

A historical map of a settlement, likely a colonial or indigenous site, overlaid with a red grid. The map shows a central cluster of buildings, a large tree on the left, and a compass rose on the right. The map is surrounded by a grid of red lines, and there are various handwritten notes and drawings scattered throughout.

**LÍGIO DE OLIVEIRA MAIA**  
**SEBASTIÃO LEAL FERREIRA VARGAS NETTO**  
**(ORGS.)**

# **INDÍGENAS E ESPAÇOS NA HISTÓRIA**

The logo for Editora CABANA, featuring a stylized house or mountain shape above the text "Editora CABANA".

Editora  
CABANA

INDÍGENAS  
E ESPAÇOS  
NA HISTÓRIA

LÍGIO DE OLIVEIRA MAIA  
SEBASTIÃO LEAL FERREIRA VARGAS NETTO  
(ORGS.)

INDÍGENAS  
E ESPAÇOS  
NA HISTÓRIA



Copyright © by Os organizadores  
Copyright © 2023 Editora Cabana  
Copyright do texto © 2023 Os autores  
Todos os direitos desta edição reservados  
© Direitos autorais, 2023, organizadores e autores.

O conteúdo desta obra é de exclusiva  
responsabilidade dos autores.

**Diagramação, Capa e Projeto gráfico:** Eder Ferreira Monteiro

**Edição e Coordenação editorial:** Ernesto Padovani Netto

**Revisão:** Os autores

**Imagem de capa:** *Carte de la côte du Brésil* de Jacques de Vau de Claye, 1579.

Acervo da Biblioteca Nacional da França.

---

#### DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

---

Indígenas e espaços na história [livro eletrônico] / Organizadores: Lígio de Oliveira Maia, Sebastião Vargas Netto. – Ananindeua-PA: Cabana, 2023.

139      Autores: Lígio de Oliveira Maia, Sebastião Vargas Netto, Victor André Costa da Silva, Pedro Pinheiro de Araújo Júnior, Fábio M. Alkmin, Waldo Lao Fuentes Sánchez, Mirthis Elizabeth Costa do Nascimento Lacerda, Kamyra Raphaely Macêdo Monteiro, Rodrigo Guerra.

249 p. : il.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

**ISBN 978-65-89849-81-0**

1. Povos indígenas - História. I. Maia, Lígio de Oliveira (Organizador). II. Vargas Netto, Sebastião (Organizador). III. Título.

CDD 305.897

---

Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Índice para catálogo sistemático

I. Brasil - História - Período colonial, 1500-1822



[3023]  
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

## SUMÁRIO

- Apresentação: por uma História indígena dos (e nos) espaços.....7  
*Lígio de Oliveira Maia*
- Sementes de um mundo novo: terra, liberdade e reinvenções histórico-espaciais no Movimento Zapatista.....17  
*Rodrigo Guerra*
- Povo indígena Caboclos do Assú/RN: produção de identidade étnica e território social.....37  
*Kamyla Raphaely Macêdo Monteiro*
- O xamá e o oralitor, vozes que insurgem da floresta e ecoam pela Abya Yala: discursos ecológicos, território e cosmovisões nas escritas de Davi Kopenawa e Elicura Chihuailaf.....65  
*Mirthis Elizabeth Costa do Nascimento Lacerda*
- La lucha por autonomía indígena: el caso de la experiencia en Nicaragua y México.....83  
*Waldo Lao Fuentes Sánchez*
- Os rios vazantes e a emergência da história: autonomias indígenas na Amazônia brasileira.....98  
*Fábio M. Alkmin*
- Os Potiguara no litoral norte da capitania do Rio Grande: os indícios cartográficos dos Séculos XVI e XVII.....118  
*Pedro Pinheiro de Araújo Júnior*

Entre a teoria e a prática da guerra justa: a desterritorialização dos índios e a “boa ordem” da capitania do Rio Grande (c. 1680-1720).....144

*Victor André Costa da Silva*

Aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Ibiapaba: território social, traçado urbano e agência indígena (Século XVIII).....172

*Lígio de Oliveira Maia*

Súditos do Grão Cão da Tartária, judeus enclausurados, mouras encantadas... Geopolíticas mentais e orientações colonialistas sobre os indígenas.....200

*Sebastião Vargas Netto*

Posfácio: sobre espaços, fendas e sonhos originários.....223

*Sebastião Vargas Netto*

Sobre os(as) autores(as).....245

# APRESENTAÇÃO

## *Por uma História indígena dos (e nos) espaços*

“Todas as coisas”, diz Platão, “são produzidas pela natureza ou pela fortuna ou pela arte”. Acrescenta ainda o autor d’*Os Ensaios*: “As maiores e mais belas, por uma ou por outra das duas primeiras; as menores e imperfeitas, pela última”.<sup>1</sup> Michel de Montaigne (1533-1592), tido por muitos como o inaugurador do relativismo cultural, era uma exceção de destaque em tempos de intolerância religiosa, particularmente na França da segunda metade do século XVI. Ao nos legar o conhecido capítulo *sobre os Canibais*, um dos primeiros escritos de sua obra, iniciada em 1580, e fruto de seu encontro com três indígenas tupinambás, em Rouen, em 1562, chama à atenção as dimensões espaciais de suas ricas considerações a respeito dos elementos das leis da natureza daquelas nações que reputara por puras e originais, isto é, selvagens porque ainda não moldadas pelas leis artificiais da sociedade.

Valendo-se da autoridade (*auctoritas*) dos antigos (Virgílio, Horácio, Sêneca, Cícero, Platão e Aristóteles), mas, também, vale dizer, de um homem seu informante, Montaigne segue falando de mares, rios, ilhas, montanhas, estreitos, correntes marítimas, inundações. Paradoxalmente, rejeita o testemunho dos viajantes, pois, segundo ele, cosmógrafos e topógrafos teriam sempre a vaidade de acrescentar a seus relatos, feitos não realizados ou vistos. Logo, precisa-se de “um homem muito fiável ou tão simples que não tenha com que construir e tornar plausíveis invenções falsas, e que nada tenha a defender”. Mais uma vez justificando a interlocução de sua fonte/informante quanto ao Novo Mundo, arremata sem pestanejar: “O meu era assim”.

Ao referir-se ao Brasil, Montaigne lembra ao seu leitor que irá falar daquele “outro mundo que foi descoberto em nosso século, no lugar aonde Villegaignon veio a terra e que batizou de França Antártica”. As notícias do insucesso da empresa francesa nos trópicos e a experiência das navegações

---

<sup>1</sup> As referências dizem respeito ao capítulo XXX da edição: MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*: uma seleção; organização M. A. Screech; tradução Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

respondeu a dúvida: não se tratava de uma ilha, “mas terra firme e continente, contígua à Índia Oriental”.

À maneira de um culturalista *avant la lettre*, o autor vai ao contexto ameríndio e americano, sobrepondo cultura e natureza: “vivem num país muito agradável e de clima ameno, de modo que pelo que me disseram minhas testemunhas é raro ver ali um homem doente”; a fertilidade da terra com sua “tão grande abundância de peixe e carnes”, é coisa de se ver “sem nenhuma semelhanças com os nossos”; a guerra ameríndia - tema caro aos estudos da alteridade e a cultura dos Tupinambá - “é toda nobre e generosa e tem tanta desculpa e beleza quanto possa permitir essa doença humana”. Em contraste às guerras de conquista de seu tempo, os nativos não estão “em luta pela conquista de novas terras, pois ainda desfrutam dessa fertilidade natural que os abastece, sem trabalho e sem pena, de todas as coisas necessárias”. Se a guerra é a busca da virtude e não há necessidade de conquistas territoriais, em que sentido então os nativos seriam selvagens? “Eles são selvagens assim como chamamos selvagens os frutos que a natureza produziu por si mesma e por seu avanço habitual”; logo, “os que alteramos por nossa técnica e desviamos da ordem comum é que deveríamos chamar de selvagens”.

Em Montaigne, a “figuração mais precisa da descoberta da América e das transformações que provocou” está na sua topografia. Como aponta Lestringant: “pela extrema atenção dada ao detalhe local, pela agudeza de um olhar voltado para a paisagem próxima e concentrado nela, Montaigne pode compreender o que se passa numa escala totalmente diversa, em terras longínquas”. Seus “lugares retóricos” nada mais são que “balizas transitórias, flutuantes, abandonadas quase que imediatamente após terem sido consideradas” (LESTRINGANT, 2006, p. 516-517). As múltiplas dimensões espaciais, n’Os Ensaios, constituem apenas uma, entre muitas outras obras do Início dos Tempos Modernos e alhures, em que a dimensão do espaço é também ela um objeto/sujeito de análise.

\*\*\*

O livro **Indígenas e espaços na História** é uma reflexão sobre os povos originários na História a partir da dimensão do espaço, este conceito/categoria de análise tão comum ao trabalho do historiador que, por sua força de abrangência e dimensão, quase sempre é tomado como um ente,



um dado à priori, um recurso analítico naturalizado, enfim, como algo que está lá, pronto e suficiente, fora da episteme do historiador. Os trabalhos apresentados ao longo dessa coletânea nos dirão algo diverso!

Aldeia potiguara de Souasoutin, aldeia do Camarão, aldeia cristã, aldeia indígena, terra, território, expansão e territorialidades, seriam as categorias espaciais mais evidentes; mas há outras: *Abya Yala*, territórios sociais, espaços de memória, espaços da oralidade e da escrita, do poético/literário, dos discursos políticos e revolucionários, das utopias, das cosmologias e/ou conhecimentos ameríndios etc. O *corpus* documental discutido é também bastante heterogêneo: desde a sempre problemática produção manuscrita da burocracia colonial portuguesa e hispânica, passando pela literatura, memórias e histórias de vida, construções imagéticas, apreensões discursivas, cartografias e pinturas europeias, discursos políticos, discursos do ciberespaço, discursos de alteridades etc.

Ao juntar numa coletânea, a temática indígena e a polifônica dimensão do espaço, pretende-se apresentar algumas contribuições teóricas e metodológicas ao fecundo campo de pesquisa da história indígena, ou em outras palavras, abrir outras possibilidades analíticas, outras searas de reflexão que tome o espaço, enfim, noutra alternativa possível de uma das criativas formas de resistência adaptativa (STERN, 1987).

Ao mesmo tempo é necessário esclarecer que, tomada enquanto uma operação historiográfica à maneira cerтеаuniana, o que se apresenta aqui em conjunto é menos a fabricação<sup>2</sup> de um relato final da experiência de uma caminhada já palmilhada, com idas e vindas, conhecida e reconhecida, *caminhos antigos*, diria o mestre Capistrano de Abreu; antes, porém, é percurso inicial, pisoteando com cuidado (e acuidade!) seu relevo irregular, sentindo os pedregulhos do caminho, avistando os seixos à beira-mar e contornando rotas alternativas. Entretanto, não se deve confundir percurso inicial com inconsistências teórica e metodológica, pois nesse jogo das analogias, talvez, ao invés de refletir sobre o trabalho do historiador enquanto produção fabril – como sugere Cerтеau -, o livro seja mais bem pensado a partir de um trabalho artesanal coletivo, com seu próprio tempo ou ritmo de maturação a partir das ferramentas necessárias disponíveis. Lembra-nos Durval Muniz que a atividade do historiador, enquanto tecelão dos tempos, “tem maior proximidade com a paciente e meticulosa

<sup>2</sup> “O que fabrica o historiador quanto ‘faz história?’ Para quem trabalha? Que produz?” (CERTEAU, 2002, p. 65).

atividade manual exercida por tecelões, bordadeiras, rendeiras, tricoteiras, chuliadeiras” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2019, p. 28).

Eis aqui, um bom caminho para apresentar as propostas desta coleção e seus autores e autoras.

O Exército Zapatista de Libertação Nacional – EZLN e suas relações com a cultura e a cosmologia ameríndias na Selva Lacandona, estado de Chiapas, no sudeste do México, é o tema de Rodrigo Guerra. As complexas cosmografias das diferentes etnias fazem desse espaço territorial muito mais que uma simples designação ecológica, antes uma protagonista da recente história mexicana que vem extrapolando suas fronteiras nacionais, sendo palco de um vivo debate de proporções geopolíticas globais, clamando por um “mundo onde caibam muitos mundos”. A sensibilidade do autor aponta para muito além da resistência armada do EZLN, apresentando-nos uma profunda ligação de seus guerrilheiros com a longa temporalidade dos séculos de colonização e colonialidade do poder, cujo foco do discurso de resistência é um compromisso efetivo com a vida, com a história e as territorialidades indígenas e camponesas. A reapropriação dos Caracóis, instâncias de “materialização das lutas históricas indígenas pelo reconhecimento de suas tradições de vida em coletividade” se configurariam na máxima do “mandar obedecendo”; nas “especialidades autônomas” frente ao Estado, “territórios rebeldes”, como aponta o autor. Em suma, como se expressou o Subcomandante Insurgente Marcos, a Selva Lacandona aquiesce a “forma de uma verdadeira arma, amiga e companheira que, com seus caminhos, segredos, esconderijos, encostas, árvores, chuvas, sóis, madrugadas e luas, luta junto com os zapatistas”.

Os Caboclos do Assú, comunidade indígena contemporânea no Rio Grande do Norte, é o tema das reflexões de Kamyra Raphaely Macêdo Monteiro. Percorrendo os diferentes processos de autorreconhecimento étnico e reconhecimento público de sua distintividade identitária, a autora faz uso dos conceitos de *territórios social* e *cosmografia* com o fim de nos ajudar a pensar sobre as diferentes formas de apropriação dos elementos diacríticos dessa comunidade. Empoderados a partir de um ambiente político - indígena e indigenista - que reconhece seu direito à diferença frente aos diversos entes estatais e legislações específicas, o processo de etnicidade dos Caboclos inicia-se, junto com outros, em meados

dos anos 2000. Sua específica forma de territorialidade, distintas atividades de trabalho, festas religiosas e elaboração e/ou apropriação de suas memórias revela a importância fundamental do espaço, coletivamente criado e historicamente situado.

Davi Kopenawa e Elicura Chihuailaf, respectivamente, xamã yanomami do norte do Brasil e poeta mapuche do Chile, são intelectuais indígenas. Categoria ainda pouco discutida no Brasil, mas bastante empregada em países da América Latina, tais pensadores valem-se de sua própria experiência de luta para abrir um diálogo possível com os não indígenas através da oralidade e da literatura. Como aponta Mirthis Lacerda, eles se apropriam do “espaço poético/literário como lugar de manifestação de suas identidades, ancestralidade e história”. Apresentando-se como um *oralitor* que produz uma *oralitura*, Elicura lembra que a poesia para os Mapuche tem origem na “memoria de la tierra”. Tal memória parte de sua identidade étnica, não se finca num lugar físico específico, pois como lembra a autora, a “identidade segue com esses indivíduos por qualquer lugar, inclusive quando eles saem de seus territórios de origem, vão morar nas cidades ou viajam”. O autor de *A queda céu: palavras de um xamã yanomami*, escrito junto com Bruce Albert, Davi Kopenawa profetiza acerca de um saber de ecologia, pois seu lugar não é apenas o território yanomami, organizado pelo Estado brasileiro, mas o mundo, enfim, “uma ecologia que é global”, holística, logo, “os indígenas pertencem a terra e não o contrário”. Premiadíssimos, com visibilidade internacional, tais intelectuais indígenas são relevantes para o estudo dos pensamentos indígenas contemporâneos, pois suas vozes se “insurgem da floresta e ecoam pela Aby Yala”.

O texto de Waldo Lao Fuentes Sánchez discorre sobre a experiência indígena na elaboração de suas autonomias política e territorial na Nicarágua e no México, nas décadas de 1980 e 1990. Considerado pelo autor como um divisor de águas na luta política na América Latina, tais casos nos levam a refletir historicamente sobre os diferentes mecanismos de ação indígena frente ao Estado. Garantidos pelo Estado nicaraguense, o reconhecimento das regiões autônomas pôs fim ao conflito armado entre os povos indígenas e o poder estatal; sendo a experiência mexicana – por conta do descumprimento dos Diálogos e Acordos de San Andrés – de uma autonomia integral reconhecida pelos seus efetivos executores, sem qualquer ligação com partidos ou entes estatais. Lutando contra megapro-

jetos de matriz neoliberal que implicava diretamente em drásticas mudanças nas relações históricas de suas espacialidades, a reorganização territorial é imprescindível à execução de diversos processos de autonomias, logo, garantindo o fortalecimento de suas identidades, a segurança comunitária e a sua soberania alimentar através de seus autogovernos.

Ainda na discussão da autonomia indígena frente ao Estado, Fábio M. Alkmin nos apresenta a experiência dos Mura, os Borari e os Arapium na imensa região dos rios no Pará. Submetidos a diferentes processos de dominação e desterritorialização, a autonomia indígena na defesa de seus territórios transpassava o significado da guerra que, no caso dos Mura, tem em suas narrativas as “rugosidades espaciais”, nas palavras de Milton Santos, com suas leituras dos rios e formas de construção de suas cercas e trincheiras nas vias fluviais, com forte apelo em suas memórias e histórias. Atualmente, os Borari e os Arapium, na ausência de políticas públicas estatais, vigiam seus territórios contra a invasão de terceiros e fazem da educação, assim como das ações do grupo de vigilantes da Terra Indígena Maró, sua própria proteção territorial e autodefesa de seus territórios. O capítulo é um convite à reflexão benjaminiana que não apenas a história, mas também a geografia deve passar por uma leitura a contrapelo.

A territorialidade colonialista do litoral norte da capitania do Rio Grande, nos sertões do *Cabo de São Roque*, nomeação dada por ninguém menos que o navegador florentino, Américo Vespúcio, a partir da sua carta *As Quatro Navegações*, é o objeto de reflexão de Pedro Pinheiro de Araújo Júnior. Nos séculos XVI e XVII, a cartografia seguiu os processos de conquista dos territórios, cuja impressão registrada, ao menos no início, dava ampla figuração aos Potiguara e suas aldeias. Com a fundação da Fortaleza dos Reis Magos, em 1598, e da cidade do Natal, em 25 de dezembro de 1599, esse impulso colonialista abriria novo *front* a cartografia ibérica. Desde então, interessava o outro litoral, nas proximidades da foz do rio Potengi, dez léguas de distância do Cabo de São Roque e, é claro, o sertão interior da capitania. A expulsão dos franceses, aliados dos Potiguara pelo escambo do pau-brasil e suas pretensões de colonização, arrefeceu a cartografia dos povos indígenas, apontado pelo autor, num processo semelhante a invisibilidade indígena nas fontes e historiografias, noutros momentos da história. Entre franceses e ibéricos ou entre o *Mapa de Jacques de Vaulx de Claye de 1579* e o mapa de João Teixeira Albernaz I, de 1612, o Cabo

de São Roque passou a “um deserto sem indígenas”. Cartas, atlas e livros elaborados em diversas partes da Europa - Portugal, França, Espanha e Holanda – constitui o conjunto de fontes dessa estimulante reflexão histórica.

O aparato legal da desterritorialização dos povos indígenas no contexto da Guerra do Açú (c.1687-1720), na então capitania do Rio Grande, é o tema do capítulo de Victor André Costa da Silva. Enfatizando a pretendida “boa ordem” e bem comum na república, o autor nos apresenta uma relevante discussão do aparato jurídico da guerra justa, elemento do direito ibérico, cuja função e alcance alastraram-se das antigas Cruzadas (1095-1291) até a expansão do império ultramarino português nos rincões do sertão do Rio Grande. Na discussão apresentada - ao nível do centro dos impérios português e espanhol passando pelas realidades locais e/ou regionais - o dispositivo legal da guerra justa encontrou terreno fértil na capitania geral de Pernambuco com a criação da Junta das Missões, e na capitania do Rio Grande, aonde grassava a indistinta guerra dos bárbaros em que os povos indígenas eram combatidos para dá lugar a empresa pastoril e a ação missionária da Igreja na garantia do assentamento efetivo dos moradores. Neste contexto, a “desnaturalização” dos cativos indígenas tomados em guerra justa, condição de pena ainda pouco discutida na historiografia do direito colonial parece indicar um elemento novo no debate mais amplo da legislação indigenista. Sobrepondo-se aos territórios sociais indígenas, a desterritorialização promovida pela Coroa portuguesa e seus representantes através da guerra justa nos apresenta a violência que marcou o período em análise e a imprescindível relação entre a dominação das almas e a conquista de territórios, *conditio sine qua non* à efetivação do domínio.

Ainda no mundo colonial, a empresa missionária na aldeia jesuítica de Nossa Senhora da Assunção de Ibiapaba é minha contribuição ao debate. Para além do pretensão voluntarismo catequético, típico de uma historiografia apologética dos companheiros de Jesus, buscou-se neste capítulo apontar a agência indígena no processo de territorialização do espaço físico e social daquele reduto que se pretendia exclusivamente cristão. Partindo de pressupostos de uma antropologia dos territórios, se viu que a razão histórica e a razão instrumental eram elementos ou partes de um mesmo complexo fenômeno de construção do espaço sociocultural. Neste sentido, os elementos do traçado urbano colocados em prática na orga-

nização da aldeia de Ibiapaba não são suficientes na análise de sua plena interação social; possível de apreensão de uma reflexão histórica somente levando em conta a agência dos grupos indígenas naquele contexto de instabilidade política e marcial nos sertões das capitanias do Ceará, Rio Grande e o Estado do Maranhão. Como se verá, a aldeia cristã dos missionários jesuítas era, para além de um reduto da Críandade, inequivocadamente um espaço indígena, seu território social.

A coletânea encerra-se com um estimulante ensaio e o posfácio de Sebastião Vargas Netto. Partindo de fontes da primeira leva colonialista na conquista da América, o autor se debruça sobre as imagens (cartografias e/ou “geografia mental”) e discursos de tradição cavaleiresca medieval a popular o pensamento do genovês Cristóvão Colombo e muitos de seus contemporâneos. O indígena (àquele do lugar, logo, contrário ao Outro estrangeiro, o alienígena) passou pela difusa elaboração oriental de suas formas de vida, apreensão do mundo, enfim, de sua imensa diversidade sociocultural enfeixadas em dualidades estanques. Da experiência da conquista ibérica no Oriente, especialmente portuguesa, o autor elaborou um mapeamento dessas construções históricas e mentais de longo alcance, buscando os “recorrentes mecanismos de sobreposição e intercâmbio de figuras representativas que o Ocidente originalmente inventou e reservou aos ‘orientais’ transferidas aos indígenas das Américas”. Lembra-nos o autor que os termos *ameríndios*, *índios*, *povos originários* e *indígenas*, todos eles, em maior ou menor grau, trazem suas cargas coloniais, cuja história possui uma imensa espacialidade e temporalidade no longo processo de ocidentalização. Justificativas ideológicas da dominação em bases raciais e opressões coloniais de toda ordem, temos assistido, hoje, felizmente, o anseio pelo reconhecimento das culturas ameríndias “que cruza os territórios do misticismo e do tradicionalismo com os das artes, passando pela ecologia, epistemologia, linguística, estudos e práticas decoloniais chegando até o núcleo das ditas ciências ‘exatas’”.

Os colaboradores desta coletânea, convidados e professores e jovens pesquisadores egressos do Programa de Pós-graduação em História, área de concentração “História e Espaços” (PPGH/CCHLA/UFRN), não perderam de vista em suas reflexões a dimensão política de sua prática e de seu ofício enquanto historiador/historiadora. Em tempos de pandemia e de completa apatia na concretização das efetivas políticas públicas aos

povos indígenas, enquanto dever constitucional do Estado brasileiro, mais que em qualquer outro momento é imprescindível deixar falar e ouvir com atenção a sabedoria ameríndia. No livro *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*, Gersem Baniwa aponta às distintas contribuições através das dimensões econômicas, ecológicas, conhecimentos tradicionais, na dieta alimentar, na medicina etc., enfatizando, contudo, o escopo da multidiversidade sociocultural e de seus protagonismos ao longo da História:

São poucos os países que possuem tamanha diversidade sociocultural e étnica. Por tudo isso, o Brasil e o mundo precisam olhar com mais carinho para os povos indígenas e vê-los não como vítimas ou coitadinhos pedindo socorro, mas como povos que, além de herdeiros de histórias e de civilizações milenares, ajudaram a escrever e a construir a história do Brasil e do planeta com seus modos de pensar, falar e viver. [...]

Uma vez superada a fase trágica da possibilidade de extinção de todos os povos indígenas, fica a impressão de que ser índio hoje no Brasil é mais do que pertencer a um conjunto de povos nativos, originários ou ancestrais do povo brasileiro, como algo do passado distante; ser índio é pertencer a uma identidade continental e nacional autóctone, presente, viva e atuante nos cenários locais, regionais e nacionais.

Do direito de sujeito e de cidadão nacional e global, associado ao direito e ao desejo de continuidade histórica das identidades étnicas e culturais parece que os povos indígenas não estão dispostos a abrir mão, ainda que isto signifique uma longa e árdua jornada rumo ao que os sábios guarani chamam de “Terra Sem Males”, um mundo onde todos os povos têm o seu espaço e o direito de viverem com dignidade e liberdade (LUCIANO, 2006, p. 219-220).

Oxalá, que assim seja!

Da chuvosa cidade do Natal (RN), dia de São José, 19 de março de 2023.

**Lígio de Oliveira Maia**

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **O tecelão dos tempos: novos ensaios de teoria da História**. São Paulo: Intermeios, 2019;
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria Lourdes Menezes; revisão técnica de Arno Vogel. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002;
- LESTRINGANT, Frank. O Brasil de Montaigne. **Revista de Antropologia**. SÃO PAULO, USP, vol. 49, nº2, p. 515-556, 2006;
- LUCIANO, Gersm dos Santos – Baniwa. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006;
- MONTAIGNE, Michel de. **Os ensaios: uma seleção**; organização M. A. Screech; tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010;
- STERN, Steve J. New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and consciousness: implications of the Andean Experience. *In: \_\_\_\_\_ . Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1987.



**SEMENTES DE UM MUNDO NOVO:**  
*terra, liberdade e reinvenções histórico-espaciais*  
*no Movimento Zapatista*

---

*Rodrigo Guerra*

INTRODUÇÃO

**P**ensar a *História* é pensar o *tempo*: “história é o estudo do passado”, afirmam os cânones teóricos da práxis historiográfica. Todavia, para além das relações temporais, o estudo da História também está fundamentalmente vinculado ao estudo dos *espaços*. A compreensão da dimensão espacial da escrita da história não se encerra em compreender esta categoria meramente como receptáculo ou palco da atuação dos eventos, o *espaço* se relaciona com a história numa condição de categoria produtora e produzida, das e pelas relações humanas. Destarte, partindo da concepção do conhecimento histórico enquanto um conhecimento *perspectivista*, no qual o próprio conhecimento também é histórico, logo, está situado em determinado tempo e espaço (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007), a interpretação da História perpassa, pois, pela compreensão das relações dos sujeitos não apenas associadas às temporalidades, mas, também, às espacialidades que compõem este cenário e, conjuntamente à narrativa, possibilitam a *tecelagem do passado* e a arte da escrita da História (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2019).

Dito isso e estabelecendo as bases de que a compreensão do processo histórico perpassa pela análise das categorias espaciais inseridas neste

processo, propomos neste capítulo reflexões acerca de aspectos que denotam certas singularidades no Movimento Zapatista<sup>1</sup>, a partir de suas raízes histórico-espaciais, tomando dois pilares centrais como alicerces de seus projetos políticos, sociabilidades, discursos, imaginários, cultura, estética e identidade: a Selva Lacandona e o estado de Chiapas.

O Movimento Zapatista surgiu para o mundo na madrugada do dia 1 de janeiro de 1994, com o aparecimento do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Aparentando ser, inicialmente, mais um movimento de caráter guerrilheiro-revolucionário, os zapatistas tomaram em armas os municípios de San Cristóbal de Las Casas, Ocosingo, Altamirano e Margaritas, além de outras posições estratégicas, no estado de Chiapas (sudeste mexicano), e declararam guerra ao Estado mexicano, anunciando um “*¡ya basta!*” à toda forma de negação da vida e da história dos povos indígenas, bem como à dominação colonial hegemônica, instituída desde o século XVI, através de uma *colonialidade do poder* (QUIJANO, 2005). Entretanto, para além das primeiras impressões revolucionárias, provocadas pelo levante armado, as raízes zapatistas traziam consigo um tanto de mistérios e significados que fariam deste um movimento com aspectos singulares para se compreender as lutas históricas latino-americanas, inseridas em um contexto global. E se, como defendemos inicialmente, o *espaço* é categoria fundamental para interpretarmos a História, a insurgência zapatista no estado de Chiapas traz consigo relações íntimas com o seu acontecimento.

Historicamente, o estado de Chiapas é um estado mexicano relegado ao desprezo e à pobreza. Localizado em uma região fronteiriça com a Guatemala e berço de diversas etnias indígenas de origem maia – *tzeltal*, *ch’ol*, *tzotzil*, *tojolabal*, *zoque*, entre outras –, o Chiapas expressa as contradições e conflitos que imperam na modernidade e *globalização*: o desprezo à vida e culturas dos povos originários, e os desejos e ambições às suas *terras*. É de Chiapas que sai 82% da indústria petroquímica mexicana, 20% da energia nacional advém de suas hidrelétricas, além dos 35% da produção mexicana de café e das madeiras nobres, extraídas das flores-

---

<sup>1</sup> Na literatura especializada, é comum encontrarmos o termo “neozapatistas” para se referir ao movimento que insurgiu na madrugada do dia 1 de janeiro de 1994, levando em consideração que os “zapatistas” seriam os próprios da Revolução Mexicana de 1910 que lutaram ao lado de Emiliano Zapata. Todavia, optaremos por utilizar o termo “zapatistas” neste trabalho, pois se trata da nomenclatura utilizada pelos próprios integrantes do movimento e explicitadas nos seus discursos que tomamos como fontes. Não obstante, buscaremos exercitar uma análise crítica com um olhar atento, evitando possíveis distorções anacrônicas na compreensão dos eventos aqui trabalhados.

tas (GENNARI, 2005). Nestas terras habitadas e cultivadas pelas culturas indígenas, os interesses capitalistas avançaram conforme os projetos de um *México moderno* se consolidavam como foram durante o *porfiriato*<sup>2</sup>, no início do século XX, quando o país teve como principais marcas um modelo político-econômico agrário exportador e a expropriação das terras comunais indígenas, os *ejidos*<sup>3</sup>, de tal modo que, o latifúndio mexicano se recompôs e expropriou a massa camponesa indígena, submetendo 80% da população a 840 fazendeiros, donos da maior parte do território nacional (ALIMONDA, 1986).

Não obstante, ainda no estado de Chiapas, uma outra *espacialidade* que exige nosso olhar atento e apreensão das problemáticas históricas em seu interior é a *Selva Lacandona*. A *Selva Lacandona* compreende um território de aproximadamente 1,8 milhões de hectares e está situada, majoritariamente, nas Montanhas do Oriente de Chiapas, entre os municípios de Las Margaritas, Altamirano, Ocosingo, Palenque, Maravillas Tenejapa, Marqués de Comillas-Zamora, Pico de Oro e Benito Juárez. Rica em biodiversidade e atravessada por rios caudalosos, foi no interior da *Selva Lacandona* que as diferentes etnias que ocuparam a região fundaram suas culturas e tradições, em uma relação *cosmográfica* com a terra, ou seja, em uma relação particular tomando os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – para estabelecer e manter seu território, associado aos vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002).

Isto posto, é nestas problemáticas histórico-espaciais que contemplam as relações coloniais hegemônicas, desde o século XVI até os projetos modernistas mexicanos do *porfiriato*, as investidas estrangeiras no estado de Chiapas, as transformações e intervenções na *Selva Lacandona*, a resistência indígena diante da conjuntura capitalista global e seus vínculos culturais, memoriais e identitários com o território, que buscamos perscrutar o “embrião zapatista”, desde as problemáticas caras à cultura indígena, às problemáticas do Estado mexicano, que

<sup>2</sup> Referente ao governo de Porfirio Díaz (1884-1911), o qual significou uma tremenda perda de terras para a comunidade indígena e camponesa do México, incitando, posteriormente, a Revolução Mexicana.

<sup>3</sup> Propriedade rural de uso coletivo, retomando as raízes históricas dos povos indígenas em suas relações com a terra. A garantia dos ejidos foi umas das bandeiras levantadas e causas conquistadas pela Revolução Mexicana de 1910.

fazem deste um movimento capaz de suscitar provocações e reflexões históricas acerca da temática dos povos indígenas e seus espaços também no Tempo Presente.

### COMPREENDENDO A PROBLEMÁTICA: TERRA E LIBERDADE

Reiterando o caráter histórico de sua insurgência e retomando as lutas do passado contra as invasões coloniais, contra a escravidão, pela independência, contra o expansionismo estadunidense, contra o Império Francês, contra a ditadura de Porfirio Díaz e enaltecendo as conquistas do povo, sintetizadas na figura de Emiliano Zapata, líder do Exército Libertador do Sul, na Revolução Mexicana de 1910, os zapatistas, enfim, se concebem como fruto desta longa duração histórica que submete os povos indígenas a, ano após ano, época após época, permanecerem lutando pelas suas sobrevivências (EZLN, Primera Declaración de La Selva Lacandona, 1994). Assim, a insurgência zapatista de 1994, tomando as próprias palavras do movimento que se anunciou *como produto de 500 anos de lutas*, representou, em suma, uma luta aos *colonialismos internos* (GONZÁLEZ CASANOVA, 1969) que assolam a história dos povos originários do México. Não à toa, este processo culminou com a constituição de um “Exército de Libertação Nacional”, e esta *libertação* também perpassa pela questão espacial, pela disputa territorial, em síntese, pela problemática da *terra*.

A temática da *terra* é recorrente nos estudos históricos e antropológicos voltados para a problemática indígena e camponesa. No tocante ao movimento zapatista, percebemos que esta relação entre *terra*, *história* e *cultura* é fundamental para compreendermos suas demandas, lutas, representações, raízes, espaços e manifestos históricos. Neste sentido, Alejandro Buenrostro y Arellano (2002), nos mostra que: “os símbolos, no movimento dos excluídos, são tudo aquilo que representa sua vida, sua tradição, sua cultura, sua visão do mundo, sua coesão e sua identidade: a terra, o comunal e a festa” (p. 17). E Sebastião Vargas também aponta para a problemática da terra, destacando que:

Tem que se ter em mente que a terra é entendida pelos camponeses mais que mero meio de produção: a terra e seu cultivo vinculam o ser humano com o ciclo vital das plantas e dos animais, e, assim, com o próprio ritmo

cósmico que determina o seu lugar nele. Terra significa, então, não apenas a condição básica para a subsistência individual e familiar, mas também a provedora dos elementos necessários para a manutenção da organização social, a reprodução da identidade coletiva, e a sustentação do universo inteiro - coisa que demonstram tantos estudos antropológicos sobre o papel da festa - onde concorrem precisamente todos estes aspectos. No movimento zapatista, por sua ligação com tradições mitológicas maias, isso é muito claro de observar (VARGAS, 2007, p. 252).

Compreendendo a insurgência zapatista como produto de problemáticas mais profundas e enraizadas na conformação dos modelos políticos, econômicos e sociais do México moderno, buscamos perceber nas transformações e histórias semeadas nos solos da *Selva Lacandona* – local repleto de tradições indígenas – e da sociedade mexicana uma possibilidade de nos aproximarmos da luta zapatista, a partir dos processos históricos que envolvem as dinâmicas com a terra, com a Selva, com os territórios, ocupações, migrações e relações espaciais outras que dialogam neste cenário. Afinal, como o próprio Subcomandante Insurgente Marcos (1999) sustentou, a Selva assume a forma de uma verdadeira arma, amiga e companheira que, com seus caminhos, segredos, esconderijos, encostas, árvores, chuvas, sóis, madrugadas e luas, luta junto com os zapatistas. Luta junto com os vivos e os mortos, com a história e as vozes que, há mais de 500 anos, dizem *já basta*.

## A SELVA LACANDONA E O EMBRIÃO ZAPATISTA

Palco de um processo de (re)colonização, nenhuma outra região do México sofreu tantas interferências e transformações quanto a *Selva Lacandona*, no período recente. Apenas na segunda metade do século XX, a região que compreende a *Selva Lacandona* passou por processos de migração de trabalhadores rurais; degradação ambiental; mobilização popular; conflitos religiosos; comoção política; e, finalmente, a insurgência armada zapatista. *A Selva Lacandona*, desta forma, não apenas exerceu um papel de protagonismo na história recente do México, mas, para além disso, extrapolou as fronteiras e compreendeu um ponto de destaque e debates em todo um cenário geopolítico mundial.

Segundo Jan De Vos (2002), há dois eixos principais para compreender a evolução dos eventos ocorridos nessa região: o povoamento dos

seus espaços por camponeses sem terra e o aproveitamento de seus recursos por empresas privadas e governamentais. Todavia, esses dois eixos principais são apenas definições no plano macro. Adentrando às sinuosidades do micro, percebemos como, contido nos problemas da terra e de exploração, temos, diretamente, a existência de outros eixos adicionais que foram complexificando as dinâmicas sociais na região, como o trabalho de conscientização da Igreja católica, junto às comunidades indígenas; o ativismo político de grupos maoístas; a instalação dos acampamentos de refugiados guatemaltecos; a diversificação das sub-regiões, enquanto ocorria a colonização e conformação sociopolítica das comunidades indígenas; as formas de resistência dos povos indígenas frente ao movimento de colonização da Selva proposto pelo Estado; a crescente militarização na região; até a atuação de grupos ecologistas. Assim, a Selva configurou-se como o epicentro dos debates e conflitos, desde os interesses capitalistas, às problemáticas da cultura indígena e discussões no plano ecológico.

Para além das problemáticas internas às fronteiras mexicanas, os conflitos na *Lacandona* se intensificaram numa relação direta aos interesses econômicos voltados para os “recursos” ali contidos. Não obstante, a *Selva Lacandona* passou a ser alvo, também, de empresas estatais e, muitas das vezes, associadas ao capital estrangeiro. Ao escrever sobre a sua história recente, Jan De Vos nos adverte sobre o caráter colonizador da ocupação do Estado nesta região, caracterizando-a como “un suceso verdaderamente insólito de la historia reciente de México” (VOS, 2002, p. 11). Dito isso, percebemos que os conflitos que estouraram na região, em especial a partir de meados do século XX, não são apenas meras consequências de ações pontuais, mas sim resultado de uma herança histórica de um “ideal modernista”. O que se viu na *Lacandona* no século XX foi uma recolonização e reprivatização nos moldes porfiristas<sup>4</sup> que já haviam sido rechaçados naquele mesmo século pela Revolução Mexicana.

As tensões internas na *Selva Lacandona* ainda contaram com um agravante promovido pelas políticas estatais mexicanas: a negligência às ocupações indígenas naquelas terras. Segundo Jan De Vos (2002), na segunda metade do século XX, em meio às disputas e interesses que granulavam a *Lacandona*, as tentativas do Estado em regular a ocupação daqueles

<sup>4</sup> Héctor Alimonda (1986) nos mostra que 32 milhões de hectáres de terras (quase 15% do território nacional) foram destinados ao capital estrangeiro, em um país que possui limitações naturais com a disposição de terras férteis cultiváveis.

territórios se mostrou não apenas falha, mas inconsequente: 1972, o governo federal criou a chamada “Zona *Lacandona*”, uma área de 614.321 hectares destinada aos povos lacandones, os quais seriam “detentores históricos” destas terras. Numa tentativa de estagnar a movimentação dos povos indígenas e camponeses que, cada vez mais, ocupavam a região, o governo concedeu à etnia lacandone (apenas uma entre outras que habitaram a região, tais como os *tzeltales* e *ch’oles*) a alcunha de verdadeiros latifundiários da Selva. Uma medida desamparada do conhecimento histórico da região que desencadeou conflitos outros. Não obstante às consequências atreladas ao decreto de 1972, o governo voltou a tomar medidas controversas, ao criar, em 1978, a Reserva Integral da Biosfera “Montes Azules” (RIBMA), tomando uma área que havia sido tratada como despovoada, mas que, na realidade, contava com a ocupação de mais de dez colônias com uma população aproximada de 5.000 habitantes. Além disso, a Reserva ainda obtinha 80% do território da comunidade *lacandone* e outras áreas ocupadas, de modo que o descontentamento dos povos que habitavam a Selva foi inevitável, fazendo com que o governo revogasse as medidas em 1986, porém, agora os territórios já sob outras configurações e realidades.

As complicações oriundas das políticas governamentais incidentes nas questões territoriais da *Lacandona* e de seus povos indígenas se tornou um aspecto crítico, ao ponto de extrapolar, até mesmo, a exploração ambiental, pois, com o acentuado crescimento demográfico e a intensa migração de povos para aquela região, a exploração da Selva também se intensificou e se converteu em um recurso de subsistência, diante do esgotamento das terras habitáveis, como atestou Jan De Vos:

El deterioro ecológico no es, sin embargo, el problema más agudo que sufrió la región. En La Lacandona existen actualmente más de 1.000 asentamientos humanos, entre colonias, racherías, ejidos, nuevos centros de población, ranchos y demás pequeñas propiedades, los cuales aglutinan una población total de más de 200.000 habitantes. Comparando esta última cifra con el número calculado para 1950 (casi 1.000 colonos), para 1960 (cerca de 10.000), para 1970 (unos 40.000), para 1980 (aproximadamente 100.000) y para 1990 (casi 150.000), se desprende que la población creció a un ritmo acelerado (VOS, 2002, p. 36).

Foi neste contexto de profundas transformações, ocupações, migrações, conflitos, exploração, além de interesses privados e estatais, que

o EZLN foi forjado. Tendo as Forças de Libertação Nacional (FLN)<sup>5</sup> como base, o Exército Zapatista surgiu a partir do encontro de um grupo guerrilheiro de cunho marxista-leninista e grupos indígenas maias nas entranhas da *Selva Lacandona*: “Fueron seis los guerrilleros que instalaron, el 17 de noviembre de 1983, el primer campamento de las Fuerzas de Liberación Nacional “en algún lugar de la *selva Lacandona*” (DE VOS, 2002, p. 335). Foi após o contato com as comunidades indígenas e suas leituras do mundo, da política e das relações sociais, que este “ideal revolucionário clássico”, inicialmente proposto pelas FLN, tomou novas direções, promovendo um sincretismo e proporcionando reinterpretações das lutas revolucionárias e reconfigurações conceituais, tais como o oximoro zapatista *mandar obedeciendo*, que sintetiza um novo significado dado às aspirações do grupo formado.

Ademais das questões caras à segunda metade do século XX da *Selva Lacandona*, ou das explorações no estado de Chiapas, a compreensão da insurgência zapatista perpassa por problemáticas que remontam a um passado mais distante, mas que ainda se faz presente, se relacionando, diretamente, com a *colonialidade do poder*, como defende Aníbal Quijano:

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico (QUIJANO, 2005, p. 117).

Compreendendo este poder colonial hegemônico, instituído ainda no século XVI, podemos interpretar ainda mais de perto as relações políticas e de sociabilidades no interior do Estado-nação moderno dos países de passado colonial, e do México em particular, a partir da noção de *colonialismo interno*, proposta pelo sociólogo mexicano Pablo González Casanova, ao denunciar que:

<sup>5</sup> Fundada por Ángel López em 6 de agosto de 1969, com o apoio financeiro e logístico do governo cubano, as Forças de Libertação Nacional (FLN) objetivavam criar um foco guerrilheiro em Chiapas, mais especificamente, na Selva Lacandona.



Una vez consumado el periodo independentista, los valores coloniales se mantuvieron vigentes, lo que indujo que la teoría social llame a este proceso renovador del colonialismo como colonialismo interno. El análisis sobre este concepto no se limita a las relaciones establecidas entre las metrópolis y las colonias (criollos e indígenas), sino a las relaciones que acontecían en el interior de los países, de forma “intranacional” (GONZÁLEZ CASANOVA, 1969, p. 224).

Logo, diante destas conjunturas históricas de longa duração temporal, somadas às políticas estatais e investidas estrangeiras, no interior do estado de Chiapas e da *Selva Lacandona*, o recurso às armas, no levante zapatista de 1994, não se deu por um ideal romântico de revolução, mas como uma resposta aos *colonialismos* e em defesa de suas *terras e territórios*, que são parte integrantes de suas histórias, tradições, culturas e espaços. O “Já Basta!” zapatista, portanto, assumiu uma condição de palavra de ordem que reitera as problemáticas históricas coloniais que assolam os povos indígenas e territórios da região de Chiapas, do México e do mundo, no contexto atual de globalização e neoliberalismo.

A constituição do Exército Zapatista de Libertação Nacional, em suma, é a síntese das histórias de lutas e resistências de 500 anos dos povos indígenas frente ao *colonialismo* e, de mesmo modo, somadas às tradições, histórias, culturas e cosmologias destes povos que se recusam a deixar de serem indígenas, mesmo que imersos nos sincretismos culturais que são inerentes da própria modernidade – de tal forma que a insurgência zapatista assume um caráter singular pois consegue dialogar os elementos cosmográficos da terra, com as políticas e doutrinas modernas. Os indígenas zapatistas traduzem em seus discursos uma relação complexa e fascinante das tradições indígenas com as doutrinas revolucionárias, com os ideais de combate à colonização, com estruturas próprias da modernidade, mas sem abrir mão das cosmologias e tradições de suas terras. É neste sincretismo cultural e nas problemáticas de longa duração histórica, os quais constituem um movimento perene de resistência, que os zapatistas caminham no sentido da libertação nacional e na proteção de suas vidas. Abarcando todas essas problemáticas e relações sincréticas, a *Selva Lacandona* representa as vozes e a capacidade de resistir e se reinventar destes povos ao longo da “longa noite dos 500 anos”. Não à toa os manifestos de guerra emitidos pelo “Comitê Clandestino Revolucionário Indígena – Comandância Geral do EZLN” são

intitulados como “Declaraciones da *Selva Lacandona*”: a selva não apenas resiste, mas também fala com as vozes históricas destes povos.

### SINCRETISMOS CULTURAIS E A RESSIGNIFICAÇÃO DA REVOLUÇÃO

Ao analisarmos a conformação da insurgência zapatista, percebemos como os aspectos culturais indígenas se mostram protagonistas neste processo. Se as *Fuerzas de Liberación Nacional* trouxeram consigo os elementos *revolucionários guerrilheiros* para as origens do movimento, foi através do contato direto com as comunidades indígenas que estes ideais de revolução foram ressignificados para ideais mais caros à *rebeldia zapatista*. Como defendeu o Subcomandante Marcos, os zapatistas se identificam mais como um movimento rebelde que luta por mudanças sociais, pois “el revolucionario tiende a convertirse en un político y el rebelde social no deja de ser un rebelde social [...] el revolucionario se plantea: Vamos a hacer un movimiento, tomo el poder y desde arriba transformo las cosas. Y el rebelde social no. El rebelde social organiza a las masas y desde abajo va transformando sin tener que plantearse la cuestión de la toma del poder” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2001).

Símbolo deste “sincretismo ideológico”, podemos destacar a figura do *Viejo Antonio*, um ancião indígena, habitante da Selva Lacandona, que serviu como ponte entre os mundos indígena e guerrilheiro, na formação do EZLN, como destacou Jan De Vos:

El Viejo Antonio es el puente que permite a los guerrilleros de montaña llegar a las comunidades. Finalmente, su aporte fundamental es hacer entender a los zapatistas la especificidad de la cuestión indígena en las montañas del sureste mexicano. [...] Esa fue su función: nos explicó en qué lugar estábamos: Te recuerdo que estás aquí, y aquí esto es lo que pasa. Eso ayudó mucho. [...] Es El Viejo Antonio el que da los elementos indígenas que tiene el lenguaje zapatista cuando se dirige hacia fuera. (DE VOS, 2002, p. 368-369).

E o próprio Subcomandante Marcos, ao relatar um encontro seu com o *Viejo Antonio*, no qual se reitera o entendimento indígena sobre as raízes profundas da resistência:

Hace muchos años, cuando yo llegué a la Selva Lacandona - hace 22 años - conocí a un hombre, un sabio, que le decíamos el Viejo Antonio. Alguna vez, platicando con él, le decía yo - porque no entendía muchas cosas, venía de la ciudad - que cómo era posible que después de tantos años, tantas guerras, tanto afán de conquista y de destrucción, los indígenas mayas – porque nosotros somos indígenas mayas – se mantuvieran resistiendo. Él me dijo que el secreto estaba en la tierra; que podían destruirnos a unos o a otros, pero que mientras la tierra estuviera, los árboles, las aguas, lo que se conoce pues como la tierra o la naturaleza, eso podía volver a alimentar y hacer crecer y a nacer, una y otra vez, a los hombres y mujeres de maíz... (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2007, p. 03).

O papel exercido pelo *Viejo Antonio* marca de maneira fundamental a constituição do *modo zapatista* ao englobar o entendimento indígena e a cultura de lutas e resistências da região aos ideais da guerrilha, assim, ressignificando aspectos que viriam a ser decisivos para a compreensão dos objetivos políticos do movimento. Como destaca Sebastião Vargas (2014, p. 51), foi a partir do encontro com o *Viejo Antonio* que “os guerrilheiros tiveram que parar de falar e começaram a ouvir, abandonando vários clássicos esquemas interpretativos provindos do marxismo revolucionário e incorporando as práticas organizativas e o pensamento indígena”. Mais do que isso, destaca Vargas, “pela boca do Velho Antônio ou, em um sentido metafórico, do médium Marcos, fala a consciência memoriosa, mística e transcendente do México profundo” (VARGAS, 2014, p. 191).

Sendo assim, identificamos como a insurgência zapatista, manifestada no dia 1 de janeiro de 1994, não foi apenas uma construção a partir de determinada formação ideológica, não foi apenas um convencimento das forças revolucionárias que ocupava a região a levar os povos indígenas a aceitarem o levante armado como uma saída, frente as imposições históricas da região, mas, sim, uma tomada de decisão que partiu dos povos indígenas, levando em consideração aspectos elementares de suas culturas e relações vitais com a terra. O papel fundamental das comunidades indígenas, simbolizado pelo Velho Antônio, também é uma forma de ressaltar os aspectos espaciais como elementos basilares da estética, política e práticas do movimento. O próprio ideal revolucionário sofreu impactos diretos da atuação indígena como protagonista na constituição do zapatismo. Não à toa, suas relações de

sociabilidades, enquanto exército e enquanto organização social, passaram a ser guiadas pelo oximoro *mandar obedecendo*, nas palavras de Carlos Antonio Aguirre Rojas:

Oxymoron profundo, que no sólo desmonta y desestructura de inmediato toda la lógica global de la política tradicional, basada desde hace siglos y milenios en la rígida separación y oposición del mando y de la obediencia, sino que también abre e instaura el espacio de otra lógica posible, completamente diversa, para abordar el problema de la gestión de los asuntos colectivos, de la administración de los recursos de asunción, ejercicio y reacción de los seres humanos con las figuras de lo que hoy es el poder político y el poder estatal (AGUIRRE ROJAS, 2016, p. 25).

Em suma, o “mandar obedecendo” representa uma nova linguagem que interpreta as relações políticas propostas pelos zapatistas. Uma linguagem imbricada dos ideias comunitários e cosmológicos indígenas. Permitindo, assim, um deslocamento conceitual. Como argumenta Massimo Di Felice:

A linguagem indígena e sincrética dos zapatistas nos desloca para outras categorias linguísticas conceituais. [...] Se a linguagem ideológica da política expressa-se por meio de contraposições violentas, excludentes e dialéticas (verdade vs. verdade, ideologia vs. ideologia, bandeira vs. bandeira, líder vs. líder), a linguagem e a representação lógica do mundo dos zapatistas busca a hibridação polissêmica e uma linguagem em que caibam todos os mundos. [...] A linguagem dos comunicados zapatistas, escritos na maioria das vezes pelo subcomandante Marcos, um branco-indígena, é polifônica, polissêmica, híbrida e contaminada por mitos, literaturas e ideologias múltiplas, fazendo assim da própria forma um conteúdo que pode ser definido como uns dos primeiros exemplos de uma linguagem híbrida tipicamente latino-americana (BRIGE; DI FELICE, 2002, p. 37-38).

É das entranhas da Selva Lacandona, das histórias de lutas e resistências frente ao colonialismo, e dos diálogos culturais entre tradições brancas, indígenas e mestiças, que o embrião zapatista irá nutrir suas singularidades e propor novas formas não apenas de se fazer política no sentido moderno da palavra, mas de se constituir novas formas de sociabilidades e interações entre os povos e entre os povos e a terra. Neste sentido, a construção de territórios autônomos zapatistas seguirá como o próximo passo de suas lutas, em defesa da história e memória coletiva indígena, bem como de seus espaços.

## CONSTRUINDO A AUTONOMIA: O MANDAR OBEDECENDO

Com o passar dos anos, após a madrugada de 1 de janeiro de 1994, as tratativas e tentativas de acordo entre o EZLN e o governo mexicano não foram bem sucedidas. Mesmo com indícios de que isso poderia acontecer, como quando foram propostos os “Diálogos da Catedral”<sup>6</sup>, ou os “Acordos de San Andrés”<sup>7</sup>, o que se via eram alternativas de relações entre as demandas indígenas e o Estado, mas ainda reguladas pelo *poder colonial* inerente ao Estado. Em meio a estes impasses e disputas políticas, os zapatistas foram desenvolvendo instâncias de poder e territorialidades de encontros, voltados para os debates e amadurecimento do exercício da *autonomia indígena*, o que, como destaca Waldo Lao Fuentes Sánchez, para os povos indígenas, se configura como “una práctica que hace parte de sus formas de vida, de un largo proceso de resistencia y reivindicación contra la explotación y exclusión social” (FUENTES SÁNCHEZ, 2019, p. 48).

Em 1995, não reconhecendo a eleição do presidente Ernesto Zedillo, os zapatistas começaram a colocar em prática de maneira efetiva seu projeto de conformação de *espacialidades autônomas*. Diante da negação de suas demandas, declararam os territórios ocupados na madrugada de 1994 como *territórios rebeldes*, fundando os *Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas* (MAREZ). Na definição de Graziela Menezes de Jesus:

Os municípios autônomos são unidades territoriais que não correspondem à divisão geográfica oficial, determinada pelo Estado, mas sim ao que é estabelecido pelas comunidades indígenas zapatistas, a partir de critérios como etnia, idioma, religião e trabalho comum. [...] A criação dos municípios autônomos dá início a uma nova etapa no marco político em que se insere o EZLN, uma vez que eles representaram o primeiro passo para a construção do projeto de reconhecimento da autonomia (JESUS, 2011, p. 11-12).

Seguindo as etapas em direção à autonomia, após os diálogos e acordos mal sucedidos, no ano de 2003 os zapatistas decidiram suspen-

---

<sup>6</sup> Primeiro encontro entre o governo federal e o EZLN, entre os dias 20 de fevereiro e 2 de março de 1994, na cidade de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

<sup>7</sup> Acordos realizados no dia 16 de fevereiro de 1996, em San Andrés Larráinzar (Chiapas), entre zapatistas e governo federal mexicano, os quais garantiriam uma nova configuração constitucional entre os indígenas e a sociedade mexicana, dando ênfase às demandas sobre a questão da autonomia indígena.

der totalmente qualquer contato com o governo federal mexicano<sup>8</sup> e então fundaram seus Caracóis, ou o “chamador de nós”, pois, “o caracol em nossos povos é como se convoca as pessoas para o coletivo. Quando os homens estão nos milharais e as mulheres nos trabalhos, o caracol os convocam para se reunirem em assembleia e é daí que se fazem coletivo (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2008, p. 178-179), e *Juntas de Bom Governo*, instâncias mais sofisticadas das espacialidades autônomas zapatistas. Os Caracóis inauguraram não apenas novas formas administrativas e políticas, mas também novos aspectos de sociabilidades, fazendo com que o Exército Zapatista se retirasse das comunidades e, assim, novas bases e dinâmicas internas da sociabilidade zapatista se reconfigurassem em torno da autonomia do povo e não da hierarquia militar, indicando aspectos importantes que regeriam suas relações de poder no sentido da *autonomia indígena*.

A inauguração dos Caracóis enquanto instâncias mais desenvolvidas da autonomia zapatista marcaria uma apropriação do território, fazendo do mesmo uma materialização das lutas históricas indígenas pelo reconhecimento de suas tradições de vida em coletividade. Para além das lutas a favor dos *ejidos* que foi uma das marcas da Revolução Mexicana de 1910, os *Caracóis zapatistas* inscreveram na terra uma manifestação política marcada pelo *mandar obedecendo* e pelo exercício prático de uma utopia em curso, em direção à liberdade, à horizontalidade e à autogestão. Fazendo, assim, a conformação de *territórios sociais* que traduzem suas histórias, demandas e culturas, através de suas sociabilidades e vidas cotidianas.

A efetivação da autonomia zapatista em seus territórios, portanto, surge como fruto de lutas e histórias: vai ganhando corpo a partir da necessidade de uma resposta frente ao Estado moderno heterônomo mexicano; passa pelo processo de tomada de consciência e organização coletiva dos rebeldes indígenas de Chiapas, ainda no embrião do movimento; e, incessantemente, mantém seu processo construtivo, diante das necessidades de adaptação e autotransformação cotidianas. Dessa forma, revela-se um caráter fundamental para a noção de autonomia: a sua constante invenção e reinvenção.

<sup>8</sup> Em 19 de julho de 2003, os zapatistas denunciaram a violência contra os povos indígenas e suas insatisfações contra a globalização, que, segundo os mesmos, se converte numa poderosa arma contra os povos originários e decidem suspender as relações diplomáticas com o governo.

O autogoverno zapatista é mais que uma expressão da capacidade coletiva de organizar-se e afirmar formas de vida próprias aos avanços da coletividade e dignidades compartilhadas. A autonomia zapatista mostra-se como uma arma de resistência, uma potência destituente, como um caminho em busca da emancipação abarcado por uma dupla dimensão: destruição-negação do mundo capitalista que ameaça a vida indígena; e construção-afirmação de uma nova sociabilidade possível. Como afirma Jérôme Baschet:

La experiencia de los rebeldes zapatistas indica que es posible escapar de la falsa alternativa entre la asfixia localista y el universalismo abstracto. Con su llamado a construir “un mundo donde quepan muchos mundos”, dibujan un horizonte de encuentros cuya dimensión planetaria sólo tiene sentido si se piensa a partir de la irreductible especificidad de los lugares y las experiencias (BASCHET, 2017, p. 70).

A autonomia zapatista e a fundação de suas territorialidades autônomas, evidenciando a sua luta contra o Estado heterônomo, mas, sem levantar a pauta do separatismo, é significativa para o contexto globalizante no qual vivemos. Em tempos quando a tendência é querer que todos sejam os mesmos, os zapatistas bradam pela pluralidade, bradam por *um mundo onde caibam muitos mundos*, bradam pelo reconhecimento de vidas, histórias e culturas. Desta forma, a melhor manifestação das aspirações zapatistas para o México que eles lutam por, está nas relações de poder aplicadas às suas espacialidades autônomas: uma sociabilidade regida pelo *mandar obedecendo*, uma sociabilidade zapatista e mexicana, porém, autônoma, porque livre e plural.

Seguindo os passos da caminhada histórica que os trouxe até aqui, os zapatistas, no ano de 2019, anunciaram a expansão de seus territórios autônomos, intensificando suas lutas a favor dos direitos indígenas, da autonomia e autodeterminação dos povos e, ainda mais, contra os interesses neoliberais. Após anos de resistências frente à guerra de baixa intensidade, aos projetos políticos do governo, às dissidências e conflitos dentro das próprias comunidades indígenas que compartilham a região, aos interesses capitalistas e colonialistas de empresas estrangeiras e dificuldades inerentes da construção de uma forma de vida autônoma, em meio a todo este contexto turbulento, os zapatistas seguiram nutrindo os solos de sua autonomia. Fazendo valer suas palavras e projeto de um mundo novo, a auto-

nomia zapatistas seguiu prosperando e resistindo, até chegarem no ponto de não mais apenas resistir, mas também atacar:

perseguidos por las fuerzas del mal gobierno, caciques, empresas extranjeras, criminales y leyes; contando muertos, agravios y burlas, los pueblos originarios, los guardianes de la tierra, acordamos pasar a la ofensiva y extender la palabra y la acción de resistencia y rebeldía (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS, 2019).

Sendo assim, em mais uma etapa deste movimento que, tal qual a autonomia, se constrói e se reconstrói em suas práticas cotidianas, sem determinações apriorísticas em suas rotas, novos Caracóis e Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas foram fundados em novas zonas do sudeste mexicano. Além dos Caracóis e dos MAREZ, também foram inaugurados Centros de Resistência Autônoma e Rebeldia Zapatistas (CRAREZ), como novas instâncias desta estrutura organizativa, culminando, ao todo, em doze Caracóis, com suas Juntas de Bom Governo: Oventik; La Garrucha; La Realiad; Morelia; Roberto Barrios; Colectivo el corazón de semillas rebeldes, memoria del Compañero Galeano; Espiral digno tejiendo los colores de la humanidad en memoria de l@s caídos; Floreciendo la semilla rebelde; En Honor a la memoria del Compañero Manuel; Resistencia y Rebeldía un Nuevo Horizonte; Raíz de las Resistencias y Rebeldías por la humanidad; Jacinto Canek.

Enfim, o exercício da *autonomia* e a inauguração de novos territórios zapatistas, traduzem aspectos importantes da resistência indígena que buscamos suscitar nesta retomada histórica das relações dos povos com a história do México, de Chiapas, da Selva Lacandona e dos colonialismos que assolam suas formas de vida no tempo presente. Ao invés de buscar a ocupação na estrutura do estado e disputar cargos políticos, alimentando uma forma política *de cima para baixo*, os zapatistas trabalharam seu tempo se dedicando a suas próprias dinâmicas internas, construindo, assim, seu próprio crescimento e resistência. Como os mesmos afirmam, estes novos Caracóis e instâncias de poder de seus territórios foram um longo processo de reflexão e busca, contando com inúmeras assembleias comunitárias zapatistas, nas montanhas do sudeste mexicano, pensando e buscando caminhos, modos e tempos, “desafiando el desprecio del poderoso, que nos tacha de ignorantes y tontos, usamos la inteligencia, el conocimiento y la imaginación” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS, 2019).



Como definiu Jérôme Baschet (2021, p. 279): “o zapatismo é ao mesmo tempo um levante indígena pela dignidade reconquistada e a autonomia, uma luta de libertação nacional para transformar o México e uma rebelião pela humanidade e contra o capitalismo”. É nestas lutas permeadas por elementos que se misturam, se confundem e dialogam com a História, que os zapatistas forjam e são forjados em suas espacialidades. Seja na *selva*, na *cidade*, ou em seus *territórios*, o zapatismo desafia a ordem de um mundo que proíbe a rebeldia com lições de resistência, dignidade, autonomia e novas formas de ser e estar na *modernidade*. Citando o Subcomandante Moisés:

Pero en todo el mundo, en sus rincones más olvidados y despreciados, hay seres humanos que se resisten a ser devorados por la máquina y no se rinden, no se venden y no claudican. Muchos colores tienen, muchas son sus banderas, muchas las lenguas que les visten, y gigantescas son su resistencia y su rebeldía (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS, 2019).

## CONCLUSÃO

Perscrutar o movimento zapatista em busca de compreender suas histórias consiste numa tarefa de profunda intimidade com a história da Selva Lacandona. Como vimos, a Lacandona foi o palco de diversas transformações nas suas dinâmicas internas e efeitos colaterais de tais dinâmicas, incidindo, diretamente, na forma dos seus indígenas se sociabilizarem. Mais do que isso, a Lacandona foi palco de ressignificações dos seus indígenas, a partir de movimentos externos que se relacionaram em seu seio, e de ressignificação destes movimentos, a partir da incursão dos indígenas para com os mesmos. Compreendemos, portanto, como a complexa realidade do que se denomina Selva Lacandona não se refere apenas às características físicas e limitantes da região, mas também consiste na diversidade de conceitos e ideais que foram forjados naquelas terras. E conceitos e ideais estes que, conforme os tempos históricos e suas novas problemáticas passaram a ocupar os povos, também foram ocupados pelos sincretismos e utopias dos mesmos, em uma relação sincrética e singular, inserida na modernidade.

Para além da Selva, o estado de Chiapas a partir de suas transformações, acontecimentos e intercâmbios no século passado, propiciou uma espacialidade na qual os zapatistas encontraram suas condições de

ser, mas sem limitar a organicidade da relação espacial do movimento às problemáticas caras ao século XX e XXI, e sim de toda a história de largo alcance temporal que se acumulou nos estratos daquelas territorialidades, desde a chegada do colonizador. O processo histórico que conduziu tanto os povos quanto as terras indígenas de Chiapas, desta forma, preenchem a história de longo passado, curto passado e presente. O estado de Chiapas – englobando suas distintas territorialidades, sub-regiões e Selva – aqui é entendido não como simples palco de atuação de nosso objeto de estudo, mas como um agente que protagoniza um aspecto importante para a compreensão histórica da luta desses indígenas.

A territorialidade dos zapatistas consiste num pilar de sustentação de toda a sua história de lutas e resistências, afinal, é na relação com a *Madre Tierra* que esses povos nutrem suas histórias, cultura, memória, vida e morte. A conformação de seus territórios sociais, caminhando no sentido da autonomia assume este simbolismo maior de uma espacialidade permeada por elementos de luta e cultura que compuseram, historicamente, estes indígenas e este movimento. E nestas dinâmicas históricas, espaciais, pretéritas e presentes, os zapatistas têm semeado a insurgência pela libertação nacional do México e das demais minorias do mundo, os zapatistas têm semeado, em suma, a dignidade indígena, *o mundo onde caibam muitos mundos*.

## REFERÊNCIAS

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. **Mandar Obedecendo:** Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano. 13. ed. Ciudad de Mexico: Editorial Contrahistorias, 2016.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **O Tecelão dos Tempos:** novos ensaios de teoria da história. São Paulo: Intermeios, 2019.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **História:** a arte de inventar o passado. Ensaios de teoria da história: Bauru, SP: Edusc, 2007.

ALIMONDA, Héctor. **A Revolução Mexicana.** São Paulo: Editora Moderna, 1986.

BASCHET, Jérôme. **A Experiência Zapatista:** rebeldia, resistência, autonomia. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

BASCHET, Jérôme. **Podemos governarnos nosotros mismos**: La autonomía, una política sin el Estado. Chiapas: Ediciones Cideci, 2017.

BRIGE, Marco F.; DI FELICE, Massimo (Org.). **Votán-Zapata**: a marcha indígena e a sublevação temporária. São Paulo: Xamã, 2002.

BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro. **As raízes do fenômeno Chiapas**: o já basta da resistência zapatista. São Paulo: Alfarrabio, 2002.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA - COMANDANCIA GENERAL DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL. **Primera Declaración de La Selva Lacandona**. México, 1994. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>>. Acesso em 22 de jun. de 2021.

FUENTES SÁNCHEZ, Waldo Lao. **Autonomías indígenas**: resistencias y luchas por el reconocimiento en Nicaragua y México. Buenos Aires: El Colectivo, 2019.

GENNARI, Emilio. **EZLN Passos de uma rebeldia**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **Sociología de la explotación**. Siglo XXI, México, 1969.

JESUS, G. M.; GIL, Antonio Carlos Amador; NIGRI, Sarah Domingues da Rocha; GONÇALVES, Alyne. Os acordos de San Andrés e o debate autonômico. *In*: GIL, Antonio Carlos Amador. (Org.). **Identities étnicas e autonomia na América Latina**: novos olhares a partir do movimento neozapatista. 1ed. Vitória: NPIH Publicações, 2011.

LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber** - Eurocentrismo e Ciências Sociais - Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia**, n. 322. Brasília: Departamento de Antropologia, 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber** - Eurocentrismo e Ciências Sociais - Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. **Nem o centro e nem a periferia**: sobre cores, calendários e geografias. Erahsto Felício e Alex Hilsenbeck, organização. Coletivo Protopia S.A. e Danilo Ornelas Ribeiro, tradução. Porto Alegre: Deriva, 2008.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. **Palabras del Sup para la Mesa Redonda De la Cultura Subterránea a la Cultura de la Resistencia**. México, 1999. Disponível em: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1999/10/26/palabras-del-sup-para-la-mesa-redonda-de-la-cultura-subterranea-a-la-cultura-de-la-resistencia/>>. Acesso em 22 de jun. de 2021.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. **SEGÚN CUENTAN NUESTROS ANTI-GUOS... Relatos de los pueblos indios durante la otra campaña**. México, 2007.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. **Subcomandante Marcos, entrevista con Julio Scherer**. 2001. Disponível em: <<https://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2001/03/10/subcomandante-marcos-entrevista-con-julio-scherer/>>. Acesso em 22 de jun. de 2021.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS. **Y ROMPIMOS EL CERCO**. México, 2019. Disponível em: <<http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2019/08/17/comunicado-del-ccri-cg-del-ezln-y-rompimos-el-cerco-subcomandante-insurgente-moisés/>>. Acesso em 20 de jun. de 2021.

VARGAS, Sebastião. **Palavras que caminham o mundo**: Histórias e místicas do EZLN e do MST. Rio de Janeiro: Publit, 2014.

VARGAS, Sebastião Leal Ferreira. **A mística da resistência**: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos. São Paulo, USP. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, 2007.

VOS, Jan de. **Una tierra para sembrar sueños**: Historia reciente de la Selva Lacandona (1950-2000). México: FCE, CIESAS, 2002.

# POVO INDÍGENA CABOCLÓS DO ASSÚ/RN: *produção de identidade étnica e território social*

*Kamyla Raphaely Macêdo Monteiro*

**E**ste trabalho é fruto de uma pesquisa realizada entre os anos de 2016 a 2020. Apresenta, a partir de uma perspectiva situacional, um conjunto de eventos que se afiguram exemplares do processo de constituição étnica do povo indígena Caboclos do Assú. Aqui, conseguiremos compreender as causas impulsoras do processo de construção de uma identidade étnica dos Caboclos do Assú, as reivindicações que pairam sobre esse processo e os mecanismos de luta por eles mobilizados. No primeiro momento, falaremos sobre os Caboclos do Assú, e para isso, utilizaremos as entrevistas realizadas em visitas a comunidade, vídeos gravados e pesquisas sobre matérias na imprensa, como no site da prefeitura do Assú. Será utilizado a metodologia da História oral, com o uso de transcrições realizadas desses vídeos e áudios, para utilizarmos essas entrevistas acreditando que as falas deixam as ideias dos representantes bem mais consistentes.

Em 2005, a afirmação pública de pessoas da comunidade dos Caboclos do Assú, se auto definindo e sendo definidas como indígenas no Rio Grande do Norte acontecia junto com os parentes de mais duas outras comunidades. Porém, através das pesquisas, encontramos que a participação destes protagonistas, que é o nosso objeto de estudo, já acontecia bem antes dessa data, quando eles expunham os seus problemas cotidianos, como falta de água, de terras, e de acesso às matas. Será através dos seus relatos de lutas e conquistas que iremos destacar e entendermos a inserção destes no movimento indígena estadual. Tra-

taremos sobre as relações, acerca dos elementos (re)apropriados pelos Caboclos no processo de sua etnicidade, com o objetivo de entender de que forma essa comunidade lida com a construção de sua identidade étnica, discorrer sobre seus elementos “diacríticos”, e suas relações com outros índios das comunidades do entorno.

Em seguida utilizaremos o conceito de *território social* de Paul Little para descrevermos a atual situação territorial destes indígenas e entender a relação particular que esses povos mantêm com o seu território, dando origem a uma cartografia social. Tal momento representa ainda a construção da *cosmografia* destes povos, o que Little, define como sendo “os saberes ambientais, ideologias e identidades - coletivamente criadas e historicamente situadas - que um grupo utiliza para estabelecer e manter o seu território”. Cientes de que tal cosmografia abarca todo o regime de propriedade do grupo, os vínculos afetivos que mantêm com o seu território específico, as relações que eles nutrem com os espaços, além de toda a história de sua origem, dos símbolos que formam a crença na origem comum, bem como as lembranças da infância na comunidade, todas as lembranças que estão guardadas na memória coletiva, ou seja, “o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (LITTLE, 2004, p. 254).

### COMUNIDADE DOS CABOCLOS DO ASSÚ

Na comunidade, os Caboclos participam da Associação Caboclos do Assú, lá não há escolas, as crianças são levadas para assistir as aulas na Comunidade do Riacho, também localizada no município de Assú, este último, localizado a cerca de 210 km da capital do estado do Rio Grande do Norte. Segundo Suzana Almeida da Silva, no Riacho só tem até o quinto ano, sendo que a partir do sexto ano, os alunos começam a estudar em Paraú ou em Assú, e ambas prefeituras oferecem transporte para levar os estudantes até a escola (SILVA, 2020).

Os índios dessa comunidade vivem nas proximidades do Rio Paraú, que deságua no açude do Medubim e constituem uma população estimada em cerca de 150 pessoas, que se ocupam principalmente da agricultura. Nesta atividade vivem em sua maioria no regime de “meia” com os fazendeiros locais e após a instalação dos posseiros passaram a ocupar trechos cada vez menores e cada vez mais a submeterem-se a regime de

patronagem<sup>1</sup>. Alguns conflitos internos impulsionaram alguns a tentarem outras formas de sobrevivência em outras cidades.

Antes cultivávamos aqui, uma parte era nossa e a outra deles. Só que com um tempo, começaram os filhos do fazendeiro a passar por cima com seus cavalos, aí todo trabalho que tínhamos tido não valia mais de nada. Nos chateamos e desde então alguns pararam de plantar (MINERVINO DA SILVA, 2018).

A população vive em um território de aproximadamente 2.000 hectares, que antes da compra de parte das terras pela prefeitura de Assú, era de propriedade particular de dois fazendeiros. Sua população atualmente (2020) se constitui em torno de aproximadamente 50 famílias. De acordo com os dados do *Projeto Integrado de Desenvolvimento Sustentável do Estado do Rio Grande do Norte, RN Sustentável, Marco Conceitual dos Povos Indígenas*<sup>2</sup> (2013, p. 11), a situação atual fundiária do território é de que não há local para plantio determinado de maneira integral; os moradores precisam pagar para a criação de animais (conforme o número de cabeças de gado) e a “meia” nas fazendas. Pescas no rio/açude acontecem sem necessidade de pagamentos, visto que o mesmo é de propriedade da Marinha. Não sofrem perseguições e não há lideranças criminalizadas.

Não existe FUNAI no Rio Grande do Norte, porém, a relação com o escritório da FUNAI aqui no estado Potiguar está sendo fortificada, estando ainda mais próxima, através do apoio que esta disponibiliza, distribui cestas básicas a cada dois meses, além de fornecimento de sementes de milho e feijão para o plantio:

... a FUNAI manda cestas, as vezes mandam... agora é, como tá pra vim duas remessas de dois meses, entendeu? NUM é de cada, cada dois meses não, vem... por exemplo, era para ter vindo junho, não maio... aí vai vim maio e junho, é assim! ...é assim ói: pela EMATER vem milho, feijão e soldo. E pela Funai se não for engano meu, vem fava (SILVA, 2020).

---

<sup>1</sup> Patronagem partidária “é o fenômeno do poder da organização em fazer nomeações para cargos nos setores públicos a partir do Estado” (KOPECKY & MAIR, 2006). Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br>. Acesso em 23.07.2021. Uma espécie de apoio moral ou material oferecido por alguém em troca de apoio político ou outros favores; patrocínio, patronato.

<sup>2</sup> Anexo que se refere à parte integrante do manual operativo do projeto RN sustentável e teve a sua primeira revisão aprovada pelo banco mundial em 10 de maio de 2013, depois de ter tido Publicação no Diário Oficial do Estado através da Portaria SEPLAN 011/2013 de 14 de fevereiro de 2013. Fonte: Projeto Integrado de Desenvolvimento Sustentável do Estado do Rio Grande do Norte (2013).

E a comunidade reconhece a importância dessa fortificação na solução de suas principais reivindicações fazendo mediação junto ao poder público para garanti-las e viabilizá-las.

## AS FORMAS DE PRODUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA

### Trabalho e artesanato

Entre os Caboclos, as modalidades de trabalho se resumiam à produção de vassouras com a palha da Carnaúba. Esta atividade fora, para esses agricultores familiares artesãos, por muito tempo, a única renda e alternativa de economia solidária destes indígenas. Eles confeccionavam as vassouras e vendiam em cidades vizinhas, como em Assú, por exemplo. A seguir, José Minervino fala como se dava essa produção:

... aqui a gente produzia vassoura de palha e fazia trança, da trança, a minha mãe vendia trança aqui e fazia esteira, bolsa de palha e vendia. Só que com o passar do tempo, aí os proprietários foram e não deixam mais a gente fazer a palha, eles pegam e vendem pra pessoas de fora, eles arrendam o carnaubal e aí o pessoal vem e corre para palha, trazem a máquina e já mói com ôi e com tudo para vender o pó, porque acham melhor, né? Porque pegam já feito o pó, a máquina mói e já levam o pó feito, não tem trabalho de nada pra pagar ninguém pra produzir isso. Aí por isso que a gente não faz mais, por que os proprietários arrendam o carnaubal, os caras vêm e cortam e já trazem a máquina e já mói a páia com tudo, com o ôi... porque a gente faz a vassoura e a trança faz é do olho... não é da palha é do olho da carnaúba! aí eles moem com tudo, aí a gente não tem mais como fazer (MINERVINO DA SILVA, 2020).

Essas vendas por muito tempo garantiram o sustento da família, porém, tal produção foi proibida pelos fazendeiros locais, os supostos “donos das terras” dos Caboclos. A carnaúba é uma palmeira a qual podemos utilizar praticamente tudo dela, porém a maior justificativa da proibição foi que para confeccionar a vassoura seria necessário o corte da folha, algo também indispensável para os fazendeiros, que precisam dela para a retirada do pó e produção da cera que eles exportam. Ou seja, Assú é uma região exportadora de vários produtos feitos dessa árvore, e cientes disso, os fazendeiros não iam permitir terem seus lucros divididos com os índios daquela região, onde podiam ganhar sozinhos.



Ao visitarmos a comunidade em 1 de agosto de 2020, tomamos conhecimento que mesmo com a proibição, ainda existe uma única pessoa que resiste na fabricação desse artesanato, seria a Senhora Dona Mocinha, que embora numa quantidade menor do que antes, de forma tímida, faz artesanato de palha para uso próprio e poucas vendas.

*Na época da minha mãe, fazíamos muitas coisas para vender, também fazíamos cestos de roupas... hoje só faço pouquinho, quando vou viajar e sei que minha bolsa está velhinha, aí faço uma bolsa nova. Agora tem pouca palha, não é como antes...* (D. MOCINHA 2020). Neste momento podemos visualizar uma cultura, que assim como as outras, é passada entre gerações.

Até 2020, existem poucas opções de trabalho assalariado, além de alguns empregos na cidade próxima de Ipanguaçu, no setor da fruticultura como podemos ver nas palavras do índio José: *...era, tava trabalhando lá em Ipanguaçu... de Assú pra baixo... vocês conhecem né, Ipanguaçu? Numa firma da manga... vai pegar gente agora também, meu irmão já foi chamado, para fazerem a ficha lá.* (MINERVINO DA SILVA, 2018).

Existe apenas uma vaga de Agente Comunitário de Saúde, a qual é ocupada por Fernanda, filha do fazendeiro Braz. Em finais de semana, o líder Adriano, às vezes, trabalha como pedreiro fazendo alguns serviços nas casas de moradores da comunidade. Existe também um pequeno comércio onde podemos encontrar a venda de algumas bebidas como refrigerantes, por exemplo. Também verificamos que para alguns, estar na agricultura a concentração de parte da mão de obra da localidade, como empregados, uma vez que as terras que estão em seus nomes são improdutivas, restando-lhes apenas a dos fazendeiros para trabalharem como meias, ou ainda a caça e a pesca:

todo dia, Pesca e caça!... no período... pronto, agora que os açudes tão cheio...aí a gente vinha pescar aqui no rio...aí quando é pra novembro e dezembro... aí a gente vai pros açudes, começam a baixar, aí vai pros açudes, aí pesca pra comer e aí vende, sabe?...a gente pesca nos açude pra vender... aí quando limpar...aí de noite a gente vem caçar de novo. ... a caça é mais a noite. (risos) de dia vamos caçar avuete e... rolinha... asa branca (MINERVINO DA SILVA, 2018).

A caça e a pesca representam para outros, a única forma de sobrevivência, sendo estas, atividades que eles costumam fazer diariamente, como bem cita acima o Caboclo José Minervino.

Na comunidade, o sinal da *internet* não é bom sendo necessário as poucas pessoas que tem celular, subirem em cima de uma determinada cisterna para poderem conseguir algum sinal, caso necessitem utilizar tanto os dados móveis como algum outro sinal de operadora. As pessoas não possuem computadores em suas residências, sendo que o único existente na casa do então representante da Associação, foi emprestado pela FUNAI. O objetivo do computador é auxiliar nas tarefas corriqueiras e necessárias que a comunidade enquanto associação indígena tem, de elaborar um documento, de encaminhar um ofício, de acessar a *internet* para pesquisar alguma coisa, entre outros. A FUNAI também chega a doar a comunidade os materiais da pesca e também a fazer empréstimos de objetos para a utilização diária, como por exemplo, a capinadeira, instrumento para uso na agricultura, além de outras ferramentas de trabalho, como foice, machado, facão e enxada.

### **Festa da Padroeira**

A maior festividade que acontece na comunidade refere-se à festa da Mãe Rainha, padroeira dos Caboclos, que geralmente é comemorado no mês de agosto, *o dia dela mesmo é dia 22, mas geralmente é comemorado a partir do dia 12, do dia 12 até o dia 22* (CARDOSO DA SILVA, 2020), momento em que todos se juntam para os preparativos que vão desde a ornamentação de suas casas para receber a santa, a produção dos alimentos que ao final da missa é distribuído num grande jantar para todos da Comunidade e visitantes que também aparecem para prestigiar tal ato de fé e devoção. Foi observado que nos interiores das casas, mesmo em dias normais, existem decorações com imagens da Mãe Rainha e demais santos da Igreja Católica. Não existem igrejas evangélicas na comunidade, também, pelo o que tomei conhecimento não existem pessoas que sigam qualquer tipo de religião de matriz africana ou espírita. Existe um curador<sup>3</sup> e uma curadora, que são bastante procurados, principalmente quando se trata de “quebranto”<sup>4</sup> ou “espinhela caída”. *Eles curam com um galhinho de ramo ou com folha de pião, só não curam com pereiro, porque pereiro é amargo, e não*

<sup>3</sup> Também conhecido como rezadeiras ou benzedoras, preferindo o primeiro termo de ‘curador’ por ser como as pessoas daquela comunidade se refere a pessoa que exerce o ofício de rezar para tratar o quebranto.

<sup>4</sup> Está sempre relacionado ao feitiço e a influências maléficas, sendo considerado uma doença causada pelo mau-olhado nas crianças. Disponível em: <https://www.campeaoprovincias.pt/opinioao/etnografia-etnologia-folclore-e-cultura-popular-o-quebranto>. Acesso em: 12 jun. 2020.

*é bom pra curar... é planta com espinho* (CARDOSO DA SILVA, 2020). Quebranto e espinhela caída, bem como a cura do mau-olhado, tristeza, míngua, cobreiro, febre, ar na cabeça, erisipela, dores em geral e outras doenças que, muitas vezes, variam de nome de acordo com a cultura local, são enfermidades enfrentadas pelas rezas em várias comunidades rurais, nos mostrando como as experiências católicas dos de baixo se fundem com práticas devocionais dos povos originários, tudo isso significa saberes de diferentes camadas culturais que esses povos apresentam.

O prédio da igreja foi erguido no ano de 2014 (informação dada pela índia Suzana Almeida), porém, como pudemos ver, ainda não foi concluído, o que não impede que as missas ocorram normal e mensalmente, com exceção dos dias que se comemora a festa da padroeira.

Os recursos desta festa são provenientes da união e organização dos próprios moradores. De acordo com os depoimentos, uns arrecadam os alimentos, outros cozinham, outros ficam responsáveis pela ornamentação, e assim vão construindo a festa tão esperada pelos moradores e que antes durava 11 dias.

Dona Rita termina a conversa demonstrando sua incerteza com relação as comemorações desse ano devido à crise sanitária que a humanidade está vivenciando e lamenta a falta de uma pessoa bastante influente dentro da comunidade.

### **Políticas de assistência social**

Dentre os moradores da Comunidade dos Caboclos, a maioria das pessoas é beneficiada por algum programa de assistência social do Governo Federal e das prefeituras locais. O programa bolsa família, por exemplo, que beneficia famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza, criado pela Lei n. 10.836/04, de transferência direta de renda no valor de R\$ 41,00 podendo cada família acumular até 5 benefícios por mês, chegando a 205,00 reais, abrange cerca de 80% da população da comunidade, sendo essa a única renda de caráter continuado para muitas daquelas famílias.

Com relação a investimentos habitacionais, segundo o site da prefeitura<sup>5</sup>, em matéria datada de 14 de dezembro de 2018, o prefeito se

<sup>5</sup> “Prefeito diz que Títulos de posse permitem independência e emancipação de moradores”. Disponível em: <https://assu.rn.gov.br/prefeito-diz-que-titulos-de-posse-permitem-independencia-e-emancipacao-de-moradores/>. Acesso em: 16 abr. 2020.

empenhará junto ao Governo Federal com o propósito de garantir esse empréstimo a comunidade. Lembrando ainda que, os Caboclos foram agraciados com a isenção de 100% da tarifa de consumo de energia elétrica até o limite de 50 (cinquenta) kwh/mês, a ser custeado pela Conta de Desenvolvimento Energético (CDE)<sup>6</sup>, direito contemplado pela demanda social prevista na Lei n. 12.212/2010. Embora conste em Lei, a isenção não foi fácil, uma vez que a comunidade estava inserida como se fosse pertencente à comunidade do Riacho. Tal problema houvera sido resolvido, depois de várias solicitações formais e envios de ofícios, momento em que os Caboclos assumem o seu lugar de fala e luta política da comunidade em reafirmar sua identidade.

Ao analisarmos tais fontes, no ofício de n. 01/2010, datado do dia 29 de maio de 2010, o então presidente da comunidade, na época o Caboclo Luís Francisco da Silva Filho, conhecido como Luís do Carmo, solicita ao senhor superintendente da COSERN a mudança de endereço sob a justificativa de que eles têm uma Associação Comunitária que por sua vez está cadastrada na Receita Federal, e que nesses termos precisam da comprovação de que moram na referida comunidade para poderem beneficiar as famílias naquele momento.

Os Caboclos entendiam que para ser possível usufruir dos direitos estabelecidos na lei, teriam que ir à luta, e por isso buscaram ser uma comunidade desvinculada do Riacho nos dados da COSERN, algo que deveria ser rápido, visto que se tratava de dois sítios diferentes, mas não foi isso que aconteceu. Neste primeiro ofício eles solicitam a mudança de endereço dos comprovantes de residências, já que na prática ambas comunidades entendiam como sendo parte de comunidades diferentes. Mesmo tendo se passado 6 anos da primeira solicitação, os Caboclos continuavam lutando pela desvinculação e conseqüentemente garantia dos seus direitos, em ofício, datado no ano de 2016, e assinado pelo atual presidente Antônio Adriano Lopes, eles reiteram o primeiro pedido, reforçam que querem que o endereço/ comprovantes de residências sejam como Sítio Caboclo, uma vez que está dando muitos problemas nas instituições por morarem no sítio Caboclo e os comprovantes de residência estarem vindo como sítio Riacho. Eles afirmam que são indígenas, e que querem ser incluídos na redução de taxa de energia. Confirmam que sa-

---

<sup>6</sup> Criada pelo art. 13 da Lei n. 10.438, de 26 de abril de 2002, conforme regulamento.

bem quem têm prioridades em várias coisas, mais que por não terem um endereço próprio na COSERN, estão sendo penalizados.

A comunidade também participa do Programa de suplementação alimentar, que tem como alvo beneficiar famílias sob condição de vulnerabilidade social, que de acordo com o site da Prefeitura Municipal do Assú<sup>7</sup>, são 30 famílias atendidas pelo programa Vale Cidadão - Alimento na Mesa. Sendo que esse benefício não os impede de também usufruir das cestas básicas liberadas sob a responsabilidade da FUNAI.

Embora os moradores da Comunidade dos Caboclos não possuam hospitais ou Unidade Básica de Saúde, a prefeitura de Assú oferece o Programa de Saúde da Família (PSF), sendo eles também assistidos pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), que por sua vez está subordinada ao Distrito sanitário especial indígena (DSEI) de João Pessoa, na Paraíba. Foi possível observar que o atendimento médico e de enfermagem estava presente na comunidade quatro vezes no mês, e o odontológico apenas duas vezes. Mas ao perguntar a índia Suzana Almeida da Silva, se esses serviços se mantinham com a mesma frequência, ela informa que no momento não existe mais nenhuma assistência: *Não mulher, aqui não tem mais médico nenhum, nem da SESAI, nem da prefeitura. Quando a gente quer um médico, agora a gente vai pra USB lá no Riacho, lá no outro lado, não tem mais médico de jeito nenhum!* (SILVA, 2020).

No que se refere a água, podemos dizer que além da terra improdutiva, os Caboclos também têm que lidar com a falta desta, antes utilizavam água de um poço, bastante salobra. Em seguida, a FUNAI ficou responsável pelo fornecimento de carro pipa com regularidade semestral e atualmente eles possuem cisternas.

Antes, em 2006, havia sido criada 15 cisternas pequenas pela ASA, Coopervida e Fome Zero e 13 em 2010 pela UGM Coopervida na comunidade dos Caboclos. Em 2017, num investimento de R\$ 469 mil do Governo do estado e com recursos do Projeto Governo Cidadão, através do Acordo de Empréstimo com o Banco Mundial, sob coordenação da Sethas foi construído 40 banheiros todos com chuveiros para as famílias da comunidade dos Caboclos: *Nós não tínhamos nada, hoje estamos sem acreditar que temos banheiros em todas as casas. As crianças adoram tomar banho, agora elas tomam banho todos os dias* (Caboclo Antônio Lopes, 71

<sup>7</sup> Disponível em: <https://assu.rn.gov.br/prefeito-diz-que-titulos-de-posse-permitem-independencia-e-emancipacao-de-moradores/>. Acesso em: 18 abr. 2020.

anos). O Governo do Rio Grande do Norte também está construindo todo o sistema de abastecimento de água nas residências, o sistema conta com uma adutora. “A obra está em andamento. A primeira parte do projeto está concluída”, afirma Dinart Filho, supervisor da Habitação, do Trabalho e da Assistência Social (SETHAS). Ainda, segundo Dinart Filho, das casas dessa comunidade, 15 não possuíam banheiros, e o projeto contempla ainda uma ação ambiental onde as famílias farão uso das águas cinzas para finalidades domésticas e para irrigação nos quintais produtivos.<sup>8</sup>

*A semana passada vieram fazer os buracos para o reuso das águas, não sei se vai dar certo mesmo* (CARDOSO DA SILVA, 2020). Por meio do Projeto Governo Cidadão e Banco Mundial, espera-se que através do sistema de reuso de águas cinzas, a comunidade agora venha a ter a reutilização de 50% das águas cinzas para fins de produção de alimentos, visto que o principal plantio é de hortaliças e fruteiras, acreditamos que com esse cultivo, além de água, os Caboclos possam vir a ter alguma chance de lucrar com uma renda extra.

### **IDENTIDADE ÉTNICA: UMA ALTERNATIVA DE RESISTÊNCIA**

Ao nos referirmos a identidade, levamos em consideração o que diz o índio Gersem Baniwa (2006), sobre o fato de não existir uma única identidade cultural brasileira, mas diversas identidades que, embora não formem um conjunto monolítico e exclusivo, coexistem e convivem de forma harmoniosa, facultando e enriquecendo as várias maneiras possíveis de indianidade, brasilidade e humanidade. Ainda para ele,

Oras, identidade implica alteridade, assim como a alteridade pressupõe diversidade de identidades, pois é na interação com o outro não idêntico que a identidade se constitui. O reconhecimento das diferenças individuais e coletivas é condição de cidadania quando identidades diversas são reconhecidas como direitos civis e políticos, consequentemente absorvidos pelos sistemas políticos e jurídicos no âmbito do Estado Nacional (BANIWA, 2006, p. 49).

---

<sup>8</sup> Comunidades rurais de Assú ganham investimento do governo. Disponível em: <http://www.sethas.rn.gov.br/Conteudo.asp?TRAN=ITEM&TARG=160294&ACT=&PAGE=&PARM=&LBL=Materia>. Acesso em: 19 jun. 2020.

Desta forma podemos entender que afirmar os povos indígenas em qualquer lugar do mundo, é reconhecer os direitos às diferenças socio-culturais, buscando compreender as possibilidades de coexistência socio-cultural, fundamentada nos princípios da interculturalidade, pois ainda segundo o autor:

A interculturalidade é uma prática de vida que pressupõe a possibilidade de convivência e coexistência entre culturas e identidades. Sua base é o diálogo entre diferentes, que se faz presente por meio de diversas linguagens e expressões culturais, visando à superação de intolerância e da violência entre indivíduos e grupos sociais culturalmente distintos (BANIWA, 2005, p. 51).

Nessa Comunidade a escassez de serviços de saúde também gerou tensão entre os moradores. Em entrevista realizada com Suzana Almeida da Silva, em 2018, podemos entender como funciona o jogo de interesses entre eles, mostrando outras formas de resistência desses indígenas. Ela afirma que o médico da SESAI demora muito a realizar a visita, então muitos moradores que se dizem índio, passam a dizer que não são, para serem atendidos pelo médico da prefeitura, e em semelhante situação, quando acontece de o médico da prefeitura não vir e o da SESAI comparecer, os que antes diziam não ser índio, voltam a afirmar novamente a sua identidade para poderem se beneficiar do médico da SESAI, gerando alguns pequenos conflitos entre eles e os agentes de saúde, por exemplo.

Nestes casos, os Caboclos acionam novamente sua identidade como uma luta política, porque ser índio é ser portador de direito diferenciado, e como vimos, eles recebem ajuda da FUNAI, da SESAI, e, assim, vão buscando novas formas de sobrevivência, sendo protagonistas e tentando lidar e resistir a um sistema as vezes negligente com essa minoria étnica.

## UMA QUESTÃO PÚBLICA

No dia 15 de junho de 2005, a primeira audiência pública sobre o tema “Comunidades Indígenas do Rio Grande do Norte - Afirmação de suas Identidades”, aconteceu na Assembleia Legislativa de Natal. Através da iniciativa do Grupo Paraupaba,<sup>9</sup> coordenado por Jussara Galhardo, foi possível sua organização pelo Centro de Estudos da Assembleia, com o

<sup>9</sup> Grupo criado em março de 2005 com o objetivo de realizar debates e promover reflexões em torno da temática indígena no estado do Rio Grande do Norte.

objetivo de conversar sobre a questão indígena e Identidade do Rio Grande do Norte. Essa iniciativa foi também uma tentativa de trazer para o estado uma discussão mais oficial, mais pública, para envolver as instituições, o estado e os órgãos públicos no debate. Buscava-se uma maneira de contribuir para fazer um contato com a FUNAI, para que estivessem nestes escritos. Vale salientar que esses momentos de discursões, como relata Maria Gorete Nunes Pereira em sua dissertação de mestrado, a *priori*, tiveram a participação de outros e só depois que os próprios indígenas começaram a organizá-las sozinhos:

Inicialmente, estas foram planejadas e organizadas pelo Grupo Paraupaba, em parceria com os grupos indígenas e demais parceiros institucionais. Posteriormente, os próprios atores sociais, interessados na divulgação de seu autorreconhecimento étnico, se empenharam na busca de iniciativas políticas, à medida que se tornaram protagonistas na reelaboração de sua própria história na contemporaneidade (PEREIRA, 2015, p. 38).

Essa audiência é considerada um momento histórico na política indigenista estadual, os Caboclos do Assú estavam juntos com representantes das Comunidades do Catu e do Amarelão, as três primeiras a se organizarem no estado:

Eu estou aqui pela primeira vez para representar a nossa Comunidade Caboclos como comunidade indígena e isso já foi desde o começo com nossos antepassados, com nossos avós, todos falavam para os outros filhos que a gente tinha sangue de índio. Então, a nossa Comunidade é uma comunidade pequena, mas tem cerca de 150 habitantes, 150 pessoas, precisamos muito de terras, nós não temos, moramos em terras dos outros, dos proprietários e trabalhamos assim de meias (FRANCISCO DA SILVA, 2005).

Suas manifestações de lutas e reivindicações antecedem essa data, porém, eles tinham consciência de que esse ato público se fazia necessário, embora soubessem ainda que não precisavam estar ali para terem certeza de que eram índios, como podemos observar na fala de Luiz da Comunidade do Catu:

...eu não precisaria de vim aqui a olhar nos olhos dessas pessoas aqui e dizer que eu sou índio, porque eu sou! não é obrigado que alguém aqui assine um papel e digam que eu sou índio e que o meu povo é índio, não é verdade? Isso não é obrigado não! E também não estamos pedindo favor que pessoas façam isso, não estamos não, viu! (LUIZ CATU, 2005).



Os representantes das Comunidades estavam com um abaixo assinado, o qual fora a “revelação” de suas identidades e conseqüentemente, a solicitação pública de providências as autoridades lá representadas através da Assembleia Legislativa, Ministério Público Federal, Ministério Público Estadual, FUNAI, UFRN, Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a Coordenadoria dos Direitos Humanos e defesa das minorias (CODEM), a Secretaria Estadual de Justiça e Cidadania (SEJUC) e a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais, Espírito Santo (APOINME). Eles queriam o reconhecimento como Comunidade Indígena do Rio Grande do Norte:

...a nossa comunidade, ela tem raízes indígenas, isso comprovado não só por minha parte, mas sim pelos meus antepassados que deixaram a história para gente e nos ensinaram a história e a cultura. Hoje a gente já estamos muito bem adiantados através dessa Identidade (FRANCISCO DA SILVA, 2005).

Naquele momento, ainda em processo de reconhecimento, eles levaram o abaixo assinado para a audiência pública e de lá seria encaminhado uma cópia as autoridades competentes, afim de terem suas identidades indígenas reconhecidas: *trouxemos esse abaixo assinado para essa audiência pública, para daqui ser encaminhado as autoridades competentes, afim de termos nossa identidade como comunidade indígena* (Idem, 2005).

O momento que eles se pronunciam para reivindicar o reconhecimento étnico utilizado para apresentar a comunidade, alguns contam fatos históricos dos seus antepassados, outros, como o Luiz do Carmo, denunciavam ainda os problemas enfrentados no dia a dia dos Caboclos:

Hoje exigimos urgentemente este reconhecimento porque perdemos a terra, pois hoje fazendeiros locais que nos forçam a trabalhar para eles no sistema de meia e em que tudo que produzimos na terra é repartido a metade com o dono da propriedade. Não temos nem sequer um pedaço de chão para plantar, para criar animais, não temos escola para as crianças e nem posto médico. Segue abaixo nossa colaboração a este pedido oficial realizado por nossa Comunidade dos Caboclos do Assú. Segue abaixo assinado e confirmamos. (FRANCISCO DA SILVA, 2005).

Nesta fala do Caboclo Luiz, ele destaca a terra como um espaço indígena perdido e agora em processo de territorialização a partir de uma demanda étnica, onde o espaço será pensado como elemento de reflexão,

tanto do lugar social da comunidade, agora como índios em busca de reconhecimento quanto o território social.

As falas dos representantes de cada Comunidade demonstravam uma articulação e organização prévia, além de denunciar o preparo e protagonismo de algumas dessas pessoas: *Como ele mesmo afirmou, que ele disse que era difícil, ia ter lutas e lutas, mas a maior luta hoje que eu estou vendo aqui, a maior luta é para alguém dizer que o índio é índio, a maior luta parece que é essa* (LUIZ CATU, 2005). Eles sabiam que ali era o início de um caminho longo e de lutas, e uma das mais difíceis seria aquela, a de que as pessoas os reconhecessem, tendo então encontrado nessas organizações e ações planejadas não apenas a identificação dos seus direitos, mas principalmente, o amadurecimento político e as formas de luta para a materialização de seus objetivos.

### **TERRITÓRIO SOCIAL**

Na Comunidade dos Caboclos, podemos perceber que há uma disputa onde se confrontam diferentes concepções sobre o território, e é por isso, que para explicar tais conflitos utilizaremos o conceito de *território social* de Paul Little, uma vez que para ele, “representa um desafio para a ideologia territorial do Estado, particularmente para a sua noção de soberania” (LITTLE, 2004, p. 258), pois infelizmente, para a maior parte das ciências sociais contemporâneas, o conceito de territorialidade é diretamente vinculado às práticas territoriais dos Estados-nação, e tende a ocultar outros tipos de territórios, como os territórios sociais, que é o que abordamos nesta pesquisa. Os Estados-nação trouxeram uma série de particularidades na sua forma de territorialidade que hoje em dia formam parte de uma hegemonia no pensamento territorial. Desta forma, é nos mostrado como uma “ideologia territorial” que fundamenta o estabelecimento e a expansão dos Estado-nação, uma vez que, em primeiro lugar, a ideologia territorial é vinculada ao fenômeno do nacionalismo, que reivindica um espaço geográfico para uso exclusivo dos membros de sua comunidade nacional; e em segundo lugar, essa ideologia territorial fundamenta-se no conceito legal de soberania, que postula a exclusividade do controle de seu território nas mãos do Estado. Desta forma, a existência de outros territórios, ou de territórios sociais representa um desafio para a ideologia

do Estado, representando uma das razões pelas quais o Estado brasileiro tem dificuldades ainda hoje em reconhecer os territórios sociais dos povos tradicionais como parte de sua problemática fundiária.

Ao mesmo tempo, a hegemonia territorial do Estado-nação requer que os outros territórios que existem no seio sejam tratados na sua relação com este (LITTLE, 2004, p. 258). Portanto, entendemos o Estado-nação brasileiro como seu universo de análise, onde os principais grupos a serem analisados são os povos tradicionais. Seguiremos os parâmetros legais definido pelo regime de propriedade vigente no Brasil, cientes de que a terra dividida, e o binômio de privado-público, tal como são usados atualmente mantém presas a esquemas que não correspondem as necessidades de diversos membros, nem a sua realidade cotidiana, representando duas caras da mesma razão instrumental, porém, teremos em contraposição, a razão histórica, que, embora subordinada a primeira, continua possuindo uma forte presença entre os povos marginalizados pelos sistemas atuais de poder, agindo contra o poder existente (Idem).

Little, assim como Baniwa, também nos fala sobre a imensa diversidade sociocultural do Brasil, sendo que para ele, essa ainda vem acompanhada de uma extraordinária diversidade fundiária, fazendo com que essas múltiplas sociedades indígenas, cada uma com formas próprias de inter-relacionamentos com seus respectivos ambientes geográficos, formem um dos núcleos mais importantes dessa diversidade.

No Brasil, essas comunidades indígenas estão dentro de um processo de reorganização social de determinada localidade e com isso podemos apreender mudanças de uma dada sociedade a partir da atribuição de uma base territorial fixa que afete o funcionamento de instituições e a significação de suas manifestações culturais. Os Caboclos do Assú são meeiros, embora possuam uma pequena área de terras sob sua propriedade, as quais estão localizadas as suas residências, mesmo não representando todo o território reivindicado, é lá que se inicia as suas manifestações culturais, ultrapassando-as e atingindo as demais partes do território. Tais manifestações, muitas vezes são incorporadas por populações vizinhas, por outros moradores que não se autodeclaram indígenas, ou são muitas vezes ignoradas. Sendo que, embora exista essa última opção, mesmo assim, a comunidade continua buscando suas especificidades indígenas e o direito ao seu território social. De acordo com Jailma Oliveira (2014):

A comunidade busca através de uma especificidade indígena, políticas públicas específicas e o direito à posse da terra em que vivem. É por meio da Associação Comunitária do Caboclo que os moradores se organizam e constroem lideranças. A principal demarcação territorial adviria da aquisição de terras que englobam três fazendas localizadas nos arredores da comunidade, que possuem terras adquiridas por compra e por doação. A justificativa dos moradores da comunidade é de que as terras onde ficam as fazendas sempre foram utilizadas por eles a partir de trabalho agrícola, pastoril, extrativista, caça e pesca (OLIVEIRA, 2014, p. 180).

A demarcação de terras é um ato social e político, que introduz por decreto, uma descontinuidade decisória na continuidade natural (Bourdieu, 1989). Sendo que, no caso da demarcação de terras indígenas, o Estado brasileiro, investido da mais alta autoridade, traça as fronteiras, separando as posses indígenas segundo regras que expressam os mais diferentes interesses que, geralmente, não são os interesses indígenas.

Vale lembrar que a área reivindicada pelos Caboclos do Assú, corresponde a demarcação de um território que compreende faixas de terras pertencentes a três (3) fazendas, sendo elas a Fazenda Amada, a Fazenda São José e a Fazenda Riacho do Angico, além de vinte e três (23) lotes denominados “Açudes”, e três (3) faixas de terras ‘pertencentes’ a não-índios. Tais faixas estão ligadas à área adquirida pelos Caboclos, através da compra pela prefeitura, como vimos no capítulo anterior. Salientando ainda que, a reivindicação é justificada pelo fato de serem terras sempre utilizadas por esses índios para a realização de atividades de extrativismo, para a caça, pesca, pastoris ou agrícolas:

Porque na época era Sr. Martins que veio aqui e disse que porque as áreas que a gente usa, por exemplo, para pescar, plantar ou tirar a madeira, alguma coisa assim, aquela área era a área que a gente tinha direito, a área que a gente faz utilidade. Aí no caso, era o que a gente utilizava, por aqui... a gente mora, uma parte da comunidade era na terra da fazenda Amada, que era essa área que nós estamos aqui. Dessa cerca aqui pra cá é da fazenda Amada, aí dessa cerca pra lá, aí já pega na área da fazenda Riacho do Angico. Aí na outra, passando ainda daqui pra lá, é que é a fazenda São José. Tem os açudes, e a gente pesca, e eles lá no Riacho do Angico que também tem o açude, a gente pesca e caça também. Aí pega aqui a fazenda Riacho do Angico, a fazenda Amada e a Fazenda São José... essas três fazendas que a gente reivindica nessa área (MINERVINO DA SILVA, 2020).

Embora a maior parte das terras reivindicadas estejam sob o domínio de fazendeiros e outros proprietários, os Caboclos além de conhecê-las integralmente, bem como suas potencialidades e viabilidade de atividades em certos lugares, as usam cotidianamente, pois delas precisam para a sua sobrevivência. Abaixo, bem do alto da serrota, tivemos a oportunidade de presenciar o Caboclo José Minervino fazendo sua própria demarcação:

[...] ali atrás daquele monte, tá vendo? Vai ser a fazenda de Fernando Soares, já prali é a de Antônio Cabral... este era até gente boa, deixava nós cassar por lá, mas depois que morreu e o genro tomou de conta... o genro não deixa nós entrar pra cassar não. Mas tudo isso que tou mostrando são terras nossas, do nosso povo... e agora tá uma confusão grande porque ele não quer deixar a gente entrar (MINERVINO DA SILVA, 2018).

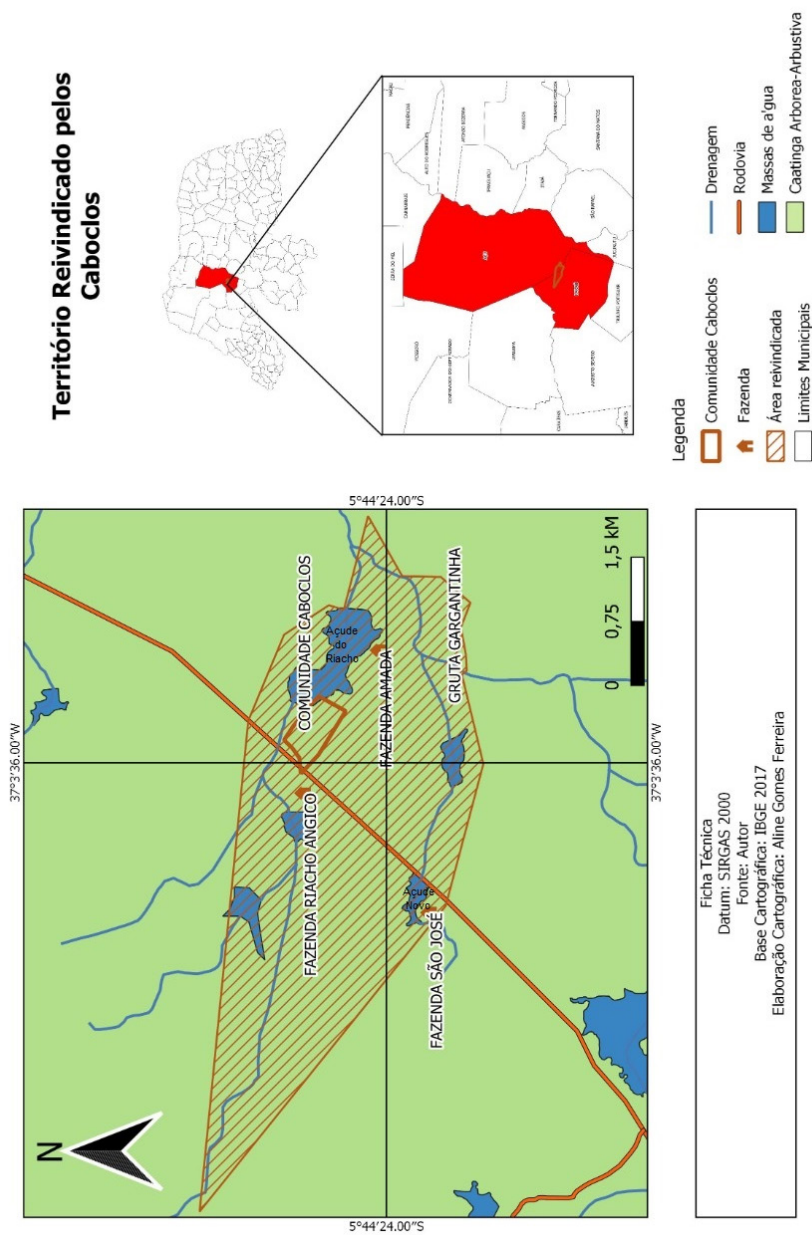
Para tal momento acima citado, existe uma relação particular mantida com o seu território, ciente que a renovação da teoria de territorialidade na antropologia tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integrante de todos os grupos humanos, como falamos outras vezes através de Little (2004).

De acordo com Jailma Oliveira (2014, p. 179), os Caboclos estão nessas terras por mais de seis gerações se mantendo e trabalhando para os fazendeiros e sobre a sua ocupação, ela afirma através de relatos de alguns moradores, que eles narram “por braça”:

Eles chegaram aqui e marcaram a terra. Nesse tempo não comprava. Eles demarcavam com o braço. Levantava e dizia: daqui pra acolá isso é meu” (Antonio Luiz Lopes - Zamba); “Eles montavam no burro mulo e saía demarcando e dizendo: isso aqui é meu, isso aqui é meu, marcando... [Damião Manoel da Silva] (OLIVEIRA, 2014, p. 179-180).

Cientes desta forma de ocupação, os Caboclos reivindicam o território onde nasceram, onde viveram os seus antepassados e onde sempre realizaram suas atividades cotidianas de caça, pesca, agrícolas e pastoris. Foi pensando nisso, por saber da importância dessas terras para esses povos étnicos, que também tivemos a ideia de cartografar tal território, cientes ainda da importância dessa representação, e que ela, depende da formação de um saber sobre o espaço e que se desdobra a partir de suas estratégias e táticas.

# Mapa 1 - Território Reivindicado pelos Caboclos do Assú



Fonte: Elaborado pela autora.

st

Não basta registrar o espaço por meio do mapa para legitimar a posse do território, este mapa tem de ser construído por meio de princípios reconhecidos pela ciência cartográfica. Desta forma, foi utilizando de tecnologias capazes de processar dados colhidos em campo como as coordenadas geográficas de latitudes, longitudes e altitudes, captados por GPS (dispositivo de navegação por satélite), que após, de posse dos dados e colocados no *Google Earth* pró, foi possível chegarmos a configuração cartográfica acima inserida. Tais dados só foram possíveis, também, porque antes existia uma *cartografia social* o que Gildy-Cler Ferreira da Silva (2016) chamou de cartografia afetiva, que possibilitou o desenho de “lugares valorados a partir das experiências que foram vividas pelos antepassados e lugares que, atualmente, são acionados como características da identidade indígena do grupo” (SILVA, 2016, p. 23). Ainda com as narrativas dos interlocutores, e da nossa experiência de campo, conseguimos elaborar tal Geoprocessamento das fronteiras territoriais da Comunidade dos Caboclos, o que eles consideram como deles, pensando nos sentidos atribuídos por eles nesse território. Foi construído uma demarcação do território dos Caboclos do Assú, examinando as formas que esses espaços estão ligados a uma identidade étnica indígena.

Para Elizabeth Coelho (2002, p. 162), uma fronteira marca o começo e o fim de uma comunidade, uma vez que condiciona sua identidade, porém, preferimos continuar com o que diz Little (2004), que diferentemente desta autora, ao se referir ao assunto, fala que a “história das fronteiras em expansão no Brasil é, necessariamente, uma história territorial, uma vez que a expansão de um grupo social, com sua própria conduta territorial, entra em choque com as territorialidades dos grupos que aí residem” (2004, p. 254). E, na intenção de entender a relação particular que os Caboclos mantêm com o seu território, utilizamos o conceito de Cosmografia, assim, define-se “como os saberes ambientais, ideologias e identidades - coletivamente criadas e historicamente situadas - que um grupo utiliza para estabelecer e manter o seu território” (LITTLE, 2004, p. 254).

Cientes de que tal cosmografia abarca todo o regime de propriedade do grupo, os vínculos afetivos que os Caboclos do Assú mantêm com o seu território específico, através das relações que eles nutrem com os espaços, como o Rio Paraú, os açudes, a cerca de pedra, a Serrota, os Pilões, o Carnaubal, a Gruta da Gargantinha, as plantações, o entendimento dos

benefícios de espécies vegetais, por exemplo. Além de toda a história de sua origem, através da índia Francisca, que fora achada na Gruta e feita mulher do fazendeiro, que é um símbolo identitário que forma a crença na origem comum, bem como as lembranças da infância na comunidade, como eram as construções das casas antigamente na comunidade, o que eles costumavam comer em épocas de maior escassez, todas as lembranças que estão guardadas na memória coletiva, ou seja, “o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (LITTLE, 2004, p. 254).

Vale salientar que as demais terras reivindicadas, mesmo estando sob propriedade de outros, são por eles usadas, são eles que entendem o seu valor e a sua potencialidade, são lugares valorados a partir das experiências que foram vividas. Ao todo, estamos nos referindo a uma área de aproximadamente 1900 hectares, estando a maior parte da área reivindicada, localizada no município de Assú e uma pequena outra área, em terras localizadas no município de Paraú. Dentre elas, estamos nos referindo tanto a área doada à comunidade pela prefeitura municipal de Assú, que são aquelas onde estão localizadas as moradias, bem como a Associação Comunitária dos Caboclos, e também as terras deixadas como herança pelo índio Pedro Caboclo a seus filhos, “são 13 filhos do véi, desse véi Pedro, são 13 filhos...” (FRANCISCO DA SILVA, 2020), dentre os 13 podemos citar como exemplo, Luiz Pedro e Antônio Francisco da Silva, conhecido como Bolero Velho, cujo título de terra se encontra atualmente no nome de um dos herdeiros, de nome Antônio Manuel, que não possui residência na comunidade. Quanto os lotes situados no Açude do Riacho, a área pertencente ao Sr. Brás Evaristo, situada a margem direita do rio Paraú até as imediações conhecida como Serrota, e algumas pequenas outras, também fazem parte desse território social reivindicado.

É importante destacar também que tais áreas estão sendo reivindicadas mesmo sabendo que pode existir ameaças de conflitos entre os atuais proprietários das terras e apreensão de que estes reajam de forma mais violenta. É por isso mesmo que os Caboclos preferem não entrar em conflito direto com os fazendeiros, até mesmo porque precisam continuar tendo acesso as terras e todo esse ambiente físico\ecológico utilizado para a as suas principais atividades de subsistência.

Na comunidade não existem lideranças criminalizadas, e todos desejam manter nessa demanda pela aquisição de terras também, uma es-



tratégia política baseada no bem-estar e na saúde física dos moradores, preservando as relações amistosas que até agora ainda têm permitido o acesso a algumas fazendas. Visto que em outras, tal acesso está sendo barrado: *antes a gente tinha acesso a essa fazenda, mas depois que o dono morreu e quem tomou de conta foi o genro, aí ele não deixa mais a gente entrar...* (MINERVINO DA SILVA, 2018).

Afirmamos anteriormente que a área que pertence à comunidade está ocupada com as suas residências de morada, sendo que a qualidade de tal solo não permite o desenvolvimento de atividades produtivas, restando poucos espaços para a criação de animais e plantio. Os Caboclos lutam por terras mais ricas e as suas lutas foram adquirindo reconhecimento à medida que eles iam tendo maior visibilidade, pois é nas aparições públicas que eles tem a oportunidade de externar sua situação de resistência, acionando sua ascendência indígena, histórias específicas de suas origens e referências aos seus antepassados, se apegando as narrativas históricas de suas memórias sobre os processos de expulsões e reocupações de áreas que os levaram a obediência a proprietários a perda do domínio dos seus territórios.

Ao voltarmos da caminhada da Gruta e passarmos nas plantações destruídas existentes nas terras que pertenciam a Fernando Soares, o índio Minervino retoma sua palavra:

Tá vendo essas plantações mortas, quando o rio tá cheio ele cobre isso tudo aqui, agora que tá seco seria a hora de nós plantar, mas não adianta... nós fizemos um acordo com Fernando Soares de plantarmos pra gente e pra ele, mas todo esse trabalho é em vão, porque quando a gente termina de plantar tudo, tem todo um trabalho, depois vem os filhos dele e passam com o gado e cavalos aqui por cima destruindo tudo que a gente fez, sem dar tempo nem de colher. Isso é uma maldade, as terras deviam estarem mesmo com a gente, além de já ter sido do nosso povo, somos nós que cuidamos dela e plantamos (MINERVINO DA SILVA, 2018).

Como dissemos antes, num primeiro momento a relação dos atores demonstrava ser branda, porém, pelos relatos podemos perceber que existem algumas ocasiões de maior e menor tensão. Vejamos, pois, que é sabido, pelos interlocutores da pesquisa, que em maio do ano de 2012 uma equipe da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID) junto com a antropóloga da FUNAI, do Coordenador Técnico Local (CTL) de Natal e da representante da APOINME, visitaram à comunidade na

intenção de fazer uma delimitação do território. Neste momento a concepção dos Caboclos sobre o seu território foi ampliada à medida que eles próprios iam apresentando uma área que possuía importância simbólica ao coletivo, compatível com o seu uso, as suas necessidades cotidianas, não restando dúvidas que a regularização fundiária de tal território dos Caboclos do Assú, passaria a ser considerado como identificação de uma terra tradicionalmente ocupada. Para tal termo ‘tradicional’, de acordo com Little (2004, p. 283), mostra que o seu uso “se refere explicitamente a realidades fundiárias plenamente modernas e pós-modernas do século XXI”, tendo esse conceito de tradicional, mais afinidade quando mostra que as tradições culturais se mantêm e se atualizam mediante uma dinâmica de constante transformação.

Ainda para o autor, se referindo a ‘povos tradicionais’,

O uso do conceito de povos tradicionais procura oferecer um mecanismo analítico capaz de juntar fatores como a existência de regimes de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis que os variados grupos sociais aqui analisados mostram na atualidade. O fato que o termo tem sido incorporado recentemente em instrumentos legais do governo federal brasileiro, tais como a constituição de 1988 e a Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, reflete essa ressemantização do termo e demonstra sua atual dimensão política (LITTLE, 2004, p. 283).

Desta forma, a citação acima, procura identificar semelhanças relevantes na diversidade fundiária do país na medida em que se inclui no campo das lutas territoriais que ocorrem atualmente em todo o território brasileiro.

Podemos ainda salientar que durante nossas visitas e entrevistas, também foi nos passado casos particulares que mostravam relações de solidariedade, de cordialidade, mesmo em momentos de tribulações no que se refere a permanência dos Caboclos naquela região. E ainda, que algumas pessoas se sentiram incomodadas e apreensivas com a vinda do pessoal da FUNAI, diante da hipótese dos atuais proprietários da terra, não receberem nenhuma indenização, perdê-las completamente para os Caboclos. Chegando muitos deles até a falarem que se a terra não fosse comprada eles deixariam inclusive de se afirmarem indígenas, tudo isso na intenção de evitar desentendimentos.

...a gente não tinha bem conhecimento das leis, aí o pessoal mais velho tinha mais amizade com os proprietários que plantavam, mesmo que a gente plantava de meia, tudo que a gente tinha era de meia com os fazendeiros, aí sempre que precisava tirar um pau, uma madeira, uma lenha, uma coisa nos cercados deles, eles deixavam... aí como veio, a FUNAI veio com essa proposta, só que o pessoal achava que era pra invadir a terra, tipo os sem terra [...] você invadir as terras dos proprietários e fazer confronto... aí eles tinham medo porque o pessoal dizia que eles matavam os índios, que isso e aquilo... que se a pessoal fosse declarar como índio os fazendeiros iam matar, aí teve muita gente que não queria fazer isso... preferia ficar como tava. Só que aí, [...] foi e explicaram que se a gente quisesse tinha o confronto, se a gente fosse querer brigar pelas terras, e se não, se fosse esperar pela união da demarcação, ia ficar assim, a gente ficava na terra e ia ser pelo processo, pelo tempo, como fosse saísse para ser demarcado, ia demarcar e a Funai que ia resolver com eles. Aí foi que foram chegando a um consenso, conversando e a gente aceitou esperar, a se declarar e confirmou, a registrar como indígena (MINERVINO DA SILVA, 2020).

De acordo com a legislação brasileira, é permitido que uma pessoa possa adquirir a propriedade de um bem, seja móvel ou imóvel, pelo uso por um determinado tempo, sem interrupção, e desde que cumpra os requisitos exigidos por lei.

Art 191. Aquele que, não sendo proprietário de imóvel rural ou urbano, possua como seu, por cinco anos ininterruptos, sem oposição, área de terra, em zona rural, não superior a cinquenta hectares, tornando-a produtiva por seu trabalho ou de sua família, tendo nela sua moradia, adquirir-lhe-á a propriedade. Parágrafo único: os imóveis públicos não serão adquiridos por usucapião (BRASIL, 1988).

O sindicato dos trabalhadores rurais de Assú, confirmaram a legitimação de uma ação via usucapião, mas os Caboclos não estavam de acordo com essa possibilidade, se opôs a essa alternativa e não aceitaram adquiri-la por meio do sindicato, preferindo no momento, se articular com a prefeitura do Assú e consegui-las por meio da compra dos títulos como vimos no capítulo anterior. Eles estavam cientes que a possibilidade de um conflito causaria divisões internas e ainda, a possibilidade, como dissemos anteriormente, da proibição dos Caboclos continuarem adentrando nas terras para terem acesso a sua subsistência, bem como o aumento da vulnerabilidade, e a perda de alguns benefícios como salário a maternidade, aposentadoria pelo meio rural, uma vez que a liberação de tais benefícios depende da comprovação de que a pessoa trabalha

naquela fazenda sendo emitido comprovação apenas pelo possuidor da propriedade rural, sendo necessário que eles estejam cadastrados no Instituto Nacional de Colonização e reforma Agrária (INCRA). Por tudo isso, eles preferem evitar que exista conflitos, sendo desta forma que se iniciou as mobilizações de aquisição das terras.

Mesmo assim, demonstrando sempre o não desejo de atritos, as notícias de que a FUNAI estava na comunidade e que os Caboclos reivindicavam o seu próprio território e a dos seus antepassados junto ao Governo Federal, não demorou para chegar ao conhecimento dos fazendeiros, sendo inevitável o clima de desconforto entre ambas as partes.

Atualmente o processo de demarcação se encontra parado e sem perspectivas de resolução por parte das partes interessadas:

...a demarcação da terra aqui, ela continua do mesmo jeito, que quando a FUNAI veio na época, tirou os pontos das terras que agente reivindicou e aí foi para análise, né? Fica aí para estudo e aí ficou e parou! Está parado do mesmo jeito, daí para cá não teve mais evolução de nada. No caso, a terra que a gente tem são apenas 2 hectares que a prefeitura comprou, mas é só a comunidade, é o que a comunidade é dentro. Isso no caso, a gente continua sem a terra de planta, a terra que a gente quer para plantar e pescar, continuamos sem ela do mesmo jeito. A terra que a gente tem não é produtiva, é só da comunidade, são as áreas que as casas estão dentro... (MINERVINO DA SILVA, 2020).

Por fim, podemos ver que o processo da demarcação e posse da terra não é algo fácil, até agora eles só conseguiram adquirir as terras onde estão localizadas suas residências, e assim mesmo, pela compra da prefeitura e não como direito relativo a população indígena. Os demais territórios reivindicados, conforme citação acima, continuam sem perspectiva para resolução e todo esse processo demanda muito tempo, muita paciência e persistência, e mesmo sabendo do uso contínuo e tradicional das terras, mesmo cientes da demora, da complexidade e da imprevisibilidade que é a espera pela demarcação, a comunidade decidiu pela continuidade do processo de regularização fundiária pautado pela aquisição de um território indígena, o mesmo território que descrevemos, as mesmas terras onde eles nasceram, cresceram e permanecem até hoje, visto que eles não têm a intenção de abandonarem tais lugares de memória.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este capítulo, versou sobre as formas de produção de identidade e território social dos povos indígenas Caboclos do Assú/RN, tendo sido organizado em três tópicos. No primeiro, fizemos uma breve apresentação sobre os Caboclos, onde vivem, quantos são, a situação fundiária do seu território, algumas de suas atividades como meeiros, suas necessidades escolares, bem como a importância do fortalecimento de suas relações com a FUNAI.

No segundo tópico, momento em que tivemos a oportunidade de nos depararmos com as suas reivindicações e conquistas, como os títulos de terras, seus trabalhos cotidianos, sua cultura e sua crença, também atestado nas festas da padroeira, bem como as lutas pelas conquistas do direito de participar das políticas de assistência social, conseguimos mostrar as diversas formas de produção de sua identidade étnica. Também destacamos a inserção dos Caboclos no movimento indigenista estadual, onde seus discursos de lutas e reivindicações foram vistos publicamente na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Norte.

Ao abordarmos sobre identidade étnica, entendemos que não é uma etnia a qual pertence ou uma mera identificação colonial que importa, mas a identidade de um grupo em sua historicidade ao longo do tempo, abrangendo tanto a emergência étnica de novas identidades como a reinvenção de etnias reconhecidas. Quem comprova a identidade étnica de um povo são eles próprios através do seu autorreconhecimento, podendo desta forma concluirmos a compreensão das causas incitadoras desse processo de construção de identidade étnica dos Caboclos do Assú, as reivindicações que pairam sobre esse processo e os mecanismos de luta por eles mobilizados.

No terceiro tópico, apresentamos o conceito de território social de Paul Little, conseguimos analisar as apropriações, usos e sentidos atribuídos ao espaço por esses sujeitos e em seguida, através das narrativas dos interlocutores, e da nossa experiência de campo, conseguimos captar uma ‘cartografia social’ e com o auxílio de tecnologias como o GPS, sistema de posicionamento por satélites, utilizado para a determinação da posição de um receptor na superfície terrestre, foi possível conseguir coordenadas de latitude, longitude e altitude e desta forma pudemos elaborar um Geoprocessamento das fronteiras territoriais da Comunidade dos Caboclos, o

que eles consideram como deles, pensando nos sentidos atribuídos por eles nesse território. Com toda essa construção, acreditamos que neste capítulo conseguimos elaborar a cosmografia, tal qual definida por Paul Littler (2004), uma vez que construímos uma demarcação do território dos Caboclos do Assú, examinando as formas que esses espaços estão ligados a uma identidade étnica indígena.

Diante da análise exposta, conseguimos esclarecer os caminhos escolhidos pelos Caboclos do Assú para a construção e afirmação de sua identidade indígena, e como esta identidade se manifestou na apropriação do espaço por esses sujeitos e seus desdobramentos, como em suas reivindicações, que transpassa por aquela que aparentava ser a mais simples delas, visto ser um direito básico para qualquer pessoa, que é a conquista de água potável para o consumo, passando por uma educação indígena, uma saúde diferenciada, que respeite as tradições de uma medicina popular e os saberes da comunidade, até aquela à qual depende a garantia de todos os demais direitos étnicos, que seria a delimitação e demarcação de suas terras.

Ao explicarmos o panorama desse processo de construção de uma identidade étnica, mostramos as formas como os Caboclos do Assú se constituem como população distinta, através de um processo de etnogênese, que não pode ser apreendido como completamente acabado e que possui também como característica a existência de um novo discurso realizado pelos próprios indígenas. Tal discurso identitário deve ser entendido como uma recriação, algo complexo que não só se refere a seus próprios problemas, mas também aborda as questões mais profundas das sociedades como a sua identidade, sua história e seu futuro.

Por fim, acreditamos que foi possível construir uma narrativa que averigue as motivações do processo de emergência étnica e construção de uma identidade étnica da Comunidade dos Caboclos do Assú, na intenção de provocar a possibilidade de se formar diálogos que revelem como esse processo intervém na forma que esses sujeitos utilizam e nomeiam seu espaço.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

#### FONTES IMPRESSAS

Atas de Audiências Públicas: Assembleia Legislativa do Rio Grande do Norte, ATA DA I AUDIÊNCIA PÚBLICA, Plenarinho, 15 de junho de 2009, 9h; ATA DA II AUDIÊNCIA PÚBLICA, abril/2008.

Atas das Reuniões extraordinárias do Grupo Paraupaba; ATA DA VI REUNIÃO EXTRAORDINÁRIA DO GP NA COMUNIDADE DOS CABOCLOS. Assú/RN, 15 de agosto de 2019. 15 hs.

Projeto Integrado de Desenvolvimento Sustentável do Rio Grande do Norte-RN Sustentável-MARCO CONCEITUAL DOS POVOS INDÍGENAS DO RN, julho de 2013.

#### FONTES ORAIS

Alzenir Laura da Silva (D. Mocinha), 67 anos. Entrevista [2020] concedida em sua residência.

Antônio Adriano Lopes, 37 anos. Entrevista. [30.06.2016] Entrevista e transcrição: Autora. Em sua residência.arquivo.mp3.

Antônio Francisco da Silva. Entrevista. [01.08.2020] Entrevistadora e transcrição: Autora. Residência de Bolero Velho. Arquivo. Vídeo MP4 (.mp4). (9m13s)

José Minervino da Silva, 41 anos. Entrevistas. [16.05.2020; 17.08.2020; 22.05.2020; 06.12.2020] concedida a autora via whatsapp. arquivo.mp3. Entrevista [01.07.2018], Gruta da Gargantina; Entrevista [01.08.2020], em sua residência. Entrevistadora e transcrição: Autora. Arquivo. FilmedoQuickTime (.MOV). (28m29s)

Luís Francisco da Silva (Luís do Carmo), 55 anos. Entrevista. [2005; 01.08.2020] Entrevistadora e transcrição: Autora. Residência de José Minervino (manhã); Residência de Luiz do Carmo (tarde). Arquivo. Vídeo MP4 (.mp4). (11m22s)

Rita Cardoso da Silva, 64 anos. Entrevistas [12.05.2016; 01.07.2018; 01.08.2020]. Entrevistadora e transcrição: Autora. Residência de Dona Rita Cardoso. Arquivo. Vídeo MP4 (.mp4). (7m15s)

Suzana Almeida da Silva, 24 anos. Entrevistas. [01.06.2020; 15.06.2020; 24 e 28.06.2020; 01.07.2020], concedida a autora via whatsapp. arquivo.mp3. Entrevistas [11.07.2018; 01.08.2020]. Entrevistadora e transcrição: Autora. Residência de Dona Rita Cardoso. Arquivo.filmedoQuicktime (.MOV).

#### MULTIMEIOS

COMUNIDADES INDÍGENAS DO RIO GRANDE DO NORTE: afirmação de suas identidades. TV assembleia. Natal, 2005. 1 bobina cinematográfica (140 min). son, color, 35 mm. Depoimentos de Luiz Catu e Luís Francisco da Silva (Luiz do Carmo).

## BIBLIOGRAFIA

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/Secad; Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2006. p.49.

BORDIEU, Pierre. **O poder Simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Memória e Sociedade- Coleção coordenada por Francisco Bethencoun e Diogo Ramada Curto. editora Bertrant Brasil. S.A. 1989. p.113.

BRASIL, Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Organização do texto Juarez de Oliveira. 4.ed. São Paulo: Saraiva, 1990. 168 p. (série Legislação Brasileira).

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. **Territórios em Confrontos** - A dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão. São Paulo: Huiticec, 2002.

LITTLE, Paul E. **Territórios e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

OLIVEIRA, Jailma de. “Ser índio” e ser “Caboclo Potiguar”: história indígena e o processo identitário na comunidade dos Caboclos do Assú. Revista de humanidades- Mneme. **Caicó**, v.15, n. 35, p.166-190, jul./dez. 2014. Dóssie Histórias indígenas.

\_\_\_\_\_. Caboclos do Assú: emergência indígena, identidade e territorialidade no Rio Grande do Norte. Artigo apresentado no **XXVII Simpósio Nacional de História**. ANPUH, de 22 a 26 de julho de 2013. p.9.

PEREIRA, Maria Gorete Nunes. **Potiguara de Sagi**: da invisibilidade ao reconhecimento étnico. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). UFRN, Natal, 2015.

SILVA, Gildy-Cler Ferreira da. “**Nós, os Potiguara do catu**”: emergência étnica e territorialização no Rio Grande do Norte (Século XXI). Dissertação (Mestrado em História). UFRN, Natal, 2016.



**O XAMÃ E O ORALITÓR, VOZES QUE  
INSURGEM DA FLORESTA E ECOAM PELA  
ABYA YALA: discursos ecológicos, território e cosmovisões  
nas escritas de Davi Kopenawa e Elicura Chihuailaf**

*Mirthis Elizabeth Costa do Nascimento Lacerda*

INTRODUÇÃO

**D**avi Kopenawa e Elicura Chihuailaf são indivíduos que representam coletivos. Ambos travam lutas diárias que partem não apenas de motivações pessoais, mas também dos interesses e demandas de seus povos de origem. Criam narrativas faladas e escritas oriundas de suas cosmovisões - compartilhadas e aprendidas no seio de suas culturas. Os dois autores utilizam a escrita como instrumento de denúncia, assumem uma postura de militância, apontam os erros da história e a reescrevem a seu modo. Davi Kopenawa e Elicura Chihuailaf exploram e utilizam o espaço poético/literário como lugar de manifestação de suas identidades, ancestralidade e história. Ambos são exemplos de uma categoria de intelectuais muito recente e ainda pouco estudada pela história, os intelectuais indígenas.<sup>1</sup>

Esses intelectuais - quase que de forma unânime - criticam a concepção de Estado, de soberania nacional, de nacionalidade. E este fato

---

<sup>1</sup> De acordo com Cláudia Zapata Silva (2005), historiadora chilena e uma das nossas principais referências teóricas, esses sujeitos indígenas pertencem a um seguimento muito amplo, heterogêneo e recente na história dos países latino-americanos. Segundo a autora, o intelectual indígena “tiene como eje el compromiso político con la causa indígena, aquella que surgió como plataforma de lucha en América Latina a mediados de los años setenta” (SILVA, 2005, p.65). Eventos como a abertura dos sistemas educativos à educação bilíngue em meados dos anos 70, puderam ser vistos em toda América Latina/Abya Yala. E este foi um ponto importante para a emergência desses intelectuais que são resultados deste custoso processo de aumento do interesse dos indígenas pela educação básica e superior.

precisa ser levado em consideração e pensado com muito cuidado também por nós como acadêmicos, no exercício da escrita. Por esse motivo, o objetivo deste trabalho não é trazer uma definição sobre o que ou quem seria o intelectual indígena latino-americano. Ou quem seria o intelectual indígena brasileiro, chileno, mexicano, etc.<sup>2</sup>. É necessário ouvi-los e escrever sobre o que eles expressam como necessário, respeitando seus posicionamentos. Assim, a desconstrução de narrativas não representativas pode ocorrer. Existe entre esses intelectuais uma visão diferente do todo, referente, sobretudo, aos espaços que habitam, aos seus territórios. O intuito do capítulo é expor os distintos, porém semelhantes, modos de ver os espaços nas obras de Davi Kopenawa e Elicura Chihuailaf.

### INTELECTUAIS INDÍGENAS?

Intelectual indígena é uma categoria epistemológica que nos próximos anos será vastamente estudada pelas humanidades. Hoje, há muitas lacunas que precisam ser preenchidas e cada pesquisa que se propõe a pensar este objeto é importante e necessária.<sup>3</sup>

Diferentemente do que possa parecer — pela força impressa no emprego da palavra intelectual atrelada à palavra indígena — o intelectual indígena não precisa, necessariamente, ter passado por instituições de ensino superior ou técnico. Este é um dos pontos que os afasta da concepção tradicional de intelectual. Aquele da “torre de marfim”, supostamente pertencente a uma parcela “iluminada” e abastada da população. Essa é uma visão de intelectual que não se aplica ao indígena. Os intelectuais indígenas, pertencentes as mais diversas etnias, escrevem a partir do olhar dessas populações e militam pelas causas e interesses desses indígenas.

É de suma importância para os indígenas possuírem seus próprios intelectuais, pois, desse modo, reescrevem a história e tentam se livrar — mesmo que parcialmente — das amarras da escrita não representativa feita por indivíduos que, diferentemente deles, não são culturalmente diferenciados. Buscam legitimar o conhecimento que vai além da oralidade atra-

<sup>2</sup> Dessa forma eles seriam não intelectuais indígenas de determinada nacionalidade, mas sim, intelectuais de determinada etnia. Seriam então, intelectuais mapuche, intelectuais potiguara, intelectuais maya, etc.

<sup>3</sup> Atualmente, no Brasil, não há muitos trabalhos de cunho historiográfico que tenham como objeto o intelectual indígena. O tema ainda é muito pouco discutido. Contudo, é possível perceber um aumento significativo no número de trabalhos nas áreas da antropologia e educação. Em outros países latino-americanos há uma considerável e crescente produção nas ciências humanas.

vés de suas literaturas, rompendo a cada texto, as correntes do colonialismo e da colonialidade. É um projeto político e intelectual que busca pouco a pouco pôr fim a subordinação que lhes foi imposta ao longo dos séculos.

Os intelectuais indígenas atuam como amplificadores de vozes. Esses indígenas representam populações que se vêem fortemente deslocadas e minimizadas pela ação do Estado, sendo vítimas de séculos de exploração e silenciamento. A margem que lhes foi imposta e a história segmentária que foi contada não exprimem e muito menos levam em conta as perspectivas dessas coletividades sobre suas próprias histórias e o que lhes diz respeito.

O termo intelectual aplicado ao indígena representa um posicionamento político. Significa a ocupação de espaços que antes eram impensáveis para as populações indígenas. Estes espaços não estão necessariamente vinculados à universidade - apesar de muitos indígenas estarem ocupando essas instituições e utilizando os conhecimentos adquiridos como ferramentas de luta. Mas para além dessa instituição, há outros espaços de manifestação em que eles exercem seu ofício de intelectual<sup>4</sup>. Segundo Zapata Silva (2005; 2013) os intelectuais indígenas demonstram compromisso político e social com seus povos e possuem a característica de direcionarem suas vidas às causas indígenas, assumindo na maioria das vezes uma postura de militância. Esses intelectuais pensam suas identidades étnicas, culturais e históricas.

### VISÕES SOBRE TERRITÓRIO, MODOS DE CONCEBER ESPAÇOS

Geralmente, quando pensamos em espaço relacionamos primeiramente a materialidade física, porém essa é uma noção equivocada e bastante limitada — apesar de corrente —, principalmente quando falamos em seus sentidos sob a óptica dos indígenas. É difícil conceituar espaço em razão de sua polissemia e complexidade, diversos autores pensam o espaço de maneiras distintas, relevantes e muitas vezes complementares.

<sup>4</sup> Páginas em redes sociais, por exemplo, são cada vez mais comuns. Onde esses indígenas estão abrindo amplas e diversificadas rodas de debates e criando canais que, pouco a pouco, tomam o espaço cibernético e tocam milhares de pessoas. Eles exercem sua função de intelectuais mesmo estando nas próprias comunidades ao criar debates entre seus parentes, ao pensar e reafirmar sua identidade e ancestralidade. Outros escolhem entrar na política em busca de políticas públicas e ferramentas de transformação para a melhoria da vida de seus povos. E há, também, os que utilizam da literatura indígena — que cresce por toda América Latina/Abya Yala— como meio de expressão. Os intelectuais indígenas podem e devem caminhar entre um ou mais espaços, pois não estão presos a um ou outro.

Apesar disso, é importante considerar que o espaço não é algo dado, não possui necessariamente contornos, não é imutável e nem se encontra fixo, estabelecido.

O espaço está intrincado ao homem e a sua relação com o meio. A partir dessa interação emergem as relações espaciais, sendo elas: físicas, simbólicas, imagéticas, entre outras mais. A história indígena se desenvolve em espaços definidos (ZANATTA, 2017). Se desenvolve em universidades, nos espaços públicos, privados, nas comunidades, na literatura. Estando totalmente envolta nesses meios.

Todas as ações do homem encontram-se em um contexto espacial. Podendo ser esse espaço geográfico, político, cultural, imaginário, entre outros. O espaço, explica José D'Assunção Barros (2006), pode inicialmente ser interpretado tendo em vista somente a materialidade física, sem considerar as outras noções de espaço já citadas. Foi a partir dessa noção inicial, do espaço ligado à materialidade física, que outras categorias (paisagem, território, região) começaram a surgir e outras ciências como a história, expandiram seus horizontes de análise explorando cada uma das novas categorias<sup>5</sup>. Porém, é necessário pensar outros significados do espaço para além da materialidade física.

Este texto se beneficia especialmente do conceito de território. Termo presente nas narrativas indígenas e que não está necessariamente ligado a contornos físicos. A palavra território nesse contexto possui uma carga também simbólica. Barros considera que “um território existe com relação a um âmbito de análises que se tem em vista, aos aspectos da vida humana que estão sendo examinados (se dê do âmbito econômico, político, cultural ou mental, por exemplo)” (BARROS, 2006, p. 472). O autor desenvolve melhor a noção de território no seguinte trecho

O conceito de “território” refere-se ao espaço sobre o qual se estabelece alguma forma de poder ou sobre o qual se afirma uma determinada identidade. Na sua significação mais simples, o território é essa área que se vê delimitada pela posse de um animal, de um indivíduo, de um grupo de pessoas, de uma sociedade, de uma instituição ou de uma organização. Quando falamos na teoria como um “território”, estamos fazendo uma alusão ao fato de que

---

<sup>5</sup> A historiografia do século XX abre um leque de possibilidades a partir do surgimento de novos campos de conhecimento, o que possibilitou diversas análises sobre o período. Os novos campos como os da: Economia, Cultura, Mentalidades, Imaginário, Demografia, tiram o olhar do historiador de acontecimentos puramente políticos, e promovem o diálogo entre todos esses campos da história. A análise passa a depender do problema a ser examinado. O aprofundamento dentro de cada uma dessas nuances revela um mundo cada vez maior de possibilidades, conclusões e pesquisas

determinadas áreas de saber terminam por se constituir em espaços sob a guarda daqueles que as praticam (BARROS, 2014, p.43).

É necessário grifar o fato de que, para os indígenas, esse conceito vai muito além de uma região delimitada, de um lugar com contornos definidos. Território é um espaço sagrado para os indígenas. Repleto de significações não somente materiais, mas também simbólicas. Barros (2006) chama atenção para a importância do profissional de história compreender o fato de que esta é uma ciência que estuda o homem no tempo e no espaço. Demonstrando que tão importante quanto ter essa noção, é perceber que, no século XX, há a necessidade de dialogar com mais profundidade com outros campos do conhecimento. As relações entre essas esferas contribuem muito para o enriquecimento e aperfeiçoamento dos estudos sobre a história indígena.

O espaço, para os indígenas, é um lugar de construção de suas histórias, é onde habita sua ancestralidade, os entes sobrenaturais (nesse sentido é possível falarmos de uma cosmovisão, cosmohistória e cosmopolítica), e onde suas identidades, modos de viver e cultura são construídos. O território indígena é portador de forte significado simbólico e representa um ambiente onde há o desenvolvimento material e espiritual de um povo, sendo importante para a construção da identidade coletiva. É o lugar onde a cultura e as formas de organização social se manifestam.

O emprego do termo “território” revela um espaço de posse do indígena onde eles reproduzem sua cultura material e imaterial, bem como suas cosmologias, modos de aprendizado, transmissão dos saberes e conhecimentos que lhe são próprios e os que eles adquirem. Pois, a história dos povos indígenas está vinculada a questão da terra, do território, de “la madre tierra” e cada povo originário pensa este espaço de maneira particular. Desses contornos emergem suas cosmovisões. Esse é um espaço sagrado, de manifestação e perpetuidade de suas identidades. O território é tomado por sentidos simbólicos e a partir dele os indígenas enxergam o mundo e a si mesmos. É um lugar de resistência, de força, onde se constroem as relações sociais.

**DAVI KOPENAWA E ELICURA CHIHUAILAF:  
UMA ECOLOGIA DE SABERES**

Há entre os indígenas das mais diversas etnias, sobretudo entre seus intelectuais, uma busca por reconhecimento e legitimação de suas culturas, cosmovisões, territórios e modos de organização social. Esse querer coletivo é transformado em palavra, em voz que ressoa cada vez mais longe, por meio da literatura moldada pelas mãos desses intelectuais.

A partir das obras de Davi Kopenawa e Elicura Chihuailaf é possível conhecer de maneira mais aprofundada as visões e perspectivas dos indígenas, visto que esses pensadores são tidos como representantes de seus povos, em suas localidades. Em meio a este contexto, a literatura indígena e a oralidade mostram-se como centrais. Questões relacionadas à ligação dos indígenas com o território e com suas identidades também são essenciais. Pois estes dois termos, território e identidade, são vistos com frequência nas obras dos dois pensadores, sendo discussões que marcam seus textos.

Davi Kopenawa nasceu por volta de 1956, no norte do estado do Amazonas, próximo à fronteira com a Venezuela. Intelectual e ativista indígena, possui notoriedade dentro e fora do Brasil, tendo recebido vários prêmios e títulos. Foi presidente fundador da fundação Hutukara (2004), recebeu o prêmio Bartolome de las casas (2008), e a ordem do mérito do ministério da Cultura brasileiro (2009). Os yanomami vivem na fronteira do Brasil e Venezuela. “Os cerca de 21 mil Yanomami que vivem no Brasil ocupam os afluentes do curso superior do Rio Branco, no oeste do estado de Roraima, e o curso superior dos afluentes da margem esquerda do Rio Negro, no norte do estado do Amazonas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.560).

O “recado da mata” escrito por Viveiros de Castro (2015), no prefácio do livro “A queda do céu” - de Davi Kopenawa e Bruce Albert - traz alguns pontos importantes para pensarmos as concepções cosmológicas acerca das noções de território e lugar para os indígenas. Ao escrever aquelas palavras, certamente o autor fala especificamente sobre Davi Kopenawa, o xamã yanomami. No entanto, podemos ampliar as palavras escritas por Viveiros de Castro e aplicá-las as demais nações autóctones – apesar de ser contra generalizações, entro aqui em contradição, pois neste ponto o faço – isso porque percebemos visões muito semelhantes sobre território e lugar em discursos de indígenas vistos por toda Abya Yala.

Entre os zapatistas, por exemplo, vemos a ideia de pertencimento ao todo, ao mundo, e o desacolhimento a concepção de fronteiras territoriais – apesar de reconhecerem a real necessidade de delimitação de um espaço territorial para os indígenas como lugar de afirmação, e perpetuidade de sua identidade étnica. O que também pode ser visto nos textos de Elicura Chiruilaf (etnia mapuche), quando o autor expõe suas visões acerca de espaço e território. É um discurso comum que mostra como esses indígenas espacializam seus espaços de vivência e constituem suas noções de pertencimento.

De acordo com Viveiros de Castro (2015) o discurso de Kopenawa é sobre um lugar, que é notadamente seu, o território do qual pertence e faz parte. Ele teoriza e escreve a partir do seu lugar, de sua experiência, de seu cotidiano. Mas esse território não é somente o que está demarcado pelo Estado nacional. Seu território é notadamente o mundo, e para além disso, são eles próprios como seres humanos que fazem parte e são propriamente o mundo, a natureza. É desta maneira que eles pensam e espacializam os territórios. “O mundo como casa, abrigo e ambiente, oikos, ou, para usarmos os conceitos Yanomami, hutukara e urihi a: o mundo como floresta fecunda, transbordante de vida, a terra como um ser que ‘tem coração e respira’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.16). São ideias que constituem uma “teoria global do lugar” gerada pelos indígenas.

Essa noção constitui uma ecologia, onde seu centro mora no coração do indígena. Humanos, animais, floresta, os espíritos e tudo que interage com estes domínios seriam constituintes desta ecologia que é global. São partes do todo, integrantes do território, nem acima e nem abaixo do outro. Todos os seres são importantes de acordo com esta visão. Esse é um modo de ver que se repete entre outras etnias. Dessa maneira, os indígenas pertencem a terra e não o contrário. Esta ideia de totalidade é espelho de uma visão cosmopolítica do mundo. Onde as fronteiras geográficas são desconsideradas e coisas, lugares e o que chamamos de natureza (onde os humanos, animais e meio ambiente estão inclusos) são vistos de maneira universal.

É um conceito que vem sendo estudado pela antropologia, e encontra reflexos nas visões dos Yanomami e de outros povos indígenas. “Não são poucos os povos indígenas do mundo que afirmam que a terra não lhes pertence, pois são eles que pertencem a terra” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.16). Para Jean Tible (2010), Davi Kopenawa dirige seu

livro partindo de um discurso que tem como ponto de partida os impactos epidemiológico, ecológico e cosmopolítico sobre o que se refere à reprodução cultural yanomami e os desafios que encontram para sua sobrevivência. Estes indígenas criam suas cosmopolíticas e expressam — frente às ameaças externas as suas comunidades — sobretudo as expressas pelo garimpo, atividade mineradora, desmatamento.

Ao lutar pela demarcação de suas terras, criam um discurso ecológico que se transforma em luta ecológica para a preservação da floresta e tudo que interage com este meio, incluindo os indígenas, os espíritos, a fauna e flora. Esses indígenas, como dito, não possuem, originalmente, em suas cosmovisões a ideia de demarcação, repartição, separação da terra. Para eles, a terra é um bem de todos, eles fazem parte da terra, eles são o território. No entanto, apesar disso, eles aprenderam com os “brancos” as noções de fronteira, de divisas. Como explica no trecho abaixo

Quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão de terra, traçar fronteira é costume de branco, não do índio. Brasileiro ensinou a demarcar terra indígena, então a gente passamos a lutar por isso. Nosso Brasil é tão grande e a nossa terra é pequena. Nós, povos indígenas, somos moradores daqui antes dos portugueses chegarem. Lutei pela terra Yanomami para que o meu povo viva onde eles nasceram e cresceram, mas o registro de demarcação da terra Yanomami não está comigo, está nas mãos do governo. Mesmo diante das dificuldades, o tamanho da nossa terra é suficiente para nós, desde que seja mesmo somente para nós e não precisamos dividir com os garimpeiros e ruralistas. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.36).

Os indígenas assumem suas próprias maneiras de enxergar o mundo, moldando suas formas de se relacionar com o mesmo, com as pessoas a sua volta, com a natureza e tudo que interage com o ser. O livro é essencialmente sobre a trajetória de Davi Kopenawa, mas também é sobre o Brasil, sobre uma história invisibilizada e propositadamente minimizada pelo Estado, pela historiografia, pela antropologia e outras áreas das ciências. Neste livro, segundo Viveiros de Castro, o autor

discorre sobre a cultura ancestral e a história recente de seu povo (situado tanto em terras venezuelanas quanto em brasileiras), explica a origem mítica e a dinâmica invisível do mundo, além de descrever as características monstruosas da civilização ocidental como um todo e de prever um futuro funesto para o planeta -, mas, de um modo muito especial, é um livro sobre nós, dirigido a nós, os brasileiros que não se consideram índios.



Pois com a queda do céu mudam-se o nível e os termos do diálogo pobre, esporádico e fortemente desigual entre os povos indígenas e a maioria não indígena de nosso país, aquela composta pelo que Davi chama de “Branços” (napë) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.12).

Reflexões e ideias semelhantes podem ser observadas nas palavras do poeta mapuche, Elicura Chihuailaf. Elicura acredita que “el ser mapuche hoy día sigue siendo la manifestación de una diversidad alimentada por una misma raíz cultural, del Árbol sostenido por la memoria de nuestros antepasados” (CHIHUAILAF, 1999, p. 46). No decorrer do texto, o autor traz uma explicação sobre os aspectos identitários do povo mapuche, e sobre a forma como compreendem a terra, o universo e o território. Essas são formas de interpretar o espaço tanto em seu estado físico quanto simbólico, de modo que os dois se mostram entrelaçados.

Elicura Chihuailaf Nahuelpán é um poeta e tradutor nativo da etnia Mapuche. Nascido em 1952 na comunidade “Kechurewe, uma vila localizada a 75 Km a leste de Temuco, pertencente à comunidade de Cuncu, na província de Cautín da Região de Araucania” (LEITE, 2016, p.43), é um dos mais conhecidos poetas mapuche, tendo notoriedade dentro e fora do Chile. Por meio de seus textos ele exerce a função de intelectual ao propor diálogos para além de sua comunidade, representando as visões, necessidades, críticas, e as histórias da “gente de la tierra” (“mapu” significa terra, e “che” gente). Esses diálogos são travados com os demais habitantes do Chile, e até mesmo com o Estado chileno. Sua obra vem sendo disseminada desde meados dos anos 90, no Chile, e posteriormente em vários outros países ocorrendo a tradução para diversas línguas.

Assim como vemos na obra de Kopenawa, a expressão escrita de Elicura, tem como base a oralidade, língua e identidade. Que são escritas a partir de ações oriundas do dia a dia, vinculadas à conversação, ao diálogo, ao canto, e a aprendizados adquiridos na comunidade e fora dela. Dessa maneira, eles escrevem histórias advindas da experiência. Trazem em seus textos posicionamentos decolonialistas que objetivam desconstruir visões eurocêntricas acerca das culturas indígenas.

Ser nascido e criado na resistência, tornando-se testemunha da opressão e violência cometida pelo Estado chileno ao seu povo, fez de Elicura Chihuailaf um poeta. Por meio da poesia ele encontrou força de expressão para escrever sobre sua ancestralidade e identidade mapuche, se

autodenominando um *oralitor*<sup>6</sup>. Desse modo, ele cria sua poética da resistência que surgiu da necessidade de rememorar sua identidade mapuche enquanto estava na cidade estudando.

No *Recado confidencial a los chilenos*, Elicura conta que durante o tempo em que morou na cidade para estudar, esteve saudosos das questões corriqueiras do seu cotidiano na comunidade. Sentiu falta das vivências e experiências do seu povo e da sua cultura, que se referem a uma visão de mundo diferente da que ele entrou em contato nos centros urbanos. Dessa maneira, a palavra surge da emoção, da memória, do silêncio, de conversações. Seus livros, sobretudo o *Recado confidencial a los chilenos*, são uma aproximação das cosmovisões mapuche e, tratam-se ainda, de uma oportunidade de diálogo entre mapuches e chilenos. Partindo da premissa de que o “cidadão comum” conhece muito pouco sobre o indígena, Elicura decide redigir o recado. - “Recado, porque es un Mensaje verbal (que se hace de Palabra). Confidencial, que se dice en confianza. La paradoja implícita en la coexistencia de nuestras culturas, de nuestros Pueblos” (CHIHUAILAF, 1999, p.11).

Segundo Elicura (1999) foi durante a infância que ele aprendeu sobre poesia, observando os acontecimentos do cotidiano em todos os seus detalhes. Reflexões sobre os mitos de origem, sobre os espíritos que os regem, e a importância da natureza para a perpetuação de seus povos, são recorrentes e constitutivas. Ele conta que sentar-se com conhecidos e familiares em volta de fogueiras, ouvir os sons da mata, ouvir as memórias dos anciãos e observar a carga emocional e expressões contidas nos olhares de cada um, contribuiu para que ele aprendesse a interpretar os significados presentes em cada ação. Assim, eles aprendem, por exemplo, sobre as plantas e suas múltiplas utilidades.

<sup>6</sup> O que chama atenção é a presença da palavra “oralitor”, pouco conhecida pela maioria de nós, mas que é parte integrante da identidade do autor em questão. A palavra *oralitor* é resultado de uma criação. A criação de um termo que melhor o identifica quando comparado a outros, como escritor, por exemplo. Sendo importante para a compreensão do “ser mapuche” de Elicura Chihuailaf. O autor relata na série documental “Desde la raíz”, que acredita que a oralidade e a literatura andam juntas, mas que não se sente pertencente nem a uma exclusivamente e nem a outra. Por esse motivo, tomou como tarefa poética nomear aquilo que ainda não havia sido nomeado. Isso ocorreu no momento em que se deu conta de que habitava um espaço que não tinha nome, por isso resolveu chamá-lo de oralitura, sendo ele um oralitor. Aquele que pertence a oralidade e a literatura, sendo esses seus dois espaços de expressão. O oralitor, segundo Elicura, fala a partir de suas memórias, sobre as origens de sua oralidade e sobre seu povo, por meio das palavras. O que seria para os não indígenas, a literatura. Assim, o oralitor tem conhecimento de ambos os lados e, no caso de Elicura, escreve suas opiniões pessoais sobre a cultura chilena, sobre a cultura mapuche e como se relacionam. SERIE DOCUMENTAL “DESDE LA RAÍZ” - ELICURA CHIHUAILAF. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=99p3\\_v\\_91O8&list=PL-Nr4QDPNJOPFXyJgviZO2b2KWbb2Sqck8&index=4](https://www.youtube.com/watch?v=99p3_v_91O8&list=PL-Nr4QDPNJOPFXyJgviZO2b2KWbb2Sqck8&index=4)>. Acesso em 5 de junho de 2020.

Vemos um aprendizado empírico, adquirido por meio das experiências com as quais travou contato ao longo da vida. A memória do conteúdo de desenhos vistos por ele — que traziam em suas formas a criação do mundo mapuche —, foram guardados e posteriormente expressos por meio de seus textos, que são relatos dessas vivências. Para os mapuche, diz Elicura, a poesia tem origem na “memoria de la tierra”. A palavra surge da natureza e é expressão dos pensamentos humanos.

Mesmo quando os indígenas saem das comunidades em direção aos centros urbanos, a cultura e tradições continuam presentes e fortes. Isso porque, segundo o autor, a cultura e a tradição estão onde os indígenas estiverem. Sendo algo que está além do corpo físico. “La cultura tiene que ver esencialmente con el espíritu, e el espíritu no tiene fronteras: puede volar” (CHIHUAILAF, 1999, p.28). Lutar pelos direitos indígenas e resistir das mais diversas maneiras é uma forma de perpetuar essas culturas e garantir direitos territoriais. Ao criticar os Estados nacionais por suas políticas de intervenção na natureza e ecossistemas, Elicura faz o seguinte comentário:

Porque nosotros no necesitamos del sistema de ustedes (y tal vez ustedes tampoco lo necesiten). Porque nosotros vivimos en armonía con nuestros ríos y montes, con nuestros espíritus, con nuestra totalidad. Lo que para nosotros es una filosofía, un modo de vida, una esencia, para ustedes es una política nada más, una ideología a seguir para tratar de convivir con la naturaleza. Y aun así no la respetan lo esperable, porque no la consideran parte de su vida. Por eso, ustedes no pueden entender todavía nuestro modo de vivir, porque lo olvidaron en ustedes mismos. Nosotros convivimos con todas nuestras Fuerzas, con todas nuestras Energías, porque nosotros no nos situamos ante la naturaleza tan solo con esporádicas buenas intenciones: nosotros nos consideramos una parte de ella (CHIHUAILAF, 1999, p.140-141).

Sendo o sistema capitalista o responsável pela autodestruição humana e do restante da natureza, — elementos que compõem o espaço sagrado mapuche — é inerente ao indígena se opor ao mesmo. As ações do Estado chileno resultam na devastação dos territórios e consequente pobreza da população. Segundo essa concepção, é dever do indígena proteger a terra.

Nosotros aspiramos, y siempre hemos aspirado, a romper con las trabas impuestas por el Estado que lleva a la pobreza a nuestras comunidades.

Nosotros aspiramos a un desarrollo integral y no solamente tecnológico. Nosotros aspiramos a un desarrollo que parta del respeto a la tierra, el agua y los árboles, los pájaros y todo el entorno cosmológico. Entonces, creemos que quienes tienen más legitimidad para proteger a la naturaleza somos los propios Pueblos indígenas del mundo. Llevamos milenios compartiendo nuestra vida con ella, porque somos parte de la Tierra. No solo protegemos los árboles sino también las fuerzas del universo y la Tierra que permiten la vida. Nosotros no creemos que se pueda separar la montaña de los árboles ni tampoco los espíritus de nuestros Antepasados sobre nuestra vida presente. (CHIHUAILAF, 1999, p 101-102).

O conhecimento e o saber mapuche, de acordo com Elicura, ocorrem por meio do Inazwam (el cuidado com el decir) (grande parte das expressões advindas do idioma mapudungun não possuem traduções diretas para o português ou qualquer outra língua, inclusive o castelhano. Porém, em uma tradução livre significaria: o cuidado com o ditado, com o dizer), o Rakizwan (pensamento) e o Kimvn (o saber). Estes três pontos formam os pilares do saber científico da cultura mapuche que se unem e integram um conceito mais amplo, o Icrofil Mogen. Que significa, segundo Elicura, biodiversidade. Que traz em seu cerne as ideias de “totalidade sem exclusão”, “integridade sem fração” e o mundo e a vida. “En su totalidad, el concepto Icrofil Mogen se refiere al conjunto del mundo viviente, comprendiendo e insistiendo en su unidad” (CHIHUAILAF, 1999, p.52).

O conceito de biodiversidade (Icrofil Mogen) para os mapuche, em seus modos de ver, é muito abrangente e não se refere apenas a questões ligadas a natureza em sua percepção física. A interpretação se refere ao meio ambiente e tudo que interage com o mesmo, uma vez que eles se enxergam como parte da natureza. A biodiversidade também está ligada a aspectos sociais, culturais, além de físicos (CHIHUAILAF, 1999). Assim, estes indígenas buscam criar estratégias partindo do coletivo e do comunitário para a preservação de seu espaço territorial, de seu sagrado e de seus modos de ver e fazer.

A identidade mapuche possui quatro pilares fundamentais, diz Elicura. Estes são: o idioma, o território, a história e o modo de ser. São nestes pontos que os mapuche se reconhecem como grupo étnico. E esta identidade segue com esses indivíduos por qualquer lugar, inclusive quando eles saem de seus territórios de origem, vão morar nas cidades ou viajam. Essa ligação identitária pode ser observada na história de Elicura por meio do

seguinte trecho: “(...) tengo la permanete impresión de que nunca me he alejado de mi mundo, porque siempre estoy dialogando com él, con su memoria” (CHIHUAILAF, 1999, p. 25).

Elicura se refere ao seu território como “país mapuche”. Essa é uma questão identitária que está ligada a compreensão da existência de um pertencimento a dado espaço territorial, a dada etnia - no caso, a etnia mapuche - coletivos que possuem idioma, organização política e social, território, atividades econômicas e de subsistência. Existe uma relação espiritual nesta interação. Essa é uma parte presente e importante nos discursos de Elicura Chihuailaf, que parte de sua relação com o território, e conseqüentemente suas visões da natureza para falar sobre pontos como: identidade, ancestralidade, memória e cosmovisões. De suas visões sobre a “la madre tierra” emergem condutas de ativismo que se manifestam em textos repletos denúncias, crítica ao estado, ao colonialismo, neocolonialismo e modernidade.

Elicura Chihuailaf e Davi Kopenawa propõem uma ecologia de saberes, ao incitar diálogos com os não indígenas. Elicura Chihuailaf faz isso quando redige seu “Recado confidencial a los chilenos” e Davi Kopenawa quando se junta ao antropólogo Bruce Albert e cria a obra “A queda do céu”, um relato de Davi sobre a cultura yanomami e um manifesto ecológico, político e social. Eles reconhecem em suas linguagens faladas e escritas a existência de diversas formas de conhecimento. A partir dessa consciência de horizontalidade de saberes, avessa a ideia de verticalidade, torna-se possível a cooperação, o diálogo e a desestruturação do colonialismo aplicado às estruturas mentais. Boaventura Sousa Santos (2007) explica que a ecologia de saberes é baseada na ideia de que conhecimento é interconhecimento. Reconhece que há uma pluralidade de conhecimentos heterogêneos, onde estes podem interagir sem que sua autonomia seja comprometida.

Estes indígenas possuem conhecimento que advém da ancestralidade, mas também do conhecimento que adquiriram de suas trajetórias nas cidades, universidades, movimentos sociais etc. Para além disso, eles têm consciência de sua identidade autóctone, se veem como representantes de seus povos e se dedicam a uma causa partindo de uma postura de militância. Tocam em pontos como reconhecimento e preservação das tradições, demarcação de territórios, respeito da dife-

rença e direitos culturais, preservação ambiental e ecológica, luta pelo estabelecer da interculturalidade e intercientificidade e, junto a isso expandem sua voz para além do território nacional levando a questão indígena para outras partes do mundo.

## CONCLUSÃO

Os discursos e entrevistas de Davi Kopenawa e Elicura Chihuailaf traduzem a luta ecológica de intelectuais, xamãs, que dedicam grande parte de suas vidas a defesa das causas que se referem a seus povos, agindo como porta-vozes dessas populações em diversos espaços de livre manifestação dentro e fora de seus territórios nacionais - como em entrevistas, encontros com lideranças políticas nacionais e internacionais, proferindo palestras em universidades, falas em parlamentos, encontros. Assim, Davi Kopenawa e Elicura Chihuailaf lutam, cada um a seu modo, contra projetos de integração nacional e promovem o contato entre indígenas e não indígenas, articulando em seus discursos as lutas que ocorrem, uma dicotomia entre preservação e exploração do meio ambiente. Ao observar os discursos de ambos, vemos a manifestação de visões cosmopolíticas e da luta ecológica. Eles trazem o território, a cultura e o meio ambiente como pontos chave de seus discursos.

Ambos falam principalmente sobre identidade e territorialidade. Seus textos possuem tom de militância e crítica a condição subalterna a qual foram impostos. Os dois autores partem de suas histórias pessoais para escrever sobre a história de seus povos e condição na sociedade. Os dois dedicam sua vida a causa indígena, são ativistas, falam em nome de seus povos sendo ou não aldeados. Contam com visibilidade dentro e fora de seus países de origem, são premiados e reconhecidos internacionalmente pelos seus trabalhos. Indivíduos notadamente muito relevantes para o estudo do pensamento (ou pensamentos?) indígena contemporâneo.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

#### Livros e artigos escritos por intelectuais indígenas

CHIHUAILAF, Elicura. **De sueños azules y contrasueños**. 1a. edición. Santiago: Universitaria, impresión de 1995.

CHIHUAILAF, Elicura. **Recado confidencial a los chilenos**. Lom Ediciones, 1999.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Editora Companhia das Letras, 2019.

PERES, Julie Dorrico. Literatura Indígena e seus Intelectuais no Brasil: da autoafirmação e da autoexpressão como minoria à resistência e à luta político-culturais. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v. 11, n. 3, 22 dez. 2017.

DORRICO, Julie. A leitura da literatura indígena: para uma cartografia contemporânea. **Revista de Estudos de Literatura, Cultura e Alteridade-Igarapé**, v. 5, n. 2, p. 107-137, 2018.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Indígenas em movimento. Literatura como ativismo. **Remate de Males**, v. 38, n. 2, p. 919-959, 2018.

#### Entrevistas e depoimentos de Davi Kopenawa e Elicura Chihuailaf

DE CHIAPAS AO MUNDO: A MENSAGEM DE APOIO DO SUBCOMANDANTE GALEANO. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xZPZtSgiy1I>>. Acesso em 07 de junho de 2020.

Kopenawa ganha nobel alternativo e faz alerta ao mundo. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/davi-kopenawa-ganha-nobel-alternativo-e-faz-alerta-ao-mundo-garimpo-esta-matando-os-yanomami>>. Acesso em 07 de julho de 2020.

Os garimpeiros sem dúvida vão matar os índios isolados na área Yanomami. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-03-03/davi-kopenawa-os-garimpeiros-sem-duvida-va-matar-os-indios-isolados-na-area-yanomani.html>>. Acesso em 07 de julho de 2020.

Líder indígena Davi Kopenawa conversa com estudantes. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=16rsuWW6Q1E&list=PLNa1tY8vKAWoE11815kL99a5eCp0x-zwS&index=19>>. Acesso em 07 de julho de 2020.

Diálogos: Davi Kopenawa na UnB. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zsoMjJnZvfo>>. Acesso em 07 de julho de 2020.

Terras Indígenas e Resistência. Entrevista com Davi Kopenawa Yanomami. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WGGR-dFvwo8>>. Acesso em 07 de julho de 2020.

Davi Kopenawa Yanomami na TV Trip. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DB-wE038kN9s>>. Acesso em 07 de julho de 2020.

Elicura Chihuailaf, poesia mapuche. Disponível no seguinte link: <<https://www.youtube.com/watch?v=DxswtFdMGo&list=PL-Nr4QDPNjOPFXYjgviZO2KWbb2Sqck8&index=2&t=100s>>. Acesso em 4 de junho de 2020.

- SERIE DOCUMENTAL “DESDE LA RAÍZ” - ELICURA CHIHUAILAF. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=9p3\\_v\\_91O8&list=PL-Nr4QDPNjOPFXYjgviZO2KWbb2Sqck8&index=4](https://www.youtube.com/watch?v=9p3_v_91O8&list=PL-Nr4QDPNjOPFXYjgviZO2KWbb2Sqck8&index=4)>. Acesso em 5 de junho de 2020.

Elicura Chihuailaf, poesia mapuche. Disponível em: <[youtube.com/watch?v=DxswtFdMGo&list=PL-Nr4QDPNjOPFXYjgviZO2KWbb2Sqck8&index=2&t=0s](https://www.youtube.com/watch?v=DxswtFdMGo&list=PL-Nr4QDPNjOPFXYjgviZO2KWbb2Sqck8&index=2&t=0s)>. Acesso em 4 de junho de 2020.

Dialogos em movimento - Elicura Chihuailaf. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=VITlmf3rvRs&list=PL-Nr4QDPNjOPFXYjgviZO2KWbb2Sqck8&index=10>>. Acesso em 22 de julho de 2020.

Off the record - Elicura Chihuailaf. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jMAeU-k5TKuI&t=337s>>. Acesso em 5 de junho de 2020.

La Belleza de Pensar 2003 Elicura Chihuailaf (Poeta Mapuche). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xMySm4TBpNU&list=PLNr4QDPNjOPFXYjgviZO2KWbb2Sqck8&index=3&t=58s>>. Acesso em 05 de junho de 2020.

Ciclo de poesias, Elicura Chihuailaf. Disponível em: <<https://youtu.be/1hRW2ZxtjSw>>. Acesso em 6 de junho de 2020.

La vida es una nube azul. Disponível em: <[https://youtu.be/pKDqiZ7o\\_oQ](https://youtu.be/pKDqiZ7o_oQ)>. Acesso em 6 de junho de 2020.

Elicura Chihuailaf. Disponível em: <<https://youtu.be/0dHoxhIyg9A>>. Acesso em 6 de junho de 2020.

## BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce. Postscriptum: Quando eu é um outro (e vice-versa). *In*: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo, Companhia das Letras, 2015, p. 512-549.

APARICIO, Juan Ricardo; BLASER, Mario. La ciudad letrada y la insurrección de saberes subyugados en América Latina. *In*: LEYVA, Xochitl et al. **Prácticas otras de conocimiento (s)**: Entre crisis, entre guerras. Chiapas: Cooperativa editorial Retos, 2015.

ANDRADE, Manuel Correia de. O pensamento geográfico e a realidade brasileira. **Boletim Paulista de Geografia**, n. 54, p. 5-28, 2017.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, n. 11, p. 89-117, 2013.



BARROS, José D'Assunção. **O projeto de pesquisa em história:** da escolha do tema ao quadro teórico. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História:** princípios e conceitos fundamentais. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

BARROS, José D'Assunção. História comparada: um novo modo de ver e fazer a história. **Revista de História Comparada**, v. 1, n. 1, 2007.

BARROS, José D'Assunção. História, espaço e tempo: interações necessárias. **Varia história**, v. 22, n. 36, p. 460-475, 2006.

BENGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina.** Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Intelectuais indígenas, interculturalidade e educação. **Tellus**, p. 11-29, 2015.

BITTENCOURT, Libertad Borges. **O movimento indígena organizado na América Latina:** a luta para superar a exclusão. IV Encontro da ANPHLAC, 2000.

BLOCH, Marc. **Apologia da história:** ou o ofício de historiador. Zahar, 2001.

CANALES TAPIA, Pedro; VARGAS, Sebastião. **Pensamiento Indígena en Nuestramérica:** Debates y Propuestas en la Mesa de Hoy. Ariadna Ediciones, 2018.

CANALES TAPIA, Pedro. Intelectualidad indígena en América Latina: debates de descolonización, 1980-2010. **Universum** (Talca), v. 29, n. 2, p. 49-64, 2014.

COMUNIDAD DE HISTORIA MAPUCHE. **Ta ñ fijke xipa rakizuamelun.** Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2013. 366p.

CHONG, Gutiérrez; RESÉNDIZ, Juana Martínez; ESPINOSA, Francý Sará. **Cultura política indígena:** Bolivia, Ecuador, Chile, México. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2015.

FUENTES DÍAZ, Daniela. **Cuando la resistencia se da desde las letras:** la reapropiación de la oralidad mapuche en Recado confidencial a los chilenos, de Elicura Chihuailaf [en línea]. Santiago, Chile: Universidad de Chile - Facultad de Filosofía y Humanidades, 2011.

GUESSE, Érika Bergamasco. Vozes da floresta: A oralidade que (re) vive na escrita literária indígena. **Boitata**, v. 6, n. 12, 2011.

GUTIÉRREZ, Natividad; MARTÍNEZ, Juana; SARÁ, Francý. Comunicación alternativa y activismo cibernético indígena. In: CHONG, Gutiérrez; RESÉNDIZ, Juana Martínez; ESPINOSA, Francý Sará. **Cultura política indígena:** Bolivia, Ecuador, Chile, México. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2015.

GREBE, María Ester. Meli-Witran-Mapu: construcción simbólica de la tierra en la cultura mapuche. **Pentukun**, n. 1, 1994.

LEITE, Patrícia de Moura. **A poesia mapuche contemporânea como reflexo identitário e ferramenta de preservação do mapudungun**. Foz do Iguaçu, 2016. 74f.

LEITE, Patrícia de Moura. **La voz del silencio**: contemporaneidad y oralidad en la poesía mapuche de Elicura Chihuailaf Nehuelpán. 2015.

RAPPAPORT, Joanne. Intelectuales públicos indígenas en América Latina: una aproximación comparativa. **Revista Iberoamericana**, v. 73, n. 220, p. 615-630, 2007.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 78, p. 3-46, 2007.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do sul. Belo Horizonte: Autêntica. 2019.

SILVA, Claudia Zapata. Origen y función de los intelectuales indígenas. **Cuadernos interculturales**, v. 3, n. 4, p. 65-87, 2005.

SILVA, Claudia Zapata. **Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile**. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo. Quito: Abya Yala, 2013.

TIBLE, Jean. Lutas cosmopolíticas: Marx e América Indígena (Yanomami). **REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS JURÍDICOS**, v. 5, n. 2, p. 20-22, 2010.

VARGAS, Sebastião. História, historiografia e historiadores mapuche: colonialismo e anticolonialismo em Wallmapu. **História Unisinos**, v. 21, n. 3, p. 323-336, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata (prefácio). In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ZANATTA, Loris. **Uma breve história da América Latina**. Editora Cultrix, 2017.

# LA LUCHA POR AUTONOMÍA INDÍGENA: *el caso de la experiencia en Nicaragua y México*

*Waldo Lao Fuentes Sánchez*

## INTRODUCCIÓN

**E**n las últimas décadas, los pueblos indígenas han emprendido una permanente resistencia en la lucha por el control de sus territorios (en defensa de sus bienes comunitarios), frente al avance de diversos megaproyectos, como la construcción de carreteras, aeropuertos, oleoductos, mineras, parques turísticos y eólicos, que en nombre del “desarrollo” y el “progreso”, los Estados, instituciones y empresas multinacionales, pretenden implantar en sus territorios. Bajo este escenario de despojo y reorganización territorial, los pueblos ejercen diversos procesos autónomos - mediante los cuales fortalecen sus identidades y protegen sus diferencias en la defensa de su seguridad comunitaria, con la creación de guardias o policías comunitarias, por la soberanía alimentar o en la organización de sus propios autogobiernos, en ese sentido, el proceso autónomo implica una transformación: “en sus relaciones de género y grupos de edad, en sus procesos de identidad política, étnica y nacional, en su apropiación regional del territorio y la extensión del poder desde abajo” (LÓPEZ Y RIVAS, 2010, p.2).

Nos parece importante resaltar, que la autonomía indígena tiene su base en el territorio (no existe autonomía sin el control territorial) y que su lucha, no significa independentismo o separación, sino inclusión y participación dentro de los marcos de la nación. La cual se expresa como una forma concreta del ejercicio de la libre-determinación de los pueblos,

del quehacer comunitario, cotidiano y permanente. Cada experiencia es única y diferente, por lo tanto, no existen modelos ni moldes a seguir, cada uno a su modo y a ritmo, construye en base de la ayuda-mutua, su propio y legítimo proceso para decidir. La autonomía es la lucha de los pueblos por seguir siendo pueblos, por ser diferentes.

Nos gustaría mencionar brevemente, que el periodo que acontece entre los dos casos a ser analizados (1987 y 1994), es un ciclo de grandes logros - en términos de avances en derechos y organización para los pueblos indígenas. Consideramos que el reconocimiento constitucional en Nicaragua, en 1987, fue un puntapié inicial, al que le siguieron una diversidad de eventos, tanto por nuevas reformas constitucionales, como fue el caso: de Brasil en 1988, Colombia en 1991, México y Paraguay en 1992, Perú en 1993, como a nivel del derecho internacional - con la aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989, que les confiere a los pueblos indígenas el derecho de ser consultados de forma previa, bien informada y de buena fe, sobre eventuales proyectos a ser realizados en sus territorios, por último, acontecieron importantes movilizaciones indígenas, como fue el caso del Levantamiento “Inti Raymi”, en mayo de 1990 en Ecuador o la Marcha “Por el Territorio y la Dignidad” en agosto del mismo año en Bolivia y a nivel continental, las movilizaciones contra los 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, en 1992, que marcaron un punto histórico en términos de la unidad de los pueblos, donde la demanda por la autonomía - aparece con más fuerza y presencia, contra el colonialismo interno que se vive en las comunidades.

En la actualidad, la lucha por la autonomía se expande y surgen nuevas experiencias que nos muestran una diversidad de múltiples procesos. Recientemente se celebró el décimo aniversario de autogobierno Purépecha en Cherán (2001), en el Estado de Michoacán; el caso de la Policía Comunitaria en el Estado de Guerrero en México, desde su creación en 1996; o el surgimiento de los Caracoles (en el 2003), como una reorganización del territorio zapatista – donde hacen efectivo un proceso amplio e inter-comunitario, en el cono sur, el Gobierno Territorial Autónomo de los Wampis en la Amazonía peruana, los pueblos Kichwa de Sarayaku en Ecuador; el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia con la Guardia Indígena Comunitaria, la reconstrucción autónoma de las comunidades Mapuches en Chile y Argentina. En el Brasil amazónico, los

pueblos indígenas defienden sus territorios contra la minería, la extracción de maderas y el agro-negocio, en el Estado de Maranhao, los pueblos Guajajara, Kaapor y AwaGuajá crean los “Guardianes de la Floresta”, en tanto el pueblo Munduruku, auto-demarcó sus tierras y crea sus propios protocolos autonómicos de consulta previa. Estos, son tan solo algunas de las experiencias que dan cuenta, que los procesos autónomos están cada vez más presentes en nuestro continente, siendo una disputa abierta, que involucra la relación entre los Estados y los pueblos indígenas.

### NICARAGUA: DE LA CONTRAINSURGENCIA AL RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL DE LA AUTONOMÍA INDÍGENA

Situada en la cintura de América, Nicaragua<sup>1</sup>, fue la última experiencia armada de nuestro continente en concretar su proceso revolucionario en la lucha por la liberación nacional, en julio de 1979<sup>2</sup>. En la Plaza central del país, rebautizada como la Plaza de la Revolución, se ondeaban las banderas rojinegras donde se leían las siglas FSLN (Frente Sandinista de Liberación Nacional), sin embargo, el entusiasmo del triunfo reciente, enfrentaba muchos problemas internos, entre ellos, una fragilizada economía producto de la guerra y una deuda externa que superaba mas “de 1.600 millones de dólares, casi el equivalente al Producto Interno Bruto anual del país” (GILLY, 1980, p. 21).

La victoria Popular Sandinista, tuvo su gloria en el oeste del país (del lado de su capital, Managua), en tanto, en el otro lado, en la región indígena “la lucha revolucionaria sólo llega de manera esporádica a tierras miskitas”<sup>3</sup> (LÓPEZ Y RIVAS, 1985, p. 129). Las palabras del comandante William Ramírez (que entre 1980 a 1984 sería ministro en la Costa Atlántica), definen muy bien el desconocimiento sobre la región: “La verdad es que nosotros descubrimos la Costa después del triunfo”. (Ramírez *apud* JENKINS, 1984, p. 35), por lo tanto, la cuestión étnica, era un asunto poco comprendido por los guerrilleros. A su llegada, los sandinistas plan-

---

<sup>1</sup> Nos parece importante mencionar que Nicaragua fue producto de dos modelos de colonización, el lado del Pacífico, fue controlado por los españoles, en tanto el Atlántico, por los ingleses, que impulsaron otra forma administrativa y comercial (como aliados) de los pueblos indígenas, “mediante un modelo de dominación indirecto” (ORTEGA, 2003, p.16).

<sup>2</sup> Dejando atrás, la Dinastía de la familia Somoza (1937 a 1979).

<sup>3</sup> Los miskitos, son uno de los pueblos indígenas de la región (el más numeroso de todos), los otros pueblos son: Sumus, Mestizos, Creoles, Garifunas y Ramas. Los pueblos indígenas, representan la región más pobre del país.

tean una propuesta desarrollista para la región, con la cual, resolverían los problemas de pobreza y mediante el cual (como una clave para crear conciencia de clase) se aceleraría el proceso de proletarización de los indígenas, que impulsará el proceso revolucionario.

La formación de la organización Misurasata (Miskitos, Sumus, Ramas, Sandinistas, Asla Takanka - esta última palabra que significa unidos), en noviembre de 1979, como un instrumento de diálogo entre los pueblos y el Estado, en pocos meses obtendrían un lugar en el Consejo de Estado – siendo una victoria sin precedentes para los pueblos indígenas. Sin embargo, la incompreensión sobre los problemas y la realidad étnica, llevaron a la realización de una diversidad de proyectos, entre ellos una reforma agraria que afectó directamente las tierras comunitarias, lo que generó más distanciamiento que confianza entre los sandinistas y los pueblos indígenas.

Las diferencias se fueron acentuando y la Misurasata, que en un comienzo defendía y consolidaba la Revolución, hace público en febrero de 1981, su proyecto Plan de Acción - dando un giro de 180°, no conformes con tener un lugar en el Consejo reclaman el control de cinco lugares. En su conocido *Plan 81*, exigen “el derecho exclusivo de 45.000 km<sup>2</sup> de la Costa (aproximadamente, el 33% del total del territorio nacional), los líderes piden autonomía política para su región” (IEPALA, 1986, p.70). En este caso, plantean una autonomía – como un proyecto independiente de separación del Estado - fuera del proceso de los marcos de la Unidad Revolucionaria. Ese mismo año, coincide con la llegada al poder del presidente de los Estados Unidos, Ronald Reagan (1981-1989), que dará todo su apoyo, tanto económico como logístico, para desestabilizar al nuevo gobierno y crear la llamada contra: “la cuestión étnica conformaba el eslabón más débil de la Revolución en aquellos momentos y la brecha por la que podía penetrar el proyecto imperialista” (DÍAZ-POLANCO, 1986, p. 93). La llamada “Doctrina Reagan”, se ocupó permanentemente en desestabilizar al nuevo gobierno, intentando aislarlo internacionalmente, con la finalidad de retomar paulatinamente su influencia político-militar sobre el país y la región, ya que en El Salvador, como en Guatemala<sup>4</sup> habían surgido diversas guerrillas. Con

<sup>4</sup> En El Salvador, el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), firma en 1992 – después de 12 años de guerra civil - los Acuerdos de Paz en el Castillo de Chapultepec en la ciudad de México. En Guatemala, después de más de 30 años de guerra civil, (1966 – 1996), también se firman los acuerdos de Paz entre

el apoyo por parte del gobierno de los EUA, en la frontera con Nicaragua, se forman: “organizaciones armadas contrarrevolucionarias a partir del aglutinamiento de ex-guardias nacionales que encontraron el apoyo de la CIA. En Honduras se formaron varias de ellas, y a partir de 1980 incursionaron en territorio nacional para atacar los puestos fronterizos” (NUÑEZ, 1998, p.311). Comienza una guerra en el país, que se va intensificando a lo largo de los próximos años.

Después de un proceso de autocrítica sobre los errores planteados por los revolucionarios, a mediados de 1984, los dirigentes sandinistas abren paso a un nuevo proceso político que tiene como base la autonomía de los pueblos indígenas – como una forma de pacificar el conflicto. A finales de diciembre del mismo año, crean la Comisión Nacional de Autonomía (CNA), formada por una diversidad de comisiones, que se dedicará a realizar un amplio recorrido para organizar y profundizar las tareas del proyecto autónomo – escuchando a los:

distintos sectores de la población costeña (grupos étnicos, iglesias, comunidades, partidos, instituciones, gremios, organismo no-gubernamentales, etc.) cuyo cometido era someter a consideración, enriquecer, y al mismo tiempo consensar, los principios generales en que se fundaría la autonomía regional (GONZÁLEZ, 1997, p. 261).

En un segundo momento, la CNA realizan una de las tareas más importantes, una amplia consulta popular para discutir los temas para la formulación del Estatuto Autonomico: “*Principios y Políticas para el Ejercicio de los Derechos de Autonomía de los Pueblos y Comunidades Indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua*”<sup>5</sup>. En abril de 1987, el Estatuto sería discutido por centenas de representantes de los pueblos indígenas para su aprobación de anteproyecto de Ley, en *Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua*, también conocido como la “Ley N.º 28”, fue aprobado el 2 de septiembre de 1987 y publicado el 30 de Octubre del mismo año, estableciendo el principio de la autodeterminación para dos regiones multiétnicas del país: la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y la Región

---

el Gobierno de Guatemala y la URNG - que reunía a los cuatro grupos guerrilleros más importantes del país.  
<sup>5</sup> Este documento fue publicado en julio de 1985 en Managua, como un modelo o guía de anteproyecto que se enriquecerá con el debate y las aportaciones que recogen de las aspiraciones de las comunidades de la Costa Atlántica. “Este material fue editado en folletos de sencilla comprensión y se tradujo a todos los idiomas de la Costa Atlántica” (GONZÁLEZ, 1997, p. 277).

Autónoma del Atlántico Sur (RAAN), por medio del cual, las comunidades eligen a sus propias autoridades, como pueden ejercer otros derechos y competencias que les concede la Ley bajo “un tipo de Estado Unitario” (ORTEGA, 2003, p.20).

A continuación, mencionaremos tan solo algunos de los artículos que hacen referencia a los derechos de los pueblos de la Costa Atlántica.

Título I. Principios Fundamentales. ARTÍCULO 5°. El pluralismo político asegura la existencia y participación de todas las organizaciones políticas en los asuntos económicos, políticos y sociales del país.

En el Título II. Sobre el Estado. El Artículo 8°. El pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica y parte integrante de la nación centroamericana.

En el Capítulo II, sobre las Comunidades de la Costa Atlántica.

ARTÍCULO 180. Las Comunidades de la Costa Atlántica tienen el derecho de vivir y desarrollarse bajo las formas de organización social que corresponden a sus tradiciones históricas y culturales. El Estado garantiza a estas comunidades el disfrute de sus recursos naturales, la efectividad de sus formas de propiedad comunal y la libre elección de sus autoridades y representantes. Asimismo, garantiza la preservación de sus culturas y lenguas, religiones y costumbres.

ARTÍCULO 181. El Estado organizará por medio de una ley, el régimen de autonomía en las regiones donde habitan las Comunidades de la Costa Atlántica para el ejercicio de sus derechos (Constitución de 1987, Nicaragua).

El reconocimiento del Estatuto Constitucional, es sin duda, parte fundamental (como un marco jurídico) en los derechos de los pueblos indígenas, sin embargo, este reconocimiento puede ser considerado como un principio o un arranque, ya que la parte más importante o la más desafiante, se va comprendiendo en la medida del ejercicio de la práctica autónoma, en que tanto consiguen hacer efectivos sus procesos, determinados

<sup>6</sup> Con la reformado por Ley No. 192, en 1995, el Artículo 5° El Estado reconoce la existencia de los pueblos indígenas, que gozan de los derechos, deberes y garantías consignados en la Constitución y en especial los de mantener y desarrollar su identidad y cultura, tener sus propias formas de organización social y administrar sus asuntos locales; así como mantener las formas comunales de propiedad de sus tierras y el goce, uso y disfrute de las mismas, todo de conformidad con la ley. Para las comunidades de la Costa Atlántica se establece el régimen de autonomía en la presente Constitución.



por su capacidad de organización - para fortalecer, resolver y realmente hacerlos propios. A su vez, la Ley de autonomías se irá adaptando y cambiando, según las necesidades de los pueblos.<sup>7</sup>

Por la primera vez en el continente, se establecía un Régimen de Autonomía Regionales, se reconoce la composición multiétnica del país, siendo un triunfo, no solo para los pueblos indígenas, sino para el sandinista y para el resto de América Latina. Seis años más tarde, entre la neblina de las montañas del sureste mexicano, los indígenas mayas, le declaran la guerra al gobierno. “Ya Basta”, dicen los rebeldes.

### MÉXICO: EL SURGIMIENTO DEL ZAPATISMO

El primero de enero de 1994, el día en que los políticos y empresarios mexicanos, celebrarían el la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio (TLC)<sup>8</sup> entre México, E.U.A y Canada, con el que, según el presidente Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), el país sería tan competitivo y próspero que pasaría a formar parte de las filas del primer mundo. Esa madrugada, más de 3.000 indígenas armados y encapuchados, toman la ciudad de San Cristóbal de las Casas y otras cabeceras municipales del Estado de Chiapas (Ocosingo, Altamirano, las Margaritas, Oxchuc, Huixtán y Chanal). Le declaran la guerra al Estado y hacen pública su Primera Declaración de la Selva Lacandona<sup>9</sup> – firmada por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI -EZLN)<sup>10</sup>, en la que hacen públicas sus once demandas, que son: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz, a su vez, publican una serie de leyes revolucionarias<sup>11</sup>, de las cuales, hay una que llama la atención, que es la ley Revolucionaria de Mujeres<sup>12</sup>, que recoge

<sup>7</sup> La constitución se ha reformado en 1995 y 2005.

<sup>8</sup> Uno de los puntos decisivos para la insurrección, fue el cambio realizado al artículo 27º constitucional (por Salinas de Gortari) referente a la propiedad de la tierra, no solo eliminaba derechos sociales conquistados, sino que se decretaba el fin del reparto agrario, lo que significaba que las tierras comunales o ejidales podrían ser vendidas a particulares.

<sup>9</sup> Para leer la Primera Declaración de la Selva Lacandona, 1993. Disponible: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>.

<sup>10</sup> El EZLN, nace clandestinamente el 17 de Noviembre de 1983 en la Selva Lacandona, se prepararon diez años para salir públicamente.

<sup>11</sup> Las leyes son: la ley de Impuestos de Guerra, ley de Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha, ley de Derechos y Obligaciones de las Fuerzas Armadas Revolucionarias, ley Agraria Revolucionaria, ley del Trabajo, ley de Industria y Comercio, ley de Seguridad Social, Ley de Justicia

<sup>12</sup> Para leer la Ley Revolucionaria de las Mujeres, diciembre de 1993. Disponible: [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993\\_12\\_g.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_g.htm)

las demandas de las mujeres indígenas de la región y que marca una nueva relación de género en las comunidades.

El día del surgimiento no fue mera casualidad, los rebeldes le dan un duro golpe a la agenda neoliberal del país, un modelo que consideran “la teoría del caos moderno, de la destrucción de la humanidad” (EZLN, 1995, p.458). Con la insurrección consiguen colocar las demandas de los pueblos indígenas en la agenda pública, mostrando el dilema entre dos proyectos civilizatorios, la globalización económica como una promesa para los de *arriba* y como una amenaza para los de *abajo*. Para sorpresa de los rebeldes, aparece un actor que no hacía parte de sus cálculos, una parte de la sociedad civil muestra su apoyo, simpatía y solidaridad - tomando calles y plazas – por una salida pacífica del conflicto. La presión social es decisiva para ponerle un alto a la guerra.

Después de 12 días de guerra y a menos de dos meses de haber comenzado el conflicto, se realiza entre el 20 de febrero y el 2 de marzo - en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, los “Diálogo de Catedral”, con la participación del obispo de la Diócesis de San Cristóbal, Samuel Ruiz y algunos representantes del gobierno federal. Los zapatistas dejan claro, que no es su intención separarse del país, sino todo lo contrario, continuar siendo indígenas y mexicanos, pero con dignidad y con sus derechos reconocidos en la constitución, con su autogobierno y autonomía. Para finales de 1994, anuncian la creación de 38 municipios “autónomos y rebeldes” en su territorio.

Un año más tarde, entre octubre de 1995 y septiembre de 1996, se realizan los Diálogos en San Andrés Sacamch’ de los Pobres (mejor conocidos como Acuerdos de San Andrés Larráinzar). Se proponen cuatro mesas de trabajo para discutir los temas referentes a: I. Derechos y Cultura Indígenas. II. Democracia y Justicia. III. Bienestar y Desarrollo. IV. Derechos de las Mujeres Indígenas. Solo se firmaron los acuerdos relacionados con la primera mesa de trabajo<sup>13</sup>. Los diálogos, se caracterizaron por haber tenido un carácter abierto, amplio y participativo, que marcaba una nueva relación entre los pueblos y el gobierno, tuvo que aceptar que la intención de “mexicanizar a los indios desindianizándolos” como política de gobierno había fracasado” (HERNANDÉZ, 1998, p.26), sin mucha opción, el gobierno “no podía cooptar ni manipular un movimiento que sostenía un

<sup>13</sup> El EZLN se retira de las negociaciones por la falta de compromiso y desinterés por parte del gobierno, las otras mesas se quedaron pendientes.

principio simple pero inexpugnable: la defensa de la dignidad” (LÓPEZ Y RIVAS, 2014, p. 52). Lo que abría una nueva forma de negociación. Por su parte, los zapatistas dejan claro que los Diálogos son tan solo el comienzo de largo camino por recorrer

Es la primera vez que una organización opositora, y en este caso rebelde ante el orden establecido, incluye a la sociedad en su conjunto en una negociación que tiene por meta final la transición a la democracia [...] En cuanto a la autonomía de éstos, que no ha sido aceptada en su totalidad por el gobierno federal, el EZLN la concibe en el contexto de una lucha nacional mucho más amplia y diversa. [...] El Diálogo de San Andrés cumple una etapa. La lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas sigue. Su camino irá junto a otros caminos, junto a otros mexicanos que tienen las mismas banderas, las de la democracia, la libertad y la justicia, y un pensamiento, el de la liberación nacional (EZLN, Punto y seguido, 15 de febrero de 1996).

La falta de compromiso con la firma de los Acuerdos de San Andrés por parte del gobierno, llevó a que los zapatistas realizaran en 2001, una caravana conocida como la Marcha del Color de la Tierra - que salió el 24 de febrero (pasando por 13 estados de la República), para llegar a su destino final, la Ciudad de México. Uno de los momentos más representativos de esta Marcha, aconteció el 28 de marzo, en la Tribuna de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión - sobre la Comisión de asuntos Indígenas LVIII Legislatura, donde participan por parte del EZLN: la Comandanta Esther, el Comandante David, el Comandante Zebedeo y el Comandante Tacho, así como tres integrantes del Congreso Nacional Indígena (CNI), entre ellos, María de Jesús Patricio Martínez – que años más tarde sería conocida como Marichuy. El discurso pronunciado por la Comandanta Esther:

La palabra que traemos es verdadera. No venimos a humillar a nadie. No venimos a suplantar a nadie. No venimos a legislar. Venimos a que nos escuchen y a escucharlos. Venimos a dialogar. [...] Nosotros somos Zapatistas. No traicionaremos la confianza y fe que muchos en este parlamento y en el pueblo de México pusieron en nuestra palabra. [...] Porque los zapatistas traemos palabra de verdad y respeto. (Esther, Comandanta - EZLN, 28 de marzo de 2001, p. 5 y 6).

El 25 de abril, el Senado de la República - con los tres principales partidos del país, el Partido de Acción Nacional (PAN), el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y el Partido de la Revolución Institucional

(PRI), aprobaron por unanimidad la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena, reconocida en el decreto del *Diario Oficial*, el 14 de agosto. Sin embargo, la Ley aprobada, que quedó conocida como “Ley Light”, en realidad, es una contrarreforma que no llevaba el espíritu original de los Acuerdos firmados de San Andrés, siendo una traición para los pueblos indígenas. El abogado Francisco Loóez Bárcenas, hace referencia de este momento:

Fue así como la clase política mexicana perdió la oportunidad que tuvo de establecer condiciones para constituir un nuevo Estado, en el que los pueblos pudieran reconstituirse y todos, individuos y pueblos, pudieran vivir dignamente, de acuerdo con la propia cultura, creencias y aspiraciones (LÓPEZ BÁRCENAS, 2015).

Entre los cambios realizados encontramos:

El solo hecho de negar a las comunidades el estatuto de entidades de derecho público, y definirlas como de “interés público” [...] Sustituir las naciones de tierras y territorios por “lugares” [...] Eliminar el concepto de “pueblo” y sustituirlo por el de “comunidades” [...] Limitar la posibilidad de que los pueblos indígenas tengan sus propios medios de comunicación. (LÓPEZ Y RIVAS, 2004, p. 44-46).

Las reformas limitaban el ejercicio de la autonomía y del autogobierno de los pueblos. La ley fue rechazada por los zapatistas, como por el CNI y por otras organizaciones sociales. En respuesta a esta traición, el EZLN cierra la puerta del diálogo con el gobierno.

Sexto. El EZLN formalmente desconoce esta reforma constitucional sobre derechos y cultura indígenas. No retoma el espíritu de los Acuerdos de San Andrés, no respeta la “Iniciativa de ley de la Cocopa”, ignora por completo la demanda nacional e internacional de reconocimiento de los derechos y la cultura indígenas, sabotea el incipiente proceso de acercamiento entre el gobierno federal y el EZLN, Traiciona las esperanzas de una solución negociada de la guerra en Chiapas, y revela el divorcio total de la clase política respecto de las demandas populares. (C.C.R.I – CG del EZLN, 29 de abril del 2001).

Frente a la traición de los Acuerdos, los zapatistas reorganizan sus comunidades. El 8 de agosto del 2003, dan nacimiento a cinco Caracoles y a sus Juntas de Buen Gobierno (JBG), con lo que reorganizan política y administrativamente su territorio, en base a tres niveles de gobierno:

el regional (que corresponde a cada Caracol), municipal (envuelve a 29 Municipios Autónomos Rebeldes) y el comunitario (organizado por centenas de comunidades bases de apoyo zapatista). Este cambio, contó con una mudanza muy significativa al interior de las comunidades, ya que los mandos político- militares del EZLN, no participaron en la toma de las decisiones comunitarias, es decir, el Ejército pasará a tener la función de acompañar y salvaguardar el proceso autónomo que viene en curso.

Con esto quiero decir que la estructura militar del EZLN “contaminaba” de alguna forma una tradición de democracia y autogobierno. [...] el EZLN, por sus principios, no lucha por la toma del poder, ninguno de los mandos militares o miembros del Comité Clandestino Revolucionario Indígena puede ocupar cargo de autoridad en la comunidad o en los municipios autónomos. Quienes deciden participar en los gobiernos autónomos deben renunciar definitivamente a su cargo organizativo dentro del EZLN (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2003).

En el acto inaugural de los Caracoles, la Comandanta Esther reafirmó que la lucha de los pueblos sea en torno de crear procesos autónomos, sin esperar nada del Estado “Ya es momento de aplicar y actuar en todo el país de México la Autonomía de los pueblos indígenas, nadie lo pueden pedir permiso para formar sus municipios autónomos” (Comandanta Esther, 9 de agosto de 2003). Las comunidades, hacen efectivos en la práctica, los Acuerdos de San Andrés y ejercen una autonomía “sin permiso del Estado” bajo el mandar-obedeciendo y otros principios como: representar no suplantar, bajar no subir, servir y no servirse, convencer y no vencer, construir y no destruir, proponer y no imponer. En la entrada de muchas de sus comunidades, se puede leer en algunos letreros: “Esta usted en territorio zapatista. Aquí manda el pueblo y el gobierno obedece”.

Un proceso autónomo que abarcan todos los aspectos de la vida comunitaria, tanto en la salud, construyen hospitales y clínicas, con el trabajo de parteras, hueseras y el rescate de la medicina tradicional, una nueva política: con su autogobierno o JBG que funciona bajo un sistema con cargos que son: rotativos (de un periodo aproximado de tres años), revocatorios y no son remunerados, el trabajo es considerado un servicio para la comunidad - donde las mujeres tienen una participación directa en la toma de decisiones, en la economía, organizan diversas cooperativas que van desde la producción de: café, ganadería, cultivos, artesanías, her-

rerías, panaderías, zapaterías, huertos agroecológicos (donde cultivan sin el uso de agrotóxicos y transgénicos), así como organizan comunitariamente tiendas, donde venden los productos que ellos no producen y trabajos colectivos en los territorios recuperados.

Los avances en gobierno, salud, educación, vivienda, alimentación, participación de las mujeres, comercialización, cultura, comunicación e información tiene como punto de arranque la recuperación de los medios de producción, en este caso, la tierra, los animales y las máquinas que estaban en manos de los grandes propietarios (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 2007).

Crean bancos como el *Banco Popular Autónomo Zapatista* (BANPAZ) y el Banco Autónomo de Mujeres Zapatistas (BANAMAZ) - donde crean fondos económicos para crear proyectos, realizando préstamos a bajos intereses, crean otra cultura y educación, con programas de radios que les permiten fortalecer sus tradiciones y su historia, crean sus propios programas pedagógicos, organizados por los promotores comunitarios, otra justicia, donde atienden los problemas comunitarios e intercomunitarios. Es importante mencionar, que a lo largo de estos 18 años, hay comunidades donde conviven zapatistas y no zapatistas – muchas veces de la misma familia - por lo tanto, los no zapatistas, pueden ser atendidos en sus hospitales o tener acceso al sistema de justicia zapatista, pero no pueden acceder, a las escuelas autónomas o participar de los proyectos colectivos. En un nuevo comunicado publicado en 2019, anuncian que han aumentando el número de Caracoles: “Nos presentamos ante ustedes con nuevos Caracoles y más municipios autónomos rebeldes zapatistas en nuevas zonas del sureste mexicano. [...] Ahora serán 12 caracoles con sus Juntas de Buen Gobierno” (Subcomandante Insurgente Moisés, 2019).

Consideramos que este proceso, es una autonomía de autonomías<sup>14</sup>- en el sentido que cada comunidad hace efectivo los acuerdos producidos en sus asambleas, en relación a sus necesidades y las formas de resolver sus problemas, por lo tanto, lo que sucede en una comunidad, no necesariamente sucede en la otra, cada comunidad crea o construye, lo que considere necesario. La autonomía zapatista, tiene la característica de nos es reconocida por el Estado, solo por los sujetos autónomos, en ellos y ellas

<sup>14</sup> Para más informaciones sobre el trabajo realizado en las comunidades zapatistas, recomendamos los libros de la Escuelita “la libertad según l@s Zapatistas” que pueden encontrarse en la siguiente página: <https://rzsud.org/material-de-la-escuelita-zapatista/>.

cabe su reconocimiento al hacerla efectiva, por lo tanto, la autonomía, es un proceso único, diverso, que no atiende a manuales, depende y es fruto de la capacidad de los sujetos que la ejercen y la viven cotidianamente entre errores y aciertos, un proceso que solo corresponden a las decisiones tomadas por todas y todos. Un proyecto emancipatorio en el que los pueblos luchan por su libertad.

### ALGUNAS REFLEXIONES

A lo largo de este breve texto, intentamos aproximarnos a dos experiencias autónomas – que por su relevancia – son importantes aportes para el estudio sobre las autonomías de los pueblos indígenas. Nos parece importante destacar, que el reconocimiento de las Regiones Autónomas en Nicaragua, es una referencia y un parte-aguas para toda América Latina, este proceso surge como una medida que permitió la pacificación del conflicto armado entre los pueblos indígenas y el Estado, de la misma forma, que en el caso mexicano, los Diálogos y los Acuerdos de San Andrés – fueron mecanismos que posibilitaron no solo un acercamiento entre las dos partes, sino la elaboración de acuerdos por el reconocimiento de los derechos de los pueblos de todo el país, sin embargo, la traición de los Acuerdos, llevó a que los zapatistas reorganizaran sus territorios - para hacer efectivo en la praxis, un procesos de autonomía integral. En ese sentido, estas dos experiencias nos muestran la diversidad que puede existir en la lucha por la autonomía, siendo que en el caso nicaragüense, hay un reconocimiento por parte del Estado, en tanto que en el caso mexicano, la autonomía sólo es reconocida por los sujetos que la ejercen, sin tener ningún vínculo con partidos o el Estado, siendo muestra de dos vertientes del quehacer autónomo.

Un elemento central en la práctica autónoma, es la construcción con la que los sujetos hacen posibles sus propios procesos autónomos comunitarios, en ese sentido, podemos insistir en que no hay modelos o moldes para la autonomía, cada una depende de su realidad y su contexto, cada una de forma única y diversa, en la lucha que los pueblos mantienen por su libertad.

## REFERENCIAS

**Constitución Política de la República de Nicaragua, 1987.** Disponible: <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Nica/nica87.html>

C.C.R.I – CG del EZLN, 29 de abril del 2001. **La reforma constitucional aprobada en el Congreso de la Unión no responde en absoluto a las demandas de los pueblos indios de México**, del Congreso Nacional Indígena, del EZLN, ni de la sociedad civil que se movilizó. Disponible: [https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001\\_04\\_29\\_b.htm](https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_04_29_b.htm).

DÍAZ-POLANCO Héctor, LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto (compiladores). **Nicaragua: autonomía y revolución**, Juan Pablos Editor, México, 1986.

ESTHER, Comandanta, 9 de agosto del 2003. **A los pueblos indios de México**. Disponible: [https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003\\_08\\_09.htm](https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_08_09.htm).

ESTHER, Comandanta, 28 de marzo de 2001. **Comisión de asuntos Indígenas LVIII Legislatura**. Disponible: <http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/reunezln.pdf>

EZLN, **Primera Declaración de la Selva Lacandona**, 1993. Disponible: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>.

EZLN, **Documentos y comunicados 2**, México, Era, 1995.

EZLN. **Punto y Seguido**, 15 de febrero de 1996. Disponible: [https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996\\_02\\_15\\_b.htm](https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_02_15_b.htm).

EZLN, Comunicado, 28 de marzo de 2001. **Discurso de la Comandanta Esther en la tribuna del Congreso de la Unión**.

GILLY, Adolfo. **La nueva Nicaragua: Antimperialismo y lucha de clases**. Ed. Nueva imagen, México, 1980.

GONZÁLEZ, Pérez Miguel, Gobiernos Pluriétnicos. **La Constitución de Regiones Autónomas en Nicaragua**. Estudio sobre el Estado Nacional y el proceso de Autonomía Regional en la Costa Atlántica-Caribe, Plaza y Valdés, México, 1997.

HERNANDÉZ, Navarro, LUIS Y HERRERA, Vera Ramón (compiladores), **Acuerdos de San Andrés**, Era, México, 1998.

IEPALA, Los miskitos, **Institut Catala d'Antropologia**, Madrid, 1986.

JENKINS, Molieri, Jorge, **Testimonios sobre la realidad miskita** Hazel Lau, William Ramírez, Lumberto Cambell, Galio Gurdian, Cono Sur Press, Suecia, 1984.

**Ley Revolucionaria de las Mujeres**, diciembre de 1993. Disponible: [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993\\_12\\_g.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_g.htm).



LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. **Los Acuerdos de San Andrés, proceso constituyente y reconstitución de los pueblos indígenas**. El Cotidiano, núm. 196, 2015. Disponible: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/325/32544732009/html/index.html>.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto y BOEGE, Eckart. **Los miskitos y la cuestión nacional en Nicaragua**, en Camacho, Daniel y Menjívar, Rafael (Coordinadores), Movimientos Populares en Centroamérica, EDUCA, San José, 1985, p. 120-142.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. **Autonomías, Democracia o Contrainsurgencia**, Era, México, 2004.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. **Tesis en torno a la autonomía de los pueblos indios**, Texto referente a la ponencia elaborada para el ciclo de conferencias: “El pensamiento crítico y las Ciencias Sociales”.(pp.1-9). UNAM, 2010. Disponible: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=106782>.

NUÑEZ, Soto, O. **La guerra y el campesinado en Nicaragua**, CIPRES, Managua, 1998. Disponible: [http://www.agronicaragua.org/Textos\\_Completos/CIPRES/12%20LA%20GUERRA%20Y%20EL%20CAMPESINADO%20EN%20NICcompd.pdf](http://www.agronicaragua.org/Textos_Completos/CIPRES/12%20LA%20GUERRA%20Y%20EL%20CAMPESINADO%20EN%20NICcompd.pdf).

ORTEGA, Hegg Manuel. **Latautonomy Project Comunication**: La Autonomía como condición imprescindible para el desarrollo sostenible en América Latina. La Autonomía Regional en Nicaragua (Una primera aproximación descriptiva). Managua, enero 2003.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, Julio 2003. **Chiapas**: La treceava estela. Quinta parte: Una historia. Disponible: [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003\\_07\\_e.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_07_e.htm).

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, I. **Arriba, pensar el blanco**. La geografía y el calendario de la teoría. Coloquio Aubry. San Cristóbal de las Casas, 2007. Disponible: [https://www.serazln-altos.org/documentos/Primer\\_Coloquio\\_homenaje\\_a\\_Andres\\_Aubry.p](https://www.serazln-altos.org/documentos/Primer_Coloquio_homenaje_a_Andres_Aubry.p).

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS. **Comunicado del CCRI – CG del EZLN**. Y rompimos el cerco. 17 de agosto del 2019. Disponible: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/08/17/comunicado-del-ccri-cg-del-ezln-y-rompimos-el-cerco-subcomandante-insurgente-moisés/>.

# OS RIOS VAZANTES E A EMERGÊNCIA DA HISTÓRIA: *autonomias indígenas na Amazônia brasileira*

*Fábio M. Alkmin*

“A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade”

Walter Benjamin, 1940.

## OS RIOS VAZANTES E A EMERGÊNCIA DA HISTÓRIA

**I**nverno amazônico, tarde de domingo: mais um barco naufraga nas águas escuras do rio Mutuca, no Delta dos Altazes, estado do Amazonas. O piloto desavisado, que levava uma equipe de especialistas em mineração, teve a proa de sua embarcação perfurada por um grande tronco de madeira submerso. Buscavam novas áreas para prospecção de cloreto de potássio, elemento vital para a produção de fertilizantes para o agronegócio. Trabalham para uma mineradora controlada pelo banco canadense Forbes & Manhattan, que também é dona da mineradora Belo Sun, na região da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, no Pará.

Poucas horas depois, indígenas Mura resgataram os quatro homens que esperavam o socorro na beira do rio. O piloto não conseguia entender a causa do acidente: como uma haste daquela dimensão surgia em riste no meio daquele rio? Por mais que as águas secassem, uma árvore jamais teria nascido ali. Os Mura já haviam visto aquela cena muitíssimas vezes, e apenas guardavam silêncio, enquanto levavam os homens para a *Aldeia Trincheira*, onde viviam.

Talvez, se tivessem se atinado ao nome da comunidade Mura, teriam tido mais pistas para decifrar o acidente. Aqueles troncos, que

aparecem como lanças nas vazantes do rio Mutuca, são literalmente trincheiras de uma guerra que o Brasil ainda pouco conhece. As “cercas”, como também são chamadas, foram construídas pelos indígenas Mura na década de 1830, durante os tempos da cabanagem, ou da “guerra mundial” como costumam dizer. De acordo com Márcio Souza, 30 mil pessoas foram mortas nesse conflito, um quinto da população amazônica à época (SOUZA, 2019, p.217).

Quem nos conta um pouco dessa história é a antropóloga Márcia Pereira (2009), que passou dois anos viajando pelo Delta dos Altazes, junto aos Mura, que compartilharam suas memórias da cabanagem.

A história Mura está profundamente enraizada na geografia de Autazes. Os Mura têm inscrito a história de sua luta na geografia da guerra de tal forma que o passado e o presente se encontram no território em que vivem, caminham e navegam. A memória tem sido construída sobre uma complexa estratégia de recordações em que o passado longínquo e recente se une ao presente na topografia do delta. A geografia é outro dos meios através dos quais se estrutura e contextualiza a história (PEREIRA, 2009, p.160, grifo nosso).

**Fotografia 1 – Leandro Braga, indígena mura, faz um mapa do Rio Mutuca com a localização das trincheiras. Delta dos Altazes, Amazonas.**



**Fonte:** Pereira, 2009, p. 253.

Os primeiros registros oficiais sobre a região de Autazes datam do século XVIII, pela presença dos indígenas Mura, famosos por resistirem bravamente à colonização portuguesa. A origem do nome vem dos rios “Autaz-Açú” e “Autaz-Mirim”, que penetram e cortam o município de norte a sul. Formada por uma miríade de pequenos igarapés, lagos, “furos” e “bocas”, o delta possui vegetação abundante e um regime de inundações periódicas, devido às cheias e vazantes dos rios. Esse labirinto fluvial é conhecido com precisão pelos Mura, hábeis canoieiros. A geografia do território é para os Mura o seu próprio livro de história.

De acordo com Caio Prado Júnior (1975), a cabanagem (1835-1840) foi o mais notável movimento popular do Brasil, o único em que as camadas pobres da população – índios, mestiços, negros e alguns brancos pobres que buscavam melhores condições de vida – conseguiram ocupar o poder de toda uma província com certa estabilidade. Conforme Márcia Pereira (2009), um personagem central para entender o desenrolar do conflito na região do Delta dos Autazes é o fazendeiro Ambrósio Ayres, que em 1837 se tornou o Comandante militar da Força legalista do Alto Amazonas, após ter tido sucesso nas batalhas contra os cabanos na fronteira do Pará. Conhecido como “Bararóá”, o capitão ficaria conhecido por seus atos de crueldade contra indígenas e sua implacável perseguição aos cabanos.

Como a guerra havia subido os rios, Bararóá passou a concentrar suas investidas no atual estado do Amazonas, sendo o Delta dos Autazes por ele atacado em 1838. Embora os Mura não se considerassem cabanos (PEREIRA, 2009, p.157), passaram a ser combatidos como se fossem, vivendo uma guerra particular dentro da longa guerra contra os portugueses. Decididos a resistir, passaram a construir uma série de estratégias e táticas de defesa territorial, criando uma rede de comunidades autônomas em resistência:

O fluxo de grupos Mura nas redes modelam sua estrutura, e por isso ela é dinâmica. As redes são policêntricas, possuem diversos centros de iniciativa, que derivam de ações autônomas de seus membros e não são fixas. Estes epicentros funcionam como nós da rede, pontos de irradiação, de distribuição de “notícias” de guerra, de conexões de redes dentro de redes e também como pontos de atração. As redes Mura durante a guerra se caracterizavam por articularem pontos que estariam em lugares diferentes com múltiplos níveis de organização. Via de regra, tem-se ignorado e silenciado sobre estas conexões constituídas, e experiências tão variadas quanto suas realidades espaciais. O problema, a meu ver, está posto em um contexto

de pluralidade de experiências, de resistências, estratégias, ações de lutas e alternativas engendradas de acordo com o contexto histórico espacial vivenciado pelos grupos (PEREIRA, 2009, p.170-1)

Data-se dessa época a criação pelos Mura das chamadas “trincheiras”, “cercas” ou “tapagens”. Tratavam-se de grandes troncos dispostos de forma atravessada ou inclinada, fincados pelos indígenas no leito do rio, formando assim rígidas lanças dissimuladas sob as águas. As toras, de uma madeira muito dura e resistente, sofriam um tratamento com fogo para não apodrecerem e eram posicionadas em lugares estratégicos, como nos estreitamentos dos fluxos d’água. O objetivo era encurralar os inimigos, impedindo sua livre movimentação. Nesses momentos de vulnerabilidade, os Mura realizavam ataques furtivos, em modo de emboscadas, com derrames massivos de flechas desde pontos privilegiados do terreno (PEREIRA, 2009, p.180).

A guerra evidenciou o engenho dos Mura ao empreenderem suas táticas e estratégias. Sua capacidade de resistência aos ataques, que lhes permitia manter-se nos espaços, manifestou-se também no fato de que os rios possuíam estas fortificações, cuja eficácia causava espanto aos inimigos. Ao mesmo tempo os Mura se valiam da guerra de movimento, em um terreno por eles bem conhecido, multiplicando as agruras dos oponentes. (PEREIRA, 2009, p.174).

Assim como essas cercas e trincheiras resistiram por quase duzentos anos no rio Mutuca, é incrível como as memórias desses tempos de guerra e resistência ainda persistem nas narrativas Mura. Essas “rugosidades espaciais”, na palavra de Milton Santos, são a memória viva da secular luta Mura por autonomia e território.

A trincheira atravessava de uma ponta a outra, eram os Mura que faziam aquela trincheira, o pau era de âmagó, pra não deixar passar eles metiam aquilo rente à água mesmo... (Damázio, 68 anos, Lago da Josefa, apud Pereira, 2009, p.179).

O pau não foi cortado, foi queimado, eram madeiras ou toras gigantescas. Só um Mura poderia ter retirado a madeira daquela forma e colocado no rio daquela maneira. Eram Mura fortes (Efígene, Aldeia Gavião, Rio Mutuca, apud Pereira, 2009, p.180).

Quase como se fosse uma cerca, quase uma tapagem. Ficava assim apontado, ficavam palmos debaixo d’água. Estavam por todo canto... (Dinho, Aldeia Padre, Furo do Sampaio, apud Pereira, 2009, p.180).

As cercas que tem no rio Mutuca, é o que tem muito. Quantas e quantas vezes tem furado a canoa dos brancos que não sabem onde elas estão? Tem furado porque estão no canal. Está fino, mas ainda afunda o barco e não apodrece. Pau na grossura desses esteios aí já pensou? Não apodrece [...] Era pra se salvar das guerras que haviam (Efígene, Aldeia Gavião, Rio Mutuca, apud Pereira, 2009, p.181).

Como grande parte dos combates se passava em ambiente aquático, os Mura lançavam mão de seu grande conhecimento do terreno e das dinâmicas dos rios para a realização das ações:

Demonstrando esse conhecimento da vida fluvial, os Mura “liam” os rios. Segundo eles, as “espumas” denunciavam a presença dos inimigos. Ou seja, há como observar as “marcas” deixadas no rio por quem por ele havia passado recentemente. Lhes era possível reconhecer por meio das “bolhas” e “espumas” deixadas pelo movimento dos barcos e precisar há quanto tempo haviam passado por ali, justamente pelas marcas que permaneciam nas margens (PEREIRA, 2009, p.183).

Ao avançar sobre o território Mura, Bararoá se deparou estupefato com essas inúmeras trincheiras que impediam a passagem de suas embarcações. Pela característica e disposição das toras, as trincheiras não podiam ser destruídas por sua artilharia, fato que era aproveitado com engenho pelos Mura. Em 06 de agosto de 1838, em um desses lugares, a expedição de Bararoá foi atacada com sucesso pelos Mura, que o capturaram e fizeram vingança em nome dos indígenas assassinados durante a cabanagem. O único documento conhecido sobre esse acontecimento é uma carta do Oficial imediato da expedição: “no dia 06 às quatro horas da tarde depois de ter atravessado um dos Lagos, ao entrar em um canal estreito formado por duas ilhas foi atacado por sete canoas de Mura...” (PEREIRA, 2009, p. 202-3). Esse fato é rememorado até hoje nas narrativas Mura:

É o Bararoá. Lá tinha um homem que foi atacado, esse aí que era o chefe de mandar matar os homens. E assim que era, que quando os índios chegaram... pronto, os índios meteram a cara mesmo. E aqui no trincheira, chama trincheira agora - por isso que colocaram lá essa paragem por nome trincheira - pra não passar lá eles colocaram uns âmagos de pau bem apontado mesmo, uma ponta que atravessou o rio de um lado pra outro assim, se o barco passasse lá estrepava e aí pronto não passavam mais. Lá que mataram esse homem Bararoá (Damázio, 68 anos, Lago da Josefa, apud Pereira, 2009, p.201).

Entretanto, a morte de Bararoá não necessariamente significou a paz para os Mura. Como consequência dos conflitos, a militarização da região foi extremamente ampliada, e destacamentos policiais passaram a percorrer os rios e comunidades em nome da “ordem pública”. À época, iniciavam-se também as ações dos “Corpos de Trabalhadores” (1838), instituição provincial criada para a arregimentação de indígenas ao trabalho, além do controle e supressão de focos cabanos remanescentes. Negros e indígenas que fossem vistos circulando sem motivo aparente eram presos e enviados para o governo, que poderia utilizar-se de sua força de trabalho como bem entendesse. “Qualquer indivíduo de qualquer distrito que não fosse regularmente empregado em trabalho útil seria mandado às fábricas do estado ou alugado para quem dele necessitasse” (SOUZA, 2019, p.217). Os Mura lembram desse período como “Pega-pega”.

Entretanto, a morte de Bararoá não necessariamente significou a paz para os Mura. Como consequência dos conflitos, a militarização da região foi extremamente ampliada, e destacamentos policiais passaram a percorrer os rios e comunidades em nome da “ordem pública”. À época, iniciavam-se também as ações dos “Corpos de Trabalhadores” (1838), instituição provincial criada para a arregimentação de indígenas ao trabalho, além do controle e supressão de focos cabanos remanescentes.

Negros e indígenas que fossem vistos circulando sem motivo aparente eram presos e enviados para o governo, que poderia utilizar-se de sua força de trabalho como bem entendesse. “Qualquer indivíduo de qualquer distrito que não fosse regularmente empregado em trabalho útil seria mandado às fábricas do estado ou alugado para quem dele necessitasse” (SOUZA, 2019, p.217). Os Mura lembram desse período como “pega-pega”, um tempo de medo e violência, período em que vivenciaram de forma abrupta as incursões constantes em seus espaços, fato seguido de sequestros compulsórios para trabalhos forçados em obras públicas e/ou particulares (PEREIRA, 2009, p.136-7).

É interessante notar como esse processo paulatino de submetimento se dá em paralelo à tentativa de apagamento da história Mura, como se ali nunca houvessem existido, recriando-se a narrativa colonizadora que coloca a Amazônia como uma floresta virgem a ser explorada e “desenvolvida”. Em 1925, quase noventa anos depois da morte de Bararoá, o sindicato dos produtores rurais da região do Delta pediu permissão ao Governo

do Amazonas para a criação de um município, a partir da ocupação e loteamento do território Mura, ação que foi autorizada pelo Estado. Qual nome mais representaria a perspectiva colonialista e anti-indígena do sindicato? Qual nome poderia simbolizar a “ordem” e o “progresso” do novo município amazonense criado sobre o território Mura? Claro, o genocida Bararoá. Assim fundaram o município de Ambrósio Ayres, construindo em uma praça da cidade um obelisco em homenagem ao líder da reação legalista contra os Mura e os rebeldes cabanos (Ibidem, p.158).

Em dezembro de 1956 o nome do município foi alterado para Autazes e, em algum momento desconhecido da história, o obelisco em homenagem à Bararoá foi destruído. Os Mura, por sua vez, já haviam nomeado um dos principais rios de seu território como “Pantaleão”, um guerreiro Mura conhecido por sua valentia (Ibidem, p 158-60). Diferente de Ambrósio Ayres, o topônimo Mura resiste ao tempo, assim como suas trincheiras no rio Mutuca, símbolo da luta indígena por território e autonomia, visível aos desavisados apenas nas vazantes, quando o rio baixa.

### ENTRE AS ÁGUAS DO RIO MARÓ: AUTONOMIAS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA<sup>1</sup>

A dois dias de barco de Autazes, já no estado do Pará, grandes pequiarianas margeiam as escuras águas do rio Maró. Estamos em março de 2020, prestes a viver a maior pandemia dos últimos cem anos, que será tratada pelo governo brasileiro – presidente Jair Bolsonaro – de maneira desastrosa e irresponsável, levando a mais de 660 mil mortos pelo vírus Covid-19. Estou na Terra Indígena (TI) Maró, 14 horas de barco da cidade de Santarém, em um território de 42 mil hectares autodemarcado pelos próprios indígenas Borari e Arapium, em 2006/2007. Estou sozinho e carrego apenas o necessário, além de um kit audiovisual básico, o qual usarei para registrar em vídeo os processos de autonomia desenvolvidos pelas comunidades nos últimos anos<sup>2</sup>, para minha tese de doutorado em Geografia Humana.

---

<sup>1</sup> Uma versão preliminar desse texto sobre a TI Maró foi publicada originalmente no portal Le Monde Diplomatique, em 09 de maio de 2020. Link: <https://diplomatie.org.br/a-autonomia-indigena-em-defesa-da-amazonia-parte-i/>.

<sup>2</sup> Link para o minidocumentário disponível no final do texto.



Os Borari me tratam muito bem, e como sinal de gentileza, oferecem-me todo tipo de caça. Insistem em me chamar de “professor”, embora eu insista ainda mais dizendo que são eles que estão me ensinando, e muito. Aqui não há serviços públicos como eletricidade, água tratada ou postos de saúde. No momento nem mesmo indigenistas da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) visitam o local, já que desde o final de 2019 o presidente do órgão, o delegado da Polícia Federal Marcelo Augusto Xavier da Silva, indicado por Jair Bolsonaro, proibiu viagens de servidores às terras indígenas não homologadas.

**Fotografia 2 – Crianças Borari brincam no Rio Maró. Pará, março de 2020.**



**Fonte:** Acervo do autor.

Sob a luz de um fogão a lenha, Dadá Borari (39 anos), cacique geral do território Maró, confere atentamente os 21 cartuchos de sua espingarda calibre 32, recarregados com esmero na noite anterior. Rosa Borari (39 anos) prepara o café enquanto amamenta a pequena Agnes, de um ano e meio. Sobre a mesa está o biju produzido pela família, com as mandiocas colhidas no próprio roçado, ao lado da casa. Com o sol nascendo remamos em uma pequena canoa por um igarapé cristalino, rumo ao centro da comunidade “Novo Lugar”, onde nos esperam dez homens e mulheres de diversos pontos do território. Eles fazem parte dos “Vigilantes da TI Maró”, um grupo de 30 indígenas responsáveis

pela proteção territorial e autodefesa de suas comunidades, uma reação ao abandono do Estado frente aos ataques e interesses econômicos das empresas madeireiras instaladas na região.

Cacique Dadá, jurado de morte por defender seu povo e o direito da floresta permanecer em pé, já sofreu tortura de madeireiros, teve seus cachorros envenenados, quase foi assassinado por um pistoleiro de aluguel e chegou a ter sua casa queimada com toda sua família dentro – escaparam pois havia chovido, e a umidade na madeira retardou o avanço do fogo.

### Fotografia 3 - Parte da equipe de vigilância territorial da TI Maró. Pará, março de 2020.



Fonte: Acervo do autor.

Embora seja correto que essa brutal violência contra os indígenas amazônicos possua antigas raízes coloniais, como visto com os Mura, fato é que ela se vê hoje potencializada pelo crescente interesse de setores econômicos na exploração das terras indígenas. Vale citar que a impunidade é a tônica desse processo: dos 300 casos de assassinatos de defensores da Amazônia brasileira na última década, só 14 foram a julgamento, revela a organização não governamental Human Rights Watch (HRW), no relatório intitulado Máfias do Ipê, divulgado em setembro de 2019.

No caso do Território Maró, as invasões vêm ocorrendo fundamentalmente pelas madeiras nobres, como o Ipê Roxo, o Jatobá, a Ma-

çaranduba e o Jacarandá. “Os Ipês daqui chegam a ter 10 m<sup>3</sup>, sendo que na Europa o valor por cada m<sup>3</sup> passa fácil dos sete mil reais. Por isso o chamam de ‘diamante da Amazônia’<sup>3</sup>”, diz Dadá.

Criamos o grupo de vigilantes em 2014, para fazer a segurança do território e das comunidades, pois se a gente não cuidasse disso já teriam roubado toda nossa madeira, todas nossas plantas medicinais... aqui não tem ninguém assalariado, somos todos daqui e tudo sai do nosso bolso. Somos todos voluntários, trabalhando com coragem, amor e carinho pela floresta... que é nossa casa (BORARI, 2020).

Dadá Borari não desanima. Conta-me que até 2017 os vigilantes demoravam duas semanas e meia para executar o roteiro completo no território, pois o faziam a pé. Isso era inviável, já que quando estavam de um lado os madeireiros poderiam estar desmatando do outro. “Foi aí que fizemos um esforço de coleta nas comunidades e juntamos 11 mil reais para comprar o ‘Poc-Poc’... agora fazemos o recorrido em dois dias. Ele é muito bom, mas é como um idoso, já está cansado de trabalhar”, afirma Dadá.

**Fotografia 4 - “Poc-Poc”, o veículo com que os vigilantes da TI Maró percorrem seu território. Pará, março de 2020.**



**Fonte:** Acervo do autor.

<sup>3</sup> De acordo com o *Tropical Timber Market Report* (p.10), em maio de 2019 o metro cúbico do Ipê para exportação possuía o preço de referência de 1.426 dólares. Disponível em: [https://www.itto.int/files/user/MIS\\_16-31\\_May2019.pdf](https://www.itto.int/files/user/MIS_16-31_May2019.pdf).

O Poc-Poc é um veículo estilo Mad Max amazônico, um 4x4 artesanal, feito com um motor à diesel de barco, montado no chassi de um velho jeep Willys, onde se prende uma carroceria de madeira decorada com os grafismos dos Borari e dos Arapium. Nele tomamos um estreito caminho floresta à dentro, cruzando igarapés e árvores gigantes, parando de vez em quando para cortar algum tronco caído que impedia a passagem. Horas depois chegamos ao “Centro de Apoio”, uma espécie de galpão situado mais ou menos no centro do território, construído originalmente por madeireiros ilegais. O espaço foi tomado pelos indígenas em 2008, após expulsarem os invasores de seu território. Ali nos dividimos: enquanto fui coletar óleo de copaíba com Dadá, outra parte dos vigilantes seguiu armada para uma ronda a pé; iam buscar vestígios de invasores, além de tentar caçar algo para o jantar do grupo.

**Fotografia 5 - Floresta no Território Maró. Pará, março de 2020.**



**Fonte:** Acervo do autor.

Embora plantem mandioca, batata-doce, banana e outros gêneros, os Borari e Arapium realizam boa parte de sua dieta a partir da caça e da pesca. Para isso, possuem um método simples de manejo, passado de geração em geração: no verão amazônico privilegiam a pesca no rio Maró – tucunarés, aracus, traíras – caçando menos, para a “floresta descansar”;

no inverno amazônico invertem essa lógica, pescando pouco e caçando cutias, antas, quatis, veados e macacos. Também não caçam em determinadas áreas do território, para que os animais ali possam se reproduzir de maneira mais intensiva. Pouco antes do anoitecer, na hora combinada, alguns homens voltam à Casa de Apoio. Haviã caçado um veado vermelho, uma paca e um quati mundéu. Para a alegria do grupo, disseram que não encontraram nenhum vestígio de invasão.

O trabalho dos vigilantes seria mais fácil se tivessem maiores condições de executá-lo, já que, sem dúvida, são os maiores conhecedores da geografia de seus territórios. Talvez por isso, por a conhecerem tanto, deram-se conta antes mesmo que os cientistas que a floresta enquanto bioma possui um equilíbrio, e, portanto um limite. Um editorial da Revista Science, publicado em 21 de fevereiro de 2018, alerta que a Amazônia está próxima desse limite de regeneração, e que após esse ponto perderá gradativamente sua umidade até se tornar uma savana, uma espécie de cerrado degradado. O documento assinado por Carlos Nobre, coordenador do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Mudanças Climáticas, e Thomas Lovejoy, professor da *George Mason University*, nos Estados Unidos, afirma que a emergência climática e as crescentes queimadas na região estão nos deixando próximos desse limite (LOVEJOY & NOBRE, 2018) (Fotografia 6).

**Fotografia 6 - Área contígua a TI Maró, devastada e posteriormente abandonada por madeireiros. Pará, março de 2020.**



Fonte: Acervo do autor.

Contra esse “ponto de não futuro” lutam os vigilantes da TI Maró, que assediados pelos madeireiros e abandonados à própria sorte pelo Estado, são obrigados a criar sistemas autônomos de vigilância e defesa territorial. Como eles, outros grupos na Amazônia oriental – como os Ka’apor e os Guajajara, apenas para citar dois exemplos – vêm também organizando grupos de autodefesa para resistirem à violência das invasões, uma função originalmente destinada ao Estado, de acordo com a Constituição Federal Brasileira. “Fazemos o possível, mas seria bem mais fácil para vigilância se a gente tivesse um uniforme apropriado, um GPS, uma lanterna boa, talvez um drone ou câmera para documentar uma invasão. Estamos batalhando por isso”, afirma Dadá.

Uma pesquisa publicada em 2020 na Revista *Proceedings of the National Academy of Sciences* (PNAS) reúne amplas evidências científicas de que os povos indígenas e populações tradicionais amazônicas têm contribuído diretamente para regular o clima e evitar que o aquecimento do planeta seja ainda mais intenso, já que 58% de toda a biomassa estimada para a região da Amazônia Legal (73 bilhões de toneladas de carbono) encontram-se dentro de territórios indígenas e áreas protegidas (WALKER, 2020). O *World Resources Institute* (WRI) calcula que a existência das TIs na Amazônia Legal têm o potencial de evitar a emissão de 31,8 milhões de toneladas anuais de CO<sub>2</sub> (DING, 2016), o equivalente a tirar de circulação todos os automóveis da cidade de São Paulo pelo período de um ano.

Mas engana-se quem acha que a autonomia das comunidades do território Maró se restringe à autodefesa e vigilância territorial. Perceberam também que sem um sólido projeto educacional que trabalhasse a consciência das crianças e adolescentes, poderiam colocar todo esse esforço a perder.

Assim, entre 2017 e 2020, os Borari e os Arapium construíram o Projeto Político Pedagógico Indígena Maró (PPPI–Maró), unindo conhecimento de professores, alunos, sábios, avós, pajés e parteiras. O Projeto visou criar uma perspectiva educacional alinhada à realidade das comunidades, trabalhando a interdisciplinaridade da grade curricular oficial junto ao notório saber e a língua *nheengatu*. A resposta foi crianças altamente comprometidas com a educação, pois passaram a ver sentido no que era ensinado.

Nas escolas Maró os conhecimentos passaram a ser trabalhados em seis grandes eixos: Nosso jeito de ser e de viver (1); Jeito de ser e de viver de outros seres (2); Jeito de ser e de viver de outros povos (3); Território

(4); Tecnologia (5) e Saúde (6). O PPPI–Maró tem base no Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil (RCNEI), na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e nas demais legislações indígenas e educacionais. Dessa forma, os adolescentes podem ingressar na faculdade após os estudos locais, voltando posteriormente à comunidade com ferramentas e repertório científico, uma estratégia coletiva para o fortalecimento do território Maró e sua autonomia.

**Fotografia 7 - “Território como eixo educacional”:** Dadá ensina as crianças e adolescentes a retirarem o óleo medicinal da árvore de copaíba. Pará, março de 2020.



**Fonte:** Acervo do autor.

Decidiram também que na semana da pátria não iriam mais desfilar em ordem militar debaixo do quente sol amazônico, como eram orientados pela Secretaria de Educação (SEDUC). “Hoje deixamos as bandeiras na terra e no dia sete de setembro hasteamos o cocar de nosso território, que representa a nossa luta. Utilizamos essa semana para discutir a educação do nosso povo”. Também começaram a investir na educação o dinheiro que as famílias pagavam como dízimo para a Igreja, financiando com isso a elaboração de um material didático alternativo. “Quando vieram me questionar eu perguntei o quê a Igreja já havia feito pelas comunidades, além dos cultos.... não souberam me responder”, continua Dadá, que depois, a

pedido da comunidade, mudou o nome da escola de “São Francisco das Chagas” para “Salustiana Borari”, uma anciã do território Maró, que embora já falecida sempre é recordada por sua sabedoria e conhecimento.

**Fotografia 8 - Dadá Borari e seus filhos Yabori e Kamirã Borari. Pará, março de 2020.**



**Fonte:** Acervo do autor.

Quando perguntei a Dadá o que ele entende por autonomia, respondeu-me sem titubear: “é andar com as próprias pernas”, e seguiu, “não é fácil, mas esse é o único caminho que temos, pois não aguentamos mais ficar dependendo de quem não tem a boa vontade em nos ajudar”.

### **ESCOVAR A GEOGRAFIA A CONTRAPELO**

Walter Benjamin (1987), na tese VII sobre o “Conceito de História”, dizia que uma das tarefas do/a historiador/a é “escovar a história a contrapelo”. Benjamin nos indica a necessidade de desconstruir a narrativa criada pelos “vencedores”, rastreando a gênese dos processos que os tornaram senhores da memória e do esquecimento. Dessa forma, o/a historiador/a estaria apto a recuperar a história silenciada dos vencidos, ou ainda, a história de como ou o porquê foram vencidos e silenciados.



Parafrazeando parcialmente o autor, uma das tarefas do/a geógrafo/a – entre muitas outras implicações – também deveria ser o de escovar a geografia a contrapelo. Assim, um de seus objetivos primordiais seria o de trazer à tona as territorialidades soterradas pelo esquecimento, ou ainda pela ignorância, de forma a exumar as outras geografias que foram violentamente apagadas dos mapas e narrativas oficiais. Nessa perspectiva, cabe à Geografia desmistificar a suposta perenidade conferida aos processos socioespaciais, desconstruindo criticamente as ideologias geográficas que apregoam que as relações de poder – históricas e presentes – nascem do espaço, e não das relações sociais que aí se projetam (MORAES, 2005).

Ao buscarmos a genealogia destas violentas relações sociais, temos subsídios não só para questionar a legitimidade da desigualdade entre as pessoas ou lugares, mas, sobretudo, de tensionar a geografia construída pelos opressores. Desnaturalizar passa assim a significar, entre outras coisas, a reconstrução histórica das relações sociais que configuraram o território estatal tal qual hoje o conhecemos, incluindo nossa trágica experiência colonial, o que não se deu sobre um espaço vazio e neutro, mas sim com base na desterritorialização, submetimento e genocídio dos povos indígenas.

No que toca à Amazônia, o atual modelo de desenvolvimento e ocupação é tributário da ditadura civil-militar brasileira. A expansão do capital na região desde essa época levou a grandes transformações socioespaciais, sobretudo pelo avanço do desmatamento, a expansão do agronegócio e das atividades de mineração (legais e ilegais), além do desenvolvimento de megaprojetos de infraestrutura e reordenação territorial, como por exemplo a Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-americana (IIRSA) (PORTO-GONÇALVES, 2017). Tais atividades vêm presentemente sendo impulsionadas pelo governo federal brasileiro, mediante a militarização da região e do paulatino desmonte das instituições indigenistas e ambientais, bem como pelas mudanças na legislação no Congresso Federal, por parte da chamada “bancada ruralista” e seus aliados.<sup>4</sup>

No ano de 2020, o Centro de Documentação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) registrou 178 ocorrências de invasões de territórios indígenas no Brasil, atingindo 55.821 famílias. Para ter ideia do aumen-

---

<sup>4</sup> A bancada ruralista, como ficou conhecida a Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA), é um grupo temático e suprapartidário que representa e defende os interesses do agronegócio e, de modo geral, dos grandes proprietários de terra. Atualmente a bancada ruralista é uma das mais influentes no Congresso Nacional, contando na atual Legislatura (2018-2022) com 244 deputados federais (48% do total) e 39 senadores (48% do total) (FPA, 2020).

to desse fenômeno, a CPT havia registrado 9 ocorrências de invasões em 2019, envolvendo 39.697 famílias. Portanto, o aumento do número de ocorrências de 2019 para 2020, ano da pandemia, foi de mais de 1800% (CPT, 2020). Conforme a organização internacional *Global Witness*, o Brasil é o terceiro país mais letal do mundo para ativistas ambientais, só atrás de Filipinas e Colômbia, sendo que 90% dos casos ocorreram na Amazônia, onde a destruição de terras indígenas vem se acelerando.<sup>5</sup>

Silenciados pela história oficial e pelos grandes meios de comunicação, os Mura, os Borari e os Arapium – assim como centenas de outros povos indígenas no Brasil – lutaram e lutam diariamente por conservar seu território e seu modo de vida frente a esses processos de submetimento e desterritorialização. Como visto brevemente, tais processos nos indicam que a autonomia tem sido uma das estratégias utilizadas pelos povos indígenas para resistirem, ao longo da história, às tensões, violências e injustiças cometidas e/ou legitimadas pelo Estado brasileiro em seu contínuo processo de homogeneização das culturas e expropriação de territórios e bens comuns.

A autonomia aqui tratada diz respeito, assim, à capacidade de um grupo estatuir e deliberar sobre sua vida social – o que inclui suas formas de governo, seus dispositivos de reprodução material e simbólica, seus regimes de intercâmbio e, claro, o uso e ocupação de seu território – opondo-se, portanto às políticas de cunho integracionistas e/ou tutelares heterônomas (ALKMIN, 2017). Assim como essas estratégias autonômicas de resistência se adaptam ao período histórico em questão, deve-se compreender que não há uma única compreensão de autonomia para todos os povos indígenas.

Utilizando uma metáfora do antropólogo Gilberto López y Rivas (2020), a autonomia é como um tecido que toma o contorno do corpo social a qual o recebe, isto é, sua forma sempre dependerá das particularidades dos sujeitos envolvidos. A retomada de aspectos da cultura, da saúde, do idioma, de grafismos, a comunicação, a educação, a alimentação, a vigilância territorial, as autodemarcações, as retomadas territoriais, a segurança e justiça das comunidades, são todas expressões que podem ser lidas pela ótica da autonomia, isto é, processos comunitários, autogestionados,

<sup>5</sup> Conferir reportagem do El País: “Brasil é o terceiro país mais letal do mundo para ativistas ambientais, só atrás de Filipinas e Colômbia”. Publicada em 28.jul.2020. Disponível em: <https://bit.ly/32rdjA6>. Acesso em 14.fev.2021.

territorializados, que independentes da ação do Estado, partidos políticos ou forças externas, buscam defender seus direitos ao território e à autodeterminação.

Embora muitas vezes invisibilizada – ao modo das trincheiras Mura – tal práxis autonômica constitui-se como um profundo princípio axiológico para os povos indígenas amazônicos. Seja em ações de resistência, seja quando exigem ao Estado seu direito ao território (e não à terra), os povos indígenas estão exigindo também o direito a se autodeterminarem sobre esse espaço geográfico, isto é, de possuírem autonomia para, como indígenas, decidirem como querem viver e habitar nesse território que lhes dá sentido à vida. O fato de nem sempre conseguirmos nos dar conta disso, especialmente quando as “águas do Estado” inundam violentamente estes rincões esquecidos da Amazônia, não necessariamente quer dizer que os povos indígenas deixaram de lutar. Para eles a guerra é uma constante: a luta está apenas temporariamente submersa. Por sorte, os rios sempre possuem suas vazantes.

**Imagem 1 - Documentário sobre Dadá Borari e o processo de autonomia desenvolvido no território Maró, pelos povos Borari e Arapium. Pará, março de 2020.**



Fonte: Link do vídeo: <https://youtu.be/AjvQp6VYB4c>.

## REFERÊNCIAS

- ALKMIN, Fábio M. Contra esse “ponto de não futuro”: a autonomia indígena em defesa da Amazônia (Parte I e II). **Le monde Diplomatique Brasil**. Data de publicação: 09/05/2020. Acesso: <https://diplomatique.org.br/a-autonomia-indigena-em-defesa-da-amazonia-parte-i/>.
- ALKMIN, Fábio M. **Por uma Geografia da Autonomia**: a experiência de autonomia territorial zapatista em Chiapas, México. São Paulo: Ed. Humanitas/Fapesp, 2017, 202p.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1940].
- BORARI, Dadá. **Entrevista concedida a Fábio Alkmin na Terra Indígena Maró**, Pará. 2020.
- COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT). **2020: o ano do fim do mundo... como o conhecemos**. Publicado em 10. dez. 2020. Disponível em: <http://bit.ly/3iZ249C>. Consultado em: 25. jan. 2021.
- DING, Helen Et al. **Climate Benefits, Tenure Costs**. The Economic Case for Securing Indigenous Land Rights in the Amazon. Washington: WRI, 2016. ISBN: 978-1-56973-897-9.
- FRENTE PARLAMENTAR DA AGROPECUÁRIA (FPA). **Todos os integrantes** – Total de parlamentares: 284. FPA, Brasília, 10 jul. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3pffhLY>. Acesso em: 20.out. 2021.
- HUMAN RIGHTS WATCH (HRW). **Máfias do Ipê**: como a Violência e a Impunidade Impulsionam o Desmatamento na Amazônia Brasileira. Setembro de 2019. Disponível em: <https://www.hrw.org/pt/report/2019/09/17/333519>, acesso em 10.out.2021.
- LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. **Reflexionando sobre la autonomía**. San Pancho TV (09.ago.2020). Disponível em <https://sanpanchortv.wordpress.com/2020/08/09/reflexionando-sobre-la-autonomia/>. Acesso em 05.ago.2020.
- LOVEJOY, Thomas & Nobre, Carlos. Amazon Tipping Point. **Science Advances**. Vol. 4, n.2, 21.fev.2018. DOI: 10.1126/sciadv.aat2340
- MORAES, Antonio Carlos Robert. **Ideologias Geográficas**: espaço, cultura e política no Brasil. 5. ed. São Paulo: Annablume, 2005.
- PEREIRA, Márcia L. de C. **Rios de História**: guerra, tempo e espaço entre os Mura do Baixo Madeira (AM). Brasília, 2009. 255p. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UNB).
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Amazônia** – Encruzilhada Civilizatória: tensões territoriais em curso. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2017. v. 1. 111p.
- PRADO JÚNIOR, Caio. **Evolução política do Brasil e Outros Estudos**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1975.

RRI; WHRC & WRI. **Toward a Global Baseline of Carbon Storage in Collective Lands:** an updated analysis of indigenous peoples' and local communities' contributions to climate change mitigation. Nov. 2016. Available in: <https://rightsandresources.org/wp-content/uploads/2016/10/Toward-a-Global-Baseline-of-Carbon-Storage-in-Collective-Lands-November-2016-RRI-WHRC-WRI-report.pdf>.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia:** do período pré-colombiano aos desafios do século XXI. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2019.

WALKER, Wayne S. Et al. The role of forest conversion, degradation, and disturbance in the carbon dynamics of Amazon indigenous territories and protected areas. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, Feb 2020, 117 (6), 3015-3025; DOI: 10.1073/pnas.1913321117

ZIBÉCHI, Raul. Live: **O horizonte da autonomia nas lutas contemporâneas da América Latina** (06/abril/2021). Série Terra, Território e Autonomia, organizado pelo “Núcleo de Pesquisas sobre Espaço, Política e Emancipação Social” (NEPES-UFOPA) e pelo “Núcleo de Estudos Território e Resistência na Globalização” (NUREG-UFF). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Z6gvxEDcWOI>, acesso em 17. abr.2021.

**OS POTIGUARA NO LITORAL NORTE  
DA CAPITANIA DO RIO GRANDE: *os indícios  
cartográficos dos séculos XVI e XVII***

---

*Pedro Pinheiro de Araújo Júnior*

INTRODUÇÃO

O trabalho ora exposto surgiu a partir da dissertação deste autor no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN). Em 2019, defendi a dissertação com o título: “*Não é terra de préstimos e nunca foi povoada*”: a territorialização dos sertões do Cabo de São Roque (1500–1719). Neste trabalho, analisei as apropriações do espaço ao norte da Cidade do Natal, nos dois primeiros séculos de colonização portuguesa. Em um dos capítulos, analisei como esse processo territorial afetou as populações indígenas, seja nas relações com agentes europeus ou com “silenciamentos” da existência Potiguara nesse espaço em estudo.

O geógrafo Antônio Carlos Robert de Moraes, ao analisar o processo de conquista dos espaços indígenas por grupos europeus desde o século XVI, na América do Sul, sobretudo, no espaço em estudo que era conhecido como o Cabo de São Roque, capitania do Rio Grande, faz importantes considerações. Para esse autor, o território, no decorrer da colonização portuguesa, ocorreu no sentido da apropriação e usos dos solos que correspondiam “às carências ou às potências que alimentaram a motivação para mover-se” para espaços cobiçados pelos colonos. Para Robert de Moraes, para que esse processo ocorresse, foi necessária uma efetivação da ocupação do espaço, isto é, a colonização foi um assentamento com certa

dose de fixação e perenidade da ocupação do espaço, sendo este resultado da ação humana sobre a superfície terrestre (MORAES, 2008, p. 63).

Concordando com a interpretação do autor sobre o espaço, no contexto de conquista territorial europeia sobre esse continente, ele foi construído a partir dos relatos dos cronistas e da cartografia do período. São essas fontes produzidas pelos agentes da Coroa portuguesa, exemplos de representações do espaço, que nas concepções de muitos autores, as quais veremos adiante, descreveram esse espaço, próximo da atual cidade de Natal, sendo dos indígenas Potiguara.

Para esta investigação, devido à carência em fontes manuscritas para o recorte temporal analisado, buscamos, primordialmente, investigar o processo de conquista nos sertões do Cabo de São Roque através das fontes cartográficas dos séculos XVI e XVII, como cartas, atlas e livros produzidos em países europeus — Portugal, França, Espanha e Holanda. Todos disponíveis para consulta através das plataformas digitais em sites de museus, instituições universitárias e arquivos públicos como a Biblioteca Digital Mundial e a Biblioteca do Congresso Americano. A principal referência historiográfica sobre a cartografia colonial é do historiador português Jaime Zuzarte Corteção, sendo os seus estudos, uma indicação da localização dessas fontes, lugar de produção e características de cada escola cartográfica, sendo a mesma intitulada de “Escola Cartográfica do Ocidente”.

## **A TERRITORIALIZAÇÃO DO CABO DE SÃO ROQUE**

Segundo Greg Urban e Gabriela Martin, os povos indígenas que viviam no litoral do que chamamos Brasil se estabeleceram nesse espaço por volta do ano 1000, tomando como base o Calendário Gregoriano. Os mesmos pesquisadores indicam que várias línguas seriam, então, uma única língua, reunidas sob o nome de “Tupi-Guarani”, que não deve ser confundida com a família mais ampla. Os grupos que ocupavam essa costa até a foz do Amazonas eram os Tupinambá, Tupiniquins e Potiguara (URBAN, 1998, p. 92; MARTIN, 1997, p. 205).

As estimativas sobre a quantidade de indígenas que moravam nesse espaço variam entre 1 e 5 milhões de indivíduos antes do encontro colonial. O atual litoral norte do Rio Grande do Norte foi palco desse contato entre europeus e indígenas nos primeiros anos do século XVI. Os viajantes

européus foram incumbidos pela Coroa portuguesa de descrever as novas terras do além-mar. Rocha Pombo nos descreveu que “o litoral do território que forma hoje o Estado do Rio Grande do Norte foi seguramente dos primeiros, nesta parte da América do Sul, que receberam visitas de expedições europeias” (POMBO, 1922, p. 23).

A descrição do historiador sobre os primórdios da conquista do litoral foi fundamentada a partir dos escritos da expedição exploradora da qual fazia parte Américo Vespúcio. Desse modo, a partir da carta *As Quatro Navegações*, atribuída ao navegador florentino, denominou-se essa região costeira com a toponímia de “Cabo de São Roque” (PATRIOTA, 2000, p. 184). A expedição foi realizada logo após a chegada do navegador português Pedro Álvares Cabral a Porto Seguro, em 22 de abril de 1500, feito considerado marco primordial no processo de conquista na costa do Brasil.

A expedição exploradora assinalou a posse portuguesa dos espaços costeiros do que viria a ser intitulado posteriormente de Capitania do Rio Grande. Esses navegadores fincaram um marco de posse portuguesa, coluna de pedra fixada na atual praia do Marco. Nos mapas antigos, as adjacências do Cabo de São Roque correspondiam ao litoral entre os municípios de Maxaranguape e Guamaré no Rio Grande do Norte. Na atualidade, o referido topônimo situa-se no atual município de Maxaranguape e recebeu esse nome durante a expedição em 17 de agosto de 1501, dia dedicado àquele santo. Na carta, Vespúcio descreveu os indígenas do litoral próximo ao Cabo de São Roque para o rei de Portugal D. Manuel I:

[...] Os homens que ali estavam, descendo à praia com arcos e flechas, puseram-se a disparar e infligiram tal terror em nossa gente – os batéis em que estavam resvalavam na areia ao navegar, [...] desferimos quatro tiros de bombarda sem atingir ninguém. Ao ouvir o estrondo, todos em fuga correram de volta ao monte onde estavam as mulheres a esquartejar o jovem que haviam matado[...] (VESPÚCIO, 2013[1504 – 1505], p. 46-48).

O relato apresenta um conflito entre a tripulação enviada pela Coroa portuguesa para o reconhecimento das terras e os indígenas nas praias do Cabo de São Roque. Pode-se considerar o navegador florentino como um dos primeiros cronistas europeus a descrever o litoral do atual Rio Grande do Norte, sendo possível, observar em seu texto a geografia da região, as características físicas e os hábitos antropofágicos dos índios



Potiguara. Essa fonte é importante para compreender que o espaço já era ocupado por esse grupo indígena nos primórdios da colonização lusa.

Após a descrição dos Potiguara realizada por Américo Vespúcio, existe um hiato de 85 anos de silêncios de fontes escritas de origem portuguesa sobre esse povo no litoral norte, surgindo posteriormente com os escritos de Gabriel Soares de Sousa em 1587. Segundo a historiadora Fátima Martins Lopes, os franceses que aportaram na costa do Rio Grande à procura de pau-brasil, não deixaram relatos sobre esse período inicial, principalmente porque aqui estavam como corsários, flibusteiros autorizados pela Coroa francesa, mas não legais do ponto de vista das relações políticas europeias (LOPES, 2003, p. 47-48).

### **SOUASOUTIN: OS INDÍGENAS NA CARTOGRAFIA FRANCESA**

O cronista Gabriel Soares de Sousa teceu um comentário sobre o que ele denominou de “Costa de São Roque”, quase um século depois de Américo Vespúcio. Descreveu no capítulo IX da sua obra o seguinte título: “Em que se declara a costa do Cabo de S. Roque até o porto dos Búzios”, fazendo uma descrição desse espaço:

Da ponta de Goaripari á enseada de Itapitanga [Praia de Pititinga<sup>1</sup>] são sete léguas, a qual está em quatro grãos e  $\frac{1}{4}$ ; da ponta d'esta enseada á ponta de Goaripari [Ponta do Calcanhar<sup>2</sup>] são tudo arrecifes, e entre elles e a terra entram náos francezas e surgem n'esta enseada á vontade, sobre a qual está um grande médão de área; a terra por aqui ao longo do mar está despovoada do gentio por ser estéril e fraca. Da Itapitanga ao Rio Pequeno [rio Ceará-Mirim], a que os Indios chamam Baquipe, são oito léguas, a qual está em cinco grãos e um seismo. N'este rio entram chalupas francezas e resgatar com o gentio e carregar do pão da tinta, as quaes são das náos que se recolhem na enseada da Itapitanga (SOUSA, 1851[1587], p. 25).

O relato de Gabriel Soares é oposto ao de Américo Vespúcio ao descrever que o espaço era despovoado de índios devido à terra ser estéril e fraca. Na análise desse documento, percebem-se que os topônimos de algumas localidades diferem dos atuais. São descritos os nomes anterior-

<sup>1</sup> A Enseada de Itapitanga faz referência à atual praia de Pititinga (MEDEIROS FILHO, 1988, p. 11).

<sup>2</sup> Segundo os dados da Coleção Levy Pereira, esse topônimo teve vários nomes históricos: Soapary, Soapary, Ponta de Goaripari, Ponta de Guaripari. A praia da enseada imediatamente a oeste é conhecida como praia de Cajueiro, no povoado praiano de mesmo nome, no município de Touros-RN. PEREIRA, Levy. “Soapary”. In: BiblioAtlas – Biblioteca de Referências do Atlas Digital da América Lusa. Disponível em: <http://lhs.unb.br/atlas/Soapary>. Acesso em: 20 jul. 2017.

res das praias de Pititinga [Itapitanga] e Cajueiro [Goaripari]. O cronista identifica essa costa como o local onde passavam as rotas de navios de corsários franceses que traficavam pau-brasil com os Potiguara. Esses agentes externos mantinham uma política de alianças com os Potiguara, mediante escambo.

Rocha Pombo revelou que todo o litoral no norte da capitania ficou desde 1538 até fins do século completamente abandonado pelos portugueses (POMBO, 1922, p. 27). No entanto, como são verificados na historiografia, cartografia e fontes escritas, esse espaço era de contato entre franceses e Potiguara desde o início do século XVI. Não respeitando o Tratado de Tordesilhas de 1494, a Coroa francesa incumbiu corsários e agentes a explorar a costa recém-descoberta do atual Brasil e iniciaram o tráfico de pau-brasil com os indígenas desse litoral.

Esses primeiros contatos entre franceses e Potiguara é verificado em dois mapas da cartografia francesa do Quinhentos. Essas cartas são chamadas por Jaime Cortesão de “Escola luso-normanda de Dieppe”. Para o autor, essas cartas limitavam-se quase sempre a copiar as cartas portuguesas, utilizando-se das mesmas legendas na língua original. Observa-se uma nomenclatura de origem portuguesa e espanhola nos topônimos. Apresentam-se as efígies de soberanos, palácios, animais e legendas descritivas (CORTESÃO, 1965, p. 91–101).

Como se observa na Figura 1, esse é um recorte da carta náutica que corresponde na atualidade ao nordeste da América do Sul. Compõe o Atlas de Nicolas Vallard de 1547 que produziu 15 cartas náuticas, ricamente ilustradas demonstrando toda arte da escola de Dieppe no Quinhentos.

Utilizando-se da arte de representar com iconografias o interior desconhecido dos continentes, mostrando-os como se fossem grandes ilhas projetadas em direção ao mar, cada continente exhibe um grupo de indivíduos diferenciados na cor, vestimenta e cultura. Provavelmente seria um olhar etnográfico do europeu do século XVI sobre essas novas terras e populações que seriam conquistadas. A carta é uma das primeiras representações dos indígenas na América pela ótica dos cartógrafos de Dieppe. Os topônimos foram escritos em francês, português e galego-português, indicando que foram copiados de outros mapas produzidos em Portugal. O documento é contemporâneo das tentativas da Coroa francesa de conquistar as terras americanas divididas entre as Coroas Ibéricas.

Na figura, apresentam-se topônimos referentes à costa das capitânicas da Paraíba e Rio Grande, local de exploração e escambo de pau-brasil entre franceses e Potiguara. Para termos uma análise mais apurada (observar as setas vermelhas), tivemos que girar o mapa, para obtermos os nomes dos topônimos, sendo: “S. Domingo”, “Potiou”, “Pracel”, “Baía da Tartarn” e “Rio de Sa Miguel”. A baía de “S. Domingo” refere-se ao atual rio Paraíba, que na época era local de contato constante entre os dois grupos. Os franceses cortejavam os Potiguara com botes repletos de mercadorias, e com essa aliança, esses indígenas tornaram-se inimigos dos portugueses, que ficaram frustrados diante de seu número e coesão. Eles não eram tão fragmentados como as demais nações indígenas e não podiam ser provocados para entrar em guerras internas (HEMMING, 2007, p. 128-129).

O termo “Potiou” é apresentado nos mapas franceses e corresponde ao atual rio Potengi. O “Pracel” seria o litoral entre o rio Guamaré e a Ponta dos Três Irmãos. Os termos “Baía de Tartarn” e “Rio de Sa Miguel” correspondem respectivamente às fozes dos rios Assu e Apodi-Mosoró, sendo todos esses últimos topônimos citados referentes ao litoral do atual Rio Grande do Norte.

Toda essa costa do Rio Grande é encimada pela iconografia dos baixios de São Roque, em formato de um triângulo pontilhado, indicado pela seta preta, tal como ocorre nos mapas portugueses. Como também são representadas as ilhas próximas a esse litoral, como a ilha de “Fernão de Loronha” e o Atol das Rocas. Como não existia um reconhecimento da Coroa francesa pela repartição do continente americano entre Portugal e Espanha, pois estes últimos, praticamente, assumiram o domínio da região (LOPES, 2003, p. 68), não são visualizados os núcleos de povoação portuguesa na capitania de Pernambuco, e nem as divisões e referências toponímicas das capitânicas hereditárias estabelecidas pela Coroa portuguesa, em 1534.



**Figura 2 - Atlas de Nicolas Vallard – 1547 (detalhes):  
relações comerciais entre indígenas e franceses**



**Fonte:** BIBLIOTECA DE HUNTINGTON. Portolan Atlas, anonymous Dieppe, 1547.

World atlas containing 15 nautical charts, tables of declinations, etc. 1547.

Catálogo de imagens Huntington. Códice: HM29.

Nessa iconografia de Vallard, os indígenas são vistos como aliados dos franceses. Alguns deles foram desenhados com uma fisionomia europeia, com pinturas corporais tribais. Os artistas-cartógrafos de Dieppe podem ter se utilizado de informações dos pioneiros franceses testemunhos desse encontro colonial nas Américas para manterem essa estética nas pinturas. Os conflitos só ocorrem, na grande cena da Carta, entre grupos indígenas rivais. Estão contidas também a convivência de grupos nas aldeias do litoral. Na imagem da Figura 1, os indígenas estão reunidos em torno de fogueiras cozinhando seus alimentos em pequenas vasilhas. A imagem também é mais um testemunho da exploração de pau-brasil — percebe-se os troncos de árvores cortados — e os usos de utensílios europeus por parte dos indígenas para auxiliar os corsários nas atividades extrativistas, como se verifica na imagem à esquerda da Figura 2. Nas imagens, os franceses indicam aos indígenas como proceder nas atividades, onde cortar os troncos de árvores e onde encontrar as jazidas minerais. Um marinheiro inglês, Anthony Knivet, achou os Potiguara mais civilizados que outros grupos étnicos, e eles habitavam aldeias grandes e bem estabelecidas. “Se chegarem até eles como mercadores, traficarão conosco; se chegarmos como guerreiros, lutarão com muita valentia” (HEMMING, 2007, p. 128).

Três décadas após o trabalho de Nicolas Vallard, foi produzido um Mapa em Dieppe com um desenho iconográfico um pouco rudimentar que o de Vallard, mas com indicação da penetração de franceses nos sertões. Com uma riqueza de detalhes, com legendas explicativas demonstrando um conhecimento sobre o espaço, que, naquele momento, era desconhecido pelos portugueses. O Mapa de Jacques de Vaulx de Claye, conforme indicado na Figura 3, de 1579, é um retrato da consolidação das relações comerciais entre os grupos indígenas Potiguara e de militares e corsários franceses, indicando possíveis aldeias e feitorias pela costa do atual nordeste do Brasil. O autor do mapa era cartógrafo e militar, natural da cidade de Sainte-Maure-de-Touraine e, como esteve presente nas tentativas da colonização francesa na costa norte do Brasil, entre as décadas de 1570 e 1610, foi um dos principais articuladores na produção cartográfica sobre o Brasil para a Coroa francesa.

O mapa foi concebido, supostamente, durante as viagens secretas à costa do Brasil, realizadas pelo coronel-general do exército francês, Filipe Strozzi, a mando do Rei Henrique III, onde Jacques de Vaulx de Claye o acompanhou no decorrer dessas rotas. Posteriormente, o autor do mapa esteve no Brasil em outros momentos, em 1582 e 1584, quando esteve na região do rio Amazonas e, em 1594, navegou nas imediações do rio Potengi [Pottiou] em companhia do capitão Jacques Rifoles. Nesse caso, a expedição com três navios foi enviada pelo rei da França, Henrique IV, para uma tentativa de conquista da costa da capitania do Rio Grande, onde os franceses tinham redes comerciais com os grupos indígenas locais, principalmente com o líder potiguara Ouyrapiue ou Árvore Seca. O próprio mapa, onde foi inserido o nome da aldeia desse indígena, que ficava na margem direita do rio Potengi, demonstra décadas de contato entre os dois grupos.

Jacques de Vaulx de Claye era, segundo os relatos dos cronistas, o principal elo de comunicação entre indígenas e franceses. Foi um dos principais promotores, junto aos reis da França do período, para a criação de uma nova colônia na costa norte do Brasil, falava a língua do gentio, auxiliava os indígenas aliados nas guerras contra as aldeias inimigas, era conhecedor dos costumes nativos, convivia nessas comunidades costeiras, indicou os topônimos do litoral e auxiliava os padres franceses na conversão dos indígenas, principalmente quando os franceses fundaram a França

Equinocial, em 1611, no então Maranhão (D'ABBEVILLE, 1945[1614], p. 22 – 23; DAHER, 2007, p. 48; CARVALHO, 2014, p. 36–38).

**Figura 3** — Mapa de Jacques de Vaulx de Claye — 1579 (detalhe): costas das capitânicas da Paraíba e Rio Grande.

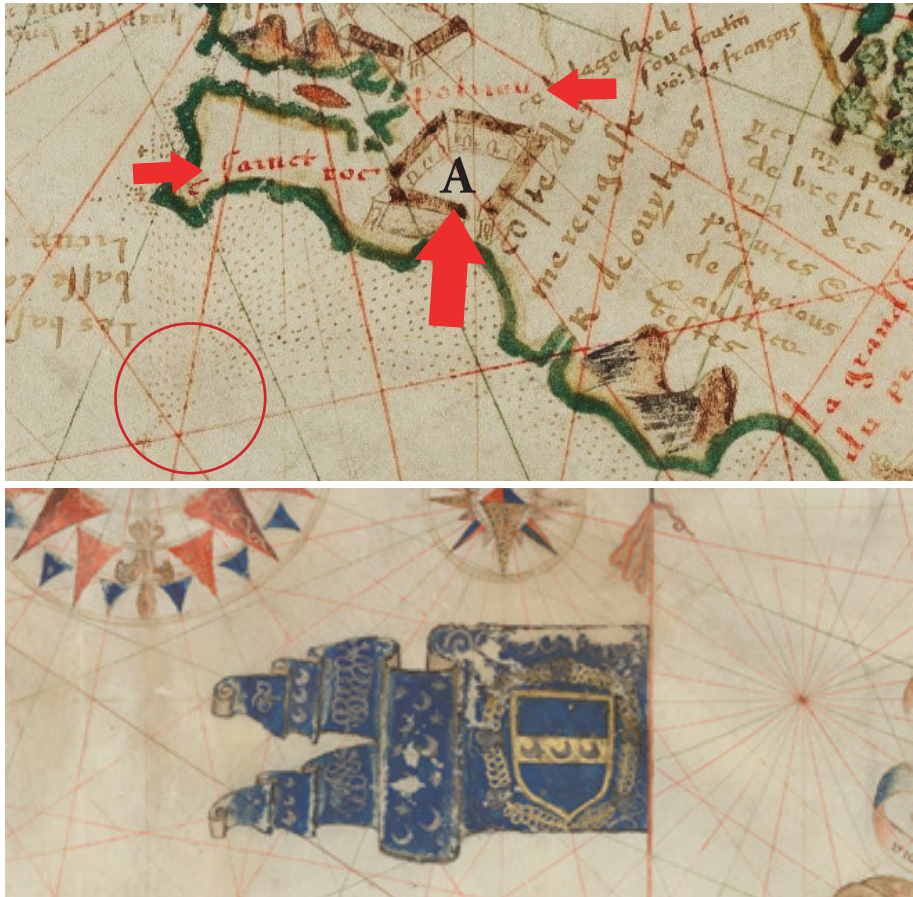


**Fonte:** Carte de la côte du Brésil de Vau de Claye m'a fait en Dieppe l'an 1579.  
Acervo da Biblioteca Nacional da França.

A produção do mapa é contemporânea aos embates entre franceses e seus aliados Potiguara, e portugueses nas imediações entre as capitânicas da Paraíba e Pernambuco. Em vista disso, como indica a Figura 3, os franceses arregimentariam 10.000 indígenas para atacar as capitânicas ao sul do Rio Grande. Destaca-se o meio-círculo feito em compasso pelo cartógrafo (setas azuis), indicando que várias aldeias Potiguara e Tarairiú estavam sob aliança da Coroa francesa. O tamanho desproporcional das cinco aldeias reproduzidas no mapa, pode indicar o grau da força militar dos grupos indígenas nas relações com os franceses. As cinco aldeias visualizadas no território aliado dos franceses, forneceriam certa quantidade de guerreiros para a guerra contra os portugueses. A aldeia “Random”

forneceria 600 índios, as aldeias “Tarara Ouasou” e “Ouratiaune” teriam 1.800 guerreiros (MEDEIROS FILHO, 1996; LOPES, 2003, p. 70).

Figura 4 — Mapa de Jacques de Vaulx de Claye — 1579  
(detalhes): Aldeia Potiguara Souasoutin e a bandeira  
com brasão de armas de Filipe Strozzi.



**Fonte:** Carte de la côte du Brésil de Vau de Claye m'a fait en Dieppe l'an 1579.  
Acervo da Biblioteca Nacional da França.

Dessa maneira, podemos supor que a aldeia Souasoutin (ver também a Letra A da Figura 4 acima) seria uma localidade indígena Potiguara da costa do Cabo de São Roque. O qual, mantinha relações de escambo com os franceses desde meados do século XVI, mas com um poder militar



ou com quantidade de indígenas inferior ao dos sertões mais interiores do Brasil. O círculo estabelecido no Mapa tem como limites costeiros ao sul a partir da Baía de São Domingo (rio Paraíba), seguindo a noroeste para o atual rio Acaraú no Ceará. Portanto, essa produção cartográfica de 1579, é uma tentativa de territorialização estabelecida pela escola francesa, em conceber os limites territoriais dos indígenas que eram aliados da Coroa francesa naquele período. Garantindo, desse, o apoio militar em futuros embates contra os militares lusos na região norte do Brasil.

Alguns nomes dos lugares permaneceram como no mapa anterior de Nicolas Vallard. Verifica-se, por exemplo, “Potiiou” (seta vermelha) com riqueza em detalhes dos acidentes geográficos. Segundo Olavo de Medeiros Filho, seria o equivalente a “Potiú”, ou seja, ao atual Rio Potengi. Logo após a sua barra figura uma ilha, hoje chamada Ilha do Cajueiro, formada pelos esteiros do Jaguaribe e Manimbu, nas imediações da atual Zona Norte de Natal. Em direção ao interior, no Potengi, vê-se o topônimo “Ourapary”, provavelmente uma aldeia chefiada por um maioral do mesmo nome (MEDEIROS FILHO, 1996, p. 33). Jacques de Vaulx apropriou-se e intitulou os topônimos da cartografia portuguesa, como “Saint Roc” — São Roque (seta vermelha), dando novos sentidos na língua francesa. Pode-se inferir, talvez, que era uma mudança no estilo da escrita cartográfica de Dieppe. Na descrição do mapa, existe um detalhamento das atividades econômicas ligadas ao escambo com os grupos indígenas aliados, indicando os locais específicos onde deveriam comercializar e como esses produtos poderiam oferecer riquezas à Coroa francesa ou aos marinheiros e corsários que almejassem investir nessas atividades no litoral.

Por exemplo, foi descrito no mapa que o tráfico de pau-brasil era inexistente a oeste do rio Ouyatacas — atual rio de Touros —, pois “não existe nada de brasil, mas há peles de papagaios e outros bichos”, provavelmente por ser uma região de transição de Mata Atlântica para um misto de cerrado e dunas típicas da paisagem do litoral norte, nesse caso, com quantidade insuficiente de árvores para a extração do pau-brasil. Novamente observamos a iconografia dos baixios de São Roque pontilhadamente (observar no círculo em vermelho da Figura 4) e a indicação que era um espaço “com água baixa que se estendem por 21 léguas”, perigosa para a navegação costeira. Nesses baixios e nas praias adjacentes, encontravam muito âmbar cinza para extrair e comercializar. Esse produto, também conhecido

como âmbar gris, aparecia boiando na costa e são restos dos excrementos da baleia cachalote. Eram utilizados na época como afrodisíacos, como especiaria aromatizante de vinhos e outras bebidas alcoólicas e perfumes.

A costa do Cabo de São Roque era intitulada de “Coste de Merengastes” (ver seta vermelha), conforme se constata na Figura 4. Para Olavo de Medeiros Filho, seria uma tradução literal de “Costa de Maxaranguape”, referência ao rio ao sul do Cabo de São Roque. Nessa faixa de terra estaria uma aldeia Potiguara intitulada de “Souasoutin”, que, para o autor, pelo idioma tupi, pode-se interpretar de “Çuaçu Tin, isto é, Focinho de Veado, provavelmente o nome de um chefe indígena aliado dos franceses” (MEDEIROS FILHO, 1996, p. 33).

As aldeias foram desenhadas quadrangularmente, com um padrão semelhante em todo o mapa, tal como se observa na Letra A da Figura 4, onde se visualiza um espaço central formado pela junção de quatro malocas retangulares da aldeia Souasoutin. A localização escolhida era num lugar alto, ventilado, próximo à água e adequado às plantações que se faziam ao seu redor. Suas habitações, feitas com toras de madeira, cobertura de folhas, não tinham divisões internas. Poderiam ter de duas a três entradas, eram arrumadas formando um terreiro quadrado que ficava vazio (LOPES, 2003, p. 50).

Segundo Florestan Fernandes, utilizando-se dos textos de cronistas como Hans Staden e Gabriel Soares de Sousa, descreveu que esse local era utilizado para reuniões de lideranças indígenas, sendo ela, a principal unidade da organização social desses povos. Segundo ainda o autor, “o terreiro, quer em um local abrigado, a reunião dos chefes constituía uma condição indispensável à determinação da guerra” (FERNANDES, 2006, p.62) com outros grupos rivais. Essa forma da construção da aldeia era bastante comum entre os povos nativos da costa do Brasil, tal como foi descrito pelo cronista, o padre capuchinho Claude D’Abbeville sobre os indígenas que moravam no litoral do Maranhão. No texto publicado em 1614, o padre informou que os tupinambás eram povos litorâneos, pescadores, limpavam a mata para o local da construção da aldeia e erguiam quatro grandes habitações em forma de claustro. Elas eram elaboradas com madeiras e recobertas com galhos de pindó (D’ABBEVILLE, 1945, p. 222), tal como se observa nas cinco aldeias inseridas no semicírculo do mapa de 1579 (observar na Figura 4 em círculos azuis). Nelas, mostram a organização

social desses grupos, como também indicam uma relação mais amistosa com os corsários franceses. Nos mapas da primeira metade do século XVI, a descrição e a iconografia das moradias indígenas eram diminutas.

As aldeias indígenas representadas nos mapas da tradição cartográfica portuguesa têm uma representação das moradias vazias ou como cabanas militares europeias do século XVI<sup>3</sup>. As representações desses personagens, na cartografia portuguesa, rareiam ao longo dos séculos XVI e XVII, como se fossem uma metáfora do “desaparecimento” dos indígenas, patrocinado pela Coroa portuguesa para se apropriar das terras desses nativos.

No final da década de 1590, os portugueses conquistaram as imediações da foz do rio Potengi, 10 léguas ao sul do Cabo de São Roque. Intensificaram a colonização na capitania do Rio Grande a partir da “fundação” da Fortaleza dos Reis Magos, em 1598, e da Cidade do Natal, em 25 de dezembro de 1599 (POMBO, 1922, p. 42). Expulsaram os últimos redutos franceses na costa e conseqüentemente as descrições sobre esses indígenas no litoral norte tornaram-se raras ou invisibilizada pelos cronistas. No próprio documento de Soares de Sousa, de 1587, já indiciava esse desaparecimento indígena nas imediações da costa setentrional: “a costa é limpa e a terra escalvada, de pouco arvoredo e sem gentio” e da costa de São Roque, “a terra por aqui ao longo do mar está despovoada do gentio por ser esterio e fraca” (SOUSA, 1851, p. 25). O relato é um testemunho desse “desaparecimento” dos Potiguara no litoral norte, contribuindo para esses dados a expansão do território português sobre espaços pertencentes aos Potiguara. Segundo as estimativas do antropólogo João Pacheco de Oliveira, por volta de 1570, a população indígena na América portuguesa era na ordem de 800 mil indivíduos, estava reduzida a um terço de seu volume demográfico no início do século XVI (OLIVEIRA, 2014, p. 176–177).

Entrementes, os primeiros contatos entre europeus e populações indígenas, desencadearam doenças, guerras e escravização nos povos do litoral, suas populações remanescentes buscaram abrigos em outras paragens, longe do contato dos militares europeus. Suas lutas se perpetuaram no decorrer da expansão territorial perpetrada pela Coroa portuguesa. Em simultâneo, ocorreu uma transformação da cartografia portuguesa do

<sup>3</sup> Ver o *Mapa de Diogo Homem* de 1558. Fonte: MAPAS HISTÓRICOS BRASILEIROS. *Mapa de Diogo Homem*, 1558. Enciclopédia Grandes Personagens da Nossa História, São Paulo: Abril Cultural, 1969. Reprodução do *fac-simile* da mapoteca do Ministério das Relações Exteriores.

XVII. Mudando-se a concepção das confecções desses mapas, pois, os sertões, estavam sendo desbravados por pioneiros em marchas pelas ribeiras dos rios e nos antigos caminhos dos indígenas para esses espaços.

Esses novos elementos observados por esses agentes externos foram inseridos nessa cartografia lusa, não mais preocupada em elaborar novos atlas, mas, buscando inserir nesses mapas limites, até então desconhecidos, aprimorando o conhecimento sobre interior da América portuguesa. Essa produção cartográfica teve como principal expoente as produções da família de cosmógrafos Teixeira Albernaz, que elaboraram entre 1574 e 1666, nove documentos entre livros, atlas e mapas sobre o Estado do Brasil.

Ademais, observamos nesse tópico como a cartografia quinhentista contribuiu nas representações dos espaços coloniais, sobretudo do litoral da capitania do Rio Grande. No tópico subsequente, analisaremos como a cartografia seiscentista retratou esses espaços enquanto o processo de conquista e apropriação desse litoral foi fomentado por portugueses e neerlandeses.

#### **OS REMANESCENTES POTIGUARA: OS INDÍCIOS CARTOGRÁFICOS NO SÉCULO XVII**

Podemos considerar o século XVI como o período do conhecimento dos limites continentais da América e Ásia sobre o globo terrestre, efetuado pelos cosmógrafos europeus em diversas escolas cartográficas desse continente. No século XVII, já estabelecidos esses limites continentais na cartografia dos reinos ibéricos, as autoridades de então investiram no processo de conquista da costa leste-oeste do Estado do Brasil. Os mapas desse período apresentavam-se com mais detalhes e informações sobre esses espaços, já nos mapas quinhentistas, um topônimo correspondia a quase toda costa de uma capitania. Com o advento das conquistas portuguesas ao norte de Pernambuco, o conhecimento sobre esses sertões litorâneos foram exponenciados, apresentando a diversidade dos acidentes geográficos, rios, lagoas e aldeias indígenas, porém, as representações cartográficas de até meados do século XVII apresentavam um Brasil ainda costeiro, como se fosse da visão do cosmógrafo de dentro do navio olhando para a praia, excluindo os sertões de dentro ainda misteriosos e esquecidos nessas publicações. Foi uma

época que surgiram novas produções cartográficas sobre essa costa, tendo como principal expoente as produções cartográficas da família Teixeira Albernaz em Portugal.

Segundo Beatriz P. Siqueira Bueno, essas produções cartográficas foram confeccionadas nos Armazéns da Guiné e Índias, junto ao Paço da Ribeira, em Lisboa, local em que se concentravam todas as pesquisas em ensino náutico em Portugal. Espaço onde eram ministradas lições de teoria a pilotos, artífices de instrumentos náuticos e mestres de cartas de marear. Esse espaço de produção era supervisionado pelo cargo de cosmógrafo-mor, que tinha sua função estabelecida pelos *Regimentos do Cosmógrafo-mor* de 1559 e 1592 (BUENO, 2007, p. 29–30). Desse modo, segundo esses regimentos, cabia a esse importante funcionário da Coroa a supervisão de formar novos pilotos e aprimorar os mapas e roteiros da navegação. Eles tinham a responsabilidade de atualizar os mapas e roteiros com cada acidente geográfico, topônimo, baía, e, dentre outros, cabos, para repassar aos novos navegadores que seguiam para além-mar. A constante atualização dos mapas fez desse espaço de produção o mais privilegiado da navegação marítima europeia entre os séculos XVI e XVII.

Essa atualização cartográfica feita no Armazém da Guiné e das Índias é perceptível quando comparamos com os mapas produzidos no século XVI com os do século posterior. Por exemplo, a costa da capitania do Rio Grande tornou-se mais detalhada e rica em topônimos costeiros com a primeira publicação do período, que foi o *Livro que dá Razão ao Estado do Brasil*, organizado em 1612 pelo governador-geral D. Diogo de Menezes, sendo a escrita do texto atribuída ao sargento-mor Diogo de Campos Moreno e a produção cartográfica e das ilustrações de João Teixeira Albernaz I. No documento, foram descritas as potencialidades econômicas das oito capitanias hereditárias, de Porto Seguro para o norte do Brasil, acompanhado por dezessete mapas.

A construção desse mapa é contemporânea das primeiras doações de terras na capitania do Rio Grande. Como se observa na Figura 5, a seguir, tivemos que inverter o mapa para uma melhor compreensão do espaço. Desse modo, percebemos, uma maior concentração de núcleos de povoamento ou de indícios de pequenas fazendas nas margens do rio Potengi, onde se concentrava a maior parte desse povoamento português. Os ícones em formato de casas dão indícios de uma expansão territorial.

Como se constata no círculo na Letra A, a cidade do Natal, intitulada de Cidade “dos Reis”, era o principal centro urbano dessa capitania e a marcha desse povoamento aglomerava-se na região ao sul do Natal. Assim, não existia nenhum indício de povoamento português nos sertões do Cabo de São Roque, porém, apresenta-se nessa ilustração o primeiro topônimo desse litoral depois do termo São Roque: Pequitinga.

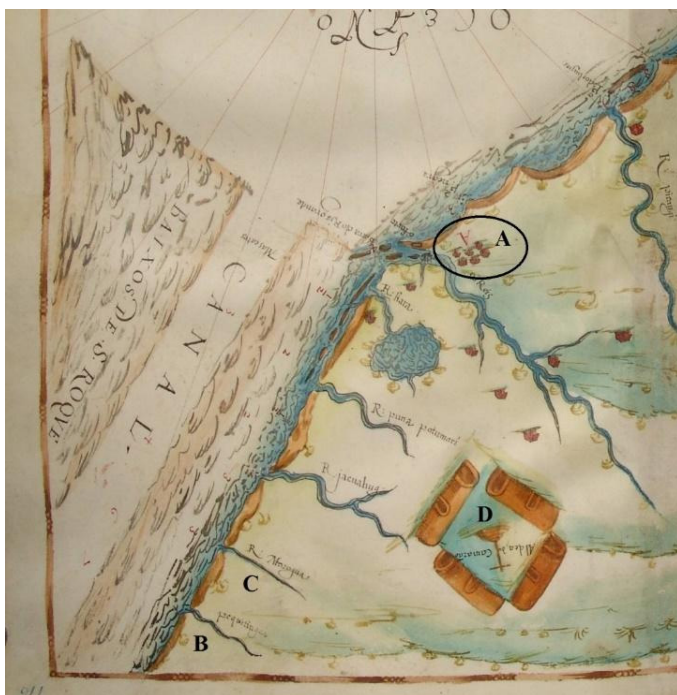
O mapa apresenta-se como se ainda estivesse em construção, como se o cosmógrafo ainda buscasse conhecer o litoral da capitania em direção ao Ceará. À primeira vista, temos a ideia que a capitania terminava nas imediações da atual praia de Pititinga e que a costa Leste-Oeste era praticamente desconhecida pelas autoridades portuguesas da época. Isso é perceptível quando visualizamos os rios ao norte do Natal, em destaque nas Letras B e C, Punaú e Maxaranguape, respectivamente, representados com tamanhos bem menores do que o normal e sem afluentes, indicando, talvez, que os cronistas e cosmógrafos não se adentraram nas regiões das nascentes desses rios.

Outro indício desse “desconhecimento” do espaço do litoral norte é a exclusão iconográfica das aldeias indígenas. Quando comparamos o mapa de João Teixeira Albernaz I, de 1612, com o *Mapa de Jacques de Vaulx de Claye de 1579* (ver Figuras 3 e 4), percebemos, como se as adjacências do Cabo de São Roque fossem um deserto sem indígenas, com as terras prontas para serem devassadas pela colonização lusa.

Entrementes, na Letra D da Figura 5, apresenta-se no mapa uma aldeia indígena, como se fosse a única ao norte de Natal e intitulada de Aldeia do Camarão. Seu formato remonta às antigas construções Potiguara, também representadas no mapa de Jacques de Vaulx de Claye, em forma quadrangular, a partir da junção de quatro grandes ocas com a formação de um pátio central. Com isso, existe no centro da imagem uma cruz, que pode simbolizar as primeiras conversões desses indígenas para a fé cristã católica dos portugueses e o avanço de missões volantes nessas aldeias. Como foi observado por Fátima Martins Lopes, essas cruzes foram erigidas nas aldeias após os acordos de paz firmados com os indígenas e as autoridades portuguesas em meados de 1599. Sendo uma das figuras responsáveis por esse projeto de expansão do cristianismo entre os Potiguara e do Padre Francisco Pinto, além de outras autoridades, intérpretes e mediadores, erigiram uma cruz em uma das aldeias Potigua-

ra que tinha como principal o “Camarão Grande — o Potiguaçu”. Esse líder indígena almejava pôr essa cruz no centro da aldeia para conseguir juntar seu povo, que estava espalhado pelos sertões após as guerras com os portugueses (LOPES, 2013, p. 55-100).

**Figura 5 - Mapa de João Teixeira Albernaz I — 1612 (detalhe): o litoral norte da capitania do Rio Grande e o Canal de São Roque.**



Fonte: Rio Grande capitania de Sua Magestade. In: *Livro que da Razão ao Estado do Brasil*, 1612, p. 249. Acervo da Biblioteca Pública Municipal do Porto.

O mapa é incongruente com o relato de Diogo do Campos Moreno ao revelar que na capitania existiam “dezesseis aldeias indígenas, algumas muito pequenas e todas malgovernadas, e inquietas por lhes faltar a doutrina de clérigos”, porém foram representadas por João Teixeira Albernaz I apenas duas aldeias Potiguara. Esses dados podem revelar duas hipóteses: primeira, as representações das aldeias indicam um projeto de inserção desses indígenas para concentrá-los em missões jesuíticas no processo de conversão ao cristianismo nesses espaços; segunda, pode indicar

o “desaparecimento” desses grupos diante do constante avanço dos portugueses em direção ao litoral norte, promovendo a fuga desses indivíduos para outras paragens ou a sua inserção nas atividades desenvolvidas pelos sesmeiros nas suas propriedades doadas no decorrer da colonização.

Ao visualizarmos o mapa de João Teixeira Albernaz I, observamos uma contínua exclusão dos Potiguara das suas terras de origem diante dos interesses da Coroa portuguesa na capitania do Rio Grande.

O mapa reproduz a conquista sobre esses povos enquanto apresenta a expansão da fé cristã ao colocar cruzeiros nos centros das aldeias com a consequente chegada dos primeiros padres jesuítas no processo de catequização desses povos, além do princípio da criação de novos núcleos urbanos e militares nesse processo de territorialização realizado pela Coroa lusa.

Por fim, a contínua migração de parte desses povos originários, fugindo em alguns momentos ou resistindo em outros, do projeto colonial português de conquista territorial dos espaços e dos corpos desses grupos da capitania em estudo. Assim, cada vez que a expansão da colonização portuguesa se aproximava dessas aldeias, elas eram suprimidas no desenho dos cartógrafos, uma forma talvez de “apagar” a presença desses grupos nas conquistas do Império Português.

A presença de indígenas nesse espaço em estudo, continuou uma incógnita nas crônicas de militares portugueses e holandeses do período analisado. Exemplo disso é o manuscrito com o título, *Journaux et nouvelles tirées de la bouche de marins hollandais et portugais de la navigation aux Antilles et sur les cotes du Brésil*, produzido pelo cartógrafo neerlandês Hessel Gerritsz em 20 de março de 1628.

No documento, é descrito que cinco indígenas potiguaras prestaram informações sobre o litoral da capitania do Rio Grande às autoridades holandesas e citaram várias localidades ao norte de Natal. Dentre os declarantes, dois eram indígenas da capitania do Ceará, Gaspar Paraupaba e André Francisco, e os demais eram moradores da Baía da Traição, Pedro Poti, André Guirawassauay e Antônio Francisco Gaspar. Eles descreveram que as imediações do Cabo de São Roque não tinham portugueses.

No entanto, o documento provoca dúvidas ao não relatar se essas localidades tinham indígenas ou não, em vista de, nos mapas franceses do final do século XVI, apresentar esses espaços como habitados e integrados pela Aldeia Souasoutin. Possivelmente, por ser um documento que busca



indícios da presença portuguesa nos espaços próximos à Cidade do Natal, o relato não descreve os Potiguara e suas aldeias nos sertões.

Vinte anos após a essa descrição, o militar da Companhia das Índias Ocidentais, Jacob Rabbi, realizou um relatório, em 1648, sobre o litoral norte, descrevendo a riqueza pesqueira da região, além da abundância da fauna com cabras e emas, mas nula em “gentios” e colonos (MEDEIROS FILHO, 2010, p. 81). Como se observa no texto dos cronistas e na cartografia, os indígenas Potiguara prestavam informações desse litoral aos europeus desde o princípio do século XVI, assim, eram indivíduos portadores de um saber necessário construído a partir de uma rede de relações concebidas por outros indivíduos que vieram antes deles. Em vista disso, esses nativos eram conhecedores da fauna, da flora, dos acidentes geográficos e dos caminhos dos rios e riachos existentes naquela época, conhecimento que os franceses, portugueses e flamengos traduziram, organizaram e sistematizaram em seus relatórios conforme o seu conhecimento de mundo.

Esses “silêncios” podem ser observados também nas generalizações territoriais criadas pelos cartógrafos portugueses sobre esses povos originais. Se antes, no Quinhentos, eram representados apenas os ícones que estavam associados às aldeias indígenas, no Seiscentos, essas gravuras somente e apenas surgem superficialmente os nomes das “nações” indígenas espalhadas por onde os europeus almejavam conquistar o território. As últimas produções que os citam foram realizadas até meados desse século pelos cosmógrafos da escola cartográfica de Portugal.

As produções dos Teixeira Albernaz nesse período indicavam, além da expansão portuguesa para a região norte do Brasil, a delimitação de alguns grupos indígenas desses espaços em conquista. O mapa *Mostraça na prezente carta a descripção de todo o estado do Brasil que polla parte de Norte comesa no grande Rio Para e acaba na boca do rio da Prata*, produzido em 1627 por João Teixeira Albernaz, é um exemplo de carta manuscrita elaborada provavelmente nas oficinas do Armazém da Guiné e das Índias, em Lisboa. Nele foram inseridas as supostas delimitações territoriais, estabelecidas pelos portugueses, dos grupos indígenas do Estado do Brasil. Podemos observar os Tupinambá inseridos ao sul do rio São Francisco, os Tapuia estabelecidos no Ceará a oeste do rio Jaguaribe e os Potiguara estabelecidos em toda a capitania do Rio Grande entre os rios Potengi e o Jaguaribe.

No primeiro mapa, as “nações” indígenas tiveram seus nomes escritos em vermelho para destacar-se de todo mapa dos topônimos do litoral, que estão inseridos em cor preta. Os principais rios da região, pintados na cor verde, podem indicar uma tentativa de territorialização dos indígenas pelo cartógrafo luso.

Essa identificação em vermelho pode indicar, nessa carta, que ela foi produzida para os agentes da Coroa lusitana interessados em conhecer as possíveis territorializações desses povos, no contexto de alianças e da expansão territorial portuguesa na América, pois eram necessários ter um conhecimento da geografia desses espaços para se conquistar os sertões.

Chegamos a essa conclusão, pois os mapas contemporâneos produzidos pelos Teixeira Albernaz e pelas demais escolas cartográficas europeias pouco apresentam indícios de territórios indígenas. Desse modo, qual seria a pretensão de nomear esses povos no mapa se não no interesse de estabelecer o conhecimento dos limites territoriais desses grupos, para estabelecer novas alianças ou montar estratégias de apropriação territorial? Precisa-se de novos estudos para entender como a Cartografia Histórica pode elucidar as pesquisas sobre a dominação portuguesa sobre essas populações.

Consta no *Atlas do Brasil de 1666*, de João Teixeira Albernaz II, o que pode ser considerada a última menção cartográfica portuguesa conhecida sobre esses povos. O documento indica a inclusão dos Potiguara no sertão de São Roque com o termo “costa de Pitiguares”. Tal como foi observado no tópico anterior, o *Mapa de Jacques de Vaulx de Claye de 1579* e o relato de Gabriel Soares de Sousa de 1587, indicaram que esse espaço em estudo foi um local de intenso escambo de pau-brasil e outros produtos entre franceses e Potiguara até o período da conquista da capitania do Rio Grande por forças da União Ibérica no encerrar do século XVI. A menção “Pitiguares” feita pelo cosmógrafo pode indicar através desse topônimo que a costa de São Roque continuou a ser habitada por esse povo. Ao mesmo tempo, nos relatos dos cronistas do Seiscentos e em outras fontes coloniais, manteve-se o discurso da inexistência dos indígenas nesses sertões.

Essa incoerência entre o que a cartografia mostra e o que as fontes escritas omitem pode ser percebida numa fonte sesmarial contemporânea do *Atlas do Brasil*, onde foi descrito uma concessão de terras ao Governador João Fernandes Vieira. No documento, descreve-se que o personagem recebeu uma sesmaria após este contribuir nas vitórias das tropas portu-

guesas contra as neerlandesas em Pernambuco. Dessa forma, a colossal terra tinha de comprimento a costa entre o rio Ceará-Mirim e o Porto do Touro, a mesma costa de “Pitiguares” citada por João Teixeira Albernaz II era observada pelo escrivão da carta como terras “desertas e que nunca foram povoadas”<sup>4</sup>. Novamente, percebemos na fonte colonial o discurso de que o sertão do Cabo de São Roque eram terras “desertas”, “vazias” e “sem préstimos”. Segundo o *Dicionário da língua Portuguesa* de Raphael Bluteau, o termo deserto tanto pode designar “local ermo, solitário, despovoado” ou “nas desertas praias” (BLUETEAU, 1789, p. 410). Desse modo, ao nomear essa região de deserto, pode-se levar a sentidos diferentes. Se for no sentido de despovoado, seria então despovoado de quê? De colonos portugueses ou de indígenas? Essa incerteza persiste quando observamos outras produções cartográficas realizadas na Europa, sobretudo na escola cartográfica francesa que produziu mapas descrevendo esses povos indígenas até meados do século XVIII.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, concluímos que a Cartografia Histórica conseguiu lançar novas luzes sobre os “silêncios” nas fontes coloniais da capitania do Rio Grande, em relação aos povos indígenas do espaço em estudo, sobretudo, nas dúvidas que tínhamos inicialmente em nosso trabalho sobre a localização desses indígenas nos sertões do Cabo de São Roque. Destarte, a expansão territorial portuguesa rumo ao norte da capitania se organizou no decorrer dos dois primeiros séculos de domínio nas Américas.

Entrementes, temos que observar nos textos e nas imagens dos mapas a experiência colonial dos franceses no Brasil e o conhecimento que estes adquiriram sobre os povos e territórios pelos quais entraram em contato no Brasil ao longo dos séculos XVI e XVII. A quantidade hiperbólica de descrições sobre cada grupo indígena que existia nas capitanias do Estado do Brasil é um retrato desse acúmulo de informações preciosas sobre essas populações. Ao mesmo tempo, nos parece uma defesa dessas populações diante da colonização portuguesa no Brasil. Podemos supor que as produções cartográficas francesas, ao representarem a América Portuguesa, estariam em franca oposição ao domínio lusitano. Assim, quais os motivos

<sup>4</sup> CARTA de sesmaria doada em 21 de junho de 1666 ao Governador João Fernandes Vieira do rio Ceará-Mirim ao Porto do Touro. IHGRN — Fundo Sesmarias. Plataforma SILB. RN 0014.

dessa representação fortemente indígena? Precisa-se de novos elementos com estudos em outras fontes escritas de arquivos franceses para conseguir novas respostas.

Ademais, nesse processo de constante avanço territorial da colonização portuguesa sobre os espaços territoriais dos povos indígenas do litoral do Rio Grande no século XVII, sobretudo nos territórios dos Potiguara, entendemos que tanto a cartografia como os relatos dos cronistas seiscentistas relegaram esses povos à invisibilidade de sua existência na capitania, logo, “apagando” a presença dessas comunidades originárias sobre as novas conquistas territoriais portuguesas do período. Assim, podemos entender o porquê de historiadores clássicos como Tavares de Lira e outros mais recentes renegarem os Potiguara e evidenciar que essas praias foram ocupadas por sertanejos em meados do século XIX. Entendemos que pesquisar sobre a história indígena pode nos levar a compreender os processos de dominação, utilizadas pelos colonizadores, nas tentativas de construção do “esquecimento” sobre os povos originários em outros espaços do Estado do Brasil.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

#### Fontes cartográficas

BIBLIOTECA DE HUNTINGTON. **Portolan Atlas, anonymous Dieppe**, 1547. World atlas containing 15 nautical charts, tables of declinations, etc. 1547. Catálogo de imagens Huntington. Códice: HM29.

BIBLIOTECA NACIONAL DA FRANÇA. [Carte de la côte du Brésil] **Jacques de Vau de Claye m'a fait en Dieppe l'an 1579**. 1579. Departamento de Mapas e Planos, Códice: GED-13871 (RES).

BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO. **Rio Grande capitania de Sua Magestade**. Livro que da Razão ao Estado do Brasil. 1612.

BIBLIOTECA NACIONAL DA FRANÇA. **Mostraçe na prezente carta a descripção de todo o estado do Brasil que polla parte de Norte comesa no grande Rio Para... e acaba... na boca do rio da Prata. Feitas em Lisboa. 1627**. Departamento de Mapas e Planos, Códice: GE D-8024.

BIBLIOTECA NACIONAL DA FRANÇA. **Le Brésil divisé en ses capitaineries suivant les relations les plus nouvelles** / par P. Duval d'Abbeville. 1650. Departamento de Mapas e Planos, Códice: GE D-13899.

BIBLIOTECA NACIONAL DIGITAL. **Atlas do Brasil de João Teixeira Albernaz II**. 1666.

BIBLIOTECA NACIONAL. **Carte de la Terre Ferme du Perou, du Bresil et du Pays des Amazones** [Dressé sur les Descriptions de Herrera de Laet, et des P.P. d'Acuña, et M. Rodriguez et sur plusieurs Relations et Observations posterieures]. 1703. Códice: cart484879.

**Fontes impressas**

BARLEU, Gaspar. **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo Joao Maurício Conde de Nassau**. Tradução de Cláudio Brandão. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1940[1647].

BLUTEAU, Rafael. **Diccionario da Lingua Portugueza**. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil**. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia, 1925.

D'ABBEVILLE, Claude. **História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1945 [1614].

GERRITZS, Hessel. Journaux et nouvelles tirées de la bouche de marins hollandais et portugais de la navigation aux Antilles et sur les cotes du Brésil, [Manuscrit de Hessel Gerritsz traduit pour la Bibliothèque Nationale de Rio de Janeiro par E. J. Bondam]. In: **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, V. 29 [XXIX]. Rio de Janeiro: Oficina de Artes Gráficas da Biblioteca Nacional, 1909, p. 97-179.

SALVADOR, Frei Vicente. **História do Brasil (1500-1627)**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013[1627].

MOREAU, Pierre; BARO, Roulox. **História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e Relação da viagem ao país dos tapuias**. Tradução de Lêda Boechat Rodrigues. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979 [1647].

MORENO, Diogo de Campos. **Jornada do Maranhão**: Por ordem de Sua Majestade feita o ano de 1614. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

MORENO, Diogo de Campos. **Razão do Estado do Brasil**: Razão do Estado do Brasil no governo do norte somente assim teve Dom Diogo de Meneses até o ano de 1612 [Manuscrito]. 259f, 42 cm, 1616.

NIEUHOFF, Joan. **Memorável Viagem Marítima e Terrestre ao Brasil**. São Paulo: Livraria Martins, 1935(?) [1682]. (Biblioteca Histórica Brasileira).

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brazil em 1587**. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1851.

STURDART, Guilherme. Descrição do Rio Grande por Domingos da Veiga (1627-1628). **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza: Typ. Minerva, Tomo 34, (1º, 2º, 3º e 4º trimestres), 1920, p. 259-262.

TRANSLADO DO AUTO DE REPARTIÇÃO DAS TERRAS DA CAPITANIA DO RIO GRANDE. **Revista do IHGRN**. Natal: Tipografia do Instituto, v. 7, n. 1 e 2, 1909, p.5-131.

VESPÚCIO, Américo. **Novo mundo**: as cartas que batizaram a América. 1. ed. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013[1504-1505]. (Coleção biblioteca básica brasileira; 38).

#### BIBLIOGRAFIA

ARARIPE, Tristão de Alencar. Primeiro navio francês no Brasil. **Revista do IHGB**, Rio de Janeiro, Tomo XLIX, v. 2, 1886, p. 315-331.

BAIÃO, Antônio; DIAS, Carlos Malheiro. A expedição de Cristóvam Jacques. *In*: DIAS, Carlos Malheiros (Dir.). **História da Colonização Portuguesa no Brasil**, v. 3, 1924, p. 59-91.

BRANCO, José Moreira Brandão Castelo. O Rio Grande do Norte na Cartografia do século XVI. **Revista do IHGRN**, Natal, v. 45-47, 1950, p. 21-50.

BRANCO, José Moreira Brandão Castelo. O Rio Grande do Norte na Cartografia do século XVII. **Revista do IHGRN**, Natal, v. 48-49, 1952, p. 27-68.

BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. Desenhando o Brasil: o saber cartográfico dos cosmógrafos e engenheiros militares da Colônia e do Império. *In*: COSTA, Antônio Gilberto (Org.). **Roteiro prático de cartografia**: da América Portuguesa ao Brasil Império. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007, p. 29-49.

BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. Decifrando mapas: sobre o conceito de “território” e suas vinculações com a cartografia. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v. 12, n. 12, p. 193-234, 2004.

CARVALHO, João Renôr Ferreira de. **Ação e presença dos portugueses na costa norte do Brasil no século XVII**. Brasília: Edições do Senado Federal, 2014.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Nomes da Terra**: Geografia, História e Toponímia do Rio Grande do Norte. Natal: Sebo Vermelho, 1968.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História do Rio Grande do Norte**. 2. ed. Natal: Fundação José Augusto, 1984.

CORTESÃO, Jaime. **História do Brasil nos Velhos Mapas**. Tomos I e II. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1965.

DAHER, Andrea. **O Brasil Francês**: as singularidades da França Equinocial (1612-1615). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Globo, 2006.

FERREIRA, Jerusa Pires. Um longe perto: Os segredos do sertão da terra. **Légua & meia**: Revista de literatura e diversidade cultural, Feira de Santana, UEFS, v. 3, n. 2, p. 25-39, 2004.

HEMMING, John. **Ouro vermelho**: a conquista dos índios brasileiros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

LIRA, Augusto Tavares. **História do Rio Grande do Norte**. Natal: IHGRN, 1998.

LOPES, Fátima Martins. **Índios, Colonos e Missionários na Colonização da Capitania do Rio Grande do Norte**. Natal: IHGRN, 2003. (Prêmio Janduí/Potiguaçu).

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. **Ocidentalização, territórios e populações indígenas no sertão da Capitania do Rio Grande**. 309f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.

MARTIN, Gabriela. **Pré-história do Nordeste do Brasil**. 2. ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Naufrágios do Litoral Potiguar**. Natal: IHGRN, 1988.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. **Os Holandeses na Capitania do Rio Grande**. Natal: IHGRN, 2010 [1998]. Edição fac-similar.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. O Rio Grande do Norte no Mapa de Jacques de Vaulx, de Claye (1579). **Caderno de História**, v. 3, n. 1, jan.-jun. 1996, p. 30-34.

MORAES, Antônio Carlos Robert de. O Sertão: Um “outro” geográfico. **Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica**, [s.l.], v. 4-5, 2003. Terra Brasilis (Nova Série).

MORAES, Antônio Carlos Robert de. Formação colonial e conquista de espaços. *In*: MORAES, Antônio Carlos Robert de. **Território e história no Brasil**. 3.ed. São Paulo: Annablume, 2008, p. 61-74.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica. *In*: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). **O Brasil Colonial I**, 1443-1580. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 167-228.

PATRIOTA, Nilson. **Touros**: Uma Cidade do Brasil. Natal: Departamento Estadual de Imprensa, 2000.

POMBO, José Francisco da Rocha. **História do Estado do Rio Grande do Norte**. Rio de Janeiro: Anuario do Brasil, 1922.

URBAN, Greg. **A História da Cultura Brasileira segundo as línguas nativas**. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 2. ed. 3ª reimpressão, 1998, p. 87-102.

**ENTRE A TEORIA E A PRÁTICA DA  
GUERRA JUSTA: a desterritorialização dos índios e a “boa  
ordem” da capitania do Rio Grande (c. 1680-1720)**

---

*Victor André Costa da Silva*

**N**este capítulo, apresento parte de uma investigação mais ampla que visa contextualizar a guerra justa como uma instituição de apropriação dos espaços ocupados pelos índios nos sertões da capitania do Rio Grande e, conseqüentemente, uma possibilidade de estabelecimento da “boa ordem”, entre 1680 e 1720.

O argumento jurídico da guerra justa teve diversas discussões morais, jurídicas e teológicas, ao longo da história que, de forma diversa, gerou variações na produção dos discursos dos sujeitos coloniais, como reis, autoridades locais, jesuítas e moradores. Logo, a guerra justa praticada nas Cruzadas (1095-1291) não fora a mesma que foi institucionalizada na realidade colonial da América portuguesa, entre os séculos XVII e XVIII; apesar do caráter expansionista de ambos os casos, houve diferenças significativas, tais como o caráter das guerras, seus alvos e objetivos, dos quais discorrerei mais à frente.

Para a construção das discussões aqui propostas, tratarei com fontes documentais de diferentes tipologias. Dentre elas, podem-se citar as fontes legislativas, tendo em vista que a análise da legislação indigenista condizente à América portuguesa é de fundamental importância para entender as oscilações, os recuos e avanços quanto à determinação da guerra justa. Além de fontes administrativas de cunho burocrático como as produzidas pelo Conselho Ultramarino e pela Junta das Missões de Pernambuco, órgãos da Coroa portuguesa responsáveis



por administrar questões tangentes às possessões ultramarinas como, por exemplo, a justiça da guerra contra os índios.

Destarte, essas fontes, direta ou indiretamente, dão indícios da conquista de espaços da capitania do Rio Grande, notadamente os sertões<sup>1</sup>, por meio da imposição da guerra justa, a qual acarretava um processo de *desterritorialização* aos grupos indígenas. Segundo o geógrafo Rogério Haesbaert (2011), esse processo corresponde às múltiplas experiências de espoliação territorial de determinados grupos, espaços até então tidos para eles como meios de subsistência e continuidade da vida humana, bem como um recurso fundamental para criação e manutenção de suas identidades e simbolismos. Outrossim, a compreensão desses espaços deve passar pelo entendimento da *conduta territorial* dos grupos indígenas, uma vez que eles vivenciavam integralmente determinada territorialidade ao seu próprio modo e, assim, configuravam os seus chamados *territórios sociais*, conceitos caros para o antropólogo Paul Little (2004). Na prática, esses mesmos espaços são compreendidos também como um *locus* de constante disputa de poder, prova disso foram os intensos confrontos bélicos advindos das guerras justas. Desse modo, ao passo em que os índios são desterritorializados, novas configurações espaciais – e por que não dizer novas territorializações – surgem como possibilidades tanto para os índios quanto para os sujeitos que usurparam seus espaços.

Dialogando com as fontes e importantes conceitos teóricos, como os supracitados, é possível conjecturar a respeito da relação estabelecida entre os índios e os espaços habitados por eles, territórios considerados, aqui, intrinsecamente ligados às suas vivências sociais e culturais. Ademais, entre a teorização da categoria jurídica da guerra justa, no século V, e a sua imposição na prática na realidade da capitania do Rio Grande, já no século XVIII, novas estratégias foram sendo desenvolvidas a fim de lograr o domínio de determinadas porções de terra e dos povos que ali viviam, de modo a tentar alcançar o chamado “bem comum” ou a “boa ordem”, como veremos mais adiante.

---

<sup>1</sup> Na definição de Raphael Bluteau, lexicólogo português, em seu *Vocabulário portuguez e latino (1717-1721)*, o sertão é considerado como o interior, o coração das terras, que se opõe ao marítimo. Sobre esse conceito, Janaina Amado disserta que desde o século XIV ele já era utilizado em Portugal, podendo ser grafado tanto iniciando com a letra “s” quanto com a letra “c”, e dizia respeito às partes mais distantes de Lisboa. A partir do século XV, novos significados foram atribuídos ao termo fazendo referência aos espaços vastos e interiores localizados nas possessões recém conquistadas, onde muito pouco se sabia sobre eles. Ao longo do século XVIII, continuou sendo utilizado pela Coroa portuguesa, contudo, como sinônimo de um espaço desconhecido e misterioso a ser desbravado. Já no Brasil, apenas no século seguinte foi que se inseriu na língua falada. Cf. AMADO; FIGUEIREDO, 2001.

## ENTRE A RELIGIÃO E A VIOLÊNCIA: OS PRINCIPAIS DEBATES TEÓRICOS ACERCA DA GUERRA JUSTA

Dentre as interpretações acerca da guerra justa, pode-se entendê-la, de maneira geral, como uma representação da confluência entre ideais religiosos e militares. Nesse contexto, a contradição existente entre a religião e a violência geralmente se diluía pela perspectiva da conquista espiritual do outro – que implicava, consequentemente, na conquista militar de seus territórios. De acordo com o *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*, a expressão “guerra justa” é um conceito que advém da Igreja e seus debates teológicos cristãos, durante a Idade Média. Sua primeira teorização, portanto, teria sido realizada por Santo Agostinho (354-430), bispo da cidade de Hipona, “que, não obstante condenar a belicosidade, via-se obrigado a apoiá-la e mesmo a patrociná-la” (AZEVEDO, 1999, p. 225).

Contudo, longe de ter uma definição fechada no século V, a noção de guerra justa foi discutida amplamente, séculos a fio, por diversos teóricos. Os ensinamentos de Agostinho foram revisitados e apoiados, por exemplo, por Tomás de Aquino (1225-1274) e, em seguida, pelo franciscano Álvaro Pais (c. 1270-1352), os quais acreditavam na jurisdição do papa não apenas sobre as coisas espirituais, mas também temporais. Teria sido Álvaro Pais o responsável por definir o conceito de guerra justa, em Portugal, no século XIV, fundamentando-se no direito de guerra medieval.

Aqui, mais importante do que precisar quando ocorreu a definição da noção de guerra justa, é compreender como a entendiam. Logo, de acordo com as revisões feitas aos escritos de Tomás de Aquino (1225-1274) na *Summa* contra *gentiles*<sup>2</sup>, no período da modernidade, a guerra justa poderia ser considerada de caráter defensivo ou ofensivo e a sua legitimidade era dada nos seguintes casos: 1º - deveria ser precedida de alguma ação injusta do inimigo; 2º - teria que ser impelida com intenções boas; 3º - deveria ser deliberada por alguma autoridade, fosse a Igreja ou um príncipe. Todavia, no largo recorte temporal e espacial<sup>3</sup> em que a noção de guerra

---

<sup>2</sup> *Summae* é um gênero textual cuja escrita é contínua e elaborada, com base lógica-formal, ligado a alguma Escola, mas de caráter pessoal. Consolida-se no século XII como um tipo de literatura jurídica utilizada onde não se havia acesso às glosas ou ao *Corpus Iuris*, entendendo as glosas como uma explicação gramatical simples e de caráter exegetico. Cf. SILVA, 2006.

<sup>3</sup> Desde as discussões teológicas propostas inicialmente por Santo Agostinho (354-430), passando pelas Cruzadas (1095-1291), os debates nas Escolas Peninsulares e ao debate de Valadollid, no século XVI, até aos embates com os índios da América portuguesa, no decorrer do século XVII ao XVIII.

justa transitou, inúmeras variações quanto à sua justiça, validade e mesmo eficiência ficaram evidentes. Pode-se dizer que essas variações estavam circunscritas entre a norma ideal e a norma real, ou seja, entre o que deveria existir e o que de fato existiu na realidade prática da execução das guerras, especialmente na capitania do Rio Grande, como veremos adiante.

Porém, antes de adentrar na realidade prática situada na capitania do Rio Grande, é necessário recuar no tempo para melhor situar o aparato jurídico da guerra justa – a norma dita ideal – nos diversos momentos da história em que ela permeou teórica e pragmaticamente. Destarte, inicialmente, pretende-se aqui elucidar os principais debates teóricos que nortearam a delimitação do conceito de guerra justa, os quais foram citados brevemente acima e que o conformou tal qual se observou no período da modernidade, haja vista ter sido algo processual ao longo dos séculos.

Os filósofos antigos, preocupados em pensar as questões de seu tempo, já refletiam acerca da justiça da guerra. Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), por exemplo, posterior ao seu tempo tornou-se uma das principais referências nos debates teóricos sobre a guerra justa. Cícero (106 a.C. – 43 a.C.), em uma passagem do *De Officiis*, disserta a respeito das condições de justiça na guerra e na paz:

Numa República devese antes de tudo o mais observar os direitos da guerra: há duas espécies de conflitos, os que se resolvem por debate e os que se resolvem pela violência; como o primeiro é exclusivo do homem e a outra é comum aos animais, só se deve recorrer a esta se for impossível empregar aquela (1962, p. 507).

Apesar do debate em torno da teoria da guerra justa está presente desde o direito greco-romano, o período seguinte em que se discutiu mais veementemente sobre essa matéria foi na Idade Média, pois especialmente nesse período a Igreja se interessou em construir uma ética da guerra. O primeiro e mais conhecido registro de execução de guerras justas remonta a 1099, marco da conquista de Jerusalém com as Cruzadas, bom exemplo de conquista territorial associada ao domínio dos homens ditos bárbaros. Foi nesse momento em que houve a constituição de ordens religiosa-militares de cavalaria, organizações que ilustram claramente o caráter militar da Igreja e a conformação do ideal do guerreiro cristão. Pode-se citar notadamente as primeiras ordens que foram a dos Templários, a dos Hospitalários de São João de Jerusalém, a do Santo Sepulcro e a dos Cavaleiros Teutônicos.

A condição militar, assim como a guerra, se atreladas à dedicação religiosa, assumiam uma posição santificada e consagrada, com justificativas embasadas na Bíblia Sagrada, tal qual o exemplo do rei Davi – militar que teria agradado muito a Deus. Sobre essa condução do serviço militar em nome de Deus, São Tomás de Aquino acreditava que poderia ser uma das funções de ordem religiosa, e que “entre os verdadeiros adoradores de Deus, até as guerras são pacíficas, pois é o desejo da paz que os move, e não a cobiça ou a crueldade, para que sejam freados os maus e favorecidos os bons” (*apud* COSTA; SANTOS, 2010, p. 145-157). Respalhado pelas escrituras bíblicas, Aquino ainda afirmou que

pode-se convenientemente fundar uma ordem religiosa para a vida militar, não com um fim mundano, mas para a defesa do culto divino, do bem público, ou dos pobres e oprimidos, de acordo com o Salmo que diz “Salvai o pobre, livrai o indigente das mãos do pecador” (Suma teológica II-IIae. *Apud* COSTA; SANTOS, 2010, p. 154)

Na Idade Média, não somente Tomás de Aquino, mas diversos outros religiosos se posicionaram favoráveis ao papel do guerreiro cristão com a ressalva de que agissem em prol do bem público. Pode-se destacar principalmente Santo Agostinho, que antecedeu Aquino e foi um dos principais expoentes dessa doutrina que, apesar de clamar pelo fim das guerras várias vezes, deixou exceções em defesa da ideia de que seria melhor os justos subjuguem os malfeitores ao invés do contrário. Para Agostinho, portanto, uma guerra empreendida por justos lhe parecia um mal necessário ou, como em suas palavras, “um feliz acontecimento” motivado pelas injustiças do lado oposto.

As bulas papais e os adágios escritos por religiosos serviram como um espaço de atestação da guerra como esse instrumento de conquista dos homens e de seus territórios, assegurando o empreendimento da guerra justa contra os povos considerados infiéis e tidos como bárbaros. Na bula *De nobilitate*, de 1542, escrita por Jeronimo Osório, por exemplo, além do espaço reservado à inferiorização da religião dos romanos, asseverava-se que o ideal da paz devia ser apoiado pelas armas, na qual a força bélica estaria intrinsicamente ligada ao pressuposto de um Estado sólido. As bulas redigidas por Alexandre VI, em 1503, são outros exemplos, uma vez que conferiam aos espanhóis poderes para dominar os povos indígenas da América, como foi no caso das ideias expressas na *Inter coetera*.

Nesse sentido, diante da profícua relação entre os clérigos e a vida política e do reino – presente não somente na Idade Média, mas também na Modernidade – desenvolveu-se o que convém chamar de “teologia política”, evidenciada em atos teóricos produzidos pelos teólogos. Prova disso é que a análise de processos judiciais pode ter como uma chave de leitura exitosa o direito canônico e a Teologia moral para compreender a cultura judicial própria da Primeira Modernidade, como explicita o historiador Rafael Ruiz (2019). Nessa Primeira Modernidade, outros meios onde o debate acerca da guerra justa efervesceu foram nas Escolas Peninsulares, em especial as Universidades de Coimbra, Évora, Salamanca e Alcalá de Henares. Tais debates foram, em grande medida, frutos das questões sociais contemporâneas ao período da Modernidade e conduzidos por renomados autores como Francisco de Vitória (1483-1546), Domingo de Soto (1494-1560), Francisco Suárez (1548-1617), Luis de Molina (1535-1600), entre outros.

Tendo em vista que as Escolas Peninsulares eram compostas por diversos nomes importantes da Igreja, entre eles frades e clérigos, confesores régios, catedráticos e outros, foram elaboradas opiniões variadas sobre a guerra justa. Alguns se mostraram contrários, enquanto outros eram favoráveis à ideia de que Deus concordava com a atitude dos cristãos de avançar e tomar territórios não cristãos, expropriando e matando povos, em nome da fé. Ao levar em consideração a multiplicidade de opiniões, seria necessário destinar um número excessivo de páginas à elucidação do pensamento de cada autor, logo, visando uma melhor organização do capítulo, o foco de apresentação das ideias desses teóricos se restringirá apenas a Francisco de Vitória e Domingo de Soto. Pretende-se com isso elaborar um panorama geral para compreensão do posicionamento que esses autores tinham acerca da matéria da guerra justa.

Os espanhóis, portanto, através da Faculdade de Teologia de Salamanca, contaram com um forte movimento teológico no século XVI que objetivava uma renovação da Teologia e que motivou a criação de um grupo de três gerações de teólogos, catedráticos e professores. A principal inovação e contribuição desses grupos vieram por meio do estilo deles de pensar as problemáticas sociais de seu tempo e as fontes positivas da teologia. A reflexão desses problemas e fontes ocorreu de modo histórico-crítico, próprio do Humanismo renascentista, e à luz dos elementos tradicionais da ciência

teológica da Grande Escolástica Medieval. O papel de artífice principal desse movimento de renovação foi atribuído a Francisco de Vitória. A Escola de Salamanca manteve suas atividades em curso ao longo de todo o século XVI, iniciada com a chegada de Vitória, em 1523, e encerrada apenas no começo do século XVII, especificamente em 1604, com a morte de Domingo Báñez. Contudo, deve-se recordar que o viés das produções da Escola não se manteve homogêneo desde sua configuração inicial.

Dentre as questões sociais que estavam no bojo das discussões da Escola de Salamanca destacam-se justamente assuntos relacionados às novas experiências além-mar, como a escravidão e a liberdade, a guerra justa, o domínio de povos indígenas e conquista de novas terras. Vitória – que na maioria de suas *Relectiones* se autodeclarava um teólogo e representou ideias baseadas no espírito fundacional da Escola, mantido até 1576 com Mancio – expôs, em certo momento, os conceitos de *ius* e *dominium*, que muito importam ao entendimento da relação que se pretendia estabelecer com os índios. Para ele, os conceitos amalgamavam tanto a ideia do divino quanto a ideia do natural e racional, e correspondiam à dominação e ao estabelecimento de um poder. Logo, a conquista de determinado espaço já garantiria o usufruto dele, tendo em vista que o poder era advindo diretamente de Deus, como proposto por ele na *Relectio de potestate civili* (1528).

Vitória sempre se demonstrou inclinado a discutir temas morais e práticos da sociedade e geralmente baseado nos escritos de Tomás de Aquino, como fizera na *Relectio De matrimonio* (1531) e nas *Relectiones de Indis prior* e *De Indis posterior seu de iure belli* (1539). Nessas obras, de maneira geral, ele considera os índios incapazes de se governarem, e que, portanto, os conquistadores deveriam exercer uma relação do tipo paternalista em que os índios poderiam ser favorecidos de alguma maneira, fosse com a educação ou com a evolução do seu estágio de barbárie, e não apenas dando benefícios ao senhor. Já no que se referia especificamente à guerra, ele acreditava que deveria ser feita e aceita desde que ela assumisse o caráter de guerra defensiva. Ele também dissertou que durante uma guerra justa poderia fazer-se tudo que fosse necessário a fim de defender o bem público, pensamento que se alinha com o da maioria dos primeiros teólogos, como Agostinho e Aquino.

Domingo de Soto, assim como Melchior Cano (1509-1560), foi discípulo de Francisco de Vitória. Dentre as principais contribuições de

Soto, pode-se citar sua proposição para distinção entre os conceitos de *dominium* e de *jus*. De acordo com seu entendimento, o *dominium* seria apenas uma parte que estava inserida no todo representado pelo *jus*, e em que o primeiro corresponderia à relação entre o homem e a propriedade, dada como uma característica intrínseca do homem e como condicionante necessária para a liberdade. Cano, por sua vez, diferenciou-se dos demais teólogos por não reconhecer a servidão natural – noção proposta por Aristóteles – apesar de também não negar a legitimidade da escravidão. Todavia, ele acreditava que a sujeição do homem pelo homem não se deu por meio do direito natural, mas foi introduzida pelo direito das gentes.

Em meio às discussões do século XVI sobre a guerra justa merece destaque especial também o debate de Valladolid, como ficou conhecido o episódio ocorrido em duas sessões, uma em 1550 e outra em 1551, na Espanha. Nele, Bartolomeu de Las Casas (1474-1566), bispo de Chipas, nas Índias, e Juan-Ginés de Sepúlveda (1490-1573), cronista do rei, protagonizaram uma discussão intelectual em que o primeiro se posicionava contrário à guerra justa e escravização dos índios, enquanto o segundo era favorável. O debate de Valladolid rendeu o desenvolvimento de argumentos jurídicos e teológicos de ambos os lados, especificamente doze objeções de Sepúlveda contra as doze réplicas de Las Casas a respeito da licitude da guerra, das quais é possível perceber as ideias que norteavam suas interpretações através, por exemplo, da argumentação ou contra argumentação de teóricos como Santo Agostinho, Tomás de Aquino e Aristóteles.

De um lado Las Casas, quem teria desenvolvido uma simpatia pelos índios desde a tenra idade, apesar de ter sido *encomendero* enquanto já era clérigo, em 1503, em Concepción de la Veja. Las Casas começou a questionar sobre o direito e a justiça no trabalho servil dos índios e a criticar as *encomiendas*, principalmente após 1510, quando entrou em contato com as pregações do frei dominicano Antônio de Montesinos. Já do lado oposto, Sepúlveda obteve o grau de doutor em Filosofia e Teologia pelo Colégio de São Clemente de Bolonha, em 1515, momento em que começou a realizar importantes traduções das obras de Aristóteles. Quanto à sua carreira eclesiástica, em 1530 ele foi nomeado cônego da Catedral de Córdoba, mas após cinco anos foi para Roma onde publicou o *Democrates Primus*, no qual defendia a licitude da guerra justa e a compatibilidade da milícia com a religião cristã.

Dois clérigos, com trajetórias de vida diametralmente opostas em suas vivências relacionadas aos índios, tiveram como ponto de (des)encontro a capital política da Espanha, Valadollid. Las Casas com sua transformação de conduta no tratamento destinado aos índios, por mais que tivesse sua inclinação à prática do sacerdócio e de afeição aos índios, teve sua experiência conduzida, desde a infância, de modo a torná-lo um colonizador. Enquanto Sepúlveda com sua erudição e tendência ao domínio de línguas estrangeiras, como o grego e o latim, permitiram iniciar sua carreira de traduções de Aristóteles, com as quais desenvolveu seus argumentos jurídicos e teológicos validando sua posição favorável à guerra justa e à doutrina da servidão natural.

Exatamente meio século após a expedição de Cristóvão Colombo, as dúvidas pululavam quanto ao direito absoluto e exclusivo que se exerceria sobre as novas terras encontradas e seus respectivos povos. Carlos V, então, propôs o debate para que pudessem tentar minimizar as dúvidas que pairavam. Esse ocorreu em um Colégio dominicano e foi presidido por Domingo de Soto, que resumiu o embate da seguinte maneira:

Se era lícito Sua Majestade fazer guerra àqueles índios antes de pregar-lhes a fé, para sujeitá-los a seu Império e, depois de sujeitos, possam, mais fácil e confortavelmente, ser ensinados e iluminados pela doutrina evangélica, e assim conhecer seus erros e a verdade cristã. O doutor Sepúlveda sustenta a parte afirmativa, asseverando que tal guerra não somente é lícita, mas conveniente. O senhor bispo defende a negativa, dizendo que não só não é conveniente, mas ainda não é lícita, senão iníqua e contrária a nossa religião (CASAS, 2010, p. 122-123).

Em suma, Sepúlveda, nas suas doze objeções, valeu-se de passagens bíblicas e de teólogos anteriores, como Santo Agostinho, para justificar o uso da força física para mover o bem. Para ele independiam os meios utilizados para alcançar o fim desejado, desde que fossem condenadas, por exemplo, a idolatria e a antropofagia, consideradas por ele como símbolos de infidelidade e blasfêmia. Além disso, vale ressaltar a oitava objeção na qual Sepúlveda categoriza os índios como bárbaros destinados a obedecer aos prudentes, pois de acordo com sua visão eles seriam “aqueles que não vivem conforme a razão natural e têm maus costumes publicamente aprovados entre eles” (CASAS, 2010, p. 156).

Em contrapartida, Las Casas seguiu sua arguição, segundo ele, pautada na anunciação do Evangelho nos moldes e ritmo de Deus, ou



seja, de maneira pacífica e não por meio da guerra. Suas doze objeções tratavam de refutar as ideias apresentadas por Sepúlveda, dentre elas o seu entendimento acerca da concepção do direito. Na *Brevissima Relación de la Destrucción de las Indias Occidentales*, lançada em 1552, Las Casas ao narrar sua experiência e observação do tratamento que recebiam os índios nas possessões espanholas, assegurava que eles eram “cordeiros tão dóceis, tão qualificados e dotados pelo seu criador”. Já os espanhóis para ele equiparavam-se a lobos “há muito tempo esfaimados, de quarenta anos para cá, e ainda hoje em dia, outra cousa não fazem ali senão despedaçar, matar, afligir, atormentar e destruir esse povo [os índios] por estranhas crueldade” (CASAS, 1984, p. 28). O desfecho do Debate de Valadollid foi marcado pelo impedimento da publicação das obras de Sepúlveda na Espanha, fato que tende a apontar a vitória do embate teórico a Las Casas.

#### **A GUERRA JUSTA COMO INSTRUMENTO DE CONQUISTA PRESENTE NA LEGISLAÇÃO INDIGENISTA DA AMÉRICA PORTUGUESA**

A reflexão sobre a relação entre violência e religião longe de ter cessado na Primeira Modernidade com os debates realizados pelas instituições de ensino e pesquisa da Europa, se tornou uma pauta importante na realidade da América portuguesa. O historiador Giuseppe Marcocci elencou três fatores que possivelmente foram os responsáveis por desencadear essa reflexão. Primeiramente seria por conta da diversidade de ambientes e contextos políticos dos territórios alcançados pelo expansionismo português; em segundo plano estariam as divergências, sobre o sistema de domínio português, entre os membros da alta nobreza e os oficiais imperiais; e por fim, a hegemonia cultural dos teólogos (MARCOCCI, 2012). Esse cenário, portanto, pareceu ser um ambiente fértil para germinação de leis, decretos, normas e tratados sobre a guerra justa destinada aos índios das possessões ultramarinas. Logo, para entender como as normas referentes à guerra justa poderiam ser aplicadas nessas possessões, é interessante observar a legislação indigenista.

A visão de Beatriz Perrone-Moisés (1992) de uma legislação dicotômica atende somente em parte à realidade. A sua concepção, de leis

divididas entre as destinadas aos índios amigos e aos índios inimigos dos portugueses, carece de dimensão temporal, pois não é levado em consideração o peso das conjunturas políticas e econômicas na ocasião da definição das leis, como demonstra a historiadora Camila Dias. Além das variações nas leis advindas de conjunturas políticas e econômicas específicas, Dias ao observar a questão da escravidão indígena na legislação apontou outras incongruências nessa visão dicotômica, como a legitimidade dada à escravidão nos casos em que índios eram vendidos por outros índios – não necessariamente inimigos dos portugueses; e também as “formas dissimuladas de escravização dos índios amigos, como pelas chamadas ‘administrações particulares’” (DIAS, 2019, p. 239).

Certo é que as leis condizentes aos índios da América portuguesa podem ser consideradas, muitas vezes, casuísticas e contraditórias entre uma e outra. Isso porque o meio jurídico português necessitou ser plástico e inventivo diante das novidades advindas do expansionismo. Ou seja, a alternância entre a liberdade e a escravidão indígena na legislação, especialmente concedidas pela guerra justa, denota a influência dos contextos político econômico e social não somente da metrópole, mas também da colônia ao levar em consideração as demandas de cada grupo local, espaço e/ou situações específicas.

Quanto à motivação para execução das guerras justas, tinha-se como o argumento central a preexistência de hostilidades por parte dos índios inimigos, principalmente a condenação da antropofagia<sup>4</sup>. As hostilidades dos índios como justificativa utilizada para a execução da guerra justa são identificadas desde o Regimento de Tomé de Sousa (15/12/1548) (PERRONE-MOISÉS, 1992). Especificamente a antropofagia como causa de guerra justa, na legislação indigenista da América portuguesa, fica evidente nas leis de 1570 e 1587, como se verá a seguir. O próprio jesuíta Luis de Molina, citado anteriormente entre os importantes teóricos da guerra justa, já afirmava que se deveria mover a guerra caso houvesse o sacrifício de inocentes e/ou se alimentassem de suas carnes.

<sup>4</sup> O jesuíta Serafim Leite, ao discorrer sobre a antropofagia em *Páginas de História do Brasil*, tratou-a como um mal combatido logo nas “primeiras conquistas morais dos Jesuítas”, atribuindo parte do êxito também a Tomé de Sousa e Mem de Sá: “O combate ao vício de comer carne humana principiou muito antes da catequese propriamente dita. Os padres chegaram a arrancar, em pleno terreiro, das mãos das velhas, dispostas já a cozinhá-lo para um banquete, o corpo morto de um índio. Tal audácia ia-lhes custando a vida. Com a ajuda de Tomé de Sousa saíram felizmente indemnes. E, com o método e com a cooperação de Mem de Sá, que impôs sanções legais contra esse terrível costume, a antropofagia desapareceu em breve entre os índios, que se punham em contato com os Portugueses” (LEITE, 1937, p. 17).

No entanto, na prática, a razão principal para a execução da guerra justa aos índios parece ser a de “tornar doméstico, útil e civil não apenas o solo, como os homens” (DOMINGUES, 2000, p. 76), como assim a historiadora Ângela Domingues caracterizou as ações da Coroa portuguesa direcionadas aos povos indígenas da área amazônica. Destarte, essa combinação de interesse pela dominação do solo e dos homens encontrava respaldo jurídico na execução da guerra justa. Ademais, esse interesse de dominação da Coroa portuguesa, associado a temas como a liberdade dos índios e uma possível necessidade de tutela, é recorrentemente evidenciado em diversos dispositivos jurídicos, tais como a Lei de 20 de março de 1570; a Lei de 24 de fevereiro de 1587; as Leis de 02 de novembro de 1595 e de 27 de junho de 1596; de 10 de setembro de 1611 – exceto nas leis de 1609, 1680 e 1755 que conformam as chamadas Leis de Liberdade dos índios (NAUD, 1971). Mesmo oscilantes, foram essas leis que conceberam de maneira decisiva o que se entende como o Direito português do período colonial, pois essas leis exprimem-se como elementos volitivos que configuram o Direito.

Com a análise das leis supracitadas ficam evidente os recuos e avanços que se fizeram ao tratar da liberdade dos índios, ora determinado rei a concedia para todos, ora outro rei elaborava ressalvas que impediam a liberdade total deles. A começar pela lei de 1570, promulgada por Dom Sebastião, cujo teor da lei era sobre os modos ilícitos que vinham sendo realizados os cativos dos “gentios” das partes do Brasil. Nela, Dom Sebastião determinou que, a partir de sua promulgação, tornava-se proibido fazer mais índios cativos, com exceção daqueles que fossem tomados em guerra justa. Dessa maneira, o então rei de Portugal e dos Algarves, em primeiro momento, reconheceu os abusos que vinham comentando com relação ao cativo dos índios e até desenhou uma possível liberdade irrestrita desses povos, contudo, abriu o precedente para o cativo por meio da guerra justa com a sua ressalva. Além disso, outro precedente foi o de fazer cativos também àqueles índios que costumavam “saltar os portugueses ou a outros gentios para os comerem” (NAUD, 1971, p. 291), ou seja, aqueles que praticavam os assaltos e a antropofagia.

A antropofagia, comentada acima, não apareceu como uma das causas da guerra somente na lei de 1570. Mas também na Lei de 24 de

fevereiro de 1587, decretada por Felipe II da Espanha – tendo em vista a unificação dos dois reinos ibéricos em 1580 –, ela foi um dos pontos reiterados. Vale lembrar que a essa época o tráfico negreiro para o Brasil ainda não tinha se desenvolvido com muita força, razão pela qual a busca por mão de obra indígena continuou ascendendo, haja vista a necessidade de impulsionar a produção açucareira inicial na colônia.

Já as leis seguintes, de 02 de novembro de 1595 e de 27 de julho de 1596, foram ambas promulgadas por Dom Sebastião que tinha reassumido o trono. Na primeira, o rei revogou as leis anteriores em virtude das violações que estavam sendo cometidas pelos colonos, principalmente quanto à autoridade do rei para determinação das guerras justas, motivo que o levou a reservar a ele o direito exclusivo de declaração da guerra; continuando a acreditar que a filosofia da lei era coerente e o problema tinha sido apenas a insubordinação dos súditos da Coroa. Enquanto na segunda, proposta apenas oito meses depois da anterior, amplia-se somente alguns pontos de discussões já levantados, destacando-se principalmente o tópico com relação à sedentarização dos índios retirados do sertão, em que se propunha o convencimento dos índios sem violência a saírem do sertão e aldearem-se junto aos portugueses, a fim de receberem ensino, catequização e trabalho sob o pretexto de promovê-los segurança e bem-estar, atividades incumbidas exclusivamente aos padres da Companhia de Jesus.

A próxima lei foi a de 30 de julho de 1609, assinada por Felipe III, na qual novamente se reconhecia os excessos cometidos com os cativos dos índios, principalmente por ter ocorrido muitas mortes e capturas indistintas em nome da guerra justa e, por isso, propôs-se a liberdade natural e irrestrita dos índios, fossem eles convertidos ou gentios, sendo essa a primeira das chamadas Leis de Liberdade dos índios. No próprio corpo do texto da lei, o rei confirmava o uso da guerra justa como um pretexto utilizado deliberadamente pelos moradores do Brasil para cativar os índios desde a lei de 1570, principalmente no Jaguaribe<sup>5</sup>, portanto, “para de todo se cerrar a porta a isto”, declarou-se que fossem feitos “todos os gentios daquelas partes do Brasil por livres conforme o Direito, e seu nascimento natural, assim os que já forem batizados, e

<sup>5</sup> As terras de Jaguaribe, citadas na Lei de 30 de julho de 1609, dizem respeito às porções de terra do sertão da capitania do Ceará, também um dos principais focos de incidência de guerra no período da chamada Guerra dos Bárbaros. Cf. PUNTONI, 2002.

reduzidos à nossa Santa Fé Católica, como os que ainda viverem como gentios serão tratados, e havidos por pessoas livres”<sup>6</sup>.

A partir de então, a lei declarava que os índios deveriam receber alguma remuneração por qualquer serviço prestado às pessoas, além de poderem, com liberdade e segurança, morar onde quisessem e comercializar com qualquer morador das capitâneas. Contudo, longe de ter determinado a extinção da escravização legal pelo restante dos próximos anos da colônia, Dom Filipi lançou a Lei de setembro de 1611, revogando a anterior no ponto que tratava da guerra justa, recolocando-a, nesse momento, como única medida possível de privação da liberdade dos índios, apesar da medida continuar afirmando a liberdade de todos os gentios do Brasil, conforme o Direito e seu nascimento. Pode-se dizer que a grande novidade com relação a essa lei foi a introdução da proposta de formação de uma Junta local que deveria ser composta pelo governador, o bispo, o chanceler, o presidente do Tribunal da Relação e o responsável pela ordem religiosa do local, cuja função seria julgar se os casos em que os gentios moviam guerra, rebelião ou levantamento eram passíveis de declarar guerra justa.

O rei, ao continuar discorrendo a parte da lei que tratava dos espaços destinados aos índios, afirmou que os gentios poderiam ser senhores de suas fazendas nas povoações em que moravam e, a esse respeito, ordenou que essas terras não deviam ser tomadas nem sobre elas se fazer moléstia ou injustiça alguma bem como seria vetada a mudança de lugar desses índios sem seu consentimento. Todavia, processos de desterritorialização dos índios continuaram ocorrendo através dos deslocamentos compulsórios resultantes das guerras justas no sertão da capitania do Rio Grande, especificamente entre 1680-1720, como se poderá ver a seguir.

A liberdade irrestrita dos índios que veio a ser imposta a partir da lei de 1680 tinha justamente o propósito de fechar “a porta aos pretextos, simulações e dolo com que a malícia, abusando dos casos em que os cativos são justos, introduz os injustos” (LEI de 01/04/1680 *apud* PERRO-NE-MOISÉS, 1992, p. 126). Contudo, apesar dessa lei ser considerada uma das Leis de Liberdade dos índios, ela abria margem para a execução do cativo apenas mediante a guerra justa e o resgate. Foi somente com a lei de 4 de abril de 1755, a última das Leis de Liberdade, que se aboliu

<sup>6</sup> ALVARÁ em que se determinou que, por ser contra Direito natural o cativo, não pudessem captivar-se os gentios do Brasil. Legislação Antiga, 1446-1754, Boletim do Conselho Ultramarino, p. 204 (In: NAUD, 1971, p. 292).

totalmente o cativo e garantiu aos índios a liberdade de suas pessoas, bens e comércio, de acordo com a norma jurídica.

Como visto até aqui, em se tratando da América portuguesa, a legislação que permitia a guerra justa sob os povos indígenas sofreu diversas reformulações ao longo do tempo. Ora o rei concedia tal permissão, ora a negava, haja vista os excessos cometidos pelos colonizadores e moradores ao se valerem desse aparato jurídico. Dessa maneira, essas leis representaram um processo volitivo da criação do Direito e, mais ainda, refletiram diretamente os desejos de se estabelecer determinada ordem para a organização da sociedade, por meio da delimitação de certas regras, fossem religiosas, éticas e/ou jurídicas. Como se verá a seguir, o estabelecimento da ordem, ou da boa ordem, na capitania do Rio Grande vinculou-se intrinsecamente à execução da guerra contra os índios dos sertões.

#### **A REALIDADE NA CAPITANIA DO RIO GRANDE: JUSTIÇA DA GUERRA E BOA ORDEM**

João de Barros, responsável pelo senhorio da então “Terra dos Potiguara”, entre 1521 e 1557, capitania donatária concedida pelo rei D. João III, que viria ser posteriormente a capitania do Rio Grande, inspirado nos escritos de Nicolau Maquiavel<sup>7</sup>, escreveu que “aonde se trattão bem as couzas de guerra, cumpre que aja boa ordem, [...] onde há boa ordem, não pode deixar d’aver justiça” (BARROS, 1943, p. 16). Essa visão da paz entendida como “boa ordem” ou a “tranquilidade da ordem” pode-se dizer que é um pensamento presente desde São Tomás de Aquino, no século XIII, assim como do seu sucessor de linha de raciocínio Santo Agostinho, como apontado anteriormente. Baseados nessa ideia, a hipótese da guerra ascendia como um mal necessário a fim de cumprir o objetivo almejado da ordem, noções que circundam a maioria dos tratados e estudos de diversos religiosos com suas interpretações dos textos bíblicos.

As questões jurídicas e as questões morais se mesclavam, acompanhadas de conceitos como “bem comum”, “utilidade pública” ou “boa ordem”; “tutela” ou “domínio”, que soavam um tanto quanto polissêmicos.

---

<sup>7</sup> Nicolau Maquiavel (1469-1527), filósofo de origem florentina, é reconhecido como fundador do pensamento e da ciência política moderna. Dentre suas principais contribuições, destacam-se seus estudos sobre o Estado e o governo.

Então, o direito poderia ser entendido como aquilo que é justo ou que não é pecado, além de que não era baseado numa conduta prévia, mas já decorrida. O próprio conceito de “bem comum” teve suas derivações com o passar do tempo e a depender da situação local, se na América portuguesa ou espanhola, por exemplo. Todavia, de maneira geral pode-se entendê-lo através da definição de “lei natural”, exposta pelo jesuíta Francisco Suárez, que a compreendia como uma propriedade da natureza “imaneente ao espírito humano, em vista de discernir o que é honesto do que é vergonhoso” (SUÁREZ, 1612). Portanto, por meio da razão e da fala, todos os homens seriam capazes de inferir e distinguir o justo do injusto e, assim, definir o bem comum (ZERON, 2010).

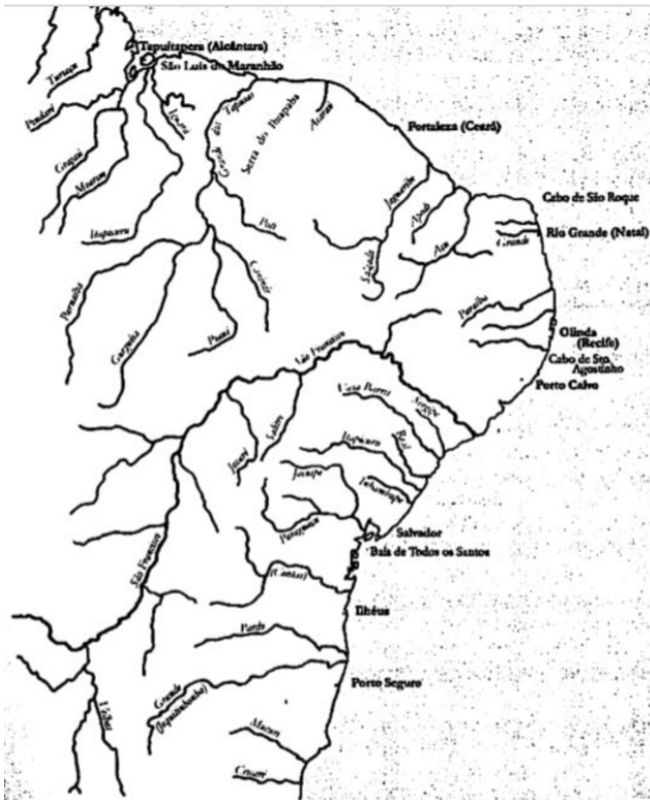
Por meio dessa compreensão, consegue-se chegar ao entendimento da aproximação que João de Barros comentava entre a boa ordem e a justiça, na qual a existência de uma dependia diretamente da outra. E ambas coexistiam onde havia a imposição da guerra, de acordo com Barros. Logo, em determinados momentos, a justiça, que foi considerada algo superior e criada por Deus, seria alcançada por meio do estabelecimento da ordem, do bem comum ou da paz social, lograda somente mediante as guerras. As leis que visavam o estabelecimento da ordem através da justiça da guerra chegaram a gerar questionamentos por parte dos colonos a depender da área do Estado do Brasil, por mais que elas fossem direcionadas à colônia de acordo com suas especificidades, as demandas locais exigiam diferentes iniciativas.

A respeito disso, o capitão das Entradas Bernardo Cardoso de Macedo, em 1704, por exemplo, questionava a D. João de Lencastro, Governador-geral do Brasil com patente passada em 22 de fevereiro de 1694, sobre a permissão de se aprisionar o gentio do curso nas entradas feitas nos sertões do São Francisco. Lencastro, em sua resposta, disse não ser de acordo com o apresamento, pois as leis garantiam a liberdade do gentio – nessa ocasião estava em vigor a lei de 1680 com a liberdade irrestrita dos índios –, excetuando-se apenas o caso do Rio Grande, que em suas palavras representava um caso particular com relação as presas feitas nas guerras, tendo em vista que continuava sendo feito índios cativos, principalmente no contexto da Guerra do Açú. A arguição de Lencastro sobre a concessão do direito de fazer presas no Rio Grande concluiu-se no fato de que esses cativeiros foram determinados pelo rei especifica-

mente para aquela capitania “a fim de obrigar os paulistas a virem fazer a dita guerra àquele gentio bárbaro, e [esse precedente] não dá faculdade para que se cative, o mais que nos fizer guerra, em outra qualquer parte deste Estado” (*Apud* DHBN, vol. 40, 1938, p. 243).

Essa excepcionalidade concedida ao Rio Grande, em especial no sertão do Açu, remonta ao período da Guerra dos Bárbaros, cuja extensão territorial do conflito se estendeu desde o Recôncavo baiano até o Açu, passando pela ribeira do Jaguaribe, na capitania do Ceará, como apresentado no Mapa 1, a seguir, com as principais capitanias envolvidas evidenciadas:

**Mapa 1 - Extensão territorial do conflito da Guerra dos Bárbaros.**



Fonte: Puntoni (2002).



Os conflitos decorrentes da Guerra dos Bárbaros no sertão do Açu datam seu início por volta de 1687, com a morte de um parente dos índios Janduí, assassinado por soldados e, em retaliação, os índios teriam matado 46 vaqueiros<sup>8</sup>. Um ano após esse episódio, em uma carta de 1688 em que o então Governador Geral do Brasil, Mathias da Cunha, escreveu para o governador de Pernambuco, João da Cunha de Sotto Maior, “sobre a guerra do gentio bárbaro do Rio Grande”<sup>9</sup>, já se declarava a justiça desse conflito. De acordo com o relato, Mathias da Cunha convocou uma junta que acordou em votação, na presença de teólogos, ministros e oficiais maiores, a uniformidade da guerra contra os índios do Rio Grande, a qual passou a ser considerada justa, devendo ser de caráter ofensivo com o apresamento dos cativos. Para a realização do intento, a junta indicou o socorro da capitania através de algumas medidas, como o envio de infantes de praças das cidades de Olinda, Itamaracá e Paraíba, que deveriam ser sustentados pelas câmaras de cada cidade, assim como 200 infantes do terço de Henrique Dias e de Filipe Camarão, além de assistência da Fazenda Real com todas as armas, munições e fardamentos necessários aos índios e soldados pretos que fossem enviados à região dos conflitos. Em tal carta, ainda, se menciona a obediência do Governador geral à legislação em vigência, citando que o parecer da Junta, a respeito da guerra justa e do cativo dos índios, alinhava-se em conformidade com a Lei de 1611 – ignorando ou não fazendo questão de mencionar a lei de 1680 que já vigorava a essa época.

No dia 08 de março de 1688, Mathias da Cunha já escrevera ao capitão-mor dos paulistas Domingos Jorge Velho, dando as ordens para socorrer a capitania do Rio Grande por todos os meios possíveis. Ele disserta que, além de esperar que se degolassem os bárbaros, queria que também os aprisionassem “por a guerra ser justa resolvi em Conselho de Estado, que para isso se fez que fossem cativos todos os bárbaros que nela se aprisionassem na forma do Regimento de Sua Majestade de 1611”<sup>10</sup>. O sucesso dessa missão foi comemorado em carta do Governador geral ao bispo de

<sup>8</sup> CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre carta do capitão-mor do Rio Grande do Norte, Pascoal Gonçalves de Carvalho, acerca das hostilidades que os índios tapuias Janduí faziam na capitania. AHURN, Papéis avulsos, Caixa 1, Doc. 27 (1688, fevereiro, 6, Lisboa).

<sup>9</sup> CARTA que se escreveu ao governador de Pernambuco João da Cunha de Sotto Maior sobre a guerra do gentio bárbaro do Rio Grande [1668]. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional**, Volume 10, 1929, p. 263-267.

<sup>10</sup> CARTA para o capitão-mor Domingos Jorge Velho sobre partir com a gente que tiver sobre os bárbaros do Rio Grande [1668]. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional**, Volume 10, p. 293-295.

Pernambuco, seis meses depois, e, apesar de não detalhar o número de apresamentos ou mortes de índios, garante que o primeiro embate com os bárbaros durou quatro dias pelo sertão interior.<sup>11</sup>

Por volta de 1693, ainda nos anos iniciais dos conflitos, o Conselho Ultramarino emitiu um parecer, após a consulta de diversas cartas recebidas de autoridades locais da capitania do Rio Grande, sobre o estado das ruínas em que ela se encontrava, dando aviso da falta de meios para sua defesa e das possíveis ações para recuperá-la. Nesse parecer, assegurava-se o caráter exploratório da Coroa em relação à capitania ao afirmar que “se acuda e obre nella tudo o que for necessario, para que estejam com toda a boa prevenção, e segurança, quando se offereça a ocasião de serem invadidas”<sup>12</sup>. Além da ideia de tornar também os índios úteis e civis, declarando que “procurará fazer povoação, a que os reduza, fazendolhe Regimentos por que se governem assim no político e civil, como na administração da justiça para que por este meyo se evitem as desordens que costumão succeder naquelles certões”<sup>13</sup>. No decorrer do parecer, confirma-se a possibilidade da continuidade de guerra aos índios caso não se consiga reduzi-los por meio da paz, que foi o que de fato ocorreu até meados de 1720.

O processo de execução de uma guerra justa associado à remoção dos grupos indígenas dos seus devidos territórios sociais implicava no que o geógrafo Rogério Haesbaert chamou de desterritorialização, entendida como a precarização territorial ou a expropriação de dado território, que se compreende não apenas como meio de subsistência e continuidade da vida humana, mas também como recurso fundamental para a criação e manutenção de identidades e simbolismos (HAESBAERT, 2011). Especificamente a respeito dos indígenas, o geógrafo aponta a terra como um elemento para além de um meio de produção, mas que emana de um nível simbólico-cultural em que determinadas porções do espaço estariam carregadas de referências simbólicas e seriam considerados veículos de manutenção da cultura, podendo ainda ter ligações com o sentido religioso.

<sup>11</sup> CARTA que se escreveu ao bispo de Pernambuco sobre o sucesso da guerra do Rio Grande [1688]. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional**, Volume 10, p. 306-308.

<sup>12</sup> CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre diversas cartas recebidas acerca do estado de ruínas da capitania do Rio Grande do Norte e da Fortaleza dos Reis Magos por causa da Guerra dos Bárbaros. Anexo: aviso, parecer do Conselho Ultramarino (minuta); cartas do ouvidor-geral da Paraíba, Diogo Rangel Castel Branco, do capitão-mor da capitania do Rio Grande do Norte, Sebastião Pimentel, dos oficiais da Câmara de Natal e do governador de São Tomé, Ambrósio Pereira de Berredo. In: AHU-RN, Papéis avulsos, Caixa 1, Doc. 35 (1693, novembro, 23, Lisboa).

<sup>13</sup> Idem.

Cada contexto tem, pois, seus agentes de desterritorialização, aqui nesse caso evidenciado através das tentativas de usurpação de espaços físicos dos índios que culminavam, muitas vezes, na desintegração desses grupos.

Outro fator que ficou evidente na realidade prática da capitania do Rio Grande foi a desnaturalização<sup>14</sup>, que ao que tudo indica visava ampliar as punições aos índios envolvidos nas guerras justas, quiçá como uma outra forma dissimulada de escravização. Segundo Rafael Bluteau, lexicólogo português, o termo “desnaturalização” é definido como o ato de desnaturalizar, que por sua vez significava “privar dos direitos de natural, ou nacional de alguma nação, reino”. Enquanto que os termos “naturalizar” e “naturalidade” diziam respeito à relação do indivíduo com a sua pátria e seus direitos de cidadão (BLUTEAU, 1789). Na prática, a desnaturalização representou a retirada de indígenas da jurisdição a qual eles estavam submetidos e, então, os remetia a uma nova jurisdição, e essa terminologia foi possível de ser identificada em alguns termos da Junta das Missões de Pernambuco.

A Junta das Missões do Estado do Brasil, ou Junta das Missões de Pernambuco, nasceu no contexto de consolidação da pecuária e do aumento do número de ordens religiosas no processo de missionação, imbuída das necessidades do momento como a efetivação da conquista de novos territórios e o seu conseqüente povoamento. A jurisdição da Junta se estendia pelas chamadas capitanias de fora do sertão norte do Estado do Brasil e estava subordinada à Junta das Missões do Reino; seu funcionamento devia ocorrer através de encontros periódicos, pelo menos duas vezes por semana, com a presença do governador de Pernambuco, seu secretário, o procurador dos índios, dois prelados das religiões e o bispo (ABN, 1906, vol. 28, p. 379-381).

A respeito da formação de uma Junta local, apesar de essa ter sido uma das ordens na lei de 1611, a criação da Junta das Missões do Estado do Brasil, com sede em Pernambuco, ocorreu somente em 1692, antecedida pela criação da Junta das Missões do Estado da Índia; da Junta das Missões do Reino de Angola; e da Junta das Missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará, após o decreto de D. Pedro II, em março de 1681, conforme indicado no Quadro 1 a seguir:

---

<sup>14</sup> Prática comumente ocorrida na América espanhola, especialmente no Chile e Argentina. Cf. MÁRQUEZ, 2020; ZELADA, 2018; ZELADA, 2015.

## Quadro 1 – Juntas das Missões nas possessões ultramarinas

JUNTA	PERÍODO DE DURAÇÃO	SEDE	PRINCIPAIS DEMANDAS
Junta das Missões do Estado da Índia	1681-1774	Goa	Defesa do padroado português na região frente ao avanço das Companhias Holandesas e Inglesas das Índias Orientais.
Junta das Missões do Reino de Angola	1681-final do séc. XVIII	Luanda	Catequese e formação de missionários africanos.
Junta das Missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará <sup>15</sup>	1683-1757	São Luís/ Belém	Catequese e liberação dos índios.
Junta das Missões do Estado do Brasil	1692-1759	Pernambuco	Reestruturação do trabalho missionário após a presença holandesa e avanço da catequese para o sertão.

**Fonte:** Elaborado pelo autor com base em Mello (2007).

Dentre os temas que estavam na alçada da Junta das Missões de Pernambuco, o foco principal de discussão era com relação à legitimidade das guerras e do cativo indígena, especialmente nas capitânicas do Ceará, Alagoas, Paraíba e Rio Grande, limites onde sua jurisdição alcançava. Inclusive, esse foi um dos motivos da escolha da capitania de Pernambuco para ser a sede da Junta, justamente pela “grande abrangência da diocese de Olinda, estendendo-se do rio São Francisco, limite com a Bahia, até o Ceará, aliada à crescente concentração administrativa em torno de Pernambuco” (MELLO, 2007, p. 154). Logo, a partir da reunião da Junta e da devida averiguação da guerra envolvendo os índios, deveria decidir-se se tal guerra realmente convinha e era necessária ao bem do Estado, ou seja, se ela seria justa. Além disso, segundo a orientação do então rei Dom Felipe, na lei de

<sup>15</sup> De início, as Juntas ocorriam onde se encontrava o governador, fosse no Maranhão ou no Pará. Apenas em 1701 as duas passaram a funcionar em consonância; uma Junta sediada em São Luís, no Maranhão, e outra em Belém, no Pará. O funcionamento simultâneo das duas deixou de vigorar em 1757, após a implementação do Diretório dos Índios do Pará e Maranhão. Contudo, a Junta do Maranhão prolongou sua atividade até 1777 com algumas alterações, conforme fora estabelecido no Diretório. Cf. MELLO, 2007.

1611, os gentios que fossem feitos cativos deveriam ser assentados em um livro em que constassem seus nomes, lugar de origem, idade, circunstâncias do cativo e as pessoas aos quais os índios seriam pertencentes.

Em um dos termos da Junta das Missões de Pernambuco ficou claro que, após a conquista de um dado espaço por meio da guerra justa, o próximo passo deveria ser a retirada dos grupos indígenas locais para que houvesse o estabelecimento efetivo do poder da Coroa, fazendo-se necessário, portanto, a aplicabilidade da desnaturalização dos índios. A noção de desnaturalização que aparece em um termo de assento, datado de 23 de setembro de 1713, destinava-se aos grupos Janduí, Caboré e Capela. De acordo com o termo da Junta, eles não deveriam ser feitos apenas cativos, após o empreendimento da guerra justa, mas se sugere serem também desnaturalizados. A Junta propõe que, para efetivar a “desnaturaização” dos índios, eles teriam que ser retirados da jurisdição do governo de Pernambuco, ao qual o Rio Grande estava submetido, e serem remetidos ao Rio de Janeiro. O que parece é que essa iniciativa fora motivada pelo fato desses povos serem considerados rebeldes e estarem praticando roubos e mortes constantemente, ou seja, aquela retórica baseada nas hostilidades e presente em boa parte da legislação indigenista. Nesse mesmo termo, a Junta faz referência a uma índia tapuia cativa de guerra que se teria casado com um negro da capitania do Ceará e que, portanto, ela se encaixaria no perfil destinado à desnaturalização, pelo fato de também ter participado da guerra, sugerindo-se ser remetida a partir de então à jurisdição do Ceará. Porém, pelo fato de o casal ter seguido o rito matrimonial do casamento sem que houvesse dolo, a índia fora absolvida da pena.<sup>16</sup>

Uma hipótese para os motivos de aplicação da desnaturalização poderia ser o de tentar desassociar os grupos indígenas ou desarticular suas ações de guerra, pois, como se sabe, os índios dominavam técnicas marciais que, muitas vezes, surpreendiam os pressupostos dos colonos<sup>17</sup>. Em uma consulta do Conselho Ultramarino, datada de dezembro de 1699, comunicava-se dos ataques que os índios faziam tanto pela vanguarda quanto

---

<sup>16</sup> Ata da Junta das Missões de Pernambuco, 23 de setembro de 1713. **Biblioteca Nacional de Lisboa**, Coleção Pombalina, Cód. 115 “Livro dos assentos da Junta das Missões, cartas ordinárias, ordens e bandos que se escreveram em Pernambuco no tempo do governador Félix José Machado”, fl. 41/43v.

<sup>17</sup> Tendo em vista que a desnaturalização dos índios se trata de um tema ainda pouco estudado no âmbito da Guerra dos Bárbaros, outras hipóteses sobre a razão da incorporação da desnaturalização deverão surgir no desenvolvimento da minha pesquisa de doutorado, iniciada em 2021.

pela retaguarda dos inimigos, fazendo uso de flechas envenenadas<sup>18</sup>. Além disso, diferentemente dos parâmetros de guerra estabelecidos pelos corpos militares luso-brasileiros, os índios pareciam não seguir uma organização, pois em uma carta endereçada aos mestres de campo, Antônio de Albuquerque da Câmara e Domingos Jorge Velho, em novembro de 1688, já se comentava da irregularidade e diversidade da guerra desses índios. Contudo, vale salientar que diversas táticas de guerra desenvolvidas pelos índios foram incorporadas e utilizadas não só pelos portugueses, como também pelos holandeses. Segundo o relato, a irregularidade ficava evidente por não formarem exércitos nem batalhas na campanha, “antes são de salto as suas investidas, ora em uma, ora em outra parte, já juntos, já divididos” (DHBN, vol. 10, 1929, p. 348). Ademais, a força marcial indígena exercida nas guerras era, geralmente, através da união de grupos étnicos diferentes, fator que os fortaleciam diante dos colonos pois era “tão considerável o poder com que juntas se acham” (DHBN, vol. 10, 1929, p. 263-267), mas também que veio a servir como prerrogativa para diversas guerras justas.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentou-se apresentar aqui uma parte importante da pesquisa desenvolvida no decurso do mestrado, defendido pelo PPGH/UFRN, em 2020. Nesse sentido, optou-se por selecionar os principais pontos da dissertação que dialogassem diretamente sobre a relação entre a História Indígena e a questão espacial. *A priori*, por meio de uma breve discussão acerca dos debates teóricos mais basilares condizentes à guerra justa, puderam-se perceber, principalmente, os avanços e recuos que esse aparato jurídico teve em sua conformação desde o século V. Ao fim, passando a compreender sua incorporação na legislação e imposição no período da Modernidade. Pelo fato de ser um recorte temporal muito amplo que remonta das Cruzadas às conquistas dos sertões pela Coroa portuguesa, deve-se levar em consideração a variabilidade que a categoria jurídica da guerra justa sofreu em decorrência das diversas teorizações dos teólogos e juristas, ao longo dos séculos.

Um elemento que pareceu acompanhar renitente os debates teóricos acerca da guerra justa, desde o século V ao século XVIII, com a ressalva de suas diferentes nuances, foi a questão da negociação entre a religião e a

<sup>18</sup> Consulta ao Conselho Ultramarino. DPH/UFPE, AHU, fl. 164-165v.

violência contra os nativos. Apesar de haver diversos argumentos favoráveis e contrários à imposição da guerra justa, as querelas quanto à sua prática e a relação entre a violência e a religião se dirimiam pela compreensão de que a guerra era uma alternativa para os ditos inimigos e não adeptos à fé católica. Portanto, a guerra justa assumiria um caráter de resgate aos infiéis, mas também de expansionismo territorial, tendo em vista os sucessivos processos de desterritorialização aos quais esses povos foram submetidos.

No contexto da América portuguesa, a imposição da guerra justa exigiu a capacidade de reinvenção e adaptabilidade, própria da Coroa e evidente na sua legislação oscilante e casuística. Além das constantes alterações nas leis a respeito da liberdade dos índios, a criação da Junta das Missões de Pernambuco pode também ser considerada um exemplo dessa adaptação necessária de acordo com as demandas surgidas na colônia. A Junta passou a operar de maneira mais próxima dos espaços coloniais das capitanias do Norte e, dentre suas atribuições, decidia pela justiça ou injustiça dos embates contra os povos indígenas dos sertões.

Não somente expressa nas leis, mas também no cenário local da capitania do Rio Grande, a reinvenção fez-se necessária. Através dos termos da Junta das Missões de Pernambuco, é possível perceber o incremento realizado com a prática da desnaturalização associada aos índios cativos resultantes das guerras justas. Haja vista se tratar de uma categoria jurídica pouco estudada no âmbito da Guerra dos Bárbaros, e mesmo da América portuguesa, a desnaturalização dos índios parece ser uma novidade do contexto local, pois até então as consequências destinadas aos índios envolvidos nas guerras justas, de acordo com a legislação, eram o descimento, o resgate e o cativoiro.

Logo, a retirada desses índios da jurisdição da capitania do Rio Grande para serem submetidos à jurisdição de outra capitania determinada pela Junta, implicaria diretamente na desarticulação dos grupos indígenas, especialmente os mais belicosos, como foi com os Janduí, Caboré e Capela. A guisa de conclusão, percebe-se que tanto a guerra justa quanto a desnaturalização, servindo como mecanismos de esbulho dos territórios sociais dos índios do Rio Grande, visaram alcançar o pretendido bem comum ou a “boa ordem”, que implicava diretamente a dominação do território e dos homens.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

#### Fontes manuscritas

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

CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre carta do capitão-mor do Rio Grande do Norte, Pascoal Gonçalves de Carvalho, acerca das hostilidades que os índios tapuias Januí faziam na capitania. **AHU-RN**, Papéis avulsos, Caixa 1, Doc. 27 (1688, fevereiro, 6, Lisboa).

CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II sobre diversas cartas recebidas acerca do estado de ruínas da capitania do Rio Grande do Norte e da Fortaleza dos Reis Magos por causa da Guerra dos Bárbaros. Anexo: aviso, parecer do Conselho Ultramarino (minuta); cartas do ouvidor-geral da Paraíba, Diogo Rangel Castel Branco, do capitão-mor da capitania do Rio Grande do Norte, Sebastião Pimentel, dos oficiais da Câmara de Natal e do governador de São Tomé, Ambrósio Pereira de Berredo. **AHU-RN**, Papéis avulsos, Caixa 1, Doc. 35 (1693, novembro, 23, Lisboa).

#### Fontes impressas

BARROS, João de. **Panegíricos** (Panegírico de D. João III e da Infanta D. Maria). Texto restituído, prefaciado e notas pelo prof. M. Rodrigues Lapa. Lisboa: Sá da Costa, 1943.

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

CARTA régia ao governador de Pernambuco sobre a criação da Junta das Missões (07/03/1681) – “Informação Geral da capitania de Pernambuco” [1749], *In: Annaes da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 28. Rio de Janeiro, 1906, p. 379-381.

CARTA régia ao governador de Pernambuco sobre os Prelados assistirem as Juntas das Missões (28/01/1701) – “Informação Geral da capitania de Pernambuco” [1749], *In: Annaes da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 28. Rio de Janeiro, 1906, p. 379-381.

CARTA para os Mestres de Campo Antônio de Albuquerque da Câmara e Domingos Jorge Velho [1688]. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional (DHBN)**, vol. 10, 1929, p. 347-351.

CARTA que se escreveu ao governador de Pernambuco João da Cunha de Sotto Maior sobre a guerra do gentio bárbaro do Rio Grande [1668]. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional (DHBN)**, Volume 10, 1929, p. 263-267.



CARTA para o capitão-mor Domingos Jorge Velho sobre partir com a gente que tiver sobre os bárbaros do Rio Grande [1668]. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional (DHBN)**, Volume 10, p. 293-295.

CARTA que se escreveu ao bispo de Pernambuco sobre o sucesso da guerra do Rio Grande [1688]. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional (DHBN)**, Volume 10, 1929, p. 306-308.

CARTA para o Capitão-mor das Entradas Bernardo Cardoso de Macedo, acerca de pretender que sejam cativos os gentios bravos que ele prisionar fazendo entrada ao Sertão [1704]. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional (DHBN)**, Volume 40, 1938, p. 243.

CASAS, Bartolomeu de Las. **Liberdade e Justiça para os povos da América**: oito tratados impressos em Sevilha em 1552: obras completas II. São Paulo: Paulus, 2010.

CASAS, Frei Bartolomé de Las. **Brevíssima relação da destruição das Índias**. Porto Alegre: L&PM Editores Ltda., 1984.

CÍCERO, Marco Túlio. *Traité des Devoirs*. In: SCHUHL, P. M. (ed.). **Les stoïciens**. Paris: Gallimard, 1962.

LEITE, Serafim. **Páginas de História do Brasil**. São Paulo: Companhia editora nacional, 1937.

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

SUÁREZ, Francisco. **De legibus**, 1612, I, III, 9.

VITORIA, Francisco de, 1486-1546. **Relecciones**: sobre os índios e sobre o poder civil / Francisco de Vitoria; José Carlos Brandi Aleixo, organização e apresentação. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016. 234 p. – (Clássicos IPRI).

VITÓRIA, Francisco de. **Relecciones sobre los índios y el derecho de guerra**. Madrid: ESPASA-CAPLE, S.A., 3 ed., 1946.

#### BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. **Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

CALAFATE, Pedro. A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (século XVI). **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 44, n. 1, jan.-abr. 2014.

COSTA, Ricardo da; SANTOS, Armando Alexandre dos. O pensamento de Santo Tomás de

Aquino (1225-1274) sobre a vida militar, a guerra justa e as ordens militares de cavalaria. In: **Mirabilia** 10. Jan-jun/ 2010. p. 145-157.

DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos**: colonização e de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000.

DIAS, Camila Loureiro. Os índios, a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade. **Estudos Avançados**, v. 33, p. 235-252, 2019.

GATTI, Ágatha Francesconi. **O trâmite da fé**: a atuação da Junta das Missões de Pernambuco, 1681-1759. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 6.ed., 2011.

JOSAPHAT, Frei Carlos. Controvérsia entre Las Casas e Sepúlveda. *In*: CASAS, Bartolomeu de Las. **Liberdade e Justiça para os povos da América**: oito tratados impressos em Sevilha em 1552: obras completas II. São Paulo: Paulus, 2010.

JOSAPHAT, Frei Carlos. **Las Casas**: todos os direitos para todos. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Anuário Antropológico/2002-2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004, p. 251-290.

MARCOCCI, Giuseppe. **A Consciência de um Império**: Portugal e seu Mundo (Século XVIII). Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MÁRQUEZ, Jaime Valenzuela. “Infeles traídos de la guerra del sur”: perspectivas desde el bautismo de índios cautivos y desnaturizados de la guerra de Arauco (Santiago de Chile, 1585-1610). **Anuario de Estudios Americanos**, Sevilla, núm. 77, 1, jan.-jun, 2020, p. 161-192.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. **Fé e império**: as Juntas da Missões nas conquistas portuguesas. Manaus: EDUA, 2007.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992, p. 115-131.

PUNTONI, Pedro. **A guerra dos bárbaros**: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. Hucitec, 2002.

RODRIGUES, Juan Pablo Martín. **Juan Ginés de Sepúlveda**: gênese do pensamento imperial. 2010. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de pós-graduação em Letras, Recife, 2010.

RUIZ, Rafael. A Teologia como chave de leitura dos processos judiciais na América espanhola. *In*: ALVEAL, Carmen; DIAS, Thiago (org.). **Espaços Coloniais**: domínios, poderes e representações. São Paulo: Alameda, 2019, p. 313-352.

SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. **História do direito português**: fontes de direito. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TOSI, Giuseppe. A doutrina subjetiva dos direitos naturais e a questão indígena na Escuela de Salamanca e em Bartolomé de Las Casas. **Cuadernos salmantinos de filosofía, Salamanca**, v. XXX, p. 577-587, 2003.

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

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

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

ZERON, Carlos. **A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do Império português**: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (séculos XVI-XVIII). Tese de livre-docência, FFLCH, São Paulo, 2010.

**ALDEIA DE NOSSA SENHORA DA  
ASSUNÇÃO DE IBIAPABA: *território social,  
traçado urbano e agência indígena (Século XVIII)***

---

*Lígio de Oliveira Maia*

INTRODUÇÃO

A aldeia jesuítica de Nossa Senhora da Assunção nas Serras de Ibiapaba, capitania do Ceará, compreendia, além de um espaço físico-geográfico, um espaço interétnico de vivência e convivência entre índios, missionários e moradores da região. A sua área urbana - formada pela igreja, casa dos padres e moradia dos índios - é insuficiente, do ponto de vista analítico, para dá conta das múltiplas formas de interação social construídas ao longo de pouco mais de meio século, desde sua fundação até a expulsão dos padres pela política pombalina, entre 1700 e 1759.

O principal vetor que perpassava essas relações era, sem dúvida, o território e seus significados. Contudo, a apropriação desses significados diferentes - porque diversos eram os agentes envolvidos - não será aqui tratada somente a partir de alguma vinculação afetiva dos índios com a região, mas, prioritariamente naquilo que Oliveira Filho denominou de *processos de territorialização*. Tal noção analítica nos ajuda a refletir sobre um dos movimentos processados na história dos índios da hoje região Nordeste, vinculado de maneira inseparável das missões religiosas. A aldeia, neste sentido, como resultado de um fenômeno histórico deflagrado pelas missões religiosas - enquanto uma política indigenista - traçou diferentes experiências que de maneira alguma se restringiam aos missionários, mas que envolvia também e de forma imperativa os grupos indígenas aldeados, com suas diferenças

étnicas e linguísticas. Se esse processo, como lembra ainda o autor, impeliu distinções identitárias de agrupamentos indígenas em seus respectivos territórios arbitrados pela Coroa, na aldeia, os vínculos sociais e históricos foram “retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções” (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 24).<sup>1</sup>

Não há dúvida que a proposta do autor possui uma dimensão explicativa bastante ampla justificada a partir de seu objeto, os índios no Nordeste. Para ele, o elemento acionador das diferenças sociais indígenas nas antigas missões religiosas teria sido o Estado – na qual a missão representaria essa interferência - determinando a partir de então, demandas de caráter étnico na história dos índios na região. A meu ver, essa ideia configura-se mais como um norteador ou um modelo explicativo a ser provado em cada contexto histórico do que uma premissa analítica abrangente<sup>2</sup>, pois a relevância que é dada à agência indígena parece constituir um dos aspectos fundamentais para se refletir detidamente acerca da experiência social no interior das aldeias missionárias.

Em outras palavras, se houve uma interferência direta dos jesuítas, representantes da Coroa, essa interferência possuía um claro limite que esbarrava no próprio interesse dos índios de maneira que, mais que uma imposição, é necessária levar em conta as negociações processadas. Neste sentido, a espacialidade que compreendia a constituição físico/ecológica da aldeia missionária era um “território social”, pois demandava um tipo específico de conduta de apropriação efetiva, cuja “territorialidade” definia-se “como um esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território ou *homeland*” (LITTLE, 2002/2003, p. 253). Exterior, portanto, a esfera estatal – daí *homeland!* – o processo de territorialidade levada a efeito pelos índios de Ibiapaba embasava-se em sua longa experiência histórica com a região, anterior ao acionamento do

---

<sup>1</sup> O segundo dos processos de territorialização, identificado pelo autor, refere-se à ação da agência indigenista oficial no século XX (OLIVEIRA FILHO, 2004).

<sup>2</sup> Acredito que Oliveira Filho procura enfatizar também o contexto histórico colonial, portanto, não se restringindo a uma concepção primordialista na distinção étnica dos grupos indígenas. Talvez por sua argumentação abrangente – os índios no Nordeste - Arruti tenha atentado que, no caso dos índios contemporâneos, a distinção étnica tenha sido pelo menos em certos casos, anterior ao acionamento do Estado nacional. Cf. “Introdução” (ARRUTI, 2006, p. 25-48).

processo de territorialização estatal/colonial, mas ao mesmo tempo integrado a essa interferência, produzindo, então, distintas territorialidades, no interior da aldeia, que se pretendia unicamente cristã.

Logo, a “razão histórica” – embasada, entre outros, no regime de territorialidade comum, sentido de pertencimento a um lugar específico e a profundidade histórica de sua ocupação - em contraposição a “razão instrumental” – enquanto política centralizadora estatal de ordenamento territorial - era a esteio desse complexo processo de território social (LITTLE, 2002/2003).

### DE MISSÃO À ALDEIA: OS PREPARATIVOS PARA UMA NOVA CRISTANDADE

O trabalho catequético dos padres Antônio Ribeiro e Pedro de Pedrosa nas Serras de Ibiapaba sob o superiorato do padre Antônio Vieira fora interrompido por conta da expulsão dos jesuítas do Maranhão, em 1661. Assim, houve um hiato considerável de pouco mais de três décadas da presença dos religiosos. Somente em princípios da década de 1690 é que a Missão<sup>3</sup> da Ibiapaba foi retomada, desta vez com os padres Manuel Pedroso e Ascenso Gago.

Inicialmente, os jesuítas deviam promover acordos de paz entre os diferentes grupos indígenas da região. O motivo era o descimento que se pretendia fazer para mais próximo possível do litoral, em cumprimento às ordens passadas tanto pelo provincial da Companhia de Jesus do Brasil como por outras autoridades, entre elas, o próprio governador geral do Estado do Brasil, Câmara Coutinho (1690-1694).

Em carta, dizia o governador que os missionários capuchos eram reconhecidamente bons clérigos, mas “não são muito dados às missões”; diferente dos jesuítas, que com seu zelo e padecimentos aturavam toda sorte de dificuldades. Lembrava ainda o remetente que o padre Pedro Pedrosa<sup>4</sup> havia no Ceará catequizado os Tabajara iniciando um trabalho fundamental de aproximação com os índios:

<sup>3</sup> Não há na documentação uma distinção clara entre missão e aldeia. Para efeito de análise, usar-se-á a primeira com maiúscula para enfatizar o período anterior à fundação da aldeia de Ibiapaba, em 1700.

<sup>4</sup> “[...] converter gentio depois que estou no Brasil só o vi no Padre João Lobo, que era dos Quintais e no Padre Pedrosa que foi a Serra do Ceará, acometer aquele gentio chamado os Tabajaras”. Carta de Câmara Coutinho, governador da Bahia a Roque Monteiro Paim. 20/06/1691. *Revista do Instituto do Ceará - RIC*, tomo XXXVI, p. 213, 214, 1922. O padre Pedrosa esteve nas Serras de Ibiapaba por volta de 1688 ou 1689, por determinação do padre Vieira, então, visitador geral da Província jesuíta do Brasil (NOBRE, 1980, p. 174-175).

[Os] quais vieram uns poucos com o seu Governador ou principal perante mim, gente mui domestica e de bom entendimento. Eu os vesti, dei terçados e patentes de Governadores dos Índios em nome d'El-Rei, e se batizaram com grande devoção e fizeram juramento de obediência a S. M., os persuadi que baixassem da serra para virem morar junto a Parahyba, onde lhes escolhi sítio e lhes dei terras de que ficaram bem contentes (RIC, 1922, p. 213-214).

Com o intuito de continuar a Missão, após o malogro de 1661, é chamado Manuel Pedroso, “(que verdadeiramente só ele tem préstimo para este negócio) mui perito naquela língua e cuidando eu que conseguisse uma das melhores missões que se tivessem feito” (RIC, 1922, p. 213). O cuidado de Câmara Coutinho estava também em denunciar o capitão-mor do Ceará que, naquela ocasião, não havia auxiliado o mencionado missionário, avisando ao governador de Pernambuco para que a empresa fosse feita com toda diligência que merecia a ocasião. Se fosse preciso, continua, faria despesas da Fazenda Real: “porque eu tinha assentado com eles [os principais] que os que não pudessem vir por terra, como eram suas mulheres e filhos, lhes mandaria sumacas à fortaleza do Ceará para vir por mar aquela família” (RIC, 1922, p. 213).

Logo, havia um acordo dos principais indígenas com a autoridade máxima no Estado do Brasil para, finalmente, se aldearem e aceitarem os missionários. As terras escolhidas na Paraíba para os Tabajara de Ibiapaba deveriam ser ocupadas mesmo que significassem custos adicionais com o transporte marítimo.

É importante atentar que aquele momento era de um contexto bélico desenfreado com gastos consideráveis pela Fazenda Real, que mandavam ao Ceará barcos com víveres (especialmente, farinha), munição para os soldados do presídio e guarnições de toda ordem para as tropas de paulistas que estavam nos sertões do Ceará e Rio Grande combatendo os “Tapuya bárbaro”<sup>5</sup>. Os gastos, assim, deviam ser feitos porque o descimento dos índios serviria como um alento no combate contra outros grupos indígenas hostis, de modo que a Missão estava na mesma ordem de significado dos custos militares, isto é, garantir a expansão colonialista e transformar os índios em vassalos do rei.

---

<sup>5</sup> O Provedor da Fazenda Real mandava ao almoxarife do Ceará, em 1691: “faça fretamento de um barco capaz de levar a Capitania do Seara duzentos alqueires de farinha e outras cousas necessárias para a infantaria do Arraial do Mestre de campo Mathias Cardoso pelo aperto em que se vê com a guerra do Tapuya bárbaro” (RIC, 1922, p. 207).

Não é por menos que o Marquês de Montebelo, governador capitão-general de Pernambuco mandasse ao capitão-mor do Ceará que fizesse todo empenho no auxílio direto aos missionários da Companhia de Jesus:

Tenho notícias que uma ou duas Aldeias de Tabajaras da Serra da Ibiapaba se resolvem a descer da dita Serra em companhia do Pe Manoel Pedroso para vir morar no sitio que se lhes tem destinado e aí serem catequizados e cultivados com a Doutrina Evangélica; e porque o dito Pe. a respeito das nações inimigas que há entre essa Capitania e a Serra não pode ir a ela fazer a dita condução sem a escolta e comboio conveniente em número e qualidade de Índios que o acompanhem Ordeno a Vm. logo que receber esta minha carta nomeie cento e cinquenta Índios, e parecendo ser pouco este nº nomeará vm. mais para que com efeito vão sem demora acompanhar ao dito Pe. porque demais de ser isto obrigação católica tenho ordens especialíssimas de Sua Maj.de em que me manda não admita pretexto nem descuido de nenhum Súdito deste governo no negócio e empresa das Missões e redução das almas ao grêmio da Igreja (RIC, 1922, p. 211).

A comitiva do superior da Missão, Manuel Pedrosa, não se assemelhava em nada com a pioneira entrada às Serras de Ibiapaba dos padres Francisco Pinto e Luiz Figueira, no início do século XVII, quando desarmados, o sacerdote mais velho foi morto pelos índios. A situação era outra, e outra era a forma de estabelecimento das missões mesmo que os objetivos, grosso modo, fossem os mesmos: alastrar a vassalagem e o domínio do império português sobre terras incógnitas e gentes desprovidas dos preceitos de uma nova Cristandade.

Por outro lado, representantes da historiografia apologética da Companhia de Jesus - Serafim Leite e alguns de seus seguidores no Ceará, entre eles, o padre Vicente Martins - insistem numa espécie de voluntarismo missionário que, simplesmente, não ganha à relevância por eles apontada, na atenção dada aos documentos até aqui citados. Os principais de Ibiapaba que receberam mercês do governador geral do Brasil é que, inicialmente, participaram de sua intenção em pedir missionários, atentos como estavam do desenrolar dos conflitos que atingiam outros índios no Açú e na ribeira do Jaguaribe; sem mencionar o perigo que representava a Casa da Torre dos Garcia d'Ávila<sup>6</sup> cujos procuradores tencionavam fazer cinco a seis sítios de currais de gado nos limites das Serras de Ibiapaba (LEITE, 1943, p. 38-56).

<sup>6</sup> Sobre os Garcia d'Ávila e sua atuação nos sertões do rio São Francisco, vide: Bandeira, 2000.



De maneira que a missão dos jesuítas tinha para os índios um significado bem diverso do que demonstravam os missionários em suas cartas anuais. A necessidade em buscar algum tipo de proteção e garantia na posse de suas terras foram motivações fundamentais para trazerem para si uma nova permanência missionária. Os índios da missão, assim “os de língua geral como os Tapuias não cessam de pedir que lhes conserve as suas terras e que lhas não deixe tomar os brancos, porque não querem que os brancos tenham bulhas com eles, assim como as tiveram com os Índios do Guaçu [Açu] e Rio Grande”, destacou o padre Gago (LEITE, 1943, p. 55).

Se nas ribeiras do sul da capitania do Ceará e região do Açu, no Rio Grande, o processo colonialista avançava constituindo uma realidade dura aos povos indígenas, o mesmo ocorria na capitania do Piauí, cujas Serras eram uma fronteira natural e colonialista ao então Maranhão. Em 1691, na carta patente de mestre-de-campo passada a Francisco Dias d’Ávila, filho de Garcia d’Ávila, para a conquista do Piauí, lembrava Câmara Coutinho que não se poderia esperar a pacificação dos índios do Ceará e Rio Grande, pois os “bárbaros do Maranhão” alimentavam a mesma obstrução de maneira que se deveria ir logo bater os índios nos rios Itapecuru e Meirim (RIC, 1922, p. 212, 213).

A Casa da Torre, aliás, nunca chegou a incomodar o trabalho dos jesuítas nas Serras de Ibiapaba. Em 1669, todavia, igrejas e residências dos padres foram destruídas nas aldeias de Itapicuru, Jeremuabo e Caimbé; pelo que parece devido ao pedido do padre Jacob Roland em solicitar três léguas de terra para os índios. A questão só não se tornou mais grave – uma vez que houve destruição de igrejas, portanto, situação passível de devassas - porque o reitor do colégio da Bahia, padre Antônio Forte, aceitou uma conciliação com Garcia d’Ávila. Porém, lembra Cristina Pompa que esse episódio marcou uma ruptura entre os jesuítas das missões e os de colégio, possivelmente, determinando a saída do padre Roland da Companhia de Jesus por não aceitar as determinações de Roma e do provincial no Brasil (POMPA, 2003, p. 321-322).

A vantagem ou a “conveniência temporal” na manutenção da Missão de Ibiapaba também foi lembrada pelo padre Ascenso Gago. A primeira é que ela constituiria a única povoação entre o Ceará e o Maranhão, separados por quase duzentas léguas; podendo com o esta-

belecimento missionário proteger as barras de fundição de navios tanto no rio Parnaíba, quanto na enseada de Jericoacoara, contra a presença de estrangeiros; a segunda conveniência temporal é que com a descoberta no Maranhão de minas de prata “(como ouço dizer)”, poderiam os índios transportar o metal para a Bahia, ou mesmo ajudar com suas roças de mantimentos e farinhas para os futuros exploradores (LEITE, 1943, p. 55).

Como se viu, a conveniência temporal parece bem mais ampla e difusa quando deslocada do olhar do Estado e das autoridades coloniais, portanto, longe da simples dualidade colonizador/colonizados. A Missão comportava diferentes formas de significado: aos missionários a constituição de um reduto catequético com potencialidades demográficas de conversão já bem conhecidas e documentadas por jesuítas anteriores; à Coroa a ligação e proteção de suas conquistas ao Estado do Maranhão; aos indígenas, a possibilidade real de proteção contra uma guerra generalizada, iniciada em partes da capitania do Ceará e outras circunvizinhas.

O que poderia parecer uma clara dominação através da colaboração das lideranças indígenas, apresentava-se para os grupos nativos como uma alternativa possível naquele momento. Em outras palavras é necessário reconhecer com Gerald Sider que grupos subalternos, em condições desiguais de interação social, lutam para não compartilharem significados (SIDER, 1994); mantendo a partir de sua própria dinâmica sociocultural formas outras que pudessem levar em conta sua própria história, ainda que em contextos adversos, como era o caso dos grupos indígenas nas Serras de Ibiapaba, naquele período.

Com uma ajuda de custo de seis mil réis, uma arroba de chumbo e meia arroba de pólvora partiram o superior da Missão, padre Manuel Pedroso e sua comitiva para as Serras de Ibiapaba no ano de 1691. Em 1692, padre Ascenso Gago estava em Pernambuco recebendo outra ajuda da câmara para seguir para Ibiapaba, mencionando o governador Marquês de Montebelo que ele teria sido nomeado pelo provincial da Companhia para ser companheiro do padre Pedroso. Essa é uma situação bastante peculiar, pois não era comum o missionário seguir sozinho para os trabalhos de campo<sup>7</sup>, ainda mais se se pensar que Ibiapaba, neste momento, era um

<sup>7</sup> Norma, aliás, bastante antiga, prescrita já nas *Constituições da Companhia de Jesus (CCJ)*: “O número de obreiros a enviar e a combinação dos diversos grupos também se devem tomar em consideração. Primeiramente, quando fosse possível, seria conveniente nunca mandar um só, mas pelo menos dois, para se ajudarem

reduto longínquo dos núcleos luso-brasileiros e sem garantias de estabilidade, como se viu no preparativo da comitiva.

No mesmo documento é mencionado que Manuel Pedroso estava nas Serras e tinha realizado o descimento de seiscentos índios de língua geral, já prontos para seguirem para a ribeira do Açú. A urgência apontada pelo governador geral, Câmara Coutinho, no documento citado, e a instabilidade dos conflitos na Guerra dos Açú (c.1687-1720) podem ter constituído numa das causas dessa apressada empresa missionária. Contudo, não se encontrou nos documentos compulsados se o descimento para a ribeira do Açú fora concretizado ou menção a qualquer outro companheiro de hábito do padre Manoel Pedroso. Acredito que é razoável apostar no malogro do empreendimento, uma vez que os padres iriam fundar alguns anos depois, a aldeia nas Serras de Ibiapaba.

É importante notar, ainda, que os autores que se debruçaram sobre a constituição da Missão de Ibiapaba na década de 1690, simplesmente, não mencionam o relevante papel desempenhado pelo padre Manuel Pedroso nesses anos iniciais. Todo o prestígio recai sobre o padre Ascenso Gago, jesuíta paulista que indubitavelmente teve participação importante. Vicente Martins, ao analisar essa fase posterior ao trabalho do padre Vieira, refere-se a Ascenso Gago como um missionário “que logo aparece pelos grandes e perseverantes serviços que prestou a toda zona, nessa relevante obra de civilização” (MARTINS, 1928, p. 143-18). Sobre Manuel Pedroso nenhuma linha, nem uma única palavra.

Este autor, aliás, reconhece o padre Ascenso Gago como sendo superior da Missão escolhido desde seu princípio, o que não encontra respaldo documental. As cartas anuais escritas pelo padre Ascenso Gago, com exceção da carta de 1695, são assinadas por comissão do padre superior Manuel Pedroso, em 1697, e junto com o mesmo, em 1701; logo é possível que também a carta anual de 1695 – mesmo sem informação direta - estivesse na mesma situação, ou seja, que a carta tenha sido escrita por comissão do padre superior Manuel Pedroso.<sup>8</sup>

Aqui também é necessário lembrar que não era conveniente que qualquer um dos padres que não fosse o superior designado para dirigir

---

mutuamente nas coisas espirituais e temporais, e também para maior utilidade daqueles a quem são enviados, dividindo entre si os trabalhos empreendidos para o serviço do próximo”. CCJ, §624.

<sup>8</sup> As cartas anuais de Ascenso Gago são de 1695, 1697 e 1701 (LEITE, 1943, p. 56, nota 1; p. 63, nota 1; p. 64, nota 1).

a missão, pudesse escrever cartas *ânuas*<sup>9</sup>; condição justificada apenas se houvesse algum tipo de impedimento – ausência ou limitação física, por exemplo. Não é possível pela documentação disponível traçar outras considerações acerca da autoria na formulação dessa importante representação escriturária da Missão da Ibiapaba.

A correspondência jesuítica não era algo menor no trabalho catequético, pois ela fazia parte da própria identidade missionária que tornava pública suas ações evangelizadoras e considerava o processo de sua escrituração como testemunho de suas ações, tanto a leitores jesuítas quanto a leitores não jesuítas (LONDOÑO, 2002). A partir 1599 e com a experiência missionária, no Brasil, passou-se a considerar a escrituração missionária como um elemento imprescindível para a solução de problemas reais surgidos na empresa catequética, deslocando-se assim da *auctoritas* institucional dada apenas aos jesuítas de letras, para os jesuítas de campo, cuja correspondência repousava numa “experiência vivida” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 437-442).

Tais missivas, em particular as cartas anuais, podiam ser usadas fora do restrito círculo dos membros da Companhia de Jesus, logo, ganhando novo estatuto escriturário na sua circulação. Corroborando esta afirmação basta mencionar que a carta anual de 1695, escrita por Ascenso Gago, foi depois remetida ao Conselho Ultramarino de Lisboa pelo padre Andreoni, sendo examinada em 20 de dezembro de 1696 (LEITE, 1943, p. 56). Além disso, as outras informações prestadas, nas missivas do início da década de 1690, foram discutidas na Junta das Missões e deliberadas pelo rei, em 1693, nos seguintes termos para o governador de Pernambuco: “recomendando os não avexe [índios de Ibiapaba], ainda que seja com pretexto do meu serviço, mais que só se valha deles, quando para ele forem necessários, de que vos aviso para o tendes assim entendidos e executardes o que por esta vos ordeno”.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Havia uma distinção entre cartas de *edificação* (ou principal) e as *hijuelas* (ou anexos) na Companhia de Jesus. Na primeira incluíam-se as cartas *Ânuas*, espécie de carta-resumo escrita pelo padre superior, com elementos administrativos acerca das missões distantes, sem periodicidade exata, apesar do nome; e as *Relações*, ou carta-relato, em que o caráter de edificação ganhava maior relevância. Nas *hijuelas* deviam constar assuntos sobre a manutenção dos missionários, saúde dos padres, objetos litúrgicos etc. (Cf. PÉCORA, 1999, p. 373-414; CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 442).

<sup>10</sup> Carta régia ao governador de Pernambuco sobre vários pontos a respeito dos índios, e jurisdição, que neles tem os missionários no Espiritual, e os capitães-mores no temporal. 08/03/1693. In: Informação Geral da capitania de Pernambuco. 1749 (ABN, 1906, p. 381-383).

O padre Serafim Leite que também não entra nessa discussão, a meu ver, bastante embaraçosa em relação à direção local da Missão de Ibiapaba, numa lacônica citação, dá uma pista bastante surpreendente: “O P. Manuel Pedroso [Júnior] para se distinguir de outro P. Manuel Pedroso, dá-se como despedido em 1721” (LEITE, 1943, p. 64, nota 1). Com base em um documento interno da Companhia de Jesus, encontrado na *Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele*, em Roma, o autor parece justificar a invisibilidade do primeiro superior de Ibiapaba no âmago de uma historiografia sem espaço para qualquer um que tenha desistido de sua Ordem. Aliás, algumas omissões propositais na vasta obra deste jesuíta estão menos relacionadas a uma espécie de má vontade ou descuido na pesquisa, mas no cumprimento de uma obediência institucional que devia ele guardar como jesuíta, pois o ofício de escritor era considerado também um ministério apostólico.<sup>11</sup>

Sabe-se, todavia, que havia apenas quatro motivos ou ocasiões julgadas pelos superiores para que alguém pudesse ser dispensado da Companhia de Jesus depois de realizado solenemente os votos: quando aquele parecer incorrigível em “certas paixões e vícios”, mesmo que ocultos; quando sua conservação fosse contrária ao bem da Companhia, pois o conjunto era mais importante que qualquer indivíduo; quando sua conservação fosse contrária a Companhia e para si mesmo (caso de doença, por exemplo); e, finalmente, quando sua conservação fosse contrária ao bem de outras pessoas (casos de matrimônio, servidão legítima, dívidas importantes) (CCJ, §§210, 216, 217). No início do século XVIII, em qual desses dispositivos encontrados nas *Constituições* estaria enquadrado o primeiro superior de Ibiapaba, padre Manuel Pedroso?

Impossível saber ao certo, mas com certeza, não teve o referido sacerdote a mesma fortuna atribulada do ex-jesuíta Manoel de Moraes, que trocou a vida ascética da Companhia de Jesus pelo Calvinismo, caindo depois nas malhas finas do Tribunal da Santa Inquisição. A biografia conturbada desta figura colonial – mais traidor que apóstata – estendida entre Brasil, Portugal e Holanda já nos foi esmiuçada por Ronaldo Vainfas (2008).

---

<sup>11</sup> “O ofício de escritor deve ser considerado como um ministério apostolicamente muito fecundo e completamente conforme com o espírito da Companhia (...). Procure-se cumprir com exatidão e imparcialidade as normas do direito universal da igreja e do nosso Instituto a respeito da publicação de escritos e outras produções intelectuais”. CCJ, §296.

O adverso contexto das missões religiosas no Jaguaribe e litoral, no Ceará; no Açu, capitania do Rio Grande; e as disputas com a Casa da Torre ao longo do rio São Francisco e região do Piauí fez com que as autoridades da Companhia de Jesus estabelecessem uma estratégia de ação missionária. Por isso, em 1689, o provincial do Brasil, padre Vieira, solicitou ao Padre Geral, Tirso González, a presença de Jacob Cócleo como visitador das missões, “para que observe e, onde for necessário, devolva a observância religiosa e o modo de viver dos nossos religiosos e prescreva a forma certa de instruir os índios” (*In*: POMPA, 2003, p. 322, 323).

Por isso também a escolha do padre Ascenso Gago, paulista e conhecedor de línguas indígenas. Seu trabalho lhe valeu a profissão de quatro votos, cuja designação distinguia apenas os jesuítas mais experientes na lide missionária (STUDART, 1923, p. 239). Missionários experientes que deviam administrar tensões de várias ordens - desde conflitos com moradores da região e sesmeiros até autoridades locais de Pernambuco e mesmo ultramarinas -, sem mencionar, as demandas dos próprios grupos indígenas através de seus principais.

#### ALDEIA DE NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO: ESPAÇOS DE VIVÊNCIAS

Se havia uma aldeia ideal, a concretização da utopia missionária, proposta pelo influente padre Antônio Vieira (MAIA, 2008), ela se constituía num lugar, espaço social de múltiplos significados, assim, muito longe de uma centralização cristã que tudo e a todos controlava de forma absoluta. Por outro lado, os grupos indígenas então aldeados construíram ao longo de várias gerações uma relação direta com a região das Serras de Ibiapaba. Nesse entrecruzamento de interesses – do ideal missionário e das demandas indígenas - se fará algumas considerações tanto quanto possível, pela limitação das fontes, da organização do espaço social da aldeia. Este é, em termos metodológicos, um afastamento proposital do ideário jesuítico da aldeia, com o objetivo de apontar alguns limites na interferência dos missionários.

Em seu estudo sobre o aldeamento de São Pedro de Alcântara, na Província do Paraná, no século XIX, Amoroso já fazia uma crítica à historiografia que insiste na centralização do espaço urbano das aldeias.

Segundo a autora, essa premissa analítica corrobora para uma invisibilidade indígena em contraposição à administração dos missionários, além de desconsiderar outros espaços de territorialidade longe do complexo urbanístico. No aldeamento dos frades capuchinhos, Amoroso identificou outros “centros” fora da sede administrativa que formavam, junto com os índios aldeados, uma configuração social que incluíam os índios do sertão e os índios agregados. No interior desses agrupamentos de vivências distintas, os Kaiowá, Kaingang e Guarani, mantiveram sua organização social juntamente com suas respectivas lideranças. A disposição espacial dos grupos indígenas, afastada da sede da aldeia, também foi constatada nas reduções jesuíticas de Guairá, mantendo os “povoadozinhos” guaranis uma autonomia em relação aos missionários.<sup>12</sup>

A disposição espacial dos grupos indígenas, nos dois exemplos mencionados, demonstra a autonomia relativa de suas lideranças em um processo constante de negociação com os missionários. Na aldeia de Ibiapaba, como se verá, os grupos indígenas estiveram separados por etnias, cada uma de suas lideranças sendo responsável também pela manutenção da aldeia, inclusive, na disposição espacial de sua formação.

Mas, afinal, que transformações espaciais foram processadas na aldeia de Nossa Senhora da Assunção das Serras de Ibiapaba ao longo da administração dos missionários jesuítas (1700-1759)? Que significados eram compartilhados nesse espaço que apesar de cristão era também indígena, um lugar de vivência comum, inclusive, com grupos de etnias e línguas distintas? Que tipo de relação havia entre os índios aldeados, os missionários e os moradores da ribeira do Acaraú?

### O PLANO DA ALDEIA

Não há registro cartográfico conhecido do plano da aldeia de Ibiapaba. Acredito, contudo, que é possível constituir analiticamente o espaço de vivência da antiga aldeia dos jesuítas a partir de informações esparsas e de diferentes períodos.

A primeira delas, diz respeito à carta anual do padre Ascenso Gago que, em 1701, descreveu a fundação da aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Ibiapaba, realizada em 15 de agosto do ano anterior. A al-

<sup>12</sup> Os índios do sertão eram aqueles que frequentavam esporadicamente o aldeamento em busca de suprimentos; enquanto os agregados mantinham suas povoações nas bordas. Cf. Amoroso (1998, p. 104-108).

deia foi construída em forma de quadra com uma igreja, a residência dos padres e três carreiras de casas, com ruas e becos, onde morava parte dos índios<sup>13</sup>. Devido à rivalidade entre as lideranças indígenas, cada grupo ou etnia ficou em partes distintas: “O principal D. Jacobe de Sousa para a parte do nascente, com todos os seus vassallos; o principal Salvador Sarai-va, com os seus, para a parte do poente; e para a parte do sul, fechando a quadra da Aldeia, o principal D. Simão Taminhombá, com seus vassallos” (LEITE, 1943, p. 63, 64).

Em seguida, fez-se a organização social a partir das funções militares de cada um:

Dividimos os Índios todos em companhias, nomeando-lhes por capitães e cabos a alguns mais beneméritos e de mais autoridade e séquito entre eles; aos quais fizemos fazer suas caixas de guerra, mandando-os os seus principais passar mostra em algumas ocasiões para os ter exercitados e prontos não só para a defesa contra os Tapuias, se se oferecer ocasião, mas também para socorrerem e ajudarem aos Brancos, se o pedir a necessidade (LEITE, 1943, p. 63, 64).

Estavam colocadas duas das principais funções da aldeia: proteção contra índios hostis para salvaguarda da possessão da Coroa e ajuda aos moradores. A carta anual de 1701, conhecida apenas em parte, pelo trabalho de Serafim Leite, foi confirmada em outra do padre João Pereira e enviada ao padre Geral da Companhia de Jesus, em junho de 1702. De acordo com ela:

Foram reunidas numa só os habitantes de três aldeias, para que os padres pudessem ensiná-los mais facilmente, e esta agora é a maior da região; foi construída uma grande igreja e uma casa para os Padres, e também as cabanas dos índios foram distribuídas de tal forma que possam ficar o tempo todo sob o olhar dos padres, ótima decisão para o bom governo dos índios e para que vivam vizinhos sujeitos, mais quietos e bem controlados. E para que os principais (maiores), abandonado o governo dos seus, não se rebelassem, a aldeia foi dividida em partes, e em cada posto (statio) foram dados capitães particulares a quem os índios, como antes, pertencem; e o que foi feito de bom grado e até agora se manteve sem aquela perturbação (In: POMPA, 2003, p. 328).

A organização espacial da aldeia seguiu a distinção étnica das lideranças indígenas, ficando cada grupo com seu respectivo principal para evitar perturbações. Longe estava, portanto, da aldeia cristã ter sido uma

<sup>13</sup> Gago, Ascenso. Carta anual de 1701. In: LEITE, 1943, III, p. 63, 64. As citações aqui usadas referem-se apenas às partes com aspas no trabalho de Leite.



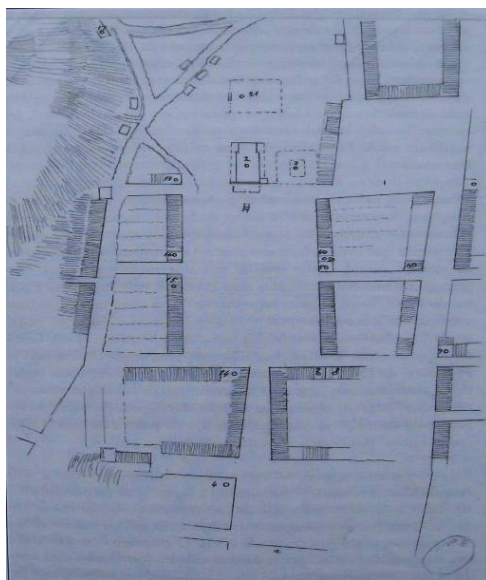
simples imposição dos missionários, grosso modo, apresentado pela historiografia das missões religiosas no Brasil colonial. Tratou-se de uma negociação, sem dúvida, ganha pelos índios cujas demandas foram não apenas apreciadas como respeitadas.

Ainda quanto à formação da aldeia, disse Studart:

Aos lados da Igreja estendiam-se em 3 carreiras as casas ou antes as cabanas cobertas e feitas de palha, que compunham a aldeia, cujos habitantes eram tabajaras, anacés, cariús e coaçus ou camaçus. Estes mui desprezados das outras tribos e constantemente a revoltarem-se contra os tabajaras, que os traziam subjugados (STUDART, 1892, p. 220-221).

A rivalidade entre os grupos indígenas era uma realidade, mas que aparece nas fontes de maneira muito pontual. Essa distinção étnica, por outro lado, é constatada pela distinção das companhias militares que, em 1772, ainda mantinham a separação dos grupos indígenas. Seja como for esse desacordo entre os índios beneficiava os Tabajara, uma vez que compunha numericamente a maior parte dos índios aldeados, cujo levantamento demográfico apontava 5.474 deles para apenas 632 tapuias, em 1756 (MAIA, 2010, p. 364).

**Imagem 1 - Plano de Vila Viçosa, 1860.**



**Fonte:** Coleção Freire Alemão. BNRJ, I- 28, 9, 30.

A disposição na construção das residências dos índios ao lado da igreja obedecia à forma em quadra, mencionado por Ascenso Gago, mas que não era fechada completamente uma vez que ao norte estava fincada uma elevação montanhosa conhecida como Morro do Céu. A sua composição espacial é compreendida melhor analisando uma planta em lápis desenhada pelo botânico Freire Alemão, chefe da Comissão Científica de Exploração, que esteve em Vila Viçosa Real, em 1860. Mesmo que o desenho seja da vila e não da aldeia de Ibiapaba, sua representação é uma espécie de continuação, pelo menos em termos de disposição espacial.

A legenda, em nota de rodapé, traz a seguinte indicação: “Os lugares cheios de traços indica casa de telha/os quadros em branco indicam palhoças = as palhoças são muito mais numerosas, há mesmo algumas ruas guarneçadas de palhoças, que não pude compreender no mapa. Vila Viçosa em 27 de Dezembro de 1860”. Os números referidos e que interessam de perto nesta análise são:

1. Alto da Serra chamado Céu
2. Igreja
3. Lugar do Colégio da Companhia
4. Casa do vigário o padre José Bevilacqua
7. Casa de Câmara
8. Cadeia
17. Engenhoca do Sr. Manoel Ferreira
18. Açougue, ou casa onde se talha a carne
19. Cruzeiro levantado por Fr. Serafim
20. Quartel
21. Cemitério<sup>14</sup>

O traçado de Freire Alemão serviu como comparativo de análise da área arquitetônica antiga e histórica da atual cidade de Viçosa do Ceará, elaborada pelo arquiteto cearense Liberal de Castro que fez uma sobreposição das figuras conhecidas para comprovar o caráter primitivo da área central da cidade (IPHAN, 2002).

<sup>14</sup> Outros números na legenda: 5. Casa em que estamos aposentados; 6. Casa do Tenente; 9. Casa onde está o Dr. Juiz de Direito; 10. Escola Pública de Primeiras Letras; 11. Casa do Sr. Augusto Pontes de Aguiar; 12. Casa do Sr. Capitão Plácido Fontenelle; 13. Casa do Sr. João Pacheco; 14. Casa do Sr. Tenente coronel Vicente Magalhães; 15. Casa do Sr. Major João Severiano, Presidente da Câmara; 16. Casa do Sr. Manuel Ferreira Porto; 22. Casa onde pousava o Dr. Gabaglia. Coleção Freire Alemão. BNRJ, I-28-9-30.

Quanto à forma de residência indígena não é crível aceitar que milhares de índios pudessem ficar alojados em três carreiras de casas no entorno da igreja. Disso decorrem, a meu ver, duas possibilidades: a primeira delas é que seriam casas coletivas. Porém, inexistente qualquer informação nesse sentido que certamente não teria sido desconsiderada na correspondência dos padres; além de outros aspectos práticos como, por exemplo, a forma retilínea das ruas e o número considerável de índios. A segunda possibilidade, a mais provável, é que os índios estavam espalhados em terras adjacentes e/ou mesmo longe da área urbana da aldeia, ocupando as casas no centro apenas os índios ou pequenos grupos escolhidos pelos seus respectivos principais que, como se viu, mantiveram na área suas residências.

Essa hipótese é corroborada pelo próprio desenvolvimento urbano da área, pois mais de cem anos depois da fundação da aldeia, havia apenas 148 casas, das quais 123 eram cobertas de palhas (ANRJ, 1816, códice 765). Em 1864, no primeiro estudo estatístico da Província do Ceará elaborado a partir das técnicas da época, somente 130 casas cobertas de telhas foram registradas (BRASIL, 1864, p. 222-223).

A vigilância sobre os índios para os serviços ordinários da aldeia e a prática dos sacramentos e ritos cristãos, tão enfaticamente apresentados pelos padres, de forma alguma parece ter constituído uma ação com efeito permanente. As matas profundas, as áreas piscosas, os rincões das serras, enfim, tudo leva a se pensar na impossibilidade real desse controle efetivo feito somente pelos sacerdotes, em geral, apenas dois.

Por outro lado, vale lembrar que o traçado racional do espaço urbano a partir de um sistema de constituição de cidades, vilas e povoações, como uma solução na integração das áreas interioranas sob o controle efetivo da Coroa, não foi inaugurado pela política pombalina na segunda metade do século XVIII. Como assinala Delson, a partir de demandas na conquista brasileira, desde o final do século XVII, “os portugueses resolveram-se a cobrir a hinterlândia com um sistema de cidades, vilas e povoações organizadas”.<sup>15</sup>

Mesmo que a aldeia não fosse uma vila, isto é, governada com câmara, fisco e justiça, não há dúvida que ela representava a partir do go-

---

<sup>15</sup> A ação da Coroa se deu em resposta a quatro estímulos interligados: distribuição de terras, descoberta do ouro, ordem no sertão contra os potentados e interesses hispânicos no sul da América portuguesa (DELSON, 1997, p. 15).

verno dos jesuítas um território jurisdicional<sup>16</sup> integrado ao domínio português. Logo, deveria conter em sua formação certa organização espacial racional com características próprias da Cristandade, cuja igreja tinha uma simbologia significativa não somente no ideário catequético, mas da própria presença da Coroa, enquanto promotora desses empreendimentos.

### **A IGREJA DA ALDEIA DE IBIAPABA: CENTRO DO CONTORNO URBANO**

No ano 2000, os munícipes de Viçosa do Ceará, antiga aldeia de Ibiapaba, comemoraram os trezentos anos de fundação da missão jesuítica (MAIA, 2010, p. 403). A atual igreja matriz da cidade é resultado de seguidas modificações ou reconstruções realizadas desde sua construção (1700), aliás, como ocorrera com outras igrejas jesuíticas no Brasil, por exemplo, da igreja do Colégio de Jesus, atual Catedral de Salvador, apresentando a quarta modificação sucessiva desde sua construção original (CASTRO, 2001).

A composição morfológica das construções jesuíticas no Brasil guarda semelhanças consideráveis com a adaptação lusitana empreendida na igreja de São Roque, antiga ermida manuelina, localizada na cidade de Lisboa. Na impossibilidade de seguir em Portugal os padrões traçados pela cúpula da Companhia de Jesus, em Roma, especialmente a partir da igreja-mãe denominada *Il Gesù*, uma das grandes realizações da arquitetura maneirista italiana no final dos Quinhentos, as construções jesuítas em Portugal e suas possessões no ultramar seguiram a tipologia lisboeta traçada pelo arquiteto italiano Felippo Terzi. Assim, ao invés da construção de uma cúpula com ausência de torres, com superpostos vãos na fachada e arcos que perpassavam as paredes da nave central correspondentes a capelas intercomunicantes,

O projeto remodelado da igreja lisboeta gerou uma tipologia que se difundiu em Portugal e suas colônias, marcado pela mudança na proporção dos frontões, pela singeleza das fachadas, pelo uso disfarçado ou ostensivo

---

<sup>16</sup> Neste aspecto, considero que seja necessário ampliar a perspectiva de Hespânia, para quem o concelho seria a menor unidade espacial de circunscrição jurisdicional, no plano civil. Refletindo sobre o quadro espacial jurídico-político português no Reino (continente, Madeira e Açores), a aldeia referida pelo autor dizia respeito a modestas comunidades camponesas, mas mantenedoras de “espaços políticos informais de raio mais curto” (HESPANHA; SILVA, 1998, p. 35-41). Não teria a aldeia missionária também “espaços políticos informais de raio mais curto”?

de torres e, mais ainda, pela abolição da cúpula, da abóbada de berço e do altar-mor em abside. Foram, todavia, mantidas as capelas intercomunicantes, enquanto os altares-mores ganharam retábulos de pouca profundidade (CASTRO, 2001, p. 41).

De acordo com Liberal de Castro baseado, entre outros, no trabalho *Arquitetura dos jesuítas no Brasil*, de Lúcio Costa, a igreja matriz de Viçosa do Ceará - assim como a antiga (hoje extinta) igreja dos jesuítas do Morro do Castelo (RJ), as igrejas em Olinda, Santos e Bahia - foi concebida a partir das adaptações dispensadas a igreja de São Roque, em Lisboa (CASTRO, 2001, p. 43).

A atual morfologia arquitetônica, apesar das modificações do traçado primitivo, não inviabiliza o caráter histórico e artístico da construção ao tempo dos jesuítas. Com essa argumentação foi solicitado, em 2002, ao IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) vinculado ao Ministério da Cultura, um parecer de tombamento da área central da cidade, em torno da igreja matriz de Nossa Senhora da Assunção e ruas adjacentes. A confirmação do parecer, em maio do mesmo ano, determinou que a igreja, com os bens móveis nela integrantes, recebesse o título de Monumento Arquitetônico Nacional Brasileiro, registrado no Livro do Tombo Artístico.<sup>17</sup>

A discussão que se fará a seguir é um dos raros momentos em que o historiador do período colonial pode de alguma forma contribuir, efetivamente, para temas ligados a preservação material com funções históricas pertinentes. Tal discussão visa contribuir para a inteligibilidade de algumas questões levantadas pelo professor Liberal de Castro, autor pioneiro no estudo das formas arquitetônicas da cidade de Viçosa do Ceará que resultou na sua atual preservação artístico-cultural.

A igreja era, sem dúvida, a edificação mais importante nas aldeias dos jesuítas, pois representava a presença material da ideologia religiosa católica; em outras palavras, a concretização visível de uma Cristandade que tudo e a todos pretendia abarcar. Neste sentido, ela fazia parte de um quadro geral cujo objetivo era estabelecer uma “topologia social” cristã, ou seja, “a correta alocação de coisas bem definidas, de nomes claros, em

---

<sup>17</sup> Tombamento é um estatuto legal regido pelo Decreto-lei nº 25 de 30 de novembro de 1937 (Cap. I/art. 4) que visa à proteção de bens culturais materiais, organizados em livros, entre eles, o Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; Livro do Tombo Histórico; Livro do Tombo das Belas-Artes e Livro do Tombo das Artes Aplicadas. Todo processo pode ser consultado em IPHAN (2002).

lugares ordenados” (NEVES, 1997, p. 292). Apesar da rica sugestão analítica dessa topologia social, seu autor Baêta Neves, não consegue dar conta das respostas indígenas frente à homogeneização que pretendiam pôr em prática os jesuítas.

O primeiro registro conhecido acerca da construção de uma igreja nas Serras de Ibiapaba foi feito pelo padre Luiz Figueira, no início do século XVII, mas sem maiores esclarecimentos que possam servir a uma discussão mais aprofundada. Afirmava o sacerdote, em 1608, que com a morte do indígena Barnabé que acompanhava a comitiva, “fomos para ele ajuntando-se todos os cristãos nossos companheiros e o trouxemos a enterrar ao pé de uma grande Cruz que diante de nossa igreja tínhamos levantado” (FIGUEIRA, 1608, p. 93). Todavia, ao mencionar “igrejinha”, fica subentendido o aspecto rústico e provisório da construção.

Os padres quando chegavam numa área a ser missionada, em geral, logo se colocavam na obrigação de elevação do templo. Na década de 1650, afirmava o padre Antônio Vieira sobre os missionários em Ibiapaba: “A primeira em que entenderam os padres foi em levantar igreja, de que eles não só foram os mestres, senão os oficiais, trabalhando por suas próprias mãos, assim pelo exemplo como pela necessidade, porque era pouca a diligência com que os moradores se aplicavam à obra” (VIEIRA, 1660, p. 149).

Apesar do contexto adverso, pois dezenas de aldeias indígenas estavam espalhadas nas Serras de Ibiapaba, os missionários se viram obrigados a trabalhar pelas próprias mãos levantando a igreja com o fim de ajuntar os índios dispersos. A igreja, assim, representava para os jesuítas o centro da aldeia, a edificação sagrada onde todos convergiam – missionários e índios (homens, mulheres e crianças) – em determinadas horas do dia e em dias especiais no calendário litúrgico (MAIA, 2008).

Para os índios, contudo, essa centralização cristã não os impediavam de viverem em terras adjacentes, locais escolhidos para cultivarem suas roças e ficarem até certo ponto longe do olhar disciplinador dos sacerdotes para praticarem suas formas de religiosidade, como se discutirá à frente, no caso do *torém*, cujos registros aparecem tanto em 1737 quanto em 1860.

Na carta anual (1701) do padre Ascenso Gago, a aldeia em forma de quadra era composta por três outras “aldeias” estando cada uma delas separadas pela chefia de seus respectivos principais índios. Quanto à igreja, afirmava o sacerdote que, já principiada, era “formosa e grande” construída

com madeiras curtas, as únicas encontradas na Ibiapaba. Ergueu-se então a residência dos padres “de madeira e barro, coberta de folhas de palmeira, que é o mais que permite a pobreza destes sertões” (LEITE, 1943, p. 63). O material usado na construção da residência dos padres sugere que a igreja tenha sido levantada da mesma maneira e com o mesmo recurso de construção.

Na obra *Igreja matriz de Viçosa do Ceará*, o arquiteto Liberal de Castro constrói sua arguta argumentação do valor histórico da igreja a partir de um documento intitulado *Derrota e jornada do mestre Piloto Manuel Róis dos Santos por onde consta as qualidades de que se reveste a serra de Ibiapaba desde que chegou ao Porto do Camocim*, que teria sido escrito pelo piloto Manuel dos Santos por ocasião da chegada da comitiva do desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco à aldeia de Ibiapaba, no ano de 1759, quando do confisco dos bens jesuíticos. A publicação deste importante documento foi feita pelo Barão de Studart em seu trabalho *Notas para a história do Ceará*, cuja referência original não é mencionada pelo autor (STUDART, 1892, p. 211-219). Ocorre que a mencionada fonte usada por Liberal de Castro quanto à descrição da igreja, não é a *Derrota e jornada*, mas o Inventário e sequestro dos bens dos padres da Companhia de Jesus no Ceará e Rio Grande, cuja guarda encontra-se no Arquivo Histórico Ultramarino, em Portugal.<sup>18</sup>

A confusão nas referências documentais se deu porque a apresentação da *Derrota e jornada*, no livro de Studart, é feita de maneira intercalada entre textos com aspas e afirmações do autor. Logo, a referência documental usada por Liberal de Castro refere-se, na verdade, aos comentários do Barão de Studart<sup>19</sup>; todavia, em essência, não há inviabilidade analítica no livro do arquiteto e nem qualquer alteração substancial entre o comentário de Studart e as informações no *Inventário*, embora me pareça importante fazer essa ressalva. Esse arrazoado, relativamente longo, é necessário por se tratar de uma questão diretamente ligada ao tombamento da parte central da área urbana da atual cidade de Viçosa do Ceará, logo um esclarecimento que poderá servir, inclusive, para futuras pesquisas sobre a região e seus sítios históricos.

<sup>18</sup> Cf. Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). AHU, Códice 1964, fls. 39-50.

<sup>19</sup> Deve ser dito que essa preocupação foi deixada clara pelo autor: “O documento [a *Derrota e jornada*...] há de ter sido escrito pelo piloto, conquanto não fique claro a quem realmente se deve o trecho pertinente à descrição da igreja e os bens nela encontrados” (CASTRO, 2001, p. 31). Não há dúvida sobre a autografia da *Derrota e jornada* do piloto da expedição de Gama e Casco, mas não a parte referente à descrição da igreja, que são comentários de Studart baseado no Inventário mencionado.

## ALDEIA DE NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO: TERRITÓRIO SOCIAL, ESPAÇO INDÍGENA

Não há dúvida que a presença dos missionários jesuítas na aldeia de Ibiapaba promoveu transformações socioespaciais de grande relevância a partir da coroa portuguesa enquanto acionadora de um processo de territorialização. Entretanto, as negociações processadas e as agências indígenas neste processo de grande envergadura – de aldeias indígenas à aldeia missionária e suas formas urbanísticas com igreja, casas e traçados retilíneos – somente poderá ser compreendido levando em conta a dimensão da apropriação indígena de seu território, aquilo que Paul Little denominou de “território social” a partir de uma “razão histórica” (LITTLE, 2002/2003).

Por volta de 1737, os moradores da ribeira do Acaraú fizeram ao desembargador Antônio Cardoso uma representação contra os jesuítas de Ibiapaba listando diversas acusações, entre elas, a de permitirem durante a Semana Santa que os índios se ausentassem praticando a seu bel prazer os antigos “Ritos gentílicos”:

Finalmente dizem os ditos moradores da Ribeira do Acaraú [Acaraú] que os índios ainda do presente conservam os seus Ritos gentílicos, os quais com todo o seu zelo os ditos Padres da Companhia lhes não podem fazer abjurar por informação que me deram, achei que alguns índios das aldeias ocultamente no Mato principalmente na Semana Santa, se ajuntam, em que preside um deles o mais velho, e aí alguns está aos mais fazendo sua pratica assentado em uma rede, que se suspende no ar sem estar segura em parte alguma, e que nas mesmas aldeias se ajuntam de noite [...] formando suas danças a que chamam *Parassês*<sup>20</sup> [sic], e achadas elas se retira cada um com a mulher, que lhe parece, do que se não sabe que os Missionários tenham notícias e aos mais com que se conhece a dita representação<sup>21</sup> (grifos meu).

Ausentando-se das prédicas da Semana Santa, ocultando-se nos matos, palmilhando os rincões, montes, passagens d’água, rios e nascentes, o expressivo contingente demográfico de milhares de índios na aldeia de Ibiapaba, maior que qualquer outra na capitania de Pernambuco e suas anexas, davam aos nativos a possibilidade real de certa liberdade através de

<sup>20</sup> Os “indígenas costumam geralmente fazer um festejo noturno, a que denominam *parassê* e diziam que então aparecia certo gênio chamado Aradoara, o qual ia de casa em casa acordando os moradores para não faltarem ao regozijo geral” (ARARIPE, 1958, p. 54).

<sup>21</sup> Carta do desembargador Antônio Cardoso ao rei D. João V, a encaminhar representação dos moradores da Ribeira do Acaraú sobre a aldeia que os jesuítas administram na Serra de Ibiapaba. Post. 12/07/1737. AHU-CE, cx. 3, doc. 182.



evasões temporárias, especialmente do olhar vigilante dos padres: seja para renovarem seus rituais religiosos, fazer suas pequenas lavouras, praticarem suas caças ou, simplesmente, a recusa clara em se disporem a praticarem as doutrinas cristãs. O que comprova uma vez mais que a aldeia dos jesuítas, era, significativamente, também um espaço indígena.

Em 1860, na localidade de Pimenteiras, termo de Vila Viçosa Real, no Ceará, o senhor Antônio Marques Assunção, antigo morador, observava curioso uma “classe de homens” que se preparava para certa festividade. Antes do baile ritmado por músicas e danças, parte do sábado era também dedicada à fabricação de uma bebida conhecida como o “vinho da mandioca” ou o *cauhin*, como dizia. No ápice da festa, a religiosidade ganhava intensidade através dos sortilégios dos feiticeiros e da fala das mulheres, velhas índias que se valendo dos mistérios da Mãe d’água, ajudavam a eximir as donzelas da culpabilidade de sua precoce defloração, cujo ritual da “seita” era atentamente observado por seus pais durante o preparo da bebida.<sup>22</sup>

Apesar de lacônica, acredito que a acusação dos moradores do Acaraú contra os jesuítas, ainda em 1737, menciona um exemplo da prática do torém pela referência que é feita a um dirigente nativo: “um deles o mais velho” que organizava a dança entre índios e índias, “fazendo sua prática assentado em uma rede, que se suspende no ar sem estar segura em parte alguma”. Pode-se depreender dos dois relatos – mesmo que separados por mais de um século - que o caráter ritual-religioso da dança era ainda um importante elemento social distintivo. Na atual cidade de Almofala (CE), o torém é uma dança de roda de terreiro ritmada com um maracá e acompanhada por uma cantada em quadra, em língua ameríndia, usada como elemento diacrítico pelos índios Tremembé (OLIVEIRA JÚNIOR, 1998).<sup>23</sup>

Deixando o aspecto simbólico dessa prática festiva, convém atentar para os dizeres rituais que os praticantes entoavam acerca das relações de contato com as comunidades não indígenas. Nas suas reuniões, continua o narrador de 1860: “recordam-se de suas afrontas, e injúrias, qualquer que tenham recebido por si, ou por suas famílias, e por qualquer movimento

<sup>22</sup> Relatório dos costumes, e algumas seitas mais notáveis que ainda existem entre os nossos indígenas do Termo de Viçosa [1860]. BNRJ, I-28, 10, 34. De acordo com o relato, durante a fermentação do cauim surgia uma nata a qual chamavam “cabesso” e que deveria ser tirada por uma índia donzela sob o olhar atento dos pais. Se a nata vazasse da peneira fina era sinal de que a moça não era mais virgem. As índias velhas, então, amadrinhavam-na afirmando que a causa ocorrera porque a moça havia passado sob a sombra de um arco-íris em algum olho d’água, lugar da Mãe d’água.

<sup>23</sup> Sabe-se através dos documentos coloniais que os Tremembé senhoreavam o litoral norte da capitania do Ceará, nos arredores das Serras de Ibiapaba.

de suas seitas operam contra aqueles de quem se julgam afrontados”. Mas é no cotidiano da convivência que as formas de tratamento são tomadas por sinais claros de uma antiga disjunção social, pois os índios:

Querem ser tratados com todo respeito por seu próprio nome, ou posto, e quando muito (em caçoada) Índios, ou Índia. Agastam-se fortemente, e tomam por injúria quando o chamam cabôcu-lo, Cunhan, porque dizem eles Cabôcu-los são os brancos, e eles são Índios. Entrei no conhecimento desta seita entre eles me disseram, que a palavra de Cabôcu-lo, os brancos qualificaram com desprezo, e que só os tratam por esse nome no momento do ódio e de fazer pouco<sup>24</sup> (grifos meu).

Nesse manuscrito inédito, escrito a pedido de Freire Alemão - botânico e chefe da Expedição Científica que viajou pelo Ceará, entre fevereiro de 1859 e julho de 1861 - o senhor Assunção seguiu as Instruções da “Seção Etnográfica e narrativa de viagem” que à época tinha por dirigente Gonçalves Dias, então na Europa, por missão especial, recolhendo documentos para os acervos da Biblioteca e do Arquivo nacionais do Rio de Janeiro.<sup>25</sup>

Os indígenas de vila Viçosa Real - antiga aldeia jesuítica elevada à categoria de vila pelo diretório pombalino, na segunda metade do século XVIII - ainda queriam ser reconhecidos por sua distinção: eram índios e não caboclos! O evento narrado pelo antigo morador de Pimenteiras deixa a nós, pesquisadores, questões importantes e analiticamente profundas que dizem respeito a uma continuidade histórica e identitária dos grupos indígenas na região das Serras de Ibiapaba.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Relatório dos costumes, e algumas seitas mais notáveis que ainda existem entre os nossos indígenas do Termo de Viçosa [1860]. BNRJ, I-28, 10, 34

<sup>25</sup> Criada, em 1856, no IHGB, a “Imperial Comissão Científica e Comissão Exploradora das Províncias do Norte” congregavam nomes importantes no cenário científico da época nas áreas de Botânica, Mineralogia, Zoologia, Geografia e Etnografia. Parte do material coletado por Gonçalves Dias perdeu-se em um naufrágio não muito bem explicado. Não deixa de ser sintomático no ideário científico do Oitocentos, a relação entre índios e Natureza uma vez que o mencionado Relatório fora feito sob supervisão de um botânico, mesmo havendo um responsável (substituto de Gonçalves Dias) da Seção de Etnografia. Sobre a Comissão, vide: Porto Alegre (2003). Não há maiores informações sobre quem seria o Sr. Antônio Marques Assunção, autor dessa descrição, mas era comum membros da Comissão Científica solicitar ajuda de colaboradores locais, em geral, moradores alfabetizados das localidades.

<sup>26</sup> Atualmente na cidade de Crateús (CE) estão concentradas cerca de dez “aldeias urbanas”; os grupos indígenas nesta cidade, e outras próximas a região de Ibiapaba (Quiterianópolis, Monsenhor Tabosa, Poranga e Tamboril), justificam sua identidade a partir de memórias coletivas interligadas à história colonial dos índios. Em 2008, os vários grupos foram cadastrados pela FUNASA (Fundação Nacional de Saúde, ligada a FUNAI) como etnias indígenas, portanto, tendo reconhecida sua distinção social. Em 2004, os Tabajara de Crateús conseguiram retomar cerca de 6.000 hectares de suas antigas terras nas Serras de Ibiapaba, no local conhecido como Nazário, onde residem cerca de dez famílias a espera do reconhecimento de suas terras. Os índios estão organizados através do CIPO (Conselho Indígena dos Povos Tabajara e Kalabaça de Poranga) e AMITK (Associação de Mulheres Indígenas Tabajara e Kalabaça), com uma escola diferenciada indígena, em Poranga. Cf. Silva (2007); Palitot (2008).

Logo, a religiosidade indígena com sua prática ritual permaneceria mesmo que tenha se transformado, ao longo dos séculos, com base em suas próprias experiências históricas, quer como índios aldeados ou índios vilados. Em outras palavras, a aldeia era para os índios um espaço também de recriação cultural que, como fenômeno social construído na linguagem do sagrado pode ser constatado em outras partes da América portuguesa (POMPA, 2003). Na outra América, a hispânica, constatou Bruit que, “cristãos ou não, os índios usaram sua linguagem, suas festas, seus bailes, a embriaguez, para manter vivas suas tradições e suas diferenças com os espanhóis”; a dança dos índios continua o autor, “e os espanhóis sempre se queixavam de que só sabiam dançar, era um verdadeiro teatro dramático e cômico, que recuperavam e refaziam a história passada, alimentavam a memória e a robusteciam, mantendo essa identidade coletiva” (BRUIT, 1995, p. 179-180).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Viu-se que o voluntarismo missionário não pode ser apontado como a causa direta e exclusiva do processo de aldeamento dos índios nas Serras de Ibiapaba, uma vez que eles negociaram seu descimento com a mais importante autoridade do Estado do Brasil. De forma semelhante, com a fundação da aldeia de Ibiapaba, em 1700, e a agência dos índios aldeados se percebeu, através da documentação, que a forma de organização do espaço físico e social da aldeia de Nossa Senhora da Assunção teve de levar em conta a maneira distinta de como viviam os índios, isto é, estando cada um dos grupos indígenas separados a partir de suas respectivas etnias e chefias.

Em jogo, a manutenção de um território social apropriada a partir de uma razão histórica, isto é, que fazia sentido aos povos indígenas e seus interesses. Bem diversa, portanto, das mudanças espaciais e socioculturais que se enquadravam na razão instrumental da coroa portuguesa e/ou dos seus representantes diretos naqueles sertões coloniais: os companheiros de Jesus. A negociação frente às incertezas era permanente.

O espaço social da aldeia formado com igreja, casa dos padres e residência dos índios era um reduto que se pretendia exclusivamente cristão, símbolo da presença da coroa portuguesa no norte da capitania cearense.

Contudo, a aldeia era também um espaço de vivência de homens e mulheres indígenas que procuraram negociar, tanto quanto possível, as suas formas de convivência em um território social escolhido desde décadas pretéritas, antes mesmo da presença da coroa enquanto ente acionador daquele novo processo de territorialização.

O centro do contorno urbano do novo reduto missionário não era suficiente para limitar, por meio do olhar vigilante e da ação dos missionários, a experiência histórica de convivência social de milhares de indivíduos sob a exclusiva égide cristã; sendo eles por isso portadores de uma liberdade relativa, mas considerável que lhes garantiam, apesar da dominação, a manutenção de sua própria história, cultura e identidade.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

Carta de Câmara Coutinho, governador da Bahia a Roque Monteiro Paim. 20/06/1691. **Revista do Instituto do Ceará - RIC**, tomo XXXVI, p. 213, 214, 1922.

Carta do Marquês de Montebelo ao capitão-mor do Ceará. 25/03/1691. **Revista do Instituto do Ceará - RIC**, tomo XXXVI, p. 211, 1922.

Carta patente de mestre-de-campo passada a Francisco d'Ávila. 02/04/1691. **Revista do Instituto do Ceará - RIC**, tomo XXXVI, p. 212, 213, 1922.

Carta do Provedor da Fazenda ao almoxarife do Ceará. **Revista do Instituto do Ceará - RIC**, tomo XXXVI, p. 207, 1922.

Carta do desembargador Antônio Cardoso ao rei D. João V, a encaminhar representação dos moradores da Ribeira do Acaraú sobre a aldeia que os jesuítas administram na Serra de Ibiapaba. Post. 12/07/1737. AHU-CE, cx. 3, doc. 182.

Inventário que mandou fazer o Doutor Desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco de todos os bens pertencentes a esta Missão e Igreja de Nossa Senhora da Assunção na forma das ordens de Sua Majestade (Vila Viçosa Real). AHU, Códice 1964, fls. 39-50.

GAGO, Pe. Ascenso. Cartas anuais [1695, 1697 e 1701]. In: LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Editora Nacional do Livro, 1943, III, p. 38-56, 63, 64.

Carta régia ao governador de Pernambuco sobre vários pontos a respeito dos índios, e jurisdição, que neles tem os missionários no Espiritual, e os capitães-mores no temporal. 08/03/1693. *In*: Informação Geral da capitania de Pernambuco. 1749. **Anaes da Biblioteca Nacional**, vol. 28, p. 381-383,1906.

ANRJ. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Memória sobre a capitania do Ceará no ano de 1816, pelo Dr. Antônio Rodrigues de Carvalho. Códice 765.

BNRJ. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Coleção Freire Alemão. Setor de Manuscritos, BNRJ, I-28-9-30.

BNRJ. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Relatório dos costumes, e algumas seitas mais notáveis que ainda existem entre os nossos indígenas do Termo de Viçosa [1860]. Setor de Manuscritos, BNRJ, I-28, 10, 34.

Figueira, Luiz. Relação do Maranhão [1608]. *In*: **Três documentos do Ceará colonial**. Fortaleza: Departamento de imprensa oficial, 1967.

#### BIBLIOGRAFIA

ARARIPE, Tristão de Alencar. **História da Província do Ceará**. 2ªed. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1958.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**. Antropologia e história do processo de formação quilombola. São Paulo: EDUSC, 2006.

AMOROSO, Marta Rosa. **Catequese e Evasão**. Etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

BANDEIRA, Moniz. **O feudo**: a Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BRASIL, Thomaz Pompeo de Sousa. **Ensaio estatístico da Província do Ceará**. Ed. Fac-sím. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997 [1864].

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril**: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). São Paulo: EDUSC, 2006.

CASTRO, José Liberal de. **Igreja Matriz de Viçosa do Ceará**. Arquitetura e Pintura de Forro. Fortaleza: Edições IPHAN/UFC, 2001.

**CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e Normas Complementares**. (CCJ). Anotadas pela Congregação Geral XXXIV. São Paulo: Edições Loyola, 1997 [1558].

DELSON, Roberta Marx. **Novas vilas para o Brasil-Colônia**: planejamento espacial e social no século XVIII. Brasília: Editora ALVA-CIORD, 1997.

HESPANHA, António Manuel & Silva, Ana Cristina Nogueira da. O quadro espacial. *In*: Mattoso, José (dir). **História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)**. Vol. 4. Lisboa: Editora Estampa, 1998, p. 35-41.

IPHAN (4ª Superintendência Regional do IPHAN - CE/PI). **Estudo para o tombamento federal do conjunto arquitetônico e urbanístico da Cidade de Viçosa do Ceará-Ce**. Abril, 2002, volumes I-IV.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil** (10 vols.). Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Editora Nacional do Livro, 1938-50.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**. [S.], vol. 28, n. 1, p. 251-290, 2002/2003.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, vol. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

MAIA, Lígio de Oliveira. Regulamento das Aldeias: da Missão ideal às experiências coloniais. **Outros Tempos**. São Luís, vol. 5, n. 6, dez, p. 186-201, 2008.

MAIA, Lígio de Oliveira. **Serras de Ibiapaba**. De aldeia à vila de índios: vassalagem e identidade no Ceará colonial – Século XVIII. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense - UFF, Niterói, 2010.

MARTINS, Pe. Vicente. O hospício dos jesuítas de Ibiapaba. **RIC**, tomo XLII, pp. 143-168, 1928.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **Vieira e a Imaginação Social jesuítica**: Maranhão e Grão-Pará no Século XVII. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NOBRE, Geraldo Silva. **História eclesiástica do Ceará**. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *In*: \_\_\_\_\_ (org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004, p. 13-42.

OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto de. **Torém**: brincadeira dos índios velhos. São Paulo: Anablume; Fortaleza: Secretaria de Cultura, 1998.

PALITOT, Estevão Martins. **Descobrir-se índio na cidade**: as aldeias urbanas em Crateús/Ce. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, entre os dias 01 e 04 de junho de 2008. Porto Seguro (BA), Brasil.

PÉCORÁ, Alcir. “Cartas à Segunda Escolástica”. *In*: Novaes, Adauto (org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 373-414.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. **Comissão das Borboletas**: a ciência do Império entre o Ceará e a Corte (1856-1867). Fortaleza: Museu do Ceará, 2003.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da (org.). **Povos indígenas no Ceará**: organização, memória e luta. Fortaleza: Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura; Memorial da Cultura Cearense, 2007.

STUDART, Barão de. **Notas para a história do Ceará**. Brasília: Senado Federal, 2004 [1892].

STUDART, Barão de. Figuras do Ceará colonial. **RIC**, tomo XXXVII, p. 239, 1923.

SIDER, Gerald. Identity as history, ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States. **Identities Global Studies in Culture and Power**. New Hampshire, vol. 1, nº 1, pp. 109-122, 1994.

VAINFAS, Ronaldo. **Traição**: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VIEIRA, Antônio, S.I. Relação da Missão da Serra de Ibiapaba [1660]. *In*: GIORDANO, Cláudio (coord.). **Escritos instrumentais sobre os índios**; seleção de textos Cláudio Giordano; ensaio introdutório José Carlos Sebe Bom Meihy. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992.

# SÚDITOS DO GRÃO CÃO DA TARTÁRIA, JUDEUS ENCLAUSURADOS, MOURAS ENCANTADAS...

*geopolíticas mentais e orientações colonialistas  
sobre os indígenas*

*Sebastião Vargas*

## (DES)ORIENTAÇÕES INICIAIS

Sabe-se pouco da história indígenas: nem a origem, nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu. [...] Haveria múltiplas origens e rotas de penetração do homem americano? Teria ele vindo, como se crê em geral, pelo estreito de Bering e somente por ele? Quando se teria dado essa migração?

Manuela Carneiro Cunha, Introdução a uma história indígena (1992).

**N**o seu pequeno ensaio sobre “As mil e uma noites”, o argentino Jorge Luis Borges reflete sobre o longo diálogo (ou monólogo?), não poucas vezes trágico, entre o Ocidente e o Oriente. Para o escritor argentino, o processo assombroso e contínuo de “consciência” ou “descobrimento” do Oriente é um acontecimento “capital da história das nações ocidentais”. Parafraçando a frase de Santo Agostinho sobre o tempo, Borges se interroga: “O que são Oriente e Ocidente? Se me perguntam, eu ignoro” (1989, p. 232). Se para Borges, porém, essa consciência é eivada pelo enigma, para Edward W. Said ela estaria indissolavelmente ligada ao cálculo político e, em última instância, à violência. Para o crítico norte-americano nascido em Jerusalém, os conceitos de “Oriente” e



“Ocidente” são “criações humanas”, entidades históricas e culturais móveis e não fatos “inertes da natureza”; e devem ser apreendidos e interpretados considerando sobretudo suas “relações de poder e dominação”.

Assim, tanto quanto o próprio Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, portanto, sustentam e, em certa medida, refletem uma à outra (SAID, 2007, p. 31).

Na sua análise sobre o “Oriente como invenção do Ocidente”, Edward Said (2007) foca muito mais o “orientalismo” eminentemente francês e britânico do final do XVIII e do século XIX do que na sua experiência histórica antecessora: o colonialismo ibérico. Mas a sua argumentação sobre as figuras representativas, ou tópos, inventados pelos ocidentais para classificar, desconsiderar, essencializar<sup>1</sup> e desumanizar a humanidade de outras culturas, povos ou regiões geográficas vem estimulando estudos que procuram inspiração nessa obra para denunciar operações semelhantes de obliteração, estereotipia, invisibilização, epistemicídio, colonialismo e genocídio. É o caso, por exemplo, de pensadores mapuche pertencentes à *Comunidade de Historia Mapuche* que utilizam o autor palestino (junto a outros pensadores anticoloniais como Aimé Césaire, Franz Fanon e Pablo Gonzáles Casanova) na sua peleja por “soberania e autonomia epistemológica” (VARGAS, 2017).

Neste ensaio exploro a hipótese de que na América dita Latina não é o Oriente o alvo preferencial de representação, ou o oriental que se ‘essencializa’, e sim o indígena. Utilizando fontes primárias (impressas e visuais) e discutindo uma importante bibliografia secundária, pretendo esboçar o mapeamento desse tópos (apenas uma ilha do arquipélago da complexa história da imagística sobre os ameríndios), a saber, os recorrentes mecanismos de sobreposição e intercâmbio de figuras representativas que o Ocidente originalmente inventou e reservou aos “orientais” transferidas aos indígenas das Américas. Por uma questão de espaço, aqui vamos nos concentrar apenas na primeira etapa dessa violência de longa duração: o período colonial.

---

<sup>1</sup> Uma rigorosa discussão sobre as duas grandes vertentes, posturas e discursos dos e sobre os indígenas que, grosso modo, podemos denominar essencialistas versus historicistas encontra-se em Zapata Silva (2013).

## O ERRO CAPITAL

Llamamos indios a la gente de Moctezuma, de Atahualpa, de Catriel, precisamente por ese error, porque los españoles creyeron haber llegado a las Indias. Jorge Luis Borge, **La mil y una noches**.

Nos primeiros movimentos do processo da ocidentalização da história moderna encontra-se um equívoco fundamental: quando a futura América ainda carecia de um nome próprio, ela foi percebida como parte do Oriente. Em 1492, Cristóvão Colombo pensou que chegara à Ásia. Inspirado nos relatos de exploradores medievais que nos dois séculos anteriores (beneficiados pela chamada “*Pax Mongolica*”) puderam percorrer partes da Ásia e do Oceano Índico, o Almirante buscava “inquieto, os traços asiáticos que lhe assegurassem ter chegado à terra do Grande Cá, chamando índios aos aborígenes que encontrava. [...] Colombo vira a Índia na América” (SOUZA, 1986, p. 21). O documento cultural mais cabal desse equívoco perdura na denominação genérica que os poderes coloniais atribuíram ao diversificado mosaico de grupos humanos que aqui habitavam: índios, ou seja, habitantes da Índia. O termo representava uma ideia tão fundamental que a América espanhola manteria a denominação “Índias Ocidentais” até o século XIX.

Diferentemente do que ocorre com o português, a língua espanhola é mais clara quanto ao significado do termo *indio*: “*De la India (país asiático)*”. Quando, por exemplo, Octavio Paz<sup>2</sup> escreve sobre a Índia (e os paralelismos entre a Ásia e as Américas) utiliza *indios* (simultaneamente para designar os habitantes da Índia e os povos originários das Américas) e nunca usa a palavra *indianos* que seria, em castelhano, voz específica para referir-se a coisas e habitantes “*de las Indias Occidentales (costa atlántica del continente americano que fue española)*”<sup>3</sup>.

Ambiguidade de termos que podem ensejar dúvidas. Como, por exemplo, na versão brasileira da citada obra de Said. Ao comparar a tática de Napoleão no Egito com as práticas genocidas dos espanhóis frente aos indígenas nas Américas, a tradução para o português confunde indianos

<sup>2</sup> A poesia de Paz pode ser definida como “surrealismo com raízes orientais e astecas” (VARGAS, 2021). Em diversos textos Paz vincula as filosofias e cosmovisões orientais à cosmovisão dos ameríndios: “¿Cuál es el otro polo del mundo de China y Japón? Tal vez la América precolombina”. (PAZ, 1996, p. 137).

<sup>3</sup> Consultamos vários dicionários da língua portuguesa: Silva, (1813); Aurélio (1992); Houaiss (2001); Dicionário Etimológico da Nova Fronteira (1982) e o *Diccionario de uso del español actual* (1996).

com índios (assim como no castelhano, na língua inglesa *indian* se refere tanto aos habitantes da Índia quanto aos povos originários das Américas):

a tática do *Requerimiento*, documento redigido em 1513 – em espanhol – pelos espanhóis para ser lido em voz alta aos *indianos* (grifo nosso): “Tomaremos vocês e suas mulheres e seus filhos, e faremos deles escravos, e como tais os venderemos e liquidaremos conforme as ordens de Suas Altezas [o rei e a rainha da Espanha]; e tiraremos os seus bens, e faremos a vocês todo o mal e os danos que pudermos, como vassalos que não obedecem (SAID, 2007, p. 126).

O leitor brasileiro incauto pode se interrogar: estariam os espanhóis, como seus contemporâneos lusitanos do século XVI, desafiando pessoas na Índia? No português corrente, aquele significado inicial tende a ser borrado, pois utilizamos preferencialmente a palavra indiano para “o pertencente ou relativo à Índia (Ásia); índio, índico, indiático, hindu”. O brasileiro atual não associa automaticamente índio com indiano, “habitante da Índia”. Substituir hipoteticamente o termo índio por outros topônimos asiáticos poderia restaurar um pouco do espanto camuflado por trás de uma palavra que no Brasil se afastou de seu significado primevo. Desse modo, Manuela Carneiro da Cunha poderia ter organizado a obra de referência “História dos Chineses no Brasil”; Darcy Ribeiro teria escrito “Os japoneses e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno”; John Manuel Monteiro “Os negros da terra: malaios e bandeirantes nas origens de São Paulo” e Maria Regina Celestino, quem sabe, “Os tibetanos na história do Brasil”. Mesmo depois de desfeito o engano original, continuar nomeando os povos originários como se fossem exóticos<sup>4</sup>, estrangeiros, extraviados, alienígenas (o antônimo de indígenas)<sup>5</sup> – seres estranhos à sua própria terra – foi e é uma componente vital da operação colonial de obliteração e subjugação das populações originárias do que veio a ser chamado Novo Mundo.

Assim como os mapas e as imagens, as palavras são carregadas de significação histórica. Como escreve Charles C. Mann<sup>6</sup> “qualquer um que tente escrever ou mesmo falar sobre os habitantes originais das Améri-

<sup>4</sup> Exótico: que não é indígena; estrangeiro. Sobre a temática ver, como exemplo, a obra de Bringham (2010).

<sup>5</sup> Indígena: originário ou próprio de um lugar. Do latim indígena *inde* (dali) e *genus* (origem, nascimento).

<sup>6</sup> Charles C. Mann elabora uma interessante obra de divulgação reunindo diversos estudos e hipóteses sobre a história das sociedades pré-colombianas com o intuito expresso de “explicar em termos leigos o reconhecimento crescente dos pesquisadores de que o Hemisfério Ocidental desempenhou um papel na história da humanidade tão interessante e importante quanto aquele do Hemisfério Oriental” (Mann, 2007, p. 361).

cas cai muito rapidamente numa areia movediça terminológica” (MANN, 2007, p. 361). A rigor, termos como “índio”, “ameríndio” ou “americano nativo” não podem corresponder à maneira como os povos originários das Américas pensaram sobre si mesmos, devendo todos eles sua utilização à Europa. É por isso que neste texto usamos alternadamente povos originários, ameríndios, índios e indígenas (consciente das inevitáveis cargas coloniais embutidas nos termos) para nomear o mosaico de povos que habitam os territórios cada vez mais chamados de Abya Yala. Nesse “terreno movediço”, considero também ser imprescindível utilizar, sempre que possível, os termos autoafirmados e escolhidos pelos próprios indígenas. Decidimos transcrever o trecho abaixo, pois ele ilustra, no seu pequeno espaço, a multiplicidade de possibilidades de termos

Em conversações, todas as pessoas nativas com quem me encontrei (creio que sem exceções) usaram “índio” em vez de “americano nativo”. Um dia, eu usei “americano nativo” ao falar com uma estudante graduada boliviana de ascendência indígena. Ela balançou decepcionada ao ouvir a expressão. “*Aquí somos indios*”, explicou ela. “*Los ‘americanos nativos’ viven solamente en los Estados Unidos*”. “Eu detesto o termo americano nativo”, declarou o ativista Russel Means em 1998. E tirando consequências na prática das suas palavras, Means aderiu e tornou-se membro destacado de um grupo de defesa dos direitos indígenas chamado Movimento Índio Americano (*American Indian Movement – AIM*). “Nós fomos escravizados como índios americanos, e nós ganharemos a nossa liberdade como índios americanos, e aí nós vamos nos chamar da droga de nome que bem quisermos”. (Ao mesmo tempo, o uso comum britânico “índios vermelhos” para distinguir americanos nativos dos hindus, por eles chamados de “índios orientais”, não é bem-vindo.) (MANN, 2007, p. 362)

Evidentemente, e para complicar mais as coisas, as (in)definições sobre o que seriam Ocidente e Oriente são intrinsecamente relativas e até mesmo arbitrárias. A ambiguidade é sua marca: geograficamente, o Hemisfério Ocidental (também chamado americano ou oeste) excluiria a Grécia e a Itália, matrizes essenciais da chamada cultura ocidental<sup>7</sup>. Em sua definição cultural, o Ocidente cristão é tributário de uma religião nascida no Oriente Médio. Geopoliticamente, países do extremo-orientes geográfico da Oceania são considerados ocidentais. Alain Rouquié (1991) utiliza a expressão “extremo-ocidente” para referir-se a América Latina, mas pensa-

---

<sup>7</sup> Dioniso, por exemplo, cujo amante/companheiro Luso viria a nomear a *mui católica* pátria de Camões e Fernando Pessoa, é uma divindade de origens asiáticas, ligado aos excessos ameaçadores dos mistérios orientais

dores como Samuel Huntington (1997) consideram que a “civilização latino-americana” ainda não seria totalmente parte da “civilização ocidental”. A etimologia do termo ocidente vem de “pôr do sol, Oeste” mas, já que a Terra é redonda, um mexicano da *Baja* Califórnia que se compraz com o espetáculo do entardecer estaria mirando em direção à China. Da minha janela na cidade do Natal, um dos pontos mais orientais das Américas (bem mais oriental que a República Oriental do Uruguai), vejo o nascer do sol por cima do mar e, numa linha reta imaginária, estaria olhando a costa ocidental da África (Gabão, Congo ou Angola?).

Assim como os mapas, as palavras estão prenhes de significação que se tornam políticas: nortear e desnortear não tem equivalente com o radical sul ou sur. Por que não usamos sulear ou surear?<sup>8</sup> Desnor-teemos, um pouco mais. Qualquer americano (do Sul, Centro ou Norte) que já examinou o mapa mundial que as crianças japonesas utilizam na escola experimenta uma sensação de estranheza. Aí o extremo ocidente jaz na Europa, especificamente em Portugal e na costa Atlântica da África. A costa nordestina do Brasil é o extremo oriente desse mapa nipônico.

### JÁ QUE A TERRA É REDONDA... “COMO UMA TETA DE MULHER”

A América começou como um acidente e um obstáculo na corrida da Espanha rumo ao Oriente, e a tarefa do historiador é fazer compreender que a “invenção” dela, isto é, a maneira como a imaginamos progressivamente, é tão indissociável de nossa relação com a Ásia quanto nossa relação com o islã. **Serge Gruzinski, A águia e o dragão** (2015)

No contexto da expansão europeia do Renascimento, as duas potências ibéricas da época lutavam (com estratégias diferentes) para acessar um nebuloso mundo distante, mas presente no imaginário europeu desde a Antiguidade: o Oriente, a Ásia, a China, a Índia. A originalidade de Colombo residia em propor a rota mais curta para China: “para Castela e seu visionário Almirante o poente, o Oeste daria para a Ásia” (GRUZINSKI, 2015, p. 62).

Mesclado aos valores renascentistas de coragem, aventura (“gosto da maravilha e do mistério”) e fama; a ânsia pelo ouro e o dever salvacio-

<sup>8</sup> Sobre a utilização crítica desses termos ver a Edição Especial Dossiê SULEar da Revista Interdisciplinar SULEar/SURear. Belo Horizonte: EdUEMG, 2019.

nista de evangelização, entre as motivações das “correrias das descobertas” estava uma relação ambígua e utilitária com as mais ou menos genéricas “terras orientais”. Como escreve Colombo em 1498: “No momento em que tomei as providencias para ir descobrir as Índias, era na intenção de suplicar ao Rei e à Rainha, nossos senhores, que eles se decidissem a gastar a renda que poderiam obter nas Índias na conquista de Jerusalém” (TODOROV, 1983, p. 11). O plano de Colombo era alcançar o ouro e riqueza da China para financiar a libertação da Terra Santa. Personagem complexo, o Almirante conjugava em si o *ethos* medieval, místico e cruzado extemporâneo<sup>9</sup> com o tateante espírito experimental que animava o renascimento: já que a terra era redonda, alcançar a China pela via ocidental “direta” (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2009, p. 206).

Essa mescla de mística e ciência era constituinte do intelecto de exploradores como Colombo, Américo Vespúcio, André Tevet, Antonio Pigafetta e muitos outros. A busca do Paraíso Terrenal – fundamento doutrinal da cosmovisão judaico-cristã e islâmica e lugar prístino onde o Criador havia decidido inaugurar a humanidade – pode nos surpreender hoje, mas, assim como uma miríade de lendas e crenças que o imaginário europeu situava sempre à “Oriente”, era um dos componentes da paisagem mental dos homens do Renascimento. Colombo crê que o Paraíso terrestre está no fim do Oriente como havia sugerido o *Imago Mundo* de Pierre d’Ailly. Vejamos, nas palavras do Almirante, o quanto se mesclam o que hoje poderíamos geografia fantástica (e quem sabe, projeção de fundo psicanalítico sobre os espaços). Quando chega perto de equador ele escreve na “Carta aos Reis” de 1498:

Descobri que o mundo não era redondo da maneira como é descrito, mas da forma de uma pera que seria toda bem redonda, exceto no local onde se encontra a haste, que é o ponto mais elevado; ou então como uma bola bem redonda, sobre a qual, em certo ponto, estaria algo como uma teta de mulher, e a parte deste mamilo fosse mais elevada e a mais próxima do céu, e situada sob a linha equinocial neste mar Oceano, no fim do Oriente. [...] Estou convencido que aqui é o Paraíso terrestre, onde ninguém pode chegar se não for pela vontade divina (TODOROV, 1983, p. 17).

---

<sup>9</sup> No impactante livro *Colombo e outros canibais* (1998), o acadêmico de origem indígena Jack D. Forbes aborda a história colonialista europeia sob o prisma das culturas dos povos originários. Sob muitos aspectos é uma obra que dialoga com a crítica xamânica da economia política da natureza e do “ouro canibal” contida no livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015) fruto da colaboração de Davi Kopenawa e Bruce Albert.

Sérgio Buarque de Hollanda, no seu fundamental estudo sobre a “geografia fantástica” que embalou Colombo em suas aventuras náuticas, investiga as versões de teólogos medievais que tendiam a situar o Paraíso nos confins da Ásia (por exemplo, em um mapa de Andrèa Cianco de 1436, onde o Paraíso aparece numa península projetada no Oriente da Ásia).

A Índia verdadeira, Índia Maior, como lhe chamavam antigos geógrafos e que o Almirante presumia ter alcançado, tanto que escrevera, ainda em 1503, aos Reis Católicos que certa região por ele descoberta ficava a dez jornadas do Ganges, era, dada a notoriedade de seus tesouros e mistérios, um dos lugares favorecidos pela demanda do sítio do Éden (HOLLANDA, 2000, p. 23).

Num primeiro momento, Colombo considera que a ilha de Cuba seria o Cipangu (Japão). O Haiti seria a bíblica Ofir (que também seria confundida com o Ceilão). Algum tempo depois, corrige-se ao tomá-las como parte ou limite dos reinos continentais do Grande Khan (Grão Cão da Tartária, no português utilizado por Sérgio Buarque de Hollanda). Baseado nos diários de Colombo, o escritor uruguaio Eduardo Galeano reconstitui a atordoante cena ocorrida em Guanahaní no ano de 1492:

Luis de Torres traduz para o hebraico as perguntas de Cristóvão Colombo:  
- Conheceis o Reino de Gran Kahn? De onde vem o ouro que levais pendurado nos narizes e orelhas?

Os homens nus olham para ele, boquiabertos, e o intérprete resolve tentar com o idioma caldeu, que conhece um pouco:

- Ouro? Templos? Palácios? Rei dos reis? Ouro?

E depois tenta em árabe, o pouco que sabe:

- Japão? China? Ouro?

O intérprete se desculpa frente a Colombo na língua de Castilha. Colombo amaldiçoa em genovês, e joga no chão as cartas-credenciais, escritas em latim e dirigidas ao Gran Khan (GALEANO, 1996, p. 49)

A silhueta do Grande Khan, “Rei dos reis”, ergue-se constantemente diante dos olhos dos primeiros conquistadores espanhóis e de Colombo. Mais uma vez, “a interpretação dada aos nomes indígenas firmará logo a obstinada convicção de que aportara ao extremo oriente” (HOLLANDA, 2000, p. 14). Atualmente os historiadores duvidam de que Colombo seguisse completamente os escritos de Marco Polo, mas o Almirante está certo de que os habitantes de Caniba, à qual nativos da ilha de Hispaniola se referiam constantemente, seriam súditos do Grande Khan (que pode

também ser grafado como Cá ou Cão) e que por variações ou deturpações fonéticas foram chamados de “canibais”, segundo Sérgio Buarque, termo associado “ao gentio mais intratável e sanhoso daquelas ilhas [...] alusão evidente ao Grão Cão da Tartária (HOLLANDA, 2000, p. 14). A imagem do canibal se tornou uma representação importante sobre os indígenas das Américas e fonte de intensas controvérsias, utilizações e interpretações<sup>10</sup>. Aqui somente nos interessa sublinhar a possível “origem” oriental dessa figura mental.

Em sua terceira viagem, Colombo continuava acreditando que estava no mar da China, quando entrou nas costas do que viria a ser a Venezuela. Como vimos, o Almirante tinha convicção de que adentrara no próprio paraíso terrestre. Talvez o rigoroso Gruzinski não tenha sido completamente preciso quando escreve que “o Novo Mundo de Colombo se enrosca inteiramente na sombra da China” (2015, p. 66) já que Colombo nunca convenceu completamente de que “descobrira” um Novo Mundo, e sim o mundo antigo de Catai e Cipango.

A obra dos historiadores Jorge Magasich e Jean-Marc de Beer *América Mágica: mitos y creencias en tiempos del nuevo mundo* (2001) explora os mitos que inundaram o imaginário europeu sobre as características de outras terras e dos seres que as povoavam. Nela podemos acompanhar a “migração” de crenças em lugares e seres mitológicos do inacessível Oriente até o Novo Mundo recém “descoberto”. Com a vantagem de que esse último podia ser melhor explorado e dominado: “El descubrimiento inaugura un período de la historia donde las fronteras geográficas y mentales entre el Oriente y las *Indias Occidentales* serán difusas. Los mundos fantásticos que el imaginário europeu situaba en *la India* se extendieron ao Nuevo Mundo” (MAGASICH, 2014, p. 7).

Também o italiano Umberto Eco afirma que o “fluxo de crenças” sobre terras e lugares lendários contribuiu muito para descoberta de “terras realmente existentes” (2013, p. 9), num movimento de deslocamento e sobreposição de mitos precedentes da herança cultural judaico-latina com lendas medievais que alimentaram um imaginário que situava no misteriosos e vago “Oriente” (transplantado pra o Novo Mundo): o Paraíso Terrestre (seus confins, a fonte da juventude e o Jardim do Éden); a Atlântida perdida; o maravilhoso reino do Preste João (enigmático soberano cristão

<sup>10</sup> Ver: Bethencourt (2018); Schwarcz (2015); Hemming (2007); Fausto (2001); Viveiros de Castro (2015); Rocha (2001); Vargas (2014).



do Oriente); as Ilhas Afortunadas (“Hy Bressail” e “O’Brazil” das viagens místicas de São Brandão); as aventuras do Apóstolo das Índias São Tomé; as minas do Rei Salomão; as indômitas Amazonas; os “povos apocalípticos” de Gog e Magog; as tribos perdidas de Israel e toda uma gama de seres prodigiosos e bestiais. Segundo a implacável lógica que regia a imaginação medieval, os povos apocalípticos de Gog e Magog (encerrados juntamente com outros “povos imundos” - antropófagos e cinocéfalos – em muralhas nos confins orientais da Ásia por Alexandre Magno e que, segundo o Preste João, estariam se multiplicando e libertando pelo Anticristo) de algum modo são identificados com a história bíblica das dez tribos perdidas de Israel, deportadas pelos assírios e babilônios rumo ao Oriente, sem deixar rastro, mas que estariam enclausuradas, juntamente com os “povos imundos” de Gog e Magog, no norte da Ásia, como demonstram o mapa de Giovanni Matteo Containi (1506) onde, no norte da Ásia se encontram os “Iudei Clausi” encerrados num círculo de montanhas (no mapa, a “Terre de Cuba” situa-se próxima da ilha de “Zinpangu”, o Japão de Marco Polo). Já no mapa de Johannes Ruysch (1553), também no norte da Ásia, a identificação das dez tribos perdidas de Israel com as hordas bestiais de Gog e Magog é talvez mais clara<sup>11</sup>. Neste mapa, mais ao sul, temos a “Terre Sancte Crucis” um dos primeiros nomes do que futuramente seria o Brasil.

O contexto histórico do processo de cristianização secular europeia que paulatinamente expulsara o demônio e seu séquito de humanidades hereges, imundas, monstruosas e fantásticas – num constante fluxo orientalizante que percorre a África e Etiópia, o Oriente Próximo, a Índia, a China e as estepes orientais asiáticas até chegar, por fim, na América – vincula os indígenas americanos com as tribos perdidas de Israel e também com uma legião de seres prodigiosos que povoariam o Oriente: sereias, serpentes marinhas, grifos, dragões, cinocéfalos, ciclopes, gigantes (Patagões), homens com rabo e acéfalos, canibais e bruxas. A associação entre indígenas e israelitas está inserido no poderoso ideário antijudaico presente em diversos agentes da conquista empenhados na “extirpação das idolatrais”, como o inaciano José de Acosta e o dominicano Diego Durán. Os conquistadores “famintos de ouro” e com intuito de explorar impiedosamente

---

<sup>11</sup> Esta surpreendente história, segundo Magasich e Beer (2014), uma vaga reminiscência da Grande Muralha da China, servia como explicação mítica para as diversas ondas de invasões “orientais” que assolaram a Europa medieval: os hunos de Átila no século V, os árabes na península ibérica (a partir do século VIII), os húngaros do século X e os tártaros do século XII.

a força de trabalho indígena, utilizaram a identificação dos aborígenes com os judeus, considerados grandes inimigos da Igreja e expulsos da Espanha em 1492 (no mesmo ano da primeira viagem de Colombo), como legitimação da violência praticada pelos espanhóis, que nada mais seriam que instrumentos dos castigos prometidos por Deus aos descendentes das idólatras tribos de Israel.

Os historiadores Luiz Fernandes e Luís Assis Kalil (2017), examinam a copiosa bibliografia (e fontes) do período colonial sobre as origens do índios: a maldição veterotestamentária de Noé sobre seu filho Cam (que também seria a justificativa durante séculos para a escravização dos africanos, seus supostos descendentes); a hipótese atlante e/ou cartaginesa (que serviram para justificar o pertencimento “por direito divino” das terras americanas ao Império espanhol); a origem judaica e a hipótese de uma origem asiática, defendida pela intuição do jesuíta espanhol José de Acosta. Na fantástica geografia mental dos agentes coloniais, muitas dessas hipóteses míticas eram sobrepostas e intercambiáveis, quase sempre servindo como justificação mítico-histórica para atos de dominação, como argumenta o historiador Vidal-Naquet:

Desde seu descobrimento, a América foi um dos lugares em que se podiam alojar as dez tribos desaparecidas. E, com efeito, se Cristóvão Colombo não esperava descobrir a América, munuiu-se de um intérprete de língua hebraica, na pessoa do médico de bordo, Luiz de Torres, judeu recém-convertido. Esperava, portanto, encontrar na Índia ou na China descendentes desses israelitas perdidos. De fato, esse mito se encontrou com o mito da Atlântida, uma vez que se suspeitou que as dez tribos foram responsáveis pela destruição da ilha-continente (2008, p. 83).

Laura de Mello e Souza também demonstra como as diversas concepções e debates sobre o Novo Mundo e suas gentes recém “descobertas” são um “índice de mentalidade onde o plano religioso ocupava lugar de destaque” (1993, p. 22). As tensões bipolares entre racional e o maravilhoso, pensamento laico e religioso, entre Paraíso e Inferno, Deus e o Diabo e o Bem e o Mal permearam as discussões sobre quem seriam os indígenas. Um dos documentos mais eloquentes da bipolaridade de representações sobre os indígenas das Américas é o debate, conhecido como Controvérsia de Valladolid (1551), sobre a humanidade (!) e direitos dos indígenas entre o frade dominicano e bispo de Chiapas Bartolomeu de las Casas com

o “humanista” aristotélico Juan Ginés de Sepúlveda. Essa bipolaridade, porém, também é representada em imagens iconográficas: é atribuída ao pintor português Vasco Fernandes uma *Adoração dos reis magos*, pintada provavelmente entre 1501-6 como parte do retábulo da sé de Viseu, na qual um dos magos provindos do oriente (Baltazar) é retratado como um tupinambá (MOURA, 2012, p. 25). Poucos anos depois, outra pintura portuguesa (o autor é desconhecido) representando o inferno “mostrava Lúcifer como índio brasileiro” (BETHENCOURT, 2018, p. 157).

Mesmo cronistas que demonstram relativo ceticismo frente ao fantástico, lendário e milagroso da Conquista, como Bernal Díaz, registram o assombro e emoção de “ver coisas nunca ouvidas e nunca sonhadas como aquelas que estávamos vendo” (BERNAND, 2001, p. 343). Para exprimir seu êxtase emocionado frente à opulência de México-Tenochtitlán (com seus duzentos ou trezentos mil habitantes) Díaz necessita utilizar os contrapontos orientais para se fazer entender. Assim, os santuários *mexica* “magnificamente construídos” são comparados com as mesquitas mouras e para comunicar seu assombro frente à elegância das construções, o espanhol relembra a Alhambra de Granada. Temos a sensação de que o cronista amante dos romances de cavalaria tem em mente a chegada em algum domínio de um sultão mouro ao descrever o refinamento, luxo, fausto e poderio do “grande Montezuma” (BERNAND, 2001, p. 346). Ainda 1576, em obras como *História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* Pero Magalhães Gândavo descreve os “índios da terra” como gente com feições dos “Chins”, “desumanos e cruéis”, “brutos como animais” caracterizados pela noção de falta: “não tem Fé, nem Lei, nem Rei” (Schwarcz, 2015, p. 36). Apesar de humanistas como o padre dominicano Rodrigo de Santaella já alertarem desde 1502 que as terras descobertas por Colombo serem uma “quarta parte do mundo” e concluir que os “índios” do Novo Mundo não seriam “indianos”, os termos e as cargas imagéticas do “erro capital” perdurariam por muito tempo (GRUZINSKI, 2010).

A já citada obra de Gruzinski *A águia e o dragão* (2015), tem o mérito de renovar as reflexões históricas sobre as ambições europeias nos prolegômenos da mundialização comparando os processos protagonizados por chineses, portugueses, espanhóis e mexicanos no século XVI. Sua conclusão é a de que a gestação do que seria conceituado como Ocidente euroamericano é indissociável da impossibilidade ibérica (neste caso espe-

cificamente portuguesa) em apoderar-se da China e de colonizar sistematicamente a Ásia. Portanto, Gruzinski considera que os excepcionais vínculos (coloniais e extremamente violentos) estabelecidos entre a América e a Europa derivaram do relativo “fracasso na Ásia e a impossível conquista da China que fizeram do Pacífico um limite entre os mundos, um gigantesco abismo entre o Oriente e o Ocidente. E por muito tempo a América viu-se amarrada ao Velho Mundo” (2015, p. 355).

Na sua justificação e elogio do patriarcalismo na história do Brasil, Gilberto Freyre busca seus fundamentos (materiais e psicossociais) num genérico e estereotipado “Oriente”<sup>12</sup>. Para além das afinidades ecológicas e paisagísticas entre os trópicos (asiático e americano), Freyre revisita as “influencias mouras, árabes, israelitas, maometanas” como um dos fundamentos das “condições predominantemente patriarcais de convivência humana, em geral, e de exploração da terra pelo homem e dos homens de uma raça pelos de outra, em particular” (FREYRE, 2000, p. 1167). Ou seja, Freyre vê o colonizador lusitano no Brasil como repositório de atavismos “orientais” que teriam sido reavivados depois das experiências colonialistas dos portugueses nas Índias Orientais.

Penetrado ou desvirginado por Portugal, o Oriente como se vingara do ousado conquistador semi-ocidental avivando nele traços orientais de cultura e até de sangue; e acrescentando a antigos característicos africanos e asiáticos dos portugueses, vários novos. Desses traços muitos foram transmitidos ao Brasil desde os primeiros anos de colonização (FREYRE, 2000, p. 1169).

Quem também sofreria esse ‘estupro’ lusitano das Índias, porém, seriam os indígenas do Brasil. Ou melhor, as índias. O contexto violento e violador dos primeiros momentos da invasão lusitana na América tropical é assim descrito pelo arauto da “nossa” miscibilidade: “nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas” (FREYRE, 2000, p. 239). Para o autor de *Casa-grande & senzala*, todo esse fervor sensual do colonizador (e as violações e estupros daí resultantes) seriam fruto do “contato com os sarracenos” ao longo de séculos na península ibérica que

---

<sup>12</sup> Por exemplo, no capítulo “o Oriente e o Ocidente” da obra *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*, publicado três anos após *Casa-grande & senzala*, em 1936.

deixara idealizada entre os portugueses a figura da moura-encantada, tipo delicioso de mulher morena e dos olhos pretos, envolta em misticismo sexual – sempre de encarnado, sempre penteando os cabelos ou banhando-se nos rios ou nas águas das fontes mal-assombradas –, que os colonizadores vieram encontrar parecido, quase igual, entre as índias nuas e de cabelos soltos no Brasil. Que estas tinham também os olhos e os cabelos pretos, o corpo pardo pintado de vermelho, e, tanto quanto as nereidas mouriscas, eram doidas por um banho de rio onde se refrescasse sua ardente nudez e por um pente para pentear o cabelo. Além do que, eram gordas como as mouras. Apenas menos ariscas: por qualquer bugiganga ou caco de espelho estavam se entregando, de pernas abertas, aos “caraíbas” gulosos de mulher (FREYRE, 2000, p. 240).

Freyre logra mobilizar, em poucas linhas, figuras representativas (tropos) batidíssimos sobre os sempre genéricos “orientais”, no caso, luxúria, crueldade e “misticismo sexual” identificando, numa só tacada, tanto o substrato psichistórico da violência patriarcal do conquistador lusitano ao seu “sangue semi-ocidental” e transbordante de influências “orientais”; quanto sugerindo uma continuidade de sexualidade desenfreada entre “deliciosas mulheres de cor” fossem elas indianas, tupis ou mouras!

O pensamento colonialista de Freyre opera uma inversão contraditória ao considerar que dessa “ressurgência” do suposto “sangue oriental” entre os lusitanos, potencializado pelo intercambio das técnicas imperialistas dos portugueses entre Índias Orientais e Índias Ocidentais, surgiria uma civilização, a “sociedade agrária, escravocrata e híbrida” do Brasil colonial, aparentada ecologicamente e em termos de valores “com o Oriente” e que rechaçaria, por isso, a “mística de pureza etnocêntrica e a intolerância sistemática do exótico” (2000, p. 1168) característica, para ele, somente do Ocidente que o Brasil se afastara! É com considerações como estas que Freyre explicou o que diversos estudiosos caracterizaram como “um dos maiores cataclismos biológicos do mundo” (CUNHA, 1992, p. 13) que ceifou a vida de milhões de pessoas somente no primeiro século do genocida processo de colonização do Novo Mundo.

Na antropologia racialista de Gilberto Freyre, encontramos uma antiga operação de naturalização (ou, mais especificamente, uma *vegetalização*)<sup>13</sup> da, nas palavras do autor, “raça atrasada ao contato da adiantada”. Assim, os indígenas da América “das terras de pau-de-tinta” seriam “pura

---

<sup>13</sup> “Mesmo quando acirrou-se em inimigo, o indígena ainda foi vegetal na agressão: quase que mero auxiliar da floresta” (FREYRE, 2000, p. 311).

sensibilidade ou contratilidade” em oposição à “resistência mineral dos Incas, Astecas e Maias” (FREYRE, 2000, p. 310), um tópico cuja raiz discursiva foi magistralmente analisada pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002), no caso, o conceito da natureza inconstante da alma selvagem derivado principalmente dos anos iniciais do proselitismo missionário entre os Tupi. Ao comentar a presença de objetos e pinturas decorativas “vindas do Oriente” nas igrejas e capelas do Brasil colonial, Freyre sugere que a cristianização dos inconstantes indígenas tenha se valido de artefatos e técnicas de catequese orientais arrematando sua tese com a seguinte frase: “Buda e Islã parecem ter concorrido, no nosso país, para conduzir a Cristo ou a Roma indígenas fascinados por vermelhos, amarelos e azuis do Oriente” (FREYRE, 2000, p. 1205). Ao longo da história, o racismo na forma de preconceitos étnicos associado a ações discriminatórias (cujo apogeu são o genocídio e a escravidão) foi motivado por distintos projetos de poder (e suas justificações teóricas). Ou seja, as representações e formas de classificação racial são uma “construção social em constante mudança” (BETHENCOURT, 2018, p. 23).

O indigenista e antropólogo mineiro Darcy Ribeiro escreveu importantes obras científicas e ficcionais sobre os índios do Brasil. Muitos textos de Darcy Ribeiro prefiguram temas da chamada crítica *decolonial*. Por exemplo, na sua intervenção no Simpósio sobre Política Indigenista e Colonialismo do XLII Congresso Internacional de Americanistas (1977) – cujo título original seria “Protagonista do drama indígena”, mas foi alterado para “Os índios e nós” porque “um índio me disse que protagonistas mesmo são só os índios, todos nós outros somos antagonistas” (RIBEIRO, 1986, p. 245) –, ele alerta para a necessidade de “contrapolitizar a Antropologia” e libertá-la da sua “servidão colonialista e pendor classista”, instando a urgência de sua “autossuperação” enquanto discurso ideológico da dominação do homem branco europeu sobre todos os demais. Para Darcy Ribeiro, as múltiplas modalidades de resistência indígena (aos colonialismos externos e internos) nas Américas são enigmáticas e comparáveis às resistências históricas dos “judeus e ciganos”:

Na realidade, porém, o problema indígena, apesar de formulado há séculos, não encontrou jamais uma solução, nem parece encaminhar-se para ela agora. Talvez seja assim porque sua identificação étnica esconde fatores que nosso nível de consciência social ainda não permite compreender. Com

efeito, a resistência dos indigenatos e das tribos à assimilação contrasta tão flagrantemente com o potencial assimilativo das diversas categorias de europeus, de negros e de asiáticos que vieram para as Américas, que não chegamos a explicá-la. Tal como não explicamos, também, por que os judeus e ciganos teimam tanto em ser judeus e ciganos, e até mais afirmam sua identidade étnica quando se veem mais perseguidos. A larga perseguição e o ódio implacável sofridos pelos índios – primeiro dos conquistadores, e depois dos membros das sociedades nacionais que os sucederam e herdaram seus antigos ódios – não seriam, também para eles, a fonte de força de onde tiram suas energias para sua resistência desenganada? (RIBEIRO, 1986, p. 256)

Em sua tortuosa história, os preconceitos, imagísticas e estereotípias étnicas nunca são estanques e isolados, mas pertencem à um fluxo de sistemas hierárquicos situados ao longo das geografias e calendários (tempo e espaço) e suas mutantes situações históricas. Como escreve o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro “a inconstância é uma constante da equação selvagem” (2020, p. 162). Mas se há uma constante nessa equação selvagem (como demonstra a dramática situação atual do Brasil)<sup>14</sup> é a persistência dos colonialismos... e suas resistências. Nas palavras do historiador e antropólogo mapuche Héctor Nahuelpan Moreno: “las modas teóricas como las propuestas decoloniales pasan, pero el colonialismo queda” (2013, p. 14).

### (DES)ORIENTAÇÃO FINAL? POR QUAL CAMINHO?

Entonces, los indígenas de todos los colores de toda la Madre Tierra nos hemos levantado reivindicando el sumak kawsay (Abya Yala), el Ubuntu (Africa), el Swaraj y Tanxia (Asia), el Awen (Europa), por citar unos pocos conceptos, todos los cuales se podrían traducir al castellano: “viviendo todos en armonía bajo el cielo”, como dicen los chinos milenarios. Desde estas epistemologías colectivas milenarias es que hablamos e interpretamos nuestra realidad, y esa es la diferencia con todos los demás que hablan desde las epistemologías eurocentradas del sur y del norte, unos más y otros menos eurocéntricos. ATAWALLPA OVIEDO FREIRE  
Filósofo Andino, Fundador del Movimiento al Buen Vivir Global, Director de la Escuela Superior Alteridad. RESPUESTA A LA CARTA ABIERTA DE BOAVENTURA DE SOUZA de 14 de março de 2021

---

<sup>14</sup> Em 9 de agosto de 2021, na data que marcava o dia Internacional dos Povos Indígenas, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) protocolou um comunicado no Tribunal Penal Internacional (TPI) em Haia para denunciar o governo Bolsonaro por “genocídio contra os indígenas”. Disponível em: <https://cimi.org.br/2021/08/inedito-apib-denuncia-bolsonaro-em-haia-por-genocidio-indigena/> Acesso em: 15/08/2021.

Pierre Clastres escreveu sobre a impressionante busca pela Terra sem Mal, a “verdadeira terra natal” que os índios Guarani “sabiam situada lá longe, do lado do sol nascente, ‘o lado de nossa face’ e que muitas vezes, chegados lá, nas praias, nas fronteiras da terra má, quase à vista da meta, o mesmo ardil dos deuses, a mesma dor, o mesmo fracasso: obstáculo à eternidade, *o mar indo com o sol*” (CLASTRES, 2020, p. 156). Faz algum sentido dizer que os altaneiros Guarani buscavam no Oriente sua utopia? Nas suas reflexões sobre as “concepções qualitativas dos espaços” nos “tristes trópicos” da Ásia e da América, Claude Lévi-Strauss escreve que, contrariamente às concepções dos Guarani, “o ritmo cósmico que imbuía a humanidade, desde a origem, da crença inconsciente de que o movimento solar é positivo enquanto o sentido inverso é negativo”, ou seja, a direção leste-oeste, “representa realização”. Tal influência astronômica deixaria marcas “indelévels” que ajudariam o antropólogo francês a explicar (!) os “fatores misteriosos que acontecem em tantas cidades, empurrando-as para oeste e condenando simultaneamente os seus bairros orientais à miséria ou à decadência” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 111).

Vimos inicialmente que Borges afirma que na bela palavra Oriente “sentimos a palavra ouro, já que quando amanhece se vê o céu de ouro”. Oriente, do latim *oriens* (“que está saindo”), significa o lado do sol nascente, o levante, o Leste e está atrelado aos conceitos de origem e, sintomaticamente, orientação. Mas quem acompanhou esse ensaio até aqui talvez esteja, como eu, mais desorientado do que nunca...

O venerável mestre Hsing Yün, 48º patriarca do budismo chinês da escola Ch’na (zen), transcreve um famoso discurso do Buda: “Manjushri, a Leste daqui, além das terras dos Budas incontáveis como as areias do rio Ganges, encontra-se um mundo búdico chamado Terra do Puro Cristal, presidido pelo Buda da Medicina da Pura Radiância Azul Celeste” (YÜ, 2004, p. 20). Esse discurso teria dado origem ao sutra do Buda da Medicina, que diz: “Refugio-me na Terra Pura Oriental do Buda da Medicina da Pura Radiância Azul Celeste” (YÜ, 2004, p. 43) Mas, já que Terra é redonda, o antigo príncipe índio Sidarta Gautama, nascido no atual Nepal, poderia estar se referindo à China ou (quem sabe?), adentrando os mares, às ilhas Taiwan, Japão ou Filipinas... Seguindo sempre rumo ao leste “além das terras dos Budas incontáveis”, porém, onde chegaríamos?



De que poente, de que Oriente (Leste? Oeste?) falaria o *oralitor* e poeta mapuche Elicura Chihualaf, no bellissimo texto “Relato de mi sueño Azul”?

Dado que somos uma pequena réplica do Universo, nada há em nós que não esteja nele. A gente viaja pela vida com um mundo investido de gestualidades que se expressa antes que o murmuro inicial entre o espírito e o coração seja realmente compreendido. Por isso, nossos Sonhos tem sua transcendência no círculo do tempo (somos presente porque somos passado e somente por isso somos futuro) tal como tem sido o Sonho da Terra contido no relato de nossa origem, o relato de nosso Azul. Sim, “o primeiro espírito mapuche veio lançado desde o Azul”, mas não de qualquer Azul e sim daquele que flui desde o Oriente, disseram. É a energia Azul que nos habita e que quando abandona nosso corpo segue sua viagem até o poente para reunir-se com os espíritos dos falecidos e juntos continuar a jornada até o lugar Azul de origem para completar o círculo da vida (2014, p. 19).<sup>15</sup>

Por uma questão de espaço, este ensaio termina aqui. Teremos que continuar alhures<sup>16</sup> nossas reflexões, agora ouvindo mais sistematicamente as opiniões de uma constelação de vozes dos pensadores de Abya Yala: o que eles pensam sobre a conexão entre indígenas “americanos” e “orientais”, que serviu como justificação ideológica para os racismos e opressões coloniais de longa duração histórica, mas que, por outro lado, atualmente tende a relevar a persistente ânsia de setores das sociedades ocidentalizadas de enxergar no Outro (ameríndio e/ou oriental) um depositário de riqueza espiritual. Anseio que cruza os territórios do misticismo e do tradicionalismo com os das artes, passando pela ecologia, epistemologia, linguística, estudos e práticas *decoloniais* chegando até o núcleo das ditas ciências “exatas”, como afirma o neurocientista do Instituto do Cérebro da UFRN Sidarta Ribeiro: “A ciência dos biólogos, químicos e físicos precisa caminhar de braços dados com a sabedoria dos xamãs e iogues, jamais contra ela” (RIBEIRO, 2019, p. 379). Para Edward Said, a história da cultura não é outra coisa senão a história dos “empréstimos” (e pilhagens) culturais: “las culturas no son impermeables; así como la ciencia occidental tomó cosas de los árabes, ellos tomaron de los indios y los griegos” (1996, p. 337).

O índio orientalizado: mera atualização do esforço de essencializar genericamente povos “extra europeus”, desconsiderando seus múltiplos contextos históricos (e ontológicos) e suas flutuantes situações de

<sup>15</sup> Tradução livre do autor.

<sup>16</sup> No texto *O eterno retorno do xamã* (no prelo), exploro os discursos místicos que conectam ameríndios e orientais em manifestações da teosofia, do “tradicionalismo andino”, do “neonagualismo”, da umbanda e de certas tradições do uso ritual da ayahwasca.

poder, ou seja, sua historicidade? Palavras como as de Atawallpa Freire e Elicura Chihuailaf sugerem que há muitos caminhos e perguntas a serem percorridos...

Gruzinski, por exemplo, questiona os desafios que decifrar o substrato da cosmovisão ameríndia (Anahuac) e dos antigos chineses (Zhongguo) representam para “nossos hábitos de pensamento” (epistemologias eurocentradas). Se o pensamento dos antigos mexicanos, em sua opinião, “permanece irremediavelmente inacessível” (pela virulência destruidora do processo colonial) existe inteligibilidade possível em relação ao pensamento chinês (apesar das enormes dificuldades). O historiador europeu sugere que o modelo do pensamento chinês poderia auxiliar, indiretamente, nossa compreensão ou aproximação da cosmovisão dos antigos habitantes do México. Sobre as pistas de uma possível correspondência entre essas duas cosmovisões alternativas e igualmente estranhas ao universo intelectual ocidental, ele lança perguntas:

Ao que parece, *Anahuac* e *Zhongguo* compartilham princípios que não são os nossos: a ideia de que não existe verdade absoluta e eterna, de que as contradições não são irreduzíveis, pois são sobretudo alternativas, e de que, em vez de lidar com termos que se excluem, os dois mundos privilegiariam oposições complementares – o *yin* e o *yang* dos chineses, ou a água-fogo dos nauas, *atl-tlachinolli*. O sopro onipresente, o *qi*, influxo ou energia vital que anima o universo, ao mesmo tempo espírito e matéria em constante circulação, teria como equivalente o *tona* mexicano? O mundo é concebido de cada lado do Pacífico como “uma rede contínua de relações entre o todo e as partes”, mais do que uma soma de unidades independentes, dotadas, cada uma, de uma essência<sup>17</sup>. Será preciso explicar algumas dessas proximidades por sistemas de expressão que nada tem a ver com escritas alfabéticas e fonéticas? De cada ideograma chinês, assim como de cada pictografia indígena, diremos que são “uma coisa entre coisas”? No domínio linguístico, a ausência do verbo “ser” nas formas clássicas das duas línguas provavelmente não deixa de ter alguma incidência sobre a reflexão e sobre a configuração da relação com o mundo (GRUZINSKI, 2015, p. 41).

Ailton Krenak, admirador de Clastres<sup>18</sup>, Darcy Ribeiro e do Mahatma Gandhi, ao refletir sobre os processos de transmigração de almas (ou metempsicose) se refere “a nossos parentes Ainu, que vivem no norte do

<sup>17</sup> Cheng (1995, p. 40).

<sup>18</sup> “Pierre Clastres, depois de conviver um pouco com os nossos parentes Nhandevá e M’biá, concluiu que somos sociedades contra o Estado; não tem nenhuma ideologia nisso, somos contra naturalmente, assim como a água do rio faz seu caminho, nós naturalmente fazemos um caminho que não afirma essas instituições como fundamentais para nossa saúde, educação e felicidade” (KRENAK, 1999, p. 23).

Japão e na Rússia”, que compartilham concepções e cosmovisões semelhantes com os Guarani, Yanomami e “parentes que vivem no Canadá e nos Estados Unidos. Quem sabe até os mesopotâmios, aquela gente muito antiga, tivessem histórias dessa natureza?” (2020, p. 52) Em livros de uma tonalidade libertária muito semelhante à tradição do Tao (curso, caminho) como *A vida não é útil* (2020) ou *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), Krenak fala de danças cósmicas, do poder dos sonhos, de gozar o dom da vida “sem nenhum objetivo”, da necessidade de reconexão com os “lugares de silêncio interior” e “com o fluxo de graça” proveniente da Mãe Terra. E nos provoca a “pensar em outras possibilidades e exercícios. Quando você sentir que o céu está ficando muito baixo, é só empurrá-lo e respirar. É uma espécie de tai chi chuan” (2019, p. 27)<sup>19</sup>. Assim como o xamã yanomami Davi Kopenawa, Krenak opera uma crítica do mundo predador dos “brancos” – estes “povos da mercadoria” (na expressão lapidar do xamã) – desde um elemento comum às “todas culturas mais antigas” e concepções tradicionais da “China, Índia e Américas” (KRENAK, 2019, p. 61): a noção de a Terra não nos pertence, nós é que pertencemos à Terra:

Cada indivíduo dessa civilização que veio para saquear o mundo indígena é um agente passivo dessa predação. E estão crentes de que estão fazendo a coisa certa. Talvez o que incomode muito os brancos seja o fato de o povo indígena não admitir a propriedade privada como fundamento. É um princípio epistemológico. Os brancos saíram, num tempo muito antigo, do meio de nós. Conviveram com a gente, depois se esqueceram quem eram e foram viver de outro jeito. Eles se agarraram às suas invenções, ferramentas, ciência e tecnologia, se extraviaram e saíram predando o planeta. Então, quando a gente se reencontra, há uma espécie de ira por termos permanecido fiéis a um caminho aqui na Terra que eles não conseguiram manter (KRENAK, 2020, p. 115).

---

<sup>19</sup> Ao ser perguntado se o “mundo ocidental pode aprender com esses povos (indígenas) algo que a ciência não explica” Krenak respondeu que “a ciência não é exclusividade dos cientistas, é algo compartilhado, está nos fungos, nas raízes, nas copas das árvores. Os povos que perseveraram em comunhão com tudo isso não separam o saber do não saber. Uma pessoa que vive na floresta e experimenta uma visão da ayhuasca sabe como é viajar dentro de uma árvore, movido pela clorofila, na vida de outro ser. Ela experimenta a comunhão com outra dimensão de saber e volta à realidade limitada do corpo humano com uma memória que permite uma compreensão parabólica do mundo. Para viver bem, essa pessoa não precisa de muito. Sabe que pode viver com essa outra dimensão. Na biografia do Dalai Lama, você entende como um menino pode passar a vida sentado se alimentando de luz. A gente pensa em mundo como algo que se come. Quando se fala em mudanças climáticas, o que assusta é o risco de faltar suprimentos. Seria importante a Humanidade entender que o planeta não é só utilitário. A sociedade precisa parar de olhar o mundo como se fosse um supermercado”. Krenak, Ailton: “Sociedade precisa parar de olhar o mundo como um supermercado”. O Globo. Janeiro de 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/um-so-planeta/ailton-krenak-sociedade-precisa-parar-de-olhar-mundo-como-um-supermercado-> Acesso em: 31/08/2021.

## REFERÊNCIAS

- BERNARD, Carmen; GRUZINSKY, Serge. **História do Novo Mundo: da descoberta à Conquista, uma experiência europeia (1492-1550)**. São Paulo: EDUSP, 2001.
- BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: das cruzadas ao século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- BORGES, Jorge Luis. **Obras completas (1975-1985)**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1989.
- BRINGHENTI, Clovis Antonio. **Estrangeiros na sua própria terra: presença Guarani e Estados nacionais**. Florianópolis: EdUFSC, 2010.
- CHENG, Anne. **Histoire de la pensée chinoise**. Paris: Seuil, 1995.
- CHIHUAILAF, Elicura. “Relato de mi sueño azul”. In: **Lenguas, literaturas y culturas indoamericanas**. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, 2014.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DEVÉS VALDÉS, Eduardo. **Redes intelectuales en América Latina: hacia la constitución de una comunidad intelectual**. Santiago de Chile: Colección IDEA-USACH, 2014.
- ECO, Umberto. **História das terras e lugares lendários**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2013.
- FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: EDUSP, 2001.
- FERNADES, L.; KALIL, L. Assis. De onde vieram os índios? Os debates sobre o povoamento do continente americano no período colonial. In: SANTOS, E.; FRANÇA, L. (orgs.). **História e arqueologia da América indígena: tempos pré-colombianos e coloniais**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. **Os desbravadores: uma história mundial da exploração da Terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FORBES, Jack. **Colombo e outros canibais**. Lisboa: Antígona, 1998.
- FREYRE, Gilberto. Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil: 1. Casa-Grande & senzala; 2. Sobrados e mucambos. In: SANTIAGO, Silviano (org.). **Intérpretes do Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000.
- GALEANO, Eduardo. **Memória do fogo I: os nascimentos**. Porto Alegre: L&PM, 1996.

GRUZINSKI, Serge. **A águia e o dragão**: ambições europeias e mundialização no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

GRUZINSKI, Serge. **Las cuatro partes del mundo**: historia de una mundialización. México: FCE, 2010.

HEMMING, John. **Ouro Vermelho**: a conquista dos índios Brasileiros. São Paulo: EDUSP, 2007.

HOLLANDA, Sergio Buarque de. **Visão do paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 2000.

HUNTINGTON, Samuel. **O choque das civilizações e a recomposição da nova ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. “O eterno retorno do encontro”. *In*: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A outra face da Lua**: escritos sobre o Japão. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Edições 70, 1993.

MAGASICH, Jorge; BEER, Jen-Marc. **América Mágica**: mitos y creencias en tempos del descubrimiento del nuevo mundo. Santiago de Chile: LOM, 2014.

MANN, Charles. **1491**: novas revelações sobre as Américas antes de Colombo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. **Estou aqui**. Sempre estive. Sempre estarei. Indígenas do Brasil. Suas imagens (1505-1955). São Paulo: EDUSP, 2012.

NAHUELPAÑ MORENO, H. Las ‘zonas grises’ de las historias mapuche: colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. **Revista de Historia Social y de las Mentalidades**. “Historias Mapuche: perspectivas para (re)pensar la autodeterminación”, n. 17(1), p. 11-33, 2013.

PAZ, Octavio. **Ideas y costumbres** (Obras completas vol. 10). México: FCE, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **Sobre o óbvio**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite**: a história e a ciência do sonho. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

- ROCHA, João Cezar de Castro (org.). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011.
- ROUQUIÉ, Alain. **O Extremo-Occidente:** introdução à América Latina. São Paulo: EDUSP, 1991.
- SAID, Edward W. **Orientalismo:** o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SAID, Edward. **Cultura e imperialismo.** Barcelona: Paidós, 1996.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Brasil:** uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz:** feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno atlântico:** demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América:** a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- VARGAS, Sebastião. Antropofagia cultural: momento do pensamento crítico latino-americano. Revista Eletrônica da ANPHLAC, n. 17, p. 282-303, 2014.
- VARGAS, Sebastião. História, historiografia e historiadores mapuche: colonialismo e anticolonialismo em Wallmapu. **História Unisinos.** n. 21, p. 323-336, 2017.
- VARGAS, Sebastião. Inspirações anarquistas de Nicanor Parra e Octavio Paz. **Revista Eletrônica da ANPHLAC,** n. 30, p. 129-156, 2021.
- VIDAL-NAQUET, P. **Atlântida:** pequena história de um mito platônico. São Paulo: Editora da Unesp, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais:** elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- YÜN, Hsing. **Sutra do Buda da Medicina:** introdução, comentários e preces. São Paulo: Mirian Paglia Editora de Cultura, 2004.
- ZAPATA SILVA, Claudia. **Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile:** diferencia, colonialismo y anticolonialismo. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.

## POSEFÁCIO:

### *Sobre espaços, fendas e sonhos originários*

*Sebastião Vargas*

Até que comecei a ter os mesmos sonhos premonitórios ao olhar as estradas, os tratores e as motosserras chegando; o barulho delas derrubando as grandes árvores, a revolta dos rios. Passei a ouvir os rios falando, ora com raiva, ora ofendidos. Nós acabamos nos constituindo como um terminal nervoso do que chamam de natureza.

Ailton Krenak, “Sonhos para adiar o fim do mundo” (2020, p. 36)

Ao terminar os trabalhos de organização desta obra, fui tomado por uma reflexão autocrítica sobre como nós, intelectuais oriundos dos “povos da mercadoria”, estamos nos posicionando em relação a esta “Quarta Guerra Mundial”<sup>1</sup> cujo alvo é o próprio planeta, não apenas sua população majoritária (os pobres), mas também o que nós chamamos territórios, recursos, meio ambiente (“ambiente cortado pela metade” na expressão do xamã e intelectual yanomami Davi Kopenawa<sup>2</sup>), em suma, a essa guerra contra o que “nós” chamamos natureza, mas que os povos originários sabem ser muito mais: cultura, comunidade, história, espírito, ancestralidade, sonhos, futuro, vida, mãe... *Nuestra Madrecita Tierra*, dizem.

Assistimos atualmente a uma investida brutal do que os zapatistas denominam Hidra Capitalista que, em seu contínuo roubo disfarçado de “progresso”, agora coordena as cabeças do fascismo estatal e paraestatal; dos agentes da devastação ecocida e genocida e do crime organizado e desorganizado que conjuntamente, para ficarmos apenas em um exemplo recente e horripilante, vêm trazendo caos, destruição, morte e estupro na região amazônica, como documentado no relatório “Yanomami sob ata-

---

<sup>1</sup> Conceito central da teoria política zapatista proposto desde o ano de 1997, no texto “7 piezas sueltas del rompecabezas mundial” do subcomandante insurgente Marcos (2017).

<sup>2</sup> É também de Davi Kopenawa a expressão “povos da mercadoria”, que parece condensar lapidarmente toda sua reflexão crítica sobre a sociedade capitalista.

que” divulgado pela Hutukara Associação Yanomami em abril deste ano. É urgente nos opormos a essa Hidra desembestada e, como costumam dizer muitos indígenas, “pacificar os brancos”.

É por isso que decidi escrever aqui desde a perspectiva ou fenda aberta pela insurgência organizada e sonhada pel@s zapatistas, “*las mujeres y hombres de maíz*”, pois essa é uma fenda que embaralha calendários e geografias e que nos permite entrever um mundo onde cabem muitos mundos: fenda que se abre para muitas fendas, fenda multiplicadora, mas com inimigos poderosos que desejam tapá-la a todo custo.

Este livro é consequente com esforço de levar a sério - desde a academia dos “povos da mercadoria” - as práticas outras de conhecimento ameríndias e um convite a espirmos uma fenda aberta para o extraordinariamente complexo mosaico de mundos originários que habitam e habitaram essa Madre Tierra. Os ainda norteados pelos gregos a chamam de Gaia, outros mais *SURreados*, (D’OLNE CAMPOS 2015) podem chamá-la Pachamama, a “Mãe do Mundo-Tempo”.

Porém, sinto que preciso fazer uma confidência preliminar tosca, mas importante: apesar de ter defendido um doutorado sobre as histórias e místicas de resistência do MST e do EZLN, sempre soubemos que, nessa relação de aprendizado e colaboração, se alguém tinha que ser algo como um objeto (os mais jovens talvez não creiam, mas esse termo abjeto “objeto de estudo”, inclusive como signo de disputa e propriedade intelectual, já existiu na academia dos povos da mercadoria), esse alguém ‘objetoíde’ seguramente seria “nós outros”, os ditos investigadores, e jamais os *campesinos* sem-terra, os maias, os mapuche, os potiguara, em suma, os povos e coletivos de *terrano*s que conformam essa Abya Yala que emerge, resiste e nos oferece um poço de conhecimentos e alternativas. De modo que durante todos esses anos desconfio que tenho tido o privilégio de ser algo como um objeto a ser aberto à experimentação e manipulação de sujeitos, de agentes, de pensamentos, de questionamentos, de práticas e de saberes muito poderosos e antigos e que, de várias maneiras fizeram, para novamente utilizar uma expressão do xamá Davi Kopenawa, “me virar outro”. Aqui enuncio uma ideia básica da boa historiografia, da boa antropologia e da boa antropofagia: antes de buscar uma reflexão sobre o outro, é preciso buscar a reflexão do outro e, então, experimentarmo-nos outros (VARGAS, 2014).



## FEIENDA PARA O “OUTRO LADO”: ESPAÇOS ONTIROPOLÍTICOS E UTOPIA CONCRETA

Nas tradições que eu compartilho, não existe poder sobrenatural. Todo poder é natural, e nós participamos dele. Os xamãs participam dele. Os pajés, em suas diferentes cosmogonias, saem daqui e vão a outros lugares no cosmos. Há um trânsito dos terranos (em vez de terráqueos, porque assim, se tiver gente que não é daqui, está incluída) na Terra e fora dela. Ailton Krenak, “A máquina de fazer coisas”

Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmo. Davi Kopenawa, “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami”

A etnologia reconheceu muito cedo a importância crucial que as sociedades ameríndias dão aos sonhos e à sua interpretação. Os pensadores e lutadores indígenas também: o Caboquinho Potiguara, doutor *honoris causa* em História e ex-cacique geral das aldeias da Baía da Traição (Paraíba), me disse que, ao longo de sua ativa e turbulenta vida de militância no movimento indígena, já foi salvo inúmeras vezes pela intervenção dos seus sonhos: “É nossa cosmovisão!”, afirma. Diversos estudos mostram a conexão entre luta por território, xamanismo e política presentes em diversos movimentos indígenas de Abya Yala (PIMENTEL, 2013; AYRÁ TUPI-NAMBÁ & ANGATU, 2017; MOREL, 2018; MACIEL, 2018). Entre os exemplos dessa cosmopolítica ameríndia no Brasil poderíamos citar a intensificação das retomadas de terra protagonizada pelos Tupinambá da aldeia Serra do Padeiro aconselhadas por mensagens trazidas pelos encantados ou caboclos nas casas de santo (ALARCON, 2013). A antropóloga Luísa Pontes Molina analisa “o zelo e cuidado com a terra” presentes nas lutas por autodemarcações realizadas pelos indígenas em seus próprios termos: “Nós, povo Munduruku, aprendemos com nossos ancestrais que devemos ser fortes como a grande onça pintada e nossa palavra deve ser como o rio, que corre sempre na mesma direção [...] O governo brasileiro age como a sucuri gigante, vai apertando devagar, querendo que a gente não tenha mais força e morra sem ar [...] porque esse patrimônio (Daje Kapap Eypi/Sawré Muybu) foi dado a nós por nosso guerreiro Karosakaybu, a

terra é a nossa mãe de onde tiramos nossa sobrevivência e onde podemos viver de acordo com a nossa cultura” (MOLINA, 2017, p. 15)

Ailton Krenak, pensador dessa onipolítica e cosmopolítica indígena, escreve no livro *A vida não é útil* que “muitos povos de diferentes matrizes culturais têm a compreensão de que nós e a Terra somos uma mesma entidade, respiramos e sonhamos com ela” (2020, p. 72). Já em *Ideias para adiar o fim do mundo*, ele tenta nos comunicar “um lugar, uma prática de reconhecer essa instituição do sonho como uma experiência relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas” (2019, p. 53). Numa entrevista de 1989, intitulada “Receber sonhos”, ele afirma que, de certo modo, “não são pessoas propriamente” que lhe falam coisas nos sonhos

é toda uma tradição [...] o sonho é o instante em que nós estamos conversando e ouvindo os nossos motivos, os nossos sábios, que não transitam aqui nesta realidade. [...] O que meu tataravô e todos os nossos antigos puderam experimentar passa pelo sonho para a minha geração. Tenho o compromisso de manter o leito do sonho para os meus netos. [...] Vou contar uma coisa. Se eu for dormir hoje e meus parentes antigos me vierem num sonho para dizer: “vá para o matol!”, vou embora (KRENAK, 2015, p. 94).

Entre os Jivaro na Alta Amazônia, grande parte das atividades rotineiras como a caça e a o cultivo da roça dependem da prática da oniromancia, cuja inventividade, plasticidade e autonomia é muito saliente: o sonho (e sua interpretação) é uma demonstração prática das arbitrariedades das fronteiras ontológicas. Tão logo a “alma” abandona o corpo e inicia suas incursões oníricas no “mundo paralelo” ela se coloca num espaço privilegiado (mas também perigoso) de encontro e diálogo com seres e entidades instalados nas orlas da humanidade, “esse mundo invisível a que o sono dá acesso é aquele em que os espíritos tutelares, os seres da natureza e as personagens da mitologia se revelam aos homens em toda a sua imanência, na abolição dos limites do espaço e do tempo” (DESCOLA, 1996, p. 141).

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro afirma que para muitos povos ameríndios o sonho, “particularmente o sonho xamânico induzido pelo consumo de alucinógenos, é a via régia do conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo”. Ao comentar o “onirismo especulativo” de

Davi Kopenawa, ele contrapõe nossos pendores utópicos e ‘anarquizantes’ com a onipolítica praticada por uma sociedade, de fato, contra o Estado.

No entender desses que chamamos animistas, ao contrário, somos nós, os Modernos, que, ao adentrarmos o espaço da exterioridade e da verdade – o sonho –, só conseguimos ver reflexos e simulacros obsedantes de nós mesmos, em lugar de nos abrirmos à inquietante estranheza do comércio com a infinidade de agências, ao mesmo tempo inteligíveis e radicalmente outras, que se encontram disseminadas pelo cosmos. Os Yanomami, ou a política do sonho contra o Estado: não nosso “sonho” de uma sociedade contra o Estado, mas o sonho tal como ele é sonhado em uma sociedade contra o Estado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 38).

### **NASCIDOS DA NOITE NUMA TERRA PARA PLANTAR SONHOS**

Luna, madre divina que estás en el cielo;  
luna, madre divina que estás entre jaguares;  
dueña del cielo y de la tierra...  
dueña de los vientos dueña de la llanura. [...]  
Naciste desde el vientre de la noche,  
naciste desde el sueño del tiempo Naciste donde comienza la raíz de la vida [...]  
Une nuestros silencios cuando no nos miramos,  
lugar donde empieza el otro lado

Manuel Bolom Pale, Sk’anel k’op (Solicitud de palabras)  
Fiesta de la chicharra: un discurso cerimonial para matrimonio (2017)

No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder. Nosotros nacimos de la noche.

Quarta Declaração da Selva Lacandona, EZLN, 1996.

Diversas obras do historiador mexicano Alfredo López Austin (1996, 2001) assinalam que o “o núcleo duro” da cosmovisão mesoamericana se assenta na concepção de que o ser humano não seria um ser “unitário” e sim um complexo e mutável produto da influência das diversas entidades e forças que comumente são denominadas “sobrenaturais”. Essas forças se localizam não somente “acima da natureza”, mas se consti-

tuem uma “outra natureza” que interage dinamicamente com a chamada “natureza” e abre um espaço de interseção entre seus múltiplos viventes: humanos, extra-humanos e não humanos. Desse modo, o ser humano é concebido como uma mescla de diversos componentes, ou entidades anímicas, que possuem diferentes “naturezas”: materiais, extracorporais, telúricas, celestiais, ocasionais...

O antropólogo Roberto Martínez González, no seu amplo estudo sobre o nahualismo, afirma que todas essas “entidades anímicas” estão ligadas estritamente à fonte de vitalidade e interatuam ativamente (e por vezes, conflituosamente) no “desenvolvimento do sujeito no interior da sociedade e seu entorno sobrenatural” e que essa interdependência entre a vida e os destinos do ser humano e sua “contraparte” (ou outra natureza) se relaciona profundamente com os sonhos (2011, p. 28).

A vitalidade desse “núcleo duro” das concepções anímicas mesoamericanas é atestada por inúmeros estudos etnográficos, sendo a análise da sua unidade e semelhança (sob uma enorme diversidade de variações) um dos grandes desafios da antropologia mesoamericana. Martínez González logra uma síntese desse tipo ao analisar historicamente uma dessas entidades anímicas, o nahualli dos antigos mexicas, que sob diferentes nomes, é difundida por toda Mesoamérica. Ele elabora uma enorme lista com algumas traduções que tentaram condensar os significados desse tipo de entidade: “sombra”, “animal”, “companheiro”, “o que caminha ao nosso lado”, “sonho”, “brincalhão”, “a coisa pela qual se é conhecido”, “carregador da alma”, “verdadeiro corpo”, “os da noite”, “gêmeo”, “duplo”, “cara ou rosto”, “animal particular”. Assim, para Martínez González, todos esses termos e designações se remetem ao nahualli: “um ser material, considerado como animal, que atua como duplo, protetor ou companheiro do ser humano e que se associa à noite, ao sonho, às *animas* e às recordações” (2015, p. 90). Esse conjunto de crenças é vigente no México e América Central, como demonstram as aterradoras e populares histórias do nagual. Os maias tsotsiles e tsentales<sup>3</sup> dos Altos de Chiapas, são um dos grupos indígenas cujos detalhes de informação etnográfica permitem identificar variações regionais, locais e mesmo pessoais acerca de como as forças, entidades e fluidos que animam o ser humano são concebidas. O antropólogo Pedro

<sup>3</sup> Utilizo as grafias tsotsil e tsentäl (e não tzotzil e tzental, também corriqueiramente utilizadas) pois é assim que a maioria dos escritores e intelectuais maias que conheci preferem escrever. Também por esse motivo mantenho aqui “maiãs” no plural.

Pitarch (1996 e 2013) tenta exatamente realizar uma “etnografia das almas” ao estudar a ontologia e as práticas de xamãs de Cancuc, povoado de língua maia tsental da região montanhosa dos Altos de Chiapas. Segundo sua interpretação da filosofia tsental, a pessoa seria formada por um corpo e um conjunto de “almas” (ch’ulel; plural ch’ulelkik) que estão instaladas no coração. Pitarch considera que o termo “alma”, comumente associado ao termo ch’ulel (inclusive nas traduções de escritores maias bilíngues), seria uma tradução algo equivocada e insuficiente, preferindo adotar a definição de ch’ulel como aquilo que é “o outro lado do corpo”.

Esse “outro lado” seria constituído por um intrincado conjunto de princípios anímicos, seres humanos estranhos, animais, substâncias minerais e fenômenos atmosféricos que, de acordo com a cosmovisão e antropovisão tsental habitam simultaneamente no interior do corpo humano (o coração) e, desdobradas, são espalhados pelo mundo (habitando preferencialmente a montanha, onde formam uma espécie de sociedade paralela).

A intuição etnográfica de Pitarch (em diálogo com as noções de multiculturalismo e perspectivismo ameríndio desenvolvidos por Eduardo Viveiros de Castro), afirma que as almas procedem desse “outro lado” (chamal, o domínio virtual ou sagrado) que representa uma forma de existência distinta do nosso mundo ordinário (conhecido como estado ch’ul ou ch’ulel): “todo o existente está dividido entre estes dois domínios. No entanto, a distância que separa um do outro não é de natureza física ou geográfica, mas ontológica” (PITARCH, 2013, p. 98).

O estado ch’ul, desse modo, não seria exatamente um lugar, mas uma forma de existência. É um estado instável e desconsidera as coordenadas convencionais de tempo e espaço. Os peritos no trânsito entre esses dois mundos ou estados são os xamãs, evidentemente, mas nem de longe são somente eles que logram a comunicação com o “outro lado”. A atividade onírica e mesmo a palavra ou canto poético também são poderosas fendas para lograr essa passagem.

Em maio de 2018, realizei uma entrevista com Adriana López, poetisa, professora e antropóloga tsental, e seu companheiro, o também poeta, ensaísta, professor e psicólogo tsotsil (formado pela *Universidad Maya*) Manuel Bolom Pale. Além de falarmos sobre literatura, *oralitura* e poesia, refletimos sobre a importância da insurgência zapatista “um dos atores essenciais no vasto movimento por autonomia e soberania epistêmi-

ca maia”, como me disseram. Enquanto a fala de Bolom Pale focou mais os seus entornos geoculturais (ele é originário da comunidade Jocosi, nos Altos de Chiapas, emblemática região do levante indígena de 1994), os conceitos de *ch’ulel* e sua relação com os “*dueños de los lugares*” (entidades chamadas *yavel*), Adriana me explicou que seus poemas cantam a arte tsental de “tecer os fios dos sonhos no manto ritual da pele imemorial da memória”, segundo ela, um elemento muito importante da “cosmovisão, ontologia e espiritualidade tsental”. Também falamos sobre o peso dado pelos tsentales à “*flor da palavra*”. De certo modo, as palavras são verdadeiramente animadas: os seres humanos verdadeiros não apenas falam, mas são falados pela palavra.<sup>4</sup>

A educadora brasileira Ana Paula Morel foi aluna de espaços educativos zapatistas, onde pode aprender com os “promotores de educação autônoma” (*jnikesvany* ou “a pessoa que move” em *tsotsil*) que o capitalismo enfraquece o *ch’ulel* dos seres e que engrandecer o *ch’ulel*<sup>5</sup> é uma arte: “quando o *ch’ulel* está grande, nos sentimos parte do mundo, do todo. Agora, muitas vezes, quando estamos com o *ch’ulel* enfraquecido parece que não estamos no mundo, estamos fora da natureza” disse Paloma, promotora de educação zapatista em território rebelde (Morel, 2018). Essa arte de engrandecer o *ch’ulel* depende de um constante diálogo respeitoso (seguindo a pedagogia do caminhar e perguntar) com o que aqui poderíamos definir como espíritos ou entidades sagradas do “outro lado” e que custodiam a terra: os *yajval*, “*los dueños*” dos lugares e dos espaços importantes. A perda desse diálogo com os *yajval* (a desconexão e desrespeito com *Nuestra Madre Tierra*, que prejudica a arte de sonhar e consequentemente a saúde) é muitíssimo perigosa, podendo levar inclusive à uma espécie de fim do mundo, a tormenta que os zapatistas enxergam e têm nos alertado há anos.

O historiador Jan de Vos (como tantos outros) também se considerava influenciado e desafiado por essa “arte de tecer os fios dos sonhos” tão

---

<sup>4</sup> Em Chiapas, a expressão que os maias usam para se referir a si mesmos é “homem verdadeiro”. Sobre a temática são incontornáveis as obras de Carlos Lenkersdorf (1996 e 2008). Daniel Grecco Pacheco, ao prefaciar a publicação brasileira do *Popol Vuh* (2019) afirma que: “a força da palavra como elemento criacional central pelos entes que criaram o *Popol Vuh* amplia a força da mesma palavra que hoje sai da boca indignada do EZLN no México, ou a denúncia misturada com poesia feita pela quiche Rigobertha Menchú, prêmio Nobel da Paz em 1992, ou pelos milhares de poetas das línguas maias”.

<sup>5</sup> Ana Morel define *ch’ulel* como “alma, sopro vital, uma força com diferentes níveis de intensidade, presente em todos os seres do cosmos. Árvores, rios, terra, animais e (até) humanos tem *ch’ulel*, estão em uma relação entre sujeitos, tem valor” (Morel, 2022, p. 34).

presente no pensamento maia. Utilizando o instrumental de disciplinas como a antropologia histórica e a história oral, ele nos guia pelo emaranhado de “sueños”, palavras e histórias de uma série de personagens (mas também de lugares, como a montanha e a *cañada*) que, de forma pública e anônima, construíram a insurgência zapatista e a complexa trama de seus caminhos cosmopolíticos. No último volume da sua monumental trilogia histórica sobre a Selva Lacandona, sintomaticamente intitulado *Una tierra para sembrar sueños* (2002), Jan de Vos logra delinear um painel social sobre a história recente dessa “outra geografia” que geraria, nas palavras de Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, “o melhor exemplo de uma insurreição de um povo indígena contra o monstro bicéfalo Estado-Mercado” (2014, p. 111).

### FENDAS PARA OUTRAS FENDAS

Não foi nos livros escritos, mas nos que ainda não foram escritos, mas que já são lidos há gerações, que as zapatistas, os zapatistas aprenderam que, se você para de raspar a fenda, ela se fecha. O muro se regenera sozinho. Por isso, é preciso continuar sem descanso. Não apenas para aumentar a fenda, mas sobretudo, para que ela não se feche.

Subcomandante Galeano, “O muro e a fenda”

A primeira imagem que a fenda nos oferece pode causar confusão, pois (como alertei) ela embaralha nosso modo de entender o tempo e o espaço, os calendários e as geografias. Foi o que sentiu o jovem marxista mexicano, um dos seis integrantes (três *mestizos* e três indígenas) que se internaram em inacessíveis locais da Selva Lacandona (construindo um acampamento sintomaticamente chamado de “La Pesadilla”, mas que iria se tornar “La Realidad”) para fundar o EZLN no dia 17 de novembro de 1983. Numa entrevista divulgada em 1994, o subcomandante Marcos fala do assombro dos primeiros contatos com a montanha e seus espaços de poder, “mortos, espíritos e deuses que revivem e que tomam forma de animais, de lugares ou de coisas que povoam a noite da Selva Lacandona”. Eram tempos dos primeiros contatos com o manejo de uma temporalidade cíclica: “os indígenas te contam histórias que igualmente podem ter ocorrido há semanas, 500 anos ou mesmo quando o mundo começou”, diz o então sup Marcos, impactado com a fonte de legitimidade da cultura an-

cestral emanada da memória e palavras dos anciões maias; com as fronteiras pouco nítidas entre o que nós (ele também naquele então) chamamos mito e história (VARGAS, 2014 e 2018).

O que estava chocando - e portanto, (trans)formando - o futuramente finado subcomandante insurgente Marcos nestes tempos críticos dos inícios era exatamente o primeiro contato desse quadro da marxista Frente de Libertação Nacional (FLN) com a circularidade da cosmopolítica de representantes de um dos muitos povos indígenas - esses verdadeiros especialistas na arte da resistência e especialistas em sobreviver aos inúmeros fins-do-mundo que são os maias, paradigma de tantos povos retalhados e administrados por diversos estados nacionais (assim como os mapuche, os guarani, os yanomami, os curdos...). Falamos em fim-de-mundo de um modo pouco literal, como nota Viveiros de Castro, pois o genocídio e etnocídio dos povos ameríndios pela Invasão dos europeus e seus descendentes, foi e é um fim de mundo para eles. Mas esse fim-de-mundo de modo algum foi o primeiro, na verdade a história dos maias conheceu vários “fins”. E não somente eles: basta evocarmos novamente as imprescindíveis palavras de David Kopenawa na sua pungente “contra antropologia histórica” dos “povos da mercadoria”: “A floresta é viva e inteligente. Com sua destruição virá o espírito do caos e das fumaças de epidemias que nos devorarão”, diz o narrador yanomami, “os xamãs vão acabar morrendo e os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Quando não houver mais nenhum deles vivos para sustentar o céu, ele vai desabar”. O céu desabará terrível sobre todos os viventes (brancos incluídos). É o que alerta Kopenawa (em uníssono com diversos cientistas, diga-se de passagem) nesse Antropoceno absolutamente perturbador. Isso já aconteceu antes, nos lembra o narrador yanomami. O que é o modo índio de dizer que pode acontecer de novo.

Aqui, para aqueles que seguem com os olhos grudados na fenda, uma das imagens que se definem agora é aquela da maior mobilização zapatista desde o levante armado, um exemplo desse paradoxo em movimento que muitas vezes é o andar zapatista: a fenda evoca o dia 21 de dezembro de 2012, em pleno frenesi do mundialmente anunciado “fim do mundo maia”, ou seja, o girar do décimo terceiro Baktún, ou ciclo longo. Este dia foi testemunho de um clamor estrondoso, que provinha de um absoluto silêncio (eis mais um paradoxo dos paradoxais homens e mulhe-



res que, para serem vistos, cobrem o rosto): 40 mil zapatistas novamente descem das montanhas carregando suas mochilas e seus mortos, num serpentear pacífico de filas intermináveis que praticamente repetiam o trajeto militar de dezenove anos antes, quando, em janeiro de 1994, o grito “já basta” foi proclamado. Mas em 2012, esse grito era substituído (‘virado outro’) por um absoluto e impressionante silêncio. Com o punho levantado, todas e todos zapatistas subiram em algumas armações previamente construídas para a ocasião. O simbolismo era evidente: aqui somos 40 mil chefes e chefas!

À surpresa e apreensão daqueles que há anos (inclusive muitos ex-aliados, tornados outros, ou seja, adversários) vinham espalhando rumores e comemorando o esgotamento do zapatismo, somou-se a perplexidade quando, logo após a marcha, o EZLN emitiu um comunicado enigmático e lapidário: “Escutaram? É o barulho do seu mundo desmoronando. E o do nosso ressurgindo. O dia que foi dia era noite. E noite será o dia que será dia”.

Como dizia, a fenda aberta pelos zapatistas embaralha calendários e geografias...

Símbolo crucial dos muitos encontros que conformam a complexidade da insurgência zapatista é a amizade, os caminhos e as perguntas que se fizerem dois personagens (não sabemos ao certo seus nomes de batismo) que futuramente conheceríamos como Subcomandante Marcos e o ancião ch’ol conhecido como Velho Antonio (*el Viejo Antonio*) com suas práticas e sabedorias cosmopolíticas ancestrais que encarnaria o papel de ponte, fenda, entre os mundos das comunidades indígenas e o projeto inicial dos guerrilheiros marxistas. Crucial porque esse encontro é uma das inúmeras sementes de uma postura, um modo (*ni modos*), uma abertura ao devir - ao “virar outro” - essencial para a compreensão do movimento zapatista plasmada justamente na prática teórica “*muy otra*” que é o caminhar perguntando. São exemplos do “perguntando caminhamos” a reconfiguração e a transformação de todos os sujeitos envolvidos nessa etapa de formação clandestina, mas essencial, para a formação da identidade zapatista (BASCHET, 2004 e 2021).

Essa aventura de caminhar perguntando, que os zapatistas costumam chamar de “*sueño bien loco*”, tem que ser profundamente transformadora, desestabilizadora. Talvez seja por esse caráter extremamente dinâ-

mico que muitos estudiosos do zapatismo têm dificuldade em enquadrar de forma estanque - e amiúde arbitrariamente conforme suas próprias preferências ideológicas - a insurgência zapatista. Pois se o núcleo inicial da FLN (vinculado à dramática história das insurgências marxistas da América-Central e Caribe) mudou, foi porque as comunidades indígenas também decidiram mudar (a começar pela revolução dentro da revolução zapatista levada adiante pelas mulheres indígenas que lutam). Nesse processo o “virar outro” foi a constante: comunidades com grande experiência de luta e, muitas delas, hostis entre si (tsotsiles, tsentales, choles, zoques, tojolabales, mames) decidiram se dedicar à cooperação e coordenação conjunta do “mandar obedecendo”, juntamente com uma fundamental rede de apoiadores também eles próprios, em muitos sentidos, “virados outros”, modificados pelo caminhar e perguntar: teólogos da libertação, militantes de organizações marxistas, intelectuais e artistas, sindicalistas, libertários (VARGAS, 2017; 2022).

E não custa lembrar aqui o perene esforço dos zapatistas em abrir espaços, organizar encontros, dialogar, escutar, propor e não impor, baixar e não subir... Espaços de interseção entre as lutas dos povos maias e as aspirações de um heterogêneo conjunto de atores (locais, nacionais e globais) que conformam o formidável horizonte de práticas e pensamentos que conformam a utopia concreta zapatista e “sua política completamente outra, de baixo e à esquerda” (BASCHET, 2021).

Desde as surpreendentemente massivas manifestações de apoio aos misteriosos *encapuchados* do *sureste* mexicano, nos primeiros dias de 1994, passando pela Convenção Nacional Democrática, o duro aprendizado da traição e frustração com os chamados diálogos de San Andrés, a formação do Congresso Nacional Indígena, o turbulento e também frustrado processo de criação da Frente Zapatista de Libertação Nacional, o Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo, organizado nos cinco Aguascalientes zapatistas em 1996 e que, talvez, marque um primeiro apogeu do impacto nacional e internacional do zapatismo. Acossados pela brutal modalidade de “guerra de baixa intensidade” os zapatistas continuam apostando desesperadamente na ampliação da fenda representada pelos municípios autônomos em rebeldia, mas também na manutenção das intensas mobilizações sociais e agrárias de muitas organizações que recuperaram centenas de milhares de hectares no bojo do levante armado

zapatista, bem como no diálogo e apoio de amplos setores do complexo e tensionado cenário da política partidária institucional mexicana. Vem a marcha dos 1.111 delegados zapatistas à Cidade do México, em 1997, e no ano seguinte, quando 2500 homens e 2500 mulheres zapatistas saem para visitar cada um dos municípios do México e articular as dores e rebeldias sentidas entre *“los de abajo y a la izquierda”*. Chegando em 2001, com a magnética Marcha da Cor da Terra quando 23 comandantas e comandantes indígenas e o finado subcomandante Marcos novamente tomam o rumo da capital do México...

Mas pode-se dizer que toda essa etapa é encerrada com o malogro e a traição definitiva dos Acordos de San Andrés. A interlocução dos zapatistas com as instituições do Estado (e com muitas organizações político-partidárias que almejam disputá-lo) sofre uma ruptura que empurra o zapatismo a concentrar-se no que se revelaria a verdadeira coluna vertebral do movimento: a construção da autonomia, do autogoverno e das redes dos de baixo.

Em 2003, anuncia-se a morte dos Aguascalientes, “tornados outros” ou renascidos como “Caracóis”, ou seja, lugares de intercâmbio entre os mundos de fora e os de dentro. Em 2005, com a Sexta Declaração da Selva Lacandona e a formação da “Zezta Internacional” se prepara a Outra Campanha de 2006, quando o finado Marcos “tornado agora o Delegado Zero” percorre onze estados do México. Porém toda essa movimentação cristalizou o afastamento mútuo entre zapatismo e a esquerda institucional que neste momento chega mesmo a culpar os zapatistas pela derrota do então candidato do PRD, o agora presidente André Manuel López Obrador. Em 2007, realiza-se o Colóquio In memoriam Andrés Aubry, com o tema “Planeta Terra: movimentos antissistêmicos” e ainda o Festival Mundial da Raiva Digna, e seguem-se cerca de cinco anos de um inusual silêncio do Comando do EZLN, quebrado somente com a assombrosa marcha de 2012, à qual já nos referimos, e que marca uma nova etapa do caminhar zapatista. Cada vez reforçando a autonomia (inclusive a autonomia epistêmica).

Em 2013, a “Outra campanha” e a “Zezta Internacional”, viram outra, ou seja, dão lugar a uma única rede de lutas e resistências denominada agora de “A Sexta”. Entre 2013 e 2014 se realizam três sessões da impressionante *“Escuelita zapatista”*. Em 2015, assistimos ao fundamental seminário internacional *“El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista”*

e, nos anos posteriores, aos encontros “ComArte por la Humanidad” (2016, 2017 e 2018) e “L@s zapatistas y las ConCiencias por la Humanidad” (2016 e 2017). Nos anos de 2018 e 2019, ocorrem ainda os imensos Encontros Internacionais Político Artístico Esportivo e Culturais de Mulheres que Lutam, realizados na sementeira “*huellas del caminar de la Comandanta Ramona*”, Caracol Torbellino de Nuestra Palabra, Zona Tzots Choj. Em 2019, no comunicado “*Y rompimos el Cerco*” o EZLN anuncia a criação/ construção de quatro novos Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas e sete novos Caracóis, resultando numa nova equação político-territorial autônoma com 43 centros de resistência e rebeldia (ITZU, 2022).

Por fim, em 2021, numa histórica e ousada iniciativa, uma delegação formada por centenas de indígenas do EZLN, do Congresso Nacional Indígena e de outras organizações realizou uma viagem a contrapelo da colonização e, por mar e ar, foram ‘redescobrir’ a Europa, não a de cima, mas a insubmissa Europa social “*de los de abajo*” e buscar solidariedade, intercâmbio e diálogo com milhares de coletivos que impulsionam diversas lutas anticapitalistas, libertárias, antipatriarcais, ambientais, etc. Ali se denunciou, por exemplo, o “*mal llamado trem maya*”, como dizem as comunidades, apenas mais um projeto de “*morte de los malos gobiernos de turno*”. A hercúlea iniciativa de sair do Chiapas e continuar lançando sementes de solidariedade por outras rotas e caminhos não se encerrará com essa viagem à Europa, parece que a aventura continuará ao longo desse Planeta Terra: África, Ásia, Oceania, culminado aqui em Abya Yala... Os zapatistas logo estarão no Brasil. Nos perguntando: “E vocês? O que estão fazendo?”

Talvez o que a fenda queira nos mostrar agora, com esse fluxo de encontros, sejam as potencialidades desses diálogos (cheios de críticas e ‘mensagens’ endereçados aos povos da mercadoria) mas que são extraordinariamente fecundas ao nos oferecerem, a nós, os intelectuais do povo da mercadoria, todo um roteiro de estudos, interrogações e transformações. Muitos desses encontros são fartamente documentados e provavelmente somente serão devidamente digeridos com décadas de reflexões historiográficas e caminhares sistemáticos e comprometidos, e como tínhamos dito, uma vez aberta a fenda para “esse mundo onde caibam muitos mundos” temos a obrigação de não permitir que ela se feche novamente.

Já é mais que tempo de encararmos com seriedade e respeito as múltiplas potencialidades desse pensamento e história indígena tão oblite-

rado, tão neutralizado, tão ignorado. E talvez nossa primeira tarefa nessa caminhada descolonizadora virtualmente sem fim seja pegar o atalho deixado pelas pegadas daqueles que trilharam o *sendero* do andar coletivo e da aliança verdadeira com os povos originários (VARGAS, 2017).

Pensem - para além da crítica xamânica da economia política da natureza de *A queda do céu*, essa obra emblemática de contra-anthropologia oriunda do cruzamento e colaboração entre dois projetos políticos/culturais e do *pacto etnográfico* firmado entre um xamã yanomami e um antropólogo francês - nos vários relatos e depoimentos que vêm sendo publicados no Brasil sobre as visões e críticas de indígenas brasileiros a respeito da origem e natureza dos brancos, como os livros e palestras de Ailton Krenak; os relatos de Daniel Munduruku e a historiografia de Gersem Baniwa, bem como a poesia antipatriarcal de Eliane Potiguara. Pensem nas “reflexões deslocadas” que frutificaram da colaboração entre o sábio *qom* Timoteo Francia e a antropóloga argentina Florencia Tola (2011); nas contundentes palavras dos intelectuais mapuche endereçadas aos “chilenos-winka” como as do *oralitor* Elicura Chihuailaf no seu preciso *Recado confidencial a los chilenos* (1999), primeiro ganhador mapuche do maior prêmio literário chileno em 2020; ou no paradigmático e rude *...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (Marimán Quemenedo et al., 2006) e nas duas principais obras plasmadas pela *Comunidad de Historia Mapuche* (CHM), *Ta in fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (2012) e *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu* (2015).

Pensem nos esforços por abrir espaços de aprendizados e reflexões descolonizados como na vasta obra de José Ángel Quintero Weir, intelectual *añuu* e fundador da Universidade Autônoma Indígena WAIN-JIRAWA, na Venezuela, ou no trabalho imenso do *Taller de Historia Oral Andina* (THOA) e nos diálogos entre anarquismo e crítica indígena na Bolívia impulsionados pela historiadora de ancestralidade aimará Silvia Rivera Cusicanqui.

Perguntemos pelas sofisticadas e inovadoras reflexões do intelectual e músico zapoteco Jaime Martínez Luna (2010) sobre os múltiplos sentidos da “*comunalidad*” e pelas ousadas epistemologias do coração, elaboradas pelo sociólogo maia Juan “Xuno” López Intzín, que nos revela termos/

segredos guardados nas línguas tsental e tsotsil como os extraordinários conceitos de “*yosotros*”, sentir-pensar ou “*corazonar*”.

Ainda em terras maias, pensemos nos diálogos, caminhos e trajetórias de homens como o sociólogo francês Andrés Aubry (que ao falecer, em 2007, recebeu dos zapatistas o título de doutor *liberationis conatus causa*) ou de Raymundo Sánchez Barraza, que, com humildade e discrição (“somos sombras com ânimo”, me dizia sempre), coordena o *Centro Indígena de Capacitación Integral Fray Bartolomé de las Casas* (CIDECI) e o *Sistema Indígena Intercultural de Aprendizajes y Estudios Abya Yala juntamente com a Universidad de la Tierra* (Unitierra, considerada pelo EZLN como “território autônomo”), ambos ligados ao cristianismo libertador, à teologia índia e à emblemática figura do bispo Samuel Ruiz García, “virado” pelos indígenas em *Tatic, el caminante*.

E o que dizer de dois dos maiores intelectuais mexicanos (ambos nascidos em 1922, mesma geração do nosso Darcy Ribeiro) que são Luiz Villoro Toranzo e Pablo González Casanova? Esse último que em 2018, aos 96 anos, virou o comandante *Pablo Contreras* do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena do Exército Zapatista de Libertação Nacional. E Dom Luiz, provavelmente o filósofo mais eminente do México, que, do alto de seus mais de 70 anos, numa noite fria aparece inesperadamente num quartel general zapatista nas montanhas e, frente à um atônito subcomandante Marcos, diz simplesmente: “*quiero entrarme de zapatista*” (essa história surrealista, apenas uma entre várias histórias fantásticas que povoam as montanhas do sudeste mexicano, foi revelada à também boquiaberta família de Luiz Villoro em 2015, exatamente na abertura do ‘*semillero*’ do Pensamento Crítico Frente à Hidra Capitalista).

Mais incômoda ainda é a figura do finado subcomandante Marcos, exemplo de muitos devires (inclusive, talvez, o devir índio) que escandalizam os arautos do essencialismo e da autenticidade (à esquerda e direita). Eduardo Viveiros de Castro, num texto/entrevista provocador intitulado “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é” (2007), analisa o curto-circuito em esquemas antropológicos ossificados e que foi escancarado com os processos de (re)emergência étnica que assistimos nas últimas décadas em toda Abya Yala, quando diversas comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que “voltar a ser índio – isto é, voltar a virar índio – podia ser uma coisa interes-

te”. Esse é o sentido do escândalo no esquema evolucionista: querer “virar índio” seria uma contradição em termos, pois só seria aceito o caminho inverso, no sentido de desvirar índio e se transformar em caboclo, sertanejo, camponês, *mestizo*, *xampurria*, branco... Viveiros de Castro arremata, contra os ‘peritos em identidade alheia’: “ser índio não o é quem quer. Nem simplesmente o diz. Pois só é índio quem se garante”.

E Marcos se garante? Talvez ao preço de estar em constante metamorfose, em constante morrer para viver. Na sua última morte, quando nasceu como Galeano, ele zombou daqueles que só conseguiram olhar para o único branco que viram com *pasamontañas*, ou seja, não souberam verdadeiramente olhar a rebeldia coletiva dos zapatistas. E disse que a construção do personagem chamado Marcos, essa “colcha de retalhos ou holograma”, foi somente uma “complexa manobra de distração, um truque de mágica terrível e maravilhoso, uma jogada maliciosa do coração indígena que somos”<sup>6</sup>.

Para finalizar, pensemos fundamentalmente nas obras de uma multidão de poetas, escritores, pintores, músicos e cineastas de origem indígena que nos gritam, muitas vezes através de uma epistemologia xamânico-poética, que a arte não é inferior à ciência, e que o “pensamento selvagem” pode ser uma lufada de liberdade sobre o nosso pensamento domesticado e monocultural. E de fato essa lufada vem *brisando* os mais fecundos artistas e pensadores da contestável ‘branquitude’ latino-americana. Para ficarmos somente em um único exemplo: o antipoeta e físico chileno Nicanor Parra, irmão da imortal Violeta Parra, nascido no coração do Wallmapu, que num *Zugutrawun* (encontro de sábios ocorrido em Temuco no ano de 1994) ao lado de poetas e pensadores mapuche como Elicura Chihuailaf, proferiu o polêmico discurso onde afirmou provocativamente:

Sou um mapuche x direito próprio  
Meu pai é o Sol  
e minha mãe é a água da vertente  
(a serpente da vertente)  
Estou falando livremente  
Peço que me declarem mapuche  
Não tenho nenhuma ideia preconcebida  
Sou um mapuche x natureza  
Duvido que haja alguém mais mapuche que eu.

---

<sup>6</sup> Comunicado “Entre a luz e a sombra” de 2014. Uma versão em português encontra-se no livro organizado por Mariana Lacerda (2021).

Ao invés de ter seu coração arrancado pelos indômitos mapuche, aparentemente Parra se garantiu e continuou se garantindo em diversas entrevistas e discursos públicos onde insistia que entre as “poucas coisas sérias que poderia dizer” estaria o alerta para o potencial (alter)nativo da cosmovisão mapuche (e indígena em geral): “Muitos problemas / uma solução / economia mapuche de subsistência.” A “causa da natureza” que já não seria “somente um problema de injustiça social. É a causa da sobrevivência. Estamos num naufrágio. Primeiro sobreviver”, escreveu o antipoeta no final do século XX (Vargas, 2021).

Mas para se garantir, Parra não brandia somente “a arma da palavra”. Em 2010, aos 96 anos, Nicanor Parra foi um dos primeiros intelectuais chilenos a se juntar aos prisioneiros políticos mapuche que aderiram à greve de fome que se prolongou por mais de 100 dias. “Esse é seu artefato”, declararam à mídia os familiares do antipoeta ancião. As demandas do protesto: restituição de terras e territórios, desmilitarização das comunidades e não aplicação da Lei Antiterrorista contra os militantes mapuche.

Assim como Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Elicura Chihuailaf e muitos pensadores indígenas, Parra insistia que:

O erro consistiu  
em crer que a terra era nossa  
quando a realidade das coisas  
é que  
nós somos  
da  
terra

A inspiração para a frase “nós somos da terra” vem da belíssima carta enviada pelo líder Seattle ao presidente dos EUA, em 1855. As palavras do líder suquamish são um documento exemplar do eixo central da cosmopolítica ameríndia: a interconexão das diversas esferas – natureza e cultura; universo e sociedade; história e espaços – que concorrem para o dinâmico equilíbrio cósmico. Em 1998, Nicanor Parra foi perguntado qual seria seu autor chileno predileto: “Pascual Coña”, respondeu. Ao elevar a voz do *lonko* mapuche do final do século XIX, Parra quis nos chamar a atenção para o que o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (parafraseando João Guimarães Rosa) chamou de “recado do mato” emitido pelos povos originários do planeta.



Em tempos de colapso ambiental, crise econômica e pandemia global, quando a alucinada Hidra volta a assolar o planeta com suas cabeças da guerra, fascismo e destruição é fundamental levarmos absolutamente a sério o debate público sobre a construção dessa “outra política” auxiliados, agora, pela potência imaginativa, utópica e poética (sonhos lúcidos) - que tanto entusiasma neurocientistas como nosso colega de UFRN Sidarta Ribeiro - das “minorias” que sobreviveram e que seguem resistindo às sucessivas ondas de catástrofe após catástrofe do nosso “inMUNDO atual”.

## REFERÊNCIAS

ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra:** as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

ALBERT, Bruce (org.) **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico.** São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

AUBRY, Andrés. **Saberes en el camino...** (Compilación de artículos: 1987-2007). San Cristóbal de Las Casas: Cideci-Unitierra, 2017.

AYRA TUPINAMBÁ; ANGATU, Casé. “(Re)existências indígenas e indianidades: enfrentando 517 anos de ditaduras”. In: MARIANA, Fernando Bonfim; PITTA, Fábio; Bruno, Lúcia (orgs.). **Terrorismo de estado.** Direitos humanos e movimentos sociais. São Paulo: Editora Entremares, 2017, pp. 129-150.

BASCHET, Jérôme. **La escuela zapatista y el contagio de la autonomía:** aprender preguntando, de corazón a corazón. San Cristóbal de Las Casas: Cideci-Unitierra, 2014.

\_\_\_\_\_. **A experiência zapatista:** rebeldia, resistência e autonomia. São Paulo: n-1 edições, 2011.

\_\_\_\_\_. **Los zapatistas:** “ventriloquia índia” o interacciones creativas? Istor, n. 17. 2004.

BOLOM PALE, Manuel. **Sk’inal xikitin:** k’opojel yu’un nupel. Fiesta de la chicharra: un discurso ceremonial para matrimonio. México: Secretaría de Cultura, 2017.

COMUNIDAD DE HISTORIA MAPUCHE. **Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew:** Violencias coloniales en Wajmapu. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015.

COMUNIDAD DE HISTORIA MAPUCHE. **Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün:** Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. La Paz: RE-existencia Ediciones, 2016.

CHIHUAILAF, Elicura. **Recado confidencial a los chilenos**. Santiago de Chile LOM, 1999.

D'OLNE CAMPOS, Marcio. "SUREar, NORTEar y ORIENTar: puntos de vista desde los hemisferios, la hegemonía y los indígenas". In: AA.VV. **Prácticas otras de conocimientos(s)**: entre crisis, entre guerras (tomo II). México: La Casa del Mago, 2015, pp. 433-458.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Editora Cultura e Barbárie, 2014.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo**: relações jivaro na Alta Amazônia. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

EZLN. La fuerza del Silencio: 21-12-12: el EZLN anuncia pasos siguientes. México: Éon, 2013.

FRANCIA, T.; TOLA, F. **Pensamientos políticos y filosóficos qom**. Buenos Aires: Rumbo Sur/UBA/IWGGIA, 2011.

GRAEBER, David. **Fragmentos de antropología anarquista**. Barcelona: Virus Editorial, 2011.

GRAEBER, David. A alteridade radical é só outra forma de dizer realide: resposta a Viveiros de Castro. In: *Práxis Comunal*. Belo Horizonte: vol. 2, n. 1, 2019, pp. 277-323.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

\_\_\_\_\_. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ITZU, Diana; ALKIMIN, Fábio. "Un nuevo mapa zapatista: centros y rutas de resistencia y rebeldía en la ecuación político-territorial autónoma del EZLN". In: LAO, W.; ALKIMIN, F. (orgs.). **Autonomías hoy**: pueblos indígenas en América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2022, pp. 39-46.

LACERDA, Mariana (org.). **Uma baleia na montanha**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

LENKERSDORF, Carlos. **Aprender a escuchar**. México: Plaza y Valdés, 2008.

\_\_\_\_\_. **Los hombres verdaderos**: voces y testimonios tojolabales. México: Siglo XXI-UNAM, 1996.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. "El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana". In: BRODA, J. (ed.). **Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México**. México: FCE, 2001, pp. 47-65.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo; LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. **El pasado indígena**. México: FDC, 1996.

LÓPEZ INTZÍN, Juan. “Yo’ataninel bajtik, re-ch’ulel-izarnos y revivir lo sagrado desde nuestra propia humanidad como matriz del fin de la Jow-Hidra Capitalista. *In: El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista* (tomo III). México: 2015, pp. 262- 276.

\_\_\_\_\_. **Zapatismo y filosofía tsental:** ch’ulel y el sueño de un otro devenir. Disponível em: <https://ojarasca.jornada.com.mx/2019/07/13/zapatismo-y-filosofia-tsental-ch2019ulel-y-el-sueno-de-un-otro-devenir-2791.html>. Acesso: 07/06/2022.

\_\_\_\_\_. “Ich’el-ta-muk: la trama en la construcción del lekil-kuxlejal: hacia una hermenéusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentirpensar-sentirsaber tsental”. *In: AA.VV. Prácticas otras de conocimientos(s): entre crisis, entre guerras* (tomo I). México: La Casa del Mago, 2015, pp. 181-198.

LÓPEZ, Adriana. Naetik-Hilos. **México:** Fondo Editorial Tierra Adentro Colección La Ceibita, 2011.

MACIEL, Lucas da Costa. **Os murais zapatistas e a estética tzotzil.** Dissertação (Programa de Pós-Graduação Interunidades em Estética e História da Arte da USP), São Paulo, 2018.

MARIMÁN QUEMENADO, P. *et al.* ¡...**Escucha, winka...!** Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. **El nahualismo.** México: UNAM, 2011 MARTÍNEZ LUNA, Jaime. **Eso que llaman comunalidad.** Oaxaca: CAMPO, 2010. MÉNDES TORRES, MÉNDES TORRES, Georgina (org.). **Senti-pensar el género:** perspectivas desde los pueblos originarios. Guadalajara: Casa del Mago, 2013.

MOLINA, Luísa Pontes. Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas. **Revista de Antropologia da UFSCar.** v. 9 n. 1, janeiro – junho de 2017, pp. 15-35.

MOREL Ana Paula Massadar. “A educação zapatista”. *In: Por que zapatismo? Revista Cult.* Ano 25 – fevereiro de 2022, pp. 33-35.

\_\_\_\_\_. **Terra, autonomia e ch’ulel:** aprendizados na educação zapatista. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2018.

MUNDURUKU, Daniel. **A palavra do grande chefe.** São Paulo: Editora Global, 2008.

PIMENTEL, Spensy. Cosmopolítica kaiowá e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio. **Revista de antropologia da UFSCar,** v. 4, jul-dez., p. 134-150, 2012.

PITARCH, Pedro. **Ch’ulel:** una etnografía de las almas tzentales. México: FCE, 1996.

\_\_\_\_\_. **La cara oculta del plieque.** México: Conaculta, 2013.

POPOL VUH – **O esplendor da palavra antiga dos Maias-Quiché de Quauhtlemallan:** aurora sangrenta, história e mito. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite**: a história e a ciência do sonho. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. **Escritos sobre la guerra y la economía política** (compilação e prólogo de Sergio Rodríguez Lascano). México: Pensamiento Crítico Ediciones, 2017.

VARGAS, Sebastião. “Cultura política e movimentos sociais latino-americanos”. *In*: MARIANA, Fernando Bonfim; PITTA, Fábio; Bruno, Lúcia (orgs.). **Terrorismo de estado**. Direitos humanos e movimentos sociais. São Paulo: Editora Entremares, 2017, pp. 227-240.

\_\_\_\_\_. “Prólogo: para que aprendas a caminhar... e perguntar”. *In*: VARGAS, Sebastião; CANALES TAPIA, Pedro (orgs.). **Pensamiento indígena en Nuestra América**: debates y propuestas en la mesa de hoy. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, 2018.

\_\_\_\_\_. **Antropofagia cultural**: momento do pensamento crítico latino-americano. Revista Eletrônica da ANPHLAC, n. 17, p. 282-303, 2014.

\_\_\_\_\_. Fermento místico: cristianismo libertador e movimentos sociais latino-americanos. **Revista História & Luta de Classes** – América Latina: lutas sociais e revoluções. Ano 17, n. 33, março de 2022, pp. 62-76.

\_\_\_\_\_. História, historiografia e historiadores mapuche: colonialismo e anticolonialismo em Wallmapu. **História Unisinos**. n. 21, p. 323-336, 2017.

\_\_\_\_\_. Inspirações anarquistas de Nicanor Parra e Octavio Paz. **Revista Eletrônica da ANPHLAC**, Nº 30, p. 129-156, Jan./Jul., 2021

\_\_\_\_\_. Nicanor Parra: poesia de praça pública & protesto social. **Estudos Iberoamericanos**. Porto Alegre. V. 47, n. 2, p. 1-12, Maio-Ago., 2021.

\_\_\_\_\_. **Palavras que caminham o mundo**: histórias e místicas do EZLN e do MST. Rio de Janeiro: Publit, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Prefácio – O recado da mata”. *In*: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. **Encontros**. Rio de Janeiro: beco do Azougue, 2007.

VOS, Jan de. **Lakwi'**: Nuestra Raíz. México: Editorial Clío-CIESAS, 2001.

\_\_\_\_\_. **Una tierra para sembrar sueños**: historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000. México: FCE, 2002.

## **SOBRE OS (AS) AUTORES (AS)**

### **FÁBIO M. ALKMIN**

Geógrafo e doutorando no Programa de Pós-graduação em Geografia Humana, na Universidade de São Paulo. É membro do Grupo de Trabalho da CLACSO “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos” e desenvolve pesquisas sobre autonomias indígenas na América Latina.

### **KAMYLA RAPHAELY MACÊDO MONTEIRO**

Mestra em História e Espaços pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN), com Licenciatura em História e Bacharelado em História e Turismo pela UFRN. Especialista em Gestão de Pessoas e Formação de Competências (Faculdade Câmara Cascudo/RN) e, em História da Cultura Afro-Brasileira (FAVENI/ES).

### **LÍGIO DE OLIVEIRA MAIA**

Professor Associado do Departamento de História e Professor Permanente dos Cursos de Mestrado Profissional, Ensino de História, e Mestrado Acadêmico, História e Espaços, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Sócio efetivo do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte. Líder do Grupo de Pesquisa Formação dos Espaços Coloniais – FEC (CNPq/UFRN).

### **MIRTHIS ELIZABETH COSTA DO NASCIMENTO LACERDA**

Mestra em História e Espaços pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN). Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Desenvolve pesquisas com ênfase em História da América Latina/Abya Yala e História indígena.

### **PEDRO PINHEIRO DE ARAÚJO JÚNIOR**

Doutorando e mestre em História e Espaços pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN). Especialista em História do Brasil pela Universidade Potiguar. Bacharel e licenciado em História pela UFRN. Atua como professor da rede pública estadual do Rio Grande do Norte. Pesquisador colaborador do Grupo de Pesquisa em História dos Sertões (GPHIS/CNPq). Sócio e membro fundador da Academia Tourense de Ciências, Cultura e Política.

### **RODRIGO GUERRA**

Mestre em História e Espaços pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN). Atualmente, desenvolve pesquisa acerca do movimento zapatista, movimentos sociais e emergências indígenas.

### **SEBASTIÃO LEAL FERREIRA VARGAS NETTO**

Professor de História da América no Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Realizou estâncias pós-doutorais no Instituto de Estudios Avanzados da Universidade de Santiago de Chile (IDEA-USACH) e no Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Sureste), no estado mexicano de Chiapas. Faz parte do Grupo de Trabalho Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos, do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO.

### **VICTOR ANDRÉ COSTA DA SILVA**

Doutorando em História pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, com mestrado pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN). Possui especialização em Etnologia Indígena pela Faculdade Venda Nova do Imigrante (FAVENI) e vinculado aos grupos de pesquisa “Formação dos Espaços Coloniais” – FEC (UFRN/CNPq) e “Laboríndio” – Grupo de pesquisa sobre trabalho indígena nas Américas (FFLCH/USP/CNPq).

### **WALDO LAO FUENTES SÁNCHEZ**

Graduado em Etnologia pela Escuela Nacional de Antropología e Historia - ENAH, México, com mestrado e o doutorado no Programa de

Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo - PROLAM-USP. Faz parte do Grupo de Trabalho Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos, do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO.



[3023]  
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



