

Márcio Couto Henrique | Lívia Maia | André Pompeu | orgs.

**EXPERIÊNCIAS INDÍGENAS E
INDIGENISTAS
NO VALE AMAZÔNICO,
SÉCULOS XVII E XXI**

**EXPERIÊNCIAS INDÍGENAS E
INDIGENISTAS
NO VALE AMAZÔNICO,
SÉCULOS XVII E XXI**

**Márcio Couto Henrique
Lívia Maia
André Pompeu
(orgs.)**

**EXPERIÊNCIAS INDÍGENAS E
INDIGENISTAS
NO VALE AMAZÔNICO,
SÉCULOS XVII E XXI**



Copyright © by Organizadores
Copyright © 2025 Editora Cabana
Copyright do texto © 2025 Os autores

Todos os direitos desta edição reservados
© Direitos autorais, 2025, organizadores e autores.

O conteúdo desta obra é de exclusiva
responsabilidade dos autores.

Diagramação, projeto gráfico e capa: Eder Ferreira Monteiro

Edição e coordenação editorial: Ernesto Padovani Netto

Revisão: Os autores

Imagem de capa: *Indígena do povo Juri*. Gravura que integra a obra “Reise in Brasilien auf Befehl Sr. Majestat Maximilian Joseph I Königs von Baiern in den Jahren 1817 bis 1820 gemacht und beschrieben”, de Johann Baptist Von Spix e Karl Friedrich Philipp Von Martius, 1823-1831. Obra rara do acervo bibliográfico do Arquivo Nacional, Biblioteca Maria Beatriz Nascimento.

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

E96

Experiências indígenas e indigenistas no Vale amazônico, séculos XVII e XXI [recurso eletrônico]/ Organização e Apresentação de Márcio Couto Henrique, Livia Maia, André Pompeu. – Ananindeua-PA: Cabana, 2025.

Autores: Livia Lariça Silva Forte Maia, José Antônio Bezerra Gonçalves, André José Santos Pompeu, Gabriela de Sousa Ferreira, Louyse Sousa Silva, Mayara Silva Ferreira, Victor Hugo Modesto, Laécio Rocha de Sena, Bianca Camyle Monteiro Pereira, Lucas Caldas Souza, Nicole Cavalcante de Araújo, Sara da Silva Suliman, Ylram Benedito Alves Soares, Jessica Santos Silva, Italo Luis Souza de Souza, Marina Beatrice Ferreira Farias, João Gabriel Moraes de Souza.

236 p. 16 X 23 cm (recurso eletrônico, PDF)
ISBN 978-65-85733-90-8

1. Indígenas da América do Sul – História – Brasil. 2. Amazônia. I. Henrique, Márcio Couto (Organização e Apresentação). II. Maia, Livia (Organização e Apresentação). III. Pompeu, André (Organização e Apresentação). IV. Título.

CDD 305.89608

Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Índice para catálogo sistemático
I. Indígenas da América do Sul – História – Brasil



[2025]
EDITORA CABANA
Trav. WE 11, N° 41 (Conj. Cidade Nova I)
67130-130 — Ananindeua — PA
Telefone: (91) 99998-2193
contato@editoracabana.com
www.editoracabana.com

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Anderson Dantas da Silva Brito (UFOB)

Dra. Adriana Angelita da Conceição (UFSC)

Dra. Ana Zavala (Facultad de la Cultura, Instituto Universitario –
Centro Latinoamericano de Economía Humana. Montevideo, Uruguay)

Dra. Camila Mossi de Quadros (IFPR)

Dra. Carmem Zeli de Vargas Gil (UFRGS)

Dra Cláudia Mortari (UDESC)

Dr. Francivaldo Alves Nunes (UFPA)

Dra. Juliana Teixeira Souza (UFRN)

Dra. Luciana Rossato (UDESC)

Dra. Luciana Oliveira Correia (UNEB)

Dr. Marcelo Luiz Bezerra da Silva (UEPA)

Dr. Márcio Couto Henrique (UFPA)

Dr. Sandor Fernando Bringmann (UFSC)

COMITÊ CIENTÍFICO

Dr. Adilson Junior Ishihara Brito (UFPA)

Dra. Edilza Joana Oliveira Fontes (UFPA)

Dr. Elison Antonio Paim (UFSC)

Dr. Marcelo de Souza Magalhães (UNIRIO)

Dra. Mônica Martins Silva (UFSC)

Dr. Wilian Junior Bonete (UEMG)

Dra. Pirjo Kristiina Virtanen (University of Helsinki, Finland)

“Brasil, o que faço com minha cara de índia [...] o que faça com meu sangue, minha consciência, minha luta [...] não sou violência e nem estupro, eu sou história, sou cunhã, barriga brasileira, ventre sagrado, mas o ventre que gerou o povo brasileiro, hoje está só, a barriga da mãe fecunda, e os cânticos de outrora, hoje são gritos de guerra de um massacre imundo”

Eliene Potiguara,

Trecho do poema Brasil, retirado do livro

“Metade Cara, Metade Máscara”, 2004.

SUMÁRIO

Apresentação.....	10
--------------------------	-----------

CAPÍTULO 1

Livia Lariça Silva Forte Maia

Uma dívida histórica & teórica: Nova História Indígena e do Indigenismo e a mulher oculta e de papel.....	17
--	-----------

CAPÍTULO 2

José Antônio Bezerra Gonçalves

Amazônia Oriental pré-colonial: entre sítios arqueológicos e dados paleoambientais.....	42
--	-----------

Capítulo 3

André José Santos Pompeu

Circularidade de conhecimento entre indígenas e missionários na missão de Maynas (séc. XVII).....	55
--	-----------

CAPÍTULO 4

Felipe William dos Santos Silva

Devassas nas povoações do Diretório na Capitania do Maranhão: um olhar sobre o cotidiano das políticas indígenas e indigenistas.....	68
---	-----------

CAPÍTULO 5

Gabriela de Sousa Ferreira

“Villa de Vianna” (1755 – 1798): sociedade, trabalho e comércio em vila de índios e brancos.....85

CAPÍTULO 6

Louyse Sousa Silva

Protagonismo indígena na vila de Viana na Capitania do Maranhão (1755-1798).....98

CAPÍTULO 7

Mayara Silva Ferreira

Conexões Indígenas e Limites da Legislação Pombalina na Vila de Vianna, Capitania do Maranhão, (1755 – 1798).....115

CAPÍTULO 8

Victor Hugo Modesto

Nos termos da civilidade: menores indígenas e desvalidos e os “termos de educação dos órfãos” (Grão-Pará: vila de Bragança, década de 1840).....128

CAPÍTULO 9

Laécio Rocha de Sena

“[...] Na tripulação dos barcos para o Pará”: povos indígenas, trabalho e colonização no Araguaia-Tocantins (Goiás, séc. XIX).....148

CAPÍTULO 10

*Bianca Camyle Monteiro Pereira, Lucas Caldas Souza,
Nicole Cavalcante de Araújo, Sara da Silva Suliman,
Ylram Benedito Alves Soares*

**Viagem febril: a perspectiva sobre as febres entre indígenas
e os viajantes Spix e Martius no Grão-Pará (1817-1820)...164**

CAPÍTULO 11

Jessica Santos Silva

**Oficinas do colégio de santo Alexandre: a produção
de peças sacras por artífices indígenas.....176**

CAPÍTULO 12

Italo Luis Souza de Souza

**15 anos depois: a Lei 11.645/2008 e a incorporação da
História Indígena em cursos de formação de professores
de História no Brasil (2008-2023).....187**

CAPÍTULO 13

Marina Beatrice Ferreira Farias

**Textos indígenas e práticas leitoras: uma experiência de
ensino com as narrativas de Antes o mundo não existia..205**

CAPÍTULO 14

João Gabriel Moraes de Souza

**Educação indígena KA'APOR e sua perspectiva
decolonial em Paulo Freire através do conceito
de invasão cultural.....218**

APRESENTAÇÃO

Os capítulos que aqui trazemos ao público foram todos apresentados, inicialmente, durante o V Encontro de História Indígena e do Indigenismo na Amazônia, promovido pelo Grupo de Pesquisa “História Indígena e do Indigenismo na Amazônia” (HINDIA), nas dependências da Universidade Federal do Pará, em Belém, no ano de 2023. Para nós, membros do grupo, apresentar esses textos possui um gosto ainda mais especial pelo fato desse evento ter marcado a comemoração dos 10 anos de criação do Grupo de Pesquisa. Uma data simbólica que nos traz a mente todas as atividades desenvolvidas por um dos grupos de pesquisa mais atuantes no âmbito da Faculdade de História e do Programa de Pós-graduação em História, da UFPA. Além de realizar atividades formativas e educacionais que atravessam os muros da Universidade e chegam a educação básica como forma de conscientização sobre a Amazônia e os povos indígenas do Brasil.

Ao longo desses 10 anos de atividades temos grande satisfação por todas as reuniões de estudo, de leitura e discussões de textos, da interação entre os mais diversos níveis acadêmicos, das atividades do “Abril Indígena” realizadas em instituições governamentais e nas escolas com os alunos da educação básica e da apresentação, e porque não amadurecimento, de inúmeras pesquisas de pessoas que formam o Grupo. E ao tratar sobre essas pesquisas, o livro que ora vocês leem, traz, justamente, o resultado de várias dessas pesquisas que foram maturadas nessa década de atividades.

No presente volume trazemos os textos que dizem respeito a dois dos principais eixos temáticos do grupo HINDIA, a História Indígena e a História do Indigenismo. Como uma das propostas do nosso grupo sem-

pre foi estar aberto para todos, independentemente do nível de formação, nunca é tarde para explicar as diferenças entre a História Indígena e a História do Indigenismo. A História Indígena é aquele ramo da historiografia que trata da história protagonizada pelos povos indígenas, como principais sujeitos na pesquisa e na narrativa histórica, enquanto, a História do Indigenismo é o ramo da historiografia que se preocupa com as políticas desenvolvidas para os indígenas, geralmente, criadas e administradas por não-indígenas. Mas, claro, sem perder de vista que como principais atores dessas políticas, os indígenas e suas ações são fundamentais no campo do indigenismo. Vale dizer que essa costura reflexiva está presente no capítulo da Professora Livia Forte Maia, que insere pitadas de questionamentos sobre as mulheres indígenas, escrevendo acerca de trajetórias e proposições em seu texto “Uma dívida histórica & teórica: Nova História Indígena e do Indigenismo e a mulher oculta e de papel”.

A respeito dos textos que tratam da História Indígena, temos o trabalho de José Antônio Bezerra Gonçalves, cujo título é “Amazônia Oriental Pré-colonial: entre sítios arqueológicos e dados paleoambientais”, no qual o autor trata dos povos indígenas antes do contato com os europeus e a sua utilização do ambiente amazônico; o texto de André Pompeu, intitulado “Circularidade de conhecimento entre indígenas e missionários na Missão de Maynas (séc. XVII)”, onde é tratada a circularidade de saberes, rotas e produtos da floresta amazônica, a partir do contato dos povos da Missão espanhola de Maynas, com os missionários jesuítas; o texto de Felipe William dos Santos Silva, intitulado “Devassas nas povoações do Diretório na Capitania do Maranhão: um olhar sobre o cotidiano das políticas indígenas e indigenistas”, no qual o autor está preocupado com o cotidiano experimentado pelos indígenas, que foi registrado pelas autoridades do Diretório.

Trazemos, também, três textos guardam algumas aproximações entre si, o capítulo de Gabriela de Sousa Ferreira, intitulado “Vila de Viana” (1755-1798): sociedade, trabalho e comércio em Vila de índios e brancos”; o texto de Louyse Sousa Silva, intitulado “Protagonismo indígena na Vila de

Viana na Capitania do Maranhão (1755-1798)”; e o capítulo de Mayara Silva Ferreira, intitulado “Conexões indígenas e limites da legislação pombalina na Vila de Viana, Capitania do Maranhão (1755-1798)”. Os próximos três capítulos tratam da Vila de Viana, na Capitania do Maranhão, no mesmo recorte de tempo, de vigência do Diretório dos Índios. Apesar dessa aproximação, os textos buscam elucidar questões diferentes, como no caso de Gabriela Ferreira que busca se aproximar mais da questão da aproximação e transformação dos indígenas e dos não-indígenas na vila, enquanto, no caso de Louyse Silva busca uma compreensão dos múltiplos sujeitos indígenas presentes na vila e que, eram a maioria da população ativa; por fim, Mayara Ferreira busca elucidar questões que dizem muito respeito a utilização dos indígenas da legislação pombalina.

Saindo do período colonial e seguindo para o Brasil Império, temos o capítulo de Victor Hugo Modesto, intitulado “Nos termos da civilidade: menores indígenas e desvalidos e os “termos de educação dos órfãos” (Grão-Pará: Vila de Bragança, década de 1840)”, onde o autor demonstra como as crianças indígenas eram levadas para serem “civilizadas” a partir da cultura não-indígena, como se não tivessem grupos familiares capazes de sua educação. Ainda sobre o Brasil imperial, temos o texto de Laécio Rocha de Sena, intitulado “[...] Na tripulação dos barcos para o Pará: Povos indígenas, trabalho e colonização no Araguaia-Tocantins (Goiás, Século XIX)”, onde o autor trata sobre os rios Araguaia e Tocantins como corredores econômicos fundamentais para o interior do império e, onde a presença indígena na margem desses rios era fator central para o desenvolvimento do Brasil profundo.

Fechando os capítulos sobre o século XIX, temos o texto escrito por Bianca Camyle Monteiro Pereira, Lucas Caldas Souza, Nicole Cavalcante de Araújo, Sara da Silva Suliman e Ylram Benedito Alves Soares, cujo título é “Viagem febril: a perspectiva sobre as febres entre indígenas e os viajantes Spix e Martius no Grão-Pará (1817-1820)”. No texto, os autores buscam mediar os escritos dos naturalistas alemães sobre a incidência das febres, junto com os conhecimentos indígenas sobre

práticas de cura, buscando uma etnohistória desses grupos. Fechando nosso portfólio de História Indígena, temos o texto de Jessica Santos Silva, intitulado “Oficinas do Colégio de Santo Alexandre: a produção de peças sacras por artífices indígenas”, onde a autora busca compreender a participação indígena, além do uso dos seus conhecimentos, na produção das imagens e peças sacras presentes no acervo do antigo Colégio jesuítico de Santo Alexandre, naquilo que diz respeito a formação de um “índio colonial”, que apesar de indígena, deveria pensar como e criar como um cristão.

Ainda que não haja apenas um fio condutor nos capítulos que integram este livro, fica premente a importância de temáticas como o Ensino de História e sua relação com os povos indígenas e com as políticas indigenistas educacionais, essas pesquisas ampliam o escopo epistêmico das investigações que denunciam a maneira como o racismo, o etnocentrismo e a necropolítica se estabelece nos espaços escolares, nos livros didáticos e no processo de ensino-aprendizagem que marca(ram), historicamente a relação dos colonizadores com os povos indígenas, esse feixe de discursos críticos advindo de um movimento anticolonial trata de uma crítica legítima e potente. Nessa vertente, o autor Italo Luís Souza de Souza, apresenta de forma interessante o capítulo intitulado “15 anos depois: A Lei 11.645/2008 e a incorporação da história indígena em cursos de formação de professores de História no Brasil (2008-2023), chegando à conclusão de que o espaço para discussão dos povos indígenas ainda é ínfimo em todas as quatro regiões do Brasil estudadas nesta pesquisa. Outro importante debate sobre os povos indígenas e a educação, é pautado pela pesquisadora Marina Beatrice Ferreira Farias, que provoca os leitores a pensar sobre “Textos indígenas e práticas leitoras: uma experiência de ensino com as narrativas de *Antes o mundo não existia*”, que se propõe a discutir a utilização das narrativas em sala de aula. Ainda sobre o ensino de história, temos o capítulo escrito pelo autor João Gabriel Moraes de Souza, que abordou a “Educação Indígena KA’APOR e sua perspectiva decolonial em Paulo Freire através do con-

ceito de invasão cultural”, nos levando a refletir sobre a valorização apenas do saber racional em detrimento da educação indígena desenvolvida pelas epistemologias destes povos etnicamente diferenciados.

Diante desta diversidade de perspectivas, optamos também por fazer uma apresentação onde tivesse espaço para um exercício de gratidão e reconhecimento do árduo trabalho desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa HINDIA, no último decênio, pois estas pesquisas aqui refletidas, fazem parte de uma gama de investigações encruzilhadas sobre os povos indígenas, o ensino de história e nova história do Indigenismo. Partindo desta premissa, gostaríamos de agradecer e destacar o trabalho de formação e incentivo à pesquisa realizado pelos coordenadores deste grupo, o professor Márcio Couto Henrique, líder do grupo, que luta pelos direitos dos povos indígenas desde 1998, quando iniciou um trabalho desafiador como indigenista na FUNAI. Não menos importante, contamos com um exímio vice coordenador, o professor Karl Heinz Arenz, que pesquisa os povos indígenas e ribeirinhos da Amazônia durante décadas, desde que foi enviado para missão do Tapajós pela ordem missionária jesuítica.

Gostaríamos de reiterar também, que estamos pautando neste livro, uma ‘Nova História do Indigenismo’ no Brasil, que consiste em uma abordagem historiográfica que revisita e reinterpreta as relações entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, especialmente a partir do século XX. Esta abordagem se afasta de visões anteriores que tratavam os indígenas de maneira mais passiva ou como “vítimas” da colonização e do indigenismo, o qual era visto como um conjunto de políticas e práticas de tutela e uma suposta integração.

Refere-se também a capacidade dos povos indígenas de resistir, negociar e adaptar-se às imposições políticas coloniais e pós-coloniais de forma estratégica, mesmo diante de uma política colonizadora e legislativa que almejava impor um cotidiano direcionado pelos não-indígenas. Ela enfoca a complexidade dessas interações, reconhecendo os indígenas como sujeitos políticos que participaram ativamente da construção de suas histórias e de sua relação com o Estado, os missionários, e outros grupos sociais.

Essa nova perspectiva também examina criticamente as instituições, como o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), analisando as contradições e ambiguidades de suas políticas. Ao fazer isso, essa abordagem problematiza as distorções presentes em narrativas tradicionais e coloniais, e dá maior visibilidade às vozes e experiências indígenas na história do Brasil.

Nesse sentido, não temos a prepotência de achar que falamos pelos povos indígenas do passado ou do presente, buscamos fazer exercícios de reflexões e de escritas anticoloniais que desafiam o meio acadêmico, político e socioeconômico a manter um debate e uma agenda de discussões que têm se dedicado a romper com os apagamentos dos povos originários e assim, evidenciar a história, o protagonismo, a agência e o conhecimento adquirido através destas nações, desse modo, não podemos esquecer que o cotidiano desses grupos foi legalmente atravessado por “Linhas Tortas” que direcionavam as políticas indigenistas e que por muito tempo ignorou a necessidade de repensar essa história do indigenismo, através de novos olhares sobre como as ações geradas pelo colonialismo branco e ocidental que visaram oprimir, suprimir e empalidecer a complexidade da cultura, organização sociopolítica, língua, costumes, trabalho, relações de gênero e cosmologias indígenas.

Diante deste contexto, os pesquisadores e pesquisadoras aqui apresentados, são sujeitos que a partir de seus espaços de conhecimento e produção nos permitem, generosamente, ter acesso as suas investigações, desde suas experiências e reflexões que contribuem para questionar essa enorme “nota de rodapé” construída equivocadamente à revelia das epistemologias da Amazônia e dos povos indígenas, que foram suprimidas pela historiografia do norte global e pelo sudeste brasileiro, que acreditou durante séculos que escrevia a “história do Brasil”.

Por fim, para você, que começa a ler este livro agora, aproveite de modo satisfatório, para que possa tomar como ponto de partida as provocações elencadas nesta produção acadêmica realizadas com ética e profissionalismo científico. Sem esquecer que não estamos falando do “índio”

estereotipado, oculto e silenciado, mas sim, de povos complexos e diversos, que infelizmente foram desumanizados. Diante desta linha de raciocínio, destacamos que não existem sujeitos “sem voz”, nem temos a pretensão errônea de “dar voz” aos povos indígenas, eles e elas têm voz própria, o que nos cabe é elevar a potência vocal destes povos através de nosso privilégio branco ou acadêmico, pois na realidade não é correto afirmar que grupos originários não possuem voz, pois o que existe são pessoas deliberadamente silenciadas ou que se preferiu não ouvir. Boa Leitura!

Márcio Couto Henrique

Lívia Maia

André Pompeu

UMA DÍVIDA HISTÓRICA & TEÓRICA: NOVA HISTÓRIA INDÍGENA E DO INDIGENISMO E A MULHER OCULTA E DE PAPEL

Lívia Lariça Silva Forte Maia

Doutoranda em História Social da Amazônia
(UFPA/PPHIST/SEDUC-PA/CCSE FIBRA)

O começo do mundo é ARUÁ, o seu começo surgiu assim. Não existia ninguém neste mundo, não existia mundo. Mas o mundo surgiu de uma Gia. A mãe Deus criadora, para nós é uma Gia, uma mulher. Ao pai, um veado, deram o nome de Paricot, este engravidou a terra de vários tipos de gente, vários povos, que tiveram um só pai e uma só mãe. A terra engravidou, prenhe de vários povos que iam nascer, não existia água, só a terra mãe Gia Wirib.¹

No meu entendimento, o surgimento do movimento indígena representa a atualização de todas as lutas em que nossos ancestrais se empenharam. Na verdade, creio que não devemos esperar ninguém, porque já somos aqueles por quem esperamos. Para que não desprezemos o sacrifício de nossos ancestrais, precisamos ser capazes de atualizar sua memória, mas, para isso, é necessário ter claro qual a nossa identidade enquanto seres que experimentam um diferente jeito de olhar a realidade em que nos encontramos. Sim, somos aqueles a quem esperamos.²

1 ARUÁ, Awunaru Odete. O Começo do Mundo Aruá. In: MINDLIN, Betty. Terra Grávida e Narradores indígenas. Rio de Janeiro: Record, p. 52-56, 2012.

2 MUNDURUKU, Daniel. O caráter educativo do movimento indígena Brasileiro (1970-1990). São Paulo: Paulinas, p. 12-13, 2012.

Gostaria de iniciar esse diálogo discutindo os dois excertos acima, por essa razão, começaremos questionando a generalização do termo “índio” ou “índios”, como uma categoria que oculta as indígenas mulheres³, ademais, como pode ser observado ao analisar o mito ancestral de origem do povo Aruá, sempre teve um lugar social na história desses povos da Amazônia para a representação da mulher, pois exerciam um protagonismo crucial para a existência e manutenção da humanidade, surgindo até mesmo antes da “criação do homem”, diferentemente do que sugere nossa mitologia cristã ocidental, como também podemos notar, no exemplo dos grupos sul americanos que exaltam a divindade da *Pachamama*, que seria em termos simplistas, a própria terra que povoa o mundo e sem qual o mundo não tem propósito ou significado. Podemos através deste excerto refletir com honestidade sobre quem é fundamental na equação da vida? Aqueles que foram criados pela criatura ou a própria criatura que gerou a humanidade? A resposta é retórica, mas o fato histórico não! Os homens intencionalmente souberam apagar a importância histórica, social e econômica de suas geradoras.

Porém, até mesmo quando a história indígena e do indigenismo deslanchou, as indígenas mulheres continuaram como acessórios nas notas de rodapé da história do Brasil, elas, assim como, as musas de mitos fantásticos foram tratadas como eternas figurantes diante da jornada do herói masculino e guerreiro que, mesmo tendo um papel de dualidade estabelecido com as indígenas mulheres, não deixou de exaltar o status de “prestígio” que as dinâmicas sociais e de trabalho do “macho guerreiro” sempre possuíram, ocupando o papel de produtores, comerciantes, chefes, principais, tradutores, guias, líderes militares, soldados e até Diretores, enquanto a história da indígena mulher seguia fragmentada e sem grandes investigações.

3 Ao que diz respeito as fontes coloniais são bem mais difíceis de encontrar termos como “índias”, “gentias”, “negras da terra”, ou outro tipo de categoria colonial que indique se tratar de mulheres, pois os termos mais comuns são “índios”, “tapuias” “gentios de corso”, “selvagens”, “peças do sertão”, ou seja, termos generalizantes que não indicam com certeza a identidade de gênero das mulheres.

Buscando continuar esse diálogo, observo que a palavra “índio” ou “índios”, além de um epíteto recheado por estereótipos negativos que implicam em gatilhos emocionais para os homens e mulheres indígenas que são obrigados a rememorar o genocídio de seus povos todas as vezes que, macrotegoricamente, este apelido é verbalizado para se dirigir ou caracterizar os ditos “índios”, por essa questão, creio que automaticamente uma memória violenta e opressora invadem seus pensamentos, corpos, territórios e existências, pois a palavra “índio”, criada pelo colonizador e não pelos povos indígenas, não dá conta da grandiosidade multicultural e pluriétnica que compõe o termo “indígenas ou povos originários”⁴, que dentro desse grande grupo étnico, mais uma vez reitero, devemos ressaltar o protagonismo da indígena mulher.

No que diz respeito a excerto escrito pelo intelectual Daniel Munduruku, gostaríamos de destacar que não foi apenas o movimento acadêmico ou político indigenista⁵ que propiciou e fortaleceu a nova história indígena e do indigenismo, foi também, o caráter da própria mobilização indígena que disputou a ocupação de espaços políticos e de conscientização social, algo que ainda necessita de maiores destaques para valorizar o reconhecimento daqueles e daquelas que estiveram no fronte da luta pela vida de seus *parentes*.

4 O termo “indígena” foi adotado pelos próprios povos a partir da década de 1940, após o congresso indigenista que ocorreu no México, no caso, o termo indígena seria uma referência mais adequada a estes povos e suas comunidades, por ter o significado oposto ao de “alienígena”, que em nossa língua portuguesa significa “alguém alógeno à esta terra”, quando o termo “indígena” significaria o oposto, ou seja, “alguém nativo e originário desta terra”. Sabemos que existem inúmeras pesquisas que discutem sobre as migrações asiáticas que trouxeram os indígenas até a América, sendo os asiáticos seus ancestrais imediatos e povoadores do território. Essas discussões são interessantes no campo histórico, Antropológico, Biológico, Arqueológico e Científico de modo geral, mas elas não mudam o fato irrevogável de que populações que se assentaram na América do Sul, se desenvolveram a partir do cotidiano, clima, alimentação, vegetação, e outras coisas, que constituíram esses povos de modo diferenciado dos povos asiáticos, pois esses grupos que domesticaram e investiram na monumentalidade ambiental que faz parte da Amazônia e da América do Sul devem ser reconhecidos como seus donos originários. Além do mais, do ponto de vista político, neste país, que explora, invade e rouba terras indígenas todos os dias desde 1500, não seria prudente que nós pesquisadores fossemos aqueles que cedem o palco para distorções da história que podem prejudicar minorias e grupos étnicos detentores de direitos e portadores de grandes saberes culturais e étnicos que compõe o nosso país e cuidam deste território há mais de 15 mil anos antes da invasão do colonizador europeu.

5 Ainda que seja um fato inegável e importantíssimo a grande contribuição dos estudos acadêmicos, grupos de pesquisa, programas de pós-graduação e as publicações de historiadores e antropólogos que apostaram nesse desafio historiográfico.

Como diria Eliene Potiguara, uma liderança indígena mulher, brasileira, que já foi indicada ao Prêmio Nobel da Paz, por integrar um grupo de “guerreiras indígenas” que atuam no mundo almejando alcançar equidade entre homens e indígenas mulheres, além de lutar pela paz e tolerância entre os povos americanos. Nesse sentido, Potiguara afirmou, em 2004, que: “Nós, povos indígenas, queremos brilhar no cenário da história, resgatar nossa memória, e ver os frutos de nosso país sendo divididos radicalmente entre milhares de aldeados e “desprezados” como nós”.⁶ Citamos, Eliene, pois ela foi a primeira indígena mulher a participar da ONU para realização da Declaração Universal dos Direitos dos Povos indígenas, fato este que corrobora, ainda mais, nosso argumento sobre a importância dessas mulheres quando, Potiguara indica que, as indígenas mulheres “nascem na luta e são forçadas sobre ela”, então suas histórias estão impregnadas em toda nossa trajetória do passado, especialmente o colonial, que insiste em perseguir a representação das indígenas mulheres ao longo dos séculos para inferiorizá-las.

Nesse caso, concordo com a afirmativa de Eliene Potiguara que se engajou no movimento indígena em 1980, quando ela aponta o *epistemicídio*, ou seja, o extermínio de diversos povos que tiveram sua ancestralidade e cultura assolapada ao ponto desses grupos cometeram um ocultamento da trajetória da indígena mulher na história e na construção do movimento indígena brasileiro, portanto, ao que posso compreender atualmente, o movimento das indígenas mulheres, com suas marchas, acampamentos e assembleias mostram um novo desdobramento desse movimento que agora exige a desestruturação da lógica orquestrada pelo solipsismo branco e masculino, seja indígena ou não, para que seja revelado o rosto ou as vozes das guerreiras indígenas do passado e do presente, para que o mundo compreenda que ainda não as conhecemos, mais ainda temos a chance de remediar essa infeliz ignorância.

Contudo, temos que reconhecer que algumas alianças no campo acadêmico foram cruciais. As novas gerações de antropólogos e historia-

6 POTIGUARA, Eliene. O caráter Educativo do Movimento Indígena. São Paulo: Paulinas, p. 194, 2012.

dores que têm se voltado aos documentos para redescobrir as potencialidades das fontes históricas que em suas entrelinhas ecoam vozes indígenas, foram construindo renovadas narrativas sob novas perspectivas que problematizaram o lugar secundário em que foram colocados os povos indígenas desde a colonização do Brasil até o tempo presente, pois essas populações eram consideradas como povos que não possuíam relevância histórica, apenas etnográfica, sendo assim, não receberam um lugar de destaque no palco da história, sendo relegados aos bastidores, especialmente a partir da historiografia do século XIX, encabeçada por Francisco Adolfo Varnhagen, para o qual os indígenas agiam sempre em função de interesses alheios, vistos como seres passivos que estavam fadados ao desaparecimento⁷. Reforçando a narrativa da “integração indígena” ao capitalismo que engoliria ou absorveria estes povos inevitavelmente.

De acordo com Maria Regina Celestino de Almeida, em sua obra “*Os índios na História do Brasil*”, a autora reforça que as recentes pesquisas produzidas sobre essas temáticas sejam de história indígena ou do indigenismo, têm contribuído para romper com preconceitos e estereótipos em relação aos povos indígenas, quando realizada sob novas perspectivas e novos olhares sobre fontes que não necessariamente são inovadoras. Seguindo o raciocínio de Celestino Almeida, uma pesquisa sobre políticas indigenistas certamente se relacionará com as políticas indígenas, ou seja, ao discutir as legislações coloniais você pode acabar descobrindo que os/as indígenas não foram agentes passivos diante das investidas dos colonizadores, que eles e elas também negociavam, resistiam, conflitavam e ditavam os rumos dessa política indigenista, pois foram agentes ativos que tiveram participação fundamental nos processos de conquista e colonização em todas as localidades da América lusitana⁸.

Para Celestino, essas mudanças, inclusive na maneira de estudar as políticas indigenistas, não surgiram da descoberta de novas fontes histó-

7 ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010, p.13-25.

8 ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Os índios e as leis”. In: *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010, p.82-88.

ricas, mas sim, de renovadas interpretações que são fundamentadas em teorias e conceitos que foram repensados pela academia. Como bem esclarece Maria Regina, não podemos esquecer que em uma mesma narrativa se deposita inúmeras vozes, temos que estar atentos para ouvi-los ou ouvi-las falar. Ao fazer esse exercício podemos repensar as políticas indigenistas e as leis coloniais de forma articulada as ações dos indígenas, ou seja, as políticas indígenas⁹.

Vejamos a seguir essa questão de forma mais esmiuçada. A história do Brasil escrita em meados do século XIX cometeu um ocultamento sobre a história e a cultura de diversos grupos, especialmente das indígenas mulheres, tidas como menos importantes para a sociedade, mas que sempre estiveram visivelmente presentes em suas comunidades, entretanto escamoteadas na contribuição da construção da identidade nacional na América portuguesa ou dos sistemas econômicos e culturais vigentes.

Não devemos esquecer que a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), no mesmo contexto, ansiava por uma historiografia nacional que implicava na constituição de uma história voltada para a exaltação ufanista que visava a glória da pátria como uma “verdade” constante na memória nacional, e nesta empreitada podemos dizer que o curso da história não apostou de maneira justa nas populações originárias. Lembremos que o objetivo no século XIX era o progresso rumo à civilização evolucionista¹⁰.

Para além dessa questão, temos que recordar a fase literária brasileira chamada de *Indianismo*, que romantiza as relações afetivas entre homens brancos e indígenas mulheres que se submetem ao lusitano diante

9 Idem.

10 No ano de 1845, o pesquisador Karl Von Martius, é escolhido como o vencedor o concurso lançado pelo IHGB para a melhor tese sobre “Como se deve escrever a história do Brasil”. Como sabemos, estamos no século da “Origem das espécies e sua seleção natural”, além do darwinismo social e as teorias raciológicas, como a teoria do branqueamento ou a frenologia, portanto, não seria incomum que sua tese fosse sobre a miscigenação de “três raças” que teriam forjado o povo brasileiro. Entretanto, o autor deixa transparecer sua perspectiva pessimista sobre os “índios” do Brasil, que teriam uma herança indolente, preguiçosa, licenciosa e primitiva. Nesse sentido, os indígenas eram caracterizados como povos “degenerados”, que poderiam ser recuperados graças a força pujante do sangue europeu que absorveria as péssimas influências advindas dos indígenas e dos escravizados africanos. Schwarcz, Lília Moritz, *Espetáculos das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

da sua “beleza” e da admiração que emana do “branco encanto europeu”, contribuindo ainda mais para a construção da imagem de um “índio ou índia idealizado(a)” irrefutavelmente percebido nas obras de José de Alencar, intituladas “Iracema” e o “Guarani”. Contudo, a literatura e as teses do IHGB não foram as únicas envolvidas nessa percepção deturpada sobre os e as indígenas, esta questão também deve ser atribuída a arte, pois Victor Meirelles e seus contemporâneos embarcaram nessa visão etérea dos e das indígenas como seres em estado de maturação¹¹.

Quando adentramos os séculos XX e XXI, notamos que a historiografia brasileira no período da república, por um longo tempo, deu crédito as teorias racistas encabeçadas por Tobias Barreto, Euclides da Cunha, Sílvio Romero, Nina Rodrigues, Monteiro Lobato e outros escritores e cientistas sociais que eclipsaram o espaço dos povos originários no imaginário republicano como “heróis vencidos” que constituem as raízes de um Brasil degenerado, sendo assim, visualizavam esse grupo por uma ótica pessimista sobre sua perpetuação no futuro, pois não haveria futuro para esse grupo étnico.

Após esse percurso, teremos grandes expoentes de uma “modernizada historiografia brasileira” com as obras de Gilberto Freyre, como “Casa Grande & Senzala” publicada em 1933 e “Sobrados e Mucambos” que foi publicada no mesmo contexto, essas obras dão pouco destaque a questão indígena¹². Mas não devemos deixar de citar também, Sérgio Buarque de Holanda, com sua clássica obra “Raízes do Brasil” de 1936, onde temos um “índio” pouco apto ao trabalho pesado ou a produção em larga escala, tipificando esses grupos, como também fez Caio Prado Júnior, em sua obra “A Formação do Brasil contemporâneo”, publicada em 1942, que contou com um viés marxista evolucionista que caracterizava o “índio” como inábil e pouco afeito ao trabalho controlado pelo tempo do relógio e da produção mercantil.

¹¹ Idem.

¹² sendo, posteriormente interpretadas como aquelas que fortaleceram, ainda que tenha ao menos falado da contribuição “dos índios”, quando tratou da questão da inferioridade cultural desses povos, por isso, depois foi atribuída a sua obra “O mito da Democracia Racial”, o qual não é de autoria de Freyre e sim parte da interpretação sobre sua obra.

Algum tempo após a Segunda Guerra Mundial, o Antropólogo Claude Lévi-Strauss, levantou indagações e afirmações a respeito das diferenças entre grupos étnicos distintos em diferentes estruturas sociais que estariam estáticas ou em desenvolvimento. Devemos lembrar que Lévi-Strauss passou uma temporada no Brasil em meados de 1930, onde teve a oportunidade de ministrar disciplinas na USP e estabelecer contato com diferentes povos originários, mas como era judeu, foi impedido pela ditadura varguista de retornar ao Brasil por um longo tempo.

Segundo Daniel Munduruku, após o *Paradigma Exterminacionista* perpetrado pela Coroa, Império e Igreja, ao adentrarmos no início do século XX, passamos para um *Paradigma Integracionista*, que acreditava, baseado no positivismo vigente que os indígenas evoluiriam do “primitivismo para a civilização” ao serem integrados a sociedade branca ocidental, o que levou a uma política indigenista embasada na legislação tutelar que, em 1910, criou o SPI – Serviço de Proteção ao Índio. Neste cenário a imprensa que relatava as chacinas e atrocidades contra os “índios” incentivaram a criação de comissões em prol dos povos originários, se destacam nesse contexto, Marechal Candido Rondon, Darcy Ribeiro, e os irmãos Villas-Boas¹³. Outra grande contribuição para a história indígena no campo da linguística, territorialidade e etnicidade foi a construção do Mapa Etno-histórico produzido com mais de 900 referências sobre etnias e línguas indígenas, coletadas entre os séculos XVI e XX, e catalogadas em 1943, no denominado “Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes pelo etnólogo alemão Curt Unckel”, conhecido mundialmente como Curt Nimuendajú. Essa cartografia auxiliou na investigação de muitos trabalhos acadêmicos e engrossou o apelo por uma nova história indígena e do indigenismo.

Mas temos uma reviravolta nessa trajetória, pois a partir das três últimas décadas do século XX, os povos indígenas voltaram a receber a atenção da historiografia internacional, brasileira e amazônica, passando

13 MUNDURUKU, Daniel. O caráter educativo do movimento indígena Brasileiro (1970-1990). São Paulo: Paulinas, p. 23-37, 2012.

por um longo processo de debates acadêmicos e políticos onde os originários foram visualizados como sujeitos de sua própria história e não mais como vítimas passivas do colonialismo.

Admitimos que a partir do século XX, a história indígena e do indigenismo, orientada pela metodologia da etno-histórica, apresentou uma guinada na produção de volumosos trabalhos na América do Norte, na região da Oceania e no Pacífico¹⁴. Isso também acontecia um pouco depois dos eventos que envolveram a luta dos movimentos sociais indígenas que solicitavam o reconhecimento dos seus direitos e exigiam respeito a sua cultura e seus territórios.

Devemos admitir também que a colonização lusitana obedeceu a interesses econômicos europeus, o que resvalou em uma historiografia oficial que levou os indígenas homens e mulheres a um patamar pouco dignificante que foi criando uma narrativa histórica sob uma ótica eurocêntrica e falocêntrica. E em cada momento distinto da nossa história, seja na colônia, no Império ou na República, uma nova narrativa era criada com o objetivo de definir o lugar e o papel dos povos originários dentro da roda capitalista imposta ao país, visando o seu desenvolvimento econômico, situação que colocava o indígena ora como um agente agregador da identidade nacional para integração do Brasil através da sua produção, ora, como um empecilho ao progresso na exploração da terra e mais atualmente do seu subsolo¹⁵.

14 TRIGGER, B. G. *Etnohistoria: problemas e perspectivas*. Traducciones y Comentarios. Trad. C. T. Michieli. San Juan, 1982, v. 1, p. 27-55.; SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: Porque a cultura não é um objeto em via de extinção – Parte 1–Mana Vol. 3 (1), p. 40-74, 1997. Em destaque para os estrangeiros: SWEET, David. *A Rich Realm*. Madison: Tese. University of Wisconsin, 1974.; ALDEN, Dauril. O significado da produção do cacau na região Amazônica. Universidade Federal do Pará/NAEA, Belém, 1974.; GROSS, Sue E. A. “Labor in Amazônia in the first Half of the eighteenth century”. In: *The Americas*, Vol 32, n. 2, 1975.; STERN, Steve J. “Resistance rebellion and consciousness in the andean peasant world, 18 to 20 centuries. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987.; SCHWARTZ, Stuart. *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.; SPALDING, Karen, 1972. “The Colonial Indian: Past and Future Research Perspectives”, *Latin American Research Review*, 7, no 1, pp. 47-76. E muitos outros.

15 CUNHA, Manuela Carneiro da. “Introdução a uma história indígena”. In: Manuela Carneiro da CUNHA (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 9-24.; MONTEIRO, John Manuel. *Armas e armadilhas: história e resistência dos índios*. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outramargem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999,

A partir dos anos 1970, o caráter da política indigenista brasileira era baseada no *Paradigma Assimilacionista*, diante do espaço ocupado pelos “índios” que se constituíam como obstáculos aos grandes projetos pensados para desenvolver o “milagre econômico” no período da Ditadura Civil-Militar no Brasil, pois era preciso para construção de grande rodovias, polos industriais e hidrelétricas, uma limpeza étnica de determinadas áreas ocupadas ancestralmente pelos povos indígenas, em um momento que a Amazônia era vendida como um desafio ao progresso que logo seria dominado pelo crescente capitalismo impulsionado pelo capital americano que disputava zonas de influência durante a Guerra Fria¹⁶.

Todavia, ao final dos anos 1970, eclodiu no exterior o genocídio dos povos indígenas articulado pela ditadura militar que chegou a criar a GRIN, uma guarda indígena que violentamente deveria vigiar e castigar seu próprio povo com o intuito de manter todos alinhados com os ditames do regime, objetivando abafar as corrupções, abusos, opressões e sevícias cometidas por aqueles agentes do SPI que deveriam resguardar

p. 237-249.; SAMPAIO, Patrícia Melo. Política Indigenista no Brasil Imperial. In: GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo. (Orgs.) O Brasil Imperial (1808-1889). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, pp. 175-206, 2009.; AMOROSO, Marta. Terra de índio. Imagens em Aldeamentos do Império. São Paulo: Terceiro nome, p. 55-104., 2014.; SULIMAN, Sara; MORAES, Laura. Os impactos do regulamento de 1845 no mundo indígena. In: ARENZ, Karl e COUTO HENRIQUE, Márcio. Em Linhas tortas: Os regimentos tutelares e os indígenas amazônicos (Século XVII-XIX). Ananindeua, PA: Editora Cabana, P. 162-177, 2021.; 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.; TRINIDAD, Carlos Benítez. A questão indígena sob a ditadura militar: do imaginar ao dominar. Anuário Antropológico [Online], I | 2018.; KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. A queda do Céu. São Paulo. 2015.

16 GUIMARÃES, Elena. O Relatório Figueiredo no contexto da Política Indigenista no Brasil: entre tempos, memórias e narrativas. Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO. Banca: José R. Bessa Freire (orientador), João Paulo M. Castro (Unirio) e Joana D’Arc F. Ferraz (UFF).; MILENA, Lilian. 26 de julho 2012. “O massacre de indígenas na Ditadura Militar. Brasiliana.org. Disponível em: <<http://advivo.com.br/materia-artigo/o-massacre-de-indigenas-na-ditadura-militar>>. Acesso: 04 de março. 2022.; OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). 1990. Projeto Calha Norte, Militares, índios e fronteiras. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.; SANT’ANNA, André Luís. Práticas disciplinares implicadas no Relatório Figueiredo: Perspectivas psicológicas no controle étnico-social de índios durante a ditadura militar no Brasil. Texto de qualificação. Banca: Alexandre de Carvalho Castro (orientador), Álvaro de Oliveira Senra (Cefet-RJ) e José R.B.Freire (Unirio). TRINIDAD, Carlos Benítez. “La oposición necesaria al desarrollo moderno en Brasil: el indio y la dictadura”. Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales. Especial (1): 25-48, 2016.; VALENTE, Rubens. Os fuzis e as flechas. A história de sangue e resistência indígenas na ditadura. SP: Companhia das Letras. 2017. (produção e texto jornalístico).

os direitos indígenas, mas em contrapartida, eram aqueles que mais os corrompia. Com a grande mídia denunciando o genocídio indígena brasileiro foram surgindo organizações como o CIME que pode ser descrito como um organismo vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) que, em sua atuação missionária, almejava fortalecer e dar um novo sentido a atuação da igreja católica junto aos povos indígenas, como uma espécie de “mea culpa”¹⁷. Neste ínterim, a ideia de assimilação era tão forte durante este período que foi criado um *Estatuto do Índio*, em 1973, seu objetivo “oficial” era assegurar os direitos indígenas, mas sua finalidade real era fazer com que os indígenas mimetizassem nosso modo de vida para que se tornassem como nós, como a branquitude determina¹⁸.

Ainda na década de 1970, Marshall Sahlins, publicou um artigo sobre os povos que ele denominou de “caçadores-coletores”, neste texto ele usava um tom jocoso para ressaltar o quanto a sociedade branca construiu uma série de estereótipos extremamente equivocados e preconceituosos sobre os indígenas¹⁹. Coetaneamente o antropólogo Horace Miner, ao publicar com maestria e sagacidade “Os ritos corporais entre os Nacirema”, também causou um grande efeito ao problematizar o conceito de *alteridade* ou a ausência de sua compreensão em detrimento do *etnocentrismo*. E na mesma década o Antropólogo francês Pierre Clastres debatia sobre o *etnocídio*, que se distinguia do genocídio por ser um elemento que busca exterminar a cultura, a memória e o espírito do indígena em um contínuo processo de colonização que apenas se ressignifica.

Então acreditamos que o surgimento do movimento indígena foi forjado pelo desejo de indígenas que buscavam assumir o curso de sua própria história, ainda que os movimentos de resistência indígena sempre estivessem em um jogo ativo de lutas e negociações, foi fortalecido

17 O CIMI foi criado em 1972, no auge da Ditadura Militar, quando o Estado brasileiro adotava como centrais os grandes projetos de infraestrutura e assumia abertamente a assimilação dos povos indígenas.

18 BELTRÃO, Jane Felipe (org.) Relatório Figueiredo: Atrocidades Contra Povos Indígenas em Tempos Ditatoriais. Rio de Janeiro: Laboratório de Pesquisas em Etnicidade (LACED), 2022.

19 Para maior aprofundamento na obra deste autor indicamos como leitura a obra de : SAHLINS, M. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

após os anos 1970 um movimento político organizado em defesa dos direitos ancestrais desses povos, realizado através de assembleias e conferências que foram tomando maiores proporções e se engajando nas lutas de outros povos originários da América, desde a década de 1940, quando o Congresso Indigenista que ocorreu no México estabelecia o dia 19 de abril como uma data comemorativa objetivando homenagear e rememorar as lutas dos povos indígenas desde a invasão da América até os dias atuais. Não precisamos indicar, mas é bom lembrar, por via das dúvidas, que essa efeméride foi totalmente deturpada em nome de uma política integracionista varguista que gerou ainda mais estereótipos negativos sobre os indígenas.

Nesse sentido, uma conscientização de parentalidade ou consciência identitária étnica “pan-indígena” foi sendo tecida entre os “parentes indígenas” que foram criando articulações com simpatizantes e aliados da causa, como trabalhadores rurais sem-terra, Universidades, Grupos de Pesquisa, ONG’S, artistas, profissionais liberais, alguns canais de comunicação de massa que se interessavam pela narrativa exótica desses povos, ou ainda, grupos políticos e militantes democráticos favoráveis a proteção desses povos e suas terras. Toda essa articulação foi mobilizada, não pelo acaso, e não através das denúncias ou pedidos de socorro emitido pelos indígenas, mas pela necessidade imposta a estes povos de ter um futuro que é ancestral ao tempo que é coletivo e atual. Esse tipo de amadurecimento para a mobilização dos povos indígenas foi imprescindível para que os povos originários lutassem, ao visualizar seus direitos de “existirem culturalmente diferenciados” que foi combatido e ameaçado, portanto, era preciso se impor contra as violações dos militares, exigir respeito com a finalidade de deflagrar uma articulação sociocultural com a capacidade de reivindicar o direito a diferença e a vida.

A mobilização indígena foi ainda mais crescente nos anos 1980, quando ocorreu a fundação da União das Nações Indígenas, a UNI, em 1982, também foi um momento político influenciado por Brizola que abriu caminho para a eleição do deputado indígena Mário Juruna, que poste-

riormente não conseguiu se reeleger diante de um sistema tão corrupto e preconceituoso. O indígena Marcos Terena que também recebeu um grande destaque na construção do movimento nos anos 80, chegou a afirmar em 2012 que: “Aprendi dentro do movimento indígena que o seu parceiro mais confiável é a própria causa indígena, [...] Juruna achava que um gravador ajudaria, mas eles estão há séculos nesse sistema e nem confiam uns nos outros”²⁰.

Nesse ponto acredito que já demonstramos que os anos de 1960 à 1980, podem ser considerados como um contexto de forte aparição nacional e internacional para os indígenas. E neste caso, as indígenas mulheres não ficaram de braços cruzados, Eliene Potiguara aponta que o movimento contou com o apoio de muitas mulheres, como Maria de Fátima, Vilma, Darlene Yaminalo Taukane, Tuíra Kayapó, Juciene Ricarte e tantas outras, que já discutiam a inserção das indígenas mulheres e as discriminações de gênero, além do papel imprescindível exercido pela mulher na sociedade, na preservação de saberes, educação dos filhos e filhas e na manutenção de uma comunidade que vive em centralidade coletiva, motivadas por uma força vital e motriz ensinada pelas suas mães e repassada pela suas avós que não lhes deu uma educação formal acadêmica, mas uma formação indígena voltada para ouvir e a aprender com as mulheres da família vistas como mais sábias, que ensinam na prática do cotidiano mecanismos que garantem sua existência, pois, é preciso manter o território onde sua cultura se enraíza de forma pujante até que ela seja transmitida para as novas gerações indígenas e assim sucessivamente²¹.

Na esteira desse debate, Daniel Munduruku, defende que o movimento indígena tem um objetivo autoeducativo, além de educar a sociedade não indígena, ele tem a finalidade de conscientizar, tanto que isso

20 MUNDURUKU, Daniel. Op. Cite. 2012.

21 SANTOS, Fabiane Vinente dos. Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários. Revista EDUCAMazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente, Humaitá, Manaus, ano 5, vol VIII, 2012-1, jan-jun, p. 94-104.; KAINGANG, Azelene. Depoimento de uma militante. In: PINSKY, Carla Bassanezi Pinsky & PEDRO, Joana Maria. Nova História das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2016.

gerou uma nova necessidade de formular distintas discussões que atravessavam o movimento como, por exemplo, a elaboração de uma educação que valorizasse esses povos, rompesse estereótipos e promovesse uma nova história indígena e do indigenismo²².

No calor dos acontecimentos da constituinte de 1988, neste contexto, as discussões sobre os povos indígenas, seu genocídio durante a ditadura militar e o direito as terras que habitavam secularmente, tomaram a atenção de outras nações e estudiosos internacionais, que passaram a demonstrar interesse por estes povos e pelas questões que envolvem a trajetória da colonização do Brasil. Momento em que temos a icônica cena de Ailton Krenak, pintando o rosto de Jenipapo, como protesto contra o descaso do governo para com os povos indígenas que não estavam conseguindo assegurar direitos básicos na formação da nova Constituição Federal de 1988.

No desenrolar da década de 1990, após os acontecimentos da ECO-92, que suscitavam o trabalho excepcional que os povos originários executam pela preservação do planeta, foi problematizado e comprovado cientificamente que, os povos originários foram/são os semeadores e domesticadores da floresta amazônica há mais de 15 mil anos e sua diversidade botânica se deve ao trabalho realizado especialmente por indígenas mulheres. Quanto ao espaço acadêmico, neste momento, frutificavam os debates entre historiadores e antropólogos brasileiros, assim como, pesquisadores lusitanos e norte-americanos, que passaram a produzir pesquisas sobre as políticas indigenistas coloniais e a agência desses povos originários diante da colonização²³.

22 HENRIQUE, Márcio Couto. A temática Indígena da Sala de aula. In: *Diálogos entre História e Educação*. Belém: Ed. Açaí, p. 83-95, 2014.; MACHADO, Almiros Martins. De incapaz a mesmando. *Tellus* (UCDB), Campo Grande, v. 13, p. 155-161, 2007.; FERNANDES, Rosani de Fátima. Sobre povos indígenas e diversidade na escola: superando estereótipos. In: BELTRÃO, Jane Felipe & Lacerda, Paula Mendes. *Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidades e adversidades*. Rio de Janeiro: Mórula, 2017, p. 190-210.; / 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, acessado em 20 jan. 2023.

23 Por exemplo: HEMMING, John. *Red Gold: the destruction of the Brazilian Indians* (1978); HEMMING, John. *Amazon Frontier. The Defeat of the Brazilian Indians*. London: MacMillan, 1987. SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart B. (Eds.). *Cambridge History of Native Peoples*

Essa área de investigação científica e acadêmica sobre a temática indígena e do indigenismo no Brasil, como reiteramos, ganhou maiores contornos nos últimos trinta ou quarenta anos, especificamente a crítica sobre os lugares e as representações relegadas aos povos indígenas na historiografia brasileira. No Brasil, esse quadro se alterou a partir dos anos 1990 com a publicação de diversos trabalhos sobre os povos originários. Também passaram a existir diálogos com outros campos da metodologia e com categorias empíricas e de análise, como etno-história, gênero, poder e colonialidade. Desta feita, os temas mais pesquisados foram as denúncias da exploração e a resistência indígena, assim como, os processos de mediação cultural, os debates sobre o protagonismo indígena, sobre sua escravidão e produção econômica, ou dos processos de etnogênese e “ressurgimento” de grupos étnicos desterritorializados.

Através de uma abertura teórica e metodológica a história indígena e do indigenismo conseguiu construir perspectivas históricas à contrapelo da epistemologia colonial sobre a história dos povos indígenas. Observa-se ainda a necessidade de ampliar e aprofundar as discussões no campo da história indígena que considerem a categoria “mulher” como fundamento para compreensão de relações socioculturais, especialmente diante da situação histórica de colonialidade vivenciada pelas indígenas no Brasil e na América como um todo.

Desse modo, objetivamos promover o diálogo entre histórias construídas nas tramas do tecido colonial, onde foram marcadas de permanências e alterações, sobretudo, de questionamentos sobre o colonialismo e a colonialidade. Pretende-se também evidenciar as violências dirigidas aos povos indígenas, sejam elas físicas, morais, epistêmicas, simbólicas ou materiais, assim como todas as outras formas possíveis, incluindo a negligência e a necropolítica do Estado brasileiro que se mostra incapaz de reconhecer a qualitativa contribuição da indígena mulher na história deste país.

of the Americas. V. 3 South America, parts 1 and 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1999-2000. Esta obra apresenta uma visão geral da história indígena brasileira por pesquisadores brasileiros e estrangeiros, como Robin Wright, John Monteiro e Manuela Carneiro da Cunha.

No Brasil, no decorrer do século XXI, este campo de investigação cresceu ainda mais com a criação de Programas de Pós-Graduação em História que deram maior destaque à temática. Algumas teses e dissertações já foram produzidas e o número de pesquisas cresceu consideravelmente na década atual. Em geral, esses trabalhos reconheceram os indígenas como protagonistas e agentes históricos, nesse sentido a historiografia ainda continua em dívida histórica não apenas com os indígenas homens, mas especialmente com as indígenas mulheres, escamoteadas pelo patriarcado em todas as narrativas históricas²⁴.

Ao apresentar um balanço historiográfico dos primeiros tempos do Brasil moderno, com as tendências e desafios que surgiram nas duas últimas décadas, o historiador Stuart B. Schwartz, aponta que, especialmente entre a década de 40-80 temos trabalhos voltados para as estruturas econômicas e a natureza comercial da colônia, estes estudos que tinham como principal sujeito a metrópole ganharam espaço ao longo dos anos, dessa forma, a metrópole era compreendida como um ponto de referência em relação ao comércio colonial. Atualmente, podemos dizer que a historiografia sobre Brasil no período colonial é bastante vasta, entretanto, são recentes os estudos que abordam, por exemplo, a história das indígenas mulheres. Essas ausências contribuem para eclipsar a agência dos sujeitos, assim como, as tensas e complexas relações entre os grupos sociais locais e a metrópole portuguesa, que extrapolavam as relações bilaterais mercantilistas lusitanas que reafirmam o papel do Estado português centralizado, algo que diminui o papel das dinâmicas locais.

Acreditamos, portanto, que é preciso relativizar as relações comerciais ultramarinas que se desenvolviam na colônia. Conforme aponta Schwartz, essas pesquisas excluía grandes segmentos da população, como os povos indígenas, e quase não abordava questões como sexualidade, gênero, agências, transgressões, sistemas de crença, ritual, identidade e formas de representação²⁵. Nesse âmbito, o autor fala sobre “o

24 SOUZA, Márcio. et al. Os índios vão à luta. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1981.

25 Ainda que apresentem uma perspectiva considerada tradicional para a historiografia

retorno dos nativos”, na visão de Stuart as comemorações do centenário de colonização do Brasil e da América, na década de 1990, estimularam um interesse pelas questões indígenas, pelas políticas indigenistas, por suas histórias, pelas suas resistências, pelo seu território e pelo direito de continuarem vivos²⁶.

De acordo com Schwartz, a historiografia ligada aos povos indígenas do Brasil na era colonial entrou num período de maior sofisticação. Um dos momentos decisivos foi, sem dúvida, a publicação da obra a “História dos Índios do Brasil”, de 1992, organizada pela Antropóloga Manuela Carneiro da Cunha²⁷. Esta pesquisadora afirma que no caso da história indígena, trata-se de deslocar o foco da análise dos colonizadores para os povos indígenas, sem desconsiderar os processos de violência e opressão a que estes povos foram submetidos.

Com o advento da Nova História Indígena e do Indigenismo, os indígenas deixaram de ser apenas uma massa amorfa, um número na demografia da escravidão que explica o sentido da colonização, ou melhor, passa a ser pensado para além da contribuição na formação da cultura brasileira, portanto, compreendemos também que esse movimento de reflexão sobre o modo como analisamos os povos indígenas, também se refletiu na forma como passamos a analisar a história do indigenismo, na forma como passamos a problematizar as políticas indigenistas implementadas pela coroa lusitana, na maneira como observamos as fontes e

atual, são obras que colaboraram imensamente para os estudos sobre o Brasil colonial, como as obras seminais de Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Junior e Raimundo Faoro. Esses trabalhos estabeleceram diálogo com as teses defendidas por Fernando Novais e Celso Furtado. PRADO Jr, Caio. Formação do Brasil Contemporâneo. São Paulo: Martins Editora, 1942.; FAORO, Raimundo. Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro. Porto Alegre/ São Paulo, Globo/Edusp, 1975.; HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio 1976.; GORENDER, Jacob. A escravidão reabilitada. São Paulo: Ática, 1990.; NOVAIS, Fernando. Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777- 1808). 7º ed. São Paulo: HUCITEC, 2001. FURTADO, Celso. Formação Econômica do Brasil. 31 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002.

26 SCHWARTZ, Stuart B. A historiografia dos primeiros tempos do Brasil moderno. tendências e desafios das duas últimas décadas. *História: Questões & Debates*, Editora UFPR: Curitiba, n. 50, p. 175-216, jan./jun. 2009.

27 SCHWARTZ, Stuart B. *História: Questões & Debates*, Editora UFPR: Curitiba, n. 50, p. 175-216, jan./jun. 2009, p.184.; CUNHA, Manuela Carneiro da (Ed.). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

interpretamos a aplicabilidade da legislação, que também, sabemos hoje, que era dimensionada pelas agências indígenas que passaram a ditar os rumos da colonização através das “políticas indígenas”²⁸.

Nesse sentido, considero para o âmbito desta investigação, esta guiada nos estudos sobre as políticas indigenistas e as políticas indígenas uma contribuição bastante valiosa para pensarmos além do “homem indígena” e chegar na temática que estamos desenvolvendo no doutoramento sobre as “indígenas mulheres”. Desse modo, algumas obras que foram publicadas em 1999, como “A outra Margem do Ocidente”, organizada por Adauto Novais, que inicia com um artigo de autoria de Ailton Krenak, evidencia o quanto é importante ouvir as demandas trazidas pelos próprios indígenas, sejam eles homens ou mulheres, devemos ouvi-los, haja vista, que isso não ocorria com tanta frequência em nosso passado historiográfico²⁹.

Todavia, isso não implica dizer que a “política indigenista” deve ser relegada ao esquecimento. Pois ela está entrelaçada a nova história indígena, além de, buscar reinterpretar a relação entre os povos indígenas e o Estado, ou seja, as ações políticas, legislativas, institucionais e tutelares colocadas em prática pelo não-indígena, mas também por outros agentes, como organizações não-governamentais e missões religiosas. De acordo com Manuela Carneiro da Cunha “A história da “política indígena” não deve ser esquecida, mas não se pode pensar em uma história da “política indigenista” desconectada da história da “política indígena” e vice e versa”³⁰

Por conseguinte, não podemos deixar de citar também as pesquisas emblemáticas que surgiram neste contexto e criaram reflexões valiosas, como a pesquisa de mestrado realizada por Nádia Farage, sobre os indíge-

28 MAIA, Livia. De costas para o Mar. Cap. I. Dissertação de Mestrado. IFCH/PPHIST/UFGA. 2020.; ALMEIDA, Maria Regina. Celestino de. História dos Índios na América: abordagens interdisciplinares e comparativas. Entrevista com Serge Gruzinski. Tempo, Niterói, v. 12, n. 23, 2007.

29 NOVAES, Adauto (org.). A outra margem do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1999;

30 CUNHA, M. C. Por uma história indígena e do indigenismo. In. _____. Cultura com Aspas. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p.125-131. CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. Revista História, Scielo, 30 (1), Jun 2011;

nas usadas enquanto “Muralhas dos Sertões”, publicada em 1991, tão pouco podemos esquecer da obra de John Monteiro, “Negros da terra” (1995), ou a Heresia dos índios, escrita por Ronaldo Vainfas (1995), sem falar no não menos importante Ronald Raminelli, Carlos Fausto, Boris Fausto, Charles Boxer, entre outros, que lançaram grandes contribuições importantes para o conhecimento dos povos indígenas, especialmente quando problematizam as relações de contato com os portugueses no Brasil e na Amazônia, atravessadas pela escravidão indígena e a exploração sistemática desses grupos³¹. O Historiador John Monteiro, assim como, Nádia Farage, destacou as tentativas de assimilação dos povos indígenas na economia colonial, salientando a importância do trabalho desenvolvido pelos indígenas na colonização de São Paulo e na região do Rio Branco, a custo de escravizações injustas e violentas que feriam os dispositivos legais, sendo este trabalho imprescindível para a consecução dos empreendimentos coloniais, tanto locais, quanto transatlânticos.

Dessa forma, como ressaltou John Monteiro, nos anos 2000, ainda possuímos equívocos arraigados em nossa mentalidade que são discutidos em seu artigo intitulado “O escravo índio, esse desconhecido”, na qual persiste a ideia no senso comum de que a escravização dos povos indígenas é uma questão pontual na história do Brasil, entretanto, sabemos que esse tipo de exploração não se limitou a regiões específicas do nosso território, como também apontou Stuart Schwartz, a escravidão dos índios não pode ser considerada como um episódio isolado e tão pouco um “prelúdio” da escravização dos africanos. Para Schwartz, “a transição da predominância indígena para a africana na composição da força de trabalho

31 MONTEIRO, John. M. O desafio da História indígena no Brasil. In: GRUPIONI, Luiz Donizete Benzi; SILVA, Aracy Lopes da Silva. A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1 e 2 graus. Brasília: MEC:MARI:UNESCO, 1995.; MONTEIRO, John.. Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.; MONTEIRO, John Manuel. “Armas e armadilhas: história e resistência dos índios”. In: NOVAES, Adauto (org.). A outra margem do Ocidente. São Paulo: FUNARTE/Companhia das Letras, 1999, p. 237-249.; MONTEIRO, John Manuel. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. Índios no Brasil. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 2000.; MONTEIRO, John Manuel. Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese (livre docência). Campinas, IFCH-UNICAMP, Departamento de Antropologia, agosto de 2001.

escrava ocorreu aos poucos”³², e a implementação da escravidão de africanos não fez desaparecer a escravidão indígena, pois o emprego de ambas poderia variar de acordo com a região e período. Desta forma, de acordo com Monteiro e Schwartz, é preciso combater essa ideia equivocada e altamente disseminada na sociedade a partir de estudos que problematizem a exploração dessas populações indígenas. Pois, explorar indígenas fazia parte dos objetivos de estabelecimento da empresa mercantil ultramarina, sendo assim, as indígenas mulheres não estavam livres dessa exploração.

A produção intelectual sobre “políticas indigenistas” dos anos 1990, também foi marcada pela obra da pesquisadora Beatriz Perroné-Moisés, que em 1992, construiu um inventário sobre as legislações indigenistas e o status jurídico e social dos indígenas “livres” tidos como “aliados da colonização” em oposição aos “indígenas escravizados” caracterizados como “bárbaros e selvagens” que mereciam o cativeiro³³.

Portanto, aqueles trabalhos e pesquisas pautadas nessas perspectivas da história indígena e do indigenismo têm uma dívida teórica com essa geração anterior de historiadores e antropólogos pioneira como: João Pacheco de Oliveira, Manuela Carneiro da Cunha, Robin Writhe³⁴, Nádia Farage, John Monteiro, Stuart Schwartz, Carlos Lima, Maria Regina Celestina de Almeida, Rita Heloísa de Almeida, Márcio Meira, Décio Guzmán, Nírvea Ravena, João Lúcio de Azevedo, Antônio Porro, Oscar Beozzo, Laura de Mello e Souza e Eliza Garcia, que foram capazes de redimensionar nosso olhar sobre a história do Brasil. Nesse sentido, compreendemos que a História indígena e do indigenismo na Amazônia vai beber na fonte do que foi construído anteriormente por esses autores para poder constituir a base de suas discussões.

32 SCHWARTZ, Stuart B. Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.p.68.

33 PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: Manuela Carneiro da CUNHA (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 115-132.

34 Devemos destacar o trabalho produzido por Robin Wright, em sua obra “História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro, publicada em 2005, que articula tanto questões sobre políticas indígenas quanto sobre políticas indigenistas no Rio Negro, portanto uma produção importante para a perspectiva dessa pesquisa.

Todavia, nas últimas décadas a região Amazônica tem desenvolvido seus próprios referenciais, pois temos hoje, a partir dos anos 2000, grandes nomes da história indígena e do indigenismo na Amazônia, autores que se engajaram no debate da história indígena e do indigenismo, como o grande especialista Márcio Couto Henrique, José Alves de Souza Júnior, Karl Heinz Arenz, Mauro Cezar Coelho, Francisco Jorge dos Santos, Almir Diniz, Bessa Freire, Márcia Mello, Décio Guzmán, Rafael Chambouleyron, Márcio Meira e Jane Beltrão. Neste contexto, devemos citar também obras e autores(as) que merecem uma menção honrosa por suas publicações como Bruce Albert e Rita Alcida Ramos, em sua obra publicada em 2002, intitulada “Pacificando o branco”, além deste livro, no ano seguinte em 2003, tivemos a oportunidade de ler a obra ‘Metamorfoses indígenas’, escrita por Maria Regino Celestino de Almeida, ainda podemos citar a pesquisadora Paula Montero, com sua obra chamada “Deus na Aldeia”, publicada em 2006, assim como salientar o sucesso da investigação que resultou em livro da historiadora Eliza F. Garcia, que se concretizou em 2009, e foi denominada de “As diversas formas de ser índio”. Essa nova roupagem vai estimular o desejo dos pesquisadores que passam a produzir após os anos 2000, lendo uma bibliografia internacional que discute os indígenas e o indigenismo na Amazônia, a partir das obras de Hall Langfur, Barbara Sommer³⁵, Heather Roller³⁶, Luis Ruiz Peinado-Alonso, Pablo Ibanez, Serge Gruzinski, Ângela Domingues, Maria Adelina Amorim, John Hemming, Jonathan Hill e Steve Stern.

Então, na atual conjuntura, observa-se um expressivo crescimento, em termos qualitativos e quantitativos da produção científica neste campo de pesquisa. Sendo os maiores indícios desse crescimento os diversos simpósios temáticos sobre história indígena e do indigenismo criados em todas as edições, a partir de 2003, do Simpósio Nacional de História, realizado no Brasil, sob direção da Associação Nacional de História-ANPUH.

35 SOMMER, Bárbara. *Negotiated settlements: native Amazonians and Portuguese policy in Pará, Brazil, 1758-1798*. PhD Thesis. New Mexico: University of New Mexico, 2000.

36 ROLLER, Heather F. *Amazonian Routes: Indigenous Mobility and Colonial Communities in Northern Brazil*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

Também aumentaram a visibilidade desse campo de investigação a publicação de dossiês temáticos em várias revistas científicas do país, como, por exemplo, “Revista de Antropologia” (1989), “Revista Eletrônica História em Reflexão” (2007), “Revista Fronteiras” (1998), “Revista de História” (2006) e “Tempo” (2007) “Revista Canoa do Tempo” (2008), “Revista territórios e fronteiras”(2009), “Revista Fronteiras e debates”(2009), “Revista Estudos Amazônicos” (2008) e especialmente a formação de grupos de pesquisas como o GP-HINDIA (Grupo de Pesquisa de História Indígena e do Indigenismo), fundado há dez anos, em 2013, na Universidade Federal do Pará, coordenado pelos professores Márcio Couto Henrique e Karl H. Arenz, no qual estamos em diálogo há oito anos, por essa razão, ressaltamos o grupo Hindia nesta pesquisa, pois suas atividades, reuniões e eventos funcionam como um centro difusor das pesquisas e novas tendências historiográficas que estão sendo construídas sobre os povos originários, além disso, tal grupo conseguem alcançar outros espaços de discussão, ou seja, além dos muros da Academia, portanto o GP-Híndia, na UFPA, também pode ser considerado um marco na produção do conhecimento sobre esses povos.

Contudo, não podemos ser ingênuos e acreditarmos que no Brasil, a conscientização e a desconstrução de preconceitos sobre os povos indígenas desapareceriam após um longo percurso de exploração, entretanto, apesar de tudo o que já foi feito, há um longo caminho a ser traçado ou entalhado à machadadas pela resistência histórica do movimento indígena. Portanto, em 2008, foi instituída no Brasil uma Lei Federal nº 11.645/2008, a exemplo do que já era previsto na lei 10.639/2003 em relação à história e cultura afro-brasileira, nesse caso, também se tornou obrigatório o estudo da história e cultura indígena nas instituições educacionais de ensino fundamental e médio do país, uma conquista do movimento indígena em meados de 2000. Pois, como diria nosso grande mestre, Paulo Freire, as pessoas educadas e informadas transformam o mundo e rompem preconceitos.

Desta feita, temos hoje uma nova geração de jovens homens e mulheres indígenas que decidiram que era hora de ocupar as universidades,

os espaços políticos e de poder para conseguir aldear a política brasileira que tanto os desfavorece, o que justifica a afirmativa do Antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, quando em 1980, este proclamou que: “o surgimento do movimento indígena foi o fato mais importante nas últimas décadas da produção de conhecimento brasileira”.³⁷ E de fato foi, pois sem ela ainda estaríamos excluindo da nossa história mais da metade da população deste território.

Mas tivemos avanços, a partir de 2008, dentro da Universidade Federal do Pará, são notáveis as mobilizações e conquistas articuladas pela Associação APYEUFPA, que atua dentro e fora da Universidade visando proteger e assegurar o direito a educação para os estudantes indígenas que estão começando a voltar para suas aldeias com uma formação que pode contribuir para o bem da coletividade daquela etnia.

Por fim, gostaria de expressar que estamos vendo a História indígena e do indigenismo alcançando outros patamares de complexificação e desenvolvimento no século XXI, portanto, o movimento continua tendo um caráter educativo e problematizador que vem debatendo pautas identitárias, de gênero, classe, raça, lugar de fala, educação indígena, representatividade e novas perspectivas de análise, através de novas lupas que auxiliam na produção epistemológica sobre estes povos, como alegou Davi Kopenawa, o movimento indígena “são os indígenas em movimento” desejando romper os silenciamentos de suas histórias, questionando a produção de conteúdos onde os indígenas apenas são vistos como objeto de estudo, quando na verdade querem contar do seu próprio jeito as narrativas desses grupos etnicamente diferenciados.

Neste ínterim, contamos hoje com a presença de indígenas que atuam dentro das Universidades, com o objetivo de compartilhar ou trocar saberes e visões de mundo que ultrapassam a ideia da superioridade da branquitude que nos fez reféns dessa falácia eurocêntrica que nos obriga a “entregar os pontos” diante de uma história branca e pautada

37 OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. A crise do Indigenismo. Campinas: Editora Unicamp, p. 19, 1988.

nos códigos universais da masculinidade ocidental. Então, apenas para deixar claro que, diante da cegueira que nos turva a vista, impedindo de reconhecermos o óbvio, que é: Os indígenas homens e mulheres tem sua própria voz e são capazes de se autogovernar com autonomia, portanto, o que resta para pesquisadores e pesquisadoras como nós, é debater “sobre” essa temática, pois não somos capazes de definir ou traduzir plenamente através da nossa cognição a multietnicidade da cultura indígena e o peso de sua diversidade enquanto potência étnica.

Ademais, após tanto sangue indígena derramado nesta terra, temos hoje a criação do inédito Ministério dos Povos indígenas, chefiado por uma indígena mulher chamada Sônia Guajajara, que possui uma longa trajetória de luta política fixada em assegurar os direitos dos indígenas em todo o nosso território, o que nos faz lembrar também da guerreira indígena e jurista, Joênia Wapichana, eleita Deputada Federal que ressignificou o equívocado “dia do índio” através de um projeto de lei que fez a sociedade brasileira reconhecer que, na realidade esses grupos são plurais, portanto, deve ser comemorado no dia 19 de abril, “o dia dos povos indígenas ou povos originários” que expressa mais claramente o respeito à diversidade desses mais de 350 grupos indígenas que vivem no Brasil. Seu destaque na luta por seu povo também levou Joênia a se torna a primeira indígena mulher a ocupar a direção da FUNAI, hoje ressignificada, devido as manchas de sangue que persistem desde a sua criação durante a ditadura militar.

Mas como nem tudo são flores, avanços também vem acompanhados de um cortejo de horrores, como a tese do “Marco Temporal” e a exploração compulsória do subsolo indígena para acumulação de minérios e metais preciosos, que estimularam o garimpo ilegal e quase levaram ao genocídio, em 2023, do povo Yanomani, que se viu a beira do extermínio, implementado como uma política de governo, que nutria total desprezo por esses grupos, haja vista, que este povo se recusavam a aceitar que o colonialismo branco tivesse o poder de ceifar novamente a vida dos povos originários no mais absoluto silêncio do genocídio e etnocídio que desumanizava homens e mulheres indígenas no Brasil durante os anos de 2017-2022.

Espero também que fique claro, que as discussões que vem a seguir sobre a história das indígenas mulheres só aconteceram, após um longo processo de humanização da mulher, enquanto sujeita e indivíduo que possui legitimidade social, econômica, intelectual e jurídica, então essa questão só passou a ser percebida quando essa luta começou a ser travada pelos movimentos políticos, ondas feministas e pelas intelectuais acadêmicas que destacaram a desigualdade gerada pela inequidade de gênero inclusive do ponto de vista da produção de conhecimento.

De fato, temos que admitir que somente após a contribuição da historiografia de gênero e especificamente dentro desse “guarda-chuva de gênero”³⁸, com o desenrolar da história das mulheres, é que passamos a pensar em outras mulheres com realidades diferenciadas, então somente após as contribuições que passam a notar a agência e o protagonismo histórico da mulher é que abrimos o debate para pensar em interseccionalidade questionando a essencialização do lugar feminino branco europeu como “padrão universal da mulher” e dos seus desafios, sendo assim, a história da mulher indígena ou da indígena mulher, só começou a ser prescrutada após um longo debate geracional sobre os atores e atrizes excluídos da história que foram desumanizados, portanto, essa exclusão incidia consideravelmente sobre os povos originários³⁹, sendo ainda mais violenta com as indígenas mulheres, que foram investigadas e percebidas com o estabelecimento da Nova História Indígena e do Indigenismo, seus movimentos sociais a partir de 1970 que perduram até hoje, que aos poucos foram problematizando a inexistência ou falta de reconhecimento de uma história que sempre foi construída com a participação de mulheres indígenas, negras, asiáticas, latino americanas e caribenhas.

38 Especificamente com a História das Mulheres.

39 Cenário que começou a mudar com o surgimento da Nova história indígena e do indigenismo que abriu um leque de possibilidades para estudar as indígenas mulheres também.

AMAZÔNIA ORIENTAL PRÉ-COLONIAL: ENTRE SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS E DADOS PALEOAMBIENTAIS

José Antônio Bezerra Gonçalves¹

INTRODUÇÃO:

Este trabalho revisou estudos arqueológicos e paleoecológicos sobre as interações humano-ambientais e as transformações das paisagens na Amazônia oriental, durante o Holoceno Tardio. O mesmo teve como base os conhecimentos e pré-resultados de nossa pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia com ênfase em Arqueologia 2023-2025 (PPGA/UFPA), de tema: “SISTEMAS DE SUBSISTÊNCIA DOS POVOS-PRÉ-COLONIAIS NA AMAZÔNIA ORIENTAL” somado ao nosso Relatório PIBIC/2022 de Tema: “BASES DE DADOS PALEOAMBIENTAIS DA AMAZÔNIA ORIENTAL PARA COMPREENDER A FORMAÇÃO PRÉ-COLONIAL DE FLORESTAS CULTURAIS” ambos orientados pela Prof^a. Dr^a. Daiana Travassos Alves². A partir desses estudos conseguimos produzir artigos, apresentações em eventos e publicações.

1 Graduado em Licenciatura Plena em História (FAHIS/IFCH/UFPA). Mestrando em Antropologia com ênfase em Arqueologia (PPGA/IFCH/UFPA). E-mail: jose.goncalves@ifch.ufpa.br

2 Docente Superior vinculada à Faculdade de Ciências Sociais (FACS) e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), ambos no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH/UFPA), Universidade Federal do Pará. E-mail: daianatalves@ufpa.br

**Imagem 1 - Abertura de unidade de sambaqui
no Sítio Forte/Caxiuanã/Pará, em 2023.**



Fonte: Antônio Gonçalves.

Assim, apresentamos o estado da arte referente a essas pesquisas no litoral amazônico. Por conseguinte, munidos do levantamento bibliográfico tivemos acesso aos trabalhos e, a partir deles, dados paleoambientais presentes nos sítios arqueológicos estudados pelos pesquisadores, consubstanciando a nossa pesquisa, gerando resultados quantitativos e qualitativos, que estão descritos ao longo deste trabalho. Desse modo, contribuímos no conhecimento acerca dessas relações humano-ambientais. A intervenção humana na paisagem resultou em mudanças significativas na ecologia, propiciando um conjunto de comportamentos e técnicas em sua relação com as plantas: domesticação, agricultura, horticultura, manejo e etc.³

Especialmente, no território amazônico estima-se que, muito do conhecimento sobre as plantas perdeu-se com o expansionismo europeu⁴, que dizimou grande parte das sociedades nativas e, por conseguinte, suas culturas e técnicas no manejo e cultivo desses vegetais. Essa

³ A esse respeito ver Clement (1999), Clement et al. (2009).

⁴ A esse respeito ver Clement (1999).

relação pode ser vista, não apenas com o mundo vegetal, mas com os recursos aquáticos contidos nas zonas atlânticas (mar salino) e estuárias amazônicas (rios de água doces)⁵. Esses recursos foram usufruídos por grupos humanos durante o Holoceno, face a diversos fatores climáticos e vegetacionais.

Imagem 2 - Concha de sambaqui, retirada e analisado por Kevin McDaniel, Sítio Forte.



Fonte: LIMA et al., 2020).

No bojo dessas transformações naturais e culturais do ambiente amazônico há ocorrências dos sambaquis (nome dado aos sítios arqueológicos formados por conchas, comumente localizados em áreas litorâneas ou ribeirinhas) – Portanto, são amontoados de carapaças de moluscos dentre outros restos de materiais. Demos mais luzes aos sítios de sambaquis, por serem àqueles que mais aparecem em nosso levantamento dos trabalhos de pesquisas realizados da Amazônia Oriental. Embora, tenham aparecido trabalhos em sítios de solos antropogênicos e em sedimentos em lagos.

⁵ A esse respeito ver Silveira & Schaan (2005).

O surgimento dos sambaquis é parte do processo de sedentarização humana, como acontecido com várias populações ao redor do mundo⁶. No leste amazônico, as ocupações sambaquianas⁷ são datadas em 7.600 anos AP (Antes do Presente) no Baixo Amazonas e ao longo da costa atlântica amazônica em pelo menos 6.000 anos – localizados em ambientes ricos e diversos, de manguezais, praias, campos salinos e mata⁸. As flutuações marítimas podem ter sido responsáveis por essas diferenças na cronologia dos sítios, uma vez que estima-se que diversos desses sítios estejam submersos⁹.

Os sambaquis ocorreram durante o Holoceno, dispostos em todo o litoral brasileiro¹⁰, do Estado do Rio Grande do Sul (Sul) ao Amapá (norte), estendendo-se também, ao território internacional da Guiana Francesa. Em Santa Catarina estão os maiores e extensos (30 metros de altura por 500 metros de comprimento). Durante o Holoceno, fenômenos climáticos¹¹, em alguma medida, proporcionaram um ambiente rico em recursos aquáticos¹², por exemplo: o conhecido “*Optimum climaticum*”¹³ – entre 8.000 e 6.000 anos AP. A partir dos movimentos das águas marinhas ao longo dos milhares de anos emergiram grandes zonas de terras, em outrora, submergidas, construindo manguezais¹⁴ e, tornando a costa amazônica atrativa para habitações com enorme variedade de alimentos aquáticos e vegetais. Parte dessas habitações foram sambaquis construídos na borda dos manguezais, campos salinos e terra firme, que nos possibilitam sabermos como se dava a extração dos recursos aquáticos para

6 A esse respeito, ver Richard (1978), Stothert & Quilter (1991).

7 Acerca do termo, ver Scheel-Ybert et al. (2016).

8 A esse respeito, ver Silveira & Schaan, (2005), Silveira & Schaan, (2010).

9 A esse respeito, ver Silveira & Schaan (2010).

10 A esse respeito, ver Silveira & Schaan (2005).

11 A esse respeito, ver Silveira & Schaan (2010).

12 A esse respeito, ver Keefer et al. (1998), Moss & Erlandson, (1998), Sandweiss et al. (1989).

13 A cerca do termo é resultante da: convergência de alguns fatores, dentre eles, a descida do nível do mar em torno de 100 metros com relação aos dias atuais somando mais tarde ao aumento do calor que ocasionou novamente a elevação do mar e torno de 5 metros. Ver mais em Silveira & Schaan, (2010).

14 A esse respeito, ver Ab' Saber (2004).

alimentação desses, por exemplo: moluscos, crustáceos, peixes, tartarugas, aves, répteis, mamíferos aquáticos e espécies vegetais¹⁵.

A partir vestígios deixados pelos povos sambaquianos, os estudos arqueológicos aliados aos outros campos do conhecimento dão conta daquilo que seriam as inúmeras funções dos sambaquis: lixeiras, locais de rituais, sepultamentos, aterramentos, além de vários fragmentos de conchas terem sido encontrados misturados às cerâmicas¹⁶, construindo um antrossolo¹⁷. Esse fator ajuda a compreender uma presença expressiva e ativa antropogênica na Amazônia. Assim, revisamos aqui estudos para no leste amazônico, a fim de contextualizar o ambiente de formação dos sambaquis nessa área.

MÉTODOS:

A metodologia para este trabalho consistiu, em uma primeira etapa, do levantamento bibliográfico dos estudos arqueológicos e paleoecológicos da Amazônia Oriental, a partir de meios digitais, tais como: sites acadêmicos, plataformas de pesquisas e bibliotecas virtuais, a fim de coletar e sistematizar leituras pertinentes. Este trabalho revisou o estado da arte referente a essas pesquisas no litoral amazônico, gerando resultados quantitativos. Dentre os mecanismos virtuais destacamos as plataformas Google Acadêmico (1) e Academia.Edu (2) das quais fizemos amplo uso para nossa pesquisa.

Dessa forma, para construir o banco de dados paleoambientais fizemos um levantamento quantitativo de artigos pertinentes à pesquisa, utilizando as palavras-chave: *“archaeobotany in eastern amazonia”*, *“eastern amazonia holocene vegetational”*, *“east amazonia holocene fires”*, *“eastern amazonia coastal environmental changes”*, *“eastern amazonia holocene late quaternary environmental changes”*, *“amazon lowland late quaternary*

15 A esse respeito ver Lopes (2018).

16 A esse respeito ver Silveira & Schaen, (2005).

17 Acerca do conceito é resultante da: ação humana diretamente no ambiente. Ver mais em Silveira & Schaen (2005).

environmental changes”, “*eastern amazonia holocene lake sediments*”, “*holocene paleoenvironmental reconstruction eastern amazonian basin*”, “*late holocene paleoenvironmental reconstruction*”, “*eastern amazonia pollen record*”¹⁸, “paleoecologia do leste amazônico”, “palinologia do leste Amazônia”, “reconstrução ambiental do leste amazônico”, “arqueobotânica na amazônia oriental”, “arqueobotânica na costa amazônica” e “arqueobotânica na costa atlântica Amazônia”¹⁹.

Em uma segunda etapa obtivemos dados qualitativos sobre as interações humano-ambientais e as transformações das paisagens durante o Holoceno tardio, iniciando uma revisão bibliográfica a fim de selecionar estudos pertinentes à pesquisa e, por conseguinte, compilar dados paleoambientais (vegetação, clima, hidrologia, geomorfologia e pedologia), registrados em uma planilha. Os resultados estão apresentados a seguir, e são o cotejo do levantamento e leitura desses materiais.

RESULTADOS:

Das palavras ou frases-chave

Assim ficaram os resultados, para a primeira etapa (os quantitativos), que diziam respeito ao (levantamento bibliográfico). Em nossas buscas, o site Google Acadêmico disponibiliza mais estudos nas temáticas (254), que o Academia.edu (75), totalizando 329 resultados disponíveis em versões de arquivos (PDF). A frase em inglês “*Eastern amazonia late quaternary environmental changes*” apresentou mais resultados, sendo 48 trabalhos resultantes dessa busca no Google Acadêmico e 08 no Academia.edu, havendo ainda a possibilidade de uma versão paga.

18 Acerca da busca da pesquisa: dez (10) palavras ou frase-chave em inglês.

19 Acerca da busca da pesquisa: seis (06) palavras ou frase-chave em português.

Tabela 1 - Quantitativa do levantamento bibliográfico

LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO						
Palavra-chave	Google academia	Academia.edu	Total de fontes p/ palavras-chave nos dois sites	Média	Máximo	Mínimo
archaeobotany in eastern amazonia	12	4	16	8	12	4
eastern amazonia holocene vegetational	30	5	35	17,5	30	5
east amazonia holocene fires	21	7	28	14	21	7
eastern amazonia coastal environmental changes	23	5	28	14	23	5
eastern amazonia late quaternary environmental changes	48	8	56	28	48	8
amazon lowland late quaternary environmental changes	8	4	12	6	8	4
eastern amazonia holocene lake sediments	18	2	20	10	18	2
holocene paleoenvironmental reconstruction eastern amazonian basin	26	12	38	19	26	12
late holocene paleoenvironmental reconstruction	1	1	2	1	1	1
eastern amazonia pollen record	22	14	36	18	22	14

paleoecologia do leste amazônico	6	3	9	4,5	6	3
palinologia do leste Amazônia	16	0	16	8	16	0
reconstrução ambiental do leste amazônia	3	3	6	3	3	3
arqueobotânica na amazônia oriental	10	2	12	6	10	2
arqueobotânica na costa Amazônica	5	2	7	3,5	5	2
arqueobotânica na costa atlântica Amazônica	5	3	8	4	5	3
TOTAL DE RESULTADO DAS FONTES NOS SITES	254	75	329			

Fonte: Antônio Gonçalves).

Dos estudos filtrados pertinentes

A partir do levantamento da etapa anterior fizemos a revisão bibliográfica dos trabalhos, a fim de selecionar, entre tantos, somente aqueles estudos pertinentes à pesquisa. Assim, foram obtidos 06 (seis) resultados (qualitativos), com dados paleoambientais (vegetação, clima, hidrologia, geomorfologia e pedologia). O cotejo do levantamento e leitura desses materiais estão compilados e armazenados em um banco de dados, no Sistema de Gestão de Bases de Dados Microsoft Access e inseridos nos dados do SIG (Sistema de Informação Geográfica) do Projeto Florestas Culturais, territorialidades e Identidades na Amazônia Pré-Colonial.

Dos dados paleoambientais pertinentes

Com relação aos resultados qualitativos obtivemos maiores informações após um minucioso filtro do levantamento e revisão bibliográfica. Do

total de 329 (trezentos e vinte e nove) resultados – selecionamos 06 (seis) fontes, as quais entendemos dizerem respeito à nossa pesquisa, pois, trazem dados de estudos paleoambientais detalhados, como descritos adiante.

O primeiro estudo:²⁰ – estudaram o registro inédito de diatomáceas (microalgas) no sambaqui Porto da Mina (Quatipuru-PA), habitado ao longo de cerca de 210 anos, em um ambiente diverso geograficamente com água doce, salobra e marinhas. Assim, a partir de pesquisas interdisciplinares e da arqueobotânica usaram análises de diatomáceas na reconstrução ambiental do sítio encontradas nas camadas I e II, o que apontou uma longa permanência de grupos no local. Os resultados dessa análise apontam um registro de espécies marinhas a partir do nível 130 cm, indicando um sinal de transgressão marinha.

Diante disso, a aproximadamente 5. 070 + alguns grupos sambaquianos da área de estudo passaram a entrar em ambientes aquáticos com altos teores de salinidade; também, as muitas possibilidades de ambientes permitiram o usufruto de recursos e interferência direta na dieta desses grupos²¹. Na análise, além das mostras de comunidades de diatomáceas foram documentadas espículas de esponjas, bactérias não fotossintetizantes e fungos, repetindo a necessidade de se investigar e ampliar os estudos de arqueobotânica em sambaquis.

O segundo estudo²² levantado a partir das palavras-chave: “*eastern amazonia pollen record*”, aborda um longo registro polínico no baixo Amazônia, investigando a relação entre floresta e resfriamento em tempos glaciais. Apontam ainda, que houve uma contínua presença de pólen em mais de 40.000 anos. Assim, com o objetivo de demonstrar a ocupação por parte da floresta tropical, sem dar espaços para savanas e/ou campos, os pesquisadores fizeram o estudo do registro de pólen em um lago. Os dados coletados sugerem uma fragmentação da floresta amazônica ocidental como “refúgios” em tempos de climas extremos glaciais. Dessa forma, apontam

20 A respeito do primeiro estudo ver Almeida et al. (2020).

21 A esse respeito ver Almeida et al. (2020).

22 A respeito do segundo estudo ver Colinvaux et al. (1996).

que as florestas da era glacial se assemelhavam às florestas modernas, contudo, com espécies que hoje são restritas às altitudes bem elevadas e com altas temperaturas, com um resfriamento em torno de 5° a 6° C.

A partir de métodos arqueobotânicos, testes paleoecológicos foram executados, com hipóteses de aridez e resfriamento, usando dados proxy de sedimentos de lagos amazônicos, sugerindo o resfriamento, como um fator de importante força climática na região Neotropical. Por conseguinte, defendem que a planície amazônica em tempos glaciais tenha sido bem mais seca e que impediu que a floresta ocupasse grande parte da bacia.

No terceiro estudo²³, os autores preocuparam-se em estudar as mudanças na vegetação e hidrologia na Amazônia Oriental, a partir de um registro de pólen coletado em um sedimento do Lago Tapera (Amapá), onde as análises realizadas forneceram dados acerca da história paleoambiental desta parte da Amazônia. Para tanto, os arqueólogos utilizaram múltiplas análises (de pólen, carvão e datação por C14 [carbono 14]), visando refinar a visualização e distribuição de dados paleoambientais.

Os autores identificaram um hiato de pelo menos 5.500 anos, pois esse momento, se sobrepôs ao mais alto nível do mar holocênico, o que teria levado o lençol freático local a aumentar e impedindo o lago de secar, apesar de o nível do mar não ter sido importante para manter o nível do lago, pois, o Lago Tapera, provavelmente dependia das águas ribeirinhas e a lacuna sedimentar teria sido causada pela redução da vazão do rio Amazonas, devido ao período extremamente seco nos Andes (8.000-5.000 anos AP).

Assim, os níveis de precipitação teriam diminuído acentuadamente, ocasionando a falta de pólen andino (transportado pelo rio). O resultado das análises do pólen mostrou que quando a sedimentação recomeçou em 1.620 cal. anos AP, a vegetação ao redor do lago foi alterada de floresta para savana. Com esse registro, os autores tentam demonstrar a necessidade de melhorar nossa compreensão das mudanças climáticas e seus impactos na dinâmica da vegetação Amazônica.

23 A respeito do terceiro estudo ver Toledo & Bush (2008).

Para o quarto estudo²⁴ foi revisada a literatura acerca de dados paleonológicos²⁵ para a bacia amazônica, mostrando, que a reconstrução paleoclimática da região, incluindo as transformações ambientais e variações de temperatura ocorridas desde o final do período de glaciação (ca. 15.000 anos), colabora em estimativas sobre as respostas do bioma em decorrência do aumento dos níveis de gases-estufas na atmosfera. Dessa forma, relaciona as causas da variabilidade climática ao aumento desses gases na atmosfera através dos registros históricos de emissão de CO².

Os resultados para o quinto estudo²⁶ foram feitos a partir de dois fragmentos florestais no leste do Pará, integrando de sensoriamento remoto (imagens Landsat ATM e de satélite Maxver) com cobertura florestal e uso do solo, concluem que nas áreas investigadas, a pecuária ocupa mais de um terço, com uma grande pastagem e solo de produção leiteira e gado de corte; e que os fragmentos estão sendo estrangulados e sofrendo alta pressão com populações ao seu entorno. Argumentam que esses fragmentos florestais estão conectados à matriz da paisagem e facilitam a sobrevivência da fauna existente nestes locais. Por fim, defendem que em áreas muito antropizadas²⁷, como o Nordeste paraense, os fragmentos florestais devem ser conservados para garantir o equilíbrio do ecossistema.

O sexto estudo²⁸ é uma dissertação que discute as relações entre pessoas e plantas no alto rio Tapajós depois de 1.200 AP. Assim, os estudos baseiam-se em vestígios arqueobotânicos retirados do sítio arqueológico Terra Preta do Mangabal, no Pará. A combinação de narrativas arqueológicas, relatos históricos e trabalhos etnográficos salientam que a ocupação no rio Tapajós se deu a partir de uma diversidade cultural; ao atravessar o período pré-colombiano até o atual, as populações humanas permearam distintos ambientes e com estratégias como o consumo e uso de inúmeras

24 A respeito do terceiro estudo ver Ferreira (2018).

25 Acerca do termo, Palinologia: parte da Botânica que estuda os grãos de pólen, esporos, e outras estruturas com parede orgânica ácido-resistente.

26 A respeito do quinto estudo ver Almeida et al., (2005).

27 Acerca do termo, antropizada: uma área cujas características originais foram alteradas pela ação humana, no solo, vegetação, relevo e etc.

28 A respeito do sexto estudo ver Pinheiro (2011).

ras plantas, angariando saberes acumulativos de saberes sobre as plantas. Por fim, compilamos e construímos em uma planilha, um banco de dados filtrando um total de 06 (seis) fontes.

DISCUSSÃO E CONCLUSÃO:

Ao passo que os povos originários do território, dito hoje brasileiro, em particular nas terras baixas amazônicas -, viveram e construíram a sua história a partir da utilização dos recursos ecológicos para as suas subsistências, os brancos europeus deixaram as suas marcas na desconstrução desses processos relacionados às florestas antropogênicas. Essa degradação pode ser vista na intensa exploração dos depósitos de sambaquis por razões diversas, durante o período colonial, como foi destacado “Em algumas construções do período colonial, como é o caso da igreja de pedra existente em Joanes, Ilha do Marajó, datada do século XVII”²⁹ com argamassa mesclada às conchas; na indústria e comércio da cal no fim do século XVIII e para construção de estradas, durante a expansão urbana entre os séculos XIX e XX³⁰.

No Baixo Amazonas, em um braço do grande rio e próximo ao rio Tapajós e à cidade de Santarém - encontra-se localizado o mais antigo sambaqui das Américas, o sambaqui fluvial da Taperinha, datado entre 7600 e 7335 AP - identificado pelo arqueólogo Charles F. Hartt, em 1870³¹, onde também foi evidenciada a mais antiga cerâmica das Américas. Além de Taperinha, no decorrer do século XX, os estudos arqueológicos identificaram vários sítios de sambaquis na Amazônia, quer no interior (rios - água doce), quer na costa (mar - água salgada), dentre eles, no interior: Guará I, II e IV (Baixo Xingu, PA); Jacarequara e Prainha (ilha de Trambioca, PA) - na costa: Porto da Mina, Porto das Pedras e Uruá (região do salgado, PA); e Bacanga e Maiobinha, São Luís, MA).

29 (Silveira & Schaan, 2010, p.38).

30 A esse respeito ver Silveira & Schaan (2010).

31 A esse respeito ver Roosevelt et al. (1991), Silveira & Schaan (2005).

Imersa nessas pesquisas, a cerâmica tem lugar assegurado, pois, pode dar conta da alimentação ocorrida desses povos, uma vez que, análises feitas de materiais cerâmicos fragmentados, como no sambaqui Porto da Mina (PA-AS-5) já demonstraram que “A pesca era importante atividade de subsistência, associada a outros recursos, como a coleta e a caça, entre outros”³². Para além, pode informar acerca da cultura material desses povos amazônicos sambaquianos, pois, essa mesma pesquisa mostrou que os vasilhames cerâmicos inteiros encontrados haviam sido utilizados em situações cotidianas e, por conseguinte, seus fragmentos reaproveitados juntos com outros materiais para a construção de novos objetos.

Ao longo da construção da história dos sambaquis, inúmeras ações dos nativos e colonizadores modificaram o uso do território³³. Por certo, essas transformações coloniais da parte dos europeus aceleraram o desgaste da floresta e erradicaram aspectos culturais indígenas, como os seus recursos à época; a dizimação de plantas e aquilo que restou fragmentado como reverbere dessas expropriações. Neste trabalho revisamos os dados paleoambientais e arqueológicos para o litoral amazônico, compilados quantitativamente que permitem entender diversos aspectos relacionados às dinâmicas de ocupação dessa área, assim como, demonstram a necessidade de mais pesquisas para aprofundar o conhecimento acerca das interações humano-ambientais e as transformações das paisagens litorâneas da Amazônia oriental durante o Holoceno tardio.

32 (Lopes, Gaspar & Gomes, 2018, p.54).

33 A esse respeito ver Lopes (1999), Lopes (2016), Silveira (1979), Simões (1981^a), Corrêa (1987), Senna (2008).

CIRCULARIDADE DE CONHECIMENTO ENTRE INDÍGENAS E MISSIONÁRIOS NA MISSÃO DE MAYNAS (SÉC. XVII)

André José Santos Pompeu¹

INTRODUÇÃO

A partir da Época Moderna houve uma clara sensação de transformação no mundo conhecido. As fronteiras se transformaram, novos grandes impérios foram forjados e porções novas do planeta se tornaram acessíveis. Segundo Serge Gruzinski, a modernidade nos apresenta o processo de uma primeira “mundialização”, em que as quatro partes do mundo se conectam de diferentes formas. Para Gruzinski, um passo importante nesse processo foi a transferência cultural – e de conhecimento – entre as diferentes partes do globo. As pessoas na Europa, América, África e Ásia compartilhavam conhecimentos sobre diversos fatos, lugares, pessoas e conhecimentos, que estavam milhares de quilômetros de distância. Como bem demonstrou Gruzinski, os otomanos tinham uma boa base a respeito do que se passava no México (GRUZINSKI, 2001, 2012, 2014).

Dentro desse cenário de descoberta e de conhecimento, uma pergunta sempre veio a mente, como era o processo de transferência desse conhecimento, que deveria ser apreendido por alguém antes de circular

¹ Doutor em História pela Universidade Federal do Pará. E-mail: andre.pompeu@yahoo.com

na mundialização. Como eram as experiências desses primeiros sujeitos que aportaram no “Novo Mundo”, que era novo para eles, mas não para os povos indígenas que habitavam a região desde, pelo menos, o horizonte Clovis. Essas dúvidas não são novas dentro da historiografia. Podemos lembrar dos trabalhos de Sérgio Buarque de Holanda, um dos pioneiros da moderna historiografia brasileira, que em vários trabalhos priorizou essas dúvidas em relação aos indígenas e aos paulistas bandeirantes (HOLANDA, 2014, 2015, 2017). Uma relação, que na ótica de Holanda, acabou balizando a construção não apenas do paulista, mas do brasileiro no geral.

Imbuído dessas questões, a presente comunicação diz respeito a algumas impressões iniciais desse encontro entre missionários e indígenas, que acabaram por provocar a circularidade de conhecimento. Por se tratar de impressões iniciais, as conclusões ainda não possuem o folego completo. Acredito que ainda existem muitas possibilidades para analisar. Em todo caso, aqui apresento os primeiros passos. Acredito – e essa ideia, também, não é inédita – de que os grupos indígenas fizeram uso político dessa transferência de conhecimento, até o limite em que ela não foi imposta pela violência. O limite entre o que falar aos clérigos e como falar, pode ser um indicativo de alianças e opções de aproximação. Sob essa ótica, essa aproximação e circularidade de conhecimento foi orquestrada pelos sujeitos, até certo ponto, afinal, não temos como prever as proporções que as informações tomariam.

A região a qual estamos lidando nessa comunicação é a Missão de Maynas, que durante o século XVII, esteve ligada a Real Audiência de Quito. Apesar da moderna cidade de Quito pertencer ao Equador, o território que compreende Maynas, em grande medida, diz respeito ao Equador e ao Peru modernos. Estando jurisdicionada ao Vice-reino do Peru, ao longo do período que nos interessa. Essa região elenca várias características interessantes que podem contribuir para a análise. Em primeiro lugar, se trata de um bioma em transição entre a floresta tropical úmida, que é a Amazônia, para a região de montanhas que diz respeito aos Andes. Naquilo que se costuma nomear como “ceja de selva”, em espanhol. Essa é

uma questão interessante, pois como indica Keith Thomas, as interações humanas tendem a mudar, dependendo da localidade em que estiver inserido (THOMAS, 2010). Mesmo que, existam indicações seguras de que a paisagem amazônica possui muito mais influência da atividade humana do que imaginamos (DENEVAN, 2003).

Ou seja, temos um ambiente que era diferente daquilo que os missionários vinham lidando no Vice-Reino do Peru, pois, não se tratava nem da montanha e nem da floresta, mas um espaço de interseção entre os dois. Em segundo lugar, estamos lidando com uma das maiores e mais populosas missões da Companhia de Jesus nas Américas. Segundo Anne Christine Taylor, a Missão de Maynas reunia quase 150 *pueblos*, com uma massa populacional enorme (TAYLOR, 1992). Claro que, ao longo do século XVII os números variavam conforme as alianças e os conflitos com os povos indígenas se intensificavam, ou, a partir do último quartel do século XVII, quando a presença portuguesa se tornou mais significativa na região. Em todo caso, Maynas era um ambiente territorialmente grande, com um elevado número de *pueblos* e uma intensa densidade populacional.

A principal fonte que vamos utilizar nesse trabalho é uma compilação de escritos jesuíticos. Dentro dessa compilação encontramos desde correspondências enviadas aos provinciais da ordem, relatórios, jornadas e crônicas. Essa compilação foi reunida na obra “Informes de Jesuitas en el Amazonas”, publicada na década de 1980. Para ser mais preciso, estamos lidando, principalmente, com os relatos provenientes do padre Francisco Figueroa, que era *criollo*, além de ter tido uma longa participação entre os indígenas na região de Maynas. Vai ser o padre Figueroa que vai nos informar a respeito dos primórdios da missão e, também, a respeito das relações de circularidade entre os indígenas e os missionários, que foram os primeiros ibéricos na região. Mas, como de costume entre os membros da Companhia de Jesus, nos escritos de Figueroa vamos encontrar trechos que são, praticamente, transcrições dos escritos dos jesuítas anteriores na região. Isso é importante por conseguirmos chegar nas primeiras impressões de alguns missionários, como era o caso do padre Lucas de La

Cueva, um dos pioneiros na região. Isso tudo sem perder de vista o caráter edificante que os escritos da Companhia de Jesus possuem. Essas narrativas foram pensadas como obras de apelo moral e religioso, para serem utilizadas pelos jesuítas em outras partes do mundo e como exemplo de trabalho catequético (PÉCORA, 1999), desse modo, precisam ser lidos com os devidos cuidados relacionados a intenção do autor de comunicar, a intenção esperada do receptor e, no fim, as intenções de historiador sobre o que busca no texto seiscentista (RICOEUR, 2011).

A MISSÃO DE MAYNAS

A criação da Missão de Maynas, na Amazônia peruana, pode ser encarada como parte de um projeto mais amplo da administração espanhola, tendo em vista alcançar a maior parte do seu imenso império colonial americano. Seria muito difícil para os espanhóis garantirem sua presença em todas as partes da América, que eles consideravam como sua propriedade, deste modo, estratégias deveriam ser adotadas para garantir o mínimo de presença, além de algum grau de vassalagem política ao monarca. Dentro dessa lógica se utilizou largamente as missões religiosas como instituições de fronteira, atuando nas localidades mais distantes do império americano, em um processo de conversão – não apenas ao mundo cristão, mas, também, ao mundo espanhol. Essas missões utilizavam um pequeno contingente de religiosos, que deveriam levar o processo de conversão ao número gigantesco de indígenas, dos mais vários grupos étnicos. Essas missões deveriam garantir, para além da conversão, uma base “sólida” para uma fronteira, constantemente, visitada por rivais portugueses, franceses e ingleses (POMPEU, 2016).

No caso das fronteiras do mundo hispânico, fica mais perceptível a presença dos missionários da Companhia de Jesus nas áreas mais afastadas, naquelas que se tornariam as fronteiras do império espanhol na América. Uma das explicações levantadas pela historiografia se baseia no fato da Companhia de Jesus ter sido a última das ordens missionárias a

chegar na América espanhola, fazendo com que, consequentemente, ela tivesse que se assentar nas regiões mais distantes, onde as outras ordens não estavam presentes. De fato, os jesuítas foram os últimos e atuaram em regiões onde havia um menor interesse de outros missionários. Por outro lado, precisamos ter em mente que a Companhia de Jesus foi criada no âmbito da reforma católica, com o explícito objetivo de abarcar novas almas ao catolicismo romano. Um objetivo muito centrado na conversão e na cristianização. Uma instituição com esse perfil demonstra a necessidade de estar em regiões mais distantes, em lugares onde houvesse pessoas para catequizar. No caso do mundo americano, as localidades mais distantes dos centros coloniais ainda tinham um manancial populacional praticando religiões ancestrais, o que motivava ainda mais aos missionários jesuítas no processo de conversão. Em outras palavras, eles foram os missionários que foram mais longe, pelo motivo da sua razão de existir estar centrada nesse fato.

A Missão de Maynas reunia todas essas características. Era uma missão fronteiriça, que deveria garantir a presença espanhola em um território que não se sabia se estava na área espanhola, ou na área portuguesa. Reunião, como já mencionei, uma grande quantidade de povos indígenas de diferentes grupos étnicos. Contando, ainda, com o grande interesse da Companhia de Jesus na sua solidificação e edificação. Era um verdadeiro braço da política castelhana para garantir a aliança com os grupos indígenas e a manutenção de um largo território, que por sua vez, só poderia ser mantido com a presença de súditos espanhóis. Esses súditos, naturalmente, deveriam ser os grupos indígenas.

A Missão de Maynas foi instituída em 1638, através dos esforços dos padres Gaspar de Cugia e Lucas de La Cueva. Ou seja, muito antes do padre António Vieira instituir a sua congênere Missão do Maranhão, do lado português. Apesar da ação ser creditada aos jesuítas, não podemos esquecer que ela fazia parte de uma política mais extensa da administração colonial espanhola. Os padres foram enviados pelas autoridades coloniais com o intuito de apaziguar uma revolta dos indígenas Mayna,

que apesar de já estarem em contato com os espanhóis antes da instauração da missão, optaram por se rebelar. Nesse contexto os padres e, conseqüentemente, a missão, faziam parte da resposta das autoridades frente a rebelião indígena.

Essa situação não foi exclusiva dos Mayna, ainda na primeira metade do século XVII, mas já durante o funcionamento da Missão, outro grupo étnico entrou em rebelião contra os espanhóis e os regimes de trabalho, desta feita, foram os Jebero que não aceitaram mais a dominação colonial. Da mesma forma como ocorreu com os Mayna, os missionários jesuítas foram enviados pela administração colonial para apaziguar os ânimos e manter o controle sobre as populações indígenas. Novamente, o padre Lucas de La Cueva fora enviado para tratar com os povos indígenas e reafirmar a “amizade” entre espanhóis e Jebero (FIGUEROA, 1986, p.174.). A implicação política dessa estratégia foi um aumento exponencial do território abarcado pela missão de Maynas, que se, anteriormente, dizia respeito ao território – ou área de influência dos Mayna – agora incorporava um novo grupo étnico. Por outro lado, também fortalecia a presença espanhola na região. No caso dos Jebero, o padre Francisco Figueroa indica que a sua rebelião foi obra do demônio (FIGUEROA, 1986, p. 180), mas, como não estamos em situação de discutir questões mágico/religiosas nesse texto, prefiro me ater ao fundamento de que existe um sistema de pesos e contrapesos, em que, cada vez que os poderes coloniais se tornam mais duros com as populações indígenas, estes tendem a reforçar a sua posição. No meio desse embate temos a presença dos missionários, que deveriam garantir a mediação da situação.

Dentro dessa lógica a Missão de Maynas se expandiu até se chocar, inicialmente, com as posições jesuíticas do lado português e, após a divisão dos distritos missionários de 1686, com a posição carmelitana. Implicando em um dos maiores territórios missionários dentro da América hispânica. Ao longo desse imenso território temos a presença de um sem-número de grupos indígenas, falantes das mais variadas línguas, além das diferenças culturais que poderiam ser encontradas entre os

grupos, ou, até mesmo, entre aldeias diferentes. E um detalhe importante, todo esse enorme território de floresta tropical, habitado por milhares de indígenas, era missionado por uma quantidade ínfima de jesuítas, que variou ao longo dos anos, mas que nunca foi suficiente para manter padres fixos nos aldeamentos. Basicamente, os missionários deveriam fazer longas viagens, de dias a fio em canoas, para encontrar todos os aldeamentos instituídos e dar os ensinamentos catequéticos, além dos sacramentos cristãos. Ou seja, era um mundo sempre novo, gigante em seu território e permeado por inúmeras culturas. Alcançado pelos missionários nos primeiros anos do século XVII, quando, efetivamente, não havia mais de 3 cidades em toda região amazônica. Esse era o ambiente de encontros e desencontros sobre os conhecimentos necessários para a vida na floresta. Sem esses conhecimentos, teria sido impossível garantir a presença ibérica.

O CONHECIMENTO A PARTIR DOS MISSIONÁRIOS

Antes de tudo é importante salientar que quando pensamos em circularidade de conhecimento, estamos pensando a partir da ótica dos missionários da Companhia de Jesus, pois, foram eles que nos legaram as fontes que discutimos. Dito isto, podemos avançar para pensar qual o primeiro movimento de apreensão de conhecimento indígena pelos missionários? A resposta é simples, o que primeiro foi necessário foi conhecer a paisagem. Fica claro na narrativa do inaciano de que para missionar em um ambiente entrecortado por uma extensa cadeia fluvial, os missionários precisavam contar com o conhecimento indígena a respeito dessa fluvialidade. Além disso, o próprio regime de cheias e vazantes do rio era fundamental para o projeto catequético (FIGUEROA, 1986, p. 154). Sem mobilidade, não havia missão, e a chave dessa mobilidade se encontrava com os povos indígenas que eram *reduzidos*. A presença indígena era tão importante para se entender a paisagem, que os missionários indicam que lugares sem os indígenas, ou sem o conhecimento dos indígenas, são lo-

cais inóspitos para os missionários (FIGUEROA, 1986, p. 155). Como bem escreveu o padre Figueroa, sem os indígenas amigos nada se vazia naquelas partes (FIGUEROA, 1986, p. 171).

Ainda pensando no regime de cheias dos rios, temos um interessante exemplo a respeito da alimentação das populações. Segundo o padre Figueroa, nos momentos de cheia dos rios, apenas as partes mais altas de terra não ficavam inundadas, de sorte que, esse, também, era um momento de muita fartura na alimentação, pois, assim como os humanos, os animais também buscavam essas partes mais elevadas, facilitando a sua captura. No entanto, o missionário esclarece que os indígenas comiam qualquer imundice que fosse caçada, o que incluía ratos, cobras, sapos e aves. Os indígenas apenas tiravam as cabeças, ou as partes com veneno e comiam os animais, considerados imundos pelo missionário. Para o missionário o choque era ainda maior, ao perceber que os soldados espanhóis já estavam acostumados a comer as mesmas coisas que os indígenas, se banqueteando do que era considerado como imundo para o religioso (FIGUEROA, 1986, p. 174).

O religioso indica que os padres se recusavam a se alimentar desses animais, tidos por imundos, preferindo pescados ou outros tipos de caça. Segundo relata o missionário, aquela alimentação não era usual, sendo feita por aqueles que estavam habituados a ela, diferente dos padres, que padeciam muito quando não havia pescados (FIGUEROA, 1986, p. 268). Certamente, não temos como apontar a certeza dos fatos, afinal, em momentos de fome até mesmo os religiosos poderiam se utilizar desse tipo de alimentação. Mas o que chama atenção no relato é, justamente, o fato dos religiosos não comerem, enquanto os soldados já praticam hábitos indígenas. Podemos conjecturar que o processo pelo qual esses soldados – que não sabemos se são reinóis, mestiços ou *criollos* – estavam passando era similar ao desenvolvimento dos sertanejos portugueses. Esses sujeitos, que por definição, são pessoas experimentadas e hábeis em viver no sertão, além de terem facilidade no trato com os indígenas, por terem assumido vários dos seus modos de viver (CHAMBOULEYRON, 2013).

POMPEU e VIANA, 2020). Outro exemplo claro desse processo eram os bandeirantes paulistas – ou, simplesmente paulistas – que também recebiam essa mesma fama, durante as suas expedições, sobretudo, de aprisionamento de indígenas. O fato de ocorrer do lado português da fronteira pode indicar que era bem possível, também, do lado castelhano, criando gerações de sujeitos que poderiam até não ser biologicamente mestiços, mas sim, culturalmente.

A agricultura foi outra faceta discutida pelo missionário. Rapidamente, os missionários se deram conta que o solo amazônico que eles tinham contato, nas regiões de terra firme, não era apropriado para uma agricultura extensiva. O Pe. Figueroa indica que logo as plantas morriam, no que ele culpava o clima amazônico. Não obstante, através dos conhecimentos indígenas, os missionários foram levados até ilhas fluviais, onde a agricultura prosperava (FIGUEROA, 1986, p. 178). Muito provavelmente, como de conhecimento comum, o solo da Amazônia é pobre, persistindo um ecossistema dependente entre a vegetação, o clima e os animais. Qualquer desequilíbrio nessa cadeia acaba tornando o solo infértil, principalmente, nas zonas de terra firme. Pelo que indica o inaciano, essa agricultura foi tentada em zonas de terra firme, não inundáveis. A cultura escolhida havia sido o algodão, o que se explica pela economia de fabricação de tecidos na Real Audiência de Quito (GONZALÉZ, 2014). Enquanto isso, as ilhas fluviais, indicadas pelos grupos indígenas, deviam passar pelo processo de inundação no período de cheia, fazendo com a água trouxesse o material orgânico que fertilizava a terra, proporcionando o cultivo de plantas.

A única agricultura a qual remete o religioso são alguns roçados de mandioca e outras raízes. Segundo o relato do padre, a técnica utilizada pelos indígenas era a mesma dos indígenas na América portuguesa. Eles preparavam o terreno a partir da derrubada da mata em determinada área que seria plantada – as áreas das roças tendiam a mudar após alguns anos. Após essa derrubada, tanto das árvores grandes, quanto das médias, se aguardava que a madeira secasse e, estando seca, os indígenas ateavam fogo na madeira seca. As cinzas da vegetação queimada serviam de aduba

para a terra, que recebia os roçados dos indígenas. Pela narrativa do jesuíta, esse era o único beneficiamento da terra praticado pelos indígenas (FIGUEROA, 1986, p. 267) e que se manteve em utilização ao longo dos próximos séculos pelos habitantes da Amazônia.

Mas, se os missionários não se alimentavam das tais “imundices” e a agricultura, também, não parecia ser viável, como se mantinham os missionários? Em primeiro lugar, os padres indicam que a caça e a pesca rapidamente apodreciam no clima amazônico. Aquilo que se pescava pela manhã, no final do dia já estava estragado, havendo uma grande necessidade de sal, para dar conta de armazenar o mínimo de mantimentos possíveis. Mas, no geral, era muito difícil garantir carne de caça ou pesca durante mais tempo. Não obstante, através do contato com os grupos indígenas, alguns alimentos foram incorporados ao paladar dos religiosos. Talvez, o principal deles seja a mandioca, que era consumida em abundância, como indica o inaciano. Sendo considerada o “pão da terra”. Mesmo na sua ausência, os indígenas indicavam uma alimentação a base de outras raízes, parentes da mandioca, além da ingestão de tipo de palmas. Segundo a indicação de Figueroa, mesmo que os indígenas se perdessem no interior da floresta – o que não era incomum, segundo o missionário – eles não passavam fome, pois, essas raízes, palmeiras e pequenos cocos eram encontrados em abundância e serviam para a alimentação diária (FIGUEROA, 1986, p. 263).

Essas mesmas raízes e palmeiras também eram utilizadas para a fabricação de bebidas, como licores e vinhos provenientes da terra, sobretudo, na ausência das bebidas europeias, eram às bebidas indígenas que os missionários recorriam no seu trato diário ou religioso. Segundo o relato do inaciano, os indígenas tinham uma predileção especial para as bebidas, às fabricando de uma série de produtos encontrados na floresta. No entanto, era da mandioca que faziam a bebida que mais agradava ao paladar indígena e que causava embriaguez. Na visão do padre, os indígenas preferiam beber a comer, podiam até ficar sem se alimentar, mas sem as suas bebidas era impossível aos nativos (FIGUEROA, 1986, p. 263).

O padre Figueroa também indica que os indígenas não se utilizam da criação de animais. Aqueles grupos que mantêm animais em criação, são grupos que já tiveram contato com os espanhóis e deles aprenderam esse hábito. A mesma coisa vale para as vestimentas, que segundo o padre, tendem a mudar depois do contato dos indígenas com os espanhóis. Em todo caso, os indígenas mantiveram a sua preferência pela caça e pela pesca. Um dado interessante, que nos explica Figueroa, era que tanto para pescar, quanto para caçar, os indígenas se utilizavam de certos venenos – entre outras técnicas – e que as dosagens usadas nesses venenos eram tão precisas, que eles se alimentavam dos animais sem nenhum risco de contaminação após a sua captura (FIGUEROA, 1986, p. 264). Interessante, ainda, pelo fato dos espanhóis e mestiços se apropriarem dessas técnicas de caça e pesca, utilizando esses venenos naturais para capturar os animais em seu sustento.

Entre os animais caçados e pescados, os religiosos indicam que o preferido dos indígenas era o peixe-boi, ou a “vaca marinha”, como alguns costumavam chamar. No caso do peixe-boi, a sua captura se dava, principalmente, com lanças ou anzóis. Segundo o religioso a carne do peixe-boi era preparada com ervas, sendo muito parecida com a carne de vaca, apenas sendo mais branca. Além da carne, a gordura do peixe-boi era muito utilizada como manteiga. De manteiga, temos também a utilização dos ovos de tartaruga, que eram depositados nas praias durante o segundo semestre do ano, e que eram amplamente comidos (FIGUEROA, 1986, pp. 265-266).

Mas, mesmo para o consumo dos ovos de tartaruga havia críticas da parte do missionário. Segundo Francisco de Figueroa, alguns tipos de alimento causavam “asco e horror”, como era o caso dos próprios ovos de tartaruga, pelo mal cheiro que apresentavam; alguns tipos de pão, feitos de produtos naturais como a banana-verde, que após algum tempo ficava duro feito pedra; algumas aves, que tinham uma carne pobre e seca; o porco selvagem, também pelo seu cheiro forte. Enfim, havia uma variedade de alimentos de uso comum dos povos indígenas, que foram repassados aos espanhóis e mestiços, mas, mesmo assim, os religiosos mantinham certo distanciamento (FIGUEROA, 1986, p. 269).

O que o missionário não esperava era que o trato e a convivência com os indígenas, diariamente, fosse mudar a sua opinião a respeito dessas iguarias. O pão começou a parecer não tão ruim, a carne do porco selvagem, apesar do cheiro forte do animal, era boa e saborosa, assim como, de outros pequenos animais, que garantiam uma carne sã, que lembrava os cabritos. Até mesmo os ratos, depois do seu preparo, não eram tão ruins, como o seu nome poderia sugerir, sendo, inclusive, mais saborosos que os coelhos silvestres da terra. Através das palavras do próprio religioso “si la experiencia no nos enseñara que es comida gustosa y regalada” (FIGUEROA, 1986, p. 269).

CONCLUSÃO

Ao se depararem com um mundo novo, os missionários da Companhia de Jesus tiveram que reaprender a lidar com o ambiente, baseado no aprender a lidar com novos povos indígenas. Sim, a ideia é de reaprender, se levarmos em conta que desde a segunda metade do século XVI os jesuítas estavam na Real Audiência de Quito, no alto das montanhas. A experiência, a partir do século XVII, se concentrou em um ambiente que, em primeiro lugar, não era nem de selva e nem de montanha, mas da interseção dos dois. E, conforme a missão crescia, houve, novamente, o reaprender a viver na floresta tropical úmida. Não tenho dúvida de que a experiência jesuítica em outras partes do mundo fora importante nessa construção, inclusive, na costa do Brasil.

Por outro lado, nesse processo, dentro de uma das maiores e mais populosas missões da Companhia de Jesus, havia sempre uma necessidade de se aprender, de se conhecer e de reinventar. Todo esse processo só era possível através do contato com os grupos indígenas. Além do que, os indígenas não passavam todo o conhecimento, eles permitiam que se soubesse de partes dele, dependendo da sua proximidade ou não com os missionários e espanhóis. Mas, fato é que, sem a presença e as preciosas informações deixadas pelos povos indígenas, o sucesso do empreen-

dimento teria sido impossível. Chegando ao caso da convivência com os indígenas, fazer mudar o pensamento do religioso a respeito do que se poderia comer. Aquilo que antes era considerado como imundice, agora já tinha certo sabor. Se antes o que era horrível e impensado, através da circularidade e das trocas culturais, acabou se tornando o principal sustento de espanhóis e mestiços.

Lembrando, mais uma vez, de que o presente texto é apenas um apanhado inicial. Em um tom que mostra muito mais as possibilidades do que vaticínios. No entanto, temos uma fonte riquíssima sobre essa convivência com os povos indígenas e que pode, muito bem, ser utilizada na reconstrução dessas relações. Aqui, sobretudo, tivemos um foco alimentar, que pode ser alargado e discutido com maior presteza em outros momentos. Mas, fica claro que, possibilidades e fontes para esse avanço são totalmente possíveis.

DEVASSAS NAS POVOAÇÕES DO DIRETÓRIO NA CAPITANIA DO MARANHÃO:

UM OLHAR SOBRE O COTIDIANO DAS POLÍTICAS
INDÍGENAS E INDIGENISTAS¹

Felipe William dos Santos Silva²

INTRODUÇÃO

A política de um controle mais sistemático e mais incisivo sobre as povoações de Índios³ resultou em uma série de devassas nelas realizadas, sobretudo nas Vilas, no ano de 1764. A historiografia, por sua vez, já apresentou inúmeros trabalhos importantes, que permitem compreender essa tipologia documental como forma de vislumbrar mais de perto o protagonismo indígena nas unidades de povoamento da colônia. De fato, as devassas, mais do que simplesmente a diagnose do grau de observância com relação aos ditames da metrópole, no caso aqui, o Diretório, simbolizavam a leitura que os próprios povos indígenas realizavam acerca do dia a dia nas povoações.

¹ Este texto é parte resultante de um subitem do segundo capítulo da dissertação, defendida em 2023.

² Doutorando em História Social da Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação de História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará, sob orientação do Prof. Dr. Rafael Chamboleyron e coorientação do Prof. Dr. Fabiano Vilaça dos Santos, com financiamento da CAPES. Email: fwsilva97@gmail.com.

³ É necessário ressaltar que o termo “povoações de Índios” representa o sentido genérico identificado na documentação com relação aos núcleos fundados pelo Diretório. Cabe também uma ressalva de que o vocábulo “índio” somente é empregado ao longo do texto para fins de citação das fontes do período, respeitando o seu sentido original apresentado na documentação; contudo, no que diz respeito à análise do próprio texto, utiliza-se o vocábulo “indígena”, em consonância com as demandas atuais relacionadas a questões de identidade dos próprios povos originários.

De forma empírica, as devassas também permitem lançar uma compreensão acerca de como os núcleos do Diretório na capitania do Maranhão se desenvolveram, sobretudo nos anos de 1760, bem como a definição de seus espaços na engrenagem colonial. Em que pese a constatação de diversos trabalhos que abordam o Maranhão colonial sob essa perspectiva, grande parte deles parece dar um panorama mais genérico e um tanto esparso no que tange à delineação político-administrativa, como também econômica, das Vilas e dos Lugares do Diretório na capitania do Maranhão.⁴

O texto a seguir busca um esforço de ajudar a melhor documentar esse período da capitania do Maranhão, notadamente a partir da documentação administrativa relativa a Vilas e Lugares de Índios, implementados pelo Diretório. Assim, serão utilizadas as devassas presentes no *Arquivo Histórico Ultramarino*, realizadas por ordem de D. José I e executadas pelo governador Joaquim de Melo e Póvoas, bem como pelo ouvidor da capitania Bruno Antônio de Cardoso e Menezes. Realizada entre os meses de fevereiro e julho de 1764, a abertura de procedimento de investigação com relação ao Diretório incidiu sobre povoações de Índios de diversas regiões da capitania, desde a parte atlântica até as áreas mais continentais, como é o caso das vilas de Guimarães e de Viana.⁵

4 São exemplos dessa perspectiva os trabalhos de: MOTA, Antônia da Silva. *Família e fortuna no Maranhão colonial*. São Luís: EDUFMA, 2006; SANTOS, Fabiano Vilaça dos. *O governo das conquistas do Norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)*. São Paulo: Annablume, 2011; SILVA, Mairton Celestino da. "Um caminho para o Estado do Brasil: colonos, missionários e índios no tempo das conquistas do Estado do Maranhão e Piauí, 1600-1800". Tese de Doutorado em História, Universidade Federal de Pernambuco, 2016 e ARRAES, Damião Esdras Araújo. "Ecos de um suposto silêncio: paisagem e urbanização dos 'certoens' do Norte, c. 1666-1820". Tese de Doutorado em Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, 2017.

5 A devassa referente às Vilas de Viana e de Monção é localizada nos documentos 4068 e 4070, contendo 123 e 18 páginas, respectivamente, depositados nos Avulsos do Maranhão. O documento referente a Viana é estruturado, primeiramente, em uma série de 37 itens que, possivelmente, funcionavam como guia para a inquirição das testemunhas; após, apresenta-se a chamada Assentada, momento em que o Ouvidor dará início ao depoimento dos moradores, apresentando-se trinta testemunhas, de proveniências bastante distintas: alguns eram moradores naturais das próprias Vilas, outros eram oriundos de outros lugares da capitania, assim como poderiam ser também nativos dos sertões do Rio Negro, em razão da expedição de descimentos. Com relação a Monção, trata-se do traslado da Devassa que, embora apresente outra estrutura, permite entrever o conteúdo da correção feita por Bruno Antônio de Cardoso e Menezes. Outra visita referente ao contexto de 1764 foi realizada na

Não se sabe ao certo qual teria sido o contexto em que essas investigações ocorreram, mas tem-se a evidência de que a abertura desses procedimentos para apurar os fatos não decorreu tão somente da denúncia de irregularidades na administração das Vilas e Lugares. Em consulta à própria documentação, percebe-se que a instauração do Auto de Devassa deu-se primeiramente nas Vilas de Viana e de Monção, a partir de fevereiro de 1764, ao passo que as restantes esperariam até a segunda metade do ano corrente para receber a presença do Ouvidor. No entanto, os resultados referentes à deliberação da Coroa frente aos descaminhos constatados nas povoações ocupam as missivas apenas do mês de agosto.

DEVASSA EM GUIMARÃES: OS TESTEMUNHOS E A TENTATIVA DE MANUTENÇÃO DE FRANCISCO FERREIRA PORTUGAL NO CARGO DE DIRETOR

Em 1º de agosto de 1764, ao abrir o conjunto documental que consiste no percurso investigativo dirigido à Vila de Guimarães, Joaquim de Melo e Póvoas decide o destino tanto do diretor Francisco Ferreira Portugal quanto do vigário Frei Pedro de Santa Rosa, acusados de se desviarem dos ditames do Diretório, especialmente no que tange ao tratamento com relação aos habitantes indígenas, no qual se proíbe o emprego de castigos físicos ou mesmo a humilhação pública, de acordo com o parágrafo 14 da legislação. No caso em questão, segundo Melo e Póvoas, o padre estava sendo indiciado não apenas pela constante fustigação infligida aos indígenas moradores de Guimarães, mas também por se utilizar da condição de religioso para deter o monopólio do ensino, de maneira a mantê-los sob seu poder, a ponto de impedir a presença de um mestre de escola, que

Vila de Guimarães, encontrado no documento 4061, referente à capitania do Maranhão; esta, por sua vez, apresenta uma extensão mais curta, com apenas 18 páginas, sendo presentes 7 testemunhas, a maioria moradores de Guimarães, ou mesmo provenientes de Alcântara e de Portugal. Por último, Turiaçu e Lapela, embora propriamente não se tenha conhecimento a respeito de devassas referentes a estes Lugares no mesmo período, é possível constatar a presença de três documentos que permitem atestar que a averiguação do Ouvidor, por ordem de Melo e Póvoas, estendeu-se a estas povoações; trata-se, portanto, dos documentos 4060, 4065 e 4069, que incidem acerca da observação (ou não) ao bom trato com relação aos indígenas, de acordo com o que prescreve o Diretório.

seria o responsável pelo ensino, outro aspecto previsto pelos parágrafos 7 e 8 do Diretório. Quanto ao dirigente, o governador não possui um motivo mais contundente, limitando-se a informar que Ferreira Portugal estava igualmente sendo réu no processo por ter “negócios com os índios”.⁶

As testemunhas arroladas para o depoimento geralmente se constituíam em autoridades da Câmara das povoações recém-fundadas, a qual era composta por uma maioria indígena, por força do Diretório.⁷ Porém, nota-se que, no caso de Guimarães, a maioria dos depoentes são brancos. Um exemplo disso é a forma como os mesmos emitem juízos com relação às acusações infligidas ao religioso, a quem era impetrado o crime de maus tratos, pois, apesar de todas as testemunhas serem unânimes em dizer que Santa Rosa procedia com grau acentuado de violência sobre os moradores, obrigando-os a aprender acerca do catolicismo, sob pena de palmatoadas na frente de um grande público durante as missas, as testemunhas parecem concordar com as atitudes do eclesiástico. Por seu turno, se posicionavam favoráveis a que Santa Rosa continuasse a infligir castigos físicos aos indígenas, pois acreditavam que era pela razão de os merecerem.⁸

É preciso, neste sentido, um olhar atento acerca da natureza social dos indivíduos que forneceram suas versões dos fatos. Todos eles pareciam ocupar um cargo na Câmara, ou então ter alguma posse ou algo que possa se converter em sinônimo de ganho para a região do Cumã. João Paulo de Moraes, provavelmente morador português, por seu turno, o primeiro a ser convocado para testemunhar, por exemplo, apresentava-se na condição de vereador do Senado da Câmara da Vila, embora fosse natural de Alcântara, o que permite notar que não era o sujeito da lida

6 AHU, Avulsos do Maranhão, Cx. 41, Doc. 4061.

7 A respeito da participação política das populações indígenas nas Câmaras dos núcleos estabelecidos pelo Diretório, consultar o trabalho de: DORNELLES, Soraia Sales. “Registros de Fundações, Ereções e Posses das Vilas: um olhar sobre as vilas de índios do Maranhão”. *Sæculum – Revista de História*, v. 26, n. 44, p. 308-327, 2021; DORNELLES, Soraia Sales. “Morar e governar na vila de índios de Viana: Diretório Pombalino na Amazônia (1757-1798)”. *Fronteras de la Historia*, vol. 29, n. 1, enero-junio 2024, pp. 63-83; MOREIRA, Vânia Maria Losada. *Reinventando a autonomia*. São Paulo: FFLCH; Humanitas, 2019.

8 AHU, Avulsos do Maranhão, Cx. 41, Doc. 4061.

que narrava a sua labuta cotidiana. No entanto, a representação do cotidiano permite entrever que os indígenas, como bem observa Rafael Santos, ao optarem por ficarem nas povoações, estão distantes de ficarem alijados das demandas do mundo colonial, ainda que esteja se tratando de um depoente branco.⁹

Outro caso que possibilita expressar de forma bastante clara as nuances do universo da colônia encontra-se no testemunho oferecido por Caetano de Moraes, o qual supõe-se que seria indígena, pois ao final do documento assina com uma cruz, assim como procedeu quando do registro de sua presença quando foi eleito como almotacel em janeiro de 1758, ocasião em que a Vila de Guimarães foi fundada.¹⁰ Desta feita, apresenta-se como vereador da Câmara de Guimarães, sendo igualmente dela natural e nela casado, além da sua idade de cinquenta anos, o que permite um expressivo grau de importância ao seu depoimento:

“E perguntado a ele testemunha pelo conteúdo no Auto disse que sabe pelo ver que o Diretor negocia com os índios desta vila vendendo-lhes peças de bretanhas, chapéus, facas e cortes para calções a troco de farinha e algodões, e disse mais que esta vila está situada em boa paragem para feitoria de peixe por haver bastante que tanto com rede como arpão morre muito e a este ramo de negócio nunca o Diretor aplicou os índios, e não sabe ele testemunha a razão e conquanto as lavou-
ras cuida o mesmo Diretor em as aplicar e de fato se planta muita mandioca e algodão e que também castiga os índios com palmatoadas, e cadeias, e ao parecer dele testemunha, é por merecerem”.¹¹

Como morador de longa data em Guimarães, Moraes oferece um testemunho que permite revelar não apenas como essa sociedade valorizava as práticas de escambo, bem como possuía uma leitura acerca das potencialidades econômicas que o condicionamento geográfico do Cumã poderia propiciar, mas que não encontrava investimentos nem interesse

9 SANTOS, Rafael Rogério Nascimento dos. *Diz o índio...: políticas indígenas no Vale Amazônico (1777-1798)*. Rio de Janeiro: Paco Editorial, 2018, p. 82.

10 AHU, Avulsos do Maranhão, Cx. 41, Doc. 4061; LIVRO de Registro das fundações, ereções e posses das Vilas e Lugares, nas Aldeias das Missões (1757-1767). Série nº 4, Livro nº 28, f. 28v.

11 AHU, Avulsos do Maranhão, Cx. 41, Doc. 4061.

por parte do diretor. Ao ver de D. José I, isso significava dizer que Francisco Ferreira Portugal estava se distanciando dos ditames do Diretório, implicando em desvios de maneira a auferir ganhos e benefícios próprios. Como se percebe, o suposto indígena (embora não haja indícios mais contundentes na documentação que possa vir a indicar a sua condição, de fato) incorpora esta perspectiva ao seu testemunho, ao mesmo tempo que oferece uma visão própria dos acontecimentos.

É preciso ressaltar que, de maneira alguma deseja-se moralizar o comportamento dos agentes coloniais, e muito menos emitir juízos acerca da aplicabilidade do Diretório, perspectiva que, por sinal, vem ganhando um amplo rechaço por parte da historiografia.¹² Vinícius Zúniga Melo, em sua dissertação de Mestrado, ao tentar entender a ação dos diretores nas povoações do Grão-Pará, argumenta que esses agentes realizavam uma série de serviços que eram bastantes congruentes com as pretensões da metrópole. Ou seja, ao mesmo tempo que obedeciam ou buscavam obedecer, na medida do possível, os ditames metropolitanos, buscavam obter ganhos próprios.¹³ Em termos da devassa analisada, isso se expressa a partir de mais uma unanimidade nos relatos: exceto a questão das *palma-toadas*, no parecer das testemunhas, o diretor de Guimarães observava à risca os parágrafos do Diretório.

Percebe-se então que, em uma mesma fonte, figuram discursos e representações bastante distintas, que muitas vezes não se confundiam com as aspirações ou mesmo expectativas da Coroa com relação à maneira pela qual os parágrafos das diretrizes pombalinas deveriam ser seguidos. Neste sentido, nota-se que a implantação de uma sociedade europeizada, na prática, estava longe de ser plenamente consubstanciada, pois os depoimentos permitem carregar, em seu âmago, vivências completamen-

12 Consultar o trabalho de: COELHO, Mauro Cezar; SANTOS, Rafael Rogério Nascimento dos. "Monstruoso systema (...) intrusa e abusiva jurisdição": o Diretório dos Índios no discurso dos agentes administrativos (1777-1798)". *Revista de História*, São Paulo, n. 168, p. 100-130, 2013.

13 MELO, Vinicius Zúniga. "Os Diretores de Povoações: Serviços e Transgressões no Grão-Pará do Diretório dos Índios (1757-1798)". Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal do Pará, 2016.

te distintas, o que reflete na maneira como cada testemunha fornece sua versão das ocorrências, demonstrando o caráter processual do Diretório, em contraponto ao de projeção.¹⁴

Com relação à questão geográfica, o fato de ser morador ou assistir na roça e não ser espectador cotidiano da vivência na povoação diz muito a respeito de possíveis mobilidades no espaço da capitania do Maranhão. É o caso das testemunhas arroladas José de Abreu Vilela, natural de Alcântara, e Floriano Lopes de Freitas, natural da própria povoação, que possuem, respectivamente, “um contrato de carnes” e uma roça para assistir, de maneira que não lhes era possível observar os acontecimentos da vila, o que permite contrastar com o rico cenário narrado por Moraes, residente de Guimarães.

Existe ainda uma última testemunha de nome Onofre Pereira, nascido e residente na povoação do Cumã, que alegou viver de suas lavouras, mas ao longo de seu depoimento mostra-se ser um profícuo observador dos acontecimentos diários no antigo núcleo de Guarapiranga¹⁵, o que é possível inferir que suas terras se situam no próprio ou em suas imediações. De todo modo, a inquirição de Pereira corrobora a visão que os habitantes possuíam de Francisco Ferreira Portugal: de ser um ótimo observador do Diretório, por cumprir suas obrigações, ao menos relativamente ao seu comprometimento com o comércio e com a agricultura, e de que o diretor de Guimarães procedia corretamente em aplicar castigos aos que mereciam.

14 São exemplos dessa forma de se enxergar a experiência real do Diretório na América portuguesa, em contraponto ao aspecto formal da legislação, os trabalhos de: SANTOS, Francisco Jorge dos. “Nos confins ocidentais da Amazônia portuguesa: mando metropolitano e prática do poder régio na Capitania do Rio Negro no século XVIII”. Tese de Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, 2012; CANCELA, Francisco Eduardo Torres. “De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga Capitania de Porto Seguro (1763- 1808)”. Tese de Doutorado em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012; COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar – um estudo sobre a experiência portuguesa na América: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798)*. São Paulo: Livraria da Física, 2016.

15 Vale ressaltar que Guimarães, em sua origem, não se constituiu em aldeamento religioso, antes sendo uma fazenda que abrigava tanto escravizados africanos quanto indígenas, a maioria proveniente das expedições feitas ao sertão por João Teófilo de Barros. Sobre essa questão, consultar o seguinte trabalho: BOMBARDI, Fernanda Aires. “Pelos interstícios do olhar do colonizador: descimentos de índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750)”. Dissertação de Mestrado em História, Universidade de São Paulo, 2014.

Uma primeira análise permite demonstrar que os interrogados possuíam uma visão que, embora conduzida por lentes da metrópole, também evocavam as suas demandas locais. Nota-se isso quando todos os inquiridos emitem um parecer desfavorável ao modo como frei Pedro de Santa Rosa constantemente procedia no trato com os habitantes da povoação, geralmente de maneira a não apenas fustigá-los fisicamente, como de mantê-los sob o seu jugo, impedindo que o ensino fosse realizado por um mestre de escola. Em contrapartida, os mesmos emitiram um parecer favorável a Ferreira Portugal, afirmando que o mesmo possuía um grau significativo de comprometimento com a aplicabilidade do Diretório, mas que também aplicava castigos físicos, no entanto, com a anuência das testemunhas. Acreditava-se, possivelmente, que isto se constituía numa maneira de se repreender os maus comportamentos.

Por outro lado, o diretor de Guimarães, ao que parece, possuía negócios com os indígenas que poderiam lhes render inúmeras vantagens, como a troca de farinha e algodões por produtos manufaturados. Na ótica do Reino, isso se configurava como transgressão, na medida em que os produtos poderiam se constituir em sinônimo de rendimento para a Fazenda Real, em vez de serem canalizados para outros interesses com o objetivo de auferir benefícios próprios, o que colide com o ideal de “bem comum”, tão preconizado em diversos parágrafos do Diretório. As demandas coloniais, neste sentido, entram em rota de colisão com os planos da metrópole para a continuidade do processo de consolidação de sua expansão.

DEVASSA EM VIANA: OS TESTEMUNHOS E O CLIMA DE INSATISFAÇÃO DOS MORADORES INDÍGENAS COM RELAÇÃO À ADMINISTRAÇÃO DA POVOAÇÃO

Como já se falou anteriormente, a devassa em Guimarães não foi a primeira da série das povoações de Índios a serem alvos de averiguações pelo ouvidor, pois os depoimentos deram-se entre os dias 11 e 12 de julho de 1764, ao passo que Viana recebera a presença dos agentes no final de

fevereiro do mesmo ano. No entanto, Joaquim de Melo e Póvoas só escreveu um ofício informando a respeito dessa investigação em 9 de agosto de 1764, dirigindo-se especificamente às Vilas de Viana e de Monção, nas quais os diretores eram membros do clã Maciel Parente.

O governador demonstra um sentimento de decepção quanto à constatação de irregularidades na administração de José Meireles de Maciel Parente, bem como de seu irmão Gregório, pois, segundo a autoridade, quando assumiu a capitania, “os supunha zelosos e lhe conhecia a agilidade para aquele ministério”, a ponto de denominar seus desvios de “velhacarias”¹⁶. Isso, por sua vez, corrobora a observação de Soraia Sales Dornelles, a qual comenta que a logística de nomeação de cargos de diretor, ao menos na capitania do Maranhão, lançaria mão de indivíduos não apenas com larga experiência militar, como também com considerável prestígio no mundo colonial.¹⁷

Em decorrência desse ofício, é apresentada uma devassa bastante extensa, de aproximadamente 40 folhas, com o total de 30 testemunhas arroladas, naturais tanto das próprias Vilas como dos sertões, alguns até oriundos da região do rio Negro, possivelmente por meio das expedições de descimentos realizadas na primeira metade do século XVIII. Trata-se de uma averiguação dos fatos que incide não apenas sobre as povoações de Índios, mas igualmente sobre uma propriedade: o engenho de São Bonifácio, estabelecimento pertencente ao diretor de Viana. Segundo Christofferson Oliveira, este estabelecimento se constituiu em um vultoso empreendimento responsável pela produção em larga escala de diversos gêneros, dentre eles, a plantação de açúcar e a produção de aguardente.¹⁸

De início, foi chamado para depor o principal de Viana, José Demétrio Gonçalves Pereira que, além de ocupar o cargo de juiz ordinário, vivia do cultivo. Ele testemunhou por primeiro que José Meireles de Ma-

16 AHU, Avulsos do Maranhão, Cx. 41, Doc. 4068

17 DORNELLES, 2021, p. 315

18 OLIVEIRA, Christofferson Melo Cunha de. “Escravidão, mundo do trabalho e justiça: um estudo sobre a busca pela liberdade em Viana (1850-1888)”. Monografia de Conclusão de Curso em História, Universidade Federal do Maranhão, 2017, p. 26.

ciel Parente, além de não seguir com o estipulado no Diretório, deixando de inspecionar a sua observância na povoação, procedia com certos abusos e enganações, de maneira a conseguir vantagens. Um exemplo disso é quando narra que o gestor de Viana se interessava pelo cultivo das roças somente para avaliar se era possível retirar a sexta parte, o que remete ao parágrafo 34 do Diretório, bem como para a edificação de casa de canoas, em detrimento da demora para o posicionamento favorável à construção de casas na própria povoação.¹⁹

A casa de canoas não só era o lugar onde eram construídas as embarcações, sendo utilizada a mão de obra indígena, como também provavelmente tinha como função abrigá-las, de maneira a alimentar negócios clandestinos como, por exemplo, o envio de aguardente à povoação proveniente do engenho de São Bonifácio. Por sua vez, o principal atribui à introdução do produto a razão para diversos desentendimentos que estavam acontecendo no interior da antiga missão de Maracu, o que parece remeter ao disposto entre os parágrafos 40 e 43 do Diretório.²⁰

Existem fortes razões para crer que, diferentemente do que foi constatado em Guimarães, os moradores não estavam satisfeitos com a forma pela qual José Meireles estava conduzindo a administração de Viana. O principal ainda narra que, com relação à própria negociação com os indígenas, o diretor, com o auxílio de seu irmão, este também gestor de uma Vila, avaliava o pagamento de produtos e serviços prestados pelos moradores muito aquém do seu valor real:

“Disse mais que o mesmo Diretor vendera um vestido já velho e roto ao Vereador Inocência da Costa por um rolo de pano que lhe pagou em farinha e Gregório de Meireles vendeu também outro vestido inteiro já usado por uma canoa de trinta e cinco palmos de comprido que havia de valer ao menos quinze mil réis cujo vestido é de droga de lã e julga ele testemunha não ser [ilegível] cuja venda se fez ao Capitão Vicente Ferreira Juiz que acabou e se se fez em presença do Diretor Irmão do dito Gregório de Meireles e ele testemunha

19 AHU, Avulsos do Maranhão, Cx. 41, Doc. 4068

20 *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1758.

ficou com uns calções do mesmo vestido por quatro [...] réis para pagamento dos quais fez ele testemunha uma canoa de trinta e três palmos de comprido e com ela se fez paga além do dito calção do resto que o dito Capitão Vicente Ferreira ficou devendo além da canoa acima dita que diz ele testemunha valeria quinze mil réis e ao que ele testemunha diz o mesmo Diretor José de Meireles avaliou em dez mil réis”.²¹

Nota-se então que o negócio com os indígenas em Viana, ao menos na visão do próprio principal da Vila de Índios, possuía a intervenção do diretor que, ao invés de cobrar o preço estipulado pelos próprios indígenas, vendia produtos feitos por eles por um valor mais baixo, contrariando a demanda dos moradores e causando descontentamentos. Aliás, o testemunho do principal corrobora a suspeita que Joaquim de Melo e Póvoas já apresentava, ao recomendar a investigação na povoação, na medida em que parecia não proceder com o princípio da equidade, não apenas por ser tão caro à aplicação do Diretório, mas como uma forma de conquistar a confiança e a cumplicidade dos indígenas, de maneira a assegurar a permanência da expansão colonial.

Isso se percebe, por exemplo, em diversos testemunhos que afirmam que o fato de o diretor não assistir às roças em Viana ou fazer isso esporadicamente prejudicava o aumento da povoação, bem como os seus rendimentos para a Fazenda Real, em benefício da dinamização de seus negócios particulares. O fato de vários indivíduos serem providos de poses também permite revelar a política de concessão de terrenos como um aprofundamento do processo de “vassalização” das nações indígenas, de maneira a tornar as povoações um espaço de atração para novos moradores que desejassem aderir ao discurso da colonização, com a promessa de vantagens e benefícios.

Ainda com relação ao relato de José Demétrio, é possível inferir que o engenho possuía uma localidade muito próxima da povoação de Viana. De acordo com Oliveira (2017, p. 18), São Bonifácio situava-se em frente ao antigo núcleo de Maracu, o que parece ser confirmado inclusive pela facilidade da

21 AHU, Avulsos do Maranhão, Cx. 41, Doc. 4068.

entrada da produção de aguardente, como é narrado pelo próprio principal.²² Ademais, assim como Guimarães, em muitos depoimentos a situação geográfica também se constituiu como objeto de preocupação, de maneira a defender as potencialidades locais para o melhor cumprimento do Diretório, bem como se converter em sinônimo de ganhos para os moradores da Vila.

O depoimento de Inácio Xicaxy permite confirmar o mesmo sentido dado pelo principal à transgressão crescentemente concretizada pelo diretor da Vila, fazendo crer que o interesse de José Meireles em beneficiar a produção de seu engenho era tamanha que:

“ao Vereador que acabou de ser Inocêncio da Costa vendeu um vestido roto e ouviu ele Testemunha dizer fora por um rolo em meio do pano cujo pagamento lhe fez em farinha para o que lhe desfez uma roça e o deixou sem ter o que comer está vendendo aguardente do Engenho que administra para os índios desta vila a troco de farinha dois frascos por alqueire”²³

Ao induzir que o comércio de aguardente tinha sido a causa para o desmanchar de roças de farinha, a testemunha corrobora a possível conclusão de que as irregularidades administrativas de Viana eram prejudiciais não apenas ao Diretório, como também ao sustento dos próprios moradores. Na esteira disso, vários depoentes apresentavam potencialidades econômicas que a região poderia desenvolver caso o gestor da povoação do Mearim manifestasse interesse, como a salga de peixe, esta por sua vez uma atividade recomendada para as áreas de baía ou próximas, conforme apresenta o parágrafo 48 do Diretório, operada em diversos sítios da região, que ao ver dos habitantes, poderia se converter em negócio lucrativo com vistas ao desenvolvimento de Viana.²⁴

22 No que tange ao entendimento das dinâmicas do aldeamento de Maracu, núcleo que foi elevado à Vila de Viana, ver os seguintes trabalhos: DORNELLES, Soraia Sales, Op. Cit., 2024, p. 69-72; SILVA, Felipe William dos Santos. “Pelos campos, matas, ilhas, sertões, rios e baías: a espacialidade das povoações do Diretório dos Índios e as dinâmicas territoriais na capitania do Maranhão (1757-1774)”. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal do Pará, 2023.

23 AHU, Avulsos do Maranhão, Cx. 41, Doc. 4068.

24 *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1758.

Estevão Abaf [sic], por sua vez, fornece novos pormenores ao processo, o que permite reiterar o uso indiscriminado do aparelho administrativo por parte de José Meireles de Maciel Parente, com o fim de satisfazer seus interesses particulares. Assim, o testemunho do depoente leva a crer que o diretor de Viana, ao invés de ordenar que os indígenas trabalhassem no cultivo das roças, os costumava desviar para a construção de canoas, de maneira a transportar produtos provavelmente oriundos de seu engenho para a cidade do Maranhão, com a alegação de que era “em benefício do Serviço Real”. Novamente, não se deseja fazer coro ao discurso moralizante propagado pela Coroa portuguesa acerca dos atos de improbidade, muito menos de relacioná-lo com as implicações referentes ao funcionamento do Diretório, mas de como tais relações entre as autoridades coloniais e régias com os próprios indígenas perpassava por diversas negociações, a começar pela própria anuência das populações indígenas em permitir que o fluxo da colonização pudesse seguir seu curso.

Ao ver das testemunhas, o diretor possuía uma condução notadamente predatória que, tanto do lado dos indígenas como propriamente das possessões portuguesas, se constituía em elemento prejudicial. Na visão dos moradores, o foco excessivo de José Meireles de Maciel Parente em auferir vantagens de maneira a estimular o crescimento de seus negócios era visto como significativamente nocivo ao interesse coletivo dos habitantes da povoação. Já no olhar do Poder Real, tal forma de proceder poderia incutir o sentimento de desconfiança nos habitantes locais, de maneira a potencializar insurgências contra o mando metropolitano, constituindo-se em potencial ameaça à manutenção da possessão portuguesa na América.

Não à toa, ao final do processo, o governador deliberou a punição imediata do diretor de Viana como também de Guimarães, embora os depoentes tenham apontado o pleno cumprimento do Diretório por Francisco Ferreira Portugal na povoação. Referente a José Meireles de Maciel Parente, em carta de 9 de agosto de 1764, Joaquim de Melo e Póvoas informa que o mandou prender, assim como a seu irmão, igualmente diretor de uma po-

voação, no caso, de Monção. No entanto, ainda segundo o governador do Maranhão, ambos interpelaram a Fernando da Costa de Ataíde Teive, capitão-general do Estado do Grão-Pará, um Alvará de fiança, o qual conseguiram, mas continuaram detidos por não encontrarem quem os afiançasse.²⁵

Em contrapartida, Melo e Póvoas participa em 28 de julho de 1765 ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que dera a ordem de restituir à prisão os diretores de Viana e Monção, alegando que dela somente poderiam se livrar “na Real Forma de Sua Majestade”.²⁶ O fato de terem se utilizado provavelmente de seu sobrenome, de maneira a conseguir a fiança por outros meios, já que o clã Maciel Parente se constituía em um dos mais poderosos da região, possivelmente impulsionou o governador a comprovar o seu poder, na medida em que recorrer ao capitão-general – por seu turno, seu superior – poderia simbolizar a contestação de suas ordens e uma ameaça ao seu poder. Isso, por sua vez, pode se tornar uma das características das ações governativas de Melo e Póvoas durante o contexto em que o Maranhão ainda encontrava-se sob a tutela do Grão-Pará, na medida em que suas políticas serão dirigidas fundamentalmente para consolidar a ocupação portuguesa por meio do estímulo ao desenvolvimento das povoações por meio da agricultura.²⁷

Não seria apenas em prisão que os testemunhos dos moradores da povoação de Viana resultariam. Embora a devassa não aponte para isto especificamente, é nítido que o Engenho de São Bonifácio foi confiscado das mãos de José Meireles de Maciel Parente. Segundo o que fazem crer as missivas tanto de 9 de agosto de 1764 quanto de 28 de julho de 1765 que, não por acaso, datam do mesmo dia em que os castigos aplicados ao administrador da vila são informados às instâncias do Reino, é muito provável

25 AHU, Avulsos do Maranhão, Cx. 41, Doc. 4068.

26 AHU, Avulsos do Maranhão, Cx. 42, Doc. 4110

27 Sobre essa questão, ver: SANTOS, Fabiano Vilaça dos, 2011, Op. Cit., p. 160-170; SOUSA NETO, Francisco Alves de. “A vila de índios de Vinhais e a produção de arroz: trabalho e protagonismo indígena na Capitania do Maranhão (1770-1780)”. Monografia (Conclusão de Curso em História). Departamento de História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2020; SILVA, Felipe William dos Santos, Op. Cit., 2023, p. 135-139.

que a propriedade, após o confisco realizado por ordem de D. José I, tenha sido leiloadada.²⁸ Sendo assim, é possível inferir, a partir da compilação desta documentação, que a devassa de fevereiro de 1764 tenha precipitado a sua venda para aquele que pretendia adquiri-la.

Para o diretor de Guimarães foi direcionado praticamente o mesmo veredicto, porém, diferentemente dos indígenas de Viana, que apresentaram uma série de acusações sistemáticas ao seu tutor, muitas das quais feriam diversas diretrizes do Diretório, a Ferreira Portugal foi feito um direcionamento distinto. Embora, como se viu acima, as testemunhas que depuseram no julgamento tenham sido unânimes em afirmar que, com relação à assistência das roças da povoação, o tutor possuía uma conduta inimputável, ele não teria procedido da mesma forma quanto ao trato com os indígenas. Vale lembrar que eles se posicionam como favoráveis aos castigos físicos infligidos aos moradores, como forma de repreender os maus comportamentos e as más condutas.

Ou seja, a proteção que os habitantes estavam tentando dar ao diretor para que permanecesse à frente da povoação, provavelmente para manter negócios que geravam benefícios aos próprios, surtiu o efeito contrário. Ao denunciar que tanto Francisco Ferreira Portugal quanto frei Pedro de Santa Rosa constantemente fustigavam os indígenas fisicamente, os relatos acabaram por provocar tanto a prisão do diretor quanto o afastamento de Santa Rosa das funções de vigário, imediatamente substituído conforme nomeação em 28 de julho de 1765 por Custódio Álvares Serrão.

Além dos relatos das costumeiras violências físicas contra os indígenas, há uma acusação que provavelmente impulsionou o afastamento do diretor de suas funções, pois na missiva de agosto de 1764, é nítido que a ênfase maior é dada às acusações imputadas contra o vigário da povoação. Trata-se do crime de aleivosia, denunciado por um indígena da povoação, no juízo da

28 Segundo o Documento 4107, dos Avulsos do Maranhão, José de Sousa de Azevedo pretendia arrematá-la, mas Joaquim de Melo e Póvoas, governador do Maranhão, informa a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, então Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, que Azevedo, por sua vez, havia se despersuadido de adquirir a propriedade, “por ser grande o preço”. Dessa forma, Melo e Póvoas recomenda ao interessado que venha ao Maranhão, “porque como se devia rematar em praça, lançaria ele até onde lhe fizesse conta”.

ouvidoria, o qual alega que Francisco Ferreira Portugal teria deflorado “uma rapariga sua filha, que tinha em sua casa o dito tenente”²⁹. A preocupação de Joaquim de Melo e Póvoas de que a situação pudesse ser replicada em diversas povoações fazia premente uma punição exemplar, provavelmente como efeito pedagógico, de maneira a evitar que os diretores de outras povoações pudessem incorrer em tal delito e acabassem sendo réus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As visitas de Bruno Antônio de Cardoso e Menezes às povoações de Viana, de Monção e de Guimarães permitem lançar luz para dois aspectos que parecem ser importantes para o entendimento do desenrolar do processo do Diretório na capitania do Maranhão: o cotidiano das Vilas e Lugares. Assim, mais do que simplesmente a averiguação de irregularidades ou, ainda, transgressões com relação aos ditames pombalinos, os testemunhos constituem-se em uma janela essencial para se enxergar as múltiplas nuances da logística do poder colonial, na medida em que o grau de adesão das populações indígenas ao avanço da colonização poderia retardá-lo ou mesmo, acelerá-lo.

O caso de Guimarães e de Viana parecem demonstrar o quanto as políticas indígenas e indigenistas estavam completamente entrelaçadas no dia a dia das povoações. Com relação a Guimarães, se por um lado os depoentes buscavam relatar os fatos, enfatizando não apenas a execução de desvios dos parágrafos, mas também o grau de observância com relação a eles, percebe-se que tais discursos permitiam encobrir diversos interesses subjacentes. Isso é evidente quando, em todos os depoimentos, as testemunhas buscam, a qualquer custo, escamotear os atos de Francisco Ferreira Portugal que, embora fosse reputado pelos depoentes como um profícuo observador do Diretório, deixavam escapar, todavia, alguns indícios de que o diretor de Guimarães, além do padre vigário, também procedia de forma contrária aos ditames pombalinos.

29 AHU, Avulsos do Maranhão, Cx. 42, Doc. 4106.

No caso do diretor de Viana, não foi diferente, já que este atçou certa insatisfação nos moradores da povoação, o que causou seu afastamento do cargo. Embora, igualmente, tenha sido acusado de se desviar do que se deve ser observado no Diretório, nota-se que José de Meireles Maciel Parente não desfrutava de boas relações com os habitantes de Viana, muitas vezes contrariando as demandas locais. Esta experiência permite demonstrar, mais uma vez, o protagonismo indígena acerca do processo, na medida em que seu poder de decisão e sua aliança com o poder, também se constituía em peça-chave para a continuidade da expansão do império português na América.

Ainda que Maciel Parente tenha provavelmente se aproveitado do seu sobrenome para proceder, na ótica da Coroa, com certo desregramento com relação aos parágrafos do Diretório, percebe-se que Joaquim de Melo e Póvoas estava muito mais preocupado em manter os indígenas como vassallos de D. José I, pois isso garantiria a permanência da ocupação portuguesa na capitania do Maranhão. No entanto, cabe ainda maiores esclarecimentos para o contexto em que essa visita do Ouvidor às povoações se realizou, e a razão pela qual optou seu início partindo dessas duas Vilas, muito além de ser uma mera suspeita por parte do governador do Maranhão.

Por fim, trabalhar com as Devassas nas povoações de Índios potencializa não apenas os estudos acerca das políticas indígenas e indigenistas a partir das relações engendradas entre diversos sujeitos, mas igualmente lança caminhos luminosos para o entendimento das conexões geográficas entre Vilas e Lugares na capitania do Maranhão. Como bem se viu, os testemunhos apontam para potencialidades econômicas com base nos aspectos geográficos físicos e topográficos do território, algumas até previstas nos parágrafos do Diretório, o que permite demonstrar não apenas os usos da política indigenista para satisfazer os interesses dos sujeitos, como também evidencia um cotidiano de mobilidade, a exemplo de roças próximas, pertencentes aos moradores, próximas ou distantes das povoações, além da leitura que os próprios moradores faziam da realidade colonial.

“VILLA DE VIANNA” (1755 - 1798): SOCIEDADE, TRABALHO E COMÉRCIO EM VILA DE ÍNDIOS E BRANCOS

Gabriela de Sousa Ferreira¹

Intelectuais importantes do século XX, apesar das inovações teórico-metodológicas, a exemplo dos pressupostos marxistas e culturalistas, atualizaram imagens imprecisas instituídas no século anterior que argumentavam pela passividade e aculturação dos povos indígenas a fundamentar o prognóstico do desaparecimento étnico por vias da aculturação². As proposições narrativas de Gilberto Freyre³, por exemplo, forjaram uma identidade brasileira marcada pela hipersexualização e miscibilidade dos portugueses que mantiveram relações sexuais com as mouras que habitavam a península ibérica e transgrediram, mais uma vez, diante da luxúria das índias que a eles se atiravam nuas. O apetite sexual do colonizador expressa, pois, as marcas do patriarcado na suposta intoxicação do português no Brasil via miscigenação com a índia e, posteriormente, com a africana escravizada, apropriando-se dos corpos femininos para uma reprodução vegetativa da família e da escravidão.

Ao discutir o aspecto da Formação Humana no Maranhão, em diálogo com deterministas e possibilistas do século XIX, e com base em classificações

1 Graduanda em História pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), pesquisadora de Iniciação Científica e membro do grupo de pesquisa (CNPq) “Indígenas na História do Maranhão” (IHMA). Pesquisa em andamento para Trabalho de Conclusão de Curso. E-mail: gabriela.sf@discente.ufma.br

2 DANTAS, Mariana A. Uma história com o Outro: povos indígenas na historiografia brasileira. In: José D'Assunção Barros. (Org.). A historiografia como fonte histórica. 1ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2022, v, p. 329-360.

3 FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala. 50ª ed. São Paulo: GLOBAL, 2005.

por critérios raciais elaboradas por Roquette-Pinto, o geógrafo vianense Raimundo Lopes situa o Maranhão no que compreende como “Zona do Caboclo”, onde “o mestiço de sangue indígena, descendente na baixada dos catecúmenos das missões, forma o *substratum* da população maranhense”, sendo a mestiçagem o seu nascedouro⁴. Pontuando sobre o perfil populacional nos primeiros anos da conquista, considera que na população “assoberbou-a o elemento indiano, mas, triunfando o sangue do “pai vitorioso”, o mameluco fez-se muitas vezes o escravizador dos índios”, dado o caráter marcante de “absorção” e “superioridade mental, moral, econômica e incessantes afluxos do elemento europeu”. Ao se referir aos indígenas do Maranhão, no início do século XX, classifica as suas atitudes como “mais subterrâneas que abertamente hostis” e quase “apenas defensivas” sobre as suas terras. Em relação aos Gamela, acreditava existir à época apenas “alguns descendentes diretos assimilados na zona de Penalva” que teriam semelhanças culturais com “o grande grupo, tapuio, do planalto”⁵. Na mesma linha, o vianense Ozimo de Carvalho⁶ descreve uma complexa mistura racial visível na população de Viana, onde os vários tipos humanos se fundem e exibem características das três principais raças formadoras, mas com tendência ao “branqueamento”, à absorção pelo branco que resultou em gerações cada vez mais claras.

As considerações dos autores corroboram com os discursos das autoridades firmadas desde o final do século XVIII, para as quais os Gamela (a exemplo de outras “nações”) são comumente referidos como “pacificados”, “quase civilizados”, “caboclos”, ou ainda “meras recordações históricas”, devido aos longos processos de miscigenação⁷. Os conflitos que mar-

4 LOPES, Raimundo. Uma região tropical. Rio de Janeiro: Companhia Editora Fon-Fon e Selecta, 1970, p.67-73.

5 Ibidem, p.62-77.

6 CARVALHO, Ozimo de. Retrato de um Município s/l, s/e, e/d.

7 Para uma discussão em torno do processo de etnogênese dos “caboclos de Viana” e um aprofundamento das discussões sobre territorialidade Gamela, entre o Maranhão e o Piauí, ver: ALCÂNTARA, Ramon Luis de Santana; SANTOS NETO, Francisco Valberto dos. Retomar, recuperar e curar: os Akroá-Gamella do Território Taquaritiua (MA) e seus processos de resistência In: Carmen Lúcia Silva Lima; Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento. (Org.). Gamela, Akroá-Gamella: etnicidade, conflito, resistência e defesa do território. 1ed. São Luís: EDUEMA, 2022, v., p. 149-175; ANDRADE, Maristela de Paula. Terra de índio: identidade étnica e conflito em terras de uso comum. Vol. 3. Coleção Humanidades. São Luís: EDUFMA;

caram o século XVII e a primeira metade do XVIII, em vista do processo de ocupação econômica da terra na expansão portuguesa pelos sertões do Maranhão e Piauí; a instituição de aldeamentos nos vales dos principais rios; e, de maneira geral, a presença colonial, impuseram novas relações da sociedade com o território a ocasionar transformações em múltiplos níveis de existência sociocultural⁸. Dentre as estratégias e instrumentos da colonização, nenhum foi mais efetivo em favorecer o domínio territorial e a ocupação física e econômica da colônia quanto a obra catequética, através das redes de aldeamentos⁹.

Mas as unidades de povoamento concedidas para disciplinar, converter e assimilar os indígenas, foram por eles construídas entre políticas de alianças e negociações conscientes que implicavam concessões mútuas¹⁰. As vilas fundadas como prerrogativas da nova política indigenista do século XVIII redimensionaram não só o ordenamento espacial da colônia, como também o lugar ocupado pelos indígenas aliados nos processos sociais ocorridos no vale amazônico¹¹. Pesquisas colaborativas recentes

APOLINÁRIO, Juciene Rivarte. Lutas e agências dos akroá-gamela no passado e no presente: Entre o Piauí e o Maranhão. In: MATTOS, Izabel Missagia. *Histórias indígenas: memória, interculturalidade e cidadania na América Latina*. São Paulo: Humanitas; Zamora: El Colegio de michiacán, 2020, p. 127-141; ALMEIDA, Gabriela Berthou de et al. Os Gamela no Piauí: história, territórios e conflitos. IN: LIMA, Carmen Lúcia Silva e NASCIMENTO, Raimundo Ferreira do.(Org.). *Gamela, Akroá Gamela: etnicidade, conflito, resistência e defesa do território*. São Luís, Ed UEMA, 2022.

8 ROLAND, Samir Lola. Sesmeiros, Posseiros e Indígenas: a conquista e a ocupação no Vale do Parnaíba (séculos XVII e XVIII). Curitiba: CRV: 2021; CHAMBOULEYRON, Rafael; MELO, Vanice Siqueira de. Governadores e índios, guerras e terras entre o Maranhão e o Piauí (primeira metade do século XVIII). *Revista de História* (São Paulo), p. 167-200, 2013; OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e Fluxos culturais. *Mana*, v. 4, p. 47-77, 1998.

9 CABRAL, Maria do Socorro Coelho. *Os caminhos do gado: a ocupação e conquista do sul do Maranhão*. São Luís: SIOGE, 1992.

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

11 Ver: CANCELA, Francisco. *Teatro da Aclamação: ritualidade e territorialização na criação das vilas de índios da antiga Capitania de Porto Seguro (1764/1772)*. 2013; COELHO, Mauro César. *Do Sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América: o caso do Diretório dos Índios*. Tese (Doutorado em História). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005; DORNELLES, Soraia Sales. *Registros de Fundações, Ereções e Posses de Vilas: um olhar sobre as vilas de índios do Maranhão*. *Sæculum – Revista de História*, v. 26, n. 44, p. 308-327, 2021; Morar e governar na Vila de Índios de Viana: *Diretório Pombalino na Amazônia (1757-1798)*. *Fronteras De La Historia*, 2023; MOREIRA, Vânia Maria Losada. *Povos indígenas e novas experiências urbanas na América portuguesa: reformismo pombalino, participação político*

sobre as Vilas Indígenas Pombalinas na Amazônia Colonial contribuem para ampliar a compreensão acerca da atuação política dos povos indígenas na formação das sociedades coloniais, a partir do funcionamento dos espaços urbanos por eles ocupados e gerenciados¹².

Partindo dos acervos documentais do Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM) e do Arquivo do Tribunal de Justiça do Maranhão (ATJMA), este trabalho busca avaliar a inserção dos indígenas aliados à sociedade colonial lusa e as relações sociais estabelecidas entre os sujeitos que viviam, comercializavam, trabalhavam e disputavam espaços na vila de Viana (1757), interior da Capitania do Maranhão e antiga Aldeia de Maracu (1683), que ganhou prerrogativas municipais durante a segunda metade do século XVIII, como produto da reorientação na política indigenista da Coroa, em decorrência do Diretório dos Índios (1757-1798)¹³, em um período de secularização administrativa empreendido pelas leis de Pombal.

As novas sociabilidades instituídas pelas recentes alterações nas dinâmicas políticas e socioespaciais da colônia implicaram em um processo amplo de reestruturação dos índios aliados, inserindo-os à uma nova ordem colonial em meio a condições históricas específicas, em que os indígenas estabeleceram novas referências em um processo de reformulação identitária, seguindo a proposta de civilidade do Diretório. A presença de não-índios nesses espaços, para que eles “se possam civilizar pelos suavíssimos meios do comércio e da comunicação” (§80º), atendia a esse propósito.

Na capitania do Maranhão, o cumprimento dos dispositivos legais ficou à cargo de Gonçalo Pereira Lobato e Sousa, governante que compu-

e pesquisa em rede colaborativa. ESPAÇO AMERÍNDIO (UFRGS), v. 17, p. 235-269, 2023; Reinventando a autonomia: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822. São Paulo: Ed. Humanitas, 2019; Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. Revista Brasileira de História, v. 35, p. 17-39, 2016.

12 CANCELA, op. cit.; COSTA, João Paulo Peixoto. A saga dos índios da Ibiapaba e outras ações indígenas diante da lei do Diretório no Ceará oitocentista. Tempo, v. 26, p. 383-403, 2020; DORNELLES, op. cit.; MOREIRA, op. cit.; SOUSA NETO, Francisco Alves de. A Vila de Índios de Vinhais e A produção de arroz: trabalho e protagonismo indígena na Capitania do Maranhão (1770 – 1780). Monografia (Graduação em História). São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 2020.

13 Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário”. Diretório dos Índios, 1757.

nha o quadro de administradores do “despotismo Josefino¹⁴”. Pelo menos onze novas povoações foram erigidas entre julho de 1757 e agosto de 1758, entre elas, a Vila de Viana (1757), antiga aldeia de Maracu, povoação de índios e brancos, e foco da pesquisa¹⁵.

DINÂMICAS SOCIOESPACIAIS DA COLONIZAÇÃO PORTUGUESA NO MARANHÃO

O Maranhão, até o século XVII, não tinha efetividade dentro do conjunto da colonização portuguesa – com tentáculos na Ásia, na África e na América. Foi somente em virtude da ameaça que se apresentou com a chegada dos franceses em 1612, para o estabelecimento da França Equinocial, que foi organizado um conjunto militar, a partir de Pernambuco, para retomar a propriedade dessa região. Os luso-brasileiros rumaram em direção ao norte e promoveram a expulsão dos franceses em 1615, dando início à colonização pelo Litoral, oficialmente em 1621, coordenada pela Coroa e deliberada pelas autoridades locais que buscaram efetivar a posse e a ocupação do território, configurando o que Maria do Socorro Cabral chamou de Frente Litorânea¹⁶. Avançando pela costa e vale dos rios (a princípio Itapecuru, Mearim, Pindaré e Munim), os colonizadores afugentaram e reduziram inúmeros grupos indígenas como os Tupinambá, Tremembé, Guajajara, Uruati, Guanaré, Barbado, Gamela, Aranhi que habitavam essas áreas¹⁷.

14 CAMPOS, Marize Helena de. *Senhoras donas: economia, povoamento e vida material em terras maranhenses (1755-1822)*. São Luís: Café com lápis/FAPEMA, 2010, p.103; MARQUES, César. *Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Cia. Ed. Fon-Fon e Seleta, 1970, p.274-275.

15 DORNELLES, 2021, op. cit., p.312.

16 Maria do Socorro Coelho Cabral definiu o Processo de colonização do Maranhão em função de duas Frentes de Expansão, cada qual com suas estruturas e características próprias que constituíram duas bases econômicas distintas. No que pese as contribuições da autora, estudos recentes reforçam a ideia de se questionar a dualidade das frentes de expansão em sentido mais amplo. Para uma discussão historiográfica em torno das frentes de expansão ver: ROLAND, Samir Lola. *Sesmeiros, Posseiros e Indígenas: a conquista e a ocupação no Vale do Parnaíba (séculos XVII e XVIII)*. Curitiba: CRV: 2021; (p.34-49).

17 CABRAL, op. cit., p. 51-52.

Embora a presença dos chamados “índios do curso” tenha dificultado a comunicação entre as autoridades coloniais de diferentes Capitâneas, a entrada liderada pelo Capitão Bento Maciel Parente, na ocupação do Pindaré, foi facilitada pela influência dos jesuítas, que buscavam converter os Guajajara habitantes da região. Os relatos dos padres jesuítas José de Moraes¹⁸, João Felipe Bettendorff¹⁹ e Serafim Leite²⁰ dão conta do prolongado processo de negociação com os Guajajara, desde 1650, para que se fizessem os descimentos necessários para a instituição, sustentação e aumento das aldeias.

O padre Francisco Velloso e o noviço José Soares foram encarregados de iniciar as missões no rio Pindaré por ordem do Padre Antônio Vieira. O aldeamento foi transferido algumas vezes, após décadas de negociações, até se estabelecer às margens do rio Maracu, onde os jesuítas fundaram a Missão de Nossa Senhora da Conceição do Maracu e o Engenho de São Bonifácio.

Visto comtudo as grandes conveniencias do Maracu, junto e á beirada de hum famoso lago, abundantissimo de peixe, com excellentes terras de roçar para a parte de Tremaúba, se resolvêrão a seguir o conselho do Padre, e a assentarem a aldeia no lugar, aonde ao presente se acha, e he o sitio mais delicioso que tem o Estado [...]. Tem huma bella Igreja de Nossa Senhora da Conceição, que há pouco tempo se acabou, e muito boas casas para vivenda dos Missionários, [...] aonde os Padres tem innumeravel gado para sustento dos religiosos do Collegio. Defronte a huma vista desta aldeia está situado o engenho de S. Bonifacio, huma das melhores fazendas, e o maior nervo do Collegio do Maranhão, em terras do mesmo, por carta de data e sesmaria, fundação do Padre Manoel de Brito, de boa memoria nos annaes da Vice-Provincia²¹

18 MORAES, José de. História da Companhia de Jesus na Extinta Provincia do Maranhão e Pará. Rio de Janeiro: Typographia do Commercio, de Brito & Braga, (1860 [1759], p.415).

19 BETTENDORFF, João Filipe. Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão/João Filipe Bettendorff. – 2ª reimpr. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2018.

20 LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugal/Civilização Brasileira, 1945, v. III.

21 MORAES, op. cit., p.45.

Jerônimo de Viveiros observou a dimensão comercial da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1654), comprovada pela quantidade e variedade de estabelecimentos agrícolas e pecuários e pelo volume de sua produção. O Engenho de São Bonifácio, localizado em frente a Aldeia de Maracu, possuía “quatro engenhos de canas, oito alambiques, casa de fazer farinha com duas rodas de ralar mandioca, oficinas de tecelão, carpintaria, serraria, ferraria e a casa de canoas”, além de uma diversidade de cultivos em “cana, café, cacau, mandioca, laranja e pacova”²². Serafim Leite, apontou a existência de mais de 3.600 pés de cacau existentes somente no sítio de São Bonifácio em meados do século XVIII ²³. Os gêneros produzidos no Engenho constituíam-se como mercadorias levadas pelas canoas remadas por indígenas à Capital para serem comercializados, mas também eram usados como dinheiro da terra. Além das atividades extrativistas e agrícolas, a criação de gado ganhou dimensão tão expressiva no Baixo-Pindaré que, segundo diagnóstico feito por Viveiros, “o crescimento do rebanho não tardará em sobrepujar o número dos colonos e se tornar opulento nos currais do Maracu, propriedade dos jesuítas que lá contavam mais de 15.000 cabeças”²⁴

Na segunda metade do século XVIII, durante a vigência do Diretório dos Índios (1757), o Engenho de São Bonifácio e fazendas anexas confiscadas aos jesuítas, foram administrados, leiloados e arrematados por homens de alta patente e famílias de prestígio, defensores dos interesses da Coroa e representantes das diretrizes pombalinas na Capitania do Maranhão, como o Capitão-mor e primeiro Diretor da Vila de Vianna, José de Meirelles Maciel Parente (1757) e o Mestre-de-campo Dr. José Nunes Soeiro (1771)²⁵.

22 VIVEIROS, Jerônimo de. História do comércio no Maranhão: 1612-1895. São Luís: Associação Comercial do Maranhão, 1954, p.45.

23 LEITE, op. cit., 190-191.

24 VIVEIROS, op. cit., p.37.

25 DORNELLES, 2021; OLIVEIRA, Christofferson Melo Cunha de. Escravidão, mundo do trabalho e justiça: um estudo sobre a busca pela liberdade em Viana (1850-1888). Monografia (Graduação em História). São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 2017.

O ASPECTO ECONÔMICO DA ORGANIZAÇÃO FAMILIAR EM VIANNA

Luisa Moraes Silva Cutrim, em análise à praça comercial de São Luís durante as primeiras décadas do século XIX, resgata a trajetória de importantes negociantes e coloca em evidência as redes mercantis e estratégias familiares para a acumulação de fortunas e manutenção de status na sociedade do Antigo Regime. Exemplar disso, é o caráter endogâmico da família Jansen Muller e Nunes Soeiro, que tendiam a realizar matrimônios dentro do próprio grupo familiar, auferindo vantagens e preservando bens e patentes, estratégia bastante comum à época²⁶. Na segunda metade do século XVIII, a partir dos documentos contidos no Livro de Notas n.2 da Comarca de Vianna²⁷ (1776-1791) e do teor da movimentação de bens e mercadorias, vê-se os meandros da acumulação primitiva de Capital e o papel central da mão de obra indígena durante todo o período Colonial.

Os documentos, em conjunto, demonstram como prosperava o Mestre-de-campo José Nunes Soeiro “que havia arrematado o dito seu Engenho de São Bonifácio do Maracu”, referido como lugar onde se situa “casa de morada do Mestre-de-campo²⁸”. Entre os trâmites comerciais, figuram vários instrumentos de procuração para pagamento de dívidas, oriundas de compras ou realizações de empréstimos, devidos com acréscimo de juros a ele em prestações de conta. Embora as documentações não estimem com precisão a dimensão dos bens, deixam evidente que, à época, nenhum outro proprietário rural vianense – dos que deixaram

26 CUTRIM, Luisa Moraes Silva. “Pura ambição de negócio”: Negócios, dívidas e propriedades na praça comercial de São Luís (c.1810 – c.1840). Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Juiz de Fora, 2023, p. 121-130.

27 Trata-se de uma documentação Notarial presente no acervo do Arquivo do Tribunal Judiciário do Maranhão (TJMA). O livro registra trâmites comerciais entre os diversos sujeitos que viviam na Vila. Reitera comércio em gado, farinha, mandioca, terrenos, casas, procurações para pagamento de dívidas, compra e venda de bens móveis e imóveis. Livro de Registro de Notas nº 02 (1776-1791) (TJMA). Para estudos importantes que fizeram uso dessa documentação, ver: DORNELLES, Soraia Sales. Morar e governar na Vila de Índios de Viana: Diretório Pombalino na Amazônia (1757-1798). *Fronteras De La Historia*, 2023; OLIVEIRA, Christoffer son Melo Cunha de. *Escravidão, mundo do trabalho e justiça: um estudo sobre a busca pela liberdade em Viana (1850-1888)*. Monografia (Graduação em História). São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 2017.

28 LIVRO DE REGISTO, op. cit., fls, 48-48.v.

registro na documentação analisada – comparava-se em posses e influências ao proprietário do Engenho de São Bonifácio do Maracu e fazenda anexas, militar, tabelião, bacharel em leis formado por Coimbra, natural de Tomar e radicado no Maranhão, onde arrematou parte das terras que haviam pertencido aos jesuítas²⁹.

As relações matrimoniais dentro de um grupo restrito preservavam posições sociais e econômicas, de maneira a estabelecer conexões entre grupos para benefícios mútuos³⁰. José Thomas da Silva Quintanilha, nomeado Juiz de fora no Maranhão (1778-1784), foi casado com Maria Clara Soeiro Quintanilha, natural do Maranhão, cujo pai era ninguém menos que o referido Mestre-de-campo³¹. Embora apareça em muitos trâmites como credor, as concessões de crédito e mercadorias à família do genro (no caso a seguir, o irmão, tenente auxiliar da cabeça da Comarca, Joaquim José da Silva Quintanilha) demonstram também o auxílio garantido pela manutenção dos laços de parentesco e clientelismo:

[...] pelo dito Tenente, Joaquim José da Silva Quintanilha, foi dito a mim, [Tabelião] em presença das testemunhas a diante [nomeadas] e no fim deste instrumento assinadas, que sendo-lhe preciso comprar uns escravos e satisfazer uma dívida a António Correia Furtado de Mendonça, pediu ao dito Mestre de Campo, José Nunes Soeiro, oitocentos e cinquenta e um mil quinhentos e cinquenta e cinco réis, como também cinquenta e cinco mil novecentos e setenta [importância?] de farinhas e carnes, algumas ferramentas para os mesmos escravos e tudo junto faz a quantia de novecentos e sete mil quinhentos e vinte réis, de que se constitui o dito Tenente, Joaquim José da Silva Quintanilha, devedor e obrigado ao dito Mestre de Campo, José Nunes Soeiro, cuja quantia [vence] juros de cinco por cento que tiveram princípio em vinte e oito de agosto do ano de mil setecentos e oi-

29 COUTINHO, Milson. Fidalgos e barões: uma história da nobiliarquia luso-maranhense. São Luís: Editora Instituto Geia, 2005, p.409; Ouvidores e Juizes de Fora. Livro Negro da Justiça Colonial do Maranhão (1612-1812). 2008, p.297; OLIVEIRA, op. cit., p.20.

30 SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. Famílias e negócios: a formação da comunidade mercantil carioca na primeira metade do setecentos. IN: FRAGOSO; ALMEIDA.; SAMPAIO (Eds.). Conquistadores e negociantes: Histórias de elites no Antigo Regime nos Trópicos. América lusa, Séculos XVI a XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p.256-57, apud CUTRIM, op. cit., p.131.

31 COUTINHO, 2005, op. cit., p.409.

tenta e quatro: e correrá o dito juros até real entrega, e [disse] ele devedor originário que cujo pagamento e juro se obrigava a dar-lhe os ditos vencidos no fim de cada um ano e o mais que puder a conta do principal, e disse obrigar a satisfação da dita quantia e juros sua pessoa e bens presentes e futuros, móveis e de raiz, havidos e por [haver] e o mais bem parado deles e que especialmente [se?] hipoteca ao dito pagamento, assim de principal como o [corroído] juros os escravos nomeados, quatro mandingas e um Baiuno, cujos nomes são os seguintes Paullo [corroído] Lino, Chrispim. Assim, mais o gado [vacum] que se achar de meu sinal e ferro, como também as minhas lavours e que para maior segurança [oferece], por seu fiador e principal pagador, a seu irmão, o Doutor José Thomas da Silva Quintanilha³².

Em 24 de fevereiro de 1785, em “conta à Majestade” enviada pelo Governador e Capitão-general do Estado do Maranhão e Piauí, José Telles da Silva (1784-1787), ao Conselho Ultramarino, informa sobre uma provisão encaminhada ao Ouvidor interino da Capitania, o Juiz de Fora, José Thomas da Silva Quintanilha, para que desse carta de liberdade ao índio Joaquim José. Ordem a qual o Ouvidor “não dava a devida execução por respeitos particulares de querer aquelle Ministro favorecer a casa de seu sogro o Mestre-de-campo José Nunes Soeiro”, e que o próprio Governador mandava cumprir a provisão dirigida ao Ouvidor, de maneira a isentar o índio “de todo e qualquer serviço que não fosse o voluntário”, advertindo a negligência de tal ministro e os interesses pessoais envolvidos no não cumprimento das ordens recebidas³³.

Observa-se um sistema de parentesco em ação, onde uma aristocracia rural, por meio da posição que ocupa, combinava as funções sociais, econômicas e políticas em benefício próprio. Partindo do Nordeste açucareiro, Gilberto Freyre³⁴ vê a Casa Grande como o núcleo principal da

32 LIVRO DE REGISTRO, op. cit., fls. 117-118.v. (Transcrição adaptada).

33 Códices da Secretaria de Governo. Registros Gerais 1784-1787 (livro nº13). (APEM). (fls. 52-53). Os Códices da Secretaria de Governo contêm Registros Gerais do Governo Central e correspondências dos Governadores do Maranhão com outras autoridades coloniais; além de ofícios trocados entre o governador e capitão-general do Maranhão e Piauí, José Teles da Silva, com o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro.

34 FREYRE, op. cit.

dinâmica social da Colônia. Antônia Mota³⁵ observa semelhante aspecto no Maranhão, para o qual as “Famílias Principais” tiveram papel fundamental na conformação do sistema colonial, como um importante núcleo administrativo das relações socioeconômicas da colônia.

Se as estimativas apontam o predomínio da administração particular sobre os índios durante o último quartel do século XVII e primeira metade do século XVIII³⁶, durante o Diretório, o status do trabalhador indígena nas grandes propriedades, como o engenho de São Bonifácio e fazendas anexas à Villa de Vianna, administradas por José Nunes Soeiro, parece ainda se respaldar pelo Direito Costumeiro. Soraia Dornelles evidencia, também para Viana, que José de Meirelles Maciel Parente, outrora Diretor da Vila, em seu testamento ordenava o uso do trabalho indígena para quitar dívidas com a Companhia Geral de Comércio. Além do mais, três membros dessa parentela ocuparam cargos de Diretor de Índios no período em questão³⁷.

As experiências indígenas, nesses espaços e fora deles, eram diversas. José Demétrio Gonçalves, Principal dos Índios de Viana, eleito em 1757, faleceu no exercício de sua função em agosto de 1804³⁸. Durante os quase 50 anos em que governou a Vila, representou diante da Coroa depoimentos e queixas contra as arbitrariedades dos colonos em relação ao tratamento dado aos índios, que foram importantes para garantir a aplicação do Diretório³⁹. As suas tomadas de decisão no cotidiano da Vila aparecem em documentos diversos da administração colonial e demonstram, como apontado por Soraia Sales Dornelles, que a presença dos indígenas nos cargos da República não era ato meramente simbólico, mas de ampla atuação política na governança local. Como consta dos autos de ereção

35 MOTA, Antônia da Silva. *Família e fortuna no Maranhão Colônia*. São Luís: Editora da Universidade Federal do Maranhão, 2006.

36 DIAS, Camila Loureiro; BOMBARDI, Fernanda Aires; COSTA, Eliardo Guimarães da. Dimensão da população indígena incorporada ao Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1680-1750: uma ordem de grandeza. *Revista de História*, São Paulo, n. 179, p. 01-40, 2020.

37 DORNELLES, 2021, op. cit., p. 315.

38 ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO. *Livro de Registro de Ofícios e portarias do Governador e Capitão-general do Estado do Maranhão (1804-1805)*. São Luís, 1804. (Manuscrito).

39 AHU ACL CU 009, Cx. 58, D. 5398.

das Vilas e Lugares por ela analisados, José Demetrio Gonçalves Pereira e o Juiz Ordinário, Ignácio de Abreu Xicaxy, autoridades eleitas no momento de fundação da Vila (1757), estavam preocupados com a conservação dos bens da povoação e atuaram no sentido de garantir que os gados vacum e cavalar de propriedade da fazenda Araçatuba ficassem pertencentes à Vila de Viana, e tomaram as medidas cabíveis para que isso acontecesse⁴⁰. Ao mesmo tempo, havia indígenas recém chegados por descimentos, cujas experiências se aproximavam muito mais das que foram vivenciadas por africanos e colonos pobres, sobretudo nos mundos do trabalho.

No que pese a concessão de mercês e ocupação de cargos camarários aos indígenas, como infere Matthias Röhrig Assunção⁴¹, o Diretório manteve muitas permanências em relação à política anterior praticada pelos jesuítas no mecanismo de arregimentação e distribuição da mão de obra indígena. A escravidão parece ter sido constante mesmo após a lei de liberdade, “depois de 1755 foram concedidas autorizações para descimentos privados objetivando a captura e escravidão de índios”. Como propõe Assunção, é possível também que os forros continuassem a prestar serviços aos seus antigos senhores por remunerações nem sempre justas⁴².

As mudanças no que diz respeito à entrada massiva e regular de africanos escravizados no Maranhão e à efetividade da Lei de liberdade (1755) não foram imediatas, de maneira que ambas as formas de escravidão coexistiram e se alastram ao longo dos séculos XVIII e XIX.⁴³

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Maria Regina Celestino de Almeida⁴⁴ enfatiza que “as disputas políticas por direitos envolvem disputas sobre classificações étnicas” em que

40 DORNELLES, 2021, op. cit., p.320

41 ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. De caboclos a bem-te-vis/Formação do campesinato numa sociedade escravista: Maranhão 1800-1850. São Paulo: Annablume, 2015, p.202.

42 Ibidem

43 MOTA, op. cit., p.65.

44 ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na história do Brasil. Rio de Janeiro: 2010, p.20

“ser ou não ser índio implica ganhar ou perder direitos” – como a liberdade, no caso do Índio Joaquim José, anteriormente referido. O século XVIII é crucial para a compreensão de movimentos recentes em que, outra vez, o reconhecimento da classificação étnica é capaz de assegurar, ou não, direitos concedidos pela legislação vigente.

A vigência do Diretório dos Índios (1757-1798) demarca um período de significativa presença indígena em contextos urbanos, marcado por um processo de cidadanização dos povos indígenas, momento em que houve uma maior abertura no que tange a capacidade de ação política no âmbito oficial da política colonial⁴⁵. Embora os indígenas de hoje não sejam os mesmos da colônia, observar as tensões inerentes às realidades coloniais e aos projetos destinados a submeter as populações indígenas, colabora para o entendimento das vivências e demandas dos povos indígenas de hoje⁴⁶, indicativos de estratégias políticas conscientes de (re) afirmação da identidade étnica. É o caso dos Akroá-Gamela em Viana que lutam pelo reconhecimento de suas terras passadas por carta de data de sesmaria em 1759⁴⁷.

45 MOREIRA, op. cit., 2023.

46 ARAUJO JUNIOR, Julio José. Direitos territoriais indígenas – uma interpretação intercultural – Rio de Janeiro: 2018, p. 126.

47 ALCÂNTARA, Ramon Luis de Santana; SANTOS NETO, Francisco Valberto dos. Retomar, recuperar e curar: os Akroá-Gamella do Território Taquaritiua (MA) e seus processos de resistência In: Carmen Lúcia Silva Lima; Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento. (Org.). Gamela, Akroá-Gamella: etnicidade, conflito, resistência e defesa do território. 1ed.São Luís: EdUEMA, 2022.

PROTAGONISMO INDÍGENA NA VILA DE VIANA NA CAPITANIA DO MARANHÃO (1755-1798)

Louyse Sousa Silva¹

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa analisa os aspectos políticos, econômicos e sociais da vila de indígenas de Viana no contexto da legislação pombalina na segunda metade do século XVIII. Viana tem se destacado na documentação devido à complexidade dos papéis exercidos pelos indígenas e por abrigar o Engenho de São Bonifácio, considerado um dos maiores do Estado. Foram analisados principalmente livros de registros e notas, atas, inventários, ofícios e mapas concentrados no Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM) e no Arquivo do Tribunal de Justiça do Maranhão (ATJMA). A partir da documentação foi possível obter uma mostra do perfil da população escravizada na vila e refletir sobre suas sociabilidades, além dos mundos do trabalho onde os indígenas continuaram sendo mão de obra juntamente com africanos escravizados no plantio do algodão, cana de açúcar, criação de gado e construção de embarcações, até o século XIX. Percorrendo vestígios de trajetórias individuais, localizamos sujeitos indígenas ocupando cargos políticos na recém formada câmara municipal. Eles se apropriaram das leis e através do trabalho se incluíram nas redes econômicas. Com-

¹ Graduanda em História na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Voluntária no Grupo de Pesquisa “Indígenas na História do Maranhão” (IHMA/UFMA) sob orientação da Prof^a. Dr^a. Soraia Sales Dornelles. E-mail: louyse.ss@discente.ufma.br.

pravam, vendiam e acumulavam bens, realizavam transações comerciais, inclusive tomando posse de escravizados. Pois, apesar de estarem sob o regime de tutela isso não impedia completamente suas negociações.

SOCIABILIDADES E TRAJETÓRIAS INDIVIDUAIS EM VIANA

O Diretório pombalino pode ser caracterizado como um conjunto de leis que incorporaram as populações indígenas, principalmente aquelas não-descidas, ao sistema político colonial, que se estabeleceram nas vilas e lugares, oferecendo cargos e funções de chefia aqueles que se interessaram em contribuir com a administração portuguesa². Entre suas principais imposições estavam: abandono da língua geral; escolas e professores; estilo de roupas; vida familiar e integração econômica e política das populações indígenas. Como parte do controle socioeconômico havia ainda o pagamento dos dízimos. Observamos nas recém criadas câmaras os desdobramentos que as políticas indigenistas tiveram em cada local e seu grau de efetividade.

A historiografia que parte de uma perspectiva assimilacionista apresenta a trajetória das populações indígenas convertidas “como um processo de perdas culturais contínuas que os conduzia à descaracterização étnica e cultural” e que, portanto, não haveria mais história para se percorrer. Contudo, veremos que esses indígenas recriaram suas identidades e culturas “a partir de suas necessidades novas vivenciadas na experiência cotidiana das relações com vários outros grupos étnicos e sociais no mundo colonial”³. Eles participaram ativamente da implementação de um novo projeto político como sujeitos ativos⁴.

2 COELHO, Mauro César. *Do Sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América: o caso do Diretório dos Índios*. Tese (Doutorado em História). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005, p.35.

3 ALMEIDA, M. R. C. de. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 25

4 Sobre indígenas ocupando cargos políticos nas câmaras municipais das vilas pombalinas ver ROCHA, Rafael Ale. *Os oficiais índios na Amazônia Pombalina: Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1798)*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2009 e COSTA, J. P. 2021.

O *Livro de Registro de Notas da Comarca de Viana (1776-1791)*⁵ é o mais antigo do fundo da comarca de Viana do ATJMA e apresenta principalmente notas de transações comerciais registradas por escrivães como compras de casas, terrenos, escravizados, pagamento de dívidas, doações, hipotecas, além de solicitações de data de sesmaria, escrituras de alforria, e procurações gerais. Cada nota conta uma breve história apresentando os nomes e qualidades do vendedor, do comprador, de seus familiares, das testemunhas da transação, endereço na vila, preço e dimensão da mercadoria. Dornelles (2023) analisou o *Livro de Registros* chamando atenção para os indígenas que ocuparam cargos de governança e as transações comerciais entre esses sujeitos em Viana⁶.

Em razão do Diretório, os indígenas deveriam ser batizados com nome e sobrenome portugueses para serem igualados aos brancos. Vânia Moreira (2019) critica que essa medida proporcionou “um complicador adicional” ao trabalho de exame crítico historiográfico das fontes, pela dificuldade em encontrar os indígenas somente pelo nome nas documentações da época⁷. Porém, apesar da ordem ser pela assimilação, os escrivães ainda antecederam os nomes dos sujeitos com o termo “índio” ou similar, dessa forma pudemos reconhecê-los.

Identificamos 46 sujeitos indígenas no *Livro de Registros*, sendo 40 homens, 6 mulheres, e destes 8 casados e 2 com filhos. Esses moradores da vila de Viana realizavam transações comerciais de bens diversos.

As casas são os bens mais citados nas transações e seus preços variavam de 4 a 10 mil réis, já os terrenos com dimensão de 6 X 15 braças estavam entre 2.900 a 12 mil réis. Em Viana, essas casas ainda eram cobertas com palhas ou telhas e as paredes eram de pindova, geralmente tapadas com barro. Os indígenas residiam na beira de lagos e costumavam morar perto uns dos outros.

5 Livro de Notas nº 2 (1776-1791). Arquivo do Tribunal de Justiça do Maranhão, São Luís, Brasil (ATJMA).

6 DORNELLES, Soraia Sales. Morar e governar na Vila de Índios de Viana: Diretório Pombalino na Amazônia (1757-1798). *Fronteras De La Historia*, 2023, p.11. No prelo.

7 MOREIRA, Vânia Maria Losada. *Reinventando a autonomia: liberdade, propriedade, auto-governo e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822*. São Paulo: FFLCH Humanitas, 2019, p.174

A mão de obra indígena era responsável pela maior parte das reformas urbanas do período. Analisando o caso da Capitania de Porto Seguro, Cancela (2012) avalia que as casas unifamiliares acabaram se transformando em um lugar de refúgio e resistência para os indígenas e afirma que

Construídas “à imitação dos brancos” (§12), essas moradias apresentavam cômodos separados e buscavam inculcar em seus residentes novas regras de conduta, de intimidade e de pudor típicas da moral cristã. Planejadas para possibilitar a “relaxação dos vícios” (§12), intentavam também romper com os mecanismos de reprodução coletiva da vida social e cultural indígena, bem como instituir as noções de disciplina e controle por meio da atribuição de um sentido pedagógico à arquitetura. No entanto, a maneira pela qual os índios se apropriaram desse novo padrão de moradia foi de encontro ao que previa a própria política colonial assimilacionista, uma vez que, paradoxalmente, transformaram a privacidade imposta pela moralidade cristã em um artifício para escapar da vigilância constante dos agentes coloniais.⁸

Criar uma “comunidade de aparência ordenada” servia para dar a impressão de que havia uma autoridade estabelecida⁹

A maioria dos sujeitos que aparecem vendendo ou comprando são descritos como casados, inclusive a transação é feita em nome do casal, homem e mulher. Isso indica uma relação direta entre casamento e propriedade. Ser casado e ter filhos na vila era um aspecto valorizado.

O indígena Lourenço Martins¹⁰ aparece comprando o bem mais caro da tabela, uma escravizada. Identificada como “Joanna do gentio Cabo Verde, fujona e ladrona”, foi vendida por Francisco Velozo do Reis e sua esposa Anna Maria de Jezus.

Os indígenas incorporados “ao mundo colonial, exercitando as prerrogativas de seus cargos, empregos e postos” eram incentivados a to-

8 CANCELA, Francisco. De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga capitania de Porto Seguro (1763-1808). Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2012, p. 235.

9 DELSON, Roberta Marx. Novas Vilas Para o Brasil-Colônia. Planejamento espacial e social no século XVIII. Brasília: Ed. Alvacord, 1997.

10 Livro de Notas, op. cit., fl. 61

mar posse de escravizados. Os moradores da vila, considerados aliados, poderiam ser legalmente livres e obter determinados privilégios desde que servissem às ordens reais. A política pombalina criava condições para uma mobilidade social dentro de uma sociedade escravista com estrutura hierárquica e relações de poder desiguais que produziam conflitos diversos. Além disso, a Carta Régia de 1798 estabelecia que proprietários de escravizados e terras minimamente rentáveis poderiam isentar-se do recrutamento e do trabalho forçado por seis meses a cada ano¹¹. No Pará, uma instrução sobre a formação de corpos de milícias deliberava que

A cada oficial encarregado d'esta diligencia vai declarado na ordem particular que esta acompanha, o distrito em que a deve executar, e as povoações e companhias que deve compreender, advertindo que todo índio ou mestiço que estiver alistado nos corpos de milícias sem ter escravos nem estabelecimentos de lavoura de considerável importância, que lhe dê meios para se conservar sempre armado e fardado, deverá ser incluído nas companhias acima determinadas.¹²

Sobre os significados dessa legislação, Sampaio (2011) explica que os indígenas com posses poderiam ter garantia ao

acesso (ou a permanência) nas milícias, tropas semi-regulares, forças móveis que podiam ser deslocadas para reforçar as tropas permanentes. Ser proprietário significava garantir sua própria liberdade, assegurar sua mobilidade espacial com menores restrições e ainda poder acessar postos militares que lhe garantiam honras e privilégios. Sobreviver não era um milagre; era política.¹³

Lourenço ainda solicita em outros dois momentos procurações direcionadas a José Gonçalves com quem administrava outros negócios. Sendo assim, trabalhar, participar da economia e ter posses eram as diretrizes básicas para os indígenas se inserirem e permanecerem na vila em troca de pos-

11 SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colômbia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011, p. 100

12 Cf. BNRJ - I, 32, 16, 41 - Instrução Circular sobre a formatura de novos corpos de milícias; BNRJ - II - 32, 16, 41 - Diversas cópias de documentos do livro pertencente ao Antigo Senado da antiga Vila de Ega, hoje cidade de Tefé - Pará. 1774- 1814 apud SAMPAIO, op. cit., p. 100.

13 SAMPAIO, op. cit., p. 100.

sibilidades que eles poderiam considerar vantajosas em meio às restrições do mundo colonial e a perda de autonomia. Esses sujeitos estavam fugindo do trabalho compulsório, onde a grande maioria dos indígenas era recrutado.

As lideranças indígenas também faziam parte da elite que poderia ter acesso a determinados privilégios políticos e econômicos em uma nova realidade e sociedade estratificada que se criava. É possível constatar que os papéis dos indígenas no mundo colonial eram múltiplos e extrapolam o que foi estabelecido pela historiografia tradicional que atribui uma condição de submissão e passividade a esses sujeitos, sem considerar seus interesses próprios e as possibilidades de alianças, negociações e disputas estabelecidas.

É importante refletir sobre as estratégias de resistência dos indígenas em meio a tantas transformações, que não se esgotam nas fugas e guerras diretas contra os invasores, mas que também significou a conversão nas unidades administrativas portuguesas, a exemplo das vilas. Na perspectiva indígena certos acordos feitos podem ser uma forma de resistência, mesmo aparentemente colaborando, continuavam exercendo um papel de liderança para resguardar seus direitos. É evidente a desigualdade da relação de poder entre os colonos e indígenas, porém seria equivocado afirmar que não existia espaço algum para movimentações por parte desses.

Já Antônio José Nunes é outro indígena descrito como médio proprietário de terras que tinha lavoura de algodão e criação de gado¹⁴. Em 1780, Nunes escreveu uma petição pedindo dispensa para seus filhos estudarem e solicitando duas outras crianças para trabalharem com ele. Supomos que essas crianças solicitadas sejam indígenas também, já que o Diretório permitia o recrutamento ao trabalho a partir de 13 anos. Sabemos que Antônio escrevia, pois sua assinatura aparece no documento.

Na época a maior parte da população da colônia era analfabeta e isso fica bastante claro no *Livro de Notas* onde a todo momento as pessoas que não tinham essa habilidade solicitavam que alguém assinasse em seu lugar, a exemplo: “Maria Jozefa de Jezus por não saber ler e nem escrever

¹⁴ *Livro de Notas*, op. cit., fl. 68

pedio a Testemunha Agostinho Francisco Tobia por ella assinasse”¹⁵. No caso dos indígenas que não sabiam escrever, assinavam os documentos com o sinal da cruz. Nunes não foi o único indígena que fez requerimentos e os assinou. Ler e escrever o português foi uma estratégia utilizada para fazer solicitações nos moldes portugueses. Essa foi uma das práticas culturais introduzidas pelos missionários aos indígenas com objetivo de transformá-los, mas se tornou um instrumento necessário que foi utilizado para sobrevivência e adaptação na colônia. Analisando o processo de colonização hispânica, ocidentalização dos indígenas e a própria mestiçagem, Gruzinski (2003) explica que

Mais do que mera cooptação passiva das lideranças, serviu como uma alternativa de resistência à dominação colonial, uma compreensão nativa dos elementos da cultura alheia, para formular uma visão original da colonização hispânica, ao mesmo tempo em que não perderam seus próprios referenciais culturais. Esse lento processo de “colonização do imaginário” – especialmente, através da compreensão da língua e sua forma escrita – deu às elites indígenas a possibilidade de preservar parte considerável de sua própria história, ainda que fosse fruto direto de uma “cultura mestiça”¹⁶

Balhezar Xavier era casado e tinha filhos quando começou a construir sua casa na rua da praça¹⁷. Ele escreveu uma petição para obter o título do terreno que até então não possuía e após a vistoria do escrivão que constatou ser um local sem impedimentos foi concedida a carta de data assinada por Joze Demetrio Gonçalves Pereira, juiz indígena e demais oficiais da Câmara. Apesar da descrição detalhada, o *Livro de Notas* é uma fonte fragmentada, sendo possível acompanhar apenas parcialmente a trajetória desses sujeitos.

Em uma outra fonte, os *Autos do inventário da indígena Gertrudes* revela que esta possuía muitos bens, inclusive dívidas com Felipa Pereira

15 Ibidem, fl. 10

16 GRUZINSKI, Serge. *A colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

17 *Livro de Notas*, op. cit. fl. 60

e Pilar da Costa, também indígenas e moradoras da de Viana¹⁸. Como não tinha herdeiros registrados, os bens de Gertrudes foram avaliados e arrematados em um leilão em praça pública para aqueles que oferecessem o lance mais alto, na presença do juízes Procopio Alves (indígena)¹⁹, Prudêncio Nunes de Castro, e do escrivão José Romão de Andrade. Na ocasião alguns sujeitos indígenas compraram parte do acervo.

A seguir uma tabela com os objetos que foram comprados por indígenas e o preço de cada um.

Tabela 1 - Compras dos bens do inventário de Gertrudes – Viana - 1772

COMPRADORES	BENS	PREÇO
Germana Ribeira	Uma safra de algodão fino e um par de bentinhos do carmo de seda	760 réis
José Timóteo	Camisa de algodão	320 réis
Paulo Vieira	Um par de bentinhos do Carmo de seda e uma fita	320 réis
Theodozio	Camisa de algodão	+1\$000 réis
Bernardino de Sena	Roda de algodão e balança de ferro	1\$390 réis
Ignacio Fernandes Ribeiro	Camisa de bretanha	720 réis

Fonte: ATJM. Autos Cíveis. Comarca de Viana. *Autos de inventário da Índia Gertrudes*. 06.04.1772.

Gertrudes possuía em sua maioria itens de tecidos e até uma roda de algodão. Isso indica que ela estava inserida na economia algodoeira de alguma forma. Oliveira (2017) analisou inventários de proprietários de Viana no período estudado e constata que: “os falecidos que apresentaram como bens as opções: [...] rodas de descaroçar algodão [...] - estes também trabalhavam na cadeia

18 ATJM. Autos Cíveis. Comarca de Viana. *Autos de inventário da Índia Gertrudes*. 06.04.1772.

19 *Livro de Notas*, op. cit., fl. 63.

produtiva, e quase sempre utilizavam mão-de-obra escrava”²⁰. Descaroçar ou fiar o algodão era uma tarefa das mulheres e Gertrudes podia ser fiandeira.

Os indígenas já cultivavam o algodão há séculos, mas começaram a vendê-lo para os europeus (holandeses, franceses e ingleses) nas primeiras expedições à Amazônia no século XVII²¹. Porém o tratamento do gênero como mercadoria e sua exportação, ao lado do arroz, se deu a partir da Companhia de Comércio. A indústria inglesa era grande interessada nesse negócio em virtude da Guerra de Independência de suas colônias na América²². Em 1771 foram exportados 4.055 arrobas em plumas, entre 1773-1777, esse número cresceu para cerca de 153.000 arrobas²³, e o volume será multiplicado em cinquenta vezes nas décadas seguintes. Os algodoais do Maranhão ficavam próximos aos rios Itapecuru e Mearim e na Baixada Maranhense, o que facilitava seu escoamento até o porto em São Luís.

GOVERNANÇA NA VILA

Uma das mudanças implementadas pelo Diretório foi a criação do cargo de “Diretor dos índios” de vilas e lugares, que seria nomeado pelo governador e que atuaria em conjunto com as Câmaras. O cargo era responsável pela tutela e divisão do trabalho dos indígenas para atividades como a agricultura e prestação de serviços aos demais moradores da vila e controle de suas transações econômicas que eram registradas em livros de atas. As antigas aldeias e seus Principais passaram a conviver com uma nova figura administrativa, além dos demais oficiais da Câmara, eleitos pelos moradores para mandatos temporários.

20 OLIVEIRA, Christofferson Melo Cunha de. *Escravidão, mundo do trabalho e justiça: um estudo sobre a busca pela liberdade em Viana (1850-1888)*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Departamento de História, UFMA, São Luís, 2017. p.26

21 LIMA, André da Silva. *A Guerra pelas Almas: Alianças, Recrutamentos e Escravidão indígena, (do Maranhão ao Cabo do Norte, 1615-1647)*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2006.

22 COUCEIRO, Luiz Alberto; SILVA, Rejane Valvano Corrêa da. “Possíveis análises sobre a produção de algodão no maranhão (1755-1818): relacionando o conceito “segunda escravidão” com práticas de crédito”. *Outros Tempos*, vol. 12, n. 20, 2015, p. 190-213.

23 SAMPAIO, op. cit., p.88

Os indígenas convertidos nas vilas se transformavam em vassallos fiéis da coroa portuguesa e isso lhes legava alguns privilégios, como a possibilidade de assumir cargos nas câmaras, já que o Diretório recomendava

aos Diretores, que assim em público, como em particular, honrem, e estimem a todos aqueles Índios, que forem Juizes Ordinários, Vereadores, Principais, ou ocuparem outro qualquer posto honorífico; e também as suas famílias; dando-lhes assento na sua presença; e tratando-os com aquela distinção, que lhes for devida, conforme as suas respectivas graduações, empregos e cabedais; para que, vendo-se os ditos Índios estimados pública, e particularmente, cuidem em merecer com o seu bom procedimento as distintas honras, com que são tratados; separando-se daqueles vícios, e desterrando aquelas baixas imaginações, que insensivelmente os reduziram ao presente abatimento, e vileza.²⁴

Sendo assim, os indígenas poderiam votar e serem votados por alguns eleitores escolhidos ou nomeados para ocupar cargos camarários diversos segundo a nova ordem. Para Moreira (2019) a política pombalina “pretendia justamente conquistar a adesão e a fidelização dos índios à soberania portuguesa, em um momento de tensão e disputa entre as Coroas Ibéricas acerca dos limites territoriais de suas colônias na América”²⁵. Esses indígenas representavam o sistema que constituía a base mais sólida em que se apoiou a ordem política e administrativa da colônia.

Em 08/07/1757 em Viana foi realizado o ato de fundação da vila e as eleições para Câmara na presença do povo, da nobreza e autoridades tais como, o governador da Capitania Gonçalo Pereira Lobato e Souza; o bispo, João Rodrigues Covette; o Desembargador, Ouvidor geral, Corregedor e Provedor da Comarca, Diogo da Costa e Silva; o capitão de Infantaria, Gonçalo Jozê Pereira Caldez; o Alferes, Manoel Jozê; e o Diretor e Capitão mor, Jozê Demetrio Gonçalves Pereyra. Na ocasião, foram eleitos

24 “Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário”. *Diretório dos Índios*, 1757, § 9.

25 MOREIRA, Vânia Maria Losada. *Reinventando a autonomia: liberdade, propriedade, auto-governo e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822*. São Paulo: FFLCH Humanitas, 2019, p.149.

pelo menos três sujeitos indígenas: Ignacio de Abreu Xicaxy e João Ribeiro Carahyba para o cargo de juiz ordinário e Fructuozo Xavier Xicaxy para o cargo de vereador²⁶.

O cargo de juiz ordinário era o mais importante da Câmara, pois aplicava as leis e inspecionava os demais oficiais. Já o vereador deveria fiscalizar o tesouro, determinar o preço dos produtos do mercado e até dos ordenados dos demais oficiais, além de zelar pelos bens da vila²⁷. A possibilidade de ocuparem cargos podia permitir também uma mobilidade social dentro de uma estrutura hierárquica criada, além de conflitos em meio às relações de poder desiguais que foram atribuídas aos papéis políticos.

Na fundação da vila de Viana em 1757 era Principal dos Gamella, José Demetrio Gonçalves Pereyra. Em 1770, ele também aparece ocupando o cargo de juiz ordinário e em 1786, ainda exercendo a primeira função de Principal, José Demetrio recebe ordens do governador José Telles da Silva para fazer descimentos,

me veio falar Joze Demetrio Gomsalvez Pereyra Principal dos Indios do gentio Gamella dizendo que elles querião unir fê a sociedade cível e gremio da Igreja de bacho porem de certas condicoens que a todos assente, para comcegir huma coiza tão emportante como aumento dos fieis na Igreja Catolica súbditos da sua soberana, emcarregando ao sobdito de lhe segurar da minha parte a estimação que eu tinha por elles a quem satisfarça todas as condiçoens que me porpunhão aseitou comição e não dovidando fazer a pirigoza e delatada viagem foy o garante de tão glorioza conquista, comcorrendo na sua obdiciencia as minhas ordens e inssinuacoens conseção de terem saído da Barbaridade em que vivião.²⁸

O Diretor se admirava pelo fato do Principal ter ido aos “matos”, como diz, várias vezes a fim de convencer os indígenas a se converterem. Esse discurso nos “permite verificar as estratégias e articulações que en-

26 Arquivo Público do Estado do Maranhão. Livro nº 28 *Registros de Fundações, Ereções e Posses de Vilas (1757-1767)*, fl.15

27 SEREJO, Lourival. *Da aldeia de Maracu à Vila de Viana*. São Luís: Clara Editora, 2007, p. 42.

28 *Livro de Notas*, op. cit., fl. 147

volviam os grupos que permaneciam nos matos e aqueles vivendo em vilas e fazendas, mostrando a fluidez destes espaços”²⁹. O cargo de liderança do Principal exigia

estar atento às regras políticas, mudanças da legislação, simbologias do mundo colonial, mas também ser capaz de construir e reconstruir permanentemente o capital político entre as parcelas indígenas, fossem elas independentes, vivendo fora dos espaços coloniais, ou de indígenas moradores das vilas, povoados e fazendas. Não se tratava apenas de manter relações com autoridades coloniais ou pessoas de distinção, era preciso executar uma performance que trouxesse resultados minimamente satisfatórios para agentes com interesses quase sempre distintos³⁰.

Em sua dissertação, Rocha (2009) destaca a atuação de indígenas que ocuparam cargos oficiais nas câmaras municipais e nas tropas militares no Estado do Grão Pará e Maranhão no mesmo período estudado e explica como

no período pombalino o principal era um posto baseado nas antigas estruturas de poder das sociedades indígenas integrado à sociedade colonial. Portanto, tratava-se de um cargo a serviço da Coroa portuguesa, transmissível hereditariamente e dependente da legitimação régia - através da concessão de carta patente.³¹

Além disso, os Principais poderiam atuar como aliados nas guerras contra os indígenas “selvagens” e intermediários na condução dos descimentos e na repartição da mão de obra indígena. As informações que temos sobre José Demetrio ainda são escassas, mas ele se mostra como uma liderança que teve grande destaque na vila de Viana ao se manter em um dos cargos oficiais mais importantes por 30 anos ou mais. Novas pesquisas poderão reconstituir sua trajetória e seu nível de contribuição na formação da vila.

29 DORNELLES, op. cit, p. 12.

30 *Ibidem*.

31 ROCHA, Rafael Ale. *Os oficiais índios na Amazônia Pombalina: Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1798)*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2009, p. 52

MUNDOS DO TRABALHO INDÍGENA

Regina Faria (2012) contestou a tese da historiografia tradicional defendida por Jerônimo de Viveiros (1952) que elaborou um quadro de extrema pobreza do Maranhão para antes do governo de Pombal, e uma prosperidade econômica repentina depois das leis pombalinas. Segunda a autora, com a abolição jurídica da escravidão, a crise do sistema agroexportador será mais sentida nas grandes propriedades, mas isso não significa uma decadência geral da lavoura no Maranhão, pois deu lugar ao trabalho em pequenas e médias propriedades, inclusive desempenhado pelos indígenas, quilombolas e imigrantes pobres e livres. Antes mesmo da política de elevação das vilas, a aldeia de Maracú, por exemplo, já possuía uma das maiores fazendas da região que sustentava a missão dos jesuítas, com extensões de

60 palmos em quadra, tinha um bom engenho, que se estava acabando de fazer, e madeira para outro. A Casa do alambique tinha seis alambiques novos, dois usados, com seis cochos de água, oito de garapa e as mais miudezas necessárias para fazer aguardente. Além da casa de purgar açúcar, havia oficinas de tecelões, carpintaria, serraria, ferraria, onde se fabricavam foices, machados, enxadas. A Casa de Canoas, com um bergantim novo, de leme, e tolda de madeira de 44 palmos de comprimento, e mais 10 canoas, entre grandes e pequenas. Na casa de fazer farinha, além do forno havia duas rodas de ralar mandioca, 24 tipitis e 4 gurupernas. A roça era capaz para 700 alqueires de farinha. Nesta famosa fazenda, quando a deixaram os Jesuítas, cultivava-se cana, cacau (3.600 pés), laranjeiras e limoeiros, 4.000 pacoveiras [bananeiras] e 60 e tantos pés de café³². (Grifo meu)

Essa descrição pormenorizada nos dá dimensão da grandeza do engenho, que tinha uma produção rica e diversificada. As foices, machados e enxadas eram os principais instrumentos utilizados na agricultura.

O Diretório declarou a liberdade dos indígenas, porém essa proposição precisa ser melhor esclarecida. Liberdade nessa época não significava

32 LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugal/Civilização Brasileira, 1945, v. III, p. 190-191.

isenção ao trabalho. Além disso, a lei levava em consideração apenas os indígenas aliados à Corte, como aqueles que viviam nas vilas. Os indígenas “selvagens” que viviam nos sertões da Amazônia continuaram sendo escravizados pelo menos até meados do século XIX. Porém esses limites eram constantemente atravessados. Na prática, colonos particulares e o próprio Estado não abdicaram da mão de obra indígena do dia para noite. Dias (2017) afirma que a escravidão indígena “foi uma instituição sempre presente e quase nunca interdita na América portuguesa, no Estado do Maranhão ela foi até mesmo estimulada pela Coroa”³³. Porém, na tentativa de frear as práticas abusivas de escravização, a lei de liberdade foi promulgada.

John Manuel Monteiro investigou a escravidão indígena e seu sistema de “administração particular”, através do apresamento e comercialização dos indígenas, base da sociedade colonial escravista em São Paulo³⁴. Esses grupos continuaram sendo submetidos ao trabalho compulsório e eram até preferíveis pois recebiam diárias baixíssimas. Ao mesmo tempo representavam fator primordial no processo de acúmulo de riqueza para a economia.

Com o Diretório, o Estado desejava transformar os indígenas em exímios trabalhadores, incentivados principalmente ao trabalho na lavoura. Eles eram recrutados para construção de estradas; transporte de alimentos; cobrança de impostos, como dizimeiros; eram remeiros; pescadores; ferreiros; carpinteiros; vaqueiros; domésticos e agricultores nas mais variadas escalas de produção. A premissa de enquadrá-los nessas categorias de trabalhadores também era uma forma de sugerir o abandono de suas identidades étnicas³⁵. O trabalho era uma via para a civilização e assimilação.

33 *Ibid.*, p. 239.

34 MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Cia. das Letras, 1994.

35 LEÃO, Angela Sanchez. “Servindo a Deus e ao rei”: escravidão velada, liberdade tutelada: a questão da liberdade dos índios no Estado do Grão-Pará e Maranhão – segunda metade do séc. XVIII. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015, p.37.

O *Livro de Registro* apresenta o inventário dos bens acumulados pelos Jesuítas que passaram para a Câmara depois da fundação da vila. Patrimônio esse construído pelos indígenas da aldeia. Em Viana encontramos olaria, casa de farinha, instrumentos de pedreiro e carpintaria, roças e currais. Entre as atividades estavam a fabricação de canoas, usadas para transporte e pesca e a criação de gado vacum e cavalar. A vila também exportava “para a cidade muitas madeiras”³⁶.

A agricultura era composta por gêneros variados como cana, mandioca, algodão, cacau e café, para produção da aguardente, açúcar e farinha. O comércio do algodão e da farinha, bem como da tiquira, uma aguardente feita a partir da mandioca era importante localmente³⁷.

O conhecimento dos indígenas sobre a fabricação de embarcações e navegação em rios foram muito importantes para a continuidade do processo colonizador. As canoas merecem destaque pois além de serem o principal meio de transporte, sobretudo na região da Baixada, eram utilizadas em expedições de descimentos, coletas de drogas dos sertões, no comércio e até nas guerras.

Os indígenas desempenhavam inúmeras funções, sendo especializados em algumas delas e as demandas por mão de obra nas vilas, como em Viana, não eram supridas pelos escravizados africanos, que ainda estavam em baixo número nesse momento, principalmente pelos altos preços para serem adquiridos. O projeto pombalino

de ampliar o emprego da mão-de-obra escrava em substituição à mão-de-obra indígena não surtiu os efeitos desejados. Em primeiro lugar, é preciso considerar que as restrições de capital permaneceram, dificultando o acesso generalizado aos escravos introduzidos pela Companhia devido a seu alto preço, em contraposição ao baixo valor de aquisição da mão-de-obra indígena. A permanência dessas limitações,

36 Frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres. *Poranduba maranhense ou Relação histórica da província do Maranhão*. Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, v. 54, pt. 1, Rio de Janeiro, 1891, p.132.

37 DORNELLES, Soraia Sales. “Registros de Fundações, Ereções e Posses de Vilas: um olhar sobre as vilas de índios do Maranhão”. *Sæculum – Revista de História*, Paraíba, v. 26, nº 44, p. 308-327, 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/58882/33943>>. Acesso em: 14 fev. 2021

em certa medida, reitera a relativa incapacidade da região em gerar uma demanda própria para absorver os escravos negros introduzidos pela Companhia, basicamente porque as estruturas internas de organização do sistema econômico da região não sofreram alterações significativas no decorrer do período em questão³⁸

Ao contrário do que a historiografia tradicional generalizou como uma realidade para todas as capitanias, os africanos escravizados trazidos pela Companhia de Comércio não substituíram de imediato a mão de obra indígena no século XVIII, que continuou sendo a principal força de trabalho pelo menos até o século XIX no Maranhão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao contrário do que a literatura afirma, as experiências dos povos indígenas nunca foi homogênea. Os sujeitos indígenas se apropriaram das leis coloniais e através do trabalho se incluíram nas redes econômicas. Em Viana esses sujeitos realizavam transações comerciais de bens diversos, inclusive tomavam posse de escravizados. Esse aspecto revela um alto nível de inserção e articulação nas relações econômicas da sociedade colonial que se forjava, pois ter posses dentro dessa lógica significava poder e acesso a certos privilégios. Apesar de estarem sob o regime de tutela isso não impedia completamente suas movimentações e negociações. Segundo essa organização social do trabalho, é possível atribuir novos imaginários que não os de pobreza para os indígenas na identidade maranhense.

A vila de Viana era um espaço multiétnico, onde a maioria da população era não-branca, assim como em grande parte do Maranhão. É importante notar a influência indígena na formação cultural e na estrutura econômica da sociedade maranhense para melhor compreender a história local, que se diferencia da história de outras regiões do Brasil. Pensar a história dos povos indígenas no Maranhão prevê um grande movimento

38 SAMPAIO, op. cit., p.88-89

de reescrita da própria história oficial e de revisão de fontes, agora analisadas com lentes que buscam trazer à tona o protagonismo indígena na formação do estado e informações acerca dos territórios ocupados por estes na longa duração. Esse estudo pretende auxiliar em processos atuais de demarcação de territórios indígenas e no resgate da identidade étnica por parte de seus moradores.

Conexões Indígenas e Limites da Legislação Pombalina na Vila de Vianna, Capitania do Maranhão, (1755 – 1798)

Mayara Silva Ferreira¹

A América portuguesa não era um sistema isolado ou fechado, os diálogos entre metrópole e suas colônias eram constantes, e *modus operandi* aplicados em uma localidade podiam ser adaptados a outra colônia do outro lado do Atlântico. E mesmo nesse mundo tão vasto e diverso ainda existiam similaridades, como por exemplo, a presença da Igreja Católica e sua função unificadora.

Nesse contexto é de suma importância considerar o protagonismo e a atuação dos povos indígenas, dado que eles estavam presentes no atual território brasileiro e, ao contrário do imaginado, não foram apenas explorados e dizimados, mas eram sujeitos essenciais para a execução do projeto colonial. Contemplar a ação dos povos originários não pressupõe ignorar ou descartar as inúmeras violências por eles sofridas, significa, apenas, restituir lhes o direito humano de agir e fazer parte da história.

O antigo território da América portuguesa estava ramificado em duas unidades administrativas separadas, o Estado do Brasil e o Estado do Grão Pará e Maranhão, anteriormente Estado do Maranhão e Grão Pará.

¹ Graduanda em História Licenciatura. CCH/DEHIS/UFMA. PIBIC/CNPq. Email: mayara-silvaferreira15@gmail.com. Pesquisa desenvolvida sob orientação da prof.^a Dr.^a Soraia Sales Dornelles.

Segundo Santos² é preciso considerar que as condições naturais tiveram papel fundamental na organização de duas unidades administrativas distintas na América portuguesa. Enquanto os ventos e as correntes permitiam que se viajasse mais facilmente de Lisboa para o Norte, a navegação para baixo do cabo de São Roque era complicada.

Schwartz e Lockart³ afirmam que as conquistas do Norte continuaram sendo uma área remota onde a população era pequena, o território enorme, a economia indefinida, e as linhas de comunicação e administração, na melhor das hipóteses, eram tênues. Nesse sentido cativar os indígenas, a fim de poder controlá-los, era de grande relevância para garantir o território e defender as fronteiras constantemente assediadas por estrangeiros.

Durante o reinado de D. José I (1750 – 1777), sob a condução do ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, foram promovidas várias reformas entre elas as legislações que se referiam aos indígenas, como a Lei de Liberdades (1755) e o Diretório dos índios (1757). Em 1774, a Capitania do Maranhão acabou subordinada a do Grão Pará e a independência só viria em 1823.

Argumenta-se⁴-se que as razões das reformas promovidas por Portugal tenham tido um viés de despotismo esclarecido, que buscava fortalecer a figura do monarca, enfraquecendo tanto as ordens regulares como a nobreza tradicional. Nuno Gonçalo Monteiro aponta que a filiação da atuação pombalina e do reinado josefino a um reformismo ilustrado são discutíveis, para o autor:

“as relações entre os déspotas esclarecidos da segunda metade do século XVIII e os pensadores das Luzes [...] eram sempre mais ou menos cínicas e que ‘os monarcas esclarecidos do século XVIII sonhavam ser [...] uma imitação prática de Luís XIV’, ou seja, que o que pretendiam era **reforçar sua autoridade e construir o Estado**”⁵

2 Santos, 2008, p. 21.

3 Apud Santos, 2008, p. 27.

4 Monteiro, 2008. Domingues, 2019. Maxwell, 1995.

5 Monteiro, 2008, p. 267.

Um dos principais marcos do começo do reinado de D. José é a assinatura do Tratado de Madrid (1750) que visava demarcar as fronteiras entre as coroas portuguesa e espanhola. O princípio *uti possidetis ita possideatis*, isto é, que ocupa o território o possui, foi adotado e, ao transformar os índios em vassalos “úteis e fiéis”, à coroa lusitana garantia a terra.

Nessa conjuntura, os antigos aldeamentos missionários foram elevados à categoria de vilas e lugares, com incentivo, a partir da Lei de Liberdades e legislações complementares para a integração entre indígenas e colonos, em um movimento que buscava a assimilação dos primeiros. Os casamentos entre índios e brancos foram estimulados e os indígenas passaram a ter direitos aos seus bens. Ademais, a ordem regular dos jesuítas foi expulsa de Portugal e todas as suas possessões, bem como a tutela dos índios foi transferida para particulares.

A presente pesquisa teve como área de concentração a Governança e a Legislação Pombalina na capitania do Maranhão, de modo particular na Vila de Índios de Viana a partir do Livro de Registro de Notas n.2 (1776-1791) e o Livro de Registro de Fundações, Ereções e Posses de Vilas. Nesta pesquisa foquei nas relações indígenas dentro do mundo colonial português a partir da legislação e do governo pombalino.

O período em que a pesquisa está delimitada é o final dos setecentos, e para Domingues

A história da Europa e dos impérios ultramarinos europeus considera comumente os meados do século XVIII como uma referência cronológica para grandes transformações, que, no caso ibérico, estão associadas às reformas pombalinas, às reformas borbônicas e ao despotismo ilustrado.⁶

A América Portuguesa não correspondia integralmente ao atual território brasileiro, e, incontestavelmente, era dividido em duas regiões administrativas separadas, o Estado do Brasil e o Estado do Grão Pará e Maranhão e estes, similarmente, eram díspares internamente. Nesse con-

⁶ Domingues, 2019.

texto, essas regiões requeriam legislações diferentes e que também eram aplicadas de maneiras diferentes. Além disso, é importante destacar que, muitas vezes, as intenções da metrópole não coincidiam com as da colônia e, portanto, a atuação dos agentes locais era muito importante:

As projeções ultramarinas e a construção de espaços coloniais são explicadas, neste período, em grande medida, a partir da primazia conferida às estratégias do poder central e às rivalidades definidas entre potências políticas. É, pelo contrário, nossa convicção, que os indivíduos e os grupos de indivíduos contribuíram extensivamente para estas dinâmicas, às vezes ainda mais do que o próprio poder central.⁷

É comum, também, desconsiderar que os povos indígenas não ficaram parados no tempo e se reinventaram inúmeras vezes. Para Monteiro a operação colonial de classificar os povos subordinados (ou potencialmente subordináveis) em categorias naturalizadas e estanques era condição fundamental da dominação colonial.⁸

O período pesquisado ficou marcado pelas reformas pombalinas, que partiram desse poder central. Apesar de a época, D. José I ser o rei de Portugal e de suas colônias, a atuação de Sebastião José de Carvalho e Melo foi tão incisiva que é o seu título que costuma nomear todas as mudanças e decisões ocorridas entre 1750 e 1777.

A autoridade de Sebastião José era tanta que já era famosa na sua época e um diplomata francês teria afirmado que “no reinado de D. José, Portugal era governado pelo Marquês de Pombal com mais autoridade do que qualquer outro ministro em qualquer outro país”.⁹ Evidentemente, o arbítrio de Pombal não se limitava a Portugal, com suas teias se estendendo até o outro lado do Atlântico. A região amazônica foi o principal alvo das reformas na América portuguesa, pelo menos inicialmente:

Pela situação geográfica e devido às questões que mais ocuparam a metrópole em toda a história das conquistas do Norte, o Estado assumiu a condição de governo

7 Apolônia e Barros, 2012.

8 Monteiro, 2001, p. 57.

9 Monteiro, 2008, p. 299.

militar. A premente defesa da extensa linha de fronteira com domínios espanhóis, holandeses, franceses e ingleses demandou esforços no sentido de construir e aparelhar fortificações e de manter contingentes militares em condições de manter a integridade dos territórios portugueses.¹⁰

Para assegurar as mudanças desejadas por Pombal, foi enviado como governador e capitão general o irmão deste, Francisco Xavier de Mendonça Furtado e segundo Raymundo é possível perceber em suas correspondências os principais objetivos da metrópole:

[...] um projeto de secularização da gestão da mão de obra indígena. Tal projeto, além do âmbito político, contemplava a esfera econômica, visto que as administrações metropolitana e colonial buscavam obter controle não só sobre os índios, mas também sobre a terra, a produção e o comércio realizado no Estado do Grão Pará e Maranhão.¹¹

Percebe-se assim, que as principais reformas promovidas por Pombal diziam respeito aos povos nativos e nesse sentido Moreira defende que “O reinado de D. José (1750 – 1777) representa um marco importante na história dos índios. Nesse período, a Coroa expulsou os jesuítas da colônia, mandou erguer vilas e povoados [...] e operou uma profunda reforma no processo de governança dos índios.”¹²

Diante disso, para estabelecer um controle efetivo sobre o Estado do Grão Pará e Maranhão era preciso criar uma estrutura burocrática que gerisse a colônia. E para assumir um cargo na governança colonial muitos requisitos deveriam ser cumpridos, como possuir fortuna e conexões com a sociedade local, afinal: “o reconhecimento da necessária colaboração entre os Vice-Reis e as elites locais [...] implicava maior abrangência e eficácia na manutenção da boa ordem.”¹³

10 Santos, 2012, p. 172.

11 Raymundo, 2006.

12 Moreira, 2019, p. 137.

13 Mello, 2006.

Perceptivelmente, os critérios estabelecidos pela Coroa não significavam uma boa governança na colônia, e no século XIX, Lisboa já apontava que:

[...] escolhidos ordinariamente na classe dos militares, e reputado este gênero de despacho um acesso na carreira, galardão de serviços passados ou ainda mero favor à posição ou família do agraciado, pouco se atendia nas nomeações aos dotes civis e políticos indispensáveis em quem tinha de governar em regiões afastadas, e onde era quase nula a ação fiscalizadora do governo supremo.¹⁴

Nesse sentido, é possível observar a relevância dos militares e dos corpos de ordenança para o controle e gestão da colônia, segundo Santos (2012) os governadores do Estado do Grão Pará e Maranhão, majoritariamente, pertenciam a Ordem de Cristo, advinham de famílias do interior de Portugal, possuíam tradições em armas e pouca experiência em conquistas militares. Provavelmente a escolha por homens que não pertenciam ao primeiro escalão da aristocracia se devia as tentativas de enfraquecê-la e aumentar o poder da monarquia.

Os militares e os corpos de ordenanças estavam presentes em várias atividades na capitania do Maranhão, da defesa aos empréstimos, e para Mota “Como se trata de uma região de fronteira e sob forte disputa com as outras nações europeias, não é de se estranhar a tão significativa presença desse segmento social”.¹⁵

O mestre de campo era um dos oficiais de mais alta patente e no Livro de Notas n.º 2 presente no Arquivo do Tribunal de Justiça do Maranhão (ATJM), a figura de José Nunes Soeyro, Mestre de Campo, se sobressai. Ele era o administrador do Engenho de São Bonifácio e do Engenho de Maracu, ambos tinham pertencido aos jesuítas, na *Vila de índios de Vianna*. José Nunes Soeyro, além de administrador e militar também emprestava dinheiro a juros, sendo um conhecido “queredor”:

Saibão quantos este publico e instrom^{to}. de escritura de obrigação de divida o como em direito melhor

¹⁴ Apud Santos, 2012, p. 173.

¹⁵ Mota, 2006, p. 52.

nome e logar haja virem que sendo No anno do Nacim^{to}. De Nosso Senhor Jezus Christo de mil e cetecentos e cetenta e cete annoz aos cator(ze) dias do mez de Novembro do d^o anno no Engenho do Maracu nas cazas de morada do Mestre de canpos Joze Nunes Soeyro onde eu Tabalião ao deante nomeado fuy vindo a Requerim.^{to}. de João da Costa e sua molher Germana Gomez da Silva e Sendo ahy aparecerão partes digo perante mim partes ávidas e com tratadas e ajustadas de huma como devedor João da Costa Cruvello e sua molher Germana Gomes da Silva toda outra como a queredor o Mestre de Canpos Joze Nunes Soeyro annos moradores no destrito desta villa de vianna¹⁶

A governança nas vilas da capitania do Maranhão não se limitava aos reinóis militares, e com a publicação da Lei de Liberdades de 1755, os indígenas passaram a ter alguns direitos, ainda que estes fossem constantemente contestados. A lei de 6 de junho de 1775, aboliu “a escravidão índia no Estado do Grão Pará e Maranhão”, e as Leis de Liberdade não era inédita já tendo oito edições anteriores, em 1570, 1587, 1595, 1609, 1611, 1647, 1655 e 1680, e de acordo com a própria lei “cavillando-se sempre pela cúbica dos interesses particulares”¹⁷, isto é, não era cumprida pelo interesse de particulares.

A Lei de 1755 era uma reedição da de 1680 que por sua vez era uma reedição de 1655 e que em seu primeiro parágrafo defende que:

Fez uma Lei nesta Cidade de Lisboa em nove de Abril de mil seiscentos cincoenta e cinco, em que prohibio os ditos cativeiros, exceptuando quatro casos, em que de Direito erão justos, e lícitos; a saber quando fossem tomados em justa guerra, [...] ou quando impedissem a pregação Evangélica, ou quando estivessem prezos á corda para serem comidos; ou quando fossem rendidos por outros Indios.¹⁸

A intenção, pelo menos a proclamada, era de igualar os indígenas aos demais vassallos de sua Majestade, conforme o disposto:

16 Folha 17 – VIA 003.001.9v. ATJM.

17 Silva, 1830, p. 369.

18 Silva, 1830, p. 370.

Declarando-se por Editaes postos nos lugares públicos das Cidades de Belém do Grão Pará, e de **S. Luiz do Maranhão**, que os sobreditos Indios como livres, e **izentos de toda a escravidão** podem dispor das suas pessoas, e bens como melhor lhes parecer, **sem outra sujeição temporal**, que não seja a que devem ter ás Minhas Leis, para á sombra dellas viverem na paz, e união Christã, e na sociedade Civil, em que, mediante a Divina graça, procuro manter os Povos, que Deos Me confiou, nos quaes ficarão incorporados os referidos Indios **sem distinção, ou excepção alguma**, para gozarem de todas as honras, privilégios, e liberdades, de que os Meus Vassalos gozão actualmente conforme as suas respectivas graduações, e cabedaes.¹⁹

Como se pode perceber as contendidas pelo direito ou não dos indígenas a liberdade não era um assunto novo e apesar de a bula papal *Veritas ipsa* garantir que os índios eram homens verdadeiros, a questão de sua liberdade continuou. Moreira argumenta que “O corpo normativo lusitano mitigou bastante o direito de liberdade garantido pela bula *Veritas ipsa*. Além disso, como provam os fatos, não foi capaz de impedir os inúmeros abusos contra a liberdade e o direito de domínio ameríndio”²⁰

Consoante com o esperado, a Lei de Liberdades não agradou aos colonos e reinóis, que esperavam usufruir da mão de obra indígena e de seus serviços. Assim sendo, em 1757 foi promulgado o Diretório dos índios que regulava a recém adquirida liberdade. Lopes (2012) defende que:

“Efetivamente, o Diretório dera forma e tamanho à liberdade dos índios: indicou um administrador para exercer o governo dos Índios em vez de seus Principais, alegando a incapacidade dos índios em se auto-governarem; determinou a limitação da circulação dos índios para fora das Vilas, a obrigatoriedade de prestarem serviços à colonização, do pagamento de dízimos e de seis por cento da produção aos Diretores.”²¹

Já em seu primeiro parágrafo o *Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não*

19 Silva, 1830, p. 373. Grifo nosso.

20 Moreira, 2019, p. 139.

21 Lopes, 2012, p.390.

mandar o contrário determina que “Em cada uma das sobreditas povoações, em quanto os Índios não tiverem capacidade para se governarem, um Diretor, que nomeará o Governador, e capitão general do Estado, [...] para poder dirigir com acerto os referidos índios.”²² Portanto, mais uma vez a tal liberdade concedida aos indígenas não foi implementada e foi lhe impingida à pecha de incapazes, algo que perduraria por séculos.

Malgrado a liberdade prometida, os indígenas ainda puderam participar da vida política de suas vilas e lugares, se tornando vereadores e juizes ordinários conforme determinava o parágrafo nove do mesmo *Diretório*:

“[...] Recomendo aos Diretores, que assim em público, como em particular, honrem, e estimem **a todos aqueles índios, que forem Juizes Ordinários, Vereadores, Principais**, ou ocuparem outro qualquer posto honorífico; e também as suas famílias; dando-lhes assento na sua presença; e tratando-os com aquela distinção, que lhes for devida, conforme as suas respectivas graduações, empregos e cabedais.”²³

No Livro de Fundações, Ereções e Posses de Vilas pode-se identificar alguns desses sujeitos, que muitas vezes mantinham seus nomes étnicos a despeito da tentativa de assimilação e apagamento de suas culturas, estipulada no parágrafo onze do *Diretório* “[...] terão daqui por diante todos os índios sobrenomes, havendo grande cuidado nos Diretores em lhes introduzir os mesmos Apelidos, que os das Famílias de Portugal;”²⁴

A despeito da tentativa de assimilação, é possível identificar na documentação referente à Vila de Viana, antiga aldeia de Maracu, nomes ou sobrenomes étnicos: Ignacio de Abreu Xicaxy, João Ribeiro Carahyba, Manoel Faleyn Pederneyra e Fructuozo Xavier Xicaxy. É importante enfatizar que os nomes registrados pela Secretaria de Governo da Capitania do Maranhão eram de indígenas que faziam parte das Câmaras das Vilas ou que tinham alguma posse.

O nome de aldeados considerados comuns, dificilmente era registrado. Costa afirma que “as lideranças indígenas teriam prioridade na

22 *Diretório dos Índios*, ¶1.

23 *Diretório dos Índios*, ¶9. Grifo nosso.

24 *Diretório dos Índios*, ¶11.

ocupação dos cargos e seriam responsáveis pela gestão do território, produção econômica e comércio da vila”²⁵, por essa razão seus nomes ficaram documentados, por sua participação na vida política e econômica das vilas pombalinas.

Na nota da Folha 37 – VIA.003.001.19v do Livro de Registros de Notas n. 2 (ATJM) pode-se observar o poder de compra de uma mulher indígena na Vila de Viana:

Escrutura d pura venda de humas cazas que faz o Alferes Vicente Ferreira a **India Pascoã da Recureição** como abacho se declara. Saibão quantos este publico Instrom^{to}. de pura venda de hua moradas de cazas ou como em derecho melhor dizer se possa virem que sendo (anno do) Nacim^{to}. de nosso Senhor Jezus Christo de mil e cete centos e cetenta e oito annos aos vinte e cete dias do mes de Junho do dito anno (ilegível) villa de vianna e mo escritorio de mim Tabalião (ao deante) nomeado aparecerão presentes partes avidas e contratadas (ilegível) como vendedor o Alferes Vicente Ferreyra e de outra (como) compradora a India Pascoa da Reçoreição todos pessoas (conhecidas) de mim Tabalião pellos proprios de que faço menção e dou fê e são moradoras nesta **villa de vianna** e logo pello dito vendedor e sua mulher Bernarda dos Santos foy dito em prezenssa das Testemunhas ao deante nomeadas e no fim deste Instromento assignadas que elles herão senhores e pocuidores em bom Titolo e massa e pacicam^{te}. de **humas cazas cobertas de palha e com as paredes de pidova** cituadas nesta subred^a villa na rua do Nacente entre as cazas do Indio Furtuozo X^{er} e as cazas do Indio Lazaro Fr^{co} fronteiras as cazas do indio Demiciano Nunes com seis braças de cham e quize de quintal corendo ao sul cham da sua cituação e o quitala lhe prometido e ella compradora digo e elles vendedores sem constragim^{to}. de pessoa alguá vendiam a d^a compradora por assim ser sua ultima vontade.²⁶

A índia Páscoa da Ressureição, demonstrando a participação que os indígenas tinham na vida econômica de suas vilas, estava registrando em cartório a compra de uma casa, de *palha e pidova*, na Rua da Nascente na Vila de Viana próxima a moradia de outros indígenas. Essa nota suscita

²⁵ Costa, 2021.

²⁶ Folha 37 – VIA.003.001.19v, Livro de Registro de Notas n. 2. ATJM. Grifo nosso.

muitas conjecturas tais como, de que maneira ela pôde comprar essa casa se o Diretório impedia os indígenas de receberem seus salários, sendo estes administrados pelo diretor? Se não havia mais distinção entre brancos e índios porque ela foi residir em uma rua que parece ser exclusiva para eles? Questionamentos que demandam por mais pesquisas e reflexões.

Sem embargo, existem razões para Páscoa da Ressurreição estar comprando uma casa na Vila de Viana, o parágrafo setenta e quatro do *Diretório*, indicava que “empregarão os diretores um particular cuidado em persuadir aos índios, que façam casas decentes para o seus domicílios, desterrando o abuso, e a vileza de viver em choupanas a imitação dos que habitam como bárbaros o inculto centro dos sertões.”²⁷ Sendo assim, entende-se que os povos nativos dos arredores da Vila de Viana possuíam uma compreensão afinada das legislações e do modo de vida colonial, adaptando-se e inovando a fim de sobreviver.

Existe também um elo entre as Leis de Liberdades, o Diretório dos Índios e a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão Pará e Maranhão, empresa monopolista que tinha, entre suas funções, emprestar dinheiro aos colonos para a compra de escravizados africanos e incremento da produção e do comércio. O trabalho e o comércio eram de suma importância para a metrópole e a atuação dos nativos era fundamental para a empresa colonial:

“Tais empreendimentos foram pensados de modo articulado a fim de atuarem numa mesma direção, pois ao mesmo tempo em que se criava uma Companhia para fomentar o comércio retirava-se dos religiosos o controle que exerciam sobre a mão de obra e sobre este mesmo comércio entregando-os, revertendo assim á Coroa os benefícios da dinâmica econômica local, bem como circuito mercantil do Atlântico Sul.”²⁸

A prática dos Descimentos foi mantida no *Diretório dos Índios*, demonstrando reiteradamente como a liberdade dos índios era limitada. O parágrafo 78 afirma que “terão os Diretores uma incansável vigilância em

27 *Diretório dos Índios*, ¶74.

28 Monteiro, 1998, p. 325. Apud Mello (2006).

advertir a uns, e outros, que a primeira, e mais importante obrigação dos seus postos consiste em fornecer as Povoações de Índios por meio dos **decimentos**, ainda que seja à custa das maiores despesas da Real Fazenda de Sua Majestade”

“E para que os ditos **Juízes Ordinário, e Principais** possam desempenhar cabalmente tão alta, e importante obrigação, ficará por conta dos Diretores persuadir-lhes as **grandes utilidades Espirituais, e Temporais, que se hão de seguir dos ditos descimentos**, e o pronto, e eficaz concurso, que acharão sempre nos Governadores do Estado, como fiéis executores, que devem ser das exemplares, católicas, e religiosíssimas intenções de Sua Majestade.”²⁹

Nessa perspectiva, é importante sublinhar que muitos principais negociavam o descimento como forma de se reinventar nesse novo mundo, guiado pela lógica colonial. Lopes assinala que para além da resistência declarada e da resistência silenciosa, outras estratégias indígenas, como a colaboração e adaptação ao mundo colonial entre elas, foram sendo usadas para garantir a sobrevivência física, a liberdade e a permanência de grupos etnicamente identificados, mesmo que metamorfoseados.³⁰

Existem três tipos de sistema, isolado, aberto e fechado. O mundo colonial português e a América portuguesa eram um sistema aberto que estava em uma incessante troca, fosse de bens, de conhecimentos, de experiências e, também, de poder. Era uma constante luta, em que os indígenas estavam batalhando para continuar a existir, independente da forma que devessem assumir, e se apropriar da legislação lusitana era imprescindível.

“Entende-se, portanto, que a luta indígena pela sobrevivência e liberdade através dos âmbitos da justiça colonial era uma forma de agir que pretendia não só resistir às ameaças contra a liberdade, mas manter a própria identidade enquanto grupo que precisava manter-se livre para continuar lutando.”³¹

29 Diretório dos Índios, ¶79. Grifo nosso.

30 Lopes, 2012, p. 378.

31 Lopes, 2012, p.379.

Monteiro reitera que:

“É necessário considerar que as escolhas pós contato sempre foram condicionadas por uma série de fatores postos em marcha com a chegada e expansão dos europeus em terras americanas. A catástrofe demográfica que se abateu sobre as sociedades nativas, estreitamente ligada às estratégias militares, evangelizadoras e econômicas dos europeus, deixou um quadro desesperador de sociedades fragmentadas, imbricadas numa trama colonial cada vez mais envolvente. Diante de condições crescentemente desfavoráveis, a liderança nativas esboçavam respostas das mais variadas, frequentemente lançando mão de instrumentos introduzidos pelos colonizadores.”³²

Assim sendo, a legislação colonial, de modo particular a legislação pombalina, era elaborada por uma metrópole que estava a quilômetros de distância de sua colônia, em uma época que a comunicação era extremamente difícil e demorada, criando um fosso entre o planejado e o executado. A maioria da população não sabia ler, e era preciso que os governantes, ouvidores, capitães, diretores, transmitissem as novas leis o que gerava ruídos na comunicação.

Ademais, independentemente de serem considerados inferiores, os povos nativos aprenderam rapidamente que deveriam mudar para não desaparecer e, portanto, desenvolveram táticas que os permitissem viver com o máximo de liberdade dentro dos limites da sociedade colonial. Ao analisar documentos primários, pode-se visualizar minimamente como algumas regras eram burladas e como os indígenas se faziam presentes e atuantes.

Durante a construção desta pesquisa surgiram muitos questionamentos, e muitas perguntas continuaram sem resposta, assim sendo, essa pesquisa não está concluída, ao contrário, ela continua em andamento, afinal se durante muito tempo o fazer historiográfico invisibilizou os indígenas, nada mais justo que agora ela os traga a luz.

32 Monteiro, p. 75.

**NOS TERMOS DA CIVILIDADE:
MENORES INDÍGENAS E DESVALIDOS E OS
“TERMOS DE EDUCAÇÃO DOS ÓRFÃOS”
(GRÃO-PARÁ: VILA DE BRAGANÇA,
DÉCADA DE 1840)**

Victor Hugo Modesto¹

Em abril de 1844, o Juiz de Órfãos da Vila de Bragança entregou para o Oficial de Carpinteiro Clemente dos Santos “o órfão Manoel do Rozario, filho legítimo dos índios João Antônio, já falecido, e de Victorina Geralda, com a condição de lhe ensinar o dito ofício de Carpinteiro, por tempo de cinco anos”, “e bem assim tratá-lo, vesti-lo e ensinar-lhe a doutrina cristã, e os termos de civilidade”. O termo de educação do menor Manoel do Rozario é um dos que constam no “caderno para se lançar os termos de educação dos órfãos” da Vila de Bragança, aberto pelo Juiz de Órfãos Domingos Joze Pereira em Abril de 1841.² Neste caderno encontram-se outros menores indígenas e desvalidos que foram encaminhados para diferentes indivíduos na década de 1840.

A compreensão dos termos de educação dos órfãos atinentes da Vila de Bragança bem como a análise de suas facetas constitui o objetivo principal deste texto. No entanto, para chegar neste objetivo é preciso

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST/UFPA). O texto é fruto de pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail para contato: vichugomodesto@gmail.com

² Arquivo Público do Estado do Pará (doravante, APEP), Juízo de Órfãos da Comarca de Bragança, *Livro de termo de educação dos órfãos*, 1841, Caixa 13, Pasta 05.

considerar os termos de educação dentro de um contexto mais amplo dentro da província do Pará, em que a presença indígena era forte na região e a possibilidade de utilização de sua mão de obra continuava sendo fonte de conflitos, o que se consubstanciou na discussão de algumas propostas que tinham por pressuposto o controle e a utilização de sua mão de obra, mesmo naquele contexto existindo uma legislação em vigor, a Carta Régia de 1798, e a coexistência a partir de 1838 com a Lei provincial chamada de Corpos de Trabalhadores. Os termos de educação demonstram que mesmo com essas leis em curso outros mecanismos de compulsão ao trabalho foram utilizados, e os termos de educação se configuraram como uma forma de arregimentação de menores indígenas e desvalidos para o aprendizado e prática de ofícios com vistas para o âmbito do trabalho na região, mas também como uma forma de controle e desígnio de civilidade para os menores.

O texto está dividido em duas seções, na primeira comento algumas propostas de leis que emergiram na primeira metade do século XIX na província do Pará, bem como as legislações que vigoravam no contexto da década de 1840 e que explicam a existência dos Termos de Educação dos Órfãos. Por fim, busco compreender o lugar destes Termos e analisar algumas de suas facetas.

DA CARTA RÉGIA DE 1798 AOS “TERMOS DE EDUCAÇÃO DOS ÓRFÃOS” DE 1841

Na origem da Carta Régia, está uma longa informação prestada pelo governador do Pará, Francisco de Souza Coutinho, “quanto aos males, ineficiências e muitos abusos praticados na região por conta da aplicação indevida dos ditames do Diretório”. Quando o governador chegou ao Pará, em 1790, observa, de imediato, problemas de três ordens na sua administração: “os descaminhos da arrecadação da fazenda real, o clima de tensão nas fronteiras (França e Espanha) e a carência de mão-de-obra (índia e/ou africana); e é em função delas que articulará suas intervenções no corpo

administrativo da colônia”. Em relação à defesa do território e ao problema da mão de obra, as estratégias que encaminha para a possível solução daqueles problemas são: incentivo ao tráfico africano; incentivo ao contrato particular com índios residentes nas povoações; incentivo à ação particular nos descimentos dos índios não-aldeados; e recrudescimento do recrutamento militar da população livre de cor.³

A Carta Régia de 1798, além de abolir o Diretório, operou mudanças importantes, como: “a liberdade de comércio e o acesso livre de moradores às terras indígenas, o fim da chancela da Coroa às operações de descimento e a liquidação dos bens do Comum das povoações”. Outros elementos presentes na Carta não eram novos, como: “autogoverno dos índios, a reiteração da liberdade e da igualdade entre os vassalos, a implantação do regime tutelar para populações indígenas independentes (não-residentes nas vilas coloniais) e o incentivo à miscigenação”.⁴

A criação dos Corpos de Milícias no contexto da Carta de 1798 demonstra uma das principais preocupações na região, que era a permanente disponibilidade de trabalhadores. A partir das Milícias se criava também um Corpo efetivo de Índios, que deveria incorporar obrigatoriamente toda a população ativa da região. Além desses dois Corpos, foi criada uma Companhia de Pescadores, na qual os engajados ficariam dispensados tanto dos Corpos de Milícias quanto do de Índios.⁵

Os Corpos de Milícias eram reunidos semestralmente, para que fosse verificado aqueles que se recusavam ao trabalho. As penas para estes seriam o engajamento obrigatório no Corpo de Índios ou em outro serviço indicado pelas autoridades. O ouvidor poderia requisitar, em casos excepcionais para atender ao serviço real, trabalhadores suplementares aos Juizes dos distritos. Também poderia atender à solicitação de parti-

3 SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011, p. 228-230.

4 SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. “Vossa excelência mandará o que for servido...”: políticas indígenas e indigenistas na Amazônia portuguesa do final do século XVIII. In: *Tempo*, v. 12, p. 39-55, 2007, p. 42.

5 SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Op. cit.*, 2011, p. 233.

culares que não conseguissem contratar os índios em seus distritos, mas isso apenas para atender necessidades emergenciais de colheitas de seus frutos. Assim, com vistas a solucionar um problema reportado repetidas vezes por autoridades locais, qual seja, a dificuldade de obtenção de mão de obra considerando as fugas, as doenças, as distribuições indevidas e a prioridade dada aos negócios do sertão pelos antigos diretores, nos Corpos de Milícias os trabalhadores ficaram confiados aos Juizes e Câmaras.⁶

Mesmo com as mudanças provocadas pela lei de 1798 em relação ao Diretório, a lógica que garantia acesso ao enorme contingente de mão de obra indígena permaneceu. As Milícias de Ligeiros foram os principais mecanismos de recrutamento para os trabalhos compulsórios dos tapuios, e segundo a lei, qualquer um desses indivíduos que não pudesse comprovar uma ocupação fixa poderia ser recrutado para atividades em obras públicas ou de particulares. A Carta Régia de 1798 também implementou algumas restrições que foram ponto de tensão em relação àqueles que queriam maior liberdade no recrutamento dos trabalhadores indígenas, entre essas restrições estava a proibição dos antigos descimentos de indígenas da floresta, ainda que a lei garantisse aos moradores, a partir de autorização dos Juizes de Órfãos, manter índios assalariados por vários anos em suas propriedades, desde que tivessem deixado por vontade própria suas “tribos” para viver entre os brancos.⁷ Outra restrição que foi ponto de tensão diz respeito ao fim da tutela dos indígenas, que anteriormente era alçada dos antigos diretores, mas que ao longo do século XIX foi indicada por autoridades e proprietários como parte dos males da província, sob o argumento de que o fim da tutela teria causado o esvaziamento das vilas a partir do seu contínuo abandono pelos tapuios.⁸

As leis indigenistas na América Portuguesa, invariavelmente, segundo André Roberto Machado, sempre tiveram “dispositivos que obri-

6 Ibidem, p. 234-235.

7 MACHADO, André Roberto de A. O Conselho Geral da província do Pará e a definição da política indigenista no Império do Brasil (1829-31). *Almanack*, Garulhos, n. 10, p. 409-464, Agosto/2015, p. 444.

8 Ibidem.

gavam os indígenas a trabalhar, fosse através da escravidão legal dos inimigos, fosse através de mecanismos compulsórios para os aliados”.⁹ Essa é uma máxima que continua ao longo do século XIX, “quando fica patente que o objetivo máximo dessas leis é regular o controle dessa mão de obra, sempre com o argumento de que os indígenas eram naturalmente propícios ao ócio e que essa submissão era necessária para a sua civilização”.¹⁰ Aqui vale ressaltar que, como apontado por Manuela Carneiro da Cunha, desde Pombal, “uma retórica mais secular de ‘civilização’ vinha se agregando à da catequização”.¹¹ Nesse contexto, “‘civilizar’ era submeter às leis e obrigar ao trabalho”.¹²

O acesso e a disponibilidade da mão de obra indígena continuaram ao longo do século XIX sendo um dos problemas basilares no Brasil setentrional. Em 1826, o Poder Executivo assinou um tratado com a Inglaterra que estabelecia o fim do tráfico negreiro em três anos.¹³ Nesse contexto, houve críticas ao tratado, mas em defesa do mesmo apareceu a figura do deputado d. Romualdo Seixas, deputado eleito pelo Pará e chefe da Igreja Católica. Aos críticos do tratado, que argumentavam que o fim do tráfico levaria a ruína para a agricultura pela falta de braços, d. Romualdo Seixas deu ênfase à ideia de que os escravos deveriam ser substituídos pela força de trabalho dos indígenas. O deputado elogiou a capacidade de trabalho

9 MACHADO, André Roberto de Arruda. “O trabalho indígena no Brasil durante a primeira metade do século XIX: um labirinto para os historiadores”. In: (Orgs.) RÉ, Henrique Antonio; SAES, Laurent Azevedo Marques de; VELLOSO, Gustavo. *História e historiografia do trabalho escravo no Brasil: novas perspectivas*. São Paulo: Publicações BBM, 2020, p. 43-86; p. 57.

10 Ibidem.

11 CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 142.

12 Ibidem.

13 Para uma análise sobre o debate em relação ao tráfico negreiro e o fechamento do mesmo para o Brasil a partir de diferentes enfoques, ver: CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil: 1850-1888*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978; BETHELL, Leslie. *A abolição do comércio brasileiro de escravos*. Brasília: Senado Federal; Conselho Editorial, 2002; RODRIGUES, Jaime. *O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Editora da Unicamp; Cecult, 2000; PARRON, Tâmis. *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011; CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012; MAMIGONIAN, Beatriz G. *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

dos indígenas e chegou a mencionar que só no Pará existiam duzentos mil indígenas, e isso, na sua perspectiva, afastava a possibilidade de desastre para a agricultura em decorrência do fim do tráfico negreiro.¹⁴

Tendo o fim do tráfico negreiro também como justificativa, o plano de Civilização para os indígenas apresentado pelo militar Antonio Ladislau Monteiro Baena ao Conselho Geral da Província do Pará, em 1831, apontava a mão de obra dos indígenas como a solução para esse problema.¹⁵ André Machado pontua que não se deve supor que frente ao iminente fim do tráfico, projetava-se a utilização da mão de obra indígena apenas no futuro. Apesar de ser o tom dos discursos acima mencionados, a exploração dos indígenas já ocorria, mas o que se pretendia era a sua regulação ou ampliação.¹⁶ O autor indica que a mão de obra indígena era tão determinante no Grão-Pará que nesse mesmo período a viabilidade ou não de grandes empreendimentos levava em conta a presença desses trabalhadores na região, com vistas a serem utilizados. No entanto, as justificativas nos planos de Antonio Baena e do deputado Romualdo Seixas, fazem com que a presença já efetiva dos indígenas seja apagada, como se fosse desejada somente no futuro.¹⁷

O controle da mão de obra indígena no Grão-Pará foi elemento central no jogo de força entre os grupos políticos, que almejavam a definição das leis indigenistas, pois havia uma queixa recorrente de proprietários e daqueles beneficiados no controle de braços indígenas em relação às mudanças provocadas pela Carta Régia de 1798, especialmente as dificuldades para a realização de descimentos e a falta de mecanismos de controle do deslocamento dos indígenas.¹⁸ No contexto das Cortes de Lisboa, apresentou-se na Constituinte Portuguesa um Plano de Civilização para os índios escrito por Francisco José Ricardo Zany,¹⁹ militar italiano radica-

14 MACHADO, André Roberto de Arruda. Op. Cit., 2020, p. 43-45.

15 Ibidem, p. 46-47.

16 Ibidem, p. 50.

17 Ibidem.

18 Ibidem, p. 78.

19 Sobre a trajetória de Francisco Ricardo Zany, sua ascensão política, econômica e social no

do no Pará que esteve frequentemente envolvido em denúncias de ilegalidades no controle de trabalho de indígenas. O projeto de Zany visava um conjunto de demandas para ampliar o controle e o acesso aos braços indígenas, que, embora não tenha se tornado lei na Constituição Portuguesa, continuaria a ser perseguido posteriormente em órgãos locais, como o Conselho-Geral de Província e a Assembleia Provincial.²⁰

A criação dos Conselhos Gerais de Província e também das Assembleias Provinciais permitiu que fossem elaboradas algumas leis indigenistas com validade nas províncias. Na década de 1830, um dos assuntos mais debatidos no Conselho Geral de província do Pará é o controle sobre os indígenas, e o cerne da disputa era sobre quem deveria ter a primazia sobre essa mão de obra, se o governo civil ou militar.²¹ Naquele contexto, o Império brasileiro passava por instabilidades devido à abdicação do Imperador Pedro I, e o governo regencial determinou,²² como meio de diminuir os efetivos militares em todo o Império, o fim dos Corpos de Milícias, que como visto anteriormente, haviam sido criados pela Carta Régia de 1798.²³

Mesmo antes do Regulamento das Missões de 1845, existia enorme variação de marcos legais nas províncias em relação aos indígenas, algumas vindas do período colonial e validadas por decisão da Assembleia

Rio Negro, ver: BASTOS, Carlos Augusto de Castro. *No limiar dos Impérios: projetos, circulações na fronteira entre a Capitania do Rio Negro e a Província de Maynas (c. 1780-c.1820)*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013, p. 395-399.

20 MACHADO, André Roberto de Arruda. Op. Cit., 2020, p. 79.

21 MACHADO, André Roberto de Arruda. Op. Cit., 2020, p. 80.

22 Sobre o Império brasileiro e período da regência, cf.: MATTOS, Ilmar Rohloff. *O tempo saquarema*. São Paulo: Hucitec, 2004; CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro das sombras: a política imperial*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008; DOLHNICKOFF, Miriam. *O pacto imperial: origens do federalismo no Brasil do século XIX*. São Paulo: Globo, 2005; BASILE, Marcello. “O laboratório da nação: a era regencial (1831-1840)”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil Imperial, volume II: 1831-1870*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 53-119, 2009; KRAUSE, Thiago; SOARES, Rodrigo Goyena. *Império em disputa: coroa, oligarquia e povo na formação do Estado brasileiro (1823-1870)*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2022.

23 NOGUEIRA, Shirley Maria Silva. “A soldadesca desenfreada”: politização militar no Grão-Pará na Era da Independência (1790-1850). Tese (doutorado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009; PAZ, Adalberto Junior Ferreira. *Repúblicas contestadas: liberdade, trabalho e disputas políticas na Amazônia do século XIX*. Tese (doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

Constituinte de 1823.²⁴ Em algumas províncias houve a existência de mais de uma lei no trato em relação aos indígenas, em alguns casos, atuando ao mesmo tempo. No Pará, por exemplo, ainda existiam indígenas submetidos pela lei de Guerra Justa de 1811.²⁵ André Roberto Machado, a partir de diferentes pesquisas historiográficas, elaborou um mapeamento das leis indigenistas e do regulamento do trabalho dos indígenas em dez províncias: Ceará, Pernambuco, Alagoas, Minas Gerais, Espírito Santo, São Paulo, Bahia, Pará, Rio de Janeiro e Goiás. Ao todo, são identificadas 16 propostas de leis, ainda que não seja possível identificar se algumas foram implementadas de fato. No entanto, o interessante é notar que em todas as leis e projetos existiam dispositivos ligados ao trabalho dos indígenas.²⁶

Esse quadro histórico de presença de dispositivos compulsórios em todas as leis e propostas voltadas para os indígenas demonstra como a mão de obra deles era pensada em diferentes regiões como fundamental para os empreendimentos e economias locais. No Grão-Pará não foi diferente. Além da Carta Régia de 1798 estar em curso, outras propostas surgiram, como visto anteriormente. Mas as tentativas de se estabelecer uma legislação mais controladora da mão de obra e dos próprios indígenas não foi implementada até a segunda metade da década de 1830, que é quando o quadro histórico na província do Grão-Pará sofre uma inflexão substantiva devido aos acontecimentos da Cabanagem.

Em 1838 foi apresentado o Regulamento dos Corpos de Trabalhadores, em que é exposto que o objetivo da organização seria sobretudo evitar que haja vagamundos e homens ociosos, além de “poder-se detalhar gente para os serviços públicos”.²⁷ Assim, era prescrito no regulamento que:

24 MACHADO, André Roberto de A. “O Conselho Geral da província do Pará e a definição da política indigenista no Império do Brasil (1829-31)”. *Almanack*, Garulhos, n. 10, p. 409-464, Agosto/2015.

25 MACHADO, André Roberto de Arruda. Op. Cit., 2020.

26 Ibidem, p. 68-69.

27 PARÁ, Exposição do Estado e andamento dos Negócios da Província do Pará - no Acto da Entrega que fez da Presidencia o Exmo Marechal Francisco de Joze de Souza Soares D'Andréa ao Exmo Doutor Bernardo de Souza Franco, no dia 8 de abril de 1839. Pará, Typographia de Santos e menor, 1839, p. 26.

1.º Todo o individuo que tiver Officio, ou Estabelecimento seu, do qual subsista, e que alem disto possa ainda vender, e effectivamente venda algum genero, não será chamado a serviço algum publico, ou particular a titulo de vadio, e só e unicamente quando o bem geral o exija, e chame tambem aos outros Fazendeiros; 2.º Todos os que estiverem engajados, por contractos escriptos, como famulos; ou para qualquer serviço duradouro, e que incontestavelmente estejaõ nelle empregados, tambem não seraõ compelidos a outro algum trabalho, ou emprego pessoal.

[...]

5.º Todos os homens de côr que apparecerem de novo em algum districto, sem guia ou motivo conhecido, serão logo prezos, e enviados ao Governo, para lhes dar destino, quando a sua culpa não seja outra.²⁸

O critério racial é explícito como mecanismo de funcionamento dos Corpos de Trabalhadores. Isso, sem dúvida, está relacionado com as classes que estiveram envolvidas no movimento cabano, que eram, para utilizar um termo do próprio regulamento, majoritariamente pessoas de “cor”. Outro elemento definidor do mecanismo desses Corpos era o combate aos ociosos e vadios. Os Corpos de Trabalhadores podem ser entendido como mais uma política indigenista de arregimentação de trabalhadores, só que as diretrizes dessa legislação não se detiveram aos índios, sendo estendidas também aos mestiços e pretos livres, que não tivessem ocupação fixa ou propriedade.²⁹

Os Corpos de Trabalhadores acabaram emergindo como uma possibilidade de resolver um problema para aqueles que reclamavam da mobilidade, principalmente dos indígenas. Em relação à Carta Régia de 1798, por

28 Ibidem, p. 26-27.

29 Sobre os Corpos de Trabalhadores e outras questões envolvendo o mundo do trabalho na Amazônia nesse contexto, ver: FULLER, Claudia Maria. “V. Sª não manda em casa alheia”: disputas em torno da implantação dos Corpos de Trabalhadores na Província do Pará, 1838-1844. *Revista Estudos Amazônicos*. Belém, vol. 3, n. 2, p. 41-75, 2008; FULLER, Claudia Maria. Os Corpos de Trabalhadores: política de controle social no Grão-Pará. *Revista Estudos Amazônicos*. Belém, vol. 3, nº 1, p. 93-115, 2008; LOPES, Patrícia Raiol Castro de Melo. *Os Corpos de Trabalhadores na província do Grão-Pará: outros significados para uma política de arregimentação da mão de obra (1835-1840)*. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Pará, Belém, 2012; PAZ, Adalberto Junior Ferreira. *Repúblicas contestadas: liberdade, trabalho e disputas políticas na Amazônia do século XIX*. Tese (doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

exemplo, a legislação de 1838 controlava a circulação dos homens que fossem recrutados. Assim, o funcionamento dos Corpos de Trabalhadores se dava por meio do recrutamento dos “homens de cor” para Companhias ligadas às diversas localidades da região, e a mão de obra obtida através dos alistamentos seria destinada para os serviços em obras públicas e também para os serviços de particulares. Além disso, os homens recrutados não poderiam deixar a localidade correspondente, se não através de um guia de seus comandantes, em que devia ser explícito o local para onde iriam e a finalidade. Os que vagassem pela província sem a guia poderiam ser presos e encaminhados para seus comandantes.³⁰

Os mecanismos de arrematação de mão de obra estariam então atualizados com a legislação de 1838, com um dispositivo de controle de circulação mais ajustado. No entanto, essa legislação coexistiu com as diretrizes da Carta Régia de 1798, mesmo esta última sendo vista por alguns coevos como limitadora do acesso à mão de obra indígena e não controlando os deslocamentos. Ao que parece, mesmo com a perda de força da legislação com a extinção das Milícias de ligeiros, ainda existiam dispositivos que poderiam ser apropriados, e um desses pode ter sido em relação aos indígenas que não estivessem nos aldeamentos ou vilas no contexto do século XIX.

Segundo Patrícia Sampaio, a Carta Régia de 1798 proibiu os Descimentos³¹ realizados pelo Governador e militares, fosse com financiamento da Fazenda Real ou de particulares, pois assim, a Coroa estaria se afastando de uma atividade arriscada, de altos custos financeiros e resultados

30 FULLER, Claudia Maria. “Os Corpos de Trabalhadores e a organização do trabalho livre na província do Pará (1838-1859)”. *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 3, n. 6, p. 52-66, Julho-Dezembro de 2011.

31 O termo descimento está relacionado ao deslocamento dos povos indígenas do interior da região para compor as aldeias e vilas, seja por fins de catequese ou como mão de obra. Sobre o assunto, ver: 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*. 2ª ed. São Paulo: Cia. das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, p. 115-132, 1992; 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.

duvidosos. Por outro lado, eram garantidos prêmios significativos àqueles que conseguissem realizar descimentos na prática. Os prêmios seriam a concessão de sesmarias, declaração de nobreza e habilitação para ocupação de cargos e isenção dos dízimos por seis anos. Aos particulares, então, era permitido descer dos matos os índios não-aldeados e apresenta-los à Câmara requerendo-os para seu uso pessoal, através dos Termos de Educação e Instrução, tendo como compromisso batizá-los e educá-los, usufruindo de seu trabalho por período de tempo determinado, pagando-lhes os salários devido ao final.³²

O regime tutelar que poderia ter lugar através dos Termos de Educação e Instrução não era novidade,³³ mas foi redimensionado a partir da Carta Régia de 1798. Em meados do século XVIII existiu uma imprecisão sobre o controle da população indígena após a publicação das “Leis de liberdade”. Do ponto de vista do Governo Colonial, era esperado que após a publicação das leis, os índios abandonariam as povoações coloniais e retornariam a seus territórios de origem. Assim, entre a “absoluta liberdade” e o “estado de vileza e escravidão” anterior, era necessário um período de transição, alguns anos para os índios “irem tendo algum conhecimento de seus interesses”. A proposta do então Governador do Grão-Pará era que os índios, doravante assalariados, fossem obrigados a permanecerem junto a seus antigos senhores, ou onde estivessem trabalhando, por um período de seis anos, visto que, era necessário obrigá-los para que se conservassem em ordem. A principal providência do Governo Colonial, no sentido de evitar a evasão dos índios libertos, cidadãos ou a serviço dos moradores no interior da capitania, foi colocá-los sob o Regimento dos Órfãos. O Governador justificou da seguinte forma: “A estas gentes que não têm conhecimento do bem que se segue do trabalho, se devem reputar dementes, e por isso, os pus na administração do

32 SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011, p. 236-237.

33 Sobre a tutela durante o Diretório, ver: SAMPAIO, Patrícia Melo. *Fronteras de la libertad. Tutela indígena en el Directorio Pombalino y en la Carta Regia de 1798*. *Boletín Americanista*, Barcelona, Año. LXII. 1, n. 64, p. 13-23, 2012.

Juiz de Órfãos”. O estatuto de órfão decorria assim de uma recusa contingente ao trabalho, e claramente se restringiu aos índios já residentes nas povoações coloniais.³⁴

Essa condição de “orfandade”, embora tivesse sido uma solução temporária no que então era percebido como um período de transição, foi redimensionada e repercutiu na condição jurídica posteriormente atribuída à população indígena.³⁵ É nestes termos que a Carta Régia de 1798 atribuiu o estatuto de órfãos aos índios que vivessem fora de seus grupos de origem. Neste sentido é prescrito que “pelo que toca aos que ainda vivem embrenhados nas mattas, e repugna procurar sociedade dos outros seus semelhantes”, que fosse alterado “o sistema até agora seguido e substituir-lhe outro, que tenha por princípio não o conquistá-los e sujeitá-los, mas prepará-los para admitirem comunicação e trato com os outros homens”.³⁶ A Carta Régia, então, determinou o seguinte:

Todos aquellos moradores que ajustarem e trouxerem para os servir Indios d'aquellas Nações que estiverem em paz como estão agora os Murás, Mondurucús e Carajaz: ordenovos lhes permitais estes ajustes, obrigando-os porém a manifestar logo ao Governador aquellos que d'estes modo trouxerem, afim que mandeis immediatamente proceder a termo, pelo qual sejam obrigados (...) a educar e instruir os mesmos Indios de sorte (...) que sejam elles baptizados; e pelo mesmo termo ficarão elles obrigados a pagar-lhes o estipendio convencional. Para o que hei por bem conceder a estes Indios o privilégio de Órphãos.³⁷

O privilégio de órfãos, assim, estaria ligado ao encargo de uma tutela para algum indivíduo, e eram regidos pelos Juizes de Órfãos, com o intuito de proteger, neste caso, os índios, de serem lesados em seus contratos de trabalho. Manuela Carneiro da Cunha chama atenção para o fato de que os Juizes de Órfãos ficaram encarregados por diferentes sujeitos, não apenas

34 FARAGE, Nádia; CUNHA, Manuela Carneiro da. “Caráter da tutela dos índios: origens e metamorfoses”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. Os direitos do Índio: ensaios e documentos. São Paulo: Editora brasiliense, p. 103-117, 1987, p. 106-108.

35 Ibidem.

36 Ibidem, p. 110.

37 Ibidem.

os índios, mas escravos alforriados e os africanos livres.³⁸ A atribuição desses Juízes era zelar pelos bens dos seus tutelados e também sobre os contratos de trabalho e sua remuneração, evitando que os empregadores disfarçadamente escravizassem trabalhadores livres. Segundo Manuela Carneiro da Cunha, foram notórios no século XIX, os abusos praticados pelos Juízes de Órfãos, cujo cargo era considerado um dos mais rendosos do Império.³⁹

Os Juízes de Órfãos ganhavam mais atribuições em relação aos indígenas em 1831, quando foi revogada a legislação de Guerra Justa declarada por D. João VI, e os índios até então em servidão ficariam sob a tutela do Juiz de Órfãos.⁴⁰ Em 1833, os Juízes de Órfãos ganham nova incumbência, dessa vez ficariam responsáveis pela administração dos bens dos índios. Na província do Grão-Pará, conforme apontado por Márcio Couto Henrique, essa medida mostrou-se insatisfatória, dando origem a diversas formas de violência e abuso contra os indígenas.⁴¹ Entre os abusos cometidos, o autor informa que, em 5 de maio de 1847, em ofício enviado pelo bispo Dom José Affonso de Moraes Torres ao presidente da província, foi noticiado que no período que em que a população da vila de Faro esteve sem Comandante de Trabalhadores, “sempre apavorada dos recrutamentos que ali se fazem em meninos e meninas que a títulos de órfãos por não terem pais, são violentamente arrancados dos braços de suas mães para serem entregues a famílias, onde servem como escravos sem alguma educação”.⁴²

O cargo de Juiz de Órfãos foi o mediador dos Termos de Educação de Órfãos atinentes da Vila de Bragança, e que tem caráter de arregimentação para o trabalho, mesmo que por vias legais e violentas, ao caracterizar como órfãos alguns menores indígenas ainda com os pais vivos. Vejamos, então, algumas facetas destes termos de educação.

38 Ibidem.

39 Ibidem.

40 FARAGE, Nádia; CUNHA, Manuela Carneiro da. Op. Cit., p. 111.

41 De acordo com o autor, nesse contexto, as autoridades provinciais lamentavam cada vez mais a ausência de um regulamento que servisse de guia aos missionários e diretores das missões. Cf. HENRIQUE, Márcio Couto. “O Regulamento das Missões de 1845”. In: ARENZ, Karl Heinz; HENRIQUE, Márcio Couto (Orgs.). *Em linhas tortas: os regimentos tutelares e os indígenas amazônicos (Séculos XVII-XIX)*. Ananindeua, PA: Editora Cabana, p. 178-192, 2021, p. 182.

42 Ibidem.

OS TERMOS DA “CIVILIDADE”: ORFANDADE E EDUCAÇÃO PARA O TRABALHO

O contexto do século XIX é importante para a compreensão do lugar dos termos de educação dos órfãos, pois eles se enquadram entre duas legislações, a Carta Régia de 1798 e a Lei provincial de 1838, os Corpos de Trabalhadores. A primeira legislação ao conceder aos indígenas o privilégio de órfãos, abriu possibilidade para os moradores terem consigo indígenas para servi-los, mediante um termo no qual se obrigassem a educar e instruir os indígenas. Aqui reside o pressuposto de existência dos Termos de Educação dos Órfãos, mas ainda não fica claro se tratar de indígenas menores de idade, visto que o privilégio de órfãos se dava pela consideração de forma mais geral de que os indígenas necessitavam serem regidos por terceiros. A constatação de se tratar de órfãos indígenas de menor idade pode ser mensurada a partir da Lei dos Corpos de Trabalhadores, visto que esta legislação definiu os 14 anos como idade mínima para o alistamento.⁴³

Assim, os Termos de Educação dos Órfãos atinentes da Vila de Bragança tem em sua composição majoritariamente menores indígenas que possivelmente tem menos de 14 anos, e que foram considerados órfãos compulsoriamente, visto que em alguns casos o pai ou mãe ainda eram vivos. No caderno em que foram lançados estão presentes 28 Termos de Educação de Órfãos,⁴⁴ com a presença de 29 menores, sendo 10 do sexo feminino e 19 do sexo masculino. Os termos de maneira geral não apresentam a idade dos órfãos, aparecendo somente em um caso a idade de uma menor, a indígena Apolônia, de 10 a 11 anos de idade.⁴⁵

43 PAZ, Adalberto. “Classe, cor e etnia nas legislações de compulsão ao trabalho na Amazônia: do Diretório ao fim dos Corpos de Trabalhadores (1755-1859). *Mundos do Trabalho*, Florianópolis, vol. 12, p. 1-28, 2020, p. 14.

44 Neste caderno, a maioria dos termos aparece com o nome de “Termos de educação”, mas em alguns poucos casos a nomenclatura aparece como “Termo de Ensinuação”, “Termo de educação e ensino” e “Termo de entrega e educação”. APEP, Juízo de Órfãos da Comarca de Bragança, *Livro de termo de educação dos órfãos*, 1841, Caixa 13, Pasta 05.

45 APEP, Juízo de Órfãos da Comarca de Bragança, *Livro de termo de educação dos órfãos*, 1841, Caixa 13, Pasta 05.

A menor Apolônia foi considerada órfã mesmo tendo sua mãe ainda viva, o que demonstra uma das facetas dos termos de educação, que foi a violência contra pequenas famílias de indígenas, tendo em vista a orfandade imposta por parte do Juiz de Órfãos aos filhos de indígenas ainda vivos, e sua entrega para indivíduos que prometiam ensinar ofícios ou outras ocupações. No caso da menor Apolônia, o seu termo de educação indica diferenças bem explícitas quanto ao que deveria ser ensinado para meninas, visto que a assinante do seu termo de educação, Joanna Roza Pereira, disse ao Juiz de Órfãos que queria ensinar a menor a “fiar, coser, fazer renda, a doutrina cristã” e o que mais fosse decente ao sexo aprender a menina, “como também para o serviço doméstico”, além de apontar que a menor era filha espúria da índia Hilária, que segundo a declarante, era prostituta. O termo de educação foi deferido pelo Juiz de Órfãos, com a condição de a menor ser ensinada “a costurar, renda, e bem assim a doutrina cristã, tratá-la e vesti-la”, assim, Joanna Roza Pereira teria domínio sobre Apolônia até pelo menos esta completar 15 para 16 anos.⁴⁶

A condição social e as designações dos menores nos termos de educação podem ser visualizadas no quadro a seguir:

Quadro 1 - Condição Social dos órfãos nos Termos de Educação

CONDIÇÃO	Nº de Ocorrências
Órfã/Órfão (sem especificação)	09
Órfã/órfão Índias/os	14
Órfã/órfão desvalidos	04
Órfã afilhada	01
Órfão sobrinho	01

Fonte: APEP, Juízo de Órfãos da Comarca de Bragança, Livro de termo de educação dos órfãos, 1841, Caixa 13, Pasta 05.

46 Ibidem.

Os Termos de Educação apresentam menores sem especificação nenhuma, apenas é informado que se trata de uma órfã ou um órfão. Também existem os órfãos que são mencionados como sendo índios ou filho de índios, que foi a maioria das ocorrências. Há também os órfãos considerados desvalidos, a órfã designada como afilhada e um órfão como sobrinho. Nos dois últimos casos trata-se de Termos de Educação que o assinante do termo é parente do órfão. No caso dos termos sem especificação temos, por exemplo, a história do órfão Dionizio. O seu termo de educação foi assinado por Antônio Ambrozio de Medeiros, morador nesta Vila de Bragança, e o Juiz de Órfãos lhe fez a entrega de Dionizio, com “a condição de lhe ensinar a ler, escrever e Contar por tempo de seis anos a contar da data deste em diante, tendo por isso todo o domínio do dito órfão”.

O Termo de Educação do órfão Domingos não apresenta nenhuma informação sobre o mesmo além do seu nome. É apenas conhecido que a partir daquele momento ele estará sob domínio de seu tutor, ainda que esta nomenclatura não apareça nos Termos, as formalidades dos mesmos apontam para uma condição de tutelado, haja vista a prescrição feita pelo Juiz de Órfãos, de que Dionizio deveria aprender a ler, escrever e contar, além de seu tutor ter que vesti-lo e tratá-lo, condições semelhantes às do encargo de tutor. Mas uma das informações presentes sobre Dionizio é a de que ele é “órfão”. O mais provável é que de fato ele fosse órfão, no entanto, a condição de orfandade para os demais menores arrolados nos Termos de Educação pode ser questionada, pois quando analisamos os Termos de forma integral, é possível notar que a maioria destes menciona de alguma forma os pais e mães dos “órfãos”, como demonstra o Quadro 2:

Quadro 2 - Menções aos pais e mães dos órfãos nos Termos de Educação.

MENÇÕES AOS PAIS E MÃES	Nº
Mães Índias vivas	08
Mães Índias falecidas	05
Mães vivas - sem especificação	03
Mães falecidas - sem especificação	02
Pais Índios vivos	02
Pais Índios falecidos	04
Pais falecidos sem especificação	03
Ignorado	10

Fonte: APEP, Juízo de Órfãos da Comarca de Bragança, Livro de termo de educação dos órfãos, 1841, Caixa 13, Pasta 05.

Considerando as informações deste Quadro, é possível afirmar que nem todos os menores que tiveram os termos assinados eram de fato “órfãos”. Alguns ainda possuíam pai ou mãe, ou ambos vivos. Assim, ocorreram menções a 27 pais e mães dos órfãos, entre os que ainda estavam vivos e os que já haviam falecidos. Por outro lado, 10 órfãos tiveram seus pais e mães não mencionados nos Termos, esses são alguns dos órfãos sem especificação do Quadro I, e todos os órfãos mencionados como desvalidos, do mesmo Quadro I. No caso dos órfãos de ascendência indígena, é interessante notar que todos tiveram menção aos pais e mães, fossem estes vivos ou falecidos.

Outra característica de caráter mais geral dos Termos de Educação dos órfãos da Vila de Bragança é que, dos 29 assinantes de Termos, 4 foram mulheres,⁴⁷ e entre estas nenhuma apresentou profissão ou ocupação especificada. No caso dos homens, ainda que a maioria dos assinantes também não tenha apresentado nenhuma profissão ou ocupação, alguns apresentavam essa especificação, como pode ser visualizado no Quadro 3:

47 A presença de mulheres assinantes dos termos é curiosa, visto a existência de lei que as proibia. O direito Português como foi baseado no Direito Romano prescreveu ao longo do século XIX o chamado “benefício” do senatusconsulto velleano. Sobre esse “benefício”, ver: ORDENAÇÕES FILIPINAS, Livro 1º, Título LXI. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihiti/proj/filipinas/14p858.htm> Acesso em: 10/12/2023

Quadro 3 - Condição, Ocupação ou Profissão dos assinantes homens dos Termos de Educação.

CONDIÇÃO/OCUPAÇÃO/PROFISSÃO	Nº
Capitão	03
Oficial de Carpinteiro/ Carpinteiro	05
Oficial de Sapateiro	02
Oficial de Ferreiro	01
Padre	03
Preto forro	01
Ignorado	14

Fonte: APEP, Juízo de Órfãos da Comarca de Bragança, Livro de termo de educação dos órfãos, 1841, Caixa 13, Pasta 05.

Em relação às ocupações dos homens assinantes dos Termos, também houve uma expectativa baseada em questões de gênero. No caso dos meninos órfãos, era esperado que os assinantes que tivessem ofícios ensinassem o mesmo ao órfão. Assim, temos as histórias de Francisco e Libório, ambos órfãos e índios. O primeiro era filho da índia falecida de nome Joaquina Maria, e teve seu Termo assinado por Antônio Rodrigues Campello, morador de Vizeu, oficial de Carapina, com a condição de que o assinante lhe ensine o ofício de Carapina por tempo de cinco anos, além de tratá-lo, vesti-lo e educá-lo. Já o Órfão Libório, filho do índio falecido Antônio Vicente e de Francisca Maria, teve seu termo assinado por João Manoel de Conde, oficial de Sapateiro, com a condição de lhe ensinar o dito ofício de sapateiro por tempo de quatro anos, e também tratá-lo, vesti-lo e educá-lo.⁴⁸

Como foi possível notar, alguns menores tinham as mães ainda vivas, mas mesmo assim foram considerados órfãos, e os Termos de Educação foram assinados por particulares. Só em um caso dos termos analisados, parece ter ocorrido um acordo entre a mãe de um menor e o assinante do

⁴⁸ APEP, Juízo de Órfãos da Comarca de Bragança, Livro de termo de educação dos órfãos, 1841, Caixa 13, Pasta 05.

Termo. Esse foi o caso do Termo de Educação do órfão Matheus, filho da índia Remegia, que teve seu filho pedido por Domingos Peixoto da Costa, para educar e ensinar, sendo que ela concedeu o menor.

Como na maioria dos casos há a menção aos pais e mães dos considerados órfãos, podemos conjecturar que se tratavam de índios que moravam na Vila de Bragança e nos arredores desta, e não índios das matas e desconhecidos daqueles que assinavam os termos de educação. Isso quer dizer que, a compreensão desses Termos de Educação está associada às diretrizes ainda da Carta Régia de 1798, no que diz respeito ao “privilegio de órfãos”, e a possibilidade de serem submetidos por meio de Termos de educação e instrução. No entanto, os menores índios e os outros órfãos arrolados no Caderno de Termos da Vila de Bragança, não parecem ter origem de descimentos feitos por particulares com vistas à obtenção de “índios das matas” para servirem de mão de obra. Mas como demonstrado, os indígenas e outros órfãos menores também foram engajados compulsoriamente no aprendizado de ofícios com vistas para o mundo do trabalho na região.

Mesmo com a existência de diferentes legislações que tinham como pressuposto a compulsão ao trabalho para indígenas e outros sujeitos classificados como de “cor”, foi preciso buscar mecanismos – já prescrito, é verdade – para enquadrar compulsoriamente os sujeitos que não estavam regidos diretamente nas legislações. Assim, os Termos de Educação submeteram menores de idade indígenas e desvalidos que não estavam regidos pela Lei dos Corpos de Trabalhadores, e que foram depositados na companhia de indivíduos que prometiam ensinar seus ofícios para os menores, mas também foram confiados a estes indivíduos dentro de um sentido social que considerava que aos menores indígenas era necessária uma educação para o trabalho, associada ao ensinamento da doutrina cristã, medidas que foram delegadas aos assinantes dos termos de educação dos órfãos, que ficariam com os menores por um período de 3 a 6 anos, sendo 5 anos o período mais indicado. Com isso, o Juízo dos Órfãos da Vila de Bragança encaminhou 29 menores para os assinantes dos termos de educação na década de 1840, e tinha como expectativa que os

assinantes ensinassem para os menores “os termos de civilidade a fim de que criado debaixo destes princípios se torne homem, civil e social, e obediente às Leis e Autoridades por quem somos regidos”.⁴⁹ Nesse contexto, os “termos de civilidade” que deveriam ser incutidos aos menores eram obediência às leis, à doutrina cristã e hábitos de trabalho, tudo isso, é claro, por vias compulsórias.

49 APEP, Juízo de Órfãos da Comarca de Bragança, Livro de termo de educação dos órfãos, 1841, Caixa 13, Pasta 05.

**“[...]NA TRIPULAÇÃO DOS
BARCOS PARA O PARÁ”:
POVOS INDÍGENAS, TRABALHO E COLONIZAÇÃO
NO ARAGUAIA-TOCANTINS (GOIÁS, SÉC. XIX)**

Laécio Rocha de Sena¹

INTRODUÇÃO

O principal desafio para a província de Goiás no século XIX consistia em ocupar e colonizar a porção norte do seu território e com isso abrir um corredor econômico ligando a sua capital à da província do Pará. Desse modo, ter-se-ia a possibilidade de obter bens manufaturados com um valor mais barato que aqueles vindos do Rio de Janeiro e São Paulo, trazidos nos lombos de animais de carga. Além disso, abrir-se-ia também um canal de escoamento da produção da província, majoritariamente de natureza agropastoril. Segundo Delísia Doles (1973, p. 56), ao tratar de Goiás no século XIX, “a pobreza constituía a característica mais relevante da província e, em especial, da região norte”. Banhado pela bacia dos rios Araguaia e Tocantins, o norte de Goiás (o estado do Tocantins atualmente) era um território secularmente ocupado por vários grupos indígenas, pertencentes aos troncos linguísticos macro-jê e tupi.

¹ Doutor em História pela Universidade Federal do Pará (PPHIS-UFPA), e professor adjunto da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (IETU/Unifesspa). O presente texto é o resultado de pesquisa em andamento, realizada com financiamento da FAPESPA e CNPq. E-mail: laeciorocha@unifesspa.edu.br.

No início do século XIX, os criadores de gado da frente pastoril oriunda do Maranhão atravessaram o rio Tocantins, adentrando em solo goiano e disputando a posse dos territórios indígenas. Desse modo, os conflitos com os grupos indígenas se tornaram uma constante nos relatos das autoridades da província, que se queixavam das “correrias” indígenas e seus impactos nas propriedades do norte. Nesse cenário, vê-se nos relatórios dos presidentes de província vários casos de expedições contra os indígenas, principalmente os Canoeiro e Xerente. Conforme destacou Patrícia Melo (2009, p. 181), “a guerra inaugurou o século XIX para várias populações indígenas no Brasil”. Em seu relatório de 1835, o presidente José Rodrigues Jardim menciona os ataques dos indígenas Xavante à Porto Imperial em janeiro do ano anterior. Naquela ocasião, eles teriam atacado uma fazenda, matando o sobrinho do proprietário, “destruindo gados, e os móveis da casa” (GOIÁS, 1835, p. 21). De passagem por um povoado próximo, denominado Pontal, eles atacaram e mataram o “Juiz de Paz, a mulher, e três escravos, e conduziram cinco pessoas da sua família” (GOIÁS, 1835, p. 21). Como resposta, a população local se organizou e saiu em expedição contra os indígenas, os quais foram alcançados. Da refrega resultou, segundo informou o presidente em seu relatório, a apreensão de 19 crianças indígenas e 13 “cristãos”. Outro cenário de conflito era a região de Amaro Leite, palco das correrias dos Canoeiro. Segundo o presidente da província informou em seu relatório, “os indomáveis e ferozes Canoeiros continuam infestar os distritos de Amaro Leite, e de São Felix, dirigindo as suas carreiras desde o município de São José de Tocantins até o rio da Canabara (GOIÁS, 1835, p. 21). Nos relatórios que se seguiram, foram muitos os casos de ataques realizados por indígenas no norte da província.

Reconhecendo que em certa medida os ataques dos indígenas às povoações cristãs em seus territórios se davam mais em função dos “métodos improfícuos” com que se buscava “domesticá-los” que à sua “ferocidade”, o presidente Ignácio Ramalho, tempos depois, defendeu uma mudança no que diz respeito à política indigenista na província. Com isso, ele fundou aldeamentos às margens dos rios Araguaia e Tocantins, nos

lugares onde os indígenas estavam estabelecidos. Com isso, esperava-se “uma mudança rápida de costumes, e sujeitá-los a um trabalho regular” (GOIÁS, 1846, p. 15). O presidente definia o melhor método para o trabalho junto aos indígenas nos seguintes termos: “julgo pois que fundação de aldeias nos lugares em que eles estão habituados, para que gradual, e insensivelmente adquiram necessidades sociais, será o melhor sistema a adotar e que terá melhores resultados” (GOIÁS, 1846, p. 15).

Foi a partir da década de 1840 que a presidência da província de Goiás colocou em prática o plano de fundação de presídios militares e aldeamentos às margens dos rios Araguaia e Tocantins com uma tripla finalidade: empreender a catequese e civilização indígena e fomentar a ocupação e colonização do norte da Província. Juntas, essas duas ações visavam dar suporte ao serviço de navegação para o Pará, conforme veremos mais adiante. Num cenário onde a presença do escravo negro era bastante diminuta e os ataques indígenas às fazendas do norte da província geravam preocupação, as autoridades da presidência defendiam a catequese e civilização indígena como único caminho para a aquisição de mão de obra para os serviços de navegação e agricultura. Não foram poucos os casos de indígenas envolvidos no serviço de navegação ou que comercializavam a sua produção com os barqueiros que singravam os rios entre Goiás e Pará. A historiografia tem registrado esse processo, ressaltando a importância da catequese e civilização indígenas para a aquisição de “braços aclimatados”, para utilizar uma expressão de Couto de Magalhães². Alguns presidentes de província, inclusive, defendiam o comércio com os grupos indígenas como uma importante estratégia para a sua civilização. Esperava-se que o contato dos indígenas com os bens manufaturados – os “presentes de branco” (HENRIQUE, 2018) – permutados com os navegadores pudessem gerar entre eles “demandas sociais” e, com isso,

² Ex-presidente das províncias de Goiás, Pará, Mato Grosso e São Paulo, foi o fundador e primeiro diretor da Empresa de Navegação a vapor do Araguaia, em 1870. Homem do sertão, mas também do gabinete (Monteiro, 2001), era um defensor da importância da mão de obra indígenas para o desenvolvimento da província de Goiás e da navegação na região central do Império.

forçando-os a abandonar suas aldeias no sertão e rumarem para os aldeamentos ou presídios localizados às margens dos rios.

A análise mais detida da documentação oficial sugere um modo ativo e criativo com o qual os grupos indígenas lidaram com essa política indigenista da província de Goiás. Quer fossem no serviço da navegação ou na comercialização com os navegadores, os grupos indígenas do norte da província de Goiás, enquanto agentes históricos, buscaram manejar esse contato segundo seus próprios interesses. Assim, lançando mão de fontes oficiais e buscando lê-las a contrapelo, o presente trabalho busca compreender o processo de inserção da mão de obra indígena no serviço da navegação e comércio da província de Goiás com o Pará, de modo perscrutar os diferentes sentidos, usos e agenciamentos dos indígenas nesse processo.

CATEQUESE, TERRA E TRABALHO INDÍGENA EM GOIÁS DO SÉCULO XIX

A historiografia brasileira nos últimos anos tem avançado com relação à história indígena do século XIX e, como parte desse processo, tem demonstrado como a questão do trabalho indígena foi uma preocupação constante das províncias. Nesse sentido, pode-se dizer que há um redimensionamento da compreensão proposta por Carneiro da Cunha (1992), para quem a questão indígena no século XIX dizia respeito à “questão de terra” e não ao trabalho indígena. Na província de Goiás não foi diferente. Ali, além da conquista dos territórios indígenas, a expansão da fronteira colonial rumo ao norte da província foi encarada também como uma forma de obtenção de mão de obra indígena para diversos serviços, em especial a navegação, carpintaria, criação de gado e agricultura (SENA, 2021). Conforme lembrou M. Karasch (1992, p. 404), “a política indigenista no norte não era a de assimilar índios à religião ou à cultura, mas apenas ao trabalho”.

A partir da década de 1840, os presidentes da província de Goiás passaram a considerar a catequese e a civilização indígena como a principal forma de pôr fim aos ataques indígenas às várias fazendas de gado, mas

também era uma forma de adquirir “braços aclimatados”. Em seu relatório, o presidente Francisco Januário da Gama Cerqueira ressaltou a importância da catequese e civilização indígena para o que ele denominava de “garantia de ordem pública e de segurança individual para a população civilizada” (GOIÁS, 1859, p. 62). De igual modo, era de suma importância haja vista o fato de que, segundo ele, “nesses homens robustos poderia encontrar o suprimento de braços, que reclamava a sua lavoura, e que por muito tempo não lhe será possível obter de outro modo” (GOIÁS, 1859, p. 62).

A importância da catequese indígena para a resolução do que as autoridades da província denominavam de “problema da mão de obra” foi destacada por outros presidentes da província. O presidente Ernesto Augusto Pereira ressaltou a importância da catequese indígena para a província de Goiás frente a diminuição progressiva dos escravos africanos e o desinteresse dos colonos europeus em se dirigirem para o centro do Império. Nesse contexto, afirmou ele em discurso à Assembleia Provincial, “no seio mesmo da província achareis novos elementos de vida, de progresso e melhoramento” (GOIÁS, 1869, p. 13). Para Ernesto Augusto Pereira à medida que avançava o fim da escravidão negra era necessário investir na aquisição de mão de obra indígena. No ano de 1870, Augusto Pereira voltou a lembrar a Assembleia Provincial acerca da importância da catequese e civilização:

Catequisados os índios, obteremos milhares de braços para a agricultura, base da riqueza pública, e para outros trabalhos uteis, e ao mesmo tempo teremos completo domínio nos excelentes matos, nas pingues pastagens e nos rios piscosos e navegáveis de cujo uso em outros tempos nos tem privado em parte por meio de suas cruéis atrocidades (GOIÁS, 1870, p. 14)

Nota-se que para o presidente da província, além de contribuir para o controle dos territórios indígenas, a catequese seria também fundamental para a obtenção de “milhares de braços para a agricultura”. Já o presidente Antero Cícero de Assis não só ressaltou o papel da catequese na aquisição de mão de obra indígena, como também criticou a opção do

governo imperial em fomentar a vinda de colonos estrangeiros em detrimento do trabalho indígena. Segundo ele afirmou em seu relatório, esse posicionamento não parecia “consentâneo com a razão humana” ou mesmo com os interesses do Império (GOIÁS, 1871, p. 12). Para o presidente da província a catequese indígena deveria ser um assunto “da maior importância do país”, haja vista, segundo ele, a existência de “tantos braços robustos e aclimatados em milhares de indígenas, que vagam nas nossas selvas, como animais, aterrando os outros homens” (GOIÁS, 1871, p. 12). Vale destacar aqui, como em todos os discursos das autoridades da província, a representação negativa dos grupos indígenas, frutos da perspectiva evolucionista do século XIX.

As correspondências e os documentos oficiais trocados entre os diretores dos aldeamentos e os comandantes dos presídios militares, no sertão, e as autoridades situadas na capital da província evidenciam a preocupação das autoridades da província em aproveitar a mão de obra indígena nos serviços de navegação para Belém.

Em ofício ao Presidente da Província, datado de 18 de dezembro de 1872, o então Diretor Geral dos Índios, João Nunes Silva, buscou ressaltar a importância da catequese entre os índios das margens do rio Tocantins para o serviço de navegação para o Pará. Sobre os Krahô do aldeamento de Pedro Afonso, dirigido pelo missionário capuchinho frei Rafael de Taggia, ele ressaltou: “se empregam à pesca, lavoura e ajustam-se alguns para a tripulação dos botes que vão ao Pará, e outros para tocarem gados exportados para a Província do Maranhão”³. Com relação aos indígenas do aldeamento de Piabanhas ou Teresa Cristina, então dirigido pelo missionário capuchinho frei Antonio de Ganges, o Diretor ressaltou também a importância da catequese entre os indígenas Xerente e Xavante e suas consequências para a geração de mão de obra para a província. Segundo Nunes Silva, juntos esses dois grupos somavam “mais de 3.000 [p.] índios Cherentes e Chavantes, que se

3 Ofício do Diretor Geral dos Índios, João Nunes Silva, ao presidente da província de Goiás, Antero Cícero de Assis, em 18 de dezembro de 1872, com dados sobre os aldeamentos da província, atendendo assim uma demandando do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, em ofício circular de 31 de outubro de 1872. AHEG, doc. Avulsa, cx. 215.

aplicam à pesca, lavoura e navegação”⁴. Pouco abaixo ficava o aldeamento de Boa Vista do Tocantins, fundado na década de 1840 por frei Francisco do Monte S. Vito. Ali eram aldeados os indígenas Apinayé, os quais, segundo o relatório supramencionado, “se emprega[va]m na agricultura, criação de gado e na navegação para o Pará”⁵.

No dia 12 de março de 1869, em correspondência ao vice-comissário da ordem dos capuchinhos, frei Antonio de Ganges justificou a catequese entre os Xerente de Piabanha/Teresa Cristina nos seguintes termos: “os quais não podem se abandonar por serem eles muito fortes, robustos e próprios para assistirem à navegação do Tocantins, que é o que quer o Governo”⁶. Poucos dias depois, em 23 de março de 1869, o missionário voltou a defender a catequese entre os Xerente em nova missiva ao vice-comissário da ordem. No documento ele destacou “serem eles índios muito bons trabalhadores, e mui práticos para a navegação do Tocantins e Araguaia”⁷. Em 12 de janeiro de 1861, seu relatório sobre o serviço da catequese na província enquanto ao Ministério da Agricultura, o presidente José Martins Pereira de Alencastre já havia destacado que os indígenas das margens do rio Tocantins “se empregavam como remeiros na navegação do Tocantins, principalmente os da aldeia de Theresa Christina, e particularmente os Cherentes”⁸.

Os Apinayé do aldeamento de Boa Vista do Tocantins foram, sem dúvidas, um dos mais importantes trabalhadores no serviço de navegação para o Pará. Eram exímios conhecedores dos caminhos entre as corredeiras

4 Ofício do Diretor Geral do Índios, João Nunes Silva, ao presidente da província de Goiás, Antero Cícero de Assis, em 18 de dezembro de 1872, com dados sobre os aldeamentos da província, atendendo assim uma demandando do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, em ofício circular de 31 de outubro de 1872. AHEG, doc. Avulsa, cx. 215.

5 Ofício do Diretor Geral do Índios, João Nunes Silva, ao presidente da província de Goiás, Antero Cícero de Assis, em 18 de dezembro de 1872, com dados sobre os aldeamentos da província, atendendo assim uma demandando do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, em ofício circular de 31 de outubro de 1872. AHEG, doc. Avulsa, cx. 215.

6 Carta de frei Antonio de Gange ao frei Francisco de Ferrara, em 12 de março de 1869. ACRI.

7 Carta de frei Antonio de Gange ao frei Francisco de Ferrara, em 23 de março de 1869. ACRI.

8 Relatório sobre o estado do serviço da catequese e civilização indígena, enviando pelo presidente da província, José Martins Pereira de Alencastre, ao ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. AHEG, doc. Manuscrito, livro 427, 12/01/1862, p. 20

ras do rio Tocantins, o que era de vital importância para o sucesso da navegação. Segundo ressaltou o presidente José Martins Pereira de Alencastre, eles eram “um poderoso auxiliar para a navegação do Pará”, os quais serviam de remeiros. Segundo ele, alguns dirigem com maestria os botes que trafegam n’aquela caudal⁹. Além do trabalho no serviço da navegação, eles também forneciam produtos de suas roças para os navegadores.

Mas os olhares das autoridades da província de Goiás também estavam voltados os grupos indígenas cujas aldeias ficaram localizadas às margens do rio Araguaia e seus afluentes. Desde o início do século XIX as autoridades goianas buscaram fincar posição naquelas paragens (HEMMING, 2009). Em 1812, fundou-se o presídio de Santa Maria do Araguaia, o qual foi destruído pelos indígenas da região e, após sucessivas tentativas, foi somente na década de 1860 que os indígenas permitiram o estabelecimento daquela instituição em seu território (SENA, 2021). A fundação de Santa Maria do Araguaia, assim como os demais presídios militares, e mesmo os aldeamentos, sempre esteve ligada aos anseios das autoridades da província de Goiás em implementar a navegação e o comércio com o Pará.

O *Regulamento para os presídios militares fundados à margem do rio Araguaia na Província de Goiás, de 1851*, não deixa dúvidas quanto a esse aspecto. Logo no seu primeiro artigo, ele enuncia quais eram os objetivos dos aldeamentos ali fundados: “proteger e auxiliar a navegação deste rio; atrair população para suas margens e chamar, com o auxílio da catequese, os índios à civilização” (BRASIL, 1852, p. 01). Com relação aos deveres dos comandantes dos presídios, competia-lhes, dentre as suas várias atribuições, dar apoio aos missionários no serviço da catequese indígenas e “auxiliar aos navegantes da carreira do Pará com víveres por troca ou venda” (BRASIL, 1852, p. 02). Nesse caso, eles poderiam emprestar embarcação ou até mesmo fornecer até duas praças para socorrer os navegadores, desde que isso não comprometesse o presídio.

9 Relatório sobre o estado do serviço da catequese e civilização indígena, enviando pelo presidente da província, José Martins Pereira de Alencastre, ao ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. AHEG, doc. Manuscrito, livro 427, 12/01/1862, p. 21

No ano de 1864, com o intuito de fomentar a navegação pelo rio Araguaia, a Assembleia provincial de Goiás aprovou uma resolução onde se previa o pagamento de um prêmio no valor de 400\$000 réis para o negociante que descarregasse em qualquer porto do rio vermelho um bote contendo mais de 1000 arrobas de mercadorias vindas do Pará. Os remeios deveriam ser indígenas dos rios Araguaia e Tocantins. É nesse contexto que os comerciantes que singravam o rio Araguaia passaram a manter contato com mais frequência e a comercializar com os Karajá, cujas aldeias ficavam localizadas às margens do rio Araguaia. Esse contato ficou mais intenso durante o período em que a Empresa de Navegação a vapor do rio Araguaia foi criada na década de 1870 por Couto de Magalhães. Alguns presidentes de província, como Joaquim de Almeida Leite de Moraes, viam nesse comércio um agente de civilização dos indígenas. Sua sugestão era posta nos seguintes termos: “ensaie-se o comércio com os indígenas; troquem-se os produtos, desperte-se lhes a ambição” (GOIÁS, 1881, p. 98). Para ele, as trocas comerciais eram “o laço que melhor estreita as relações do selvagem com o civilizado” (GOIÁS, 1881, p. 98).

Na segunda metade do século XIX, os Karajá foram fundamentais no socorro de navegadores e comerciantes que passavam pelo rio Araguaia, como foi o caso de Teotônio Segurado, em sua trágica expedição comercial à Belém entre 1847 e 1848, a pedido da presidência da província de Goiás (SENA, 2020). A partir da década de 1870 eles foram os principais fornecedores de madeira para abastecer os barcos a vapor da empresa de navegação do rio Araguaia. Esse episódio foi presenciado e registrado por Joaquim de Almeida Leite de Moraes durante sua descida do rio Araguaia rumo a Belém. Segundo ele, “estes preparam a lenha nas devidas proporções para o consumo do vapor e recebem em troca machados americanos, facas, foices, arpões e fumo” (LEITE MORAES, 1995[1883], p.115).

Os relatos destacados neste tópico nos permitem afirmar que de fato havia a preocupação por parte das autoridades da província de Goiás em fazer da catequese indígena uma forma de obtenção de mão de obra. Por outro lado, a partir do cotejamento da documentação é possí-

vel compreender de que maneira os grupos indígenas buscaram manejar essas experiências a partir dos seus próprios interesses. Com isso, é possível sobrepesar o poder e a influência da política indigenista sobre os grupos indígenas.

MANEJANDO A FRONTEIRA: POVOS INDÍGENAS E A POLÍTICA INDIGENISTA

Conforme destacou M. Karasch (1992, p. 403), a fronteira do sertão de Goiás do século XIX nunca foi bem protegida, haja vista os poucos presídios para um território vasto como era o norte da província. Nesse cenário, a negociação com os indígenas foi imperativo que as autoridades da província não puderam se furtar. No presente tópico, buscaremos perscrutar as diferentes formas que os indígenas buscaram manejar a relação com os não indígenas na fronteira visando os seus próprios objetivos. Nesse quesito, a documentação oficial, uma vez lida a contrapelo, nos revela casos interessantes nos quais vemos os indígenas “dando as cartas” na relação estabelecida com os não indígenas.

A partir do momento em que passaram a ter um maior contato com os não indígenas e suas mercadorias, os Karajá, por exemplo, passaram a ser mais exigentes com relação aos produtos a serem comercializados. Desse modo, o presidente José Martins Pereira de Alencastre ressaltou, em 1862, que eles eram “excessivamente exigentes para com os navegantes, os quais tem quase por obrigação presenteá-los com ferramentas, anzóis, missangas e outras quinquilharias de que muito gostam” (GOIÁS, 1862, p. 47). Por essa razão, o presidente da província reputava serem eles (os Karajá) “o mais inteligente para traficar com seus pequenos recursos” (GOIÁS, 1862, p. 47). Tempos depois, em 1870, o presidente Ernesto Augusto Pereira ressaltou que os índios das margens do rio Araguaia sempre iam até a capital da província faziam certas exigências em suas petições. Segundo ele informou, eles “não apreciam muito as missangas e outras miudezas, pedem enxadas, machados, foices, espingardas e anzóis” (GOIÁS, 1870, p. 16).

Os dois casos em tela precisam ser aqui considerados com mais vagar. Num primeiro momento, com relação à denominação dada pelo presidente da província aos bens materiais solicitados pelos indígenas (quinquilharias), é preciso lembrar a consideração de Márcio Couto Henrique (2017) acerca da relação dos indígenas com os “presentes de branco”. Segundo ele, retomando um ensinamento de John Monteiro, em *Negros da Terra* (1995), os bens materiais que os indígenas recebiam e incorporavam ao seu mundo precisam ser considerados para além de seu valor puramente comercial, atentando assim para a dimensão simbólica. Os bens materiais, uma vez inseridos no mundo indígena, não agem naturalmente como uma espécie de força disruptiva, mas acabam por ser incorporados dentro de um regime de utilidades. Vale destacar aqui o caso dos anzóis, os quais eram fundamentais para os Karajá em suas pesca. Parte deste pescado acabava servindo aos indígenas em suas refeições, mas outra parte era comercializada com os não indígenas que navegavam pelo rio Araguaia e precisavam de víveres para a sua jornada. Desse modo, o anzol – tido pelo presidente da província como uma mera quinquilharia – era fundamental dentro da estratégia Karajá de incorporação de bens manufaturados comercializados pelos não indígenas. Não deixa de chamar a atenção o fato de que os Karajá, segundo informou Pereira de Alencastre, “eram excessivamente exigentes para com os navegantes”, obrigando-os a lhes dar aquilo que eles queriam.

Com o passar dos anos, essa exigência foi se aumentando a ponto de os indígenas passaram a obterem espingardas em suas relações comerciais, em detrimento de “missangas outras miudezas”. O diapasão por meio do qual o presidente buscou significar esse aspecto foi reputar essa exigência ao fato de que, segundo ele, “os índios estão mais civilizados e mostram maior amor ao trabalho” (GOIÁS, 1870, p. 16). Em trabalho anterior (SENA, 2021) demonstrei como a civilização indígena jamais foi alcançada, em larga medida, pela própria agência indígena nesse processo. Ora, as ferramentas de trabalho agrícola – foice, enxadas e machados – eram fundamentais para as suas roças, fabricação de suas embarcações

(ubá), ao passo que as espingardas, além de serem fundamentais para as caçadas, eram indispensáveis nas guerras contras os grupos inimigos, em especial os Mebêngôkre-Kayapó.

A incorporação de espingarda através do comércio com os navegadores também foi uma constante entre os Apinayé das proximidades do aldeamento de Boa Vista do Tocantins. Segundo destacou o presidente José Pereira Martins de Alencastre, eles usavam “armas de fogo, e ferramentas de lavoura que adquirem, ou por troca dos seus produtos, ou em pagamento dos seus serviços” (GOIÁS, 1862, p. 47). Quando passou por suas aldeias, na década de 1840, o explorador francês Francis Castelnau se surpreendeu com a quantidade de espingardas existentes entre os Apinayé. Segundo ele informou, os indígenas se gabavam de serem excelentes remadores e que em pagamento de suas viagens a Belém, “que dura de seis a oito meses, recebem a título de pagamento uma espingarda ordinária, de 5 ou 6 francos” (CASTELNAU, 2000, p. 208). Apesar disso, segundo ele, os indígenas preferiam usar arco e flecha em suas caçadas.

O comércio com os não indígenas só fez aumentar o número de armas de fogo entre os Apinayé, as quais eram comumente usadas em suas guerras contra outros grupos indígenas, em especial os “Gavião”, cujas aldeias ficavam na província do Maranhão. Segundo Alencastre, “os Apinayé declaram-lhes guerra todos os anos, matam os que podem e os meninos que conseguem aprisionar são trazidos para a Boavista, onde são permutados por ferramentas e armas de fogo”¹⁰. Os casos até citados nos mostram como os grupos indígenas faziam dessa relação com os navegadores – quer seja mediante o comércio ou na condição de barqueiros – buscavam incorporar objetos da cultura material do não indígena, incorporando-os segundo os seus interesses. Manejava-se os objetos, mas também as relações com o outro, o diferente.

Por fim, outro aspecto que precisa ser considerado também diz respeito à circulação desses objetos entre os diferentes grupos indígenas a

10 Relatório sobre o estado do serviço da catequese e civilização indígena, enviando pelo presidente da província, José Martins Pereira de Alencastre, ao ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, Conselheiro Manoel Felizardo de Souza e Melo, em 12/01/1862. AHEG, doc. Manuscrito, livro 427, 12/01/1862, p. 21

partir de suas próprias redes de troca, as quais, muitas vezes, antecederiam ao contato com os não indígenas. Os Karajá, cujas aldeias se localizavam nas margens do rio Araguaia, obtinham produtos manufaturados junto aos comerciantes/navegadores goianos que subiam e desciam aquele o rio Araguaia em suas viagens ao Pará e, em seguida, entravam no rio Tapirapé, um afluente da margem esquerda do rio Araguaia, para ali comercializarem parte desses produtos com os Apyãwa, mais conhecidos como Tapirapé. Nesse sentido, afirmou José Martins Pereira de Alencastre em 1862, ao se referir aos Tapirapé: “índios trabalhadores e industriais. Suas redes fabricadas de algodão imitam as do Pará em [...] perfeição. Comerciam e trocam os produtos de sua indústria com os Carajás por ferramentas e armas de fogo”¹¹.

Em 1864, o engenheiro Ernesto Vallée, em sua viagem ao Araguaia, levantou a informação de que as 12 aldeias dos Karajá compreendidas entre a barra do rio Crixá e a ponta setentrional da Ilha do Bananal, com aproximadamente 2400 indígenas mantinham “relação constante com os Tapirapé estabelecidos na margem esquerda do rio do mesmo nome n’um espaço de 8 léguas”¹². No decorrer dos anos em que a empresa de navegação a vapor do rio Araguaia esteve em funcionamento essa relação de troca entre os Karajá e os Tapirapé era uma constante. Em 1888, segundo informou o Jornal Goiás, “dezenas de Karajá, em suas ubás, lá [na aldeia dos Tapirapé] iam buscar cará, banana, mandioca, armas ofensivas, etc.; em troca de machado, facões e outros objetos que adquiriram no seu tráfico com a empresa de navegação a vapor do Araguaia”¹³. Note-se aqui como os bens manufaturados, diferentemente do que esperavam as autoridades da província, não serviam ao seu projeto de gerar demandas sociais entre os

11 Relatório sobre o estado do serviço da catequese e civilização indígena, enviando pelo presidente da província, José Martins Pereira de Alencastre, ao ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, Conselheiro Manoel Felizardo de Souza e Melo, em 12/01/1862. AHEG, doc. Manuscrito, livro 427, 12/01/1862, p. 21

12 VALLÉE, E. Exploração do Rio Araguaia feita por ordem do Illm. Sr. Dr. José Vieira Couto de Magalhães, presidente da Província do Goiás, em 10 de julho de 1863. Tipografia de Quirino & irmão r. da Assembleia n. 55. Rio de Janeiro, 1864, p. 08-9

13 Goiás: Órgão Democrata. Sexta-feira, 9 de março de 1888. Ano III, n. 129, p. 02.

indígenas e, com isso, fazerem-nos deixar a sua vida de “vagabundagem” no sertão para se aldearem nas proximidades dos presídios ou mesmo dos aldeamentos. Os objetos, aliás, circulavam entre esses grupos de acordo com as suas redes de contato.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de toda a segunda metade do século XIX, a política indigenista da província de Goiás buscou a todo instante fazer dos rios Araguaia e Tocantins um corredor econômico de ligação entre a sua capital e a do Pará (Belém). Nesse sentido, era fundamental ocupar as margens dos rios e, mediante a catequese indígena, garantir não só a ocupação dos territórios indígenas, mas principalmente a obtenção de mão de obra, em especial para os serviços de navegação. À medida que a agenda abolicionista avançava e o império buscava fomentar e financiar a vinda de migrantes europeus, que acabavam ficando não dirigindo para Goiás, as autoridades provinciais buscaram na mão de obra indígena a solução para os seus problemas. É nesse sentido que a catequese à cargo dos missionários capuchinhos se tornou tão indispensável a Goiás, dada a necessidade de se ocupar a porção norte do seu território.

Mas se as autoridades da província e os demais agentes da política indigenista buscaram manejar o contato e o convívio com os indígenas segundos os seus interesses, o mesmo pode ser dito com relação aos vários grupos indígenas em contato com missionários, militares, e outros não indígenas nos sertões de Goiás, isto é, na fronteira. Nesse processo, os Karajá, Apinayé e outros grupos indígenas buscaram através de seu relacionamento com os comerciantes/navegadores que singravam os rios Araguaia e Tocantins obter bens materiais, incorporando-os ao seu mundo e às suas redes de trocas com outros grupos indígenas, como fizeram os Karajá, que trocaram com os Tapirapé os produtos que recebiam dos navegadores no rio Tocantins. Se por um lado, as autoridades da província esperavam acabar com as guerras indígenas mediante a utilização dos

bens materiais como estratégia de aproximação e produção de demandas sociais, por outro, grupos como os Apinayé utilizavam as espingardas – que recebiam como pagamento por seus serviços ou em troca de seus produtos – para fazerem guerra contra seus rivais, os gaviões.

Conforme Flores & Farinatti (2009, p. 153), a fronteira deve ser compreendida “como produto da ação humana, um *locus* onde atividades produtivas e relações sociais ocorrem e que, ele mesmo, se constrói e vai ganhando significado pela ação dos sujeitos históricos”. A fronteira é construída a partir das relações engendradas pelos sujeitos sociais que a manejam segundo os seus interesses, experiências históricas e horizontes simbólicos. No caso em tela aqui analisado, pode-se dizer que os grupos indígenas, nesse cenário produção de mão de obra para a navegação da província, acabaram buscando manejar essa experiência da fronteira de diferentes maneiras, conforme busquei demonstrar neste texto.

VIAGEM FEBRIL:
A PERSPECTIVA SOBRE AS FEBRES ENTRE
INDÍGENAS E OS VIAJANTES SPIX E MARTIUS
NO GRÃO-PARÁ (1817-1820)

Bianca Camyle Monteiro Pereira¹

Lucas Caldas Souza²

Nicole Cavalcante de Araújo³

Sara da Silva Suliman⁴

Ylram Benedito Alves Soares⁵

INTRODUÇÃO

O Brasil dos anos iniciais do século XIX, no contexto da chegada dos naturalistas Spix e Martius, era, relativamente, inexplorado. Com a ventura das crises instauradas na Europa e o conflito entre Portugal e França, no ano de 1808 a coroa sai da metrópole a caminho da colônia para se restabelecer. Desse modo, notórias mudanças estruturais se originaram a partir dessa nova configuração do território brasileiro, favorecendo com isso a vinda de

1 Estudante de Graduação 6°. Semestre do curso de História da Universidade do Estado do Pará, e-mail: bianca.cmpereira@aluno.uepa.br

2 Estudante de Graduação 6°. Semestre do curso de História da Universidade do Estado do Pará, e-mail: lucas.csouza@aluno.uepa.br

3 Estudante de Graduação 6°. Semestre do curso de História da Universidade do Estado do Pará, e-mail: nicole.cdaraujo@aluno.uepa.br

4 Professora de História efetiva no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais (DFCS) da Universidade do Estado do Pará, e-mail: sara.suliman@uepa.br

5 Estudante de Graduação 6°. Semestre do curso de História da Universidade do Estado do Pará, e-mail: ylram.basoaes@aluno.uepa.br

diversos viajantes, os quais embarcaram com a perspectiva do estudo científico, passaram a rumar os interiores do recém “reino unido a Portugal” para a exploração zoológica, botânica e etnográfica.⁶ É nesse cenário que aparecem os dois cientistas bávaros, vindos na comitiva da arquiduquesa Leopoldina – a qual vinha ao Brasil para se casar com o príncipe herdeiro, D. Pedro –, foram embarcados com a tarefa de representar a “missão austríaca” que estava sendo organizada pelo diretor do Museu de História Natural de Viena. Ambos chegaram ao Brasil em julho de 1817 e, de maneira independente, iniciaram sua exploração em dezembro do mesmo ano.⁷ Percorrendo os trajetos de outros viajantes, Spix e Martius buscaram elaborar um itinerário em que abarcasse localidades que ainda não tinham sido observadas, estudadas e analisadas. Dessa maneira, passaram por São Paulo até Minas, seguiram em sentido norte, penetrando, assim, o interior do país. Em julho de 1818, chegaram à Bacia do Amazonas e navegaram até Belém⁸. Foi nesse momento em que se separaram e partiram pelos afluentes dos rios Amazonas, Solimões, Negro e Japurá, ao qual encontram os mais diversos tipos de objetos de estudos. Entretanto, notada a grande gama de possibilidades de abordagens, seleciona-se como objeto principal para a discussão norteadora do referido artigo a questão das doenças, mais em específico, as febres.

Tendo isso em vista, é impreterível que se faça a seguinte pergunta: por que as febres? Primeiramente se conceitua devido ao pouco arcabouço de produções na historiografia brasileira no que tange a diversidade em que as febres se inscrevem, tendo em vista que fora dispensado maior atenção a febre amarela, principalmente na obra *Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial* de Sidney Challoub, publicada pela primeira vez em 1996. Nesse sentido, se estabelece uma interlocução com a historiografia do Brasil oitocentista para além de somente uma manifestação dessa referida doença.

6 RESENDE, M. L. C.; SCHÖNITZER, Klaus. Do novo ao velho mundo: indígenas na Amazônia na Alemanha dos naturalistas Spix e Martius. **Anais de História do Além-Mar** XIX, p. 190, 2018.

7 LISBOA, K. M. Viagem pelo Brasil de Spix e Martius: Quadros de uma natureza e esboços de uma civilização. **Revista brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n° 29, p 74, 1995.

8 LISBOA, K. M. ref. 7.

Somado a isso, de acordo com a perspectiva de Ricardo Cabral de Freitas, as febres se tornaram praticamente um fenômeno incontornável na vida dos indivíduos do alvorecer do século XIX, de modo que, também, possuíam diversos tipos de concepções sobre suas incidências⁹. Logo, observando as descrições feitas por Spix e Martius dentro do livro *Viagem pelo Brasil* (1817-1820), foi possível compreender essas diferentes manifestações das febres, uma vez em que os próprios foram acometidos por uma delas, como mostra a passagem “O meu companheiro, especialmente, já desde muito tempo, andava constantemente sofrendo acessos de febre intermitente [...]”¹⁰. Além dessa, é possível enxergar outro tipo de febre no que se segue do fragmento paragrafado:

Concordavam todos em que as febres ali reinantes, muito frequentes sobretudo na época quando o rio começa a esvaziar, mesmo quando não matam no acesso do calafrio por apoplexia ou degeneram em septicemia, têm, entretanto, como consequências muito graves, cirroses do fígado e do baço ou febre consuntiva¹¹ (p. 264).

Partindo disso, em virtude do grande acervo descritivo da obra, foi possível empreender que dentro das descrições da obra, diversos outros tipos de doenças febris são vistos pelos viajantes no contexto brasileiro e amazônida, sendo elas: a maligna, terçã, quartã, perniciosas, amarela e gástrica. Nesse artigo, contudo, não nos concentraremos em estabelecer o que foram cada uma delas, mas sim em discutir como a questão conflitante entre o pensamento científico europeu com o modo de vida dos povos indígenas acarretou em uma análise particular na maneira de ler e lidar com essas febres ao qual diferentes apontamentos eram elencados para explicá-las, como por exemplo a questão do gênero alimentício e o fator local para os cientistas - como o visto no trecho supracitado - e a questão cosmológica para os indígenas, por fim, também se propõem em

9 FREITAS, Ricardo Cabral de. Ardentres trópicos: febres e saúde pública no Brasil joanino. **História, Ciências, Saúde –Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.27, n.3, jul.-set. p.723-740, 2020

10 SPIX, J. B. von, MARTIUS, C. F. Ph. von. **Viagem pelo Brasil (1817-1820)**. Trad. de Lucia Furquim Lahmeyer, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro. p. 262.

11 SPIX, J. B. von, MARTIUS, C. F. Ph. von. ref. 10, p. 263.

abordar os choques dessas visões que surgiram entre esses dois sujeitos no que se refere a essas doenças.

A VISÃO DOS NATURALISTAS SOBRE AS FEBRES

Segundo a perspectiva do filósofo alemão Hegel, influenciado pela afirmação feita cem anos antes pelo historiador e filósofo Giambattista Vico, o “homem é fruto de seu tempo” e, ao pensar e analisar objetos, ele se utiliza do ponto de vista ao qual pertence a sua época¹². Essa ideia está presente nos relatos dos viajantes Spix e Martius, sobretudo no que cerne a forma em que eles analisavam os frequentes casos de febres durante as suas viagens pela Amazônia. Para auxiliar no decorrer da discussão desse tópico do artigo e fundamentar a análise do pensamento dos viajantes bávaros, será utilizado também pontos da obra de Martius “*Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Índios Brasileiros (1844)*” presentes na dissertação de mestrado de Nathália Tomagnini Carvalho, que destaca os contatos do cientista com as febres, bem como sua relação com os indígenas e suas práticas de cura. Logo, é importante ressaltar que o seu “modo de ver o outro” é construído, baseado e caracterizado pelos seus conhecimentos europeus¹³.

Partindo para a discussão de fato, é interessante argumentar como a perspectiva dos viajantes sobre as populações indígenas da região amazônica se lança de forma bem particular – olhar esse que é demonstrado em seus escritos. Dessa forma, como supracitado anteriormente, os cientistas viam o americano como inferior, dado as análises do conceito de “classes perigosas” na obra *Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial* de Sidney Chalhoub, em qual os estudos sobre os “malfeitores”

12 HEGEL, G. W. F. Excertos e parágrafos traduzidos. In: Antologia de Textos Filosóficos. MARÇAL, J. (org.). Curitiba: SEED-PR, 2009, p. 314.

13 CARVALHO, N. T. **O olhar estrangeiro para as doenças, os remédios e as práticas de cura indígenas**: uma análise da obra natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844) de Karl Friedrich Phillip Von Martius. Dissertação (Mestrado em história) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017. 2017.

de Frégier e sua influência no parlamento após 1888, resultou numa ideia de que as classes pobres possuem uma afinidade aos vícios e a criminalidade e, assim, tornam-se perigosas¹⁴. Essa perspectiva, ao ser abordada de forma comparativa, também está presente na análise dos relatos de Spix e Martius no que tange o trato dos hábitos alimentares da população amazônica. Assim, é definido que é a partir desses hábitos que muitas enfermidades da região se prevalecem e surgem, sendo esse o caso das febres. Isso se intensifica devido à falta de riqueza em nutrientes que alguns gêneros possuem e até mesmo devido a localidade em que eram produzidos. Logo, a alimentação é um dos primeiros fatores que se constam nos escritos de Spix e Martius, ao qual buscam explicar a incidência de tantas doenças na região amazônica, especificamente no Pará. Esse ponto é indicado no trecho:

Infelizmente, a comida não é tão boa e saudável como se deveria esperar da fertilidade da terra. O homem do povo nutre-se principalmente de farinha de mandioca, peixe seco e carne salgada, estes últimos vindos da vizinha ilha de Marajó¹⁵ (p. 27).

Desse modo, a comida, principalmente a dos indígenas, era vista com desconfiança e referenciada como 'exótica'¹⁶. Essa perspectiva pode ser comparada com a presente na questão das moradias dos cortiços no Rio de Janeiro, demonstrando que as áreas de moradias mais pobres eram mais suscetíveis a doenças pelos seus hábitos e pela propagação de vícios¹⁷. Portanto, fica evidente que os alimentos afirmados como causadores de problemas de saúde eram, e ainda são, base da alimentação da população pobre do Pará e que não conseguiriam ter diariamente alimentos importados, além de serem alimentos que vinham da cultura alimentar indígena¹⁸.

14 CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril**: Cortiços e epidemias na Corte imperial. Editora Schwarcz Ltda. 1º ed. São Paulo, novembro de 2006.

15 SPIX, J. B. von, MARTIUS, C. F. Ph. Von. ref. 11, p. 27.

16 SILVA, F. H. T. "**Aos nossos olhos europeus**": Alimentação dos paraenses nas crônicas de viajantes do século XIX. Dissertação (Mestrado em história social) - Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP, São Paulo, 2011. p. 373-390.

17 CHALHOUB, Sidney. Ref. 14, p. 29.

18 SILVA, F. H. T. ref. 16, p. 376.

Além disso, reforçado por Aguiar e Costa, a convivência de Martius com ideias de frenologia é evidenciada em sua obra “*Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, de 1844”¹⁹. Comprometido em expor através de muitas páginas várias associações que influenciavam aspectos anatômicos do corpo humano, o cientista elencou o clima como um mecanismo de incidência para as doenças que afetavam a população brasileira. Nesse sentido, ele também seria um fator que favorece o surgimento de determinadas febres haja vista que a Amazônia se mostrava como uma região de chuvas frequentes e intensas, como se mostra no seguinte fragmento: “Não cessa agora de cair diariamente a chuva e aumenta com isso a insalubridade do clima [...]”²⁰. Essa reflexão se comprova no artigo “*febres*” em aldeamentos indígenas oitocentistas: um breve debate historiográfico de Sara da Silva Suliman, em que observa o trabalho de José Pereira Rego (1873) e afirma que as febres intermitentes somente apareciam anualmente, com a ventura do clima intenso as cheias dos rios seriam seus desencadeadores²¹. Outro ponto abordado durante a obra de Spix e Martius que contrasta com o fator climático são os registros locais que fizeram dentro das suas expedições. Durante o curso das suas viagens revelavam sua preferência de rota por região em virtude dos rumores sobre a incidência de febres malignas, como pode-se ver no trecho:

[...] preferimos o Solimões ao Negro, pois, segundo as mais recentes notícias, em vários lugares da bacia deste último rio reinavam justamente então febres malignas, às quais não nos podíamos expor no nosso estado precário de saúde²² (p.218).

Dessa forma, encaravam determinados locais como inseguros, como também se observa em outro fragmento: “As bexigas e muito recen-

19 AGUIAR, J. O; COSTA, R. B. . Fisiologia e naturezas humanas na obra de Von Martius: um estudo da obra *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, publicada em 1844. 2012.

20 SPIX, J. B. von, MARTIUS, C. F. Ph. Von. ref. 11, p. 281.

21 SULIMAN, Sara da Silva. As “febres” em aldeamentos indígenas oitocentistas: um breve debate historiográfico. **História das práticas da saúde e das doenças**: epidemias e doenças, [s. l.], v. 2, p. 48-75, 2023.

22 SPIX, J. B. von, MARTIUS, C. F. Ph. Von. ref. 11, p. 218.

temente febres intermitentes malignas, causadas pelo transbordamento do lago, dizimam de quando em quando a população”²³ (p. 243). Também buscavam determinar quais eram os períodos e estações do ano onde alguma doença seria mais frequente como se mostra: “Na primavera, isto é, depois do tempo das águas, quando começa a seca, aparecem casos de urticária.”²⁴ (p. 29).

Como visto, portanto, muitos fatores se encaravam como os causadores de várias doenças, entre elas as febres, que afligiam tanto a população indígena quanto a não indígena. Culpabilizando, como dito anteriormente, sua alimentação e seus hábitos culturais como responsáveis. Não é surpresa que ambos os naturalistas, por serem europeus e serem filhos de seu tempo com pensamento racial do século XIX, a ideia da “raça americana” como uma raça de degenerados. Reforçando a ideia mencionada no início deste tópico sobre a visão dos viajantes sobre as febres, o olhar europeu atrelado às concepções científicas da época influenciou sua visão sobre a população amazônica.²⁵

COSMOVISÃO DOS INDÍGENAS E A FIGURA DO PAJÉ

Como já é sabido, os indígenas interagem com o mundo de uma maneira diferente dos naturalistas, enquanto os viajantes estavam ligados à ciência experimental e palpável, os indígenas, em contrapartida, estavam ligados ao mundo mitológico, onde usavam o mito para explicar sua realidade. É correto destacar que, a cosmovisão e a cosmologia indígena são de extrema complexidade, para eles o sobrenatural estava nos pequenos atos do cotidiano e nas histórias que contavam. Para os indígenas, de maneira geral, o sobrenatural de forma maligna se manifestava em três espécies de espíritos diferentes: Curupira, Uaiuara e Jurupari. O Curupira morava nas matas e brincava com quem ousava entrar em seus domínios;

23 SPIX, J. B. von, MARTIUS, C. F. Ph. Von. ref. 11, p. 243.

24 SPIX, J. B. von, MARTIUS, C. F. Ph. Von. ref. 11, p. 29.

25 CARVALHO, N. T. ref. 13, p. 101.

já o Uaiuara era um espírito considerado inferior, que dominava as águas e se apresentava para os indígenas como homúnculo ou um grande cachorro de orelhas compridas²⁶. O jurupari, de todo modo, é o espírito mais importante para entendermos a percepção indígenas sobre as doenças. Segundo Métraux (1950):

Lembro a crueldade de jurupari para com a nossa nação, pois nos dizimou a todos e persuadiu os pagés. a conduzir-nos ao centro de uma floresta desconhecida, onde não parámos de dansar, alimentando-nos exclusivamente do âmago das palmeiras e da caça pelo que sucumbiam muitos de fraqueza e debilidade (...)²⁷

Apesar deste trecho não ser sobre febres, ele explica de maneira clara a força que o jurupari tem sobre as populações nativas, seu nome é associado ao termo demônio, onde sua natureza é má e atrai inúmeros infortúnios. Para esses nativos, as doenças eram na maioria das vezes fruto da ira do Jurupari, uma vez destacada a sua crença em algo cosmológico para justificar as febres e outras enfermidades, além de acreditarem que poderia ocorrer por outras razões como de demônio, feitiçaria, encantamento ou simplesmente um aviso de que algo pior iria acontecer (p. 52)²⁸. Os pajés são uma figura de extrema importância e influência para essa população, sendo um legislador, conselheiro. Nesse sentido, é importante destacar que além de ter todos esses diferentes papéis, o pajé também era o médico daquele povo e feiticeiro causador de doença, seu ofício girava em torno de superstição e misticismo - quanto mais idade, mais experiência e dignidade tinha. Assim, segundo Tocantins (p. 52)²⁹ acreditava-se que as febres eram introduzidas no corpo das pessoas pelo pajé através de um objeto nomeado como caushí, se fosse descoberto o indivíduo morreria. Desse modo, pode-se afirmar que o pajé poderia se comunicar e invocar o jurupari.

26 SPIX, J. B. von, MARTIUS, C. F. Ph. Von. ref. 11, p. 206.

27 MÉTRAUX, A. (org.). A religião dos tupinambás: E suas relações com a das demais tribus tupis-guaranis. [S. l.: s. n.], 1950.

28 GARCIA, A. K.; GOMES, E. C.; SULIMAN, S. S. et al. (org.). **História das Práticas da Saúde e das Doenças:** epidemias e doenças. Cachoeirinha: Editora Fi, 2023. V. 2; 293p.

29 GARCIA, A. K.; GOMES, E. C.; SULIMAN, S. S. et al. (org.). ref 28. p. 52

Ao pajé não raro é atribuída a faculdade de comunicar-se diretamente com o jurupari e de esconjurá-lo. Esse demônio, contudo, nunca aparece sob forma humana; desvanece-se rápido, e assim toca a sorte dos homens só à maneira de fantasma, fugaz (p. 204).³⁰

Como dito anteriormente, da mesma forma que poderia enfeitiçar alguém, o pajé poderia curá-lo, quando o indígena adoecia era realizado um ritual de cura ou de exorcismo. No de cura, em primeiro momento, o doente era submetido a um exame e, posteriormente a um procedimento em conjunto com os parentes dos enfermos, logo após tudo isso o pajé escolhia remédios da mata e passava para o seu paciente. Já no exorcismo, o pajé introduzia no enfermo algumas práticas atribuídas ao saber cultural e sua relação com a natureza, como destacado em seguida

Gesticulando raivoso, bate no leito do doente ou no chão, se este está na rede, e profere toda sorte de ameaças, para afugentar o espírito mau. Faz parte desse ritual, escarrar, fumigar com o grande charuto de que o índio costuma servir-se, em muitas festas e solenidades, friccionar com plantas odoríferas e com sangue (p. 125).³¹

Dessa forma, o tópico busca auxiliar no entendimento do modo como a cosmovisão dos indígenas influenciava suas perspectivas em relação às causas das doenças e febres especificamente, além de demonstrar como a figura do pajé era de extrema importância para a manutenção dessas visões e o desenvolvimento das práticas de cura enquanto um dos objetos principais dessa discussão.

EMBATE ENTRE VISÕES

A partir do debate acerca das visões sobre determinadas doenças entre os indígenas e os viajantes aqui analisados, é possível perceber a existência de um conflito que permeia essa relação. Isso porque, no que tange às vivências e formas de enxergar o mundo, esses indivíduos se diferenciam na maneira de tratar as doenças e, nesse caso especificamente, as febres.

30 SPIX, J. B. von, MARTIUS, C. F. Ph. Von. ref. 11, p. 204

31 CARVALHO, Nathália Tomagnini. ref 13, p. 125

Dessa forma, os indígenas em suas práticas e costumes, tinham visões cosmológicas acerca dessas enfermidades e, por vezes, as relacionavam ao que eles entendiam como mau presságio e formas de feitiçaria que acometiam os enfermos além de utilizar dos animais como formas de mensageiros dessas doenças “O caracará (*Polyborus vulgaris* Spix) [...] é considerado ave agoureira pelos índios. Encontrá-la é prenúncio e causa de desgraça próxima; e os pajés dizem perceber pelo grito qual é a pessoa da tribo que vai morrer.” (p. 183-184)³², o que ia em sentido contrário ao cientificismo defendido e praticado pelos viajantes europeus. Ocasionalmente, as práticas de cura estão diretamente relacionadas à sua forma de tratar essas febres, que consistiam também na utilização de plantas a partir da relação que os indígenas desenvolviam com a fauna e flora nesse âmbito.

Nesse sentido, os viajantes abordavam as febres como algo diretamente relacionado ao modo de vida indígena e o que eles julgavam como maus hábitos, de forma a desperceber o significado e importância de alguns traços culturais presentes no cotidiano desses povos, como é possível analisar em

E aqui, sem dúvida, ainda muito menos doenças ocorreriam, se o povo não se dispusesse para elas com maus alimentos. Infelizmente, a comida não é tão boa e saudável como se deveria esperar da fertilidade da terra. O homem do povo nutre-se principalmente de farinha de mandioca, peixe seco e carne salgada, estes últimos vindos da vizinha ilha de Marajó (p. 27-28).³³

Para além disso, é possível perceber que os viajantes também relacionavam as enfermidades aos aspectos naturais como o rio, em destaque no trecho

Muitos boatos poderiam ter-me desanimado da viagem pelo Japurá, como empresa muito perigosa. Concordavam todos em que as febres ali reinantes, muito frequentes sobretudo na época quando o rio começa a esvaziar, mesmo quando não matam no acesso do calafrio por apoplexia ou degeneram em septicemia, têm, entretanto, como consequências muito graves, cirro-

32 SPIX, J. B. von, MARTIUS, C. F. Ph. Von. ref. 11, p. 183-184

33 SPIX, J. B. von, MARTIUS, C. F. Ph. Von. ref. 11, p. 27-28

ses do fígado e do baço ou febre consuntiva. Porém, justamente este ano, o rio estava mais cheio do que costumava acontecer em dezembro, e, portanto, menor o perigo (p.. 263-264).³⁴

Mediante o exposto, fomenta-se como os autores se utilizam também da flora amazônica no processo de cura, a partir de uma possível influência dos conhecimentos indígenas nesse sentido, o que demonstra a circulação desses saberes e a importância do contato com essa cultura.

Sob outro aspecto, os indígenas tinham seus modos de viver estabelecidos e seus conhecimentos cosmológicos com o fito de esclarecer as causas das febres e doenças no modo geral, além de suas práticas de cura bem relacionadas ao uso da fauna e flora. Dessa forma, compreende-se que existe uma apropriação desses saberes por parte dos cientistas viajantes, uma vez que, apesar de enxergarem as motivações e origens das febres de modo diferente, existe uma certa circulação desses conhecimentos no que tange as práticas de cura, haja vista que os europeus relatam no livro alguns trechos que evidenciam a forma como eles se utilizavam também da flora local para o tratamento de determinadas febres e doenças gerais, como descrevem em “O meu companheiro, especialmente, já desde muito tempo, andava constantemente sofrendo acessos de febre intermitente, que ele só conseguia aliviar com doses de quina e outros amargos, especialmente a raiz da *Tachia guyanensis* (caferana)” (p. 263).³⁵

A partir disso, explicita-se a influência indígena presente nos conhecimentos sobre fauna e flora e o uso disso para tratar de doenças, o que evidencia a circulação desses saberes e dessa cultura, de modo a contribuir para o desenvolvimento da história que é concebida como um processo da vida real dos homens e das relações que estabelecem entre si, entre si e a natureza, por meio do trabalho e dos costumes, como afirma Thompson (1998)³⁶. Assim, mediante uma análise da tese de mes-

34 SPIX, J. B. von, MARTIUS, C. F. Ph. Von. ref. 11, p. 263-264

35 SPIX, J. B. von, MARTIUS, C. F. Ph. Von. ref. 11, p. 263

36 THOMPSON, Edward. **Costumes em Comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

trado de Gabriela dos Reis Sampaio (2005) intitulada *Nas trincheiras da cura – As diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*³⁷, ainda que não aborde a mesma temporalidade do artigo em questão, a autora contribui para o desenvolvimento das ideias acerca das práticas de cura, uma vez que demonstra que a medicina científica não era a única alternativa no tratamento de doenças e febres e os doentes buscavam outras formas de conseguir a cura, por vezes, de forma natural como influência indígena.

Portanto, após uma análise das diferenças entre as visões dos viajantes e dos indígenas no tangente ao modo de enxergar e lidar com as febres, conclui-se que apesar da maneira distinta na forma de abordar essas enfermidades, há uma determinada circulação de saberes que permeia essa relação e, por muitas vezes, as febres são tratadas pelos cientistas europeus a partir do uso de plantas medicinais que podem ser consideradas como uma influência e herança indígena no território amazônico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como procurou-se argumentar, a expedição dos viajantes bávaros Spix e Martius no interior do Brasil, marca uma grande e rica detalhada descrição etnográfica sobre os povos indígenas oriundos da região amazônica. Todavia, ao mesmo tempo a obra se reflete como um notório instrumento de levantamento discursivo, haja vista que possibilita a produção de diferentes matrizes analíticas, entre essas a incidência das febres, as descrições que elencam a alimentação, o clima e a região como fator oriundo dessas doenças supunha uma sobreposição do pensamento científico europeu no que tange o cosmológico dos indígenas, que as encaravam como a manifestação de instrumento espiritual. Porém, ao mesmo tempo que traçavam essas leituras, também se favoreciam do saber nativo, principalmente no que cerce as práticas de cura, o que nos remonta a uma circulação de saberes. Logo, podemos formular nosso argumento nos

37 SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura – As diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2005.

seguintes termos: ao descreverem em sua obra sobre as diversas formas e incidências de febres, todas pautadas dentro de uma visão científica e, portanto, excludente quando se pensa na perspectiva indígena, os viajantes acabaram por admitir diversas práticas de cura desses mesmos povos cujo qual desprezavam. Foi em torno dos gêneros existentes dentro do território brasileiro e que estavam em torno do conhecimento dos nativos e não europeus, que puderam postular curas para as febres que encararam. Dessa forma, a participação indígena se configura como fulcral para a obra, sobretudo para a compreensão do entorno das febres.

OFICINAS DO COLÉGIO DE SANTO ALEXANDRE: A PRODUÇÃO DE PEÇAS SACRAS POR ARTÍFICES INDÍGENAS

Jessica Santos Silva¹

No ano de 1653, é estabelecida no Brasil colonial, na então província do Grão-Pará e Maranhão, uma ordem religiosa chamada Companhia de Jesus liderada pelo padre português Antônio Vieira com o intuito de iniciar o processo de evangelização da população nativa. Seguindo o modelo de estabelecimento ocorrido no estado do Maranhão, os jesuítas se espalharam pelo território paraense construindo suas fazendas e aldeias; entre elas, a fazenda do Giberiê, a fazenda e engenho de Jaguarari e o engenho do Ibirajuba. Além de fornecerem a mão-de-obra para a construção do Complexo Jesuíta em Belém, as fazendas também forneciam a obra prima utilizada nas edificações.

Com a chegada dos jesuítas em Belém, os padres da Ordem de Nossa Senhora das Mercês cederam alguns terrenos para que fossem erguidos os abrigos, localizados no então bairro da Campina². Na mesma época, os padres João Souto-Maior e Gaspar Fragoso construíram em um dos terrenos cedidos a primeira residência dos jesuítas da Companhia de Je-

1 Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFPA). E-mail: jessica.santo.silva.js@gmail.com

2 Neste momento de estabelecimento dos jesuítas, Belém era dividida em apenas dois bairros: Cidade e Campina. Ver MARTINS, Renata Maria de Almeida. **Tintas da terra, tintas do reino: arquitetura e arte nas missões jesuíticas do Grão-Pará (1653-1759)**. Tese de doutorado, FAU-USP, 2009. Vol. II, pág.161; LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Tômo III.1943, pág.209.

sus em Belém, assim como a sua primeira capela, feita de pau-a-pique e coberta por palha. Ainda em 1653, os padres inacianos³ conseguiram se transferir para um novo terreno no bairro Cidade, onde se encontrava também a primeira igreja de Belém, a Igreja da Sé. Foi neste local que se deu a construção do que hoje é conhecido como Palácio Episcopal e Igreja de Santo Alexandre (antiga Igreja de São Francisco Xavier), localizado na Rua Siqueira Mendes (primeira rua de Belém), entre a Rua da Ladeira do Castelo e a Rua Padre Champagnat.

Fotografia 1 - Fachada da Igreja de Santo Alexandre e do Museu de Arte Sacra do Pará. Fonte: Antônio Athayde.



No novo terreno, ainda no mesmo período, teve início a construção do Colégio da Companhia de Jesus, além de uma “choupana”⁴ e uma modesta capela de taipa de mão com cobertura de palha. A capela, porém, durou apenas até 1668, pois sua cobertura desabou devido a uma forte chuva. Para a estruturação do Complexo Jesuíta, além dos conhecimentos dos jesuítas, foram utilizadas as técnicas de construção da população

³ Como também eram chamados os padres jesuítas, por conta do fundador da ordem, Inácio de Loyola. CARVALHO, Roberta Lobão. A construção do discurso antijesuítico na Amazônia portuguesa (1705-1759). 1.ed. São Paulo, 2021. Pág. 23.

⁴ Pequena casa ou abrigo simples. CHOUPANA. Dicionário online de português. Disponível em:< <https://www.dicio.com.br/choupana/>>.

indígena, conhecida por sua grande destreza principalmente na produção em madeira. Como afirma Renata Martins (2009),

Atestamos, portanto, através do jesuíta José de Moraes, que desde a construção da primeira edificação do Colégio de Santo Alexandre ao lado do Forte em 1653, já havia um trabalho em conjunto dos jesuítas e dos índios que habitavam as aldeias do interior do Pará.⁵

Em 1670, tem início o melhoramento da Igreja de São Francisco Xavier e a construção do Colégio de Santo Alexandre, sendo o resultado desta obra o atual prédio do Museu de Arte Sacra do Pará e a Igreja de Santo Alexandre, inaugurados definitivamente entre os anos de 1718 e 1719. Foram nestes prédios que aconteceram as oficinas do Colégio Jesuíta, segundo relatos presentes no Catálogo de 1720.

OFICINAS DO COLÉGIO DE SANTO ALEXANDRE

Os jesuítas também utilizavam a mão-de-obra indígena durante as construções nas das igrejas nos interiores do Pará, ensinando a eles as técnicas de edificação e ofícios para produzirem peças que seriam usadas na ornamentação das igrejas e em demais serviços de funcionamento das suas fazendas e engenhos. Em Belém não foi diferente, em 1703, ainda durante o período de construção da terceira e última fase do complexo, veio para Belém o jesuíta João Xavier Traer⁶, escultor, pintor e entalhador que trabalhou no Colégio Jesuíta entre os anos de 1703 e 1737.

A ele estão creditadas a criação dos púlpitos e algumas das obras de entalhamento da Igreja de Santo Alexandre, como a escultura de São Francisco Xavier localizada na entrada do museu. Traer também é o possível fundador e chefe das oficinas que funcionavam no Colégio.

5 MARTINS, Renata Maria de Almeida. **Tintas da terra, tintas do reino: arquitetura e arte nas missões jesuíticas do Grão-Pará (1653-1759)**. Tese de doutorado, FAU-USP, 2009. Vol. II, pág.186.

6 Natural de Brixen (Tirol), nasceu no ano de 1696 e faleceu em 1737, na aldeia de Maracanã, devido a consequências de um naufrágio. LEITE, Serafim. *Artes e ofícios dos Jesuitas no Brasil*: (1549-1760). Lisboa/Rio de Janeiro: Edições Brotéria/Livros de Português, 1953. pág. 272.

Como mencionado anteriormente, as peças confeccionadas nas oficinas do Colégio eram utilizadas tanto nas igrejas como nas fazendas. Dentre essas criações estão as imaginárias, santos que eram expostos dentro dos locais de culto para a prática de devoção. No processo de evangelização realizado pelos missionários, a utilização de imagens era essencial por facilitar o ensinamento dos dogmas do catolicismo para a população indígena, além de servir como forma de controle exercida por parte dos padres sobre os indígenas. Deste modo, as oficinas eram objetos de apoio nessa prática, porque durante a confecção das peças eram repassadas instruções sobre a religião católica, assim se transformando em aulas de catequese.

Os indígenas eram trazidos das fazendas de propriedade dos jesuítas nos interiores do estado ao Colégio de Santo Alexandre para aprenderem os ofícios que posteriormente seriam utilizados nas obras das demais capelas da companhia, além de confeccionarem as ornamentações das igrejas. Alguns trabalhadores saíam das oficinas com o título de oficiais, nomenclatura própria dos mestres portugueses e utilizada no Brasil desde 1549 com a chegada dos lusitanos na Bahia, mais precisamente em Salvador. Segundo Lysie Reis:

Já na época, o termo ofício designava o exercício por obrigação de algum tipo especializado de trabalho: o realizado manualmente e/ou com o auxílio de instrumento era conhecido como um “ofício mecânico”. O “oficial mecânico” também era chamado de “artista mecânico” ou artesão, derivando-se dessa designação as denominações de artista e artífice, verbetes que têm, entre dicionaristas dos séculos XVIII e XIX, acepções sobrepostas.⁷

Além de auxiliar na missão de evangelização, as oficinas também eram um meio de economizar dinheiro, pois os jesuítas confeccionavam os móveis que seriam utilizados nas suas casas paroquiais e conventos, deste modo dispensando a necessidade de encomendar

⁷ OLIVEIRA, Lysie dos Reis. **A liberdade que vem do ofício. Práticas sociais e cultura dos artífices na Bahia do século XIX**. 2008. Tese de Doutorado. Tese de Doutorado em História, UFBA. Salvador, pág.23.

peças de terceiros e se configurando ainda em um meio de propagar seus padrões estilísticos.

A referida prática de ensino se remete ao que Reis (2008, pág.38)⁸ define como “mestre escola”, onde o conhecimento dos ofícios era transmitido pelos mestres de ofício com as oficinas se tornando lugares de aprendizado. Os jesuítas são uma das primeiras ordens religiosas que implementaram a aprendizagem de ofícios no Brasil.



Mas esses conhecimentos eram somados aos dos indígenas, pois estes possuíam uma metodologia para a fabricação de seus próprios artefatos. Os jesuítas apenas ensinaram a sua padronização técnica para que os artífices produzissem seus Santos e objetos europeus. Contudo o que observamos nos entalhamentos das capelas da Igreja de Santo Alexandre são elementos que remetem a flora e fauna da Amazônia, como uma uva que se assemelha a um caroço de açaí e uma ave europeia que se parece com um urubu⁹, a iconografia dos rostos das estatuárias também nos indica uma produção local, contendo traços de um rosto mais arredondado e atarracado, não vistos nas peças de fabricação europeia. Então apesar de serem peças do imaginário europeu, elas possuem os traços amazônicos, assim configurando numa arte barroca feita por indígenas.

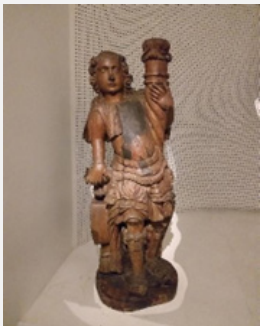
Abaixo segue uma tabela com as estatuárias creditadas a mão de obra indígena expostas no Museu de Arte Sacra do Pará:

8 OLIVEIRA, 2008, pág. 38

9 Em sua dissertação de mestrado, Hamoy (2012, pág..118-120), comenta a semelhança de tais frutas amazônicas, com os cachos de uvas que estão talhados nas torres salomônicas do retábulo do altar-mor da capela da Igreja do Carmo. Ainda ressalta que tal análise pode ser aplicada aos retábulos da Igreja de Santo Alexandre. Por tal motivo utilizo a sua observação.

Tabela 1 - Tabela com nomes das estatuárias, ano de fabricação, material e fotografia das peças. Todas as informações foram retiradas das placas informativas das peças.

Peças creditadas as Oficinas Jesuíticas do Colégio de Santo Alexandre			
Estatuária (imaginária)	Ano de fabricação	Material	Fotografia
Anjo Adorador	Primeira metade do século XVIII	Madeira	
Anjo Adorador	Primeira metade do século XVIII	Madeira	
Anjo Tocheiro	Primeira metade do século XVIII	Madeira	

Anjo Tocheiro	Primeira metade do século XVIII	Madeira	
------------------	------------------------------------	---------	--

Como mencionado, os jesuítas usufruíram das grandes habilidades que os indígenas possuíam para a fabricação de suas imaginárias religiosas. Os padres João Daniel (2004)¹⁰ e Serafim Leite (1951)¹¹, deixam bem claro nos seus relatos a grande mestria destes sujeitos na confecção das peças. Serafim Leite faz menção especialmente a um indígena chamado Lucas, responsável pela pintura do arco da Capela-Mor da Igreja de Santo Alexandre, do douramento de todos os altares da Igreja de Belém e das fazendas do Gibiré, Mamaiacu e Jaguarari. Este aprendeu o ofício da pintura com um jesuíta chamado Agostinho Rodrigues, como é mencionado por Leite (1951)¹². Além de Lucas, é de conhecimento que três indígenas escultores chamados: Ângelo, Marçal e Faustino, participaram das oficinas e realizaram alguns entalhamentos da Igreja. Seus nomes aparecem no Catálogo do Colégio.

O Catálogo de 1720 intitulado de: *Catalogo deste Colégio de Santo Alexandre, seos bens, offinas, fazendas, servos, gados, dispêndios e dividas e passivas*, que retrata o cotidiano dos jesuítas e as atividades do Colégio, traz uma lista de oficiais e aprendizes (indígenas e negros) que participaram das oficinas naquele ano. Atualmente o documento faz parte da coleção Lamego do acervo do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB-USP) e

10 DANIEL, João. *Thesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas* Vol. I e II, 2004.

11 LEITE, Serafim. *Pintores Jesuítas no Brasil*, 1951.

12 LEITE, 1951, pág. 212.

pode ser consultado presencialmente na biblioteca do espaço. O Catálogo é dividido em 13 capítulos da seguinte forma:

- **Capítulo 1º:** Dos Bens deste Colégio;
- **Capítulo 2º:** Da Sacristia e do que lhe pertence;
- **Capítulo 3º:** Da Capela da Comunidade dedicada ao São Borja;
- **Capítulo 4º:** Da Livraria;
- **Capítulo 5º:** Da Rouparia e Botica que se acham juntas, por falta de lugar;
- **Capítulo 6º:** Da Despensa, Refeitório e Cozinha;
- **Capítulo 7º:** Dos Escultores, Pedreiros e Carpinteiros;
- **Capítulo 8º:** Dos Muros da cerca que de novo fizeram de pedra e cal;
- **Capítulo 9º:** De um Cubículo debaixo da Livraria para guardar o que pertence aos padres que vão para as missões e fazendas;
- **Capítulo 10º:** Das Oficiais que tem o Colégio;
- **Capítulo 11º:** Das pessoas e Receitas deste Colégio com várias [?] deste 1715 até 1720 que consta das costas para [?] deve particularidades como se vê no dito fl.105;
- **Capítulo 12º:** Das Dívidas expressas destes anos a pessoas de fora não satisfeitas falando do que ainda resta dívidas antigas não satisfeitas;
- **Capítulo 13º:** Das Dívidas que devem ao Colégio.

Neste trabalho irei abordar os capítulos 7 e 10, pois eles contêm informações sobre o funcionamento das oficinas. No capítulo 7 são relatadas informações sobre os materiais que eram utilizados pelos oficiais. Abaixo segue a transcrição feita por Renata Martins:

A 1ª oficina conforme seu inventário pertencem: Machados 4, enxós 4, [b?] 3, serras 4, ferros de cova 2, formões 46, goivas 81, compassos 1, enxadas 2, grilhões 3, alge-mas 2, ferros de aplainar 4 – ferros de junta 2, fechaduras 2, martelos 8, veio para fazer cordas 3, Deste ano de 1720³ e comprei mais 167 peças de toda casta para os ditos ofícios. Tem na segunda 2ª oficina, machados 18, toucas 7, serras braçais 3, serras de mão 2, serrotes 3,

enxós de carapina 10, ferros de Canoa 2. Uma enxó de Canoa, ferros de cova 6, juntas 4, planais 1, cantis 3, copos de [ornadelos], machos 7, fêmea 5, barriletes 2, brachas 2, [vermas] grandes 12, pequenas 8, [guilhermes] 5, formões grandes 4, pequenos 5, Ferros de tornejar, compassos 2, enxadas grandes e pequenas 8, machados de cravo 20, [onacelos], alavancas 1, ponteiros 4, escopos 2, calafetas 3, goivas 2, esporas 2, badarmes 2, tem mais ferramentas [pág. 05] pertencentes a canoa, Machados 19, verrumos 4, facões 4, enxós 1.¹³

Pedreiros

A estes pertencem [camardelos?] 8, colheres grandes 7, pincéis 8, prumos 2, 1 marhão, 1 marreta, 4 picaretas, 1 colher. Tem mais varias ferramentas que se compraram este ano devido, e mais 30 paderneiras para armas de fogo currais 130000 cruzados.¹⁴

Além dos materiais mencionados no capítulo, João Daniel (2004)¹⁵ traz o relato da utilização do dente de cotia como instrumento para “debuxar” as peças. Ainda aponta que a principal obra prima utilizada na fabricação dos objetos era o cedro-vermelho, madeira conhecida pela sua dureza de esculpir, mas também de grande durabilidade, isso explica o porquê de muitas peças estarem em bom estado de conservação na Igreja. Outra técnica que desperta curiosidade é o verniz usado para “fingir ouro” no douramento das capelas, provavelmente utilizado por Lucas, que consiste em uma mistura de resina de Jataí fervida em óleo de copaíba. Atualmente se encontram poucos resquícios desse material nas capelas da Igreja de Santo Alexandre.

No capítulo 10, traz o nome dos artífices negros e indígenas que trabalharam na construção e oficinas do Colégio de Santo Alexandre, abaixo está a transcrição dos nomes:

13 *Catálogo deste Colégio de Santo Alexandre, seus bens, oficinas, fazendas, servos, gados, dispêndios e dívidas activas e passivas, 1720*, Op. Cit, p.06, apud MARTINS, 2009, pág. 195 dos anexos)

14 *Catálogo deste Colégio de Santo Alexandre, seus bens, oficinas, fazendas, servos, gados, dispêndios e dívidas activas e passivas, 1720*, Op. Cit, p.06, apud MARTINS, 2009, pág. 195 dos anexos)

15 DANIEL, João. *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, v I.

Tem pedreiros Francisco Massus, preto e Manuel Garcia, preto, escravos pertencentes a Jaguarari como os quais, Estevão da dita fazenda apreenderam nestes anos Manuel preto, e Mathias Índio da Fazenda de Gibiríé, Cayetano Índio forro da fazenda de Mamayacu. Ferreiros ensinados nestes anos Cazimiro e Sylvestre índios, Pero preto, e Lázaro seu filho forro pela [mais] da fazenda de Gibiríé. Miguel preto e Ignácio escravos da fazenda de Jaguarari. Carpinteiros Ignácio e Feliz pretos escravos da fazenda de Jaguarari. Antônio Guaiapi e Raymundo Tupinambá e Mandu Gregório da Fazenda de Mamayacú. Severino e João Índios deixados ao Colégio. Mandú, cafuzo, escravo do engenho de Ibyrajuba. Escultores Marçal, Ângelo, e Faustino, Índios de Gibiríé, escravos. Torneiros, Antônio, Clemente, Índios escravos, de Gibiríé. Alfaiates: Francisco preto e Duarte Índio, e Antônio Corcovado pretos escravos da fazenda de Jaguarari. Tecelões de novo apreenderam Januário de Gibiríé e Antônio forro em Mamayacú. Além destes oficiais, que de ordinário assistem no Colégio têm as Fazendas outros para seu serviço que nos Catálogos se faz menção, e principalmente têm canoeiros e serradores.¹⁶

Após a expulsão dos jesuítas em 1759 pelo Marquês de Pombal, a Igreja de São Francisco Xavier (atual Igreja de Santo Alexandre) e o Colégio de Santo Alexandre, assim como as demais propriedades dos inacianos, passaram para a guarda do governo do Grão-Pará e Maranhão, muitas ganhando o status de província e outras sendo leiloadas. O controle do Complexo Jesuíta localizado no Centro Histórico de Belém passou pela mão de várias ordens religiosas onde ocorreram modificações na arquitetura da Igreja, inclusive, realizadas por Antônio Landi e algumas afetando a estrutura original do espaço. Depois de 50 anos em estado de abandono, a Igreja de Santo Alexandre e o Palácio Episcopal passaram por uma restauração no ano de 1997, durando cerca de um ano, que tinha como objetivo recuperar toda a sua ornamentação original feita pelos jesuítas e indígenas. Quase todos os elementos que foram adicionados durante os anos posteriores da Companhia de Jesus foram removidos durante o processo. Segundo o livro da Série Restauro sobre o Museu de Arte Sacra, publicado

16 Catálogo deste Colégio de Santo Alexandre, seus bens, oficinas, fazendas, servos, gados, dispêndios e dívidas activas e passivas, 1720, Op. Cit, p.06, apud MARTINS, 2009, pag.292.

pela SECULT em 2005¹⁷, muitas peças e ornamentações foram perdidas por conta da ação do tempo.

Hoje, o espaço está aberto para visitação através do Museu de Arte Sacra do Pará, sendo a Igreja parte do circuito museológico onde pode ser admirado todo o trabalho e a técnica utilizada por esses artistas indígenas do século XVIII. As peças são registros da passagem dos indivíduos pelo espaço, impressionando com a qualidade e a mestria da sua fabricação. Um verdadeiro exemplar de uma arte indígena produzida na Amazônia colonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi possível observar, a mão de obra indígena e os conhecimentos tradicionais dessas populações foram fundamentais para a criação das peças nas oficinas jesuítas, sendo empregados os seus elementos culturais em peças que hoje são diariamente visitadas no Museu de Arte Sacra do Pará, servindo também como grande fonte de pesquisa nos estudos sobre os jesuítas no século XVIII. Além de ser um importante exemplar de arte sacra produzida por mãos não europeias, é a marca da mistura de visões/culturas entalhadas nas estatuárias e pinturas, pois são obras fabricadas por uma visão indígena acerca de elementos da cultura europeia.

A historiografia existente sobre o Complexo Jesuíta (antigo Colégio de Santo Alexandre e Igreja de São Francisco Xavier) reforça ainda mais a importância de tais personagens para a construção da narrativa do espaço. Os documentos existentes auxiliam na criação de uma visão sobre determinada parte da história colonial amazônica, tornando possível também conhecer mais a fundo os artistas.

17 LIMA, R; FERNANDES, P C. (org.) **Feliz Lusitânia/Museu de Arte Sacra**. Belém: Secult-PA, 2005. (Série Restauro, 3)

15 ANOS DEPOIS:
A LEI 11.645/2008 E A INCORPORAÇÃO DA
HISTÓRIA INDÍGENA EM CURSOS DE FORMAÇÃO
DE PROFESSORES DE HISTÓRIA NO BRASIL
(2008-2023)

Italo Luis Souza de Souza¹

INTRODUÇÃO

Fruto de intensa mobilização de diversos agentes, fundamentalmente movimentos sociais, as Leis de número 10.639/2003² e número 11.645/2008³ surgem como ponto de inflexão na Educação Básica brasileira ao incluírem temáticas inéditas ao currículo escolar do país: o estudo da História da África, Cultura Afro-brasileira e História e Cultura dos Povos Indígenas. Ambas as legislações, conforme indicam Wilma Coelho e Mauro Coelho⁴, direcionam-se à mitigação de práticas racistas e preconceituosas, combate à exclusão e valorização da diversidade.

1 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará. E-mail: souzaitalosouza@hotmail.com.

2 BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 05. dez. 2023.

3 BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 05 dez. 2023.

4 COELHO, Wilma de Nazaré; COELHO, Mauro Cezar. *Entre virtudes e vícios: educação, sociabilidades, cor e ensino de história*. São Paulo: Livraria da Física, 2014.

Nesse sentido, os referidos aportes legais miram na crítica à memória, subvertendo um discurso historiográfico que interpretou (e ensinou) a História do Brasil não somente como o desdobramento da História da Europa, mas também como uma série de acontecimentos protagonizados pelo homem branco, onde negros, negras e indígenas tiveram participação acessória. Neste diapasão, Ailton Krenak⁵ salienta quanto a: “premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro de uma humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível”.

Dessa forma, a Lei 11.645/2008, assim como a Lei 10.639/2003, se debruça na compreensão e ensino de um contexto historiográfico plural, diverso e multifacetado, reconhecendo o protagonismo historiográfico e social de agentes historicamente subalternizados, no caso em questão os indígenas, na contramão de abordagens estereotipadas, colonialistas e tradicionalistas, como apontam Paula Siqueira, Mauro Coelho e Fernando Fernandes⁶. Assim, para que as perspectivas ambicionadas pela lei estejam presentes no cotidiano escolar, especialmente nas aulas de História, área que aqui nos debruçamos, é fundamental que reconheçamos a ação e a formação de professores e professoras da disciplina.

Concernente às contribuições de Wilma Coelho e Mauro Coelho⁷, a aplicabilidade da legislação em questão exige, portanto, que o professor e a professora de História estejam balizados para tal operação, isto é, que não somente tenham domínio sobre o saber de referência, o historiográfico, mas, fundamentalmente, estejam habilitados de forma teórico-metodológica para acioná-lo, objetivando o investimento em um discurso histórico que reconheça as pluralidades e especificidades dos sujeitos. Daí o sentido deste estudo: reconhecer de que forma as temáticas relacionadas

5 KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. p. 11.

6 SIQUEIRA, Paula Natasha; COELHO, Mauro Cezar; FERNANDES, Fernando Roque. Histórias Indígenas: o uso de narrativas tradicionais nos processos de ensino e aprendizagem para as relações étnico-raciais na Educação Básica Brasileira. In: COELHO, Wilma de Nazaré; BRITO, Nicelma Joselina; SILVA, Carlos Ademir. *Escola Básica e relações raciais*. Tubarão (SC): Copiart, 2019.

7 COELHO, Wilma de Nazaré; COELHO, Mauro Cezar. *Entre virtudes e vícios: educação, sociabilidades, cor e ensino de história*. São Paulo: Livraria da Física, 2014.

à História e Cultura Indígena estão presentes nos processos formativos de professores de História. Dessa forma, este texto investiga 77 propostas curriculares de cursos de Licenciatura em História ofertados por Instituições de Ensino Superior públicas, distribuídos em todas as regiões do Brasil, entre os anos de 2008 e 2023. Vejamos, no tópico seguinte, os procedimentos efetuados para a realização deste objetivo.

FONTES E PROCEDIMENTOS INVESTIGATIVOS

Para a produção deste estudo, os Projetos Políticos Pedagógicos de cursos foram selecionados como fontes profícuas para a pesquisa, reconhecendo-os como documentos basilares que, conforme as contribuições de Ilma Passos Veiga⁸, expõem a estrutura, os sentidos e intencionalidades da educação ofertada. Assim, foram investigados 77 Projetos Políticos Pedagógicos, disponíveis na rede mundial de computadores, de cursos de licenciatura em História ofertados por instituições públicas brasileiras. O tratamento das fontes supracitadas ocorreu por intermédio das contribuições de Laurence Bardin⁹ acerca da análise de conteúdo, partindo para a construção de bancos de dados com informações estruturantes que possibilitassem a execução do objetivo aqui proposto. Dessa forma, foram observados dados como cargas horárias, organização dos semestres ou períodos, componentes curriculares e ementários das disciplinas. Em seguida, esses dados foram quantificados e classificados, permitindo reconhecer a conjuntura da formação inicial de futuros professores de História.

É mister destacar, também, que a leitura, investigação e classificação dos referidos documentos foi realizada a partir do arcabouço teórico constituído por dois conceitos fundamentais: o conceito de *Curricu-*

8 VEIGA, Ilma Passos Alencastro (org.). *Projeto político pedagógico da escola: uma construção possível*. Campinas: Papirus, 1994.

9 BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Tradução de Luis Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Capa Edições 70, 2000.

lo pensado por Ivor Goodson¹⁰ e o conceito de *Discurso* formulado por Mikhail Bakhtin (1979). Em relação ao primeiro, é precípua entender que o currículo, segundo Goodson, é produzido de forma interessada. Desta forma, o currículo deixa de ser um documento neutro e de ordem exclusivamente administrativa e passa a ser um espaço de tensão e disputas em relação a intencionalidade educativa, além do que deve ser ensinado. Nesse sentido, a análise dos PPP's aqui realizada os compreende como documentos inseridos dentro de uma linha de tensão, onde a presença ou a ausência das temáticas de História e Cultura Indígena, como disciplinas, estão interligadas a um processo de tensões.

Por conseguinte, as contribuições de Mikhail Bakhtin¹¹ quanto ao conceito de *Discurso* são acionadas, especialmente no que se refere à sua natureza dialógica. Portanto, para que o discurso seja entendido, é preciso sopesar sua relação com outros discursos, os quais dialogam direta ou indiretamente. A concepção dialógica e polifônica do discurso, como expõe Bakhtin, permite compreender que enunciado é orientado e dialoga com outro enunciado. Dessa forma, a pesquisa, ao incorporar o presente conceito, entende os currículos levantados como discursos que dialogam, direta ou indiretamente, com outros discursos acadêmicos, políticos ou regulatórios. Apresentadas as questões teórico-metodológicas competentes à execução deste estudo, veremos, na seção seguinte, os resultados obtidos.

RESULTADOS

Conforme apresentado anteriormente, este estudo partiu da investigação acerca de 77 propostas curriculares de cursos de Licenciatura em História ofertados por universidades públicas brasileiras. Como ponto de partida, é importante reconhecer a distribuição destes cursos pelas regiões do Brasil. Nesse sentido, a amostra aqui estudada está dis-

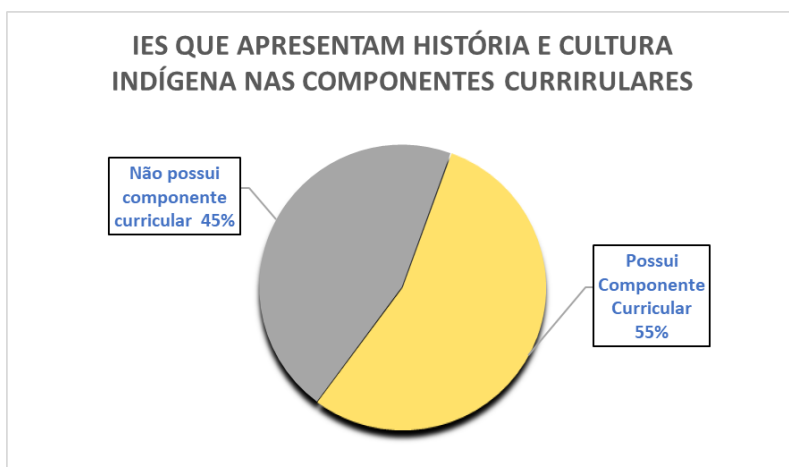
10 GOODSON, Ivor F. *Currículo: teoria e história*. Petrópolis: Vozes, 1995.

11 BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Tradução: Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1979.

tribuída em: 11 cursos investigados na região Centro-Oeste; 24 cursos investigados na região Nordeste; 19 propostas curriculares estudadas no Norte do Brasil; 15 cursos de Licenciatura em História ofertados na região Sudeste; 8 cursos investigados são ofertados na região Sul, completando, assim, o montante de 77 propostas investigadas. Portanto, percebe-se que todas as regiões brasileiras compõem o estudo aqui proposto, apresentando, dessa forma, grande número de propostas curriculares, possibilitando o reconhecimento significativo do espaço que a História e Cultura Indígena ocupam na formação de futuros professores de História no Brasil.

Em seguida, um primeiro dado observado chama atenção. Ele está relacionado ao número de IES que possuem componentes curriculares, ofertadas como disciplinas obrigatórias nos processos formativos, com escopo voltado à História e Cultura Indígena. Isso é mais bem observado no gráfico seguinte:

Gráfico 1 - Relação das IES com componentes curriculares de História e Cultura Indígena.

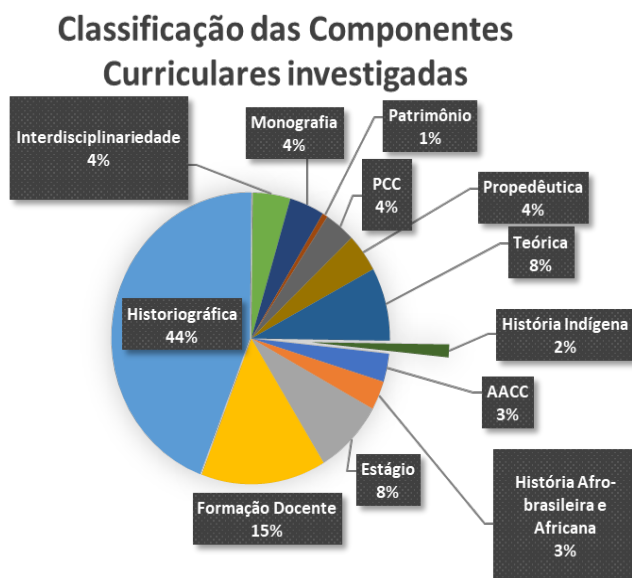


Fonte: Produção do autor a partir dos bancos de dados da pesquisa, outubro de 2023.

Observando o Gráfico I, percebe-se que, entre as IES estudadas, a maior parte possui, em seus processos formativos, pelo menos uma componente curricular destinada ao escopo de História e Cultura Indígena. Isso significa dizer, portanto, que 42 cursos de Licenciatura em História ofertam disciplinas com o referido escopo, totalizando 55% das IES investigadas. Por outro lado, número relativo de cursos não possui disciplinas específicas destinadas às temáticas aqui analisadas, conformando um montante de 35 propostas curriculares de Licenciatura em História, isto é, 45% das propostas curriculares presentes neste estudo.

Ainda assim, é preciso reconhecer em que medida essas disciplinas estão presentes no universo de IES investigadas. Para tanto, vejamos os dados apontados pelo próximo gráfico:

Gráfico 2 - Distribuição e classificação das componentes curriculares.



Fonte: Produção do autor a partir dos bancos de dados da pesquisa, outubro de 2023.

A leitura do Gráfico II possibilita a observação da distribuição e classificação das componentes curriculares ofertadas pelas 77 IES estudadas, indicando o cenário formativo dos cursos de Licenciatura em História no Brasil. Ele conta com 12 categorias de classificação, apresentadas nos estudos de Mauro Coelho e Wilma Coelho¹², que se relacionam com o escopo de cada componente curricular ofertada. Esses dados indicam que, em um montante de 3.510 disciplinas, isto é, todas as disciplinas obrigatórias ofertadas pelas 77 propostas curriculares presentes neste estudo, a maioria destas é de escopo voltado à Formação Historiográfica, com número de 1.555 disciplinas. Em segundo lugar, estão as disciplinas de escopo voltado à Formação Pedagógica, com índice de 512 disciplinas. Em seguida, as disciplinas de escopo Teórico e Estágio ocupam a mesma proporcionalidade, 8% das componentes curriculares. Disciplinas voltadas à Monografia, Formação Propedêutica, Disciplinas Interdisciplinares e Práticas Curriculares Continuadas também são observadas com índices próximos: 4% do montante de disciplinas. Em seguida, 3% do currículo nacional em Licenciatura em História se volta às disciplinas com escopo relacionado à Atividade Acadêmica Científica e Cultural (AACC) e História Afro-brasileira e africana¹³.

As disciplinas de História e Cultura Indígena surgem com um dos menores índices observados, conformando 2% das disciplinas que compõem o panorama da formação inicial de futuros professores de História. Isso significa, portanto, que em um universo de 3.510 componentes curriculares, onde as diretrizes formativas de futuros professores de História no Brasil são concretizadas, apenas 50 disciplinas compreendem a História e Cultura Indígena. Isto é, somente 2% do universo estudado é composto

12 COELHO, Mauro Cezar; COELHO, Wilma de Nazaré. As licenciaturas em História e a Lei 10.639/03 - percursos de formação para o trato com a diferença?. **Educação em Revista**, v. 34, p. e192224, 2018.

13 O pequeno espaço destinado à História Afro-brasileira e Africana também é uma problemática de importante investigação. Por mais que, neste estudo, não nos debruçemos diretamente acerca desta temática, é fundamental o destaque para esta demanda. Sobre isso, ver: COELHO, Mauro Cezar; COELHO, Wilma de Nazaré. As licenciaturas em História e a Lei 10.639/03 - percursos de formação para o trato com a diferença?. **Educação em Revista**, v. 34, p. e192224, 2018.

por disciplinas específicas que elegem as dinâmicas de História e Cultura Indígena como centralidades investigadas. Este índice, de 50 disciplinas, só é maior que o número de componentes que se voltam aos estudos de Patrimônio, com 22 disciplinas, como lemos no gráfico anterior.

Ainda quanto ao montante de 3.510 disciplinas, apresentado com as respectivas classificações no Gráfico II, outra questão é de importante verificação. Entre este volumoso montante, nota-se, na leitura dos dados, que 467 componentes curriculares elegem a Europa como centralidade de seus estudos, conformando, em média, 13% do currículo nacional. Por outro lado, como indicado anteriormente, apenas 50 disciplinas se voltam ao recorte temático de História e Cultura Indígena. Logo, há uma dicotomia de privilégios estabelecida nos processos de formação docente em História no Brasil, onde as disciplinas que compreendem os espaços e dinâmicas inseridas no recorte espacial europeu é, aproximadamente, nove vezes superior aos componentes curriculares de sentido direcionado à temática de História e Cultura Indígena. Estes índices observados apresentam consonância com as contribuições de Mauro Coelho e Wilma Coelho¹⁴ no que se refere à tradição eurocêntrica do currículo de História.

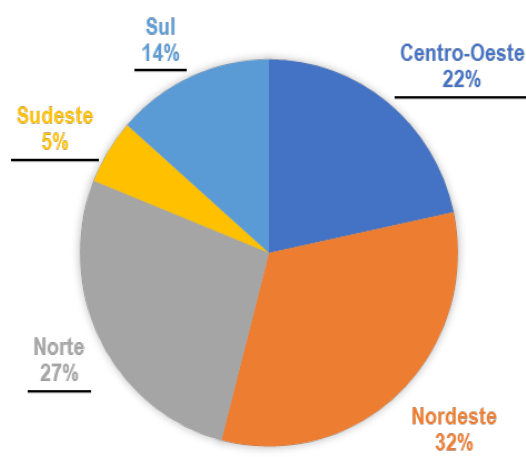
Ao confrontarmos os dados do Gráfico I e Gráfico II, parece haver uma incompatibilidade. Ora, se conforme lemos no Gráfico I, a maioria das IES estudadas possuem disciplinas voltadas ao escopo aqui investigado, como o espaço dessas disciplinas no cenário nacional da formação de professores de História se apresenta de forma ínfima? Acontece que, por mais que a maioria das IES ofertem disciplinas do referido recorte temático, isto é, 42 cursos, em quase todos os cursos há, em média, somente uma disciplina de História e Cultura Indígena entre todas as ofertadas. Nos 42 cursos que ofertam as disciplinas com o recorte temático aqui estudado, 36 possuem apenas 1 disciplina sobre a temática; 5 possuem 2 disciplinas sobre História e Cultura Indígena nos seus currículos e apenas 1 IES possui 4 disciplinas específicas voltadas à temática supracitada.

¹⁴ Ibidem.

Debrucemo-nos, então, mais diretamente sobre as 50 disciplinas de escopo voltado à temática que aqui é investigada. Desse modo, o gráfico seguinte aponta para a incidência regional das disciplinas, isto é, em quais regiões elas são mais frequentes:

Gráfico 3 - Distribuição regional das componentes curriculares investigadas.

DISTRIBUIÇÃO DA HISTÓRIA E CULTURA INDÍGENA NA FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE HISTÓRIA POR REGIÕES



Fonte: Produção do autor a partir dos bancos de dados da pesquisa, outubro de 2023.

Analisando o gráfico anterior, é possível compreender em quais regiões brasileiras as disciplinas de História e Cultura Indígena possuem maior ocorrência. A região Nordeste possui a maior concentração de disciplinas com o referido escopo, indicando o número de 12 componentes curriculares. Em seguida, as regiões Norte e Centro-Oeste possuem, respectivamente, 10 e 8 disciplinas. Por outro lado, as regiões Sul e Sudeste são as que menos apresentam disciplinas ofertadas, sendo o Sul brasileiro representado por 5 disciplinas e o Sudeste, com menor índice, somente 2 disciplinas. Esta escassez nas médias das regiões Sul e Sudeste podem ser

explicadas, em maior ou menor grau, pelo relativo número de IES destas regiões que não possuem disciplinas com escopo de História e Cultura Indígena em seus processos formativos.

Este estudo analisou, ainda, todos os ementários das 50 disciplinas identificadas como componentes curriculares relacionadas à História e Cultura Indígena. Esta ação investigativa possibilitou conhecer os objetivos, temáticas e autores que os PPP's indicam como basilares para a condução da disciplina, quando de sua oferta. Reconhecendo que os PPP's, e, consequentemente, os ementários, são produzidos pelos colegiados dos cursos, conforme indicado por Ilma Passos Veiga¹⁵, a leitura dos ementários nos parece uma ação profícua que conduz à compreensão de qual estrutura, quais objetivos e qual arcabouço científico são indicados pelos docentes como fundamentais ao processo formativo dos futuros professores de História em formação nestes cursos. Assim, a partir da leitura dos ementários, foi possível a identificação de dois pontos: a relação entre as disciplinas e as demandas da Educação Básica e os autores básicos presentes nas ementas.

No que se refere à relação entre as 50 componentes curriculares e as demandas da Educação Básica, foi possível mapear em quantas disciplinas esta relação está apresentada, isto é, em quais disciplinas há objetivos e temáticas que compreendam a complexa relação entre a História e a Educação Básica. Conforme indicado na primeira seção deste texto, este estudo se volta à formação de professores de História. Portanto, consoante às contribuições de Mauro Coelho e Wilma Coelho¹⁶, para que o saber de referência acerca das temáticas indígenas seja acionado em sala de aula, é fundamental que os docentes estejam balizados para tal operação. O Ensino de História exige, de certo, não somente o domínio do saber historiográfico, mas também, que o docente compreenda como e

15 VEIGA, Ilma Passos Alencastro (org.). **Projeto político pedagógico da escola**: uma construção possível. Campinas: Papirus, 1994.

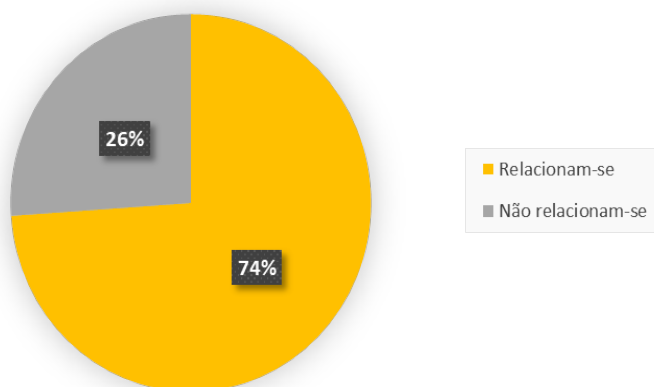
16 COELHO, Wilma de Nazaré; COELHO, Mauro Cezar. **Entre virtudes e vícios**: educação, sociabilidades, cor e ensino de história. São Paulo: Livraria da Física, 2014.

qual o motivo de ensiná-lo, aponta Ana Maria Monteiro¹⁷. Nesse sentido, é importante que as disciplinas de História e Cultura Indígena abarquem, também, como as temáticas dos povos originários podem se relacionar com as demandas que a História exige na Educação Básica.

É o arcabouço teórico-conceitual do professor e da professora de História que encaminhará a exequibilidade do recurso ao saber historiográfico, relacionado à História e Cultura Indígena, para realização da crítica ao passado e o reconhecimento da realidade plural, adequando-se, assim, às demandas da Lei 11.645/2008 junto à Educação Básica. Dessa forma, o seguinte gráfico ilustra em que medida as componentes curriculares relacionadas à História e Cultura Indígena reconhecem as demandas do Nível Básico de Ensino:

Gráfico 4 - Relação entre História e Cultura Indígena e Educação Básica nas componentes curriculares investigadas.

A RELAÇÃO HISTÓRIA E CULTURA INDÍGENA COM A EDUCAÇÃO BÁSICA NAS IES INVESTIGADAS



Fonte: Produção do autor a partir dos bancos de dados da pesquisa, outubro de 2023.

¹⁷ MONTEIRO, Ana Maria Ferreira da Costa. Aulas de História: questões do/no tempo presente. **Educar em Revista**, n. 58, p. 165–182, 2015.

O gráfico IV dimensiona em que medida as disciplinas específicas, voltadas ao escopo de História e Cultura Indígena, relacionam-se com as demandas da Educação Básica. Positivamente, compreende-se que a maioria das disciplinas em questão elencam, como temáticas a serem investigadas, as complexidades que a História enfrenta no Nível Básico de Ensino, bem como refletem sobre a Lei 11.645/2008, suas demandas e sentidos. Isso acontece em 37 das 50 disciplinas específicas aqui investigadas. De forma contrária, em apenas 13 componentes curriculares permanece ausente, nos ementários, temáticas relacionadas à Educação Básica, Lei 11.645/2008 e relação entre o saber historiográfico de História e Cultura Indígena com o Ensino e História.

Por fim, a leitura dos ementários das disciplinas possibilitou o reconhecimento dos autores elencados como leituras obrigatórias das 50 componentes curriculares relacionadas ao escopo de História e Cultura Indígena. Esta operação, inspirada nos estudos de bibliometria, conforme as contribuições de Carlos Alberto Araújo¹⁸, significa identificar qual estrutura científica é acionada pelos PPP's, compreendendo quais obras e autores são entendidos como referências fundamentais pelos documentos analisados. Nesse sentido, o dado obtido aponta que as 50 disciplinas, ao todo, possuem 189 autores que compõem as bibliografias básicas. A bibliografia básica é compreendida como um grupo de leituras que sustentam as reflexões propostas pelas disciplinas, quando do momento de suas ofertas.

Estes dados indicam que, no espaço amostral de 189 autores, são mais frequentes as obras de: Manuela Carneiro da Cunha, que é citada 20 vezes; Maria Regina Celestino de Almeida, com 17 citações; Luís Donisete Grupioni, com 12 citações; Aracy Lopes Silva é visualizada 8 vezes; John Manuel Monteiro é referenciado 6 vezes. No entanto, quando buscamos identificar quantos autores indígenas há nas bibliografias básicas, deparamo-nos com um índice crítico: apenas 2 autores, em um universo de 189,

18 ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. Fundamentos teóricos da classificação. **Encontros Bibli: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação**, [S. l.], v. 11, n. 22, p. 117-140, 2006.

são indígenas autodeclarados. Isto significa dizer que a estrutura científica acionada pelas disciplinas que investigam a História e Cultura Indígena carece de produções científicas produzidas por indígenas, uma vez que estas representam pouco mais de 1% dos autores básicos apresentados nas ementas. Os dois autores supracitados são Gersen Baniwa, professor da Universidade Federal do Amazonas, com sua obra “*Olhares Indígenas Contemporâneos II*”¹⁹ e o antropólogo Kaká Werá Jecupé com o livro “*A terra dos mil povos*”²⁰. Apresentados os dados obtidos no desenvolvimento desta pesquisa, vejamos, no tópico seguinte, inflexões acerca destes.

ASPECTOS (IN)CONCLUSIVOS

O Brasil é também as regiões que não aparecem nas fotografias e não aparecem na televisão: as grotas e as serras do território ianomâmi, os castanhais, os seringais, onde estão os índios caxinau, os campos, os jaminauás. O rio Solimões, onde estão os ticunas. É a bacia do Xingu, onde estão instaladas dezenas de tribos, muitas populações indígenas. É o cerrado, onde tem muitos parentes na sua terra, na sua vida, na criação permanente da sua cultura. E isso é roubado do povo brasileiro de uma maneira muito descarada, fazendo de conta que o Brasil é São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília e uma ou outra capital menos importante²¹.

O excerto acima, retirado da palestra “*O Índio, Ontem, Hoje, Amanhã*”, proferida por Ailton Krenak, em 1990, lança luz ao fato de que o Brasil é um país multicultural constituído, essencialmente, pela diversidade cultural indígena. No entanto, a fala de Krenak atenta, também, ao fato de que essa diversidade é roubada, isto é, não é valorizada, respeitada e percebida. A construção multicultural do Brasil, como observado por Pau-

19 BANIWA, Gersen. **Olhares Indígenas Contemporâneos II**. Série Saberes Indígenas. Brasília: CINEP – Centro Indígena de Estudos e Pesquisas, 2012.

20 JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio**. 2. ed. São Paulo: Peirópolis, 1999.

21 KRENAK, Ailton. **O Índio, Ontem, Hoje, Amanhã**. 1990. In: FERREIRA, Olavo Leonel. **Brasil: uma história documental**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017.

la Siqueira, Mauro Coelho e Fernando Fernandes²², é defendida, por vias legais, pelo texto da Constituição Federal da República, promulgada em 1988, especialmente em seu artigo 5º.

No desenvolvimento desta pesquisa, em que nos debruçamos em identificar o espaço que a História e Cultura Indígena ocupam no cenário formativo de futuros professores de História no Brasil, não muito nos afastamos das proposições de Ailton Krenak. O índice de 2% de disciplinas com escopo específico direcionado à História e Cultura Indígena, no cenário formativo de 77 cursos de Licenciatura em História, indica que a formação em História no Brasil fornece um espaço ínfimo para a temática supracitada. A questão se agrava, ainda, quando se visualiza o índice de cursos onde não há oferta de disciplinas voltadas à temática aqui investigada. São 35 cursos de Licenciatura em História que não dispõem, em seus processos formativos, sequer uma disciplina obrigatória que reflita acerca das dinâmicas, experiências e complexidades historiográficas indígenas.

Mauro Coelho e Taissa Bichara²³ sustentam o fato de que a História Indígena, enquanto campo de pesquisa, surgiu como um processo de re-dimensionamento e crítica à produção historiográfica brasileira, evidenciando a necessidade de compreensão das especificidades e experiências dos povos originários como agentes ativos e participantes da História do Brasil. Diante do cenário aqui observado, este enfrentamento se apresentada de forma dificultosa, isso porque o espaço destinado às temáticas indígenas, nos processos formativos de futuros professores de História, é escasso.

Destaca-se, ainda, o ínfimo número de autores indígenas nas ementas das disciplinas voltadas à temática supracitada. São apenas 2 autores em 189 leituras obrigatórias. Por mais que as disciplinas se voltem às co-

22 SIQUEIRA, Paula Natasha; COELHO, Mauro Cezar; FERNANDES, Fernando Roque. Histórias Indígenas: o uso de narrativas tradicionais nos processos de ensino e aprendizagem para as relações étnico-raciais na Educação Básica Brasileira. In: COELHO, Wilma de Nazaré; BRITO, Nicelma Joselina; SILVA, Carlos Ademir. **Escola Básica e relações raciais**. Tubarão (SC): Copiart, 2019.

23 COELHO, Mauro Cezar; BICHARA, Taissa Cordeiro. A história de um passado “injusto”: povos indígenas, livro didático e formação para cidadania. **HISTÓRIA UNICAP**, [S. l.], v. 4, n. 7, p. 75–89, 2017.

munidades indígenas brasileiras, suas histórias e experiências, as leituras que sustentam os debates das disciplinas não reconhecem, em escala considerável, autores componentes dos povos originários. Este cenário possibilita inferir que a presença de autores indígenas surge como um esforço individual daqueles que ministrarão as disciplinas, e não como uma diretriz fundante da disciplina ofertada, uma vez que esses autores permanecem ausentes dos percursos curriculares, documentos formulados pelos colegiados dos cursos e que direcionam a educação ofertada.

Há de se reconhecer, também, que os dados indicam uma discrepância quando observadas as componentes curriculares que se voltam à História Indígena e à História da Europa. São 467 disciplinas obrigatórias que elegem o espaço europeu para análises. O número é aproximadamente 9 vezes maior que o índice de disciplinas com escopo de História e Cultura Indígena. O referido panorama reforça a concepção de Kátia Abud²⁴ sobre como a História, no Brasil, enquanto disciplina escolar e campo acadêmico, fincou raízes no eurocentrismo para o seu desenvolvimento. Não obstante, Mauro Coelho e Wilma Coelho²⁵, identificam, em seu estudo, que o eurocentrismo permanece como feição nos cursos de formação de professores de História no Brasil. A leitura dos dados aqui obtidos indica que, assim como propõem Pedro dos Santos, Mateus Pereira e Thiago Nicodemo²⁶ o espaço europeu permanece sendo admitido como modelo, centralidade e/ou ponto de partida de investigações historiográficas.

A situação apresentada impede, portanto, que a formação em História, ofertada por 77 IES do país, se comprometa, de forma assídua, com processos de mudança que enfrentem, efetivamente, uma interpretação historiográfica insustentável onde os povos originários ocupam papel se-

24 ABUD, Katia Maria. A guardiã das tradições: a História e o seu código curricular. **Educar em Revista**, n. 42, p. 163–171, 2011.

25 COELHO, Mauro Cezar; COELHO, Wilma de Nazaré. As licenciaturas em História e a Lei 10.639/03 – percursos de formação para o trato com a diferença?. **Educação em Revista**, v. 34, p. e192224, 2018.

26 SANTOS, Pedro; PEREIRA, Mateus; NICODEMO, Thiago. Por onde deve começar-se a história do Brasil?: eurocentrismo, historiografia e o Antropoceno. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 49, p. 70–93, jan./abr. 2022.

cundário ou passivo, como indivíduos não atuantes dos processos sociais, históricos e políticos. Maria Celestino de Almeida²⁷, indica que os avanços quanto a leitura plural e o reconhecimento das agências e experiências de agentes como povos indígenas e afro-brasileiros e africanos tomam proporções ainda mais significativas quando historiadores e historiadoras de diversos campos específicos assumem essas narrativas em seus ofícios historiográficos. Dessa forma, aponto, centralmente, que a ampliação de disciplinas relativas à História Indígena, como também História da África, parece ter papel importante na tentativa de redimensionar e reescrever a História do Brasil, uma vez que, são disciplinas que fornecem formação teórica, conceitual e social aos futuros historiadores e professores da disciplina.

Para além de um cenário circunscrito ao campo historiográfico, a conjuntura aqui investigada se relaciona, também, com a Educação Básica. Segundo Mauro Coelho e Wilma Coelho²⁸ a Escola constitui-se como uma instituição fundamental no processo formativo de cidadãos. Dessa forma, ela se apresenta como um espaço profícuo para construção de alternativas que se dediquem ao combate de práticas excludentes, racistas e violentas. Nesse sentido, diversos dispositivos normativos, como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, Lei 10.639/2003 e Lei 11.645/2008 surgem como procedimentos que se comprometem com a formação cidadã, plural e democrática, relacionadas ao “preparo para o exercício da cidadania”²⁹.

Oldimar Pontes Cardoso³⁰, reflete o fato de que a História, enquanto disciplina, possui profícua relação com processos de formação cidadã. Nesse sentido, a baixa incidência de disciplinas voltadas à História e Cultura Indígena, na formação de professores de História, em maior ou

27 ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. **Revista Brasileira de História**, v. 37, n. 75, p. 17–38, maio 2017.

28 COELHO, Mauro Cezar; COELHO, Wilma de Nazaré. As licenciaturas em História e a Lei 10.639/03 – percursos de formação para o trato com a diferença? **Educação em Revista**, v. 34, p. e192224, 2018.

29 BRASIL. Lei nº 9.394, de 09 de janeiro de 1996. **Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm. Acesso em: 28 dez. 2023.

30 CARDOSO, Oldimar Pontes. **A didática da história e o slogan da formação de cidadãos**. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

menor grau, resulta na escassez dessas temáticas, ou do trato eficiente destas, nas aulas de História. Ora, se a formação ofertada aos futuros professores da disciplina não se volta, consideravelmente, à História e Cultura dos Povos Originários, estes profissionais dificilmente encontrar-se-ão suficientemente balizados para o trato com essas temáticas que, para além da adição de novos conteúdos, se voltam ao olhar crítico do passado e da memória, evidenciando e reconhecendo uma realidade diversa, plural e multifacetada. Reitera-se, portanto, a importância da ampliação de disciplinas com o escopo supracitado, que, ao compreenderem as dinâmicas da Educação Básica, não somente se adequam às demandas legais, mas, fundamentalmente, operam um redimensionamento formativo às crianças, jovens e adultos inseridos no Nível Básico de Ensino.

Conclusivamente, reconhecamos que a ampliação de disciplinas que elegem a História e Cultura Indígena como processos investigados é uma demanda urgente. Passados 15 anos da promulgação da Lei 11.645/2008, lidar com o índice de 2% de disciplinas deste escopo é um dado preocupante. Avançar neste sentido não significa somente alcançar as pretensões da Lei, mas, fundamentalmente, formar profissionais capacitados para lidar com estas demandas na Educação Básica, onde, como referido em linhas anteriores, a História assume um compromisso com a formação para a cidadania. Portanto, o alargamento dessas temáticas na formação inicial não se apresenta, somente, como um redimensionamento historiográfico, ele é, também, um reforço, um compromisso que a História, enquanto disciplina e campo acadêmico, assume com a memória e História do povo brasileiro. Ele é a valorização, o reconhecimento e a proteção à sociedade plural, diversificada e multiétnica.

Por fim, é válido destacar a natureza inicial deste estudo. Urge a necessidade de avanços e novas pesquisas que reconheçam processos formativos de futuros professores da disciplina como centralidades investigadas. O currículo em História indica qual História forma os futuros professores da disciplina. Quais sujeitos, quais espaços, quais sentidos e objetivos são elencados na formação dos futuros professores da disciplina

no Brasil? Estas e outras indagações só serão dirimidas quando do reconhecimento potencial dessas temáticas, seus estudos e investigações. Essas propostas investigativas não somente possibilitam estudar o cenário da formação em História ofertada no Brasil, mas também, possibilitam reconhecer avanços, retrocessos, ausências e permanências, além de contribuir para uma postura vigilante que cobre das IES e demais entidades que a formação inicial em História esteja cada vez mais comprometida com a Educação Básica, princípios cidadãos, inclusivos e democráticos.

TEXTOS INDÍGENAS E PRÁTICAS LEITORAS: UMA EXPERIÊNCIA DE ENSINO COM AS NARRATIVAS DE ANTES O MUNDO NÃO EXISTIA

Marina Beatrice Ferreira Farias¹

A Casa da Linguagem, situada no bairro de Nazaré, atualmente constitui um espaço de ensino não-formal pertencente à Fundação Cultural do Pará e dedicado à promoção de oficinas cujo objetivo é a experimentação artística. O foco das oficinas perpassa pela Palavra enquanto elemento de experimentação, em suas múltiplas formas de manifestação como o texto escrito, falado, recitado ou ainda nas interfaces com a música e a dança. Ao longo de um ano ocorrem no espaço cerca de quatro módulos de oficinas, as quais se dividem entre oficinas de Linguagem Verbal (Leitura e produção de textos, Redação para o Enem, Escrita Criativa, entre outras) e Linguagem Não-verbal (Libras, Dança Contemporânea, Confecção de livros artesanais, Canto Popular).

Durante o ano de 2022 e 2023, duas oficinas de linguagem verbal – sendo uma de Leitura e Interpretação de Textos e a outra de Leitura e Produção de Textos – se detiveram ao estudo de narrativas indígenas como parte do seu processo de realização. As narrativas utilizadas foram extraídas da segunda edição de *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kehiripõrã* (1995). Estas oficinas ocorreram respectivamente em junho de 2022 e março a abril de 2023.

¹ Mestranda em Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Letras - UFPA, na linha de pesquisa Poéticas e Cosmologias Indígenas. E-mail: fmarina377@gmail.com

A obra em questão foi publicada pela primeira vez em 1980, e trata-se de um compilado de narrativas do povo Desana-Kehiripõrã, pertencentes à família linguística Tukano e distribuídos em cerca de 50 comunidades próximas aos rios Tiquié e Papuri, no estado do Amazonas. Um fato importante sobre a obra é que as narrativas foram contadas por Umusi Pārōkumu e registradas na modalidade escrita por seu filho Tōrāmu Kehíri, que teve acesso à alfabetização em língua portuguesa pela escola da Missão Salesiana de Pari-Cachoeira.

A idéia de publicar este livro foi motivada pelo desejo, manifestado em 1993 por Luiz Lana, presidente da UNIRT — União das Nações Indígenas do Rio Tiquié —, de ver as narrativas míticas, contadas por seu pai há cerca de 25 anos atrás, circulando nos povoados indígenas, sobretudo entre os jovens estudantes nas escolas espalhadas por todo o noroeste do estado do Amazonas. A proposta foi aprovada com entusiasmo pela Diretoria e pelo Conselho da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) quando se transformou no ponto de partida de uma coleção que pudesse acolher outras narrativas, espelhando a grande riqueza e diversidade cultural da região.²

A segunda edição da mitologia foi publicada em 1995 em parceria da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) com o Instituto Socioambiental e encontra-se disponível na internet no site do Instituto. Além da mitologia dos Desana-Kehiripõrã, outras mitologias de povos indígenas da região do Rio Negro foram publicadas na sequência, formando a Coleção Narradores do Rio Negro, cuja primeira publicação foi justamente *Antes o mundo não existia*. As narrativas escolhidas para serem utilizadas nas atividades de leitura das oficinas foram “O mito de Gãipayã e a origem da pupunha” (p. 169) e “O mito de origem da noite” (p. 81).

A seção intitulada “Formação de leitores e a utilização dos textos indígenas em sala de aula” pretende dissertar sobre o processo de utilização das narrativas em sala de aula, seus embasamentos teóricos e de que forma

2 KEHÍRI, Tōrāmu; PĀRŌKUMU, Umusi. **Apresentação**. In: *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kehiripõrã*. 2. ed. São João Batista do Rio Tiquié; São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1995. (Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 1). p. 10.

se deu a mediação da leitura e a recepção dos alunos durante as oficinas. Já a seção “O mito de origem da pupunha e O mito de origem da noite: duas propostas de produção textual” irá discutir o desenvolvimento das atividades finais das oficinas, ambas baseadas na leitura dos textos. As estratégias de mediação de leitura utilizadas nas duas oficinas foram semelhantes, porém, as atividades propostas em cada oficina foram diferentes.

Quanto à mediação de leitura, a metodologia utilizada foi a leitura em voz alta em um primeiro momento, dividindo-se um parágrafo para cada aluno e o mediador. Na sequência, a releitura dos parágrafos era feita de acordo com a dificuldade de interpretação textual dos alunos, ou seja, somente os parágrafos cuja compreensão não foi suficiente através da leitura em voz alta foram relidos pelo mediador. Nesses casos, os alunos acompanhavam em silêncio. Ao longo da atividade de leitura, pausas significativas eram realizadas e perguntas motivadoras foram feitas com o intuito de estimular a interpretação textual dos alunos. As orientações durante a leitura coletiva foram direcionadas para a inferência, compreensão do texto a partir do contexto das narrativas e busca de significados por meio do próprio conhecimento de mundo dos alunos. As palavras de origem indígena que não eram depreendidas por meio da leitura foram pesquisadas na internet ou no próprio glossário do livro. As atividades finais desenvolvidas a partir da leitura dos textos indígenas foram articuladas de acordo com as questões suscitadas em sala durante o período das oficinas, e também a partir da avaliação das dificuldades apresentadas pelos alunos.

FORMAÇÃO DE LEITORES E A UTILIZAÇÃO DOS TEXTOS INDÍGENAS EM SALA DE AULA

A leitura das narrativas indígenas se deu de forma intercalada em relação a outros gêneros textuais. Entende-se aqui, em uma perspectiva sociointeracionista, que o ensino da língua deve pautar-se no contato com os gêneros textuais, de modo que os alunos possam compreendê-los a

partir de sua estrutura e função social. De acordo com o artigo “Estratégias de leitura e Solé: reflexões sobre formação leitora”, as autoras Silvana Balsan e Joice Silva, enfatizam que:

A leitura é compreendida por nós a partir de uma concepção dialógica que a reconhece como um processo de construção de significados, cuja análise do leitor se constitui como um elemento primordial nesse construir, ou seja, o texto trava um diálogo com o leitor, que lhe atribui vida por intermédio de seus conhecimentos e das relações com o mundo em que vive.³

A primeira oficina, de Leitura e Interpretação de Textos, ocorrida de 20 de junho a 01 de julho de 2022, tinha como objetivo promover o contato com diferentes gêneros textuais, sendo eles: narrativa indígena, diário e poema. Portanto, o foco da proposta não foi especificamente nos textos indígenas, mas garantir que eles estejam presentes nas práticas de leitura junto com outros gêneros textuais. Nessa primeira oficina, o texto que abriu as atividades de leitura foi “O mito de Gãipayã e a origem da pupunha”.

Importante ressaltar que, na perspectiva sociointeracionista, a função social do gênero é levada em consideração, por isso optou-se por compartilhar com os alunos as razões que levaram Tõrãmu Kehíri a transcrever da modalidade oral as narrativas de seu povo. No momento inicial da oficina, após a apresentação entre o professor e os alunos, a obra *Antes o mundo não existia* foi apresentada à turma. Na introdução do livro, em entrevista à antropóloga Berta Ribeiro, Tõrãmu explica que

A princípio não pensei em escrever essas histórias. Foi quando vi que até rapazinhos de dezesseis anos, com o gravador, começaram a escrevê-las. Meu primo-irmão, Feliciano Lana, começou a fazer desenhos pegando a nossa tribo mesmo, mas misturados com outras. Aí falei com meu pai: “todo mundo vai pensar que a nossa história está errada, vai sair tudo atrapalhado”. Aí ele também pensou... Mas meu pai não queria dizer nada, nem para o padre Casemiro, que tentou várias vezes perguntar, mas ele dizia só umas besteiras assim por

3 BALSAN, S. F. de S. SILVA, J. R. M. **Estratégias de leitura & solé: reflexões sobre formação leitora.** *Leitura & Literatura Em Revista*, n. 1, v. 1. 2021. p. 6.

alto. Só a mim é que ele ditou essas casas transformadoras. Ele ditava e eu escrevia, não tinha gravador, só tinha um caderno que eu mesmo comprei.⁴

As casas transformadoras, às quais Tõrãmu se refere, são um conjunto de narrativas que tratam da “Origem do mundo e da humanidade” (p. 19), divididas ao todo em sete partes e constituem a primeira parte do livro. Estas narrativas contam desde a origem do mundo até a organização dos Kehíripõrã em sua atual conjuntura. Na sequência, a obra apresenta diversos mitos sobre temas diferentes entre si, como o “Mito de origem da mandioca” (p. 148), “Mito dos três cataclismos” (p. 87), etc. Tendo em vista que a oficina tinha uma curta duração, apenas duas semanas, optou-se por não utilizar as narrativas sobre “A origem do mundo e da humanidade”, devido à extensão e complexidade dos textos. Por isso, as narrativas selecionadas foram retiradas dentre essas que abordam diversos temas, como a origem da pupunha e a origem na noite, tema das narrativas escolhidas.

A narrativa utilizada na primeira oficina conta a história de Gãipayã, o ancestral dos periquitos, que vivia na forma humana em sua maloca próximo ao rio Uaupés. O personagem cuidava de um ucuquizeiro (árvore da fruta ucuqui) e sempre verificava se a árvore tinha dado frutos. Certo dia Gãipayã percebe que suas frutas estavam sendo roubadas e encontra uma jovem que havia ficado presa em uma armadilha. A partir desse contato, o personagem convida a jovem para viver com ele e descobre posteriormente que ela é filha de Pirõ, a cobra do rio. Com isso, Gãipayã vive desafios e perigos ao viajar com sua companheira para o fundo do rio na intenção de conhecer a família da moça, chamados de Gente-piranha.

Próximo à maloca onde vivia o sogro de Gãipayã havia uma pupunheira cujos frutos eram de quatro espécies diferentes de pupunha dando no mesmo pé. Ao final da narrativa, o ancestral dos periquitos retorna do fundo do rio trazendo a semente da pupunha, e assim surgiram as primeiras pupunheiras do mundo. A narrativa termina com a seguinte explicação:

4 KEHÍRI, Tõrãmu; PÃRÖKUMU, Umusi. **Apresentação.** In: Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kehíripõrã. 2. ed. São João Batista do Rio Tiquié; São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1995.(Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 1). p. 11.

“Gãipayã recolheu a semente. Plantou-a junto à sua casa. A pupunheira cresceu igualzinha à que tinha visto na Maloca do Lago da Tornozeleira. Era um pé só que dava muitos frutos de todas as espécies de pupunha. Assim apareceram as primeiras pupunhas no mundo.”⁵

Observou-se, a partir do diálogo com os alunos, que nenhum deles havia tido contato com um texto de autoria indígena antes. A turma era composta por cerca de 15 alunos, sendo que uma parte deles eram alunos do Fundamental II, na faixa etária entre 12 e 14 anos, outra parte já havia concluído o Ensino Médio, como uma aluna que era graduanda do curso de Letras e um aluno que tinha o hábito de ler e escrever contos na língua inglesa. Percebe-se, com isso, que em diferentes espaços de formação do leitor pelos quais os alunos passaram, seja no ensino básico ou na própria formação docente, o contato com a Literatura indígena não havia acontecido até aquele momento da oficina.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação⁶, prevê em seu art. 26, que “O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia” (p. 20). Da mesma forma, a lei 11.645/2008 altera a LDB e inclui o seguinte parâmetro.

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1o O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições

5 KEHÍRI, Tõrãmu; PÃRÕKUMU, Umusi. **O mito de Gãipayã e a origem da pupunha**. In: KEHÍRI, Tõrãmu; PÃRÕKUMU, Umusi. *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kehiripõrã*. 2. ed. São João Batista do Rio Tiquié; São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1995. (Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 1). p. 169- 177.

6 BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**: Lei 9394/96, 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. 3. ed. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2019.

nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2o Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. ⁷(p. 1)

Com isso, as oficinas propostas pela Casa da Linguagem, apesar de não constituírem como uma prática de ensino formal, cumprem com uma obrigatoriedade prevista em lei ao promover o acesso aos textos e à cultura indígena. A partir da leitura da narrativa de Gãipayã, os alunos tiveram um primeiro contato com o texto de autoria indígena e foram levados a refletir sobre as diferenças e semelhanças entre a sabedoria indígena e o seu próprio conhecimento de mundo.

A estratégia de mediação de leitura utilizada foi a leitura em voz alta. De início, cada aluno fazia a leitura de um parágrafo em voz alta, mas entre um parágrafo e outro, algumas perguntas motivadoras iam sendo feitas, como “O que vocês compreenderam desse parágrafo?” ou então “Existe alguma palavra do texto que não está com seu significado nítido?”. Conforme a leitura fluía, os alunos colocavam seus pontos de vista, alguns remeteram o conteúdo do texto às vivências no interior, ou fizeram comentários sobre a personalidade do personagem Gãipayã. Se em algum momento a leitura em voz alta não era suficiente para que a interpretação do aluno ocorresse, então aquele parágrafo era lido novamente pelo mediador e o aluno acompanhava em silêncio para melhor depreender os significados do texto.

7 BRASIL. **Lei n. 11.645/2008**, de 10 de março de 2008. Altera a lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 11 mar. 2008.

“O MITO DE ORIGEM DA PUPUNHA” E “O MITO DE ORIGEM DA NOITE”: DUAS PROPOSTAS DE PRODUÇÃO TEXTUAL

A obra *Antes o mundo não existia* foi levada na forma impressa para a sala de aula, sendo que cada aluno recebeu uma cópia apenas da narrativa de Gãipayã. Um fato interessante é que a antologia apresenta ilustrações feitas pelos próprios indígenas, e essas eram mostradas aos alunos, de modo que algumas palavras de origem indígena apresentavam uma representação visual, capaz de sanar a dúvida do aluno. Outras palavras ainda exigiam que se buscasse o significado na internet, e diante disso algum aluno era escolhido para fazer a busca no próprio aparelho celular, tarefa que direcionava para o hábito da pesquisa. Portanto, se alguma técnica de leitura como a inferência do texto não se fazia suficiente, a turma recorria à representação de mundo dos próprios indígenas expressas pelas ilustrações presentes no livro.

A partir da leitura dos textos, em um primeiro momento os alunos foram levados a compreender alguns aspectos da cultura indígena, presente no próprio texto, ao buscar o significado de palavras como “caxiri”, “dabucuri”, “ucuqui”. Em um segundo momento, passaram a desenvolver noções sobre os aspectos do texto narrativo, como espaço, tempo, enredo e personagens. Depois de concluída a leitura, foi feita uma atividade de produção de um texto narrativo, com base na narrativa de Gãipayã.

Durante a oficina de Leitura e Produção de Texto, ministrada de 20 de março a 10 de abril de 2023, a narrativa selecionada para ser utilizada em sala foi “O mito de origem da noite”. De acordo com os Kehíripõrã,

No início do mundo, não havia noite. Era só dia. A humanidade ficou cansada de viver sempre de dia. Soube-se então que, pelo norte, havia um Ser chamado Nami e que, no lugar onde morava, havia dois tempos: dia e noite. Por isso, os Umukomahsã, isto é, os Desana, ficaram observando pelo norte. A um certo ponto, viram uma nuvem preta que se levantava. Depois de

várias horas, esta nuvem desaparecia. Depois de algumas horas, levantava-se outra vez, e assim fazia continuamente. Vendo isso, eles disseram para Yebá Gõãmã, o Demiurgo da Terra: - “Nós também queremos ter a noite”.⁸

Desse modo, a narrativa conta a saga dos Desana para conseguir a noite indo até a maloca de Nami, que guardava a noite em uma mala e precisava fazer um ritual para que ela surgisse e depois fosse guardada com o nascer do dia. Da mesma forma que ocorreu na primeira oficina, o livro foi levado na forma impressa para a sala de aula e os alunos receberam cópias apenas do texto a ser trabalhado.

A turma se constituiu de forma heterogênea, com alunos de diferentes idades. A maior parte eram alunos de turma regular do Ensino Médio, e cerca de três alunos eram idosos aposentados. Um fato interessante ocorrido na oficina é que uma das alunas, nascida no Marajó e com mais de 60 anos de idade, já tinha conhecimento de outras narrativas indígenas semelhantes a essa, e somou positivamente nas aulas com seu conhecimento de mundo baseado tanto nas leituras quanto nas vivências em sua cidade natal, Soure. Outro aluno, também adulto, associou o texto às histórias de encantaria ouvidas na oralidade através de pessoas conhecidas. De modo geral, a recepção dos alunos foi positiva.

A oficina de Leitura e Interpretação de Texto, cujo texto utilizado foi “O mito de Gãipayã e a origem da pupunha” gerou as seguintes questões durante a leitura: qual a história da esposa de Gãipayã? De que forma ela chegou até o pé de ucuqui? Qual o nome dela?. Mesmo apresentando uma importância ao longo da narrativa, já que o ancestral dos periquitos só se casa e vai até o fundo do rio conhecer a Gente-piranha por causa dela, a esposa de Gãipayã não possui grande destaque e seu nome não é apresentado durante a narrativa. Pensando nessa questão, a atividade proposta para a turma foi escrever uma narrativa cujo foco

8 KEHÍRI, Tõrãmu; PÃRÕKUMU, Umusi. **O mito de origem da noite**. In: KEHÍRI, Tõrãmu; PÃRÕKUMU, Umusi. *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kehiripõrã*. 2. ed. São João Batista do Rio Tiquié; São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1995. (Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 1). p. 81-86.

fosse a filha de Pirõ, de modo que os alunos deveriam escolher um nome para ela e narrar um trecho de sua vida, antes de conhecer Gãipayã ou ainda durante as aventuras com ele, desde que o foco da narrativa se mantivesse na personagem feminina.

Alguns alunos, de início, apresentaram dificuldades para iniciar o texto. Algumas orientações foram dadas no quadro para que os alunos recordassem os fundamentos do texto narrativo, como o tempo, espaço, narrador e enredo. Uma das possibilidades de começar a escrita do texto seria refletindo o lugar onde a narrativa se inicia, ficando a critério de cada um escolher esse lugar. Outros alunos optaram por iniciar o texto escrito descrevendo a própria personagem. Diversos nomes surgiram para a esposa de Gãipayã, como Tanã, Potira, entre outros. Alguns textos precisaram ser reescritos, devido ao fato de que a produção inicial de alguns alunos se deteve apenas em parafrasear o texto indígena. Conforme o exercício de reescrita foi acontecendo, os textos foram melhorando, adquirindo um aspecto mais autoral ou com menos lacunas em sua estrutura narrativa.

A produção de dois alunos chamou atenção, a primeira por se tratar de uma aluna que afirmava ter muita dificuldade com a língua portuguesa, mas que na atividade de produção textual apresentou bom domínio da escrita e desenvolveu uma extensa narrativa, com mais de três páginas frente e costa. O outro aluno possuía transtorno do espectro autista, e conseguiu produzir textos de maneira veloz e excepcional. Segundo relato do mesmo, normalmente suas leituras eram de contos da literatura estrangeira, tanto que ele mesmo já havia escrito contos autorais na língua inglesa. Portanto, o contato com a Literatura indígena havia sido inovador para ele, por constituir temática diferente do que ele estava habituado. Sua produção escrita narrou a história da filha de Pirõ como se fosse uma princesa que se apaixona por Gãipayã. As versões finais dos textos foram utilizadas com fins de análise e avaliação sobre o desempenho dos alunos durante a oficina, tendo sido registradas no plano de trabalho do instrutor, dentro do sistema da Fundação Cultural do Pará.

Já a oficina de Leitura e Produção de Texto ministrada no ano de 2023 apresentou uma proposta de atividade totalmente diferente. Ao final de cada módulo na Casa da Linguagem existe um momento chamado culminância das atividades, na qual todas as turmas apresentam um resultado para um público externo no auditório da Instituição. Particularmente nesta oficina, o texto lido em sala escolhido pela turma para ser apresentado foi “O mito de origem da noite”. Ao contrário da primeira oficina, as questões colocadas como desafio para a turma foram: “de que forma essa apresentação poderia ser feita de modo respeitoso à cultura indígena e de que modo a apresentação poderia ser inclusiva?”

A preocupação com a inclusão ocorreu devido a alguns fatores. O primeiro deles foi a discussão de um artigo de opinião anterior à leitura do texto indígena, cuja temática tratava dos direitos das Pessoas com Deficiência (PcDs). O segundo motivo foi que a turma da oficina de Libras, realizada durante o mesmo módulo, tinha em sua turma uma aluna surda que estaria presente na platéia. Portanto, caso a apresentação fosse feita na linguagem verbal e com texto falado, a aluna de Libras estaria excluída do processo de compreensão da narrativa.

Assim, os alunos chegaram ao consenso de que a narrativa deveria ser apresentada apenas com elementos visuais e comunicação gestual. Após chegar a esse consenso, a primeira tarefa da turma foi fazer uma segunda leitura do texto, grifando as partes que para eles seriam essenciais para serem representadas na encenação. A tarefa seguinte foi organizar as cenas, feita de forma coletiva e cujo passo-a-passo ia sendo colocado no quadro. Depois que o roteiro já estava pronto, as aulas seguintes foram dedicadas ao ensaio da apresentação, com os devidos ajustes sendo feito visando a perspectiva do público.

Por fim, uma das aulas antes da apresentação foi dedicada à montagem do cenário e organização dos figurinos. Ficou decidido que todos deveriam comparecer com uma blusa preta e alguns elementos seriam levados pelos alunos para compor o cenário, como cuias, maracás, vaso de cerâmica, objetos que remetiam à cultura indígena. Os alunos também

fizeram uma pesquisa na internet sobre os grafismos do povo Desana, e uma aluna ficou responsável por desenhar os grafismos nos demais alunos no dia da apresentação, utilizando batom vermelho e lápis de olho, remetendo à tinta de jenipapo e urucum. Para compor o cenário, os alunos prepararam dois cartazes com desenhos do sol e da lua, para sinalizar as passagens do dia e da noite presentes na narrativa. No dia da apresentação final, os alunos demonstraram alegria ao concluir as atividades e o resultado da oficina ocorreu como o planejado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas de autoria indígena retiradas de *Antes o mundo não existia* constituem valioso conteúdo a ser trabalhado em sala. Os alunos se mantiveram atentos à leitura e se sentiram instigados a acompanhar os acontecimentos que cada história trazia. A riqueza cultural do povo Desana, ao mesmo tempo que apresentou elementos novos e desconhecidos aos alunos, também evocou vivências e memórias de outras narrativas amazônicas já por eles conhecidas. O fato do livro apresentar glossário dos termos e ilustrações feitas pelos próprios indígenas demonstrou que a utilização das narrativas e a publicação como um todo são capazes de sanar os questionamentos dos alunos frente às dificuldades de interpretação textual. Da mesma forma, o risco de recorrer a interpretações equivocadas sobre a cultura Desana diminui.

Além da potência apresentada pela obra em questão, ressalta-se a importância da Casa da Linguagem como espaço de aprendizado e experimentação artística, cujas atividades são capazes de sanar lacunas estruturais presentes no ensino básico, no que diz respeito ao contato com os textos indígenas pelos alunos. A intenção do espaço não é sanar as lacunas trazidas pelos alunos em caráter de “reforço escolar”, porém, ao assumir seu compromisso com a comunidade externa e viabilizar a matrícula de alunos da escola pública de forma gratuita nas oficinas, acaba por desempenhar papel fundamental na formação do leitor.

O acesso aos textos indígenas também se deu pelo fato da instituição respeitar e incentivar a autonomia do professor, nesse caso credenciado como instrutor ou oficineiro. A escolha dos textos e das metodologias a serem utilizadas em sala, com base na autonomia do professor e atrelada ao contato intensivo dos alunos, garante bons resultados, mesmo em atividades de curta duração.

EDUCAÇÃO INDÍGENA KA'APOR E SUA PERSPECTIVA DECOLONIAL EM PAULO FREIRE ATRAVÉS DO CONCEITO DE INVASÃO CULTURAL

João Gabriel Moraes de Souza¹

INTRODUÇÃO

O presente artigo busca compreender o processo de educação diferenciada e autônoma do povo Ka'apor no Maranhão, analisando seu projeto político-pedagógico à luz da perspectiva decolonial de Paulo Freire. A pesquisa é fruto de inquietações surgidas durante o trabalho do autor como professor de Filosofia junto à comunidade. Desde 2013, os Ka'apor rompem com órgãos institucionais do Estado, como a Seduc-Ma e a Funai, buscando uma experiência de autonomia que privilegie sua cultura e seus saberes ancestrais. Essa ruptura se configura como elemento fundamental para a educação e luta Ka'apor contra os agressores de seu território.

A partir desse episódio de ruptura com esses órgãos, surge o Centro de Formação e Saberes Ka'apor (CFSK). A iniciativa busca valorizar a cultura desse povo através de uma educação contextualizada e com a participação de filósofos indígenas. Essa mudança representa um contraste com a abordagem anterior da Seduc-Ma, marcada pela desvalorização da cultura Ka'apor, pela presença esporádica de professores nas comunidades e por conteúdos desconectados da realidade local.

¹ UFPA. email: gabrielipsc86@gmail.com. Mestre em Ciências da Religião pela UEPA.

Sendo isso crucial para o processo de autonomia desse povo que buscou através da criação do CFSK e de um projeto político pedagógico, adequado a realidade dessa etnia, com uma educação diferenciada, valorizando a cultura desse povo em seus saberes e fazeres, com materiais e atividades que priorizavam os povos indígenas e os vários pensadores que estão em voga no Brasil atualmente².

Assim sendo, este trabalho busca compreender a importância do pensamento decolonial de Paulo Freire para a criação do CFSK e o processo de autonomia do povo Ka'apor em relação à sua educação. Para tanto, serão analisados os debates mais recentes sobre a descolonização do pensamento e o debate filosófico latino-americano sobre modernidade/colonialidade.

Embora Paulo Freire seja nosso autor principal, este trabalho busca manter um diálogo com outros pensadores decoloniais, reconhecendo a riqueza do debate contemporâneo sobre o tema. Ao longo da pesquisa, serão acionados autores como Walter Mignolo, Enrique Dussel, Castro-Gomez, Franz Fanon, Achille Mbembe, Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, entre outros.

O PENSAMENTO DECOLONIAL

O pensamento decolonial é um conjunto de ideias que buscam desconstruir e questionar o legado do colonialismo. Sua gênese histórica está na conferência de Bandung onde se pensava em um futuro nem capitalista nem comunista, sendo que a possível solução encontrada seria a descolonização, sem contar que de acordo com Walter Mignolo, junto com essa conferência a obra de Franz Fanon “Os condenados da terra” também contribuiu para os fundamentos políticos e epistêmicos da decolonialidade³.

2 O projeto do CFSK inclui o estudo de autores indígenas como Ailton Krenak e Davi Kopenawa, bem como outros autores na disciplina de Filosofia, valorizando a produção intelectual indígena e promovendo o diálogo intercultural.

3 MIGNOLO, Walter, **desafios decoloniais hoje**. Epistemologias do Sul, Foz do Iguaçu/PR. pp. 12-32, 2017.

O pensamento decolonial argumenta que o colonialismo não se limitou à dominação política e econômica, mas também teve um impacto profundo nas culturas epistemologias dos povos colonizados, no caso de nosso artigo os povos indígenas. O pensamento colonial criou uma hierarquia de saberes, colocando o conhecimento europeu como superior ao conhecimento dos povos colonizados. Isso resultou na marginalização e invisibilização dos saberes e epistemologias indígenas, africanas e afro-americanas.

O pensamento decolonial busca reverter essa hierarquia de saberes, valorizando os saberes e epistemologias dos povos colonizados, sendo por isso essencial para nosso debate neste artigo. Ele também busca construir uma nova narrativa sobre o passado, que reconheça o papel do colonialismo na construção da sociedade atual. O pensamento decolonial é uma crítica radical ao colonialismo, mas também é uma proposta de futuro. Ele busca construir uma sociedade mais justa e igualitária, onde todos os saberes sejam valorizados⁴

O pensamento decolonial tem sido aplicado em uma ampla gama de campos, incluindo: Estudos pós-coloniais, Estudos feministas, Estudos de gênero, Estudos étnicos e raciais, Estudos de educação, sendo que o artigo em questão se deterá sobre a área de educação apenas, mais especificamente o ensino de Filosofia no Território Indígena Ka'apor.

O pensamento decolonial é uma ferramenta importante para desconstruir e questionar o legado do colonialismo. Ele tem o potencial de contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária, que privilegia o bem viver dos povos originários, que se apresenta como uma solução ao capitalismo e ao comunismo que não deram certo⁵.

4 RAMNATH, Maia. **Entender o colonialismo**. Editora Monstro dos mares - Ponta Grossa -PR. janeiro 2022.

5 ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver – Uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo. Autonomia Literária e Editora Elefante, 2015.

O ENSINO DE FILOSOFIA PARA O POVO KA'APOR

Dentro dos limites de um artigo, buscaremos analisar o pensamento decolonial presente em Paulo Freire como solução para o ensino de Filosofia do povo Ka'apor, situado na Amazônia maranhense. Para nos ajudar, nesse debate de maneira inicial o pensador brasileiro fala em uma Estrutura opressiva, presente em nossa sociedade, que reflete também na escola e na educação, sendo a educação indígena uma das mais afetadas por essa agressão⁶.

Neste trabalho, analisamos a obra “Pedagogia do Oprimido” de Paulo Freire, sob a ótica da invasão cultural, para compreender como o povo Ka'apor construiu uma educação diferenciada que atende às suas reais necessidades. Historicamente, o povo Ka'apor vivenciou a imposição cultural por parte da Secretaria de Estado da Educação do Maranhão (Seduc-Ma), que frequentemente impôs conteúdos escolares descontextualizados da realidade indígena, perpetuando uma visão colonizadora e opressiva. Em resposta a essa realidade, os Ka'apor desenvolveram uma educação intercultural, valorizando sua cultura e identidade.

O currículo da educação Ka'apor inclui a presença de filósofos indígenas, como Davi Kopenawa e Ailton Krenak, que contribuem para a formação crítica e autônoma dos educandos. Essa abordagem contrasta com a pedagogia tradicional, que ignora as epistemologias indígenas e perpetua a subalternização dos povos originários. Assim a educação diferenciada Ka'apor demonstra a capacidade dos povos indígenas de construir alternativas educacionais eficazes e emancipadoras, em diálogo com a obra de Paulo Freire e com a crítica à visão colonizadora e opressiva da educação tradicional⁷.

Para a reflexão proposta, é crucial analisar a ideia de agressão sofrida pelo povo Ka'apor no âmbito educacional. Historicamente, a Secre-

6 Nosso objetivo neste artigo é colocar os povos indígenas como protagonistas e principais responsáveis por sua educação, tentando destacar a riqueza de sua cultura e de seu pensamento.

7 FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

taria de Estado da Educação do Maranhão (Seduc-Ma) e seus docentes demonstravam descaso pela cultura Ka'apor, ignorando seus saberes e fazeres. Essa postura se refletia na ausência de uma educação que valorizasse a epistemologia indígena e incluísse pensadores indígenas no conteúdo de Filosofia ministrado nas comunidades.

A ruptura com a Seduc-Ma e seu sistema decorre, em parte, da falta de comparecimento dos professores nas comunidades indígenas. Essa negligência, somada à desvalorização da cultura Ka'apor, evidenciava a necessidade de um modelo educacional diferenciado, que atendesse às reais necessidades e preservasse a identidade do povo⁸.

Não podemos esquecer que a educação indígena é um direito fundamental desses povos, assegurado pela Constituição Federal de 1988 e pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB). Sendo que de acordo com essa lei, a educação indígena deve ser diferenciada, específica e bilíngue, ou seja, deve respeitar as especificidades culturais dos povos indígenas, sendo voltada para seus interesses e necessidades devendo ser ministrada em suas línguas maternas⁹. No Brasil, existem cerca de 305 povos indígenas, com aproximadamente mais de 400 línguas¹⁰ maternas e a maioria desses povos vive em isolamento ou em situação de vulnerabilidade, sendo que a educação indígena é uma ferramenta essencial para a garantia da sobrevivência e do desenvolvimento dos povos indígenas.

8 É importante salientar que a valorização da cultura Ka'apor e a inclusão de filósofos indígenas no Projeto Político Pedagógico (PPP) desse povo não são iniciativas minhas. Ao ser contratado para a função docente, essa estrutura de ensino já existia, sendo fruto do trabalho e da luta do Conselho do Povo Ka'apor (CFSK). Tal iniciativa demonstra o protagonismo do povo Ka'apor na construção de uma educação diferenciada, que valoriza sua identidade e história. O CFSK, por meio da criação e implementação do PPP, reconhece a importância da cultura Ka'apor como base para o processo educacional, empoderando os indígenas como sujeitos de sua própria história.

9 No CFSK essa educação bilíngue acontece nos anos iniciais. Nos anos finais onde a Filosofia é ministrada se mantém o ensino bilíngue mais de forma limitada, pois os professores não entendem o Ka'apor, sendo a aula em português e tradução é feita por um aluno Ka'apor que fala para os demais em Ka'apor o que foi falado em português pelo professor.

10 De acordo com o último levantamento da FUNAI, realizado em 2022, existem no Brasil 305 povos indígenas. O número de línguas indígenas faladas no Brasil é mais controverso. O Censo do IBGE de 2010 apontou a existência de 274 línguas indígenas, mas outros estudos indicam que esse número pode ser maior, chegando a até 400. Para saber mais, consultar: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br>.

A relevância do tema em questão é reforçada por pesquisa recente, feita por uma das maiores especialistas em educação na Amazônia, sob a perspectiva freireana e decolonial¹¹. A investigação do artigo Henrique de Moraes e Ivanilde Apoluceno se concentra na não inclusão de filósofos indígenas no currículo do povo Tembé, situado no estado do Pará. Tal fato corrobora o problema levantado neste artigo: a falta de sensibilidade da Seduc-Pa e dos professores em incluírem filósofos indígenas no processo de escolarização desse povo. Essa atitude configura-se como desvalorização da cultura Tembé e uma forma de invasão cultural, pois ignora a epistemologia indígena e perpetua a hegemonia da cultura dominante.

A inclusão de pensadores indígenas no currículo escolar Ka'apor não visa menosprezar ou excluir a filosofia tradicional, mas sim promover o diálogo intercultural. Essa iniciativa busca valorizar a epistemologia indígena e fortalecer a identidade cultural do povo Ka'apor. O (CFSK) reconhece a importância da filosofia tradicional, mas acredita que ela deve ser contextualizada com a realidade indígena. A intenção é mediar os filósofos da tradição europeia com os indígenas, estabelecendo um diálogo inter epistêmico que enriqueça a formação dos educandos Ka'apor.

Um exemplo concreto dessa mediação pode ser visto no estudo da obra “República” de Platão. Ao trabalhar a temática da educação dos guardiões da república, busca-se estabelecer uma relação com os guardas de autodefesa do território Ka'apor, que protegem a floresta dos invasores. Essa comparação permite aos alunos refletir sobre diferentes concepções de justiça e proteção social, contextualizando-as com a realidade de seu povo.

A dinâmica pedagógica proposta busca estabelecer um diálogo intercultural, mediando o conhecimento da filosofia europeia com a cultura indígena. Através dessa mediação, busca-se construir um currículo intercultural que valorize a epistemologia indígena e fortaleça a identidade

11 OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de; JUNIOR, Henrique de Moraes. **Educação escolar indígena “Itaputyr” Tembé e o ensino de Filosofia: aprender com os Tenetehara e decolonizar e interculturalizar a Filosofia**. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). Cotidianos, educação e culturas: realizações, tensões e novas perspectivas. Rio de Janeiro, RJ: Ed. dos Autores, 2023. p. X-X.

de cultural do povo Ka'apor. Ao trabalharmos temas da cultura ocidental, como a filosofia europeia, o objetivo é sempre estabelecer um diálogo com a cultura Ka'apor.

Essa prática demonstra respeito pela cultura indígena e se contrapõe à imposição de conhecimento, que criticamos como forma de invasão cultural. A mediação entre culturas é um princípio fundamental da nossa pedagogia, pois quando se quer trabalhar um assunto ou pensador do “mundo branco” fazemos isso através do diálogo intercultural, buscando promover a formação de educandos críticos e autônomos, capazes de compreender diferentes perspectivas e construir seu próprio conhecimento.

Como sabemos ainda existe muita resistência por tal temática em meio aos estudiosos de Filosofia no Brasil e como apontou Acosta para muitos não passa de “ladainha conceitual”¹². Mas como vamos ver ao longo do texto, a temática é necessária em se tratando da atualidade do tema e de sua urgência, não só para a área de pesquisa sobre Filosofia no Brasil, mas também para a defesa da floresta amazônica e os povos que habitam nela, precisam ser divulgados.

Não podemos deixar de destacar, que apesar de haver vários conceitos para se entender a realidade vivida por esse povo, o conceito de invasão cultural se torna essencial para compreendermos a realidade Ka'apor, já que estamos tratando de um povo situado na região amazônica, sendo que isso se dá não somente por se tratar de outra cultura, sobretudo por ser a cultura um conceito essencial para se entender nossa região e toda sua diversidade.

Embora o conceito central para se entender a experiência do ensino de Filosofia junto ao povo Ka'apor neste artigo seja o de invasão cultural, outros conceitos também serão mobilizados, como o de sujeito em Paulo Freire. Essa mobilização é essencial para compreender o ensino de Filosofia no CFSK, pois o conceito de sujeito é fundamental para a ideia de se criar um centro de formação Ka'apor.

¹² Idem.

A atitude de criar o Centro de formação parte do próprio povo, que reconhece a necessidade de autonomia. Essa autonomia visa não apenas ter uma educação diferenciada, mas também proporcionar a expulsão dos invasores de seu território.

Para fortalecer nosso debate neste artigo, recorreremos à própria voz do povo Ka'apor. Sua dinâmica pedagógica singular, com seus saberes e fazeres específicos, exige um modelo próprio de educação diferenciada, distanciando-se da escola “da cidade” e do “branco”. Por isso, nos apropriamos do conceito de invasão cultural de Paulo Freire, presente em sua obra “Pedagogia do Oprimido”, para manter este debate em diálogo com o pensamento decolonial.

A expressão “educação do branco” visa dar visibilidade à fala do povo Ka'apor, que possui inclusive uma expressão própria para nossa cultura: “Awai” ou “Karaí” para designar o homem branco, que por muito tempo representou uma ameaça para este povo e sua cultura.

Assim é importante destacar, que os Ka'apor tem sua própria maneira de educar através de seus saberes e fazeres e por isso pretendemos mostrar a necessidade de uma educação diferenciada para esse povo, já que possuem sua própria maneira de educar¹³. O que nos leva a compreender por meio do pensamento decolonial em Paulo Freire, que o povo Ka'apor, não pode ter uma “educação do Branco”, pois já possui seu modo de ensinar através dos seus saberes e fazeres, não sendo aceitável uma educação eurocêntrica e colonizadora, que exerça justamente a invasão cultural que pretendemos elucidar aqui.

Embora a busca por compreensão através de nossas lentes teóricas seja válida, o projeto “Ka'a namõ jumu' eha katu” (Aprendendo com a floresta) possui uma justificativa intrínseca. O próprio nome do povo Ka'apor, que significa “povo da floresta” em português, evidencia a profunda conexão que possuem com seu ambiente natural. Essa relação é a base da experiência educacional “Aprendendo com a floresta”, que valoriza o bem

13 ANDRADE, José Maria Mendes. **Ipy'a pe ukwa katu te'e - ele sabe por si mesmo: uma etnografia do saber-fazer cotidiano e ritual na formação da pessoa Ka'apor**. Dissertação de mestrado em Antropologia. UFPA, Belém, 2010.

viver não apenas entre os Ka'apor, mas também em seu mundo de aprendizado com a floresta. Nesse mundo, os Ka'apor valorizam a relação com todos os seres da floresta, reconhecendo sua interdependência e importância para o equilíbrio ecológico e cultural.

É crucial reconhecer que a educação curricular Ka'apor transcende o mero ato de alfabetizar e empoderar esse povo com conhecimento para transitar entre diferentes culturas. Sua importância reside também na luta pela autonomia, autogestão e autogoverno, possibilitando a construção de um território livre de agressões e invasões. Não por acaso, Paulo Freire, pensador que sustenta este projeto de pesquisa, demonstra que uma das facetas da educação e do educador reside na prática política ativa.

Em seu prefácio para “A Queda do Céu”, Viveiros de Castro destaca que, tanto para Davi Kopenawa quanto para Bruce Albert, a obra, apesar de sua magnitude, também serve como um instrumento de denúncia da situação de risco enfrentada pelo povo Yanomami e seu território. Nosso artigo, embora não alcance a magnitude de “A Queda do Céu”, compartilha um propósito similar em termos de denúncia. Pois para além dos objetivos intelectuais e acadêmicos, buscamos dar visibilidade à luta do povo Ka'apor em defesa de seu território.

INVASÃO CULTURAL

Para eles, a “incultura do povo é tal ‘que lhes’ parece um absurdo falar da necessidade de respeitar a ‘Visão do mundo’ que ele esteja tendo. Visão do mundo tem apenas os profissionais”...

Da mesma forma, absurda lhes parece a afirmação de que é impensável ouvir o povo para a organização do conteúdo programático da ação educativa. É que, para eles, “a ignorância absoluta” do povo não lhe permite outra coisa senão receber os seus ensinamentos¹⁴.

Assim, Invasão Cultural é um conceito desenvolvido por Paulo Freire, que argumenta que o colonialismo não se limitou à dominação política

14 FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 81. ed. - Rio de Janeiro. Paz e Terra, 2022.

e econômica, mas também teve um impacto profundo nas culturas dos povos colonizados. O pensamento colonial criou uma hierarquia de saberes, colocando o conhecimento europeu como superior ao conhecimento dos povos indígenas, por exemplo.

Isso resultou na marginalização e invisibilização dos saberes e epistemologias indígenas, africanas e afro-americanas, não por acaso esse conceito nos leva a compreender o porquê de professores em sua maioria não levarem em consideração os saberes indígenas e impor um conteúdo que privilegie o conhecimento europeu em detrimento do pensamento indígena.

Freire argumenta que a invasão cultural é uma forma de violência que perpetua a opressão dos povos colonizados. Sendo assim, o pensador brasileiro defende uma educação libertadora que valorize os saberes e epistemologias dos povos colonizados, e que os ajude a desenvolver um senso de identidade e autonomia¹⁵

A invasão cultural é um conceito importante para entender o legado do colonialismo e o papel da educação na luta pela libertação, como aconteceu junto ao povo Ka'apor. É um conceito que ainda é relevante hoje, em um mundo onde o colonialismo ainda está presente de diversas formas.

Assim, vamos listar aqui alguns exemplos de como a invasão cultural foi manifestada no território Ka'apor, o que justificou o rompimento desse povo com as instituições governamentais, até a criação do CFSK: A imposição de uma língua estrangeira como língua oficial, marginalizando as línguas indígenas, a divulgação de ideias e valores europeus como superiores, marginalizando as ideias e valores indígenas, a destruição de artefatos e monumentos indígenas, como uma forma de apagar a história e a cultura indígenas, a apropriação cultural, que é a adoção de elementos da cultura de um povo por outro povo, sem o devido respeito ou reconhecimento.

A invasão cultural é uma forma de violência que tem um impacto profundo na vida dos povos colonizados. Ela é uma forma de apagamento

15 FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido.** – 28ª ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

da cultura e da história, e de perpetuação da opressão. É importante estar ciente da invasão cultural e combatê-la, a fim de construir uma valorização da cultura e saberes desses povos, não por acaso com o processo de autonomia o povo Ka'apor lutou por sua educação diferenciada, que se enquadra dentro dos seus saberes e fazeres.

A invasão cultural é um conceito central na teoria educacional de Paulo Freire. Ele argumenta que a cultura dominante, tipicamente da classe dominante, invade a cultura dos oprimidos, no caso de tal pesquisa a cultura indígena, e a desvaloriza. Isso pode ser feito de várias maneiras, como através da mídia, da educação e da religião¹⁶.

Freire argumenta que a educação pode ser uma ferramenta poderosa para combater a invasão cultural, sendo exatamente o que aconteceu com o povo Ka'apor, que através da educação, buscou sua autonomia e criou seu próprio Centro de formação, buscando a valorização da sua cultura e de seus saberes.

O pensamento de Paulo Freire, com sua ênfase na educação libertadora e na valorização da cultura dos oprimidos, encontra perfeita sintonia com os princípios do Centro de Formação Ka'apor e sua proposta de educação diferenciada. Freire defendia uma educação que capacita os sujeitos marginalizados a pensar criticamente e a questionar a cultura dominante¹⁷. Essa perspectiva se conecta diretamente com a busca do Centro de Formação Ka'apor por uma educação que valorize a epistemologia indígena e contribua para o empoderamento do povo Ka'apor.

Portanto, nossa argumentação pressupõe que, a perspectiva decolonial presente no pensamento de Paulo Freire, em debate com outros autores pode combater essa invasão cultural sofrida pelos Ka'apor; sendo assim a luz do pensamento freireano, podemos criticar toda uma estrutura opressiva, fechada, rígida, que não preza pela diversidade cultural, se apresentando homogênea e universalizante.

16 FREIRE, Paulo. **Educação como prática de liberdade**. 50ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2021.
17 MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Traduzido por Renata Santini. – São Paulo: n-1 edições, 2018.

Em uma região como a Amazônia, rica em diversidade de línguas e povos, a “invasão cultural” de cima para baixo não se configura como uma solução viável. Na prática, observa-se a desvalorização dos saberes tradicionais, o que configura o que Castro-Gomes¹⁸ denomina como “violência epistêmica”. Um “projeto de modernidade” focado no conhecimento científico e técnico, oriundo da Europa e sem valorização da cultura local, gera prejuízos para os povos originários da região, como ribeirinhos, quilombolas e indígenas, sendo que, essa imposição cultural se traduz em um processo de opressão e desumanização.

O EPISTEMICÍDIO

O epistemicídio é um termo cunhado pelo filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez para se referir à destruição sistemática dos sistemas de conhecimento dos povos colonizados. É uma forma de violência que é muitas vezes esquecida, mas que tem um impacto profundo na vida dos povos que sofrem com a invasão cultural, como no caso dos Ka'apor aqui contemplados. Castro-Gómez argumenta que o epistemicídio é uma parte necessária do projeto colonial¹⁹.

Para colonizar um povo, é necessário destruir seus sistemas de conhecimento e substituí-los pelos sistemas de conhecimento do colonizador²⁰. Isso é feito por uma variedade de meios, incluindo: a supressão de idiomas e culturas indígenas; a destruição de tradições religiosas e filosóficas indígenas; a imposição de sistemas educacionais ocidentais; a marginalização do conhecimento indígena em instituições científicas e acadêmicas.

Os efeitos do epistemicídio são abrangentes. Leva à perda da identidade cultural, o racismo ambiental dos povos indígenas e ao empobre-

18 CASTRO-GOMEZ, Santiago. **Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”**. In: Lander, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 169-186.

19 idem

20 FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**; traduzido por Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu editora, 2020.

cimento da educação dos povos colonizados²¹. Castro-Gómez argumenta que o epistemicídio é uma forma de violência que deve ser nomeada e desafiada. Ele defende uma descolonização do conhecimento, que envolveria a recuperação e revitalização dos sistemas de conhecimento indígenas. Este é um passo necessário para a libertação dos povos colonizados.

Sendo assim, alguns exemplos de epistemicídio são: a desvalorização dos artefatos da cultura material pelos colonizadores; a supressão da língua materna em favor da língua do colonizador; a marginalização do conhecimento indígena diante da ciência ocidental, sendo isso um problema sério que tem um impacto profundo na vida dos povos colonizados.

Para responder todas essas questões, devemos pensar com a leitura dos textos, que essas relações de poder no sistema-mundo capitalista moderno-colonial²², representam uma estrutura opressiva da sociedade que reflete também na escola e na educação principalmente na educação indígena.

Assim, com a ajuda do pensamento de Paulo Freire, podemos pensar essa realidade indígena, quando o pensador fala sobre a invasão cultural na última parte da pedagogia do oprimido, onde destaca que não há um diálogo da parte desses conhecimentos científicos e técnicos com as epistemologias indígenas e assim crítica toda uma estrutura opressiva, que não abre, já que é rígida não quer a diversidade e se apresenta homogênea e universal.

Assim o desafio que temos é o de combater esses mecanismos, pelos quais a ciência moderna e a escola conservadora produzem através dessas “violências epistêmicas”, onde devemos trabalhar a diferença, já que o contexto e a situação do Brasil requerem uma reflexão sobre as questões das diferenças culturais, multiculturalismo e interculturalidade.

Assim, trazendo o respeito à cultura do outro, pois o Brasil e a Amazônia são lugares plurais, onde existe a diversidade e o multiculturalismo, sendo por isso o diálogo entre as culturas, tão urgente, pois nossa so-

21 GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

22 DUSSEL, Henrique. **Europa modernidade eurocentrismo**. Buenos Aires. Editora Deriva, 2005.

cidade ainda é extremamente colonialista e portanto o debate de uma educação intercultural”, descolonizadora, que valoriza os saberes e fazeres dos povos originários da Amazônia e não somente das ciências, com o objetivo de democratizar o conhecimento e avançar rumo a uma educação inclusiva e transformadora.

Quando falamos de “violências epistêmicas” é inevitável falarmos de oprimidos e falar desses indivíduos requer uma reflexão sobre negação, e a invisibilidade, de todas essas minorias. Portanto, precisamos fugir do corporativismo, sendo necessário ser política nossa ação. Segundo Castro-Gómes acaba acontecendo uma submissão do tempo, do corpo a uma série de normas definidas e legitimadas por esse conhecimento científico considerado universal, absoluto e inquestionável²³.

Sendo assim, para se refletir sobre os desafios de uma educação crítica, descolonizadora e intercultural na Amazônia brasileira, devemos pensar em uma educação que não vise apenas o currículo oficial, que agrada apenas as escolas conservadoras e ao capitalismo, já que essa mesma lógica que está tentando extinguir a Filosofia do currículo do ensino médio.

Deve-se, portanto, construir o programa junto com os educandos, enfatizando o nível cognitivo do educando, para construir sem muita rigidez suas avaliações e programas de estudos, não por acaso o projeto de educação Ka’apor se torna referência para a nossa pesquisa aqui, pois representa exatamente essa ideia aqui exposta.

Já que, a educação é uma ação coletiva. O processo de educação é entre sujeitos e aprendemos na relação com os outros, aprendemos e ensinamos. Por isso, a famosa frase de Paulo Freire destaca que “ninguém educa ninguém, os homens se educam”, porque é um movimento de comunicação, somos sujeitos do conhecimento, da nossa história, da nossa Cultura²⁴. Sendo isso uma crítica de Paulo Freire, ao conhecimento hegemônico, pois ele é antidialógico, universal e não aceita o diálogo e por

²³ Ibidem.

²⁴ FREIRE, Paulo. **Educação como prática de liberdade**. 50ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2021.

isso o pensador brasileiro é essencial para o debate com a crítica de Castro-Gómez, pois esse conhecimento hegemônico (ciência) segundo esse autor é monológica, disciplinadora e violenta, fruto das relações de poder do sistema capitalista como destacamos anteriormente.

Sendo assim, quando o Estado não leva em consideração a educação indígena, está coisificando o educando, quando não mantém o diálogo com esses sujeitos, partindo assim do princípio que esse educando não tem o que acrescentar, coisificando, privando-o da sua autonomia, sendo que todos somos sujeitos do conhecimento²⁵. Isso que Freire chama de educação opressora, que não valoriza o conhecimento do outro, onde eu desumanizo e oprimo, ao não valorizar o outro, o seu conhecer, não por acaso Castro-Gomes critica o projeto da modernidade como o exercício de uma “violência epistêmica”.

Segundo essa visão tradicional, o aluno é um ser passivo, que precisa ser “iluminado” pelo professor. O professor detém o conhecimento pronto, acabado e universal, que transmite aos alunos sem espaço para crítica, diálogo ou posicionamento individual. Em contraposição, Paulo Freire propõe uma visão libertadora da educação. Ao permitir o diálogo, o educador reconhece o educando como sujeito de sua própria aprendizagem. Essa visão transforma o aluno em educando e o professor em educador, criando um ambiente mais adequado para a formação integral dos indivíduos, como almeja o CFSK.

Com essa ideia do CFSK, pretende-se valorizar a cultura Ka’apor e indígena com a inclusão de pensadores indígenas como Davi Kopenawa e Ailton Krenak²⁶, entre outros. Assim de acordo com Castro-Gómez, essa visão para o Estado, é inconcebível, já que é ele que define suas políticas governamentais, a partir desta normatividade cientificamente legitimada, não havendo um diálogo com as demais culturas, tidas como inferiores.

25 FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 69ª ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

26 KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. – 1º ed. – São Paulo: Companhia das letras, 2022.

CONCLUSÃO

Com base nas leituras realizadas e nos autores mencionados no texto, é necessário refletir sobre os desafios de uma educação crítica, descolonizadora e intercultural na Amazônia brasileira. Essa reflexão parte de uma formação crítica, na qual devemos ser capazes de identificar a ideologia e o discurso ideológico da cultura dos dominadores, bem como os mitos que perpetuam o silenciamento dos dominados. Conforme discutido ao longo do texto, a educação dominadora busca alienar, enquanto o desafio de uma educação crítica reside em denunciar, criticar e transformar nossa realidade na Amazônia.

Portanto, a educação crítica na Amazônia visa superar a estrutura opressiva que permeia nossa sociedade, inclusive afetando a escola e a educação, com a educação indígena sendo uma das mais impactadas por essa agressão. Nesse contexto, a obra “Pedagogia do Oprimido” de Paulo Freire se revela fundamental, especialmente através do conceito de invasão cultural, para compreendermos essa dinâmica no território Ka’apor e sua abordagem educacional diferenciada.

Atualmente, muitos povos indígenas têm optado por uma educação diferenciada que atenda às suas reais necessidades, como o povo Ka’apor aqui destacado. Isso inclui a incorporação de pensadores indígenas em seus currículos. Devido à invasão cultural que esses povos enfrentam, há uma falta de diálogo por parte da Secretaria de Educação, que muitas vezes impõe um conteúdo escolar sobre esses sujeitos, refletindo uma visão colonizadora e opressiva.

Assim, nossa argumentação parte do pressuposto de que a perspectiva decolonial presente no pensamento de Paulo Freire, bem como em diversos outros autores, pode contribuir para combater essa invasão cultural. Pretendeu-se, portanto, criticar, à luz do pensamento freireano, toda uma estrutura opressiva, fechada e rígida, que não valoriza a diversidade cultural, apresentando-se de forma homogênea e universalizante, como também salientou Castro-Gómez.

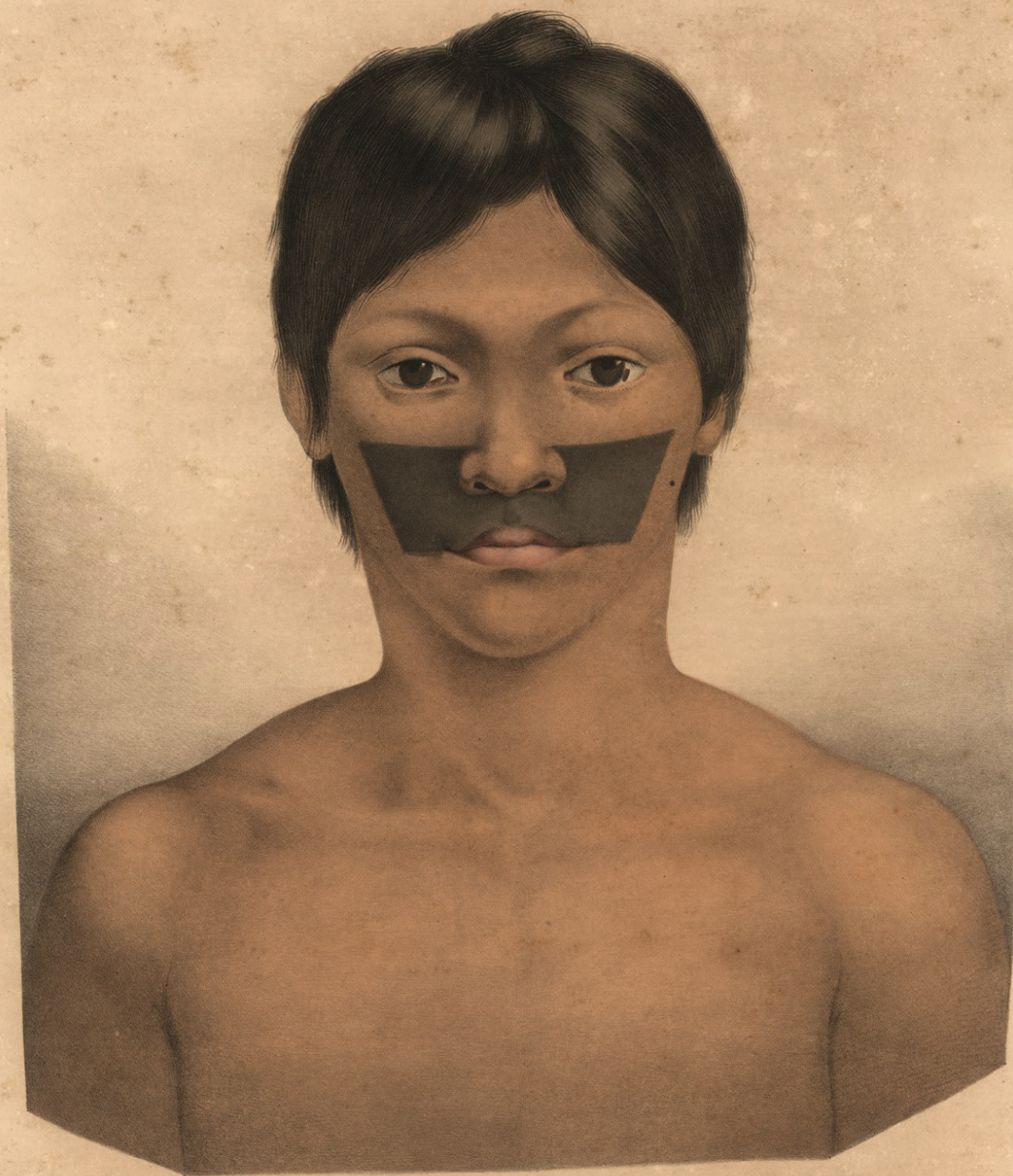
Concluimos, portanto, que o ensino de Filosofia no Território Indígena Ka'apor pode representar uma ferramenta poderosa para a descolonização. A Filosofia pode auxiliar os Ka'apor a refletir criticamente sobre sua própria cultura e sobre a cultura dominante, além de capacitá-los a desenvolver suas próprias vozes e perspectivas; como já vem acontecendo com a criação do CFSK, que representa exatamente o protagonismo desse povo, que são sujeitos de sua história.

Concluimos que o ensino de Filosofia no Território Indígena Ka'apor pode representar uma ferramenta poderosa para a descolonização. A Filosofia pode auxiliar os Ka'apor a refletir criticamente sobre sua própria cultura e sobre a cultura dominante, capacitando-os a desenvolver suas próprias vozes e perspectivas. Isso já vem sendo evidenciado com a criação do CFSK, que representa o protagonismo deste povo como sujeitos de sua própria história.

A perspectiva decolonial de Paulo Freire pode ser uma valiosa contribuição para o ensino de filosofia no território indígena Ka'apor. Freire argumenta que a educação deve ser libertadora, e que deve ajudar as pessoas a se tornarem agentes de sua própria transformação. Ele também argumenta que a educação deve ser dialógica, e que deve envolver um processo de diálogo e negociação entre os educadores e educandos.



[2025]
EDITORA CABANA
Trav. WE 11, N° 41 (Conj. Cidade Nova I)
67130-130 — Ananindeua — PA
Telefone: (91) 99998-2193
contato@editoracabana.com
www.editoracabana.com



IURI.