO E O ENSINO DE HISTÓRIA

Adrian Marcelo da Silva
Universidade Federal de Campina Grande
adrian.marcelo@estudante.ufcg.edu.br
Maria Angela de Lima Ribeiro
Universidade Federal de Campina Grande
ribeiroangela323@gmail.com
Mariana Pereira Gomes
Universidade Federal de Campina Grande
marianagomespb7@gmail.com
José Silvano da Silva
Universidade Federal de Campina Grande
jose.silvano@estudante.ufcg.edu.br
João Pedro Henrique de Castro Morais
Universidade Federal de Campina Grande
joao.henriques@estudante.ufcg.edu.br
Juciene Ricarte Apolinário
Universidade Federal de Campina Grande
apolinarioju18@gmail.com

INTRODUÇÃO

O estudo de História a partir da análise das práticas alimentares abrange não apenas o consumo, mas também os modos de produção, de preparo e as significações religiosas, políticas, sociais e econômicas imbuídas na perspectiva alimentar de uma sociedade ou de um grupo. A alimentação se configura, portanto, como um enfoque de fundamental importância para àqueles que buscam acrescentar novos elementos ao saber historiográfico.

Em uma revisão sistemática do campo da historiografia, que se ocupa dos alimentos como objeto de análise, o historiador Carlos Roberto Antunes dos Santos, um dos pesquisadores nacionais de maior proeminência deste campo, nos coloca que “a questão da alimentação deve se situar no centro das atenções dos historiadores e de reflexões sobre a evolução da sociedade, pois a disciplina de História oferece um suporte fundamental e projeta perspectivas.” (SANTOS, 2005, p. 12).

Deste modo, compreende-se que a utilização da História da Alimentação como perspectiva teórica, na prática, docente se constitui enquanto alternativa possível para os educadores, interessados em distanciar-se de um ensino tradicional, linear, privilegiando datas

e grandes personagens. Ao abordar as práticas alimentares como ponto de partida, será possível ao docente conseguir que seus alunos sintam-se à vontade para expor suas vozes e isso se efetiva a partir do caráter universal que o alimento porta.

A decisão de se tomar uma sociedade, um grupo ou um indivíduo a partir do que come ou do que produz torna-se, portanto, uma ferramenta essencial na tarefa do historiador de elucidar um passado, de investigar as rupturas e as continuidades, bem como de ressaltar a resistência de povos que, através dos alimentos, constituem uma parte significativa de seu acervo cultural por conseguinte, da sua identidade (ROCHA, 2010).

Alinhado às questões contemporâneas de preservação e respeito aos povos originários, o professor de História se encontra em uma conjuntura que o impele a buscar possibilidades de contar novas histórias, mantendo ainda sim, o rigor metodológico que a ciência exige. Em consonância com a lei 11.456/08, que incorpora os estudos de história e culturas indígenas, surge então a problemática de superar o ensino tradicional eurocêntrico. O trabalho foi produzido como atividade final da disciplina Estudos de História e Culturas Indígenas, ministrada pela professora Juciene Ricarte Apolinário, realizada Universidade Federal de Campina Grande.

Objetivando a construção de um análise sucinta e que não recaísse em determinismos e reduções, recorreu-se a uma análise quantitativa de textos que versam sobre o patrimônio alimentar como objeto de estudo, da temática indígena em salas de aula do Ensino Básico e nos cursos superiores de formação docente. O trabalho se estrutura a partir da conversação da tríade alimentação-educação-povos indígenas.

O objetivo do trabalho é apresentar possibilidades para que o ensino de História seja aliado à causa de nossos contemporâneos, que estã1o resistindo à marginalidade social desde que os europeus aportaram nas terras brasílicas. Abordar o estudo de história e das culturas indígenas, sobressaindo as suas práticas alimentares, aproxima àqueles que supõem uma imagem estática e ultrapassada a respeito das etnias indígenas.

A FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE HISTÓRIA E A TEMÁTICA INDÍGENA

As práticas de ensino-aprendizagem exigem do educador que este esteja sempre em constante atualização, buscando relativizar sua própria prática, seus valores, credos e o modo pelo qual exerce a sua profissão. O professor deste modo está sempre aprendendo. Há, no entanto, uma falha grave na formação docente nas unidades de ensino superior: a pouca ou

nenhuma importância reservada à estudos que contemplem, de maneira crítica e respeitosa, a temática do ensino da história indígena e afro-brasileira (APOLINÁRIO, 2015, p. 132).

Neste cenário, quando há a presença de ambos os componentes costuma-se adotar perspectivas totalizantes atuando na destituição de culturas diversas, homogeneizando histórias e vivências; em outras palavras, constrói-se uma imagem única, abstrata e errônea acerca de grupos sociais socialmente marginalizados. Afinal, como se espera do docente que leve a sala de aula o respeito à estas culturas, sem ter contato com exemplos teóricos e práticos que os auxiliassem na construção desse saber tão importante?

Há realmente a possibilidade de se pensar uma perspectiva de ensino inclusiva e respeite as singularidades de todas as etnias indígenas brasileiras? E como se colocam os professores que já atuam na Educação Básica diante da questão? E àqueles que ainda se encontram nas universidades recebendo instrução para assumir a docência? Todas essas questões perpassam por vários problemas que inclui a disponibilidade de recursos materiais, a formação universitária que privilegie as demandas sociais de grupos minoritários e também a própria autoconsciência do educador em assumir uma posição que dê destaque a história e cultura indígena.

As questões aqui colocadas podem ser respondidas de diversas maneiras, mas acreditamos que se deva começar nos locais onde os futuros docentes estão se desenvolvendo, investigar as dificuldades e saná-las, objetivando auxiliá-los na construção de uma prática pedagógica comprometida com reivindicações sociais, atuando como intermediador do saber e da resolução dos conflitos da sociedade.

Os alunos dos cursos de licenciatura, destacando-se aqui os de História, também não devem esperar passivamente que todo o conteúdo seja dado por seus professores. O grito pelo respeito às histórias que contam o mundo e o passado de outras formas nas universidades é necessário, mas o interesse maior deve partir do próprio indivíduo que, ao perceber as disparidades sociais, culturais e políticas, levanta-se para a construção de um saber inclusivo.

Tomando a análise de Circe Bittencourt a respeito da atuação de livros didáticos de História na construção de uma memória e na ampliação do esquecimento, entende-se a origem da visão, já abordada anteriormente neste texto, que busca homogeneizar toda uma gama de culturas e vidas que divergem entre si em aspectos linguísticos, étnicos, geográficos, cosmológicos, etc. A autora, em sua pesquisa, mostra como a imagem do "índio brasileiro", através dos livros didáticos produzidos à época, foi se tornando estática e também ilustra sua extensão ao longo dos séculos XIX e XX:

> "Os povos indígenas foram, dentro da história cujo princípio era a constituição da matriz da nacionalidade brasileira, relegados ao esquecimento logo após a chegada dos europeus, entendendo-se a história do Brasil com a chegada dos portugueses, concebido como povos cristãos, portadores da civilização." (BITTENCOURT, 2013, p. 112)

Embora necessária, essa tomada de atitude em relação ao ensino da temática indígena requer cuidados e exige do professor-pesquisador uma abordagem que privilegie as diferenças étnicos-culturais, desmistificando a ideia de um único categoria de "índio" brasileiro, este que quase sempre é tido como morto ou destituído de sua identidade após contatos com os portugueses. Abordar a temática indígena em sala de aula é, primeiro, respeitar a identidade étnica destes povos. A destituição se dá pela tentativa de padronizar, de construir uma imagem única; uma imagem falsificada, afinal, as etnias indígenas em solo brasileiro não são todas iguais. (SILVA, 2013, p. 133 – 135).

Em *O perigo de uma história única* da autora de romances nigeriana, Chimamanda Ngozi Adichie, alerta para os perigos iminentes da concepção de uma história baseada em apenas uma perspectiva, em sua quase totalidade branca e euro-centrada. A história de um povo, se assim for contada e não houver questionamento sobre a sua veracidade, pode se tornar uma verdade difícil de desconstruir do imaginário popular (ADICHIE, 2019).

Acreditamos que a partir da leitura e análise do pequeno livreto da autora, os licenciados e professores adquirem uma noção dos perigos de uma história única, ressaltando a nebulosidade que encoberta outras formas de narrar o mundo, as vivências, o cotidiano e também os sofrimentos de grupos à margem do conhecimento europeu ocidental, que muito tem a acrescentar ao aprendizado. Ao privilegiar a narrativa dos vencedores, dos brancos, dos europeus, afirma-se a morte simbólica — e física — de grupos e indivíduos que lutam cotidianamente pela manutenção de suas vidas e culturas.

Ademais, BITTENCOURT (2013, p. 109) efetua um percurso semelhante ao de Adichie, mas trazendo um exemplo prático nacional em perspectiva histórica, da distinção entre os índios tupi e tapuias que, respectivamente, eram tidos pelos europeus como possíveis aliados e os hostis. A história construiu, portanto, um protótipo do índio que se estendeu ao longo dos séculos no imaginário popular brasileiro.

Tendo colocado em perspectiva os limites de um ensino etnocêntrico e limitado, segue-se a busca por ampliar o saber necessário à prática docência e aplicá-la em sala de aula. Neste movimento de busca os historiadores têm consigo a possibilidade de investigação a partir de

diversos objetos, propiciados principalmente pela expansão dos estudos historiográficos proporcionados pela chamada Escola dos Annales ainda na segunda década do século XX.

ALIMENTAÇÃO E HISTÓRIA: A CONSTRUÇÃO DE UM HORIZONTE POSSÍVEL

> A comida representa a manifestação da organização social, a chave simbólica dos costumes, o registro do modo de pensar a corporalidade do mundo, em independentemente da sociedade. Os alimentos não são apenas comidos, mas também pensados; a comida possui um significado simbólico, possui algo mais que nutrientes. As mensagens, a transmissão de receitas, os níveis de produção, as técnicas de tratamento do solo, a circulação de produtos e a formação de mercados são variáveis importantes também dentro do estudo da alimentação. (REINDHART, 2000, p. 39)

O estudo da alimentação no campo da História é relativamente recente. Conforme o historiador Carlos Antunes dos Santos (2005), esse interesse começou a se consolidar a partir do fenômeno dos autores franceses da Escola dos Annales, movimento que expandiu a consciência histórica através de novas teorias, metodologias e objetos de análise.

Ainda segundo o autor, o maior expoente à época e logrou êxito com sua obra foi Fernand Braudel, através do conceito de cultura material o autor criou um sistema tripartir de análise, correspondendo à elementos cotidianos da vida da sociedade ao qual estava se debruçando, sendo elas: a alimentação, a habitação e o vestuário. Não significa, entretanto, afirmar que Braudel é o detentor do título de "criador" da História da Alimentação, mas sim de posicioná-lo como um dos autores que deram destaque a uma temática muito escamoteada pelos historiadores.

É importante frisar que os estudos da alimentação não envolvem apenas àquilo que se leva a boca e se mastiga; deste modo, incluem-se no bojo deste campo as práticas agrícolas, os modos de tratar à terra, os significados simbólicos a que são submetidos alguns alimentos, etc. O historiador tem em suas mãos a possibilidade de trabalhar com um objeto que permite as mais diversas conexões. Alimentação é um tema universal, sem precedentes na história da humanidade.

Haja vista essa universalidade, a temática das práticas alimentares é um prato cheio para cientistas sociais interessados em investigar a cultura de sociedades, grupos ou até mesmo indivíduos. Dito isso, alçar a alimentação a objeto de estudo historiográfico, aliado à temática do ensino de história e culturas indígenas é abrir-se para um mundo totalmente novo, com características próprias que ultrapassam a barreira biológica, puramente nutricional; cada alimento possui uma significação religiosa, social, política e ambiental.

Alimentar a história dos povos tradicionais é valorizar o patrimônio cultural desses povos. A comida constitui-se como patrimônio cultural material e imaterial: material por se considerar a materialidade do produto, do gosto, do cheiro, da textura; imaterial se considerada as formas de preparo legadas através de gerações, o cultivo e o plantio e, não menos importante, a adoção simbolismos materializados no alimento. (DIAS, 2015; GALLOIS, 2011)

Desse modo, explorar a comida nas aulas de História significa dar aos alunos, e a si próprio, a abertura necessária para enxergar que as culturas indígenas estão mais próximas do que se possa imaginar. A macaxeira, por exemplo, um dos símbolos do que se costuma chamar "culinária nordestina", que consiste basicamente em um acervo de alimentos, preparos e sabores associados à região Nordeste, é a "rainha do Brasil" de acordo com Câmara Cascudo em sua obra magistral, História da Alimentação no Brasil. (CASCUDO, 2011, p. 90).

A macaxeira — mandioca ou aipim — possui histórias e todas elas nos levam a personagens conhecidos, embora a construção de sua representação através dos livros didáticos, como já citado, tenha sido imbuída de uma aura quase que mitológica, "sobrenatural" ou não-humana. Aqui os protagonistas são os povos nativos que viviam nesse território ao qual chamamos Brasil, os índios.

Presença constante nos relatos de cronistas e viajantes europeus, o "pão dos trópicos" e outros alimentos americanos compunham a base alimentar dos portugueses que aqui se instalaram (APOLINÁRIO, 2019, p. 29). Assim, um caminho possível para o educador é repensar as relações entre nativos e europeus nesses primeiros momentos de contato. Há de se considerar que os europeus nada conheciam sobre o território brasileiro e as benesses que à terra poderia lhes oferecer; portanto, é lúcido afirmar que a sobrevivência europeia nos primeiros anos de colonização é fruto direito do compartilhamento de saberes indígenas.

Aos educadores cabe também questionar a construção e a consolidação do que se costumou denominar "cozinha brasileira". Esta, no que lhe concerne, teria sido construída através dos contatos interétnicos de sabores e técnicas de europeus, indígenas e africanos. É perceptível, contudo, o movimento de mascarar as reais contribuições ameríndias e africanas para a consolidação da culinária brasileira. Aos portugueses (e não europeus, aqui é elaborada uma distinção) reserva-se o protagonismo do requinte, das inovações técnicas e do bom gosto.

MELTING POT À BRASILEIRA: INGREDIENTES DA COZINHA NACIONAL

A socióloga Elaine de Azevedo, ao abordar as contribuições de autores como Câmara Cascudo e Gilberto Freyre, cita a expressão melting pot cujo significado reside na adoção de um ponto de vista homogêneo de uma determinada sociedade ou grupo. A culinária brasileira seria resultado direto da mistura de sabores europeus, indígenas e africanos em um grande caldeirão de efervescência cultural e social (AZEVEDO, 2021).

O caldeirão brasileiro é comumente associado a características positivas, ocultando que o processo de colonização envolveu o extermínio de populações indígenas e suas culturas, bem como do escravismo como mantenedor da economia açucareira colonial. A confluência dos hábitos alimentares se deu pelo confronto, não foi um movimento pacífico. Essa afirmativa é ressaltada por Circe Bittencourt (2013), quando coloca que:

> "Os povos indígenas foram, dentro da história cujo princípio era a constituição da matriz da nacionalidade brasileira, relegados ao esquecimento logo após a chegada dos europeus, entendendo-se a história do Brasil com a chegada dos portugueses, concebido como povos cristãos, portadores da civilização." (p. 112)

Ademais, é preciso destacar que não se trata de "dar voz" às etnias indígenas; todos eles possuem voz, mas muitas vezes são solapadas pelos gritos e brados de pessoas cujo principal interesse é vê-los destituídos de suas terras e culturas. O ensino de história e culturas indígenas se insere nesse contexto como uma ferramenta que facilite a aproximação com estes povos e serem propulsionadores à defesa dos direitos garantidos pela lei dos povos originários.

O professor de História, bem como os das demais disciplinas que compõem o grupo atravessado transversalmente pela temática indígenas, tem em sua mão a responsabilidade de romper com movimentos tradicionais de esquecimento, de padronização, de desrespeito e, através das práticas alimentares, o educador potencializa suas possibilidades.

A alimentação é também um elemento fundamental para a construção das identidades de diferentes grupos sociais, considerando o seu caráter abrangente que ultrapassa os aspectos nutricionais, mas encontra abrigo em aspectos econômicos, sociais, religiosos, culturais e das condições ambientais e regionais. Ao lidar com o sistema alimentar de determinado grupo é sempre importante que se observe as suas peculiaridades, o que as tornas únicas. (ROCHA, 2010)

A alusão ao caldeirão utilizada aqui é significativa, pois materializa o pensamento que une as "três raças fundadoras" da culinária brasileira e ilustra o quão limitada e potencialmente exclusiva essa ideia é. Não falamos aqui de esquecer das origens da cozinha nacional, muito pelo contrário, mas sim de se considerar que indígenas, negros e os próprios europeus não são uma massa homogênea e diferenciam-se entre si. A culinária paraibana difere da pernambucana, por exemplo, embora a grande mídia veicula uma síntese do que enxergam como tradição de toda uma região em uma categoria totalizadora de "culinária nordestina".

Partindo dessa problemática, portanto, a abordagem do contributo alimentar indígena à contemporaneidade nacional e mundial é de grande importância, mas deve ser realizada sobre a ótica da diversidade, pontuando as diferenças étnicas das populações indígenas do país. É importante aqui pensar alternativas para abordar a temática sem cair em atalhos que encurtam a explicação acerca das características múltiplas que os estudos de culturas oferecem. A aproximação dos alunos com a temática indígena aliada aos estudos das práticas alimentares consegue proporcionar um maior reconhecimento dos indígenas com os não-indígenas.

Retorna-se aqui ao caldeirão efervescente da cultura culinária brasileira. Ao se investigar, por exemplo, a mandioca, o docente tem a oportunidade de desmitificar a noção de "não-civilidade" dos povos indígenas, aludindo às técnicas complexas de extração do ácido cianídrico da mandioca-brava, da fabricação de diversas categorias de farinhas e demais subprodutos da macaxeira (APOLINÁRIO, 2019), e também dos procedimentos para cozer alimentos como o moquém, um tio-avô do contemporâneo churrasco.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tudo o que aqui foi exposto se concentra em um espaço diminuto, haja vista que a problemática da alimentação e do ensino de história e culturas indígenas por si só constituem um amplo campo de perspectivas e abordagens. Deste modo, privilegiamos em um primeiro momento a caracterização da importância dos estudos das práticas alimentares aliados à necessidade de abordagem da temática indígena no Ensino Básico.

Esse trabalho permite a reflexão acerca do ensino da disciplina de História em âmbito escolar de uma maneira abrangente e sacie as demandas sócio-políticas da contemporaneidade, tomando cuidado para que não sejam construídas idealizações calcadas em uma unicidade inexistente para facilitar o ensino. A alimentação é em simultâneo, libertadora, mas também consegue aprisionar elementos e identidades quando submetida às ideais totalizantes.

Partindo da confluência de escritos históricos, pedagógicos, sociológicos e de cunho étnico-político nos propusemos a abordar um dos caminhos possíveis, o de destituição e construção de identidades através da categoria histórica dos alimentos. Ademais, chamamos atenção para a quantidade ostensiva de possibilidades de abordar a História da Alimentação em sala de aula que não apenas o que se leva a boca.

Por fim, ressaltamos que a busca por recursos teóricos-metodológicos é sempre presente no ofício de todo professor, mas também dos pesquisadores. Não significa apenas a adoção de uma nova perspectiva, mas inclui-se também a possibilidade de conhecer a sociedade que está a sua volta de maneira mais profunda, menos simplista e mais respeitosa. Falar de alimentação é falar de vida, mas também de esquecimentos e de poder.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. Companhia das Letras, 2019.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Formação de professores na licenciatura intercultural indígena: Povo Potiguara e as disciplinas de História. **Territórios e Fronteiras**, v. 8, n. 1, p. 131-148, 2015.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Sabores, saberes e o "pão dos trópicos": contatos interétnicos entre indígenas e colonizadores a partir da circulação e uso da mandioca. Patrimônio e Memória, v. 15, n. 1, p. 28 – 46, 2019.

BELLINGER, Carolina; ANDRADE, Lúcia M. M. Alimentação nas escolas indígenas: desafios para incorporar práticas e saberes. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2016, p. 44.

BITTENCOURT, Circe Fernandes. História das populações indígena na escola: memórias e esquecimentos. In: PEREIRA, Amilcar Araujo; MONTEIRO, Ana Maria (org.). Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2013, p. 101 – 131.

DIAS, Juliana. Primeiro eixo da campanha: comida é bem material e imaterial. Fórum Brasileiro de Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional. 2015. Disponível em: https://fbssan.org.br/2015/03/comida-bem-material-e-imaterial/. Acesso em: 7 out. 2021.

FONTENELE, Zilfran Varela; CAVALCANTE, Maria da Paz. Práticas docentes no ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. Educação e Pesquisa, v. 46, 2020.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas: exemplos no Amapá e norte do Pará. Iepé, 2011.

MONTANARI, Massimo; LIMA, Maria de Fátima Farias de. Comida como cultura. 2009.

OLIVEIRA, Adriana Sassi de et al. A história da alimentação como ferramenta de ensino de história. 2018.

OLIVEIRA, Luiz Antônio de; CAVIGNAC, Julie Antoinette. História e etnografia nativas da alimentação no Brasil: notas biográficas a respeito de um antropólogo provinciano. 2010.

PEIXOTO, Williomar De Souza. ENSINO DE HISTÓRIA E A TEMÁTICA DA ALIMENTAÇÃO: possibilidades acerca da identidade, memória e pertencimento Icoaraci/PA. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará, v. 7, n. 1, 2020.

REINHARDT, Juliana Cristina. História e alimentação: uma nova perspectiva. Revista Vernáculo, v. 1, n. 3, 2000.

ROCHA, Carla Pires Vieira da. Comida, identidade e comunicação: a comida como eixo estruturador de identidades e meio de comunicação. Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação, p. 1 – 6, 2010.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. A alimentação e seu lugar na história: os tempos da memória gustativa. História: questões & debates, v. 42, n. 1, 2005.

SILVA, Giovani José da. Ensino de história indígena no Brasil: algumas reflexões a partir de Mato Grosso do Sul. In: PEREIRA, Amilcar Araujo; MONTEIRO, Ana Maria (org.). Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2013, p. 133 – 153.

INDÍGENAS NA LITERATURA BRASILEIRA E O ENSINO DE HISTÓRIA

Ayrla Joyce Araujo Lima
Universidade Federal de Campina Grande
ayrla.joyce@estudante.ufcg.edu.br
Débora Lopes de Brito
Universidade Federal de Campina Grande
debora.lopes@estudante.ufcg.edu.br
Diego da Silva Guedes
Universidade Federal de Campina Grande
diego.guedes@estudante.ufcg.edu.br
Érica Melo Lima
Universidade Federal de Campina Grande
erica.melo@estudante.ufcg.edu.br
Giovana Nunes de Souza Silva
Universidade Federal de Campina Grande
giovana.nunes@estudante.ufcg.edu.br
João Pedro Henrique de Castro Morais
Universidade Federal de Campina Grande
joao.henriques@estudante.ufcg.edu.br
Juciene Ricarte Apolinário
Universidade Federal de Campina Grande
apolinarioju18@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este trabalho busca realizar uma análise sobre os indígenas na literatura, especificamente na obra X de José de Alencar, e também discutir a utilização da literatura como ferramenta de suporte no ensino de história. O ensino de história hoje não pode ser considerado uma prática estática de falar e ouvir, mas sim um movimento de construção, crítica e problematização sobre os fatos que contribuíram para a construção da nossa sociedade. Quando falamos dos indígenas na literatura, a maioria das obras tratam os indígenas como figuras dóceis e passivas diante da presença portuguesa.

Com a abertura das fontes históricas para pesquisa e ensino de história, a literatura se apresenta como uma importante ferramenta nestes pilares de estruturação pessoal. É importante, enquanto docentes em formação, pensarmos formas de desenvolver o processo de ensino-aprendizagem de história de modo crítico, observando modos de atrair e facilitar o ensino, mas também, valorizar o pensar dos estudantes. A prática de utilizar fontes interdisciplinares no ensino da história não é algo novo, porém, deve-se sempre ter muito cuidado ao apresentar o material aos estudantes, para que não fique uma análise vazia ou simplista.

Os indígenas são povos que enfrentaram as perseguições imposta a seu povo ao longo da história com muita resistência, porém, mesmo sendo os povos originários, estes tiveram sua história contada no Brasil de forma geral através da perspectiva branca dos colonizadores. Enquanto historiadores, é obrigação moral e ética, desconstruirmos os padrões históricos que envolvem estes povos para contribuir para sua luta histórica. Se dentro da literatura, os indígenas são descritos como dóceis ou passivos, cabe ao professor problematizar a visão de mundo e o contexto histórico que envolve aquela obra, buscando uma problematização real que possa desconstruir estes padrões.

Através desta análise sobre o modo como as figuras indígenas são narradas na literatura, este trabalho tentará discutir os modos de trabalhar em sala de aula com estas obras e também realizar uma análise sobre a relação entre história e literatura na sala de aula. Diante das grandes dificuldades que o ensino de história enfrenta hoje no Brasil, é de suma importância que busquemos problematizar e alimentar o aprendizado de história nos estudantes.

DESENVOLVIMENTO

Antes mesmo da literatura brasileira se transformar em um movimento, a figura indígena sempre esteve presente nas primeiras manifestações literárias, desde a carta de Pero Vaz de Caminha aos cronistas dos séculos XVII e XVIII:

> "A feição deles é serem pardos, de maneira avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto[..]"

Mas, foi apenas no século XIX no movimento literário com o surgimento da primeira geração do Romantismo no Brasil que o indígena se tornou uma figura com maior visibilidade. O Romantismo foi um movimento literário e cultural de grande importância, pois revolucionou as bases da arte do século XVIII e XIX. Na literatura existiram três gerações: os indianistas (1ª geração), os ultrarromânticos (2ª geração) e os condoreiros (3ª geração romântica). Focaremos na Primeira Geração que teve como principais escritores: Casimiro de Abreu, Gonçalves Dias, Álvares de Azevedo, Gonçalves de Magalhães, Castro Alves e José de Alencar, este último, por sua vez, teve como destaque em suas obras a figura do índio na qual escreveu a trilogia indígena: O Guarani (1857), Iracema (1865) e Ubirajara (1874).

A primeira fase do Romantismo que se descreve como “os indianistas” se dá no período entre 1836 e 1852, nessa conjuntura o Brasil vivenciava o momento de pós independência e a literatura brasileira buscavam construir um sentimento patriótico de uma nova nação que estava sendo construída. Essa primeira geração teve como principais características o nacionalismo e o indianismo. Os temas mais explorados pelos escritores desse momento são: natureza, sentimentalismo, religiosidade, ufanismo e nacionalismo. A valorização da cultura, da história do país e das tradições populares estiveram muito presentes nessa primeira fase. O indianismo expressa uma das buscas aos temas nacionais e, nesse contexto, o índio é eleito como herói nacional, é apontado como um ser puro e inocente.

Como já dito, José de Alencar foi o escritor que mais destacou a figura indígena com sua trilogia, além de escritor também seguiu a profissão de advogado se formando pela Faculdade de Direito de São Paulo em 1844, também atuou na área de jornalismo em 1854 e em 1870 foi eleito como senador pelo Estado do Ceará. Mesmo no auge da sua carreira política, José de Alencar nunca se afastou da literatura, na década de 1860 em uma visita a sua terra Natal o escritor conheceu a lenda de “Iracema”, se encantando pelo tema em 1865 transforma a lenda em livro. Entretanto, o autor viu suas obras serem atacadas por jornalistas e críticos que faziam campanha sistemática contra o romantismo, com isso começou a publicar sob pseudônimo de “Sênio”. Durante toda sua vida procurou trazer para os livros as tradições, a história, a vida rural e urbana do Brasil. Famoso, a ponto de ser aclamado por Machado de Assis, como "o chefe da literatura nacional". José de Alencar morreu aos 48 anos no Rio de Janeiro vítima da tuberculose.

JOSÉ DE ALENCAR E O UBIRAJARA

Ao iniciar a obra Ubirajara, o autor José de Alencar, traz uma descrição em detalhes do âmbito e os principais aspectos do índio, caçador que se tornaria um certo tipo personagem de herói mítico e guerreiro. Além disso, a obra nos mostra alguns vários elementos, como por exemplo, ricos detalhes do cenário natural da época marcando de forma direta a personalidade do índio que nos leva a imaginar um clima de aventura e ao mesmo tempo, nos mostra uma certa humanidade do protagonista.

Nesse ambiente e com tais características únicas, o índio heroico se formará através disso adentrando num papel de dominador e dominado (Ubirajara é o dominador e os animais

juntamente com a floresta são os dominados). Portando uma lança, foi nomeado de Senhor da lança, pois nenhum outro portava tão bem as armas.

"Nenhum guerreiro brandiu jamais essa ama terrível, que sua mão primeiro fabricou. " (ALENCAR, 2013, P.3).

No princípio da narrativa, podemos compreender a grandeza do índio Ubirajara, entretanto, para ele não bastava ser apenas um caçador independente que faz sua própria arma e impiedoso. Isso já não o deixava satisfeito, pois então assim sai em busca de aventuras que traga conquistas grandiosas que o transformaria de vez num grande herói. Alencar descreve o índio com um perfil psicológico heroico quando diz "Ubirajara chegou a idade em que o mancebo troca a fama de caçador pela glória do guerreiro." (ALENCAR, 2013, P.3).

A narrativa da obra é sobre como um jovem índio embarca numa aventura atrás de um desafio, como um grande lutador, para que assim possa combater e com a vitória obter o status de uma vitória gloriosa. Porém, apesar de Ubirajara ser detentor das características de um guerreiro, também é notório sua personalidade cheia de conceitos de cavalheirismo, honra e amor. Chamada de Araci, uma virgem do Tocantins, marca o surgimento de uma personagem feminina na obra de grande importância, pois ela surge para destaca uma postura sensível e carinhoso do herói, tal acontecimento provocará uma quebra na imagem do índio selvagem introduzindo traços civilizados no herói. Daí em diante, o casal irá compor a narrativa reforçando o caráter moral e psicológico do protagonista.

"Seu olhar ardente voou, sôfrego de encontro com o inimigo que lhe tardava. Avistando uma mulher, a alegria, do mancebo apagou-se no rosto sombrio. "(ALENCAR, 2013, P.4).

A virgindade e a beleza de Araci passam a produzir uma atmosfera de pureza e serão essas características que a acompanharam por toda a obra, cuja tal preciosa honra foi guardar-se para um único que a conquistaria. Mesmo atraído, Ubirajara, não cederá apesar de mútuo interesse, o herói não deseja ou tem intenções disso sobrepor seus interesses heroicos.

> "Não, filha do sol; Jaguarê não deixou a taba de seus pais onde Jandira lhe guarda o seio de esposa, para ser escravo da virgem. Ele vem combater e ganhar um nome de guerra que encha de orgulho a sua nação. Torna à taba dos Tocantins e dize aos cem guerreiros cativos de teu amor, que Jaguarê, o mais destemido dos caçadores araguaias, os desafia ao combate". (ALENCAR, 2013, P.5).

Nesta citação podemos observar a resposta de Ubirajara ao pedido amoroso de Araci, que foi para lutar por ela contra os índios de sua tribo. Nota-se o maior objetivo do índio que era transformar-se em um grande guerreiro e nada poderia interromper seu caminho. Deixar sua

nação orgulhosa era seu único grande objetivo e assim estava determinado a cumprir seu destino. Interessantemente, tais características do índio desmistifica a imagem distorcida de que nossos habitantes primitivos eram serem selvagens e ignorantes sobre valores éticos e morais. Ao decorrer dos acontecimentos, podemos observar algumas características marcantes, como a fidelidade dos índios, a honra, o romance e a hospitalidade que ocorreu quando a tribo de Araci recepcionou Ubirajara.

"Os guerreiros que tinham acudido ao som da inúbia, deixaram passar o estrangeiro sem inquirir donde vinha, nem o que trouxera. Era este o costume herdado de seus maiores; que o hóspede mandava na taba aonde Tupã o conduzia". (ALENCAR, 2012, p.19).

Outra grande característica marcante do personagem que o autor consolida, é o cavalheirismo, o homem honrado que respeita a mulher amada, com isso o índio que outrora resiste a sua amada, dando prioridade ao título de guerra, agora vai em busca de sua amante para construir uma família, Ubirajara agora significara o modelo de homem romântico:

> Grande chefe dos Tocantins, Jurandir não veio à tua cabana para receber a hospitalidade; veio para servir ao pai de Araci, a formosa virgem, a quem escolheu para esposa. Permite que ele a mereça por sua constância no trabalho, e que a dispute aos outros guerreiros pela força de seu braço. (ALENCAR, 2012, p.26).

Por fim, podemos notar que em toda a obra, são traçadas características de um personagem herói nacional, grande guerreiro, romântico, que luta e respeita a mulher amada, um exímio lutador e que além de guerreiro, era visto como leal, fiel, honroso e humilde, homem que luta e combate pelos seus ideais contradizendo totalmente uma imagem preconceituosa de um ser bruto e irracional, discurso esse que foi feito durante séculos.

Concebemos que a literatura é um importante instrumento na sociedade, pois ela representa o imaginário de autores, e através da leitura da obra Ubirajara de José de Alencar, podemos entender, segundo os ideais do autor, sua tentativa de reconstrução do indivíduo brasileiro.

Neste contexto, observamos através da representação do protagonista, que o autor busca o reconhecimento de um ser heroico, sem esquecer os traços humanizados e civilizadores, que nos levam a desfazer uma imagem cheia de preconceitos, que foi espalhada por anos e anos, de que índios eram seres selvagens, brutos e ignorantes. Pelo contrário, vimos que os índios, amam, lutam por sua honra individual e em conjunto, pela sua dignidade e principalmente pelos seus ideais.

Também é notório e importante destacar, que a busca por uma identidade nacional, fantasiosamente criada por José de Alencar não só nessa obra, mas assim como em outras, explica e define elementos riquíssimos em detalhes que desmitificam a imagem em do índio, modificando e atribuindo novas perspectivas de como se constrói a ideia de honra e dignidade dentro de uma nação ou grupo.

A LITERATURA E O ENSINO DE HISTÓRIA

A história sempre foi um símbolo de resistência dentro da sociedade, apesar das interdições que sofreu ao longo do tempo, não perdeu sua importância social e política, afirmando que "a educação não desassociada aos elementos que organizam a sociedade é um discurso que diz parcialmente das conjunturas contidas no campo político, econômico, ideológico" (RACHADEL, FELISBERTO E VENERA, 2010, p. 03). O ensino de história dentro das escolas de ensino fundamental e médio muitas vezes se cerca apenas dentro dos fatos narrados nos livros didáticos, o que frequentemente representa um silenciamento de pessoas, povos e histórias. Pensando a questão indígena no ensino de história, observamos que estes povos tem sua história quase sempre contada através do olhar do homem branco colonizador, colocando-os sob a perspectiva de povos atrasados e passivos à colonização.

O ensino não é uma caixa fechada, existem muitas formas de produzir aprendizado através de um panorama teórico-metodológico que faça com que a relação de ensino-aprendizado na sala de aula seja construtiva e crítica. A partir desta perspectiva analisaremos neste tópico o ensino de história utilizando a literatura como aparato metodológico, principalmente, obras que narram sobre as figuras indígenas, focando especificamente na obra Ubirajara de José de Alencar.

Como Circe Bittencourt (2008) afirma, para a história é muito atrativo o enlace com o ensino de literatura, como forma de introduzir conhecimentos históricos mas também de incentivar a leitura. Pensando especificamente a figura de Ubirajara, que já foi trabalhada no tópico anterior, e projetando a proposta de trabalhar com esta obra em sala de aula, existem pontos a se analisar.

A construção da figura de Ubirajara como sendo um indígena com grande potencial de guerreiro, um elemento central na construção da imagem do herói nacional, demonstra a visão de mundo imposta por José de Alencar na obra. Claramente, todas as obras vão sofrer influência de seus autores, visto que é impossível ter uma imparcialidade na escrita. Esta construção do

herói nacional, é muito vista na literatura brasileira como um modo de tentar construir uma nação de "bases fortes". As características de cavalheirismo e honra atribuídas ao indígena, buscam até certo ponto uma desconstrução da ideia de selvagem a partir da atribuição de valores comuns à sociedade portuguesa colonizadora, que era considerada a sociedade correta e civilizada, explicitando uma visão ocidental de civilidade.

A obra Ubirajara ainda traça características sobre as mulheres indígenas, discutido através da figura de Araci, que além de considerada "A virgem", ela ainda é trabalhada na obra como o ponto de reviravolta para a personalidade selvagem do personagem masculino, ressaltando assim o lado sensível e carinhoso do bravo guerreiro indígena. As descrições sobre a virgindade e a beleza de Araci buscam trazer para obra um caráter puro, que é popularmente atribuído às mulheres, que devem ser dóceis e puras.

A literatura e a história possuem relações bem próximas, diria até que são indissociáveis. Os textos literários, os livros e a própria literatura são fatos históricos - uma vez que quem os escreveu estava historicamente posicionado e influenciado pelo momento histórico- e, ao mesmo tempo, muitas vezes são representações da História. Por isso, é praticamente impossível pensar em textos literários sem considerar o contexto histórico em que surgiram e a partir do qual ganharam seu significado.

As considerações de Le Goff (1990, p. 545), sobre o documento como monumento, "produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de força que a detinham", expressam a necessidade de realização de uma reflexão, por parte do historiador, sobre as condições históricas dessa produção, abarcando a figura do produtor, o lugar social de onde se produz, como se produz, as intenções do produtor, as relações de poder que cercam e atravessam a produção e o produto. Se todo documento é monumento, cabe ao historiador desvelar como foi construído, a linguagem utilizada, a finalidade da edificação e as suas intencionalidades.

A literatura, como uma forma de expressão artística de uma sociedade possuidora de historicidade pode e deve ser utilizada como fonte metodológica para a produção do conhecimento histórico em sala de aula. Um conhecimento crítico acima de tudo, pois como historiadores não devemos olhar para a história e para a literatura, de forma neutra e sem criticidade. É nesse momento que as relações entre ensino, literatura e história devem ser estreitadas e analisadas.

Os estudos de textos literários (BITTENCOURT, 2008, p. 340) fornecem condições para análise entre as relações entre o conteúdo e a forma. Cabe ao professor, dentro da sala de aula problematizar estas características que são atribuídas a determinado personagem pelo autor

que está incluso em determinado contexto histórico, isto é possível através de uma relação dialógica entre o autor e os leitores que podem construir uma análise através de diferentes comentários sobre a obra.

> Para a história, esse referencial torna possível analisar textos literários como documentos de época, cujos autores (os criadores das obras) pertencem a determinado contexto histórico e são portadores de uma cultura exporta em suas criações, seguidas de determinada corrente artística e representantes de seu tempo. (BITTENCOURT, 2008, p. 342)

CONSIDERAÇÔES FINAIS

Nosso artigo procurou traçar um paralelo entre a literatura, os estereótipos dos povos indígenas criados a partir disso e como trabalhar esse tópico em sala de aula. Utilizando a literatura emblemática de José de Alencar, vimos como foi danoso essa imagem do nativo criada pelo romantismo no século XIX. Imagem que até hoje persegue os indígenas, com uma total banalização e romantização de suas vivências e particularidades.

A partir disso analisamos como a literatura e o ensino de história devem manter relações próximas dentro da escola, pois é fundamentado nesse vínculo que a educação realmente é concretizada. Problematizações, dinâmicas e analogias são bem vindas para que essas duas áreas, já bem familiarizadas entre si, criem uma base educacional forte no que tange ao ensino da história indígena e como ela foi contada ao longo dos anos.

Sendo assim, existe a formação de um conhecimento metodológico e teórico de como foi problemático as produções literárias sobre como era o índio e como ele foi visto somente por aquela óptica por bastante tempo. E juntamente a isso, há uma teoria metodológica de como utilizar a literatura em conjunto com a história para que haja uma problematização desses acontecimentos e que eles possam ser debatidos e enfim superados.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, José de. **Ubirajara**. Belém: NEAD, 2012. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=16679. Acesso em: 5 out. 2021.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. Literatura como documento interdisciplinar. In:_____. **Ensino de história**: fundamentos e métodos.2ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2008, p. 338 - 342.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas, SP: EdUNICAMP, 1990.

Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o Acha- mento do Brasil. Texto integral. São Paulo: Martin Claret, 2003.

Frazão, Dilva. José de Alencar. **Ebiografia**. 04/03/2021. Disponível em: https://www.ebiografia.com/jose_alencar/. Acesso em 04 abr. 2021.

VENERA, R. A. S.; FELISBERTO, J.; RACHADEL, C. **DESAFIOS DA EDUCAÇÃO NA CONTEMPORANEIDADE**: multidisciplinaridade entre Literatura e Ensino de História. PerCursos, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 131 - 149, 2010. Disponível em: https://www.revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/view/2054. Acesso em: 7 out. 2021.

AÇÕES EXTENSIONISTAS DURANTE O PERÍODO PANDÊMICO COM INDÍGENAS KAINGANG EM CONTEXTOS URBANOS NA REGIÃO VALE DO TAQUARI, RIO GRANDE DO SUL

Vanessa da Silva Pereira
Graduanda em Pedagogia Univates, Financiamento Univates e Fapergs,
vanessa.pereira@univates.br
Bianca Camargo Baracy
Graduanda em História Univates, Financiamento Univates e Fapergs,
bianca.baracy@univates.br
Luís Fernando da Silva Laroque
Doutor em História, Professor no Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento (PPGAD) e do Curso de História da Univates,
lflaroque@univates.br

INTRODUÇÃO

O Projeto de Extensão "História e Cultura Kaingang" é vinculado ao Curso de Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Sociais (CCHS), ao Programa de Extensão "Direitos Humanos, Inclusão e Acessibilidade" e também ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento da Universidade do Vale do Taquari – Univates. O Vale do Taquari está localizado no estado do Rio Grande do Sul e, historicamente, esse território sempre foi de circulação dos povos indígena Kaingang, assim como atualmente fica evidente a presença indígena nos contextos urbanos em diversos municípios da região. O presente artigo tem como objetivo dissertar sobre as ações colaborativas dos estudantes e pesquisadores extensionistas realizadas com indígenas Kaingang nos municípios de Estrela, Lajeado e Cruzeiro do Sul. Este trabalho tem como delimitação territorial espaços urbanos no Vale do Taquari, ocupados por indígenas Kaingang, sobretudo, como a instituição universitária Univates atuou através de ações extensionistas buscando promover a resiliência social dos Kaingang em pleno contexto de COVID-19.

As etapas metodológicas do trabalho foram revisões de pesquisas bibliográficas e materiais obtidos nas saídas de campo e atividade extensionistas (diários de campo e registros fotográficos e fílmicos), os quais foram analisados a partir de autores que tratam de abordagens extensionistas pela Universidade. Os materiais utilizados para desenvolver a pesquisa foram diários de campo, fontes documentais e bibliografias, dialogando mais precisamente com os autores Tavares (2001), Damásio (2010), Lappe (2015) e Silva (2016), Vedoy (2015), Laroque

(2000), Becker (1995), Silva (2011), Bringmann (2010), Dornelles (2011), Nonnenmacher (2000), Laroque (2009), Tommasino (1995), Pardini (2012).

DIMENSÃO HISTÓRICA DOS KAINGANG

Desde o século XV os povos indígenas do Estado do Rio Grande do Sul enfrentam invasões em seus territórios, o território que hoje é o Estado do Rio Grande do Sul inicialmente era parte do território colonizado pelos espanhóis segundo o que delimitava o Tratado de Tordesilhas e após um acordo com os portugueses em 1750 foi assumido pela coroa portuguesa em um acordo entre os reinos ibéricos, é a partir daí que a ação dos bandeirantes paulistas na captura de indígenas para trabalho forçado foram se intensificando. Mas como a ideia desse artigo é tratar sobre os Kaingang, o presente capítulo abordará sobre a trajetória dos Kaingang a partir do ponto da história dos movimentos de reterritorialização desse grupo étnico. Conforme Silva, 2011:

No decorrer da história, mais precisamente nos séculos XIX, XX e XXI, os Kaingang tiveram seus territórios invadidos e confiscados pelos colonizadores. Tentou-se confina-los em reservas indígenas e passaram a viver em partes reduzidas de seus imensos territórios, na condição de tutelados e administrados. À medida que foram sendo expropriados de seus territórios, cidades e fazendas invadiram suas terras e tomaram conta do ambiente e dos recursos florestais que garantiam sua sobrevivência (Silva, 2011, p.8).

Os indígenas Kaingang são um grupo étnico pertencentes ao tronco linguístico Jê, devido ao aumento populacional desses povos indígenas é que se intensificaram os movimentos de territorialização, sempre pautados na lógica da coletividade, na comercialização do artesanato e manutenção dos saberes culturais bem como a busca pela sobrevivência física. De acordo com Laroque (2007), tradicionalmente encontravam-se estabelecidos em territórios localizados nas bacias hidrográficas dos rios Tietê, Feio, Aguapeí e Paranapanema (São Paulo); bacias hidrográficas entre os rios Tibagi, Ivaí, Piquiri e Iguaçu (Paraná) e bacias hidrográficas entre os rios Iguaçu e Uruguai (em Santa Catarina). No século XIX, avançavam pelos territórios entre as bacias hidrográficas dos rios Peperi-Guaçu e Santo Antônio (Misiones, na Argentina) e ainda sobre os territórios das bacias hidrográficas dos rios Sinos, Caí, Taquari, Jacuí e Uruguai (no Rio Grande do Sul). Corroborando as informações anteriores, Vedoy (2015) salienta que, no Rio Grande do Sul, os Kaingang estabeleciam-se ao longo do planalto e em territórios que correspondem às bacias hidrográficas dos rios Taquari-Antas, Caí e Sinos, além do rio Jacuí, onde retiravam sua subsistência e vivenciavam suas crenças e cultura. A sustentabilidade

econômica se baseava na caça, pesca e coleta, e as crenças eram vivenciadas por meio de festividades e rituais da coletividade Kaingang. Antes de serem chamados de Kaingang, diversas têm sido as formas de denominação deste povo como, por exemplo, Caáguas, Guananáses, Guayaná, Bugre, Gualacho, Botocudo, Xokleng, etc. (Laroque, 2000).

Referente ao século XVI, conforme Becker (1995), as poucas informações sobre os Kaingang são de cronistas e viajantes que, representando os interesses da Coroa Portuguesa, incursionavam pelo sul do Brasil, mas sem maiores pretensões de estabelecer-se no território naquele momento. Nesse período, os Kaingang no Rio Grande do Sul localizavam-se entre o rio Piratini (afluente da margem esquerda do Uruguai) e às cabeceiras do rio Pelotas. Nos séculos XVII e XVIII, padre Montoya, ao lado de outros jesuítas, tentou catequizar os Kaingang, mas não obteve sucesso. Esses indígenas eram diferentes dos Guarani, com os quais já haviam tido alguma experiência anterior em aldeamento e catequese. Os Kaingang não sofreram influências dos jesuítas, ao contrário dos grupos horticultores que são catequizados. Somente Pe. Cristóvão de Mendoza conseguiu, em 1630, fundar no território do Guandaná (alto curso do rio Uruguai) a Redução de Conceição, que teria aldeado cerca de 3.000 indígenas (LAROQUE, 2000). Acredita-se que, ao final do século XVIII o território Kaingang estendia-se desde o planalto sul-rio-grandense, adentrando ao longo da bacia hidrográfica do Taquari Antas e arredores (VEDOY, 2015).

Foi no século XIX que as pretensões mais efetivas e os projetos colonizatórios passaram a atingir o território e a organização social Kaingang, pois a política do Império brasileiro voltava-se a explorar os domínios em áreas de planalto no sul do Brasil (DORNELLES, 2009). A política de ocupação das áreas devolutas da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul estava inserida dentro de um contexto maior: o da ocupação do interior do Brasil. As frentes de expansão agiram como elemento modernizador e civilizador dos rincões do Império no início do século XIX. Dessa forma, foram intensificados os trabalhos de abertura de estradas, o estabelecimento de fazendas e o incentivo à imigração europeia. Além disso, os projetos de catequese e aldeamento avançaram de forma incisiva sobre os territórios indígenas (BRINGMANN, 2010). Sendo assim, a partir de 1808, colocou-se a questão indígena como um problema fundamentalmente de terras e, com tal parâmetro, estabeleceu-se um conjunto de políticas gerais a adotar (DORNELLES, 2011). Utilizando a pesquisa de Sandor Bringmann (2010), temos a informação de que o Governo Provincial, quando incentivou a imigração européia, com vistas a tornar agricultáveis as áreas remotas das regiões nordeste e central da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, o progresso seria impulsionado pelos imigrantes

europeus e seus descendentes, que combateriam o atraso representado pela mata virgem e seus nativos moradores. O indígena era visto como inimigo do projeto modernizador. Seu atraso acabou sendo visto como um obstáculo para os intuitos governamentais e, dessa forma, precisava ser combatido. Neste sentido, a partir de 1824, o Governo Imperial propôs uma política de incentivo à imigração alemã para o Brasil. O objetivo da vinda desses alemães era de colonizar as ditas ―terras devolutas‖ do império brasileiro. Na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, os alemães receberiam terras que vão desde o rio dos Sinos até os ambientes Kaingang na borda do planalto, havendo inclusive assentamentos e o surgimento de colônias em terras tradicionais Kaingang. Sobre isso, temos: que a imigração alemã ocorreu no período entre 1824 e 1889, cujos assentamentos foram designados pelo governo em boa parte em terras tradicionais Kaingang. Sobre elas nasceram colônias como as de São Leopoldo, Feliz, Mundo Novo, Bom Princípio, São Pedro de Alcântara de Torres, Três Forquilhas, entre outras (DORNELLES, 2009, p. 3). A assinatura de acordos entre o governo brasileiro e os estados alemães, teoricamente garantiam a instalação dos imigrantes em lotes já demarcados na região nordeste da província de São Pedro do Rio Grande do Sul, mais precisamente na Encosta Superior da Serra do Nordeste, entre as bacias dos rios Taquari, Sinos e Caí. Esta região compreende atualmente os municípios de São Leopoldo, São Sebastião do Caí, Montenegro, Taquara e São Francisco de Paula (BRINGMANN, 2010). A passagem pelos territórios indígenas para se chegar até as terras destinadas pelo governo gerava duros conflitos entre indígenas Kaingang e alemães, pois, vendo seus territórios ameaçados, os Kaingang atacavam os imigrantes estrangeiros. Nesse sentido, Nonnenmacher (2000) e Laroque (2009) salientam que, a partir de 1845, o Governo Imperial, com a ajuda dos missionários, interferiu nos conflitos. Estes, por sua vez, não conseguiram aplicar aos Kaingang os moldes de redução feitos com os Guarani. Para Bringmann (2015), o governo da Província lançou mão, em fins de 1845, de uma comitiva para estudar as possibilidades de concentrar os indígenas dos Toldos em locais com maior possibilidade de controle do governo. Com isso, nos períodos entre os anos de 1848 e 1850, o Governo criou quatro aldeamentos voltados para a concentração dos indígenas. O Aldeamento de Nonoai, localizado no Distrito de Passo Fundo, surgiu como o principal da província. Além de Nonoai, foi criada a aldeia da Guarita, no extremo noroeste, Pontão e Campo do Meio, na região dos campos de Vacaria. Segundo o referido autor, de acordo com o ofício de 06/11/1848, temos a situação em que viviam os Kaingang nos aldeamentos de Nonoai, Guarita e Campo do Meio. Assim, entende-se que os Kaingang não estavam nos aldeamentos obrigatoriamente para satisfazer a vontade do governo ou dos missionários jesuítas, mas, sim,

porque encontravam nos aldeamentos uma forma de recompor seu grupo (BRINGMANN, 2010). Percebe-se que, para os Kaingang, a criação dos aldeamentos foi uma contingência enfrentada pelo Governo Provincial, em um momento em que a colonização dessas áreas do planalto estava sendo acelerada. Nos aldeamentos, os Kaingang seriam moldados no trabalho e na fé. Para os Jesuítas, Nonnenmacher (2000), o projeto de aldeamentos dos Kaingang só teria sucesso se fosse pautado em dois aspectos: o trabalho agrícola e a religião. Mesmo com os ―atrativos‖ ofertados pelo Governo, os Kaingang não se integraram ao modo de ser dos civilizados.

Conforme Francisco (2006), o projeto dos aldeamentos na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul vinculou-se a interesses econômicos e sociais relativos ao incremento da colonização. Foi uma forma de combinar a necessidade de tornar a região a ser colonizada (Planalto Médio e Alto Uruguai) segura e, ainda, transformar os indígenas em caboclos que se dedicassem a atividades produtivas. Mesmo com as iniciativas do governo, um grande número de Kaingang permaneceu fora dos aldeamentos, mantendo seu modo de vida "selvagem" e ocupando as bacias dos rios Taquari e Caí. Estes, por sua vez, irão realizar diversas investidas contra as colônias alemãs em formação no período, atacando roças e levando animais (LAROQUE, 2011). Vale a pena ressaltar que os Kaingang assumiram diferentes posições no que concerne aos aldeamentos. De acordo com Bringmann (2010), alguns Kaingang aceitaram por questões de sobrevivência, para obter alimentação e proteção; outros resistiram, pois perceberam que seu antigo território estava sendo tomado e não mais voltariam à sua antiga forma de viver. Dessa forma, lutaram como puderam para que sua gente não fosse explorada, subjugada e espoliada pelos invasores. Em meados dos anos de 1875, ocorreu o incentivo à vinda de imigrantes italianos para o Brasil, e estes iriam também ocupar áreas Kaingang no Rio Grande do Sul, já que estes indígenas não se encontravam mais em seus tradicionais territórios, os quais atualmente correspondem a localidades como Caxias do Sul, Bento Gonçalves e Farroupilha. Contrariando essa afirmação de que os Kaingang não teriam contatado com os imigrantes italianos, devido ao fato de já, naquele período, terem sido removidos dessas áreas, Soraia Sales Dornelles (2011) questiona essa ideia de vazio demográfico e salienta que esta negação é uma forma de justificar a imigração italiana, pois é mais fácil negar as populações indígenas para não as incluir na história regional e local. Em territórios da bacia hidrográfica Taquari-Antas, especificamente no espaço territorial que posteriormente passou a designar-se de Região Vale do Taquari, o conflito entre populações indígenas e colonizadores intensificou-se a partir da política de ocupação desse território pelo Estado Nacional Brasileiro no século

XIX (VEDOY, 2015). As relações de contato desenvolvidas neste processo conflituoso de ocupação do planalto sulino se caracterizam por serem relações conflituosas, mesmo naqueles momentos em que se travaram alianças, caracterizando um equilíbrio assimétrico (FRANCISCO, 2006). Com base nos dados apontados, Vedoy (2015) salienta que, nos espaços territoriais da bacia hidrográfica Taquari Antas, a ocupação desse espaço se estruturava sobre uma dinâmica histórica de arranjos espaciais envolvendo fronteiras dos Kaingang com outros grupos étnicos. Com base em estudos de Kimiye Tommasino (1995), é possível considerar que os tradicionais territórios Kaingang que se estendiam ao longo do planalto do Brasil Meridional eram delimitados por rios menores e as bacias hidrográficas às quais pertenciam, formando um grande território no qual usufruíam a subsistência do grupo. De acordo com Laroque (2000), apesar de os territórios Kaingang estarem separados por rios e bacias hidrográficas, as diversas coletividades estavam ligadas por laços de parentesco e afinidade. Nesse sentido, há indicativos de que esta situação também acontecia no Rio Grande do Sul e nos territórios que, nos dias atuais, fazem parte da espacialidade territorial da bacia hidrográfica Taquari-Antas e Sinos.

Podemos concluir que a sobrevivência física é garantida pelos conhecimentos culturais e a continuidade desses conhecimentos está diretamente ligada aos territórios ocupados pelo grupo. Esses longos e conflituosos processos históricos vividos pelos indígenas Kaingang são agentes condicionantes da presente realidade do grupo, pois o então regime de tutela determina um certo tipo de aprisionamento em relação às estruturas sociais ocupadas pelos indígenas desse grupo étnico, isso acaba restringindo as articulações, dificultando a manutenção da integridade e aumentando a necessidade da luta do coletivo. A urbanização imposta aos indígenas trouxe expressivas consequências étnicas e culturais para os Kaingang. A colonização dos seus territórios fez com que eles fossem forçados a readequarem suas tradições para manter a relação cosmológica com esses espaços, mesmo sem o ecossistema tradicional, além de terem que viver em espaços totalmente compartilhados e regulados pelo não-índio, descendentes de seus saqueadores. Neste sentido, o autor Patrick Pardini (2012) refere-se sobre a ligação entre homem, natureza e cultura. Aborda o simbolismo existente entre os três, uma relação que é estabelecida entre povos e ecossistema. Explicando a cosmologia indígena e a ecologia presente nas práticas ritualísticas dependente da floresta. Ações dos colonizadores imigrantes, alemães e italianos em territórios indígenas, motivações das movimentações do coletivo para a zona urbana no século XX. Iniciativas adotadas pelo Estado brasileiro em relação aos povos indígenas.

CONTEXTUALIZAÇÃO DA COMUNIDADE FOCO E AÇÕES EXTENSIONISTAS

COMUNIDADE FOXÁ

As movimentações Kaingang para a cidade de Lajeado intensificaram-se por volta dos anos 2000, à medida que as primeiras famílias vindas de Nonoai, Serrinha, Votouro e Guarita foram se estabelecendo às margens da rodovia estadual RS-130, onde aproximadamente quinze pessoas, entre adultos, jovens e crianças instalaram-se com o objetivo de comercializar seu artesanato com vista a adquirir dinheiro para comprar mantimentos.

Segundo Lappe e Laroque (2018), apenas em março de 2003 os representantes da Promotoria de Justiça de Lajeado, a Assistência Social e secretários municipais reuniram-se com o objetivo de discutir e resolver a situação em que encontravam-se as famílias Kaingang que estavam acampadas às margens da RS-130. Nesta reunião foi posto em pauta a criação de um lugar onde os indígenas poderiam estabelecer-se na cidade.

A partir de uma entrevista feita pelo Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas (Univates/Lajeado) em 2012 na T.I. Foxá, os indígenas Kaingang escolheram o local no Jardim do Cedro em Lajeado para viverem por ser um local tradicionalmente Kaingang, que foi anteriormente ocupado pelos seus antepassados. O entrevistado conta que a comunidade se aprofundou na história do local, sabendo ter sido encontrados vestígios de indígenas no Jardim do Cedro.

Além de ser um território tradicional, o grupo teve outras motivações para se estabelecerem em um contexto urbano: a melhor venda do artesanato, um melhor local para morar e, consequentemente, trabalhar. Estando mais perto da cidade, muitos indígenas da comunidade trabalham em fábricas, enquanto outros trabalham dentro da T.I.

Mesmo estando em contexto urbano, a comunidade Foxá segue na luta para reaver seus territórios tradicionais e manter seus costumes. A T.I. Foxá formou-se há aproximadamente 20 anos e, atualmente, conta com a liderança do Cacique Luiz Alan Retanah Vaz. O nome escolhido para representar a comunidade "Foxá" foi definido por conta das árvores que rodeiam o local, o cedro, sendo que "fo sá", na língua Kaingang, significa "aqui no cedro".

Atualmente, a T.I. Foxá conta com 30 casas, onde residem aproximadamente 30 famílias. A comunidade conta com uma agente de saúde indígena e um posto de saúde interno. Além de trabalharem em indústrias locais, os indígenas da Foxá dão continuidade às suas tradições. A comunidade tem uma horta comunitária, onde cultivam alimentos como feijão e abóbora, para auxiliar na alimentação da mesma, além da confecção e venda de artesanatos.

As crianças da T.I. frequentam uma escola regular, e, no turno inverso, frequentam a escola indígena que há dentro da comunidade, onde aprendem a língua e a escrita Kaingang.

COMUNIDDAE JAMÃ Tÿ TÃNH

A comunidade Kaingang Jamã Tÿ Tãnh fica localizada em contexto urbano na cidade de Estrela/RS, em uma área tradicional Kaingang. O nome da comunidade significa, segundo os interlocutores Kaingang, "aldeia dos coqueiros" ou "os coqueiros que também vivem aqui" (LAROQUE, 2017).

A T.I. conta com aproximadamente 14 hectares, onde grande parte é ocupada por habitações e benfeitorias, como, por exemplo, a escola, a Casa de Fala, a Casa do Artesanato, áreas de plantio e o cemitério da comunidade. Uma parte do território onde não existem construções, está em estágio de regeneração, composta por plantas nativas e algumas espécies consideradas exóticas.

ACAMPAMENTO (WÃRE) NO MUNICÍPIO DE CRUZEIRO DO SUL

O Acampamento é uma tradição cultural conservada pelos Kaingang pela transmissão oral entre as gerações, geralmente são motivadas por estratégias políticas e pelo faccionalismo tradicional indígena Kaingang. Em Cruzeiro do Sul há desde 2018 um acampamento localizado às margens da RST- 453, no Vale do Taquari/RS, onde vivem aproximadamente 12 famílias em situação de abandono da Funai, SESAI e demais entidades. Os indígenas do acampamento estão habitando casas de madeira à beira da estrada, onde expõem seus artesanatos como forma de manter a subsistência do grupo e possibilidade de manutenção da cultura Kaingang fora dos aldeamentos fixos através da comercialização. Atualmente são liderados pelo cacique Gregório, apoiador da resistência Kaingang e mantenedor do bem-estar do coletivo no acampamento. Onde muitos se instalaram também na busca por qualidade de vida, emprego e facilidade de acesso à melhores condições de saúde.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim, fica comprovado que as ações colaborativas dos estudantes e pesquisadores extensionistas com indígenas Kaingang em contextos urbanos no Vale do Taquari fazem parte do mecanismo vetorial da universidade rumo à resiliência social. Ou seja, observou-se que as

práticas extensionistas, além de auxiliar nas demandas das comunidades indígenas Kaingang do Vale do Taquari, podem ser um meio de promover a resiliência social da região.

Através das mediações de entrega de roupas e alimentos de iniciativa não governamental da região às comunidades indígenas Kaingang e elaboração de projetos culturais para concorrer a editais da Prefeitura Municipal de Lajeado acabaram potencializando o papel da Universidade como um espaço de luta social. Portanto, vale destacar que a equipe extensionista, mesmo em meio às adversidades, continuou atuando junto às comunidades Kaingang das Terras Indígenas Foxá/Lajeado, Jamã Tÿ Tãnh/Estrela e acampamento (Wãre)/Cruzeiro do Sul, com vista ajudar no processo de superação das mazelas sociais que estão impactando o desenvolvimento social da região e intensificaram por causa do despreparo governamental e da lacuna de responsabilidade ética presente nas ações de algumas autoridades governamentais.

REFERÊNCIAS

BECKER, Ítala Irene Basile. O índio Kaingang no Rio Grande do Sul. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, [1976] 1995.

BRINGMANN, S. F. **Índios, colonos e fazendeiros**: Conflitos interculturais e resistência Kaingang nas Terras Altas do Rio Grande do Sul. 2010. 217 f. Dissertação (Mestrado no Programa de Pós-graduação em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, dez. 2010.

DAMÁSIO, A. R. E o cérebro criou o homem: construindo a mente consciente. São Paulo, SP: Companhia das Letras. 2010.

DORNELLES, Soraia Sales. A experiência vivida por imigrantes italianos e índios Kaingang na Serra gaúcha (1875- 1925): pioneiros em terras incultas e devolutas. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.

DORNELLES, Soraia Sales. De Coroados a Kaingang: as experiências vividas pelos índios num contexto de imigração no século XIX. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre: 2011.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808– 1889). Pesquisas. Antropologia nº 56. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas/UNISINOS, 2000.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Movimentações e relações com a natureza dos Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas e Caí, Rio Grande do Sul. In: História ambiental e migrações: diálogos. São Leopoldo: 2017.

LAPPE, E.; LAROQUE, L. F. S. Terra indígena Foxá “aqui no cedro”: passado e presente Kaingang na sociedade do Vale do Taquari-RS-BR. Geousp – Espaço e Tempo (Online), v. 22, n. 1, p. 025-042, mês. 2018. ISSN 2179-0892.

Pardini, P. Natureza e cultura na paisagem amazônica: uma experiência fotográfica com ressonância na cosmologia ameríndia e na ecologia histórica. Boletim do Museu Paraense Emílio Goedi. Ciências Humanas, 7(2), 589-603, 2012.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn da. “Eles viram que o índio tem poder, né”: o protagonismo Kaingang na terra indígena Jamã Tÿ Tãnh/Estrela diante do avanço desenvolvimentista de uma frente pioneira. f . 257. Dissertação de Mestrado. Lajeado: Universidade do Vale do Taquari, dez. 2016.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn da. Territorialidade Kaingang: um estudo da aldeia Kaingang Linha Glória, Estrela – RS. 125 f. Monografia (Graduação) – Curso de História, Centro Universitário Univates, Lajeado, 2011.

TAVARES, J. Resiliência e educação. 2 ed. São Paulo: Ed. Cortez, 2001. TOMMASINO, Kimiye. A História dos Kaingáng da bacia do Tibagi: Uma sociedade Jê Meridional em movimento. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 1995.

VEDOY, Moisés Ilair Blum. Contatos interétnicos: sesmeiros, fazendeiros, imigrantes alemães e indígenas Kaingang em territórios das bacias hidrográficas do Taquari-Antas e Caí. 100 f. Monografia (Curso de História). Lajeado: UNIVATES, 2015.

AGRICULTURA FAMILIAR E PRÁXIS PEDAGÓGICA NO CONTEXTO DA ESCOLA INDÍGENA DO POVO KANINDÉ

Antonio Jair Martins dos Santos
Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos
ajairmsantos@hotmail.com

INTRODUÇÃO

O território dos povos indígenas é o principal elemento de luta das comunidades afirmativas, a partir do qual todas as lutas são travadas, buscando assegurar e garantir os plenos direitos e a autonomia.

A Constituição Federal traz a importância do território como símbolo de resistência, já que considerar que "são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar" (CF, Art. 231).

Discussões como o marco temporal, em que se debate a data limite de estada de uma comunidade em terras próprias dificulta uma das características dos povos originários e seus descendentes, seja por serem nômades seja por terem sido expulsos dessas terras. Agora engessados pelo rito burocrático, os indígenas são forçados a viver apenas em um espaço que é constantemente assediado pelos interesses de invasores e empresários.

Contribuindo com as reflexões e experiências vivenciadas por uma comunidade indígena, buscamos identificar as ações utilizadas no sistema de produção da agricultura familiar nos roçados do território indígena Kanindé, localizado em Aratuba/Ceará. Procura-se, ainda, relacionar as práticas tradicionais ao conhecimento científico no âmbito escolar.

Tal proposta conflui com as ações previstas no Projeto Político Pedagógico da Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos, em que consta: "Projeto Político Pedagógico aqui proposto está fundamentado numa metodologia participativa e de alternância, de uma responsabilidade assumida coletivamente, [...] dada a importância da aprendizagem para a vida e sua possível aplicabilidade para a solução dos problemas sociais" (PPP, 2015, p. 5).

Em projetos realizados na referida escola, elencamos a importância dos estudos químicos, biológicos e matemáticos envolvidos nos processos de produção agrícola do território

indígena. Decorre-se do papel fundamental que as os povos indígenas têm na manutenção dos sistemas de produção com vias à autonomia alimentar.

A proposta do trabalho objetiva compreender a dinâmica do manejo da agrobiodiversidade nos roçados do Território Indígena do Povo Kanindé (Aratuba – CE) e suas relações com as formas de organização da produção, do espaço e do trabalho adotadas pelos agricultores, com base nas teorias dos sistemas agrários, análise de agroecossistemas e etnoecologias e a partir de atividades realizadas na Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos com educandos da Educação Básica.

DESENVOLVIMENTO

Associar os conhecimentos de uma comunidade indígena às práticas educacionais contribuem como ferramenta para o fortalecimento da luta por terra, educação, saúde, meio ambiente saudável, entre outros aspectos de uma comunidade. Conforme Lima e Filho (2020), as práticas da agricultura familiar podem ser observadas em grupos, como povos indígenas e comunidades tradicionais por meio da transferência de conhecimento, repassado verbalmente para todos os seus descendentes. Considera-se que desenvolvimento regional sustentável, a proteção ambiental e a promoção à qualidade de vida dessas pessoas garantem uma vida digna e gera produtos proporcionando maior segurança alimentar para a comunidade.

> Se os processos históricos criam as opressões e os oprimidos, a reflexão sobre os mesmos pode ocasionar a reversão dos fatores negativos que são impostos. Criando, resgatando, ressignificando, transformando, narrando e compartilhando as memórias, [...], em seu território, ampliado seus itinerários e percursos formativos na busca por direitos (NETO; TAVARES, 2020, p. 285)

As atividades realizadas no roçado fazem parte da história e dos significados do povo Kanindé, reforçando as práticas ancestrais de cuidado com a terra. A partir das ações realizadas nos roçados deu-se a construção de um dos principais símbolos da comunidade, o Museu Kanindé. É evidente que a "memória do trabalho se faz presente no Museu Kanindé através dos instrumentos usados nos roçados de feijão, milho, fava ou mamona, ainda hoje plantados, ou de algodão e café, tão vivos nas lembranças de um passado recente" (GOMES, 2012, p. 140). O mesmo autor registra ações propostas para reflexão e construção da identidade:

> O processo de educação na escola indígena Manoel Francisco dos Santos tem se intensificado na comunidade e a instituição já tem contribuído muito em relação às conquistas pela terra, saúde, agricultura e meio ambiente, sendo a partir desses

> aspectos que a comunidade foi reconhecida como indígena por outros povos indígenas, passando assim a ter autonomia e segurança para lutar por seus direitos (GOMES, 2012, p. 61).

Nesse mesmo sentido, a proposta curricular da escola indígena do povo Kanindé busca associar os conhecimentos científicos às práticas locais. Dessa forma, é possível investir "numa educação libertadora que respeite as diferenças e limitações de cada ser, que transforme o indivíduo indígena em sujeito do seu próprio desenvolvimento, conhecedor e operador da realidade que o cerca" (PPP, 2020, p. 6).

O diálogo entre as práticas realizadas na comunidade e as ações afirmativas e educativas, corroboram como perspectiva de integração dos saberes, tendo em vista que "de forma coletiva, as famílias unidas por laços de parentesco e vizinhança fazem seus roçados, produzem seus alimentos, criam animais para o consumo e para serem comercializados nas feiras como uma estratégia de geração de renda" (CONTI; SCHROEDER, 2013, p. 197).

As práticas agrícolas utilizadas na comunidade em seu território aproximam a realidade das 73 famílias que produzem alimentos, assegurando uma importante fonte de alimento para as 183 famílias cadastradas, conforme registros da Associação Indígena Kanindé (AIKA).

A metodologia utilizada no projeto na escola contou com uma pesquisa-ação participante com a realização de etapas sequenciadas caracterizadas pelo tempo do roçado nas fases de produção na escola do povo Kanindé. Contou-se com a participação de 54 alunos regularmente matriculados em três turmas do Ensino Médio, com ações que envolveram as etapas de pesquisa, realização de seminários, apresentação de relatórios, aulas de campo e exposição virtual.

Todo o processo de pesquisa se deu no período de março a setembro de 2020, seguindo os protocolos de cuidados e adaptações em decorrência do novo Coronavírus (SARS-CoV-2) e a pandemia de COVID-19. Cada aluno realizou as atividades de pesquisa com os membros da sua própria família, seus próprios roçados e quando necessário foi recorreu à comunicação virtual com envio dos registros, arquivos e relatórios através das plataformas digitais disponíveis, redes sociais e eventualmente envio de material produzido de próprio punho. Para as questões discursivas utilizou-se o software *Iramuteq* para análise do conjunto de similitude.

Optou-se pela pesquisa-ação participante com a realização de etapas sequenciadas caracterizadas pelo tempo do roçado, nas fases de produção de cada um dos alimentos produzidos. Além de atividades educativas, que contaram com a participação de alunos, professores e os familiares dos alunos pesquisadores e dos alunos convidados. Intercalado com os registros fotográficos, foram realizadas atividade de pesquisa de campo e realização de cinco

seminários participativos, com aplicação de formulários semiestruturados e posterior relatórios dos discentes.

A primeira atividade consistia nos registros da localização pelo Sistema de Posicionamento Global – GPS do local de cultivo (roçado), medida estimada da área plantada, categorias de alimentos cultivados, relatório apresentado o modelo utilizado para o preparo da terra e o manejo das ervas daninhas (mato), além da origem das sementes utilizadas, quantidade plantada nas covas e no geral.

Questionados quais os produtos produzidos pelas famílias dos discentes, foram registrados principalmente milho, fava, feijão, jerimum, pepino, galinha, não sendo cultivados ou criados por todas as famílias, mas há um rodízio de culturas e locais para plantio específico.

Outra questão relevante está relacionada a doação de produtos produzidos na sua comunidade ou entorno da agricultura familiar para 60% (n=33) dos alunos registraram que suas famílias receberam doações de produtos oriundos de outras famílias produzidos na própria comunidade a partir da agricultura familiar.

Nesse mesmo sentido, questionados sobre os destinos dos alimentos produzidos pelas suas respectivas famílias, 95% (n=51) usaram a produção exclusivamente para o consumo da família e doação.

Seguindo o roteiro pré-definido, deu-se a realização dos seminários participativos com os temas: Seminário I - Agricultura sustentável (manejo); Seminário II – Agricultura sustentável (agrotóxicos); Seminário III - Agricultura sustentável (alimentação); Seminário IV - Agricultura sustentável (cultura alimentar); Seminário V – Agricultura sustentável (à terra que nos sustenta). Os seminários seguiam a agenda de apresentação dos alunos mediante exposição dos dados coletados, seguido de apresentação de um pesquisador externo e uma liderança e/ou agricultor mediando os conhecimentos de notório saber, refletindo as experiências para cada tema abordado.

Figura 1- Card de multitelas do V Seminário (solo)

Fonte: SANTOS, A. N. G. - Escola Indígena Manoel Francisco dos Santos, Aratuba- CE (2021)

As visitas de campo possibilitaram refletir sobre o manejo adequado e minimizar os impactos no território, como a inexistência do uso de agrotóxico, galhada nos locais de córrego e cuidados com aceiro para o fogo não passar e queimar outras áreas.

Questionado os alunos sobre a importância das práticas agroflorestais garantindo o desenvolvimento sustentável e da comunidade, observamos o seguinte conjunto de similitude:

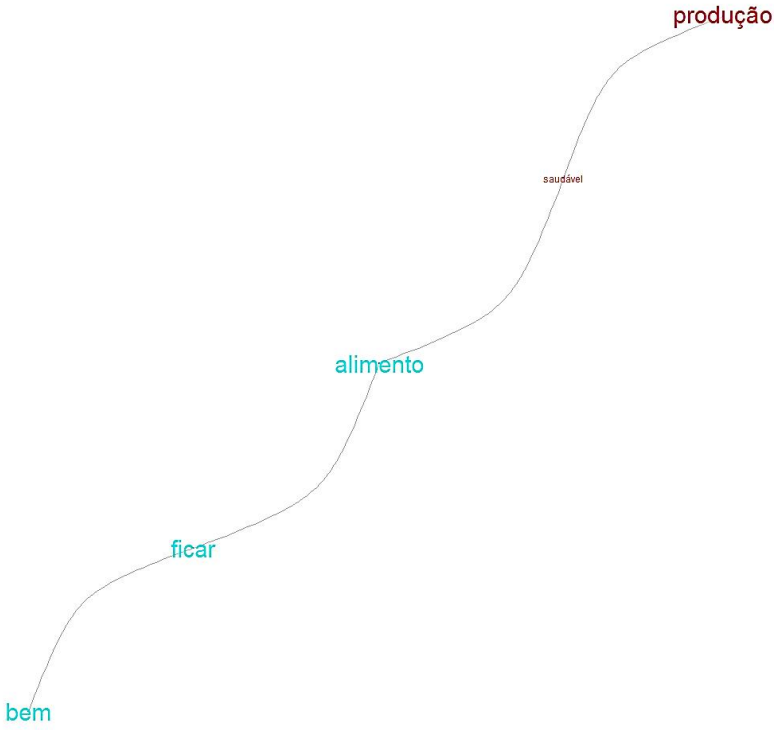


Figura 2 – Conjunto de similitudes da importância das práticas agroflorestais

Fonte: Próprio autor (2021)

Ao analisar as informações apresentadas pelos discentes sobre a importância da agroecologia para o manejo sustentável no território do povo Kanindé, observa-se a importância da produção para a alimentação e autonomia alimentar, proporcionado bem-estar para a comunidade e conscientemente uma produção saudável que representa um fator importante para a qualidade de vida das pessoas da comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As práticas do manejo, utilização de técnicas ecologicamente corretas segundo o estudo, é compreensível que as práticas de agricultura familiar realizadas pela comunidade, sejam elas formadas por povos indígenas ou os povos tradicionais praticam é o mais importante, porque através de seus costumes para proteger o meio ambiente através do desenvolvimento de recursos naturalmente de forma equilibrada e não predatória.

Concluiu-se que as práticas tradicionais utilizadas pelos agricultores familiares são o resultado da combinação de saberes indígenas transmitidos pelos antepassados. Além da proteção ambiental, observou-se que essas práticas auxiliam no desenvolvimento sustentável

para alcançar aspectos sociais, ambientais e econômicos, de modo a cumprir a dignidade com a garantia de um meio ambiente ecologicamente equilibrado.

REFERÊNCIAS

CONTI, I. L.; SCHROEDER, E. O (Org.). **Convivência com o semiárido brasileiro:** autonomia e protagonismo social. Brasília: Editora IABS, 2013.

BRASIL Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituiçao . Acesso em 04 de out. de 2021.

GOMES, A. O. **Aquilo é uma coisa de índio**: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará / Alexandre Oliveira Gomes. - Recife: O autor, 2012.

Projeto Político-pedagógico da Manoel Francisco dos Santos, E. I. Aratuba. Ceará, 2020.

LIMA, K. N.; FILHO, R. P. P. Agricultura familiar no contexto socioambiental amazônico. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas** (UNIFAFIBE). Vol. 8, nº 1. 2020. Disponível em: < http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_informativo/bibli_inf_2006/Rev-Dir-Soc-Pol-Publicas_v.8_n.1.10.pdf>. Acesso em 04 out. de 2021.

LÉO NETO, N. A. L; TAVARES, M. A. Traçando relações entre etnoecologia e educação patrimonial para o ensino de ciências. **Revista de Educação, Ciência e Cultura - RECC**, Canoas, v. 25, n. 2, p. 273-287, 2020. Disponível em: <https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Educacao/article/view/6476>. Acesso em 05 de out. de 2021.

BULLYING: UM PROJETO DE PREVENÇÃO NA ESCOLA INDÍGENA

Daniel Santana Neto
Escola Estadual Indígena Cacique Iniguaçú
danhallbarra@gmail.com

INTRODUÇÃO

Sabemos que a violência nas instituições educacionais cada vez mais vem crescendo, que poderá levar os sujeitos a sérios problemas sociais e psicológicos. Este projeto foi desenvolvido na escola Estadual Indígena Cacique Iniguaçú, localizada na aldeia Tramataia, no município de Marcação – PB. O bullying sendo um tipo de violência que está muito presente no ambiente escolar, em que, os atores podem desenvolver práticas sutis, explicitas e implícitas. Na verdade, de forma geral, vários estudantes de qualquer forma apresentam práticas de bullying que têm por finalidades de expor, humilhar e tirar, realmente, do convívio social o outro. Uma violência que deixará sérios problemas na vida das vítimas e agressores, ainda se estendendo algumas consequências aos expectadores. Tendo em vista, que o bullying não é brincadeira inocente, é coisa séria que se deve ser banido da vida escolar e da sociedade envolvente. Mesmo começando por uma brincadeira indesejável ou um apelido, essas atitudes se tornarão em algo mais sério na vida das pessoas. É importante trabalhar o bullying na escola e conscientizar os estudantes indígenas e não indígenas como os demais agentes da educação, que práticas desse problema social comprometerá o processo de ensino aprendizagem de todos os atores envolventes direto e indiretamente, em todos os seus aspetos da vida. Portanto, deve-se conscientizar e esclarecer aos autores sobre a prevenção, causas e consequências deste problema social, tornando uma educação mais ética, cidadã, humana e inclusiva.

PROBLEMA DE INTERVENÇÃO

Sempre nos noticiários assistimos notícias muitos tristes de violências nas escolas e na sociedade de forma geral, principalmente, pela prática do bullying. Já tivemos notícias de vários casos de morte de crianças, jovens e adolescentes que foram vítimas de bullying. Sabemos que a prática do bullying deixa várias sequelas, quando não é física e social, pode ser psicológica,

que na maioria das vezes elas são irreversíveis. Então, por que o bullying é tão presente nas escolas, na sociedade e, principalmente, na vida dos estudantes deixando várias consequências?

HIPÓTESES

Compreender que a ausência da informação ou não a abordagem da temática no ambiente escolar e em outros ambientes implicará na prática do bullying no convívio social.

OBJETIVOS

GERAL

Desenvolver ações de conscientização, discussão, prevenção e combate ao bullying no contexto da escola indígena e também da comunidade local.

ESPECÍFICOS

- Realizar atividades com os alunos que previnam contra o bullying em sala de aula e em todo o ambiente escolar e comunidade local;
- Favorecer aos alunos momentos de reflexão sobre o bullying, mediante uma postura adequada;
- Discutir e orientar os alunos sobre as consequências causadas pela prática do bullying;
- Criar espaços no interior da escola para escuta e discussão sobre o tema;
- Trabalhar a interdisciplinaridade na escola, favorecendo momentos de teatro, literatura e música em relação ao combate o bullying;
- Orientar os pais e outros responsáveis sobre a temática;
- Abordar a importância dos termos: ética, respeito, empatia, alteridade, diferenças, solidariedade, objetivando uma cultura de paz.

JUSTIFICATIVA

O tema é de relevância e fundamental importância para ser trabalho na escola, por ser um problema que preocupa toda a comunidade escolar e sociedade de forma em geral. O projeto tem a natureza de trabalhar com a prevenção aos estudantes. Então, se faz necessário abordar o bullying na escola como forma de informação e conscientização, pois sabemos que qualquer educando pode praticar ou sofrer bullying. Desenvolver este projeto de intervenção possibilitará aos sujeitos práticas de conscientização e reflexão de como lidar com a prática do bullying. O

projeto trará ações de orientações para que todos possam lidar com situações desrespeitosas e desagradáveis dentro e fora da escola indígena.

Portanto, existe a necessidade de trabalhar esse projeto na perspectiva de orientação, prevenção e combate ao bullying, integrando todos os atores sociais nas ações propostas pelo professor.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

É real que a prática do bullying está presente nas escolas, é uma violência que vem preocupando os profissionais da educação, pais, estudantes e funcionários de várias instituições de ensino. Chegam estudantes abandonarem os ambientes escolares por não suportarem esse tipo de agressão, que pode levar o isolamento social ou a morte.

Segundo Fante (2005, p.36):

> Essa forma de violência gratuita ocorre na relação entre pares, sendo sua incidência maior entre os estudantes, no espaço escolar. Caracteriza-se pela intencionalidade e continuidade de ações agressivas contra a mesma vítima, sem motivos evidentes, resultando danos e sofrimentos, e dentro de uma relação desigual de poder, o que possibilita a vitimação. (...) O bullying tem como marca constitutiva o desrespeito, a intolerância e o preconceito – que impregna as relações humanas em todas as sociedades – contra alguma característica que destaca ou diferencia a vítima dos demais.

Na verdade, é uma violência que gera outros tipos de violência como o preconceito e a discriminação entre as pessoas. São formas desrespeitosas e criminosas que o ser humano desenvolve e enfrenta.

Esse tipo de violência acontece em todos os ambientes escolares, explicitamente ou implicitamente com maior ou menor intensidade e que necessita da intervenção de pessoas e profissionais. Sabendo que pode representar grande dano psicológico, social e físico na vida do estudante. Na verdade, é um tema altamente complexo que requer pesquisas e reflexões (FERNÁNDEZ, 2005).

Mediante as práticas do bullying, causará várias consequências na vida das pessoas que são vítimas por parte dos agressores. Segundo Fante (2005, p. 44): “As consequências para as vítimas desse fenômeno são graves e abrangentes, promovendo no âmbito escolar o desinteresse pela escola, o déficit de concentração e aprendizagem, a queda do rendimento, o absentismo e a evasão escolar”.

Então, todos os atores devem participar de ações que contribuam para acabar ou amenizar com a prática do bullying na escola. Como diz Lopes Neto (2005, p. 169),

> O envolvimento de professores, funcionários, pais e alunos é fundamental para a implementação de projetos de redução do bullying. A participação de todos visas estabelecer normas, diretrizes e ações coerentes. As ações devem priorizar a conscientização geral; o apoio às vítimas de bullying, fazendo com que se sintam protegidas; a conscientização dos agressores sobre a incorreção de seus atos e a garantia de um ambiente escolar sadio e seguro.

Portanto, é importante abordar várias estratégias de combate e prevenção ao bullying, para que se tenha um ambiente escolar sadio e uma sociedade mais ética, respeitosa e igualitária.

METODOLOGIA

O presente projeto será desenvolvido na escola Estadual Indígena Cacique Iniguaçú com a participação de estudantes, professores, funcionários, pais e demais profissionais e sujeitos da comunidade envolvente. É um projeto de intervenção que objetiva contribuir para conscientizar os atores dessa instituição sobre as práticas do bullying, mesmo sendo brincadeiras de mal gosto ou apelidos pejorativos. Pois, sabemos que são práticas que podem humilhar e isolar a pessoa do convívio social e pode até levar a morte. Aqui não se trata de uma pesquisa, mas deum conjunto de ações que serão desenvolvidas por etapas, de modo que levem os envolvidos a reflexão sobre práticas e consequências do bullying. Também se aplicará um questionário para saber o conhecimento prévio dos alunos em relação ao bullying, sendo uma forma de diagnóstico e também orientar na aplicabilidade das atividades.

Ressaltando também que a temática será abordada de maneira dinâmica e interativa, envolvendo trabalhos em grupo, gincanas com perguntas e respostas, apresentações teatrais, exposições de trabalhos, rodas de conversa, produção textual, palestras, e muitas outras atividades em sala de aula e fora da escola. Então, esse projeto norteará ações em que as pessoas se conscientizem sobre a importância de combater qualquer tipo de violência e, principalmente, o bullying.

RECURSOS

Para o desenvolvimento de todo o projeto iremos utilizar: computadores, data show, som, microfone, cartolinas, pilotos, dicionários, livros, faixas, tintas guaches, lápis de cores, TV, filmes, etc.

PUBLICO ALVO

Estudantes do Ensino Médio.

CRONOGRAMA DAS AÇÕES

Mês e ano	**Ação**	**Responsável**
Outubro/2019	Palestra sobre bullying	Professor
Novembro/2019	Reunião e oficina sobre bullying	Professores, gestão e coordenação
Novembro/2019	Apresentação de slides e debate em sala de aula	Professor
Dezembro/2019	Filme: Bullying e debate	Secretário escolar e professor
Dezembro/2019	Apresentação de seminários sobre Bullying	Alunos
2020	Pandemia	Pandemia

RESULTADOS

O projeto foi apresentado a comunidade escolar e bem aceito por todos e, principalmente, pelos estudantes, que foram o público alvo do mesmo. Desenvolvemos todas as ações propostas no cronograma, tendo em vista que teríamos outras atividades no ano seguinte, mas como tivemos que fechar as escolas e aderir ao ensino remoto, devido a pandemia do novo coronavírus, não foi possível desenvolvê-las.

Tivemos o envolvemos efetivo e assíduo dos estudantes no projeto sobre o bullying, em que muitos deram seus depoimentos em relação a temática dizendo que é uma prática que constrange e desrespeita o colega. Outros falaram que já vivenciaram no dia a dia prática de bullying por pessoas que queriam humilhar outras. Viram e ouviram no telejornal notícias de adolescentes que chegou a se suicidar por sofrer bullying, como também falaram que adolescentes ou jovem por sofrer bullying invadiram escolas e mataram vários estudantes, sendo uma consequência desse problema social.

Os estudantes apresentaram muito bem seminários sobre a temática em estudo, foram apresentações pertinentes e instigantes, levando ao debate e relatos do que tinham observados. Diante de todo o desenvolvimento do projeto os estudantes iam se conscientizando de seu papel fundamental de serem agentes multiplicadores de uma consciência preventiva de combate ao bullying, ou qualquer prática de preconceito, discriminação ou intolerância.

Portanto, o projeto foi de caráter preventivo e de conscientizar os estudantes e demais atores da escola, como também dialogar de forma interdisciplinar sobre o combate e prevenção ao bullying na escola e na sociedade. Um projeto que veio para somar ao processo de ensino aprendizagem da escola, na perspectiva de um ambiente escolar mais ético e inclusivo.

REFERÊNCIAS

FANTE, C. Fenômeno de Bullying: Como prevenir a violência nas escolas e educar para a paz. 2. ed. Ver. Campinas, SP: Verus Editora, 2005.

FERNÁNDEZ, I. Prevenção da violência e solução de conflitos: o clima escolar como fator de qualidade. São Paulo: Madras, 2005.

NETO, Aramis A. Lopes. Bullying comportamento agressivo entre estudantes. Rio de Janeiro: Jornal de Pedriatria, 2005.

ANEXOS

Alunos do Ensino Médio da Escola Cacique Iniguaçú em Tramataia apresentando seminário sobre a temática Bullying, no ano de 2019.

BOA NOITE
BOA TARDE
BOM DIA

DESCULPAS

EDUCAÇÃO PATRIMONIAL/AMBIENTAL E EDUCAÇÃO INDÍGENA: EXPERIÊNCIAS DE ETNOEDUCAÇÃO MEDIADAS POR TECNOLOGIAS DIGITAIS (TD) COM PROFESSORES POTIGUARA

Beatriz Macedo de Souza
Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)
beatriz.macedo@estudante.ufcg.edu.br
Thiago Jorge da Silva
Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)
thiago.jorge@estudante.ufcg.edu.br
Yona Kaluaná Ferreira de Sousa
Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)
yona.kaluana@estudante.ufcg.edu.br
Erik Carlos Monte de Carvalho
Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)
erik.monte@estudante.ufcg.edu.br
Juciene Ricarte Apolinário
Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)
apolinarioju18@gmail.com

INTRODUÇÃO

As políticas educacionais voltadas para a educação indígena estão asseguradas na Constituição Federativa do Brasil, de 1988, no capítulo III, artigo 210, assegurando a formação básica comum e o respeito aos seus valores culturais e artísticos. Esse novo olhar para os povos indígenas, a preocupação em manter vivas suas culturas e línguas, foi e continua sendo alvo de debates. A base para esse olhar para educação indígena tem fundamento nos movimentos não-governamentais que surgiram nos anos de 1980 e 1990 e que proporcionaram os debates sobre a educação e a questão da memória, história, patrimônio cultural e autonomia dos povos indígenas, especialmente, o povo Potiguara, na Paraíba. Embasados nisso, o grupo PET-Educação-Conexão de Saberes, vem desde 2020, colaborando com os professores(as) indígenas potiguaras vinculados, em sua maioria, à Organização dos Professores Indígenas da Paraíba (OPIP), na formação do ensino sobre educação patrimonial e educação ambiental, além do desenvolvimento de atividades pedagógicas formativas e colaborativas.

Para isso, utilizou-se a etnoeducação que é uma metodologia que implica na experiência etnográfica enquanto travessia de fronteira interétnica compartilhada por petianos(as), professores(as) indígenas e não-indígenas nas narrativas de experiências de ensino-

aprendizagem, em que se ressignifica as identidades culturais através da educação patrimonial e ambiental.

As atividades ocorreram de maneira remota, em razão de sua inviabilidade na modalidade presencial nas escolas indígenas potiguaras, em função da crise sanitária causada pela pandemia novo coronavírus, necessitaram serem readaptadas. Utilizou-se, portanto, o formato de *webinário* via *Google Meet* e o formato de *live*, ambos têm sua gravação disponibilizada no canal do *YouTube,* do PET-Educação-Conexão de Saberes, com carga horária de 4 horas, tendo em média, 138 acessos simultâneos na ocasião, e teve como público-alvo, não somente petianos(as), mas discentes das graduações em História, Letras e Geografia, da UFCG, cujos títulos são: *Potiguara e colonizadores: Resistências no passado, ressignificações no presente pela liderança Pedro Kaaguassu Potiguara* e *Educação Escolar Indígena: experiências de professores Potiguara da Paraíba, Brasil*. Contando com a participação dos professores(as) indígenas Potiguara Pedro Kaaguassu Potiguara, Maria Sonia Barbalho Potiguara, Pedro Batista da Silva Potiguara, Miriam Gomes Potiguara, Crizelba Ferreira Padilha Potiguara e Maria Helena Potiguara, ambos mediados pela Professora Dra. Juciene Ricarte Apolinário.

Cabe salientar que as atividades foram amplamente divulgadas nas redes sociais do PET-Educação, para que fosse propiciada a oportunidade para além dos(as) petianos(as), e para além da UFCG. Além do objetivo comum de reunir saberes e experiências que culminariam na prática de ensino dos petianos(as), numa posterior formação destinada aos professores(as) vinculados à OPIP, o primeiro *Webinário*, também objetivou analisar e discutir as ações de resistência dos povos indígenas, desde 1500 até os dias atuais. O segundo teve como finalidade analisar e discutir as práticas de ensino que ocorrem na educação escolar indígena, de maneira multidisciplinar.

Para compor o arcabouço teórico que sustenta nossa prática de travessia interétnica e as reflexões aqui dispostas nos utilizamos dos postulados teóricos de Apolinário (2015), Moonen e Maia (1992) e Tolentino e Braga (2016). Este trabalho conta com as seguintes seções, além da Introdução, a saber: 1*) Resultados e discussão*; 2) *Considerações Finais* e 3) *Referências*.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os encontros/*webinários* e formações *on-line* junto aos professores(as) Potiguara da Paraíba, realizados a partir de uma compreensão teórica que embasa e respalda as questões indígenas e patrimoniais como de suma importância para a construção histórica em seus mais

diversos aspectos, têm possibilitado a produção de conhecimento e o acúmulo de experiências fundamentais ao desenvolvimento de um conjunto de reflexões em torno da educação patrimonial/ambiental, principalmente, em perspectiva étnica de trocas e colaborações entre petianos(as) e professores(as) indígenas e não-indígenas. Incialmente, realizamos um levantamento das práticas ancestrais indígenas relacionadas à identidade étnica e ambientais nos conteúdos curriculares das escolas indígenas através de entrevistas e dos *webinárias/lives* com a Presidente da OPIP, Professora Sônia Barbalho, e os demais professores(as) supracitados. As reuniões contaram com 138 acessos simultâneos, que compunham discentes dos cursos de História, Letras e Geografia da Universidade Federal de Campina Grande, assim como público em geral não acadêmico, que pode contribuir positivamente para o desenvolvimento das discussões propostas. Abaixo seguem registros dos encontros/webinários, bem como, os cards de divulgação:

Figura 01: Card de divulgação da Webinário *Potiguara e colonizadores: Resistências no passado, ressignificações no presente pela liderança Pedro Kaaguassu Potiguara*

Fonte: Reprodução/*Instagram (@peteducacao)*

Figura 02: Card de divulgação da Webinário *Educação Escolar Indígena: experiências de professores Potiguara da Paraíba, Brasil*.

Fonte: Reprodução/*Instagram (@peteducacao)*

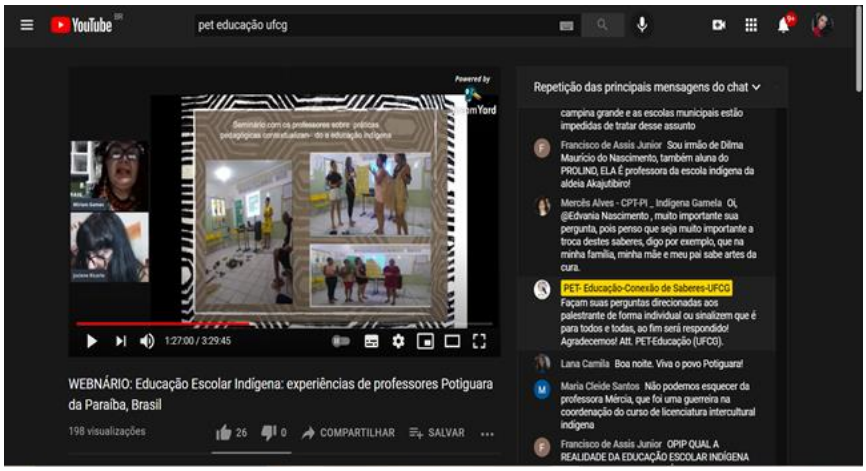
Figura 03: Webinário*: Potiguara e colonizadores: Resistências no passado, ressignificações no presente pela liderança Pedro Kaaguassu Potiguara*

Fonte: YouTube, Canal PET-Educação-Conexão de Saberes (UFCG)

Figura 04: Webinária: *Educação Escolar Indígena: experiências de professores Potiguara da Paraíba, Brasil*

Fonte: YouTube, Canal PET-Educação-Conexão de Saberes (UFCG)

Figura 05: Webinário: *Educação Escolar Indígena: experiências de professores Potiguara da Paraíba, Brasil*



Fonte: YouTube, Canal PET-Educação-Conexão de Saberes (UFCG)

A partir disso, observamos a oportunidade de atravessar as fronteiras interétnicas para compreender a estrutura da educação escolar realizada pelos indígenas Potiguara, que pautada especialmente na relação com o meio ambiente e as práticas culturais ancestrais e lideranças indígenas, ressignifica e nos dá a possibilidade de questionar e problematizar o que muitas vezes é denominado como patrimônio cultural oficial, seja material ou imaterial, e sobretudo, refletir a respeito da prática de educação intercultural que vislumbramos, mas antes devemos nos indagar:

> Mas o que vem a ser uma educação intercultural? São propostas educacionais que reconhecem as diferenças culturais e étnicas dos indivíduos. É uma outra modalidade de pensar o currículo inserindo novas abordagens sobre questões étnicas, possibilitando o desenvolvimento de temáticas que permitam o contraponto a práticas

> tradicionais pedagógicas que privilegiam apenas conceitos e temas eurocêntricos que terminam por excluir as alteridades. (APOLINÁRIO, 2015, p. 132)

Além disso, a educação intercultural presume que haja indivíduos de culturas distintas, compartilhem coletivamente suas culturas, de maneira respeitosa e dialética, no entanto,

> no Brasil, historicamente a proposta de escolarização sempre foi fincada nas aldeias indígenas de cima para baixo, obrigando aos ameríndios absorverem apenas conhecimentos não-indígenas, a proposta da interculturalidade já na formação de professores pretende "fazer dialogar comportamentos e conhecimentos construídos sob bases culturais distintas e frequentemente conflitantes, e é entendida como o esteio, a razão de ser da escola indígena" (APOLINÁRIO, 2015, p. 133)

Sendo assim, as atividades foram realizadas visando à elaboração *a posteriori* do material de apoio para as práticas pedagógicas *on-line*, na formação de professores indígenas para o ensino fundamental, com ênfase nas séries iniciais, que podem ampliar a concepção de patrimônio, considerando a produção de novas expectativas históricas que abarquem as reais práticas e vivências dessas pessoas, tendo em vista que muitas vezes isso não é reconhecido pelo Estado, bem como, devem ampliar o convívio e a partilha de conhecimentos entre professores e professoras indígenas e não-indígenas, a fim de que possamos dar pequenos passos rumo uma nova era na educação brasileira, pautada na etnoeducação, na educação multicultural, respeitosa e inclusiva. Dessa forma, pode-se entender a elaboração de materiais escolares que objetivam acolher as especificidades de cada cultura e indivíduo que a vivência, que partindo das discussões públicas realizadas, também contribuem para a formação de professores que atuam para além das escolas indígenas, em toda a sociedade. Apesar dos avanços supracitados, também podemos refletir sobre a presença de dificuldades na realização desses encontros, tendo em vista a própria pandemia do novo coronavírus e suas consequências, como a inatividade de plataformas digitais, a falta de convívio efetivo entre estudantes, professores(as) e comunidade em geral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desse modo, do ano de 2020, até os dias atuais, estamos promovendo à distância a chamada etnoeducação e percebemos que cada grupo étnico tem suas formas próprias práticas

ancestrais de educação patrimonial/ambiental, caracterizadas pela transmissão oral do saber socialmente valorizado, através da construção de conhecimentos adquiridos pelo grupo e no meio social em que vivem, valorizando a cultura e as diversidades, línguas, religiosidades e sabedorias das práticas curativas e religiosas, como o uso das plantas, arte do trançado, pesca tradicional e o Toré. A educação escolar indígena é uma forma sistemática e específica de conceber a escola de forma contextualizada às comunidades indígenas. Cada vez que promovemos as formações, *webinários/lives* e trocas de experiências educativas atravessamos as fronteiras interétnicas com respeitabilidade e de forma intercultural, colaborativa e inclusiva, promovendo a difusão da educação patrimonial para que os professores indígenas apliquem as experiências teórico-metodológicas não-indígenas para fortalecer ainda mais as suas etnicidades.

REFERÊNCIAS

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Formação de professores na licenciatura intercultural indígena: Povo potiguara e as disciplinas de história. Revista Territórios & Fronteiras, Cuiabá, vol. 8, n. 1, jan.-jun., 2015, p. 131-148.

MOONEN, Frans; MAIA, Luciano Mariz (orgs.). História dos Índios Potiguara: 1500-1983 (Relatórios e Documentos). João Pessoa: Procuradoria da República na Paraíba/Secretaria da Educação e Cultura do Estado da Paraíba, 1992, p. 153-285.

TOLENTINO, Átila Bezerra; BRAGA, Emanuel Oliveira (orgs.). Educação patrimonial: políticas, relações de poder e ações afirmativas. João Pessoa: IPHAN-PB; Casa do Patrimônio da Paraíba, 2016, p. 12-93.

PET-Educação-Conexão de Saberes-UFCG. WEBNÁRIO: Educação Escolar Indígena: experiências de professores Potiguara da Paraíba, Brasil. Youtube, 23 abr. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=VFoRJ4VJC84&t=5220s. Acesso em: 05 ago. 2021.

PET-Educação-Conexão de Saberes-UFCG. Webinário: Potiguara e Colonizadores no Período Colonial: Resistências no passado e no presente pela liderança Pedro Kaaguassu Potiguara.

Youtube, 29 set. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=F0DQ2lKFie0&t=836s. Acesso em: 05 ago. 2021.

PESQUISA-AÇÃO E A EDNOEDUCAÇÃO NAS ESCOLAS INDÍGENAS POTIGUARA

Emelly Alves Farias
UFCG
emilly.alvesf26@gmail.com
Igor Robson Moura Furtado Santos
UFCG
i.robsonsantos@gmail.com
Jessica Priscila de Melo
UFCG
jespmelo@live.com
Luíza Oliveira Braz
UFCG
luiza.oliveira99@hotmail.com
Juciene Ricarte Apolinário
UFCG
apolinarioju18@gmail.com

INTRODUÇÃO

O presente artigo deriva de um projeto que faz parte do planejamento geral do Programa de Educação Tutorial (doravante PET) Educação - Conexão de Saberes (UFCG), o mesmo está em andamento pelos integrantes do grupo e visa o desenvolvimento de uma pesquisa-ação nas escolas indígenas potiguara, situadas no município de Baia da Traição - PB.

Pretende-se, portanto, realizar a princípio um levantamento das práticas ancestrais relacionadas à identidade étnica, cultural e ambiental que são trabalhadas nos conteúdos curriculares do ensino fundamental nas escolas indígenas Potiguara da Baia da Traição (Paraíba - Brasil), intencionando a elaboração de materiais didáticos específicos e diferenciados que possam servir como auxílio e suporte para as práticas pedagógicas de professores que atuem nas séries iniciais, das referidas escolas, além de possivelmente funcionarem como instrumentos para propiciar a formação continuada dos mesmos que já atuam em sala de aula.

Nesse sentido, o projeto objetiva proporcionar essa formação, além da confecção de materiais destinados aos professores, através da realização de oficinas pedagógicas para que este contato sirva de base para uma elaboração e publicação de materiais específicos adequada que seja capaz de abranger temas como ervas medicinais, ciclos de vida, costumes e rituais, alimentação, formas de uso da química, bem como o auxílio para a utilização eficaz de materiais digitais em sistema de informação entre outros. Vale ressaltar, que esses levantamentos, bem como a confecção desses materiais didáticos e o contato propiciado por meio das oficinas, estão

alicerçados conforme os pressupostos teóricos e práticos da Educação Patrimonial (HORTA, GRUNBERG, MONTEIRO, 1999), (TOLENTINO, 2016), da Etnoeducação (RUSSI, ALVAREZ, 2016) e da História Ambiental (WORSTER, 1991).

Essa pesquisa-ação também visa promover o pensamento decolonial, como forma de dar voz aos povos que por tanto tempo, foram violentamente silenciados tanto culturalmente como epistemologicamente. Entendemos também ser de suma importância buscar valorizar os saberes e fazeres indígenas, possibilitando desta maneira a libertação de todo o tipo de opressão e dominação colonial que ainda persista em nossos dias. Em nossas discussões acerca do pensamento decolonial, recorremos a definição de REIS e ANDRADE (2018) quando afirmam:

> O pensamento decolonial objetiva problematizar a manutenção das condições colonizadas da epistemologia, buscando a emancipação absoluta de todos os tipos de opressão e dominação, ao articular interdisciplinarmente cultura, política e economia de maneira a construir um campo totalmente inovador de pensamento que privilegie os elementos epistêmicos locais em detrimento dos legados impostos pela situação colonial. (REIS e ANDRANDE, 2018, p. 03)

Portanto, consideramos que através dessa metodologia o projeto em desenvolvimento possibilita o acompanhamento do processo de alfabetização das crianças indígenas que estão nos anos iniciais do Ensino Fundamental nas escolas referidas destacando, sobretudo, a educação ambiental e educação patrimonial. Além disso, viabiliza o intercâmbio e a troca de experiências pedagógicas exitosas entre os professores indígenas, tutor do PET Educação - Conexão de Saberes (UFCG), petianos e petianas, do mesmo modo de oportuniza a elaboração de artigos científicos acadêmicos, como este, para serem publicados em revistas, simpósios, seminários e *sites* visando a divulgação dos resultados de pesquisas e projetos que respeitem a anuência dos Potiguara.

METODOLOGIA

Metodologicamente, o projeto, bem como este artigo, está estruturado de acordo com as proposições da Etnoeducação e o método da Educação Patrimonial e Ambiental. Logo, é imprescindível salientar a leitura prévia de aportes-teórico-metodológicos para selecionar aqueles que melhor se adequam à realidade indígena Potiguara, uma vez que é fundamental considerarmos as particularidades e especificidades de cada cultura.

Por conseguinte, elaboraremos e aplicaremos entrevistas estruturadas e semiestruturadas destinadas aos professores Potiguara da Baía da Traição (Paraíba, Brasil), valorizando a história oral e memória, a fim de mapear os costumes e práticas tradicionais que possam ser acrescentadas aos currículos escolares de Ensino Fundamental e Médio. Essa estratégia metodológica visa, ainda, detectar o que já vem sendo aplicado na perspectiva da Educação Patrimonial/Ambiental, a partir da vida, pela vida e para a vida do grupo étnico, uma vez que a perspectiva dessa educação é dialógica, reflexiva e critica, como defende Atila Tolentino (2016).

Nessa lógica, acentuamos que é fundamental ouvir e compreender o que o grupo étnico, neste caso os Potiguara, já vem desenvolvendo e praticando, dado que eles são os verdadeiros detentores e produtores de suas referências culturais, além disso poderemos, ou não, fazer o uso de material didático pedagógico não-indígena.

DISCUSSÃO

No tocante à evolução da pesquisa, evidenciamos que esta teve início no ano de 2020 e tem continuidade no corrente ano de 2021. Neste período, os petianos e petianas conseguiram realizar o levantamento de dados, assim como realizar importantes leituras sobre os temas e teorias que encorpam a proposta, tais como tópicos acerca da Etnoeducação, Educação patrimonial e Educação ambiental.

Este movimento favorece os primeiros contatos com os professores indígenas Potiguara, que foram realizados através de reuniões *on-line* e webnários, em virtude da crise sanitária ocasionada pela da pandemia de SARS-CoV2. Essas leituras foram importantes também para que esses primeiros contatos interétnicos e interculturais fossem conduzidos que melhor forma.

Através desses movimentos, foi possível realizar o levantamento dos saberes e práticas educativas indígenas em sala de aula já em andamento, permitindo que fosse projetados jogos educativos pró-culturas étnicas potiguara para que os professores no futuro próximo sejam possibilitados de aplicarem em sala de aula, facilitando as sabedorias ancestrais e de educação indígena, pela vida, para vida e por meio da vida, sendo este o principal sentido proposto pela Etnoeducação.

RESULTADOS

No que diz respeito aos resultados, percebemos que em meio ao cenário pandêmico, que modificou drasticamente o nosso cotidiano, e consequentemente a nossa relação com o sistema de ensino, as videoconferências e os webnários se tornaram importantes ferramentas para romper fronteiras étnicas e promover o contato os professores indígenas, iniciando a primeira etapa do projeto, com isso a mediação dos encontros através de uma abordagem etnoeducativa se mostrou indispensável para promover o respeito ao patrimônio local e à memória coletiva. Esses encontros realizados por meio de videoconferência e webnário, também se mostraram importantes para a divulgação de nossas atividades, bem como o contato com um público maior.

Nesse sentido, ressaltamos que é impossível falarmos de memórias coletivas sem falarmos de relações de poder. O não reconhecimento do pertencimento dos sujeitos aos seus grupos étnicos, a desvalorização dos saberes tradicionais, da ancestralidade e do território cultural como zonas educativas são aspectos que alimentam a reprodução das hierarquias de poder presentes na nossa sociedade, subjugam os conhecimentos indígenas. Assim, a abordagem etnoeducativa permitiu que ações educativas dinâmicas, participativas e éticas pudessem ser somadas à metodologia de ensino, potencializando a memória coletiva e a valorização do patrimônio local.

Para isso, foi preciso que durante os encontros com os professores Potiguara houvessem participações dialógicas daqueles que são os detentores do patrimônio cultural. Potencializando as práticas pedagógicas com encontros inclusivos, transversais e interculturais, em que a decolonialidade da resistência e a memória coletiva indígena ganhou destaque na ressignificação da compreensão do patrimônio cultural e para elaboração dos planos metodológicos, impedindo a execução e reprodução dos conceitos e conhecimentos pré-concebidos no meio acadêmico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi apresentado, o projeto que origina esta pesquisa, em processo de desenvolvimento pelos petianos e petianas do PET – Educação – Conexão de Saberes (UFCG), tem como objetivo elaborar material didático específico e diferenciado para o auxílio das práticas pedagógicas na sala de aula, na formação de professores Potiguara com ênfase nas

séries iniciais, bem como promover oficinas pedagógicas. Nesse sentido o consideramos de suma importância por oportunizar a travessia de fronteiras interétnicas, por vezes construídas em razão do academicismo eurocentrado que foi herdado e que, infelizmente, é replicado. Com isso, salientamos a relevância da Etnoeducação para este trabalho, visto que é um processo metodológico multidisciplinar que visa a valorização de saberes, tradições e do respeito pelo outro, além disso, é organizada como uma ação educativa dinâmica, participativa e ética que tem como base a partilha e a convivência.

Nesse sentido etnoeducativo, é possível termos a chave para a apreensão do conhecimento decolonial, que surge com o propósito de enfrentamento à colonialidade enquanto marca do processo de colonização, direcionando um olhar que vai além das práticas científicas cartesianas eurocentradas. Tendo como base essa perspectiva, é possível dar voz àqueles que foram subalternizados e oprimidos, como os povos indígenas das mais diversas etnias, durante muito tempo silenciados, carregando marcas até os dias atuais. Além disso, viabilizamos o contato e a travessia interetnica com o ambiente das escolas indígenas Potiguara da Baía da Traição (Paraíba, Brasil). Sendo assim, pesquisar sobre Etnoeducação, Educação patrimonial e ambiental em grupos étnicos como os Potiguara permite, dentre muito aspectos, a valorização dos conhecimentos orais, para além das fontes escritas supervalorizadas academicamente, as concebendo enquanto episteme baseada na memória coletiva, sobretudo dos povos indígenas.

Por fim, consideramos que a realização de encontros, entrevistas e *webnários* com os professores Potiguara e convidados, com experiência específica e intercultural, permitirá além da produção de material científico, a produção de material didático e acadêmico adequado, que é o principal objetivo, abrangendo, assim, temáticas específicas, como os rituais, ervas medicinais, química e natureza, ciclos de vida, alimentação, formas de uso da química, ciências da informação, computação e acessibilidades culturais e educacionais entre outros.

REFERÊNCIAS

APOLINÁRIO, J. R. Formação de professores na licenciatura intercultural indígena: povo Potiguara e as disciplinas de história. **Território & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 8, n. 1, jan.-jun., 2005.

HORTA, M. L. P.; GRUNBERG, E.; MONTEIRO, A. Q. Guia Básico de Educação Patrimonial. Brasília: IPHAN. 1999.

REIS, Maurício de Novais; ANDRADE, Marcileia Freitas Ferraz de. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 202, Março, 2018.

RUSSI, A; ALVAREZ, J. Na escola os saberes tradicionais: Etnoeducação, cultura e patrimônio. **Mouseion**, n. 23, p. 105-127, 2016.

TOLENTINO, Á. O que não é Educação Patrimonial: cinco falácias sobre seu conceito e sua prática. Educação patrimonial [recurso eletrônico]: políticas, relações de poder e ações afirmativas – João Pessoa: IPHAN-PB; Casa do Patrimônio da Paraíba – (Caderno Temático; 5), p. 38-48, 2016.

WORSTER, Donald. Para fazer história ambiental. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 4, n. 8, 1991, p. 198-215.