

MEMÓRIAS INSURGENTES

VOL.2 Nº.2 DEZEMBRO 2022



Nº2

Captão Sibomo, Cayowa

S. Pedro e Alcantara
1865

Memórias Insurgentes

Editores

João Pacheco de Oliveira

PPGAS | Museu Nacional | UFRJ

Rita de Cássia Melo Santos

PPGA | UFPB

Pablo Antunha Barbosa

PPGES | UFSB

Vol.2 Nº.2 Dezembro 2022

Memórias insurgentes [recurso eletrônico]. – v. 2 n. 2, (2023). – Rio de Janeiro, RJ:

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.

1 recurso online: il.

v. 2, n. 2, dez. (2022) – Rio de Janeiro

Semestral

Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/mi/issue/current>>

1. História do Brasil – Periódicos. 2. Indígenas da América do Sul – Brasil – Periódicos.
I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. II. Título.

ISSN 2764-9334

CDD 305.8

Ficha catalográfica elaborada por Dulce Maranhã Paes de Carvalho, CRB - 7/4050
Biblioteca Francisca Keller - PPGAS/MN/UFRJ

Ficha técnica

Editores

João Pacheco de Oliveira_ PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Rita de Cássia Melo Santos_ PPGA/UFPPB

Pablo Antunha Barbosa_ PPGES/ UFSB

Apoio Editorial

Bianca Luiza Freire de Castro França_ PPHPBC/FGV

Conselho Editorial

Ana Flávia Moreira Santos_ UFMG

Antonio Carlos de Souza Lima_ Museu Nacional/UFRJ

Bartolomeu C Santos_ PPGAS/Museu Nacional

Claudia Mura_ UFAL

Edson Silva_ UFRPE

Eduardo Neumann_ UFRGS

Edviges Iores_ UFSC

Edwin Reesink_ UFPE

Luiz Eloy Terena_ APIB

Gersen Luciano Baniwa_ UFAM

Henyo Trindade Barreto Filho_ UNB

Jorge Eremites de Oliveira_ UFPEL

José Maurício Arruti_ UNICAMP

Ligio Maia_ UFRN

Manuel Ferreira Lima Filho_ UFG

Maria Regina Celestino de Almeida_ UFF

Maria Rosário Gonçalves de Carvalho_ UFBA

Marta Amoroso_ USP

May Waddington_ UFSB

Patrícia Sampaio_ UFAM

Rita Gomes do Nascimento_ MEC

Comissão de Apoio Internacional

Andréa Roca_ University of British Columbia – Canadá

Antonio Ioris_ University of Cardiff – Reino Unido

Capucine Boidin_ IHEAL – França

Diego Escolar_ Universidad Nacional de Cuyo – Argentina

Isabelle Combès_ CIHA | Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Museo de Histori – Santa Cruz de la Sierra, Bolivia

Juan Pedro Viqueira_ El Colegio de Mexico – Ciudad de Mexico

Mariana Françoso_ Leiden University – Holanda

Marta Zambrano_ Universidad Nacional – Colômbia

Miguel Bartolomé_ INAH – Oaxaca, Mexico

Nicolás Richard_ CNRS | Centre National de la Recherche Scientifique – França

Nuno Porto_ Museum of Anthropology at UBC – Canadá

Pedro Cardim_ Universidade Nova de Lisboa – Lisboa

Roberto Malighetti_ Università degli Studi di Milano – Bicocca

Seth Garfield_ University of Texas at Austin – Estados Unidos

Susana de Matos Viegas_ Universidade Nova de Lisboa – Lisboa

Expediente

Periodicidade_

Semestral

Contato_

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional

Quinta da boa Vista, s/n

São Cristóvão, Rio de Janeiro, RJ

CEP 20940-040

revistamemoriasinsurgentes@gmail.com

Revisão

Copydesk_ Malu Resende

Arte Gráfica

Foto de Capa_ Aquarela de Franz Keller, 1865

Projeto Gráfico_ Clarisse Sá Earp – Umastudio

www.memoriasinsurgentes.org/

Índice

	Apresentação	8
1	Fundação	
1.1	Bartira: história e usos do passado dos anos formativos da sociedade colonial no Brasil Elisa Frühauf Garcia	14
2	Nação	
2.1	Manuel Rodrigues de Jesus: uma liderança indígena da Vila de Belmonte no final do século XVIII Francisco Cancela	44
2.2	Quando os índios assumem o poder: histórias vividas por André Guacurary y Artigas e “os seus” Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo	62
2.3	Trajetórias entrelaçadas: Agostinho José Panaxo Arcoverde Camarão e Bento Duarte no aldeamento de Barreiros (Pernambuco, século XIX) Mariana Dantas	80
2.4	Breves notas sobre alguns caciques Guarani do sul de Mato Grosso do Sul (sec. XIX, Brasil) Pablo Antunha Barbosa	96
3	Tutela	
3.1	Um guerreiro Wassu Cocal: Hibes Menino de Freitas Aldjane de oliveira	124
3.2	O legado de Tutawa Āwa e os Avá-Canoeiro do Araguaia Patrícia de Mendonça Rodrigues	140
3.3	WATAU: a trajetória de uma liderança Karajá e o projeto desenvolvimentista brasileiro (1927-1997) Rafael Andrade	158
3.4	Manoel Nonato do Amaral: notas biográficas de um coronel mestiço de Olivença, Bahia Teresinha Marcis	178
4	Protagonismo	
4.1	Iracema Ga Rã Nascimento: a voz da floresta Iracema Nascimento Clémentine Maréchal Herbert Walter Hermann Audisseia Kapri Padilha Nascimento	194
4.2	João de Nô, o primeiro rezador da Serra do Padeiro Daniela Fernandes Alarcon Audisseia Kapri Padilha Nascimento	216
4.3	Pa'i Chiquito_ símbolo da resistência Kaiowá ao indigenismo oficial Graciela Chamorro	236
4.4	Da aldeia para os tribunais: 10 anos de advocacia indígena Eloy Terena	252

Por uma descolonização das ciências humanas

A

revista eletrônica Memórias Insurgentes é um periódico jovem e este é o seu segundo volume, o primeiro tendo sido publicado no mês de junho de 2022. Sua aposta, no entanto, é interdisciplinar, plural e inclusiva. Busca-se, em especial, estreitar o diálogo entre a Antropologia e a História, mas também com as demais Ciências Humanas, para reconstruir biografias, trajetórias, percursos de vida, etnobiografias, entre outros gêneros de escrita, com especial ênfase sobre personagens indígenas (individuais ou coletivos). Almejamos, ao reinscrever esses sujeitos ao longo da história, recuperar assim suas trajetórias e experiências de lutas para garantir a definição de territórios, direitos, línguas, identidades e vários outros projetos de futuro. Esse enquadramento teórico, por sua vez, tem implicações concretas no sentido de travar uma disputa narrativa e descolonizar imagens caricaturais sobre a presença e o protagonismo indígena na história e na contemporaneidade. Em que pese um desenvolvimento considerável de publicações que buscam fazer um diálogo entre Antropologia e História, particularmente no campo da chamada Nova História Indígena, a revista eletrônica Memórias Insurgentes merece um destaque por sua proposta interdisciplinar.

Ao longo do ano do bicentenário da Independência do Brasil (2022), destaca-se nesse mesmo sentido a publicação primorosa do livro Povos Indígenas, Independência e Muitas Histórias (2022), organizado por vários historiadores e que conta com textos de antropólogos e entrevistas com lideranças indígenas. Ainda nesse mesmo ano, o Blog das Independências (<https://bicentenario2022.com.br>), uma parceria da revista Almanack, da Sociedade Brasileira de Estudos dos Oitocentos (SEO) e da Associação Nacional de História (Anpuh Nacional), contou com mais de duas dezenas de postagens de historiadores sobre a temática indígena e sua participação na formação nacional e, embora não conte com a mesma dimensão interdisciplinar, se soma ao debate proposto. De fato, a especificidade da revista eletrônica Memórias Insurgentes se deve à forma como o diálogo entre Antropologia e História é proposto, de forma articulada à discussão sobre memória e ao uso da etnografia como método de trabalho. Em outros contextos latino-americanos, esta é uma perspectiva presente, já bastante consolidada, a exemplo de publicações conjuntas, como a revista Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana ou Desacatos. Revista de Ciencias Sociales, e também de institutos compartilhados de trabalho, a exemplo do Instituto Colombiano de Antropología e

Historia (ICANH), na Colômbia; o Instituto Nacional de Antropologia e História do México (INAH), no México; o Laboratório de Desclasificación Comparada (LDC), no Chile; e o Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA), com sede em Santa Cruz de la Sierra, na Bolívia, entre outros.

A articulação entre antropologia, história, memória e etnografia nos permitirá estruturar os primeiros números da revista em quatro regimes de memória (Fundação, Nação, Tutela e Protagonismo). Embora cada regime de memória esteja representado em quatro seções diferentes da revista, não se trata de criar uma linha do tempo rígida que sugira a passagem de um regime de memória a outro. Muito ao contrário, ao invés de mostrar como esses quatro regimes de memória se opõem e se comutam, nossa ideia é evidenciar o complexo jogo que entre eles ocorre ao longo da história e em nossa contemporaneidade. A criação de um Ministério dos Povos Indígenas e a reconceitualização da agência indigenista Funai, agora a Fundação Nacional dos Povos Indígenas, implica o amplo reconhecimento e a consolidação dos direitos indígenas, tomando os próprios povos como protagonistas de seus processos políticos. Isto vem para reverter um processo histórico em que narrativas e imagens procedentes de antigos regimes de memória foram utilizadas para justificar o extermínio, a escravização, a assimilação e a tutela exercida sobre os indígenas, em projetos de subjugação vigentes durante a Colônia, o Império, a República e retomados nos últimos anos por grupos políticos e empresariais durante governos recentes (2015-2022).

A revista eletrônica Memórias Indígenas saúda as marcas de um novo tempo e se incorpora a este movimento de respeito e compromisso com os povos indígenas. Os textos aqui apresentados retomam essas perspectivas de abordagem temporal, transitando entre aspectos presentes e outros mais remotos, a exemplo do texto “Bartira: História e usos do passado. Dos anos formativos da sociedade colonial no Brasil”, escrito por Elisa Frühauf García. Neste texto a autora percorre a trajetória de Bartira, de nome cristão Isabel Dias. Mulher indígena e importante articuladora nos anos iniciais da colonização de São Paulo, Bartira tem suas ações minimizadas em face das narrativas oficiais. Neste artigo, García busca recompor, desde uma perspectiva de longa duração, as formas como se deu a construção da biografia dessa importante e significativa mulher indígena. Uma narrativa que permite entrever as dinâmicas sociais em meio aos usos do passado colonial.

Francisco Cancela, por sua vez, em seu artigo conta a história do indígena Manuel Rodrigues de Jesus, natural da vila de Belmonte, na capitania de Porto Seguro. Contemporâneo das políticas indigenistas pombalinas, Manuel Rodrigues de Jesus soube fazer uma leitura das possibilidades forjadas naquela situação histórica. O artigo mostra como as estratégias individuais também devem ser lidas a partir de experiências acumuladas de cada grupo étnico. Nesse mesmo sentido, porém tomando uma situação totalmente distinta, Karina Melo busca apresentar a trajetória de André Guacurary y Artigas, indígena e missionário guarani, durante os primeiros anos do século XIX. Por meio de sua trajetória desvela-se a participação indígena em projetos de defesa e expansão de fronteiras elaborados por agentes do governo e particulares nos limites entre o vice-reino do Brasil e as províncias platinas, fazendo perceber os diferentes jogos entre as hierarquias sociais durante o processo inicial de formação de Estados nacionais.

Ainda no âmbito do processo de consolidação dos Estados nacionais, destaca-se o texto de Mariana Albuquerque Dantas sobre as lideranças indígenas Agostinho José Pessoa Panaxo Arcoverde Camarão e Bento Duarte, do aldeamento de Barreiros, localizado em Pernambuco, durante a primeira metade do século XIX. Ambos exerceram importante função de liderança na região, ocupando campos opostos em conflitos armados, como a Guerra dos Cabanos (1832-1835), bem como nas disputas em torno das terras coletivas do aldeamento. A análise das trajetórias dessas lideranças permite a Dantas inferir sobre a participação de indígenas enquanto sujeitos políticos de modo mais dinâmico no contexto dos Oitocentos, compreendendo como se davam as relações entre liderados e líderes. Fechando o segundo regime de memória (Nação), o artigo de Pablo Antunha Barbosa recupera momentos da trajetória de alguns caciques guarani da segunda metade do século XIX, sobretudo como se relacionaram com o projeto de aldeamento do indigenismo imperial. O autor apresenta várias formas de se relacionar, o que permite que se repense a temática clássica dos deslocamentos guarani, muitas vezes tidos como o resultado único de migrações religiosas.

Inaugurando o terceiro regime de memória (Tutela), o texto de Aldjane Oliveira, “Um guerreiro Wassu Cocal: Hibes menino de Freitas”, explora a trajetória de uma importante liderança alagoana, situado no município de Joaquim Gomes, Zona da Mata. Tendo sua história ceifada pelo assassinato em meio a conflitos fundiários,

o texto de Oliveira destaca-se pelo registro da memória dos modos de luta e organização social dos indígenas do Nordeste no período do fim das garantias de direitos imperiais e da inexistência de políticas de afirmação de direitos estabelecidas na região a partir de meados do século XX. Passando ao Centro-Oeste, o texto de Patrícia Mendonça Rodrigues, “O legado de Tutawa Áwa e os Avá-Canoeiro do Araguaia”, explora a atuação indígena em meio à expansão da Frente de Atração brutal da Funai em 1973, no contexto da ditadura militar, que resultou em um massacre dizimador de grande parte da população indígena. Por meio da trajetória de Tutawa Áwa e dos seus descendentes, Mendonça apresenta o processo de retomada e afirmação étnica em meio a situações críticas.

Dando continuidade à apresentação de situações localizadas no Centro-Oeste brasileiro, o trabalho de Rafael Andrade, “Watau: a trajetória de uma liderança Karajá e o projeto desenvolvimentista brasileiro (1927-1997)”, apresenta a trajetória de Watau, identificado como um capitão por Getúlio Vargas em sua visita à Ilha do Bananal em 1940. A partir da designação presidencial, Watau passou a se destacar como liderança e, apesar das adversidades, teve sua trajetória diretamente ligada aos projetos nacionais do século XX, como a Marcha para o Oeste e a fundação de Brasília. Por fim, fechando o regime Tutela, o trabalho de Teresinha Marcis, “Manoel Nonato do Amaral: notas biográficas de um coronel mestiço de Olivença, Bahia”, situa alguns aspectos da sua vida pública que transitou entre distintas fronteiras étnicas e sociais, regimes políticos, sistemas de governos e legislação eleitoral do Império e da República. Enfrentou conflitos políticos, firmando-se como chefe local, sendo apoiado pela legitimação de sua autoridade e chefia pelo grupo social formado por moradores indígenas da vila, posteriormente, Intendência de Olivença.

O quarto e último regime de memória (Protagonismo) se inicia com o texto coletivo de Iracema Nascimento, Clémentine Maréchal, Herbert Walter Hermann e Audisseia Kapri Padilha Nascimento. Ele apresenta a trajetória de uma das autoras, Iracema, liderança indígena kaingang, sublinhando detalhes da sua vida que mobilizam uma pluralidade de seres, saberes, práticas e territórios. Seguido a este artigo, temos o trabalho elaborado por Graciela Chamorro, no qual recupera a história de Pa’i Chiquito, grande líder kaiowá do século XX, considerado pelos habitantes da Terra Indígena Panambizinho, situada à leste da cidade de Dourados, MS,

como seu fundador e último hechakáry, “xamã que vê a palavra”. Sua atuação foi decisiva para a permanência de muitas famílias kaiowá fora das reservas, na área da Colônia Agrícola Nacional – Cand, onde Getúlio Vargas fez uma reforma agrária nos primeiros anos da década de 1940. Na sequência, temos o texto de Daniela Fernandes Alarcon, que conta a trajetória de “João de Nô, o primeiro rezador da Serra do Padeiro”, Bahia, enfatizando seu lugar na memória social da comunidade e sua importância na luta pelo território e na sua atuação no culto aos encantados, aspectos fundamentais que têm servido de lastro às retomadas de terras para a manutenção sustentada do grupo étnico nos períodos agudos da diáspora. Por fim, encerrando este volume, o texto “Da aldeia para os tribunais: 10 anos de advocacia indígena”, escrito por Eloy Terena desde uma perspectiva autobiográfica. No artigo, o autor recupera sua trajetória de indígena, advogado e antropólogo, integrante da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e assessor jurídico do Conselho Terena. Ao longo do texto, percorre sua trajetória familiar e acadêmica, conectando-as à luta pela afirmação dos direitos indígenas na contemporaneidade.

Para encerrar esta apresentação, gostaríamos de destacar um aspecto pouco mencionado, porém fundamental a todas as produções aqui elencadas, qual seja, o compromisso político dos autores com as coletividades com as quais trabalharam e sobre as quais elaboraram os artigos aqui apresentados. Longe de uma ciência diletante, encerrada em gabinetes e afeita a laboratórios e experimentos, os autores aqui apresentados buscam, no diálogo com as comunidades indígenas e com o grande público, produzir dispositivos novos de produção de imagens, narrativas e percepções sobre os povos indígenas, dispositivos estes que permitam olhar de forma crítica os modos como os indígenas foram produzidos, mas, sobretudo, dispositivos que permitam compreendê-los hoje e a maneira como eles desejam ser tratados no Brasil do século XXI.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- MOREIRA, Vânia Maria Losada;
DANTAS, Mariana Albuquerque;
COSTA, João Paulo Peixoto;
MELO, Karina Moreira Ribeiro Silva;
OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves de. Povos indígenas, independência e muitas histórias: repensando o Brasil no século XIX. Curitiba: CRV, 2022.

1

Fundação

1.1

Bartira: história e usos do passado dos anos formativos da sociedade colonial no Brasil

Elisa Frühauf Garcia*

RESUMO

Bartira, também conhecida pelo nome cristão de Isabel Dias, foi uma mulher indígena que atuou como liderança nos anos formativos da sociedade colonial em São Paulo. No entanto, ela é muitas vezes desconsiderada pelas narrativas existentes sobre aquele período, que enfatizam figuras masculinas, principalmente o seu pai, o cacique Tibiriçá, e o seu companheiro, o português João Ramalho. Analisando documentação da época, historiografia e lugares de memória sobre a fundação da cidade de São Paulo, o artigo aborda a trajetória de Bartira em uma perspectiva de longa duração. Considera as diferentes camadas históricas presentes na construção da sua biografia e a maneira como ela foi, ou não, representada nos usos do passado colonial.

PALAVRAS-CHAVE

Bartira
Isabel Dias
Mulheres indígenas
História de São Paulo

ABSTRACT

Bartira, also known by the Christian name of Isabel Dias, was an indigenous woman who acted as a leader in the formative years of colonial society in São Paulo. However, she is often disregarded by the narratives about that period, which emphasize male figures, especially her father, the cacique Tibiriçá, and her partner, the Portuguese João Ramalho. Analyzing documentation from that time, historiography and places of memory about the foundation of the city of São Paulo, the article approaches Bartira's trajectory in a long-term perspective. It considers the different historical layers present in the construction of her biography and the way in which she was, or was not, represented in the uses of the colonial past.

KEY WORDS

*Bartira
Isabel Dias
Native women
History of São Paulo*

* UFF/CNPq/Faperj
TikTok: @tokdehistoria



← Tacape atribuído a Tibiriçá.
Fonte: Museu Histórico Nacional, exposição permanente.
Foto: Pedro Brasil.

N

o Museu Histórico Nacional (MHN), localizado no centro do Rio de Janeiro, em meio à exposição Oreretama, composta por peças indígenas relativamente recentes, há uma vitrine com um objeto descrito como o tacape do cacique Tibiriçá (figura 1). Na verdade, há duas peças: uma seria o tacape em si e o outro, menor, uma réplica. Não é o caso aqui de discutirmos a sua autenticidade: a origem da peça é de difícil averiguação e o tema já foi bem desenvolvido recentemente por Rafael Zamorano (2017). O que, sim, nos interessa são os usos que lhe foram dados no MHN. Na ficha técnica, o valor atribuído ao objeto foi justamente sua capacidade de simbolizar a aliança entre Tibiriçá e os portugueses, considerada crucial para a fundação de São Paulo, como é bem sabido. O enredo desta história envolvia o próprio Tibiriçá, às vezes mencionado como Martim Afonso, e, claro, o indefectível João Ramalho. Em nenhum momento da ficha, composta por contribuições feitas por diversos profissionais em diferentes momentos cobrindo o século XX, alguma personagem feminina é citada. O mais próximo que se chegou da presença de uma mulher na narrativa foi quando se mencionou que Tibiriçá era sogro de

Ramalho.¹ Em tempos heteronormativos como aqueles, é evidente que tal relação pressupunha a presença de uma mulher, mas ninguém achou necessário incluir o seu nome, quando todos sabemos que se trata de Bartira, uma figura bem conhecida.

A história é sugestiva do lugar das mulheres nativas nas narrativas do que é considerado o momento fundacional dos primeiros núcleos coloniais do Brasil. É bem verdade que elas estão presentes nas análises de certos autores, ocupando, por exemplo, uma posição coadjuvante vinculada à reprodução, como mães e avós. Ademais, a menção às indígenas também é frequente em abordagens hipersexualizadas sobre os primeiros contatos. Porém, não é raro encontrarmos narrativas nas quais elas nem mesmo são mencionadas, como veremos. Trata-se de uma tendência nas abordagens coloniais que produziram, nas palavras de Karen Powers, “histórias androcêntricas” (2002). Não é que as mulheres nativas não tenham sido agentes importantes naqueles contextos, mas elas eram descritas a partir das agendas dos homens ibéricos.

No caso da historiografia brasileira, após abordagens produzidas em um momento em que diversos intelectuais se preocupavam em construir interpretações “nacionais”, pouca atenção foi dada ao tema até o início dos anos 2000.² As indígenas, por exemplo, sequer foram contempladas no desenvolvimento do campo da história das mulheres e das relações de gênero no Brasil (SOIHET; PEDRO, 2007). Uma das poucas iniciativas foi a inclusão do artigo de Ronald Raminelli, “Eva Tupinambá”, no livro História das mulheres no Brasil, organizado por Mary del Priore. Trata-se, no entanto, de um trabalho sobre as representações produzidas pelos europeus, sem pretensão de abarcar a dinâmica social desencadeada com a conquista (RAMINELLI, 2009).

O tema tampouco foi abordado a partir da perspectiva da história indígena, apesar dos significativos avanços no campo nas últimas três décadas.³ De uma problemática

² Para uma análise do tema na historiografia brasileira, veja-se: Vainfas (1999). Dentre as análises fundadoras do papel da “mestiçagem” na “identidade nacional”, destacam-se: Freyre (1933); Prado (1928).

³ Para uma síntese da produção sobre os índios nos últimos anos, veja-se Almeida (2010).

¹ Dossiê Tacape Tibiriçá, seção de pesquisa do Museu Histórico Nacional.



praticamente inexistente na historiografia, os estudos sobre as populações nativas passaram a gozar de relativo prestígio na academia. Tal mudança ocorreu pela produção de trabalhos de notória qualidade nos programas de pós-graduação em História e Antropologia no país. Foi influenciado também pela valorização institucional do tema incentivada pelo MEC devido à promulgação da Lei 11.645/2008, que estipulou a obrigatoriedade do ensino da temática no sistema escolar. Os avanços, contudo, são lacunares. Sobre as índias, a produção é ainda bastante reduzida.

O desinteresse pelo estudo da história das índias certamente tem várias origens. Uma delas é a influência que as análises de Florestan Fernandes exerceram nas ciências sociais no país, sobretudo seus trabalhos mais importantes: *Organização social dos Tupinambá* e *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, publicados respectivamente em 1949 e 1952. Acompanhando as discussões vigentes na época, Fernandes apresenta uma concepção claramente androcêntrica e gerontocrática dos povos tupis. Considera que a sua “organização social” contemplava preferencialmente os interesses dos homens “velhos”, que monopolizavam os recursos disponíveis, dentre eles as mulheres (FERNANDES, 1949, 2006 [1952]).⁴ A influência do autor foi considerável não apenas na antropologia, mas também na historiografia. Ele foi o responsável, por exemplo, pelo capítulo sobre os

4 Sobre os impactos que as análises de gênero tiveram na antropologia, modificando várias concepções então vigentes sobre o papel das mulheres nas relações sociais, veja-se Lewin e Silverstein (2016).

povos tupis na História Geral da Civilização Brasileira, coleção que foi uma referência por muito tempo na nossa área (FERNANDES, 1960).

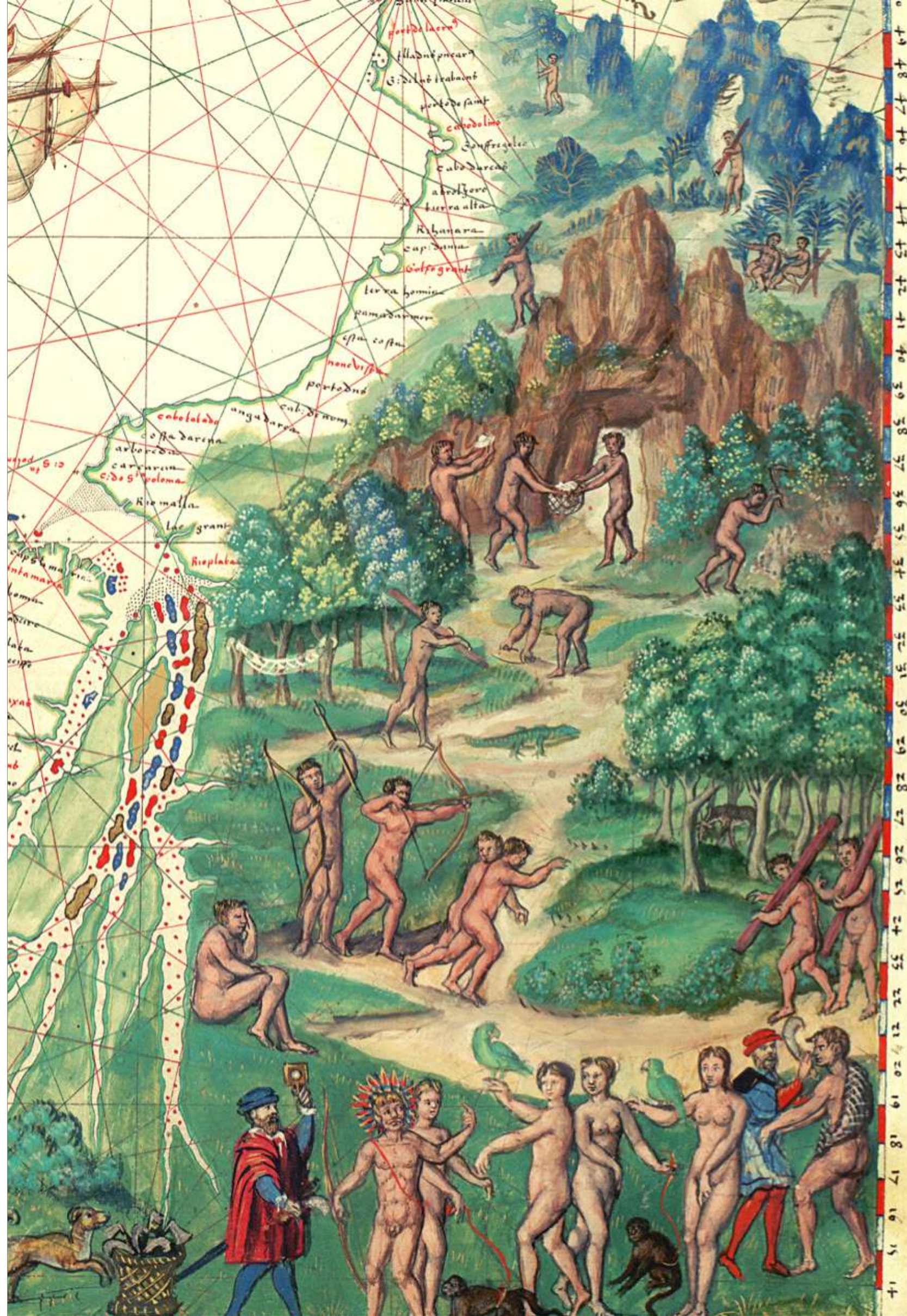
A perspectiva de Florestan Fernandes só foi sistematicamente questionada, no princípio dos anos 2000, por João Azevedo Fernandes em *De cunhã a mameluca*. O autor buscou analisar a condição das índias na dinâmica social dos povos tupis, demonstrando as suas possíveis agências nas relações de poligamia, tentando ultrapassar a visão de que a sua única função era servir aos interesses dos homens. Destacou então a influência exercida pelas mais velhas sobre as jovens, fossem estas as novas esposas dos seus maridos, fossem as suas filhas e demais parentas. Considerou ainda os espaços de poder e as instâncias de decisão em que as mulheres pareciam ter voz ativa (FERNANDES, 2003). No entanto, apesar de apresentar questões importantes, trata-se de uma dissertação de mestrado e o autor não deu seguimento à análise nas suas pesquisas posteriores. Tampouco novos trabalhos retomaram o tema, que permaneceu sem maiores avanços até recentemente.

Ainda que João Fernandes tenha permanecido por muitos anos uma referência única na historiografia nacional, o seu livro foi contemporâneo de uma renovação na história das mulheres nativas que estava ocorrendo naquele momento, especialmente nos Estados Unidos. Desde o início dos anos 2000, estudos destacaram como o papel desempenhado pelas mulheres em arranjos sexuais e familiares foi fundamental nos anos formativos dos impérios europeus ultramarinos. Era, portanto, um elemento comum na experiência colonial. Tais

trabalhos também apontaram que a posição coadjuvante que as mulheres ocupavam nos relatos sobre a construção das sociedades coloniais se devia mais às fontes disponíveis, nas quais homens europeus buscavam destacar as suas ações, do que à dinâmica histórica de então.⁵ Ademais, tratava-se, sobretudo, de uma situação colonial, em que os agentes já estavam reajustando os seus comportamentos aos novos tempos.

É importante considerar ainda que tais relações foram fundamentais antes mesmo do estabelecimento dos primeiros núcleos portugueses na costa. Como bem sabemos, personagens conhecidos da época construíram sua reputação e prosperaram no mundo atlântico de então devido ao capital obtido junto a mulheres com as quais se relacionaram de diferentes formas. Havia, por exemplo, os que levavam nativas consigo em seu retorno à Europa. Foi este o caso de Enrique Montes, membro da expedição de Juan Díaz de Solís ao Rio da Prata em 1515. Após passar alguns meses na América meridional, ele retornou à Europa com Sebastião Caboto em 1528. Na sua viagem de volta, Montes levou consigo “suas concubinas, duas índias forras” (PRADO, 1939, p. 80). Um pouco depois, quando regressou ao Brasil na expedição de Martim Afonso de Sousa, havia sido promovido a “cavaleiro da casa”, provedor dos mantimentos da armada e informante do Rio da Prata. “Suas índias”, sem as quais ele dificilmente conseguiria tal reconhecimento, foram deixadas na Península Ibérica: uma na Espanha, outra em Portugal

5 Dentre os trabalhos mais influentes, podemos citar: Ghosh (2006); Stoler (2010); Townsend (2004); Sleeper-Smith (2001); Barr (2007).





Vários cronistas quinhentistas destacaram o trabalho das mulheres no plantio da mandioca e na fabricação de farinha. Nesta gravura de Hans Staden vemos ao fundo duas mulheres colhendo mandioca, enquanto carregam seus filhos bebês nas costas. Fonte: Staden, Hans. *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden*. Marburg, 1557.

(Prado, 1939, p. 86). A prática de levar mulheres no retorno de viagens à América estava bastante disseminada. Afinal, como é bem sabido, a Península Ibérica era então o lugar de um intenso trânsito de americanos, e americanas, claro (VAN DEUSEN, 2015).

Eram estas redes com os nativos que possibilitavam o trânsito dos europeus pela costa atlântica da América do Sul desde os primeiros anos do século XVI. Exemplos não faltam, como o de João Carvalho, um dos pilotos da expedição de Fernão de Magalhães. Ele viveu na costa do Brasil por quatro anos, desde que fora abandonado pela nau Bretoa em 1511, após ser acusado de roubar alguns machados. Quando retornou à Europa, deixou seus parentes nativos para trás, inclusive um filho reconhecido. A sua experiência anterior no litoral brasileiro foi uma das principais razões pelas quais foi contratado por Magalhães. Carvalho era um tripulante valioso porque conhecia os costumes locais e a língua da terra. Ele foi, por exemplo, citado como autoridade por Antonio Pigafetta, que teve o cuidado de esclarecer que Carvalho lá vivera por muitos anos.⁶ Porém, o seu principal capital eram as relações de parentesco que estabelecera na sua época de degredado. Contratar alguém com uma experiência prévia na terra funcionou. A expedição foi bem sucedida quando aportou na Guanabara em dezembro de 1519, onde permaneceu por duas semanas graças às boas relações com os locais, obviamente favorecidas pela presença de João Carvalho. Quando a expedição se foi, ele levou seu filho

consigo, conhecido como “niñito”, e também duas índias (PRADO, 1939, p. 64; PEREIRA, 2018).

A grande maioria dessas mulheres não teve, porém, seus nomes registrados, ao contrário dos seus parceiros ibéricos. Novamente, se trata de uma dinâmica global: era comum em situações coloniais em vários impérios europeus. Como Rebecca Jager assinalou para o caso da América do Norte, fosse devido a dificuldades de tradução ou por cultural bias, os homens europeus geralmente substituíam os nomes das nativas por termos genéricos, como “mulher indígena” ou “squaw” (JAGER, 2015, p. 4). No caso da América ibérica, porém, os locais eram muito mais criativos nas substituições dos nomes, empregando categorias cujas dinâmicas têm desafiado estudiosos da Época Moderna (SCHWALLER, 2016; PAIVA, 2017). A mãe do filho de João Carvalho acima citada, por exemplo, foi chamada tanto de “mulher da terra” quanto de “negra” nos relatos deixados por membros da expedição (JULIO, 2022, p. 41).

As histórias acima fornecem algumas pistas de como as mulheres nativas e os homens europeus se relacionaram durante as primeiras décadas do século XVI. Embora centradas nos agentes masculinos, as narrativas revelam os papéis fundamentais desempenhados pelas mulheres nos arranjos familiares, assim como nas relações diplomáticas e comerciais das quais os impérios europeus dependeram durante seus anos formativos (figura 2). Quando os portugueses decidiram se estabelecer na costa do Brasil, portanto, já possuíam conhecimento e redes locais suficientes para aproveitar essas relações.

⁶ “Pigafetta’s Account of Magellan’s Voyage”. In: Stanley (1874, p. 45).



Pátio do Colégio
na atualidade.
Fonte:
Wikipedia Commons
(27/10/2022).



Mapa São Vicente.
Fonte: Luís Teixeira, c.1574. Biblioteca da Ajuda, Portugal.

BARTIRA E JOÃO RAMALHO: UM CASAL FUNDADOR?

No início da década de 1530, Dom João III decidiu estabelecer o primeiro núcleo colonial português na América. Enviou então Martim Afonso de Souza, que deveria fundar um forte na margem norte do rio da Prata. A viagem só foi possível devido aos contatos já mantidos no litoral. Antes de rumar mais para o sul, a expedição permaneceu três meses na Guanabara abastecendo as embarcações com mantimentos suficientes para alimentar 400 homens por um ano (SOUZA, 1839, p. 26). Ainda que o autor da informação, Pero Lopes de Sousa, não forneça detalhes de como eles obtiveram tais mantimentos, nós sabemos que isso se dava devido às boas relações com os nativos locais e ao eficiente trabalho das mulheres nas roças e na fabricação de farinha, que gerava um excedente utilizado no comércio de então (figura 3) (O'LEARY, 2023).

O plano de estabelecimento na margem do rio da Prata não funcionou. Martim Afonso teve que abandoná-lo devido à perda de seu principal navio de carga durante uma tempestade e à falta de suprimentos na área. Acabou então aproveitando um porto já em funcionamento na costa da atual baía de Santos, estabelecendo a vila de São Vicente em 1532 (figura 4). A vila fazia parte da capitania do mesmo nome que, como é sabido, abrangia parte do território que hoje corresponde aos estados brasileiros de São Paulo e Rio de Janeiro.

Olhando para o passado a partir do presente, nós sabemos que uma das poucas mulheres que tiveram

o seu nome registrado no processo de ocupação daquela área foi Bartira, posteriormente batizada com o nome cristão de Isabel Dias. A sua trajetória preenche um dos topoi mais comuns usados para contar a história colonial em vários espaços americanos: a filha do cacique, futuramente transformado em “rei” em certas narrativas, que “se envolveu/casou” com algum líder europeu, cujas biografias foram usadas para simbolizar o início da sociedade colonial. Uma inevitável referência sobre o tema é, sem dúvida, o caso de Pocahontas (TOWNSEND, 2004).

Há, porém, muitos casos semelhantes no Brasil (METCALF, 2007). O mais famoso é certamente o de Catarina Paraguaçu, recentemente revisitado por João Pacheco de Oliveira (2022). Mas vários outros estados têm seu próprio “mítico casal fundador”, como Maria do Espírito Santo Arcoverde com Jerônimo de Albuquerque, em Pernambuco, por exemplo (MEIRA, 2017). Mesmo nos lugares que não têm o enredo completo, o ingrediente principal está lá. Podemos ver isto no episódio da filha do chefe que se “afeiçoou”, nos termos de Frei Vicente do Salvador, a um certo Vasco Fernandes de Lucena. Aparentemente o sentimento era mútuo e os dois tiveram muitos filhos juntos. Ele era também altamente valorizado como genro do chefe, pai da mulher em questão, e respeitado pelos outros índios. O relacionamento parece ter selado o destino dos portugueses no cerco de Olinda. Na ocasião, ela convenceu suas amigas a ajudar os sitiados trazendo água e comida para a sua sobrevivência (SALVADOR, 2010 [1627], p. 146).

Voltando a Bartira, a narrativa conhecida é que ela era a filha do

mais poderoso chefe tupiniquim do planalto paulista na metade do século XVI, o já citado Tibiriçá, cujo apoio foi decisivo para o estabelecimento dos portugueses. Aliás, apesar de ter sido a mais “famosa”, ela não foi a única filha de Tibiriçá a se casar com portugueses naquele contexto. Tudo indica que o cacique foi muito hábil em se posicionar no mundo de então através das relações de parentesco de suas filhas, como demonstrou Silvana Godoy (2016). Ademais, é importante lembrar que o estabelecimento dessas relações de parentesco naquele momento ainda estava nas mãos dos nativos, que escolhiam quem queriam para genro. As preferências de Tibiriçá podem ser bem percebidas no casamento de Terebê, outra de suas filhas, cujo nome cristão era Maria da Graça. Ela se casou com Pedro Dias, um irmão jesuíta que veio ao Brasil devido à fundação do Colégio de São Paulo. Tibiriçá gostou dele e assinalou seu desejo em casá-lo com Terebê. Pedro Dias obedeceu: deixou a Sociedade de Jesus para tornar-se genro do cacique (GODOY, 2016, p. 93).

Tibiriçá estava bastante envolvido nesses matrimônios: também promoveu o de Beatriz, que não está claro se era sua filha ou neta, com o português Lopo Dias. O cacique, porém, não casou seus filhos segundo a mesma lógica, apenas as mulheres (GODOY, 2016, p. 96). Suas descendentes seguiram casando com recém-chegados de Portugal, cuja vasta maioria ocupou posições no governo local. Gerações após a conquista, os homens vindos de Portugal continuavam sendo integrados localmente através dos matrimônios. A importância dos seus descendentes, porém, não ficou restrita a São Paulo. Eles, ou elas, melhor



Cripta Tibiriçá.
Catedral da Sé, São Paulo.
Fonte:
Foto da autora (08/10/2022).



João Ramalho e filho (1934).
Pintura de José Wasth Rodrigues,
exposição permanente no Museu do Ipiranga.
Fonte: Wikipedia Commons (02/02/2023).

dizendo, também desempenharam papéis-chave na ocupação de outros espaços na época da conquista, sendo essenciais para a construção da sociedade colonial no Rio de Janeiro, por exemplo. Foi o caso da bisneta de Tibiriçá e neta de Bartira, Marquesa Ferreira, uma das mulheres mais ricas da Guanabara no final do século XVI. Suas doações para os beneditinos e jesuítas foram fundamentais para o desenvolvimento dos seus respectivos patrimônios na cidade do Rio de Janeiro e adjacências, respectivamente as fazendas de Iguaçu e Santa Cruz. Marquesa Ferreira demonstrava assim sua lealdade para com a sociedade colonial, evidenciando um perfil ainda pouco trabalhado na historiografia

brasileira: as mulheres indígenas que integraram as elites locais e foram muito hábeis em movimentos que favoreceram os seus grupos (JULIO, 2022, p. 79). Outra referência ineludível neste sentido é a já citada Catarina Paraguaçu, uma figura central no estabelecimento dos beneditinos em Salvador, os quais apoiou política e economicamente (OLIVEIRA, 2022, p. 39-41). Novamente, trata-se de uma lógica presente em outros espaços coloniais americanos. Como demonstrou Susan Sleeper-Smith no seu estudo sobre as relações entre as mulheres nativas e os homens franceses na região dos grandes lagos na América do Norte, as mulheres de pele usaram suas posições para

“aumentarem sua própria autoridade e a das suas famílias” (SLEEPER-SMITH, 2001, p. 5).

Voltando ao início, foi na aldeia de Tibiriçá que foi fundado, em 1554, o primeiro edifício da Companhia de Jesus no planalto paulista. Naquela época, os portugueses estavam ameaçados pelos ataques de grupos indígenas rivais devido aos conflitos conhecidos como “Confederação dos Tamoios” e às divisões entre os tupiniquins.⁷ Alguns parentes de Tibiriçá, antigos aliados, trocaram de lado: se voltaram contra o avanço da sociedade colonial. Diante da situação, os

⁷ Sobre esse momento crucial nas alianças e nos conflitos entre tupis e europeus na região, veja-se Perrone-Moisés e Sztutman (2010); Monteiro (1994); Almeida (2003).

portugueses abandonaram a vila de Santo André em 1558 e se moveram para as cercanias dos jesuítas em 1560. Obviamente, foi essa aliança com os portugueses que mais tarde deu a Tibiriçá certa importância na historiografia “nacionalista”.

Bartira participou de todo esse processo. O seu papel na história de São Paulo colonial está vinculado não apenas à sua performance pessoal e à sua origem familiar, mas também ao seu parceiro: João Ramalho, uma figura central na instalação dos portugueses no planalto paulista. Ele provavelmente lá chegou no início da década de 1510. Ainda que pouco seja conhecido sobre a sua vida pregressa em Portugal, é notório o quão bem-sucedido

ele foi em integrar-se aos costumes locais. Casado com muitas mulheres, teve tantos filhos que Tomé de Souza, primeiro governador-geral do Brasil, nem ousava contar.⁸ Suas habilidades culturais e o grande número de descendentes fizeram dele o mais poderoso homem europeu no planalto de São Paulo no contexto de estabelecimento da sociedade colonial. É bem conhecida a afirmação de Ulderich Schmidel, para quem o local nada mais era do que um agrupamento de bandidos, cujo líder era João Ramalho. Apesar de bandido, ou talvez justamente por isso, ele era capaz de mobilizar 5 mil índios em

⁸ Carta de Tomé de Sousa ao rei. Salvador, 1º de junho de 1553. In: História da colonização..., 1921-24, vol. III, p. 365.

um dia, enquanto o rei de Portugal não conseguiria juntar nem mesmo 2 mil (SCHMIDEL, 1836 [1557], p. 57).

Contudo, a biografia da Bartira não é clara como a narrativa acima sugere. Na verdade, ela é também uma “personagem” que foi construída de acordo com as conveniências dos envolvidos, muitas vezes seguindo os já mencionados topoi dos “míticos casais fundadores”. Nestes casos, é comum existirem poucas informações sobre essas mulheres. Sobre Malinche, por exemplo, a tão famosa nativa que atuou lado a lado com Hernán Cortés na conquista do México, existem pouquíssimos documentos, que contrastam com a vasta gama de significados atribuídos às suas ações (TOWNSEND, 2006). No

caso de Bartira é ainda pior: é bem sabido como a documentação das conquistas portuguesas é rarefeita se comparada às espanholas.

Uma questão que se destaca na pesquisa sobre Bartira é que os documentos comumente utilizados pela historiografia para contar a sua história não mencionam o seu nome. José de Anchieta, por exemplo, usou termos como “mãe brasílica” e “concubina brasílica” nas passagens que foram posteriormente associadas a Bartira por Serafim Leite.⁹ O mesmo aconteceu em outro episódio frequentemente mencionado pela historiografia, quando Bartira teria defendido um padre das ameaças de Ramalho. O incidente é sem dúvida bastante revelador da agência das mulheres nativas. De acordo com Pero Correa, uma mulher indígena doutrinada “pregou com força e grande fé” a favor do jesuíta e contra o homem que o ameaçou. É importante destacar a existência de uma mulher com tanto poder para falar alto e atuar como mediadora numa discussão de homens. Não chega, porém, a ser uma exceção: foram várias as mulheres que se destacaram em situações semelhantes.

Nem Bartira nem João Ramalho, contudo, foram mencionados no documento. Foi, novamente, Serafim Leite quem acrescentou notas de rodapé esclarecendo que a mulher em questão era Bartira. Porém, toda a situação é confusa. Pero Correa não mencionou nenhuma relação entre a “mulher indígena doutrinada” e o homem que ameaçou o padre. Talvez isto tenha acontecido porque ele não presenciou o ocorrido, mas

ficou sabendo por terceiros: se inteirou por dois irmãos jesuítas que estavam lá.¹⁰

Não se trata aqui de dizer que os personagens foram identificados de forma equivocada, mas de entender as camadas deste enredo. As cartas citadas mostram como a história de Bartira é bastante nebulosa, especialmente porque muitos autores não estavam interessados na mulher, ou nas mulheres, que eram as parceiras de Ramalho. Ele é frequentemente descrito como um homem de vasta prole e não muita atenção é dada às mães. Salvo raras exceções, as mulheres nativas eram consideradas anônimas e todas iguais. Tal tendência seguiu nos escritos dos primeiros cronistas do Brasil colonial. Assim, para Frei Vicente do Salvador, Ramalho era “pai de muitos filhos, aparentado com os melhores indígenas” (SALVADOR, 2010 [1627], p. 171-172). Já para Simão de Vasconcelos, ele era um “amancebado público” cuja parceira o autor não menciona o nome (1865 [1633], p. 75).

A ausência do uso do nome Bartira foi uma constante na historiografia colonial. Pedro Tacques, por exemplo, apenas menciona Isabel, o nome cristão que a filha do “rei Tibiriçá” teria adotado após o seu batismo (LEME, 2004 [1772], p. 75). A abordagem aristocrática dos nativos aliados segue na obra de Frei Gaspar da Madre de Deus. Para ele, Tibiriçá era “um rei, ou cacique” e João Ramalho casara com a “filha do régulo”. Frei Gaspar só menciona o seu nome, como Isabel, em uma nota mais adiante no escrito,

esclarecendo que se tratava da “princesa dos guaianases” (MADRE DE DEUS, 1797, p. 29-30).¹¹ Porém as obras, ambas já de finais do século XVIII, nos dão a pista de quando surge algum interesse em Bartira: nas abordagens preocupadas com a genealogia paulistana (ABUD, 2019). Afinal, segundo Taunay, João Ramalho era o “patriarca europeu da gente de São Paulo” (1924, p. 113).

Como é bem sabido, Bartira e João Ramalho não foram casados de acordo com o ritual católico. Nóbrega até tentou promover o casamento, mas isso não foi possível. Ramalho já era casado em Portugal com Catarina Fernandes das Vacas, apesar de ter vivido por quarenta anos no Brasil. Ademais, ele era conhecido por ter “muitas mulheres” e ser “muy aparentado con los índios”.¹² Porém, na cópia do seu testamento, Bartira foi a única mulher mencionada. Aliás, não como Bartira, mas como a “Índia Isabel, que ele chama de criada”. Apesar de ter tantos filhos que Tomé de Sousa “não ousava contar”, como vimos acima, os únicos mencionados no testamento de Ramalho foram os oito que eles tiveram juntos: André Ramalho, Joana Ramalho, Margarida Ramalho, Victorio Ramalho, Marcos Ramalho, Jordão Ramalho, Antônio Macedo e Antônia Quaresma.¹³

¹¹ Houve, por algum tempo, uma dúvida sobre serem guaianases ou tupiniquins os ocupantes da aldeia indígena onde São Paulo foi fundada. Conforme John Monteiro, porém, há evidências suficientes que atestam que se tratava de um grupo tupiniquim (1995, p. 20-21).

¹² Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Luís Gonçalves da Câmara. São Vicente, 15 de junho de 1553 (Leite, 1956, vol. I, p. 498).

¹³ Testamento de João Ramalho (Revista do Instituto Histórico..., 1904, p. 564). O documento original foi perdido e não há nenhuma garantia de autenticidade da cópia disponível. Sobre o tema, veja-se Capelato e Ferretti (1999).

⁹ Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola. São Paulo de Piratininga, [1 de setembro] de 1554. (Leite, 1956, vol. II, p. 114-115).

¹⁰ Carta do Ir. Pero Correia ao P. Belchior Nunes Barreto. [São Vicente] 8 de junho de 1551 (Leite, 1956, vol. I, p. 222).



Cacique Tibiriçá e neto (1934).
Pintura de José Wash Rodrigues, exposição permanente no Museu do Ipiranga.
Fonte: Wikipedia Commons (02/02/2023).



Sinalização para rua Bartira, Perdizes, São Paulo.
Fonte: Google maps, 03/02/2023.

Bartira e Ramalho, contudo, formam mais do que apenas um casal que sustenta as “ficções fundacionais de amor interracial”, para usar a expressão de Rebecca Jager (2015, p. 157). Eles tiveram uma relação característica do período de conquista e início da construção da sociedade colonial, como assinala o uso de “criada” no testamento. De uso antigo na Península Ibérica, o termo foi registrado nas Siete Partidas, código normativo de meados do século XIII e fundamento da tradição jurídica espanhola. Criado se relacionava a outras categorias de trabalhadores domésticos, como escravos, servos e cativos. No entanto, manteve uma distinção significativa. Literalmente, indicava a condição de alguém criado na casa de um senhor, mas que não tinha relações de sangue com ele. Impedia, portanto, as pessoas assim classificadas de serem tratadas

como escravas, o que significava que não podiam ser vendidas e, no caso das mulheres, seus filhos nasceriam livres (MARTÍN CASARES, 2004). Assim, não era exatamente uma “invenção americana”, pois havia uma semelhança de conjunturas dos dois lados do Atlântico: o termo foi usado na Espanha nas relações de barraganía, um matrimônio de fato geralmente celebrado entre pessoas de origens distintas bastante comum na reconquista da Andaluzia. Ao contrário do casamento cristão, a barraganía poderia ser dissolvida. Garantia, no entanto, alguns direitos aos envolvidos, principalmente aos filhos nascidos durante sua vigência (SÁNCHEZ HERRERO, 2008). Portanto, embora as barraganías não fossem usadas tal e qual na América, eram parte das referências acionadas por muitos ibéricos para compreender as relações familiares

estabelecidas durante os primeiros contatos.

Desse modo, provavelmente a decisão de usar o termo criada foi baseada nas referências espanholas a ele (ARES QUEIJA, 2006; RÍPODAZ ARDANAZ, 1977). Poderia garantir, sobretudo, um status social aos filhos dessas mulheres. Ao serem reconhecidos, herdaram não só o patrimônio, de acordo com o estipulado nos respectivos testamentos, mas um capital talvez ainda mais importante: as redes sociais do pai. Eram seus descendentes reconhecidos, especialmente as filhas, que estavam ligados aos papéis políticos proeminentes que os conquistadores desempenharam. Elas tinham um dote político, que fundia, nas narrativas que então se construía, o direito nativo e ibérico de governar. Daí Bartira/Isabel aparecer nominada, principalmente, nas genealogias.

EM BUSCA DE BARTIRA: AS MULHERES NATIVAS E OS LUGARES DE MEMÓRIA DE SÃO PAULO

A narrativa de uma história em que Bartira e outras mulheres nativas seriam raramente mencionadas, ou mesmo completamente desconhecidas, não foi algo exclusivo da sociedade colonial. Ao contrário, representações historiográficas e patrimoniais elaboradas em momentos-chave da construção das identidades regionais e nacionais tampouco efetivamente incluíram estas personagens. Ao percorrer a cidade de São Paulo, por exemplo, o interessado não encontrará facilmente menções a Bartira, embora as referências ao seu pai, ao seu companheiro, aos seus descendentes e ao seu povo sejam centrais em vários monumentos espalhados pela cidade. Estes espaços, ainda hoje, evidenciam a consolidação de uma história androcêntrica sobre a formação das sociedades coloniais americanas, de acordo com a já mencionada perspectiva de Karen Powers.

Parte importante dos monumentos relacionados à narrativa de fundação pode ser encontrada em diferentes áreas da cidade, começando pelo indefectível Pátio do Colégio (figura 5). Situado onde foi erguida a primeira edificação dos jesuítas, justamente no centro da aldeia comandada por Tibiriçá, o prédio tal como conhecemos hoje foi reconstruído no contexto das comemorações do IV centenário da fundação da cidade (CANADO, 2021).¹⁴ Em meio a relíquias variadas, há apenas uma men-

¹⁴ Sobre o IV Centenário, veja-se Lofego (2004).

ção a uma personagem feminina na história lá contada, centrada na conversão e nas figuras de Anchieta e Tibiriçá. O primeiro caso nos permite voltar à dimensão imperial do tema aqui discutido. Na sala destinada a Anchieta, na parede à direita do seu fêmur, vemos uma cópia do seu registro de batismo. No documento, o nome da sua mãe não é mencionado: ele é apresentado como filho de “Joan de Anchieta y de su mujer”. Ainda que seja uma reprodução do documento original, é relevante lembrarmos que nós sabemos o nome da mãe de Anchieta e que sua origem pessoal tem mais conexões com os acontecimentos do planalto paulista do que comumente se pensa. Como é bem sabido, Anchieta era canário de Tenerife, uma das últimas ilhas do arquipélago a ser conquistada, em 1496. Ele nasceu quase quatro décadas depois, filho de um basco, já citado acima, e de Mência Diaz de Clavijo y Llarena. Para versões mais hagiográficas, sua mãe era parte da “nobreza canária”. Trata-se, porém, de um eufemismo que assinala uma ascendência nativa. Sua mãe nasceu no contexto das primeiras relações entre os espanhóis e os guanches. Ele, Anchieta, nascera e vivera os seus primeiros anos em uma sociedade canária que era bastante semelhante àquela que encontraria em São Paulo. E é na chave de Anchieta que encontramos a única menção à Bartira naquele espaço: ela aparece sendo catequizada pelo inaciano em uma escultura localizada no jardim do Pátio do Colégio. A obra foi transferida do Rio de Janeiro para lá recentemente, em 1997, por ocasião do IV centenário da morte de Anchieta.

Seguindo em busca dos lugares de memória desta história e de como as mulheres nativas são

representadas, ou não, nestes espaços, o visitante pode dirigir-se para a cripta do Tibiriçá (figura 6). Localizada na Catedral da Sé, foi inaugurada em 1954, também no marco das comemorações dos 400 anos da fundação de São Paulo. Ali há uma escultura de autoria de José Cucé, com Tibiriçá ao centro, rodeado de outros nativos que representam os primeiros habitantes de São Paulo. Estes simbolizam o trabalho e a riqueza da região. Nenhuma mulher foi representada na cena, o que é surpreendente quando consideramos o seu lugar, dentre outros, na produção agrícola da época. É importante lembrarmos, por exemplo, tanto o destaque dado a elas pelos primeiros cronistas nos trabalhos relacionados à manutenção dos seus grupos quanto nos dados da sociedade colonial já implementada no planalto, quando as mulheres formavam a maior parte dos cativos, como assinalou John Monteiro (1994, p. 42).

Após andar pelo centro e pouco encontrar sobre Bartira, o interessado certamente irá ao Museu do Ipiranga. Recém-reinaugurado, o Museu conserva no saguão do eixo monumental a exposição elaborada por Taunay, com a sua ênfase na história do Brasil a partir de São Paulo (BREFE, 2005). Ao lado da porta principal estão os personagens considerados centrais do início da saga paulista, representados em retratos históricos produzidos no início da década de 1930. Ali estão Dom João III (1932), Martim Afonso de Souza (1932), João Ramalho e filho (1934) (figura 7) e Cacique Tibiriçá e neto (1934) (figura 8), todos de autoria de José Wash Rodrigues (NASCIMENTO, 2019). Não se trata aqui de analisar estas pinturas, trabalho já desenvolvido por outros

pesquisadores, mas apenas de assinalar a ausência de Bartira ou das mulheres nativas em geral. É bastante indicativo do apagamento da presença das indígenas na história que a representação do povoamento de São Paulo, entendido como o do Brasil, prescindia de mulheres.

Os exemplos acima, porém, não significam que o visitante não encontrará menções mais centrais à figura de Bartira no espaço urbano de São Paulo. Ela foi representada numa escultura de autoria de João Batista Ferri, datada de 1936. A obra, denominada Bartira, representa uma “índia em bronze” e estava originalmente localizada na Capela Biacica. Tombada pelo Departamento de Patrimônio Histórico da cidade de São Paulo em 1994, atualmente se encontra desaparecida.¹⁵ No entanto, a escultura continua sendo usada como uma das representações de Bartira, como veremos abaixo na conclusão.

Outra possibilidade de vê-la representada é o Monumento à Fundação de São Paulo, de Luis Morrone (figura 9). Apesar de inaugurado em 1963, o monumento tem sua origem também nas discussões do IV centenário, quando a comunidade portuguesa organizou-se em torno da figura de Nóbrega como fundador de São Paulo, em contraposição a Anchieta (UHLE, 2013). Atualmente localizada em frente ao Palácio Nove de Julho, no monumento vemos Bartira, com um bebê no colo, rodeada por Tibiriçá e João Ramalho. Além deles, estão representados também no monumento Manoel da Nóbrega, claro, José de Anchieta, uma criança

indígena, Manoel de Paiva e Martim Afonso de Sousa. Como destacou Ana Rita Uhle, a postura escolhida para compor Bartira representa uma longa tradição visual de identificação das nativas à condição de mães, gerando uma associação rápida pelo público. E, no caso específico deste monumento, a abordagem tem ainda a função conciliadora da representação da mãe paulista e da mestiçagem (UHLE, 2013, p. 259).¹⁶

Há outras menções a Bartira pelos espaços públicos de São Paulo, como a rua que leva o seu nome no bairro de Perdizes, perto de outros logradouros igualmente nominados com temas indígenas (figura 10). Além dos nativos, lá há também uma rua João Ramalho, claro. A área já foi alvo de intervenções políticas urbanas, como quando o Greenpeace liderou a colagem de placas utilizando tais espaços para assinalar a precária situação dos povos indígenas no país.¹⁷ A ação faz parte de movimentos globais por justiça social que miram os espaços de celebração do colonialismo na paisagem urbana das cidades. Ao que parece, nesses movimentos, as mulheres indígenas vêm sendo não apenas colocadas no centro dos debates, mas também ressignificadas a partir da interseção entre gênero e colonialismo. Nestas discussões, Bartira não foi esquecida, como veremos.

¹⁶ Segundo a autora, uma mulher indígena representada de maneira semelhante, uma “mãe-índia, em referência a Bartira”, foi incluída por Brecheret no Monumento às Bandeiras (Uhle, 2013, p. 193).

¹⁷ <https://vejasp.abril.com.br/cidades/greenpeace-faz-intervencao-em-placas-de-ruas/>. Acesso em 05/11/2022.

¹⁵ <https://www.ipatrimonio.org/sao-paulo-escultura-bartira/#!/map=38329&loc=-23.4882479999998,-46.404574,17>.

Monumento à fundação de São Paulo. Luís Morrone, 1963. Fonte: Wikipedia Commons (02/02/2023).



CONCLUSÕES: AS MULHERES INDÍGENAS NAS DISCUSSÕES DECOLONIAIS

Mais do que restritas à academia, nas últimas décadas as discussões decoloniais adquiriram considerável importância nos debates sobre espaço público e identidade. Tais discussões, por sua vez, foram impulsionadas por movimentos que tiveram como alvo sobretudo estátuas laudatórias a sujeitos atualmente associados a atrocidades coloniais (MCCLYMONT, 2021). No Brasil, um dos alvos preferidos foram justamente os relacionados com os “bandeirantes” em São Paulo, como a estátua de Borba Gato e o Monumento às Bandeiras. Alvejados em duas ocasiões, em 2013 e 2016, ambos foram novamente trazidos ao debate público em 2020, quando o tema se disseminou em decorrência dos movimentos globais que se seguiram ao assassinato de George Floyd nos Estados Unidos (FREITAS, 2021).

Os debates sobre a descolonização dos espaços públicos não apenas assinalaram os perfis atualmente considerados impróprios para tais homenagens, mas também apontaram aqueles que deveriam ocupar estes espaços. As mulheres indígenas emergiram, com frequência, como personagens que poderiam simbolizar as demandas dos insatisfeitos. Um dos casos mais conhecidos é o da Argentina, com a substituição, em 2015, da estátua de Cristóvão Colombo pela de Juana Azurduy, mulher indígena que foi uma liderança no processo de independência do Rio da Prata. Claro está que movimentos de tal envergadura acontecem quando encontram adesão nos poderes então

estabelecidos. Neste caso, foram os governos de Cristina Fernández de Kirchner e Evo Morales que encamparam política e economicamente a empreitada (JIMÉNEZ FREI, 2019).

No Brasil, não só as estátuas e o próprio espaço urbano em si têm sido alvos de discussões e ações políticas, mas também as mulheres indígenas foram trazidas para o centro deste debate. Com isso, há um interesse renovado pelas poucas figuras históricas que são minimamente conhecidas na nossa cultura histórica: Bartira não poderia deixar de ser uma delas. Ela foi, por exemplo, uma das 27 mulheres escolhidas pelo Senado Federal para serem “homenageadas” na exposição virtual “Heroínas Negras e Indígenas do Brasil”, inaugurada dia 23 de julho de 2020.¹⁸ Na ocasião, o Senado Federal promoveu ainda uma série de tuítes sobre estas mulheres. Porém, no caso de Bartira, a “homenagem” nada mais fez do que reproduzir uma visão tradicional, positivando a colonização, como pode ser visto no tuíte reproduzido abaixo (figura 11). Ademais, a utilização da escultura de Ferri também causa estranheza ao público atual. Ao ser veiculada sem maiores contextualizações ou intervenções, a imagem acaba reforçando certas concepções sobre as mulheres indígenas, como subserviência, que parecem antagônicas às que a homenagem procura promover.

No entanto, para além das possíveis críticas que possam ser feitas a “homenagens” como esta do Senado Federal, é inegável que se trata de um momento em que perfis como o

de Bartira despertam a atenção dos que querem saber mais sobre o papel político das mulheres indígenas na história do Brasil. Por mais que muito ainda precise ser feito em termos de pesquisa sobre o tema, é instigante perceber que setores da sociedade demandem a efetiva inclusão dessas mulheres nas diferentes narrativas históricas e nos lugares de memória, assinalando a sua discordância com as abordagens androcêntricas até então dominantes. É, sem dúvida, sinal da presença de outras agendas na nossa historiografia e no debate público, confrontando a memória colonial ainda tão representada nas visões sobre o “nascimento” do Brasil, para usar a expressão de João Pacheco de Oliveira (2016).

¹⁸ <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2020/07/24/mostra-virtual-apresenta-mulheres-que-lutaram-pela-igualdade-na-historia-do-pais>

referências bibliográficas

- ABUD, Katia. O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições: a construção de um símbolo paulista, o bandeirante. Cuiabá: EdUFMT, 2019.
- ARES QUEIJA, Berta. Relaciones sexuales y afectivas en tiempos de conquista. La Española (1492-1516). In: VARELA BUENO, Consuelo (ed.). Cristóbal Colón, 1506-2006 historia y leyenda. Huelva: Universidad Internacional de Andalucía, CSIC, Ayuntamiento de Palos de la Frontera, 2006.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na história do Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- BARR, Juliana. Peace Came in the Form of a Woman. Indians and Spaniards in the Texas Borderlands. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007.
- BREFE, Ana Cláudia Fonseca. O museu paulista: Affonso de Taunay e a memória nacional, 1917-1945. São Paulo: Unesp, 2005.
- CANADO, Roberto dos Santos. Um monumento “colonial” para uma cidade moderna: o conjunto jesuítico do Pátio do Colégio nas comemorações do IV Centenário de São Paulo. Revista de pesquisa em arquitetura e urbanismo, v.19, 2021.
- CAPELATO, Maria Helena; FERRETI, Danilo. João Ramalho e as origens da nação: os paulistas na comemoração do IV centenário da descoberta do Brasil. Tempo, v. 4, n. 8, dezembro de 1999.
- FERNANDES, Florestan. A Organização Social dos Tupinambá. São Paulo: Hucitec, 1989 [1949].
- FERNANDES, Florestan. A função social da guerra da guerra na sociedade Tupinambá. São Paulo: Globo, 2006 [1952].
- FERNANDES, Florestan. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org). História Geral da Civilização Brasileira – A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. São Paulo: Difel, 1960.
- FERNANDES, João Azevedo. De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil. João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 2003.
- FREYRE, Gilberto. Casa-grande e senzala. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.
- FREITAS, André Luiz Ranucci. Quebra das estátuas: possibilidades de uma (re)escrita decolonial e pública da história. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História da UFF, Niterói, 2021.
- GODOY, Silvana. Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios. Vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América. (Séculos XVI e XVII). Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ, 2016.
- GHOSH, Durba. Sex and the family in colonial India: the making of empire. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006.
- História da colonização portuguesa do Brasil, edição monumental comemorativa do primeiro centenário da independência do Brasil. 3 vols. Porto: Litografia Nacional, 1921-24.
- JAGER, Rebecca. Malinche, Pocahontas, and Sacagawea: Indian Women as Cultural Intermediaries and National Symbols. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 2015.
- JIMÉNEZ FREI, Cheryl. Columbus, Juana, and the Politics of the Plaza: Battles over Monuments, Memory and Identity in Buenos Aires. Journal of Latin American Studies, v. 51 (3), August 2019.
- JULIO, Suelen Siqueira. Gentias da terra: gênero e etnia no Rio de Janeiro colonial. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História da UFF, Niterói, 2022.
- LEITE, Serafim. Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil. Vols. I e II. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956.
- LEME, Pedro Taques de Almeida Pais. História da Capitania de São Vicente (1772). Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.
- LEWIN, Ellen; SILVERSTEIN, Leni (eds.). Mapping feminist anthropology in the twenty-first century. New Brunswick, New Jersey/ London: Rutgers University Press, 2016.
- LOFEGO, Silvio Luiz. IV Centenário da Cidade de São Paulo: uma cidade

entre o passado e o futuro. São Paulo: Annablume, 2004.

MADRE DE DEUS, Fr. Gaspar da. Memórias para a história da capitania de São Vicente, hoje chamada São Paulo. Lisboa: Tipografia da Academia Real de Ciências, 1797.

MARTÍN CASARES, Aurelia. Domestic Service in Spain. Legislation, Gender and Social Practice. In: FAUVE-CHAMOUX, Antoinette (org.). Domestic Service and the Formation of European Identity. Bern/ New York: Peter Lang, 2004.

MCCLYMONT, Katie (ed.). The Fall of Statues? Contested Heritage, Public Space and Urban Planning. *Planning Theory & Practice*, 22 (5), 2021.

MEIRA, Jean Paul Gouveia. Merecedores de toda honra: a trajetória da família indígena Arcoverde nos espaços de poder do Império Ultramarino Português (1636-1706). *Revista de História*, 6 (1-2), 2017.

METCALF, Alida. Women as Go-Betweens? Patterns in Sixteenth-Century Brazil. In: JAFFARY, Nora (ed.). *Gender, Race and Religion in the Colonization of the Americas*. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2007.

MONTEIRO, John. Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NASCIMENTO, Ana Paula. Entre a fricção e a serenidade, a caminho do interior: os painéis de Wash Rodrigues no peristilo do Museu Paulista,

Anais do Museu Paulista, São Paulo, Nova Série, v. 27, 2019.

O'LEARY, Jessica. The uprooting of indigenous women's horticultural practices in Brazil, 1500-1650. *Past & Present*, no. XX, 2023.

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

OLIVEIRA, João Pacheco de. Catarina Paraguaçu, senhora do Brasil: três alegorias para uma nação. *Memórias insurgentes*, v. 1, n. 1, junho 2022.

PAIVA, Eduardo França. Dar nome ao novo: Uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

PEREIRA, Paulo. Brasil en la ruta de la primera vuelta al mundo: la estancia de la flota de Magallanes en Río de Janeiro. *Actas do Congresso Internacional de Historia "Primus Circumdedisti Me"*. Valladolid: Ministério de Defesa, 2018.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação tamoio. *Mana*, 16 (2), 2010.

POWERS, Karen Vieira. Conquering Discourses of "Sexual Conquest" of Women, Language, and Mestizaje. *Colonial Latin American Review*, 11 (1), 2002.

PRADO, João Francisco de Almeida. Primeiros povoadores do Brasil,

1500-1530. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

PRADO, Paulo. Retrato do Brasil. São Paulo: Duprat-Mayença, 1928.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2009.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. São Paulo: Typographia do Diario Official, 1904.

RÍPODAZ ARDANAZ, Daisy. El matrimonio en Indias: realidad social y regulación jurídica. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1977.

RODRIGUES, Jaime. De farinha, bendito seja Deus, estamos por agora muito bem: uma história da mandioca em perspectiva atlântica. *Revista Brasileira de História*, v. 37, n. 75, 2017.

SALVADOR, Frei Vicente do. História do Brasil (1627). Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

SÁNCHEZ HERRERO, José. Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales. *Clio & Crimen*, 5, 2008.

SCHMIDEL, Ulderico. Viaje al Río de la Plata y Paraguay (1557). Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836.

SLEEPER-SMITH, Susan. Indian Women and French Men: Rethinking Cultural Encounter in the Western Great Lakes. Amherst: University of Massachusetts Press, 2001.

SOIHET, Raquel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. *Revista Brasileira de História*, v. 27, n. 54, 2007.

SOUZA, Pero Lopes. Diário da Navegação da Armada que foi à Terra do Brasil em 1530. Lisboa: Typographia da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Uteis, 1839.

STANLEY, Henry (ed.). *The First Voyage Round the World*. London: The Hakluyt Society, 1874.

STOLER, Ann. Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule. Berkeley: University of California Press, 2010.

SCHWALLER, Robert. Géneros de gente in early colonial Mexico: defining racial difference. Norman: University of Oklahoma Press, 2016.

TAUNAY, Afonso D'Escragno. História geral das bandeiras paulistas. Vol. 1. São Paulo: Typ. Ideal, H. L. Canton, 1924.

TOWNSEND, Camilla. Pocahontas and the Powhatan dilemma. New York: Hill and Wang, 2004.

TOWNSEND, Camilla. Malintzin's choices: an Indian woman in the conquest of Mexico. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.

UHLE, Ana Rita. Monumentos celebrativos. Aproximações entre arte e história (São Paulo, 1925-1963). Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História da Unicamp, Campinas, 2013.

VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, v. 4, n. 8, dezembro de 1999.

VAN DEUSEN, Nancy. Global indios: the indigenous struggle for justice in Sixteenth-Century Spain. Durham: Duke University Press, 2015.

VASCONCELOS, Simão. Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos nesta parte do Novo Mundo (1633). Lisboa: Editor A. J. Fernandes Lopes, 1865.

ZAMORANO, Rafael. A autoridade do especialista e do nome próprio na fundação do "passado colonial" no Museu Histórico Nacional. In: DAHER, Andrea (org.). *Passado presente: usos contemporâneos do "passado colonial" brasileiro*. Rio de Janeiro: Gramma, 2017.

The image is a screenshot of a Twitter thread. On the left, there is a navigation menu with icons for 'Explore' and 'Settings'. The main content area shows a tweet from 'Senado Federal' (@SenadoFederal) with the text: 'BARTIRA – Filha do cacique Tibiriçá, o mais importante líder indígena da capitania de São Vicente. Segundo historiadores, a sua união com o português João Ramalho foi considerada estratégica para o domínio português, viabilizando o processo de colonização.' Below the text is a photograph of a bronze statue of a Native American figure, BARTIRA, sitting on a stone base in a wooded area. The tweet is timestamped '11:48 AM · Jul 29, 2020 · Twitter Web App'. To the right of the tweet, there is a search bar, a 'Relevant people' section featuring the Senado Federal profile with a 'Follow' button, and a 'What's happening' section with trending topics like 'A Fazenda 14', 'Carlinhos Maia', 'Aubameyang', and '#Astrologia: Quanto competitivo seu signo é?'. At the bottom, there is a blue banner with the text 'Don't miss what's happening' and buttons for 'Log in' and 'Sign up'.

Figura 11: <https://twitter.com/senadofederal/status/1288486442713460736>

2

Nação
ovã

2.1

Manuel Rodrigues de Jesus: uma liderança indígena da Vila de Belmonte no final do século XVIII

Francisco Cancela

RESUMO

Este artigo conta a história do índio Manuel Rodrigues de Jesus. Natural da vila de Belmonte, na capitania de Porto Seguro, Manuel viveu no contexto das políticas indigenistas pombalinas e soube tirar proveito das experiências forjadas naquela situação colonial: de prático listado como soldado na ordenança local ascendeu ao cargo de capitão-mor da conquista após participar de um confronto com índios inimigos dos sertões do rio Grande. No entanto, a obtenção deste direito não se deu sem ter protagonizado interessantes e importantes investidas no campo jurídico e político. Por isso, esta história de vida é aqui analisada como um ponto de partida para se pensarem as várias políticas indígenas gestadas no cotidiano da sociedade colonial, que permitem não apenas destacar a participação ativa dos índios na história, mas também evidenciar como as estratégias individuais estavam carregadas de experiências acumuladas pela própria história de cada grupo étnico.

PALAVRAS-CHAVE

Manuel Rodrigues de Jesus
Política indigenista
Políticas indígenas
Porto Seguro

Durante muitos anos a historiografia brasileira negou aos povos indígenas o papel de protagonista da história. Tradicionalmente, a escrita da história do Brasil foi hegemônica por uma visão dicotômica que restringia a abordagem da participação dos índios ao conflito entre civilização/barbárie, aliado/inimigo, paz/guerra e aculturação/resistência, resultando na disseminação de uma versão simplista da história que destinava aos povos nativos o papel de vítima da colonização europeia ou a colocação de herói que impedia a conquista das terras americanas. Nesta narrativa, os povos indígenas não foram reconhecidos como sujeitos históricos, atuando apenas como atores coadjuvantes da formação histórica da sociedade brasileira.

(MONTEIRO, 1995; OLIVEIRA, 2016; CANCELA, 2016).

UM ÍNDIO COLONIAL DA VILA DE BELMONTE

Manuel Rodrigues de Jesus era natural da vila de Belmonte. Localizada na margem direita do rio Grande (atual Jequitinhonha), a vila surgiu em 1765 para demarcar fronteiras. De um lado, delimitava o alcance jurisdicional da comarca de Porto Seguro, formalizando a fronteira político-administrativa com a comarca de Ilhéus. Do outro, formava um importante ponto de apoio para a expansão portuguesa num território com grandes reservas de madeira e muitas terras férteis, impondo uma fronteira político-militar entre a sociedade colonial e os bravos índios dos sertões do rio Grande. Mas, antes de tudo, a vila de Belmonte foi criada como uma estratégia para “conservar” a utilidade de mais de cem índios meniãs que habitavam aquelas paragens desde o século anterior (CANCELA, 2018).

Os Meniãs formavam um subgrupo dos Kamakã (PARAÍSO, 2014). A sua história está marcada por uma trama de conflitos, negociações e acomodações, comuns também aos demais grupos indígenas na América portuguesa. Habitantes originários do território entre os rios Pardo e de Contas, na capitania de Ilhéus, os Meniãs foram violentamente atacados por expedições escravistas dos paulistas durante a primeira metade do século XVII, sendo parte da sua população dizimada nesses conflitos. Os sobreviventes das correrias escravistas resolveram avançar sobre outros territórios, deslocando-se para o sul, em direção ao leito do atual rio Jequitinhonha, fugindo dos perigos dos sertões de cima e procurando algum abrigo que lhes garantisse, ao menos, a vida. Nesse deslocamento, acabaram por fazer contato com os colonos Francisco Burjon, José de Oliveira Correia, André Brito de Almeida, Francisco de Oliveira Rego e o capitão Simão da Silva, todos moradores da freguesia de Santa Cruz, distante cinco léguas da vila de Porto Seguro.¹

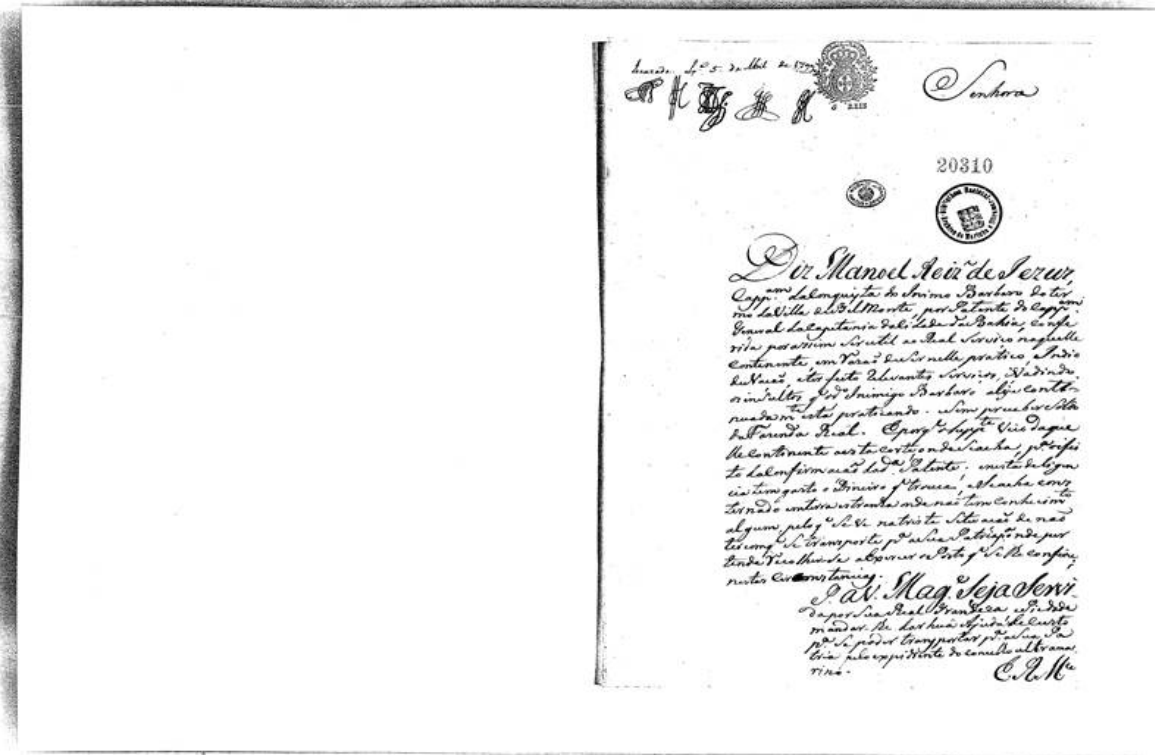
Ao se aliarem aos colonos, os índios meniãs foram aldeados em algumas fazendas na margem do rio Grande. Em 1681, o governador do Estado do Brasil, Roque da

vivem suas experiências como necessidades, interesses ou antagonismos (THOMPSON, 1981). Nesse sentido, para entender a experiência histórica do índio Manuel Rodrigues optou-se por investigar o processo histórico no qual os povos indígenas da antiga capitania de Porto Seguro estavam inseridos, tentando compreender e analisar como, em diferentes situações, os índios elaboraram e executaram políticas próprias que deslizaram da negação à adaptação ao mundo colonial.

A segunda proposição está ligada ao modo de analisar os comportamentos dos sujeitos históricos, especialmente em sociedade que o autor classifica como “pré-industrial”. Para Thompson (1998, p. 21), a análise dos comportamentos sociais e políticos das classes subalternas deve ser feita por meio de uma decodificação, na qual o historiador precisa “decodificar suas formas de expressão simbólica, revelando as [suas] regras invisíveis”. Desta forma, para entender o comportamento do índio Manuel Rodrigues de Jesus buscou-se apresentar os vários significados da sua experiência, tanto relacionados ao bem-estar pessoal, quanto referentes ao impacto da sua ação para o grupo ao qual pertencia.

A história do índio Manuel Rodrigues de Jesus foi, certamente, muito mais dinâmica e diversificada do que o episódio aqui analisado. Infelizmente, o que sabemos sobre sua vida se restringe aos dados levantados no processo para concessão de salário no exercício do cargo de capitão. A ausência de documentos eclesiásticos da vila de Belmonte (livro de batismos, livro de casamentos e livro de óbitos) e a dispersão da documentação colonial nas inúmeras instâncias de poder do Estado português impuseram forte limitação à formação de um acervo de memória da presença e da participação dos índios na sociedade colonial regional. Diante da falta de documentos de autoria indígena e da reprodução de uma política de silenciamento do protagonismo indígena, a alternativa para a reescrita desta história foi a leitura crítica de documentos oficiais, leitura esta acompanhada do exercício metódico de cruzamentos de dados (GRENDI, 1998), de ligação nominativa (GINZBURG; PONI, 1989), de contextualização das experiências (THOMPSON, 2001) e de valorização dos indícios (GINZBURG, 1990) encontrados aleatoriamente na documentação.

¹ Em 1816, quando o príncipe Maximiliano (WIED MAXIMILIAN, 1989, p. 215) passou pela Vila de Belmonte, registrou a memória ainda viva da história deste grupo, narrando que “outrora viveram rio acima, até que os paulistas (habitantes da capitania de São Paulo) os rechaçaram dessa região, matando muitos. Os que escaparam fugiram para o local da atual vila, onde se estabeleceram. Aos poucos, abandonaram de todo o antigo modo de vida, sendo agora completamente mansos e em parte cruzados com a raça negra”.



Na contramão dessa tradição, este trabalho analisa o protagonismo dos índios na história do Brasil colonial. Um pequeno percurso da trajetória de vida de uma liderança indígena pôde ser reconstruído através do diálogo com os requerimentos feitos pelo próprio índio para a Coroa portuguesa, exigindo reconhecimento régio da sua colaboração na defesa da vila de Belmonte, no posto de capitão da conquista do gentio bárbaro. O processo tramitou na Corte lisboeta durante cinco anos, sendo possível perceber as estratégias traçadas por Manuel Rodrigues de Jesus para legitimar sua condição de liderança num período de transformação da política indigenista. Esta história de vida é analisada como um ponto de partida para se pensarem as várias políticas indígenas gestadas no cotidiano da sociedade

colonial, que permitem não apenas destacar a participação ativa dos índios na história, mas também evidenciar como as estratégias individuais estavam carregadas de experiências acumuladas pela própria história de cada grupo étnico.

No presente texto buscou-se utilizar algumas proposições teórico-metodológicas sugeridas pelo historiador inglês Edward Palmer Thompson. A primeira está relacionada ao uso da ideia de experiência histórica. Segundo este autor, os indivíduos e os grupos sociais não vivem suas experiências de forma desconectada do conjunto das experiências passadas registradas na sua consciência ou na memória coletiva, nem mesmo desligada de seus valores, princípios e hábitos. Em face de determinadas condições históricas, os indivíduos ou grupos sociais

Costa Barreto, autorizou a criação de um único aldeamento com os índios meniãs, concedendo a Francisco Burjon o direito de administrá-lo. Para orientar a administração desses índios, o governador despachou um regimento datado de 1678, que estabelecia as regras para a administração dos aldeamentos particulares no Brasil. Esse regimento instituiu a necessidade da assistência espiritual aos administrados, legitimava o governo temporal dos administradores e regulamentava a repartição da mão de obra, determinando que os índios trabalhassem “no serviço dos moradores e na conquista do gentio bárbaro”.²

Por mais de 50 anos, Francisco Barjon administrou os Meniãs, aproveitando-os como mão de obra compulsória nas atividades de pesca, no corte de madeira e na plantação de mandioca. Além disso, disponibilizou inúmeras vezes seus administrados para o serviço público, especialmente nas atividades de abertura e manutenção de caminhos e de defesa contra os índios dos sertões. Com sua morte em 1734, seus netos, os padres José de Araújo Ferraz e Sebastião de Araújo Barjon, recorreram à justiça para conquistar o direito de administrar o aldeamento, conforme o “uso e costume da terra”. Pouco tempo depois, em 1739, a câmara de Porto Seguro emitiu um documento favorável ao padre José de Araújo Ferraz, assegurando-lhe o cargo de administrador e enaltecendo a “competência e zelo” com que estava “ensinando a doutrina e ministrando os santos sacramentos” aos índios meniãs.³ O controle da família Ferraz sobre esses índios demonstra o recurso a um direito tradicional que sustentava a prática dos aldeamentos particulares, o qual

se fundamentava ideologicamente na justificativa de que os colonos prestavam um inestimável serviço a Deus, ao rei e aos próprios índios ao transferir estes últimos do sertão para o povoado – ou, na linguagem de séculos subsequentes, da barbárie para a civilização – e

se firmava juridicamente no apelo ao “uso e costume” (MONTEIRO, 1994, p. 139).

Em fins de 1759, a notícia da decretação da liberdade dos índios pelo marquês de Pombal chegou ao aldeamento do padre Ferraz por intermédio do capitão-mor Antônio da Costa Souza e do ouvidor interino Manuel da Cruz Freire. A recepção dessa informação por parte dos índios se traduziu numa expectativa política de ruptura com os grilhões que os amarravam ao modelo da administração particular que, em pouco tempo, resultou na total desestruturação da povoação criada no século anterior. Alguns índios resolveram retornar para os sertões, fugindo do contato permanente com a sociedade colonial. Outros optaram pela vida itinerante, dispersando-se em pequenos grupos pelas longas margens do rio. E ainda houve uns, liderados pelo índio Baltazar Ramos, que decidiram negociar melhores condições de vida, deslocando-se para uma grande palhoça e roçado de mandioca que lhes ofereceu o colono Manuel de Araújo, morador da freguesia de Poxim, na margem esquerda do rio, no território da capitania de Ilhéus.

Em 1763, outra ordem pombalina interferiu na história dos índios meniãs. Ao tentar construir um modelo alternativo de administração para a antiga donataria, o reinado de d. José I transformou a capitania numa ouvidoria subordinada ao governo geral da Bahia e nomeou um magistrado régio para ministrar a justiça, instituindo mecanismos mais sofisticados de fiscalização e centralização do poder. Com vistas a integrar a região ao sistema colonial, determinou sua transformação num polo produtor de gêneros alimentícios para abastecer as cidades do Rio de Janeiro e Salvador, fomentando a dilatação da ocupação territorial, a expansão das atividades agrícolas e extrativistas e a construção de canais de comunicação terrestre com o Rio de Janeiro.⁴

Para a viabilização desse empreendimento, o aproveitamento da população indígena da capitania se converteu numa condição fundamental. Com sua efetiva participação no processo colonial, seria possível criar novas povoações e aumentar o domínio português sobre os sertões de Porto Seguro. Como agentes da colonização, os índios passariam a contribuir com a arrecadação tributária e participariam das instituições de poder local.

² REQUERIMENTO de D. Francisco Barjon solicitando certidão do Regimento da Administração dos Índios. (1681). AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 35, D. 6524; REGIMENTO para uso dos administradores das aldeias dos índios do Estado do Brasil. Bahia, 29 de julho de 1678. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 35, D. 6525.

³ AUTOS DE JUSTIFICAÇÃO dos padres Sebastião de Araújo Barjon e José de Araújo Ferraz para provar que eram netos de D. Francisco Barjon, e que esse foi administrador da aldeia de gentio Menhã, que sucederam. Porto Seguro, 24 de outubro de 1738. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 35, D. 6538; INFORMAÇÃO dos oficiais da Câmara de Porto Seguro sobre um requerimento e a competência do padre José de Araújo Ferraz para administrar a aldeia dos gentios Menhãs. Porto Seguro, 26 de dezembro de 1739. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 35, D. 6532

⁴ INSTRUÇÃO para o ministro (Tomé Couceiro de Abreu), que vai criar a Nova Ouvidoria da Capitania de Porto Seguro. Palácio d’Ajuda, 30 de abril de 1763. AHU_ACL_CU_ORDENS E AVISOS PARA A BAHIA, Cod. 603.

Atuando no mundo do trabalho, seriam obrigados a abrir roças de mandiocas e a prestar serviços compulsórios aos colonos luso-brasileiros. Com tal estratégia, empregada à época em todos os cantos da colônia americana por meio do Diretório, os povos indígenas assumiram um papel central no projeto reformista de colonização da antiga capitania (ALMEIDA, 1997).

Um dos aspectos basilares do projeto colonial definido pelo reinado de d. José I, em 1763, para a antiga capitania de Porto Seguro consistia na ocupação efetiva de seu vasto território. Na intenção de reverter um quadro de total descontrolo sobre aquele domínio colonial, no qual os sertões se agigantavam em face de pequenos vilarejos, a Coroa portuguesa ordenou aos seus oficiais régios a tarefa de criar novas povoações coloniais com o objetivo de dilatar o controle sobre as gentes e os territórios porto-segurenses, expandindo o domínio monárquico sobre uma região estrategicamente localizada entre os dois principais centros urbanos da colônia americana (Salvador e Rio de Janeiro) e o seu mais importante centro produtor de ouro e pedras preciosas (capitania de Minas Gerais). Desta forma, por meio do estabelecimento de novas vilas esperava-se alcançar melhores condições para o aproveitamento da população indígena local, maiores possibilidades de exploração das riquezas naturais da região e maior capacidade de controle fiscal das vias de acesso à Capitania de Minas Gerais, bem como de defesa militar contra as intensas incursões que os índios hostis realizavam em fazendas, povoações e estradas de Porto Seguro.

O estabelecimento dessas novas vilas deveria ser realizado através da incorporação dos índios “mansos”, ou seja, aliados à política colonial portuguesa. De acordo com as ordens régias encaminhadas aos ouvidores, as novas vilas deveriam ser formadas tanto pela reunião das pequenas povoações indígenas classificadas como “domesticadas” quanto pelo agrupamento de “índios descidos” dos sertões em tom de paz. Em ambas as situações, a Coroa portuguesa nomeava as populações indígenas como agentes essenciais para o povoamento da antiga capitania de Porto Seguro, dependendo diretamente do seu engajamento para a realização do projeto colonial, gerando, por isso, a possibilidade de conflitos, a necessidade de negociações e boa dose de riscos.

Foi nesse contexto que a vila de Belmonte foi criada em 1765. O primeiro desafio do ouvidor Tomé Couceiro de Abreu foi convencer o líder Baltazar Ramos a retornar à capitania de Porto Seguro, juntamente com os

demais índios meniãs. Numa difícil negociação de três dias, o ouvidor apresentou os direitos que o Diretório assegurava à população indígena, como servir nos cargos da governança local e possuir lotes individuais de terras. Baltazar e os índios meniãs aceitaram fundar a nova povoação, reconhecendo a freguesia de Santa Cruz como o primeiro local de abrigo dos seus antepassados e que representava uma “herança” territorial que lhes era fundamental não apenas para a afirmação da sua identidade étnica, mas também para a apropriação dos recursos naturais locais que lhes garantia a sobrevivência econômica e social. Além disso, a apropriação dos direitos difundidos pela legislação pombalina pode ter sido realizada a partir de um contraponto à antiga condição de subordinação direta ao administrador, surgindo uma interpretação de novas possibilidades de mediação entre os interesses indígenas e a demanda colonial por meio do uso desses “cargos honrosos de juizes e vereadores” que o Diretório assegurava aos próprios índios. Desta forma, ao aceitar a recomposição da antiga povoação e a criação da nova vila na margem direita do rio Grande, os Meniãs apostavam na construção de um cenário de maior barganha dentro da própria situação colonial.

Foi nessa vila de índios, no final do século XVIII, que Manuel Rodrigues de Jesus emergiu como liderança indígena. Fazia parte da segunda geração de índios que viviam inseridos na dinâmica colonial das vilas pombalinas, participando da câmara, das ordenanças e das irmandades. Casado com uma índia chamada Rosa, com quem vivia “com muito honrado procedimento”, era qualificado como exemplar para os outros indígenas. Pela sua postura de mediador dos interesses da população indígena local diante dos poderes coloniais, Manuel recebia elogios por ser “bom católico e amante da Pátria”.⁵

UMA LIDERANÇA INDÍGENA MILITAR

Manuel Rodrigues de Jesus estava alistado nas ordenanças da vila de Belmonte. Criadas originalmente no reinado de d. João III, no ano de 1549, as companhias de ordenanças eram forças militares auxiliares que tinham

⁵ ATESTADO do Padre Joaquim Pereira Botelho, vigário da Freguesia de Nossa Senhora do Carmo da Villa de Belmonte, sobre o bom comportamento e bons serviços do capitão Manuel Rodrigues de Jesus. Vila de Belmonte, 20 de fevereiro de 1798. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 113, D. 22.223.

importante papel na defesa da ordem pública e na conservação da soberania portuguesa nas inúmeras vilas, cidades e lugares do seu império ultramarino. Considerada como um mecanismo de “militarização geral da sociedade”, as ordenanças estavam assentadas em um sistema de recrutamento obrigatório, que compelia todos os homens maiores de 16 anos e em condições de pegar em armas a se alistarem em suas companhias (MAGALHÃES, 1988, p. 338). Sem remuneração e sem treinamento militar sistemático, esses “paisanos armados” eram escalados ocasionalmente para atuar em situações emergenciais, tais como a contenção de uma revolta, a captura de fugitivos, a defesa das fronteiras ou a prisão de criminosos.

Ao serem implantadas na América portuguesa, as ordenanças cumpriram papel crucial enquanto representação do poder régio em nível local. De acordo com Caio Prado Júnior (1970, p. 301), essas instituições militares tiveram a capacidade de espalhar a ordem régia sobre o território americano, enraizando “as malhas da administração cujos elos teria sido incapaz de atar, por si, o parco oficialismo oficial”. Nanci Leonzo (1986, p. 325), por sua vez, também destacou a importância das ordenanças não apenas como um instrumento de defesa militar, “mas, sobretudo, [como] um importante auxiliar da administração central na tarefa de submeter e disciplinar a população local”. No entanto, pesquisas mais recentes têm destacado o caráter ambíguo dessa instituição, pois, para além da sua natureza político-disciplinadora, as ordenanças também atuaram como dispersadoras do poder monárquico ao fomentar o fortalecimento das elites locais por meio da reprodução de uma lógica clientelar baseada em critérios de amizade, fidelidade, honra e serviço, que possibilitava, inclusive, a ascensão social de sujeitos tradicionalmente marginalizados (MELLO, 2002; COTTA, 2002).

Na antiga capitania de Porto Seguro, as companhias de ordenanças criadas nas novas vilas de índios incorporaram um sentido especial para a luta política das populações indígenas locais. Com ritmos distintos, os moradores indígenas iam aos poucos ocupando espaço no interior das companhias que se formavam em cada povoação. Em Vila Verde, os índios organizaram duas companhias de infantaria, formadas exclusivamente por indígenas e, além de tudo, comandadas por capitães também indígenas. Na vila de Trancoso, três companhias de índios foram instaladas, sendo sujeitas ao capitão-mor da vila de Porto Seguro. No Prado, com a presença mais

intensa de moradores brancos, a companhia de ordenanças local era composta por índios e luso-brasileiros, sendo o cargo de capitão ocupado por um não índio. Em Viçosa, o ex-diretor dos índios Inácio Valensuela Veiga chegou a ser nomeado como capitão-mor de um terço das ordenanças da vila, que era composto majoritariamente por companhias de índios. Desta forma, não tardou para que os índios representassem quase a maioria dos homens listados nas companhias de ordenanças instaladas em Porto Seguro.⁶

Esses milicianos indígenas eram requisitados para vários serviços em suas vilas. Em 1788, por exemplo, um grupo de soldados índios foi escalado para investigar uma denúncia de mineração ilegal nas cachoeiras do rio Grande de Belmonte. Em Porto Alegre, alguns índios da companhia das ordenanças foram nomeados para sair em busca de degredados que haviam fugido da povoação. Na vila do Prado, por sua vez, os soldados indígenas também foram obrigados a prestar serviços nas obras públicas, sendo convocados a trabalhar na construção de uma estrada próxima ao povoado de Cumuruxativa.⁷ Apesar da grande versatilidade aparente, os milicianos indígenas eram, na verdade, os principais elementos requisitados pelas autoridades coloniais para o serviço da conquista dos gentios bárbaros, servindo majoritariamente nas expedições de ataque ou defesa contra grupos indígenas dos sertões. A importância desses índios militares nessas diligências se devia ao domínio das técnicas de guerra nas matas, à sua capacidade de sobrevivência na floresta e à sua habilidade de atuar como mediadores culturais.

E foi inserido nesse contexto que Manuel Rodrigues de Jesus vivenciou a história que compõe o enredo deste texto. Nos primeiros anos da década de 1790, a vila de Belmonte estava envolvida na construção da nova igreja matriz da freguesia de Nossa Senhora do Carmo. Para colaborar com a empreitada, o soldado das ordenanças Manuel Rodrigues de Jesus foi escalado para a montagem de uma pequena expedição que subiria o rio Grande de Belmonte em busca de algumas pedras para a feita

6 OBSERVAÇÃO relativa aos corpos de auxiliares e ordenanças da Capitania da Bahia. Salvador, 11 de junho de 1791. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 74, D. 14.397.

7 CORRESPONDÊNCIA expedida ao capitão-mor da vila de Belmonte. Salvador, 10 de junho de 1788. APB – Seção Colonial, maço: 159; TERMO de vereação do dia 13 de março de 1773. Senado da câmara da vila de São José de Porto Alegre. APB – Seção Colonial, maço 485-3; RELAÇÃO, op. cit. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 45, D. 8553.

do altar-mor do templo. Por conhecer os caminhos e as riquezas das matas do rio, a câmara municipal permitiu a partida da expedição, confiando a liderança da tropa ao índio Manuel. Contudo, antes de completar a missão, o grupo foi atacado nos sertões das cachoeiras por índios não aliados. Nesse momento, segundo declaração do padre Joaquim Pereira Botelho, “mostrou o dito Manuel seu grande ânimo, pondo-se na frente de seus companheiros, seguindo o gentio de tal forma que breve os pôs em fuga, ficando um morto”.⁸

Ao retornar à vila, Manuel foi enaltecido pelos membros da expedição. A coragem, a lealdade e a capacidade do índio foram difundidas como princípios fundamentais para serem apreciados e imitados por outros moradores indígenas da povoação. Em consequência do clima de heroísmo vigente, a câmara da vila de Belmonte resolveu encaminhar ao governador da Bahia, d. Fernando José de Portugal, um pedido de mercê ao índio, solicitando a concessão da patente de capitão da conquista do gentio bárbaro daquela região. No documento, os vereadores descreveram a “necessidade que tinham naquele continente de um capitão de conquista para evadir os insultos que o gentio bárbaro estava praticando todas as vezes que encontrava os portugueses”, além de destacar a “capacidade do índio Manuel Rodrigues de Jesus, por ter mostrado a experiência seu grande valor, zelo e atividade para semelhante emprego”.⁹

A distribuição de títulos militares e políticos a lideranças indígenas foi uma estratégia comum na colonização portuguesa da América. Para assegurar os objetivos coloniais da expropriação da mão de obra, da ocupação do território e da defesa das povoações, os colonizadores tiveram que realizar negociações com as lideranças nativas, resultando na incorporação destes indivíduos em cargos militares e políticos, além do atendimento de algumas reivindicações dos seus comandados. Maria Regina Celestino de Almeida (2001, p. 53) explica que

Prestigiar, enobrecer e valorizar lideranças indígenas, através da concessão de favores, títulos, patentes

8 ATESTADO do Padre Joaquim Pereira Botelho, vigário da Freguesia de Nossa Senhora do Carmo da Villa de Belmonte, sobre o bom comportamento e bons serviços do capitão Manuel Rodrigues de Jesus. Vila de Belmonte, 20 de fevereiro de 1798. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 113, D. 22.223.

9 CARTA Patente pela qual o Governador D. Fernando José de Portugal nomeou Manuel Rodrigues de Jesus Capitão da Conquista do Gentio Bárbaro do distrito da Vila de Belmonte. Bahia, 15 de setembro de 1795. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 104, D. 20314.

militares e nomes portugueses de prestígio, fazia parte das políticas espanhola e portuguesa da colonização, visto que as chefias desempenhavam papel fundamental no processo de integração de seus subordinados ao sistema colonial.

Este mecanismo, na verdade, fazia parte da cultura e da prática política do império português. Representava uma das formas de a monarquia moderna lusitana integrar e controlar a ampla e fragmentada estrutura pluricontinental da administração colonial. Ao fazer uso de redes clientelares típicas do Antigo Regime, a Coroa cimentava relações sociais e políticas no seu vasto império através do tripé “dar, receber e retribuir” (HESPANHA; XAVIER, 1993). Em síntese, ao conceder uma mercê a um vassalo que prestou algum serviço importante à monarquia, o rei estava retribuindo o favor prestado e recebia em troca a fidelidade e a dilatação de seu poder soberano. De acordo com Fernanda Bicalho (2010, p. 220-221), essa norma assegurava os “mecanismos de afirmação de vínculo político entre vassallos ultramarinos e o soberano português”, garantindo “a coesão política e o governo do império”.

No caso do índio Manuel Rodrigues de Jesus, a legislação indigenista, baseada no Diretório dos Índios, garantia o direito dos indígenas de ocuparem cargos militares e políticos (DOMINGUES, 2000; COELHO, 2005; SAMPAIO, 2001). Criado no contexto das reformas ilustradas e no bojo dos conflitos territoriais com a Espanha, o Diretório visava integrar os povos indígenas à sociedade colonial por meio da extensão da vassalagem aos índios, da substituição dos missionários por párcos, da introdução de administradores civis chamados diretores, da obrigação do uso da língua portuguesa, da transformação dos indígenas em pagadores de impostos, do incentivo ao casamento interétnico, da introdução do governador como mediador na distribuição da mão de obra indígena e da transformação das chefias indígenas em autoridades coloniais. A esta última proposição, orientava aos diretores que

assim em público, como em particular, honrem e estimem a todos aqueles índios que foram juizes ordinários, vereadores, principais ou ocuparem outro qualquer cargo honorífico; e também as suas famílias, dando-lhes assento na sua presença e tratando-os com aquela distinção que lhe for devida, conforme as suas respectivas graduações, empregos e cabedais, para que vendo-se

com os ditos índios estimados pública, e particularmente, cuidem em merecer com o seu bom procedimento as distintas honras com que são tratados, separando-se daqueles vícios e desterrando daquelas baixas imaginações, que insensivelmente os reduziram ao presente abatimento e vileza (FURTADO, 1758).

UM ÍNDIO AGRACIADO COM TÍTULO, HONRAS E PRIVILÉGIOS

Atento à legislação indigenista e às demandas da própria colonização, no dia 15 de setembro de 1795, o governador d. Fernando José de Portugal atendeu ao pedido da câmara e nomeou o “dito Manuel Rodrigues de Jesus no posto de capitão da conquista do gentio bárbaro no termo da vila de Belmonte”, designando o capitão-mor da capitania de Porto Seguro para dar posse ao índio agraciado. Na carta patente, o capitão-general da Bahia exigiu que os demais “oficiais maiores e menores, tanto de guerra quanto de milícia, o honrassem, estimassem e respeitassem por tal cargo”. Notificou também que a aquisição do título militar não resultaria no vencimento de soldos pagos pela real fazenda, mas alertou que o índio gozaria “de todas as honras, graças, franquezas, privilégios e isenções que lhe tocam, podem e devem tocar aos mais capitães respectivos”.¹⁰ Sendo assim, mesmo sem o recebimento de salário, a conquista do título de capitão atribuía a Manuel Rodrigues de Jesus uma condição diferenciada que alterava seu lugar na hierarquia da sociedade colonial portuguesa, uma vez que, segundo o próprio regimento das ordenanças,

todo capitão-mor e capitão logram do privilégio de cavaleiro fidalgo; todo militar goza de nobreza pelo privilégio do foro, ainda que antes de o ser militar tenha sido mecânico, de qualquer qualidade, ou condição [...]. São também isentos dos encargos dos concelhos, não pagão jogados aos reguengos, não podem ser presos em ferros, nem presos por dívida; logram o privilégio de aposentadoria ativa e passiva.¹¹

¹⁰ CARTA, op. cit., AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 104, D. 20314.

¹¹ REGIMENTO das Ordenanças de 1570. In: COSTA, Veríssimo Antônio Ferreira da. Collecção Systematica das Leis Militares de Portugal. Tomo IV – “Leis pertencentes às Ordenanças”. Lisboa: Imprensa Regia, 1816. p. 62.

A nova condição de Manuel Rodrigues de Jesus era, de fato, diferente da dos demais indígenas. A nobilitação conquistada, ainda que fictícia do ponto de vista econômico, tinha grande importância política, especialmente no que se refere à abertura de um canal de negociação mais direto com as autoridades régias. Também se destaca o fato de não pagar impostos, nem ter que se submeter às demandas tributárias e laborais da câmara. Sendo assim, a mercê alcançada por Manuel pode ser considerada como um importante marco de sua atuação como liderança indígena.

No final de março de 1796, a carta patente chegou à vila de Belmonte. Após seis meses da nomeação, o índio Manuel Rodrigues de Jesus pôde gozar oficialmente da graça conquistada perante a monarquia portuguesa. Faltava tomar posse conforme a tradição e a legislação da época. Por isso, Manuel Rodrigues se dirigiu à vila de Caravelas, onde se encontrava João da Silva Santos, capitão-mor da capitania de Porto Seguro, para apresentar a carta patente e oficializar seu título de capitão. Finalmente, no dia 27 daquele mês, Manuel Rodrigues de Jesus tomou posse de seu cargo, fazendo juramento de “bem e fielmente guardar em tudo e cumprir com suas obrigações no [seu] ministério”.¹²

No exercício do cargo de capitão, Manuel Rodrigues buscou garantir a defesa da vila de Belmonte em face dos constantes ataques dos “índios bravios”. Nas várias expedições que realizou, expeliu os “inimigos da terra” para os territórios mais distantes, permitindo maior segurança para os moradores da vila, sobretudo para as lavouras de mandioca que se espalhavam às margens do rio e para a extração das ricas reservas de madeira existentes na região. Com os bons serviços prestados, o capitão indígena resolveu recorrer ao governador da Bahia, solicitando o pagamento de salário, pois não conseguia garantir sua sobrevivência econômica e, ao mesmo tempo, desempenhar com desenvoltura sua função militar. No entanto, quebrando a lógica clientelar típica das relações políticas do Antigo Regime, d. Fernando José de Portugal negou a concessão do referido benefício, desprestigiando os serviços realizados pelo capitão Manuel Rodrigues de Jesus.

Insatisfeito com a posição do governador e com a situação em que vivia, Manuel Rodrigues resolveu tomar

¹² TERMO de Juramento de Manuel Rodrigues de Jesus no cargo de Capitão da Conquista do Gentio Bárbaro no termo da Vila de Belmonte. Caravelas, 27 de março de 1796. AHU_ACL_CU_005, Cx. 113, D. 22.222.

uma atitude drástica. Aproveitou suas relações construídas no porto da vila por causa de sua profissão de prático e embarcou em direção a Lisboa, onde buscava “recorrer à real grandeza de sua majestade e colocar na sua real presença os referidos fatos”.¹³ Em fins de 1798, o índio chegou à capital do império ultramarino português, dirigindo-se imediatamente ao desembarco do paço para requerer a mercê desejada.

Ao relatar seu pedido ao escrivão régio, demonstrou o domínio de uma lógica política própria das relações de poder da sociedade portuguesa – embora não soubesse ler e escrever. Em primeiro lugar, fez questão de informar que sua patente de capitão havia sido “conferida a requerimento da câmara daquela vila [de Belmonte] em atenção aos serviços pelo suplicante obrados”. Ao caracterizar estes serviços, destacou seu empenho na conquista dos territórios circunvizinhos àquela povoação por meio do ataque aos “inimigos bárbaros”, alertando que nessas diligências atuava “com grande risco de sua vida e com grandioso ânimo, valor e desembaraço”. Em seguida, procurou apresentar sua importância para a dilatação dos negócios coloniais naquele domínio ultramarino, dizendo que ele era “útil e preciso ao real serviço naquele continente no exercício do referido posto para evadir os insultos que o inimigo bárbaro esta[va] continuamente praticando”. Por fim, depois da construção de uma cadeia de fatos, serviços e benefícios, o índio expôs seu desejo de receber soldo pelo cargo de capitão da conquista, argumentando que este vencimento era “indispensavelmente necessário, tanto para sua subsistência e de sua mulher, como para suprir as despesas nas ocasiões do real serviço”.¹⁴

UM ÍNDIO REIVINDICANTE DE SEUS DIREITOS

O trâmite burocrático do processo certamente acentuou as incertezas e os sofrimentos de Manuel Rodrigues de Jesus. Como procedimento padrão da máquina administrativa portuguesa, o conselho ultramarino

¹³ REQUERIMENTO de Manuel Rodrigues de Jesus, Capitão da Conquista do Gentio Bárbaro no termo da Vila de Belmonte, Comarca de Porto Seguro, no qual, alegando seus serviços, pede que lhe seja abonado o soldo correspondente à sua patente de capitão. [ant. 1799, março, 27]. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 113, D. 22.221.

¹⁴ REQUERIMENTO, Op. cit., AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 113, D. 22.221.

encaminhou uma carta para o governador da Bahia, solicitando a confirmação das informações declaradas pelo índio. Longe de sua terra natal, solitário numa grande cidade, atordoado com outro modo de vida e assolado pelo forte inverno europeu, o capitão indígena começou a perceber o longo caminho que ainda restava para alcançar a “real clemência de sua majestade”.

No dia 05 abril de 1799, quase seis meses após sua chegada em Lisboa, Manuel Rodrigues resolveu fazer um novo requerimento. Indignado com a demora do processo e indisposto pela penúria em que vivia, o índio se pôs novamente diante do escrivão régio e radicalizou na estratégia de valorizar seus serviços prestados, acrescentando um novo elemento distintivo: a afirmação de sua identidade e a opção de servir à Coroa portuguesa. Nessa ocasião, ditou ao escrivão que era “índio de nação” e que já teria prestado “relevantes serviços” para a monarquia portuguesa, “impedindo os insultos dos inimigos bárbaros” à vila de Belmonte. Aproveitou para informar que, na diligência de ir ao reino suplicar seu soldo, gastara todo o dinheiro que havia trazido e, por isso, encontrava-se “consternado em terra estranha, onde não tem conhecimento algum”, além de estar na “triste situação de não ter com que se transportar para sua Pátria”.¹⁵ Nessas condições, solicitou ajuda de custo para retornar a Belmonte e a urgente confirmação de sua patente e soldo.

Lamentavelmente, Manuel Rodrigues de Jesus não sabia que o pior ainda estava por acontecer. A resposta enviada pelo governador da Bahia colocava em xeque seus principais argumentos, chegando a afirmar que desconhecera o suplicante, apesar da tentativa de encontrar nos arquivos da Secretaria de Estado os papéis referentes ao assunto. Mais problemática ainda foi sua alegação de que não sabia qual era o posto ocupado pelo índio, nem mesmo o “insignificante serviço” que alegava ter realizado. Com tais argumentos, tudo parecia convergir para uma verdadeira derrota dos objetivos do índio Manuel Rodrigues de Jesus. Mas, ao finalizar sua missiva, d. Fernando José de Portugal permitiu uma última esperança ao reconhecer a possibilidade de veracidade do caso, alertando ao monarca que “à vista de outro semelhante requerimento composto por documentos

¹⁵ REQUERIMENTO de Manuel Rodrigues de Jesus, Capitão da Conquista do Gentio Bárbaro do termo da Vila de Belmonte, Capitania de Bahia, no qual pede uma ajuda de custo para se transportar do Reino para o Brasil e a confirmação régia de sua Patente. Lisboa, 5 de abril de 1799. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 104, D. 20310.

comprobatórios que diz o dito Manuel possuir, julgará sua majestade o que for servido”.¹⁶

Após dez meses em terras lisboetas, Manuel Rodrigues de Jesus redigiu seu último requerimento naquela cidade. Confiante nos direitos que possuía, solicitou que se juntassem ao processo alguns documentos que comprovavam sua patente, bem como atestavam seu bom comportamento e eficiência no exercício de capitão. Assinados pelo vigário da vila, pelos oficiais da câmara e pelo capitão-mor das ordenanças, esses documentos confirmavam não apenas a verdade dos fatos, como também a sagacidade e a consciência do índio Manuel, que se armou com um conjunto de documentos oficiais – considerados elementos essenciais na cultura política administrativa do império português.¹⁷

Finalmente, em 15 de fevereiro de 1800, o índio Manuel Rodrigues de Jesus conquistou a mercê régia desejada. A sua persistência lhe garantiu não apenas o direito ao soldo, como também o pagamento retroativo de seus vencimentos a fim de custear o traslado para a capitania de Porto Seguro. Demonstrando grande compreensão da lógica política da sociedade portuguesa do Antigo Regime, Manuel Rodrigues de Jesus fez valer sua condição de vassalo e conseguiu tirar benefício do sistema de mercês instituído nas relações de poder. Infelizmente, não foi possível saber as condições do retorno do capitão indígena à América portuguesa, nem a recepção dessa liderança pelas autoridades e demais colonos na vila de Belmonte. Contudo, o conteúdo do despacho do conselho ultramarino já indicava os novos horizontes que esperariam Manuel Rodrigues do outro lado do Atlântico.

Para vossa majestade seja servida por sua real grandeza e graça espiritual em atenção aos sobreditos serviços [de Manuel Rodrigues de Jesus], fazer-lhe mercê de lhe conferir o soldo competente do posto de capitão de infantaria ou aquele que for servida destinar-lhe para sua subsistência e que este lhe seja paga nesta corte desde o dia da sua praça e posse do dito posto até o em que

se conferir esta graça para se poder transportar para aquele continente a continuar o seu serviço, sendo outrossim também vossa majestade servida confirmar-lhe a referida patente e mandar que em virtude dela se lhe passe patente régia com vencimento do soldo que lhe conferir.¹⁸

PENSANDO AS POLÍTICAS INDÍGENAS A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DE MANUEL RODRIGUES

A experiência vivida por Manuel Rodrigues de Jesus pode ser tomada como ponto de partida para pensar as políticas indígenas formuladas e executadas pelos povos indígenas durante o período colonial na América portuguesa. Ao embarcar para o reino com objetivo de assegurar direitos legalmente conquistados e, principalmente, ao construir estratégia argumentativa que reforçava seu lugar e papel na sociedade colonial, o índio Manuel demonstrou que tinha não só uma noção peculiar de ação política numa sociedade de Antigo Regime, como também uma consciência de sua posição como índio portador de direitos garantidos pelo próprio monarca. Desta forma, ao ser agente de seu próprio destino, fugiu da tradicional e conservadora explicação histórica de que os índios teriam vivido apenas como vítimas do violento processo da conquista e colonização.

Mais que tipificar esse comportamento como “resistência”, devem ser entendidas essas ações políticas elaboradas e executadas pelos povos indígenas no enfrentamento da situação colonial como políticas indígenas. Elas não foram únicas para todos os povos, pois as conjunturas, os interesses em jogo, os sujeitos em cena, o tempo de contato e o estágio da colonização contribuíram para alterar a forma de relacionamento dos índios com os colonos e vice-versa. No complexo mundo colonial, um grupo indígena podia optar em se abrigar num aldeamento diante da ameaça de ser capturado por expedições escravistas dos bandeirantes e, após alguns anos, quando o aldeamento já não oferecesse as condições satisfatórias de vida para o grupo, este poderia migrar para outro local em busca de melhores condições. Alianças, fugas, rebeliões, acomodações, negociações e outras manifestações das políticas indígenas precisam

ser entendidas e analisadas neste contexto contraditório de confronto e mediação de mundos diferentes: o dos europeus e os dos indígenas.

É neste contexto que se explica a ação de Manuel Rodrigues de Jesus. De um lado, apropriou-se da tecnologia escrita, da retórica do Antigo Regime e do valor jurídico dos documentos escritos em defesa de seus direitos. Não se sabe ao certo quando, nem como, mas Manuel conseguiu levantar os papéis necessários para virar o jogo, recorrendo ao registro escrito e oficial como forma de assegurar a veracidade de seus argumentos. É isso que se apreende ao decodificar as formas como se expressou ao longo do processo. De outro lado, aproveitou as relações estabelecidas com o padre e com alguns colonos para solicitar os referidos documentos e, também, as relações construídas no ofício de prático, no qual mantinha contato com vários marujos, capitães de embarcações e comerciantes que entravam na barra do rio Grande de Belmonte, para conseguir carona em direção ao reino.

As estratégias construídas por Manuel Rodrigues de Jesus foram, em certa medida, resultado de um aprendizado acumulado ao longo de alguns anos de contato. Ao se afirmar como um “índio de nação” a serviço da Coroa, Manuel queria se distinguir dos inúmeros indígenas não aliados que preferiam viver embrenhados nos sertões, apartados da sociedade colonial e distantes dos interesses da própria colonização luso-brasileira. Com essa estratégia, Manuel Rodrigues resgatava a longa trajetória histórica de aliança de seu grupo étnico com a sociedade colonial, afirmando sua condição de vassalo “amante da pátria” e, ao mesmo tempo, sua especificidade de ser indígena. Para além disso, o líder indígena também retomava uma tradição de negociação, de confronto e de busca de novas oportunidades que tornava a vida dos índios coloniais uma “experiência histórica” – experiência dinâmica, fluida e viva.

É provável que Manuel Rodrigues de Jesus carregasse consigo toda uma experiência de contatos interétnicos vivida por seu grupo. A história dos índios meniãs é expressão concreta dos “encontros coloniais” (ASAD, 1983), marcada por inúmeras experiências de conflito e negociação. Da fuga dos sertões no século XVII ao aldeamento particular que durou até a segunda metade do século XVIII, os Meniãs souberam construir espaços de negociação, transitando entre as exigências coloniais e os hábitos e costumes nativos, como bem evidencia a

própria história de fundação da vila de Belmonte (CAN-CELA, 2018).

Com o exposto, é possível afirmar que a experiência vivida por Manuel Rodrigues traz uma importante “expressão simbólica”. Se, de um lado, a Coroa portuguesa construiu um conjunto de leis que visavam à cooptação das lideranças indígenas para auxiliar no processo de conquista e colonização dos territórios e dos povos americanos, as lideranças indígenas, do outro, também souberam se apropriar dessas leis para defender seus interesses, construindo um contrateatro no próprio palco lusitano. O índio Manuel agarrou-se à lei não porque estava “amansado”, mas porque percebeu as importantes vantagens que a legislação poderia oferecer. Afinal, além de honras, privilégios e salário, a patente de capitão garantia a sua dispensa do trabalho obrigatório e a sua presença como mediador na repartição da mão de obra indígena na vila de Belmonte. Desta forma, atuando como liderança indígena, Manuel Rodrigues conseguiria não só melhores condições de existência para si mesmo, mas também poderia negociar interesses do seu grupo diante das demandas coloniais.

Ademais, é importante destacar que, quando Manuel Rodrigues de Jesus resolveu ir ao reino solicitar seu direito ao salário, o Diretório dos Índios tinha acabado de ser legalmente abolido. Do ponto de vista jurídico, os índios não possuíam mais direitos específicos vinculados à sua pretendida condição transitória de indígenas. Segundo determinou a carta régia de 1798, que aboliu o Diretório, os índios aliados não poderiam ser considerados diferentes dos demais vassalos do reino, sendo impostas a eles as mesmas disposições legais válidas para qualquer súdito. Entretanto, a própria existência de um caso como o de Manuel Rodrigues de Jesus explica porque a Coroa flexibilizou suas intenções. Afinal, para a monarquia, recuar nos direitos assegurados aos índios significaria uma ruptura no acordo político firmado com essas populações, o que poderia resultar no esvaziamento das povoações ou a revolta da população. Para os índios, por sua vez, desistir desses direitos significaria reduzir as condições de mediação da opressão colonial, diminuindo os espaços de negociação de seus interesses e necessidades enquanto grupo social distinto. Portanto, foi a certeza da insistente presença das políticas indígenas que possibilitou que, mesmo após sua abolição, o Diretório continuasse oficiosamente vivo na regulamentação das relações entre a colonização e os índios aldeados.

¹⁶ OFÍCIO do Governador D. Fernando José de Portugal para D. Rodrigo de Souza Coutinho, no qual informa acerca do requerimento de Manuel Rodrigues de Jesus, da Vila de Belmonte, Comarca de Porto Seguro, em que pede a confirmação da sua Patente. Bahia, 24 de julho de 1799. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 99, D. 19432.

¹⁷ REQUERIMENTO do capitão Manuel Rodrigues de Jesus, no qual pede a junção de documentos e a confirmação régia de sua patente. [ant. 1799, agosto, 27]. AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 104, D. 20312.

¹⁸ REQUERIMENTO, op. cit., AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 113, D. 22.221.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que as exíguas fontes existentes apenas permitam a reconstrução dessa pequena história da vida de Manuel Rodrigues de Jesus, outros casos podem ter ocorrido nas demais vilas de índios da América portuguesa. Afinal de contas, os exemplos de indígenas que atravessaram o Atlântico em busca da obtenção de alguma mercê régia por meio do uso do mecanismo político de serviço/recompensa têm se multiplicado nas pesquisas realizadas nos últimos anos. Para as capitanias do norte, por exemplo, Rafael Ale Rocha (2009) identificou mais de uma dezena de índios que foram a Lisboa solicitar os mais variados títulos militares ao monarca português. No entanto, todos os casos por ele analisados carregavam consigo um traço em comum: os requerentes e beneficiados já tinham algum prestígio nas suas povoações e, em geral, faziam parte de tradicionais famílias de lideranças indígenas, com longa experiência no jogo político baseado nas relações de troca de serviços, favores e benefícios.

No caso do índio Manuel Rodrigues de Jesus, não se tratava de uma liderança de longa trajetória político-institucional, nem de um descendente de prestigiadas lideranças indígenas. Ao contrário, quando resolveu partir rumo à capital portuguesa, o ex-soldado das ordenanças havia conquistado o título de capitão muito recentemente. Por esta característica particular, sua experiência pode ser tomada como ponto de referência para as reflexões até aqui desenvolvidas, especialmente por permitir inferir que o modo como procedeu, apropriando-se dos códigos típicos da sociedade envolvente, foi resultado do aprendizado conquistado ao longo da experiência de politização vivida a partir da implantação das instituições de poder na sua povoação. Embora o uso das práticas e dos valores políticos do Antigo Regime fosse um artifício relativamente comum a índios nascidos e criados na sociedade colonial desde o início da colonização, não se deve desmedir que, para a maioria daqueles índios incorporados à política colonial reformista na antiga capitania de Porto Seguro, o contato que construíram, desde a implantação da nova ouvidoria, com as relações de poder presentes nas câmaras, nas diretorias de índios e nas ordenanças foi singular e, ao mesmo tempo, fundamental para a redefinição de suas estratégias de sobrevivência e a reelaboração de seus

mecanismos de identificação étnica naquela sociedade em formação.

Mais que simplesmente dominar e explorar, as instituições locais de poder possibilitaram aos índios moradores das vilas a apropriação de elementos da cultura política europeia que foram instrumentalizados para a defesa, perante o Estado monárquico português, de seus interesses específicos. À semelhança da estratégia de Manuel Rodrigues de Jesus, outros moradores indígenas das novas vilas aproveitaram as brechas abertas no interior do sistema político colonial para lançar mão de recursos que resultassem não só em melhores condições de existência para si, como também para os demais integrantes de seu grupo. A ocupação de postos nas companhias de ordenanças se transformou no principal veículo de conexão dos moradores indígenas com o sistema de mercês, principalmente por causa do uso dos importantes serviços prestados na conquista dos povos e dos territórios dos sertões. Por meio dessa atuação política, lideranças indígenas como Manuel Rodrigues de Jesus construíam uma forma própria de interferir, de acordo com as possibilidades existentes em cada povoação, na distribuição da mão de obra, na correlação de forças locais, nos processos de ascensão e mobilidade social e na construção de seu próprio lugar na sociedade colonial.

referências bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção. Revista Tempo, Rio de Janeiro, v. 16, 2001.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ASAD, Talal (org.). Anthropology & The Colonial Encounter. London: Humanities Press, 1983.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. As Câmaras ultramarinas e o Governo do Império. In: FRAGOSO, João et al. (orgs.). O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CANCELA, Francisco. Os índios e a colonização na antiga capitania de Porto Seguro: políticas indígenas e políticas indigenistas. Jundiaí: Paco Editorial, 2018.

CANCELA, Francisco. Velhos e Novos Desafios da História Indígena no Brasil. In: SANTOS, Fabrício (org.). História dos índios na Bahia. Cruz das Almas: Ed. UFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

COELHO, Mauro Cezar. Do sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798). Tese (Doutorado em História) – USP, 2005.

COTTA, Francis Albert. Os Terços de Homens Pardos e Pretos Libertos: mobilidade social via postos militares nas Minas do século XVIII. MNEME – Revista de Humanidades, Caicó, v. 03, n. 06, p. 71-95, out./nov. 2002.

DOMINGUES, Ângela. Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: CNCDP, 2000.

FURTADO, Francisco Xavier de Mendonça. Directório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1758.

GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: GINZBURG, Carlo et al. A micro-história e outros ensaios. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História. 1ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GRENDI, Edoardo. Repensar a micro-história? In: REVEL, Jacques (org.). Jogos de escalas. A experiência da microanálise. Rio de Janeiro: EdFGV, 1998.

HESPANHA, Antônio M.; XAVIER, Ângela B. As redes clientelares. In: MATTOSO, José (dir.). História de Portugal. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

LEONZO, Nanci. As Instituições. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). Nova História da Expansão Portuguesa: o império luso-brasileiro (1750-1822). Lisboa: Ed. Estampa, 1986.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. Reflexões sobre a estrutura municipal portuguesa e a sociedade colonial portuguesa. Revista de história econômica e social, Lisboa, n. 16, 1988.

MELLO, Christiane Figueiredo Pagano de. Os Corpos de Auxiliares e de Ordenanças na segunda metade do

século XVIII: as capitanias do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e a manutenção do Império Português no centro-sul da América. 2002. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

MONTEIRO, Jonh. Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John. O desafio da história indígena no Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luis Donisete (orgs.). A Temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC, Mari, Unesco, 1995.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste. Salvador: EDUFBA, 2014.

PRADO JÚNIOR, Caio. Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia. São Paulo: Editora Brasiliense, 1970.

ROCHA, Rafael Ale. Os oficiais índios na Amazônia pombalina: sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense 2001.

THOMPSON, Edward P. A miséria da teoria ou um planetário de erros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

THOMPSON, Edward. Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Edward P. As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

WIED MAXIMILIAN, Prinz Von. Viagem ao Brasil. Trad. Edgar S. de Mendonça e Flávio P. de Figueiredo. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1989.



Quando os índios assumem o poder: histórias vividas por André Guacurary y Artigas e “os seus”

Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo

RESUMO

Durante os primeiros anos do século XIX, projetos de defesa e expansão de fronteiras foram elaborados por agentes do governo e particulares nos limites entre o vice-reino do Brasil e as províncias platinas, tendo em vista a participação indígena junto aos serviços militares. Uma das principais questões em jogo era a reorganização política de espaços limítrofes, estreitamente vinculada à necessidade de definir aspectos sobre a liberdade dos indígenas e o destino das terras, dos bens e, sobretudo, da força de trabalho dos habitantes da região. Este ensaio biográfico sobre diferentes situações vividas pelo guarani e missionário André Guacurary y Artigas permite dar visibilidade às variadas práticas de sociabilidade experimentadas pelos indígenas. Suas ações provocaram deslocamentos espaciais distintos, puseram em contato vários sujeitos e instâncias de poder, possibilitando relações que constantemente os realocaram na hierarquia social durante o processo inicial de formação de Estados nacionais.

PALAVRAS-CHAVE

André Guacurary y Artigas
Biografia
Participação política
Estados nacionais

ABSTRACT

During the early years of the nineteenth century, border defense and expansion projects were elaborated by government agents and individuals within the boundaries between the viceroyalty of Brazil and the Platinum Provinces, with a view to indigenous participation in the military services. One of the main issues at stake was the political reorganization of neighboring spaces, closely linked to need to define aspects of indigenous freedom and the fate of land, goods, and above all the labor of the region's inhabitants. This biographical essay on distinct situations experienced by Guarani and missionary André Guacurary y Artigas gives visibility to the varied sociability practices experienced by the indigenous people. Their actions provoked distinct dislocations, brought into contact several subjects and instances of power, enabling relationships that constantly relocated them in the social hierarchy during the initial process of formation of national States.

KEY WORDS

*André Guacurary y Artigas
Biography
Political participation
National States*

← Corrales, Eliseo.
Óleo sobre tela, 1905, 100 x 100 cm.
Museu Pablo Argilaga, Santo Tomé, Argentina.



OS LUGARES DOS ÍNDIOS NA HISTÓRIA

Durante algum tempo, indígenas ocuparam lugares marginais na história. Tratou-se um pouco menos das dificuldades e dos interesses em conhecer e compreender seus protagonismos do que dos propósitos das sucessivas operações historiográficas que os invisibilizaram. Na década de 1950, o historiador Othelo Rosa afirmou não reconhecer no rio-grandense antigo qualquer traço físico ou cultural que pudesse revelar mestiçagem indígena. Em sua opinião, o uso dos cabelos comprimidos e do chiripá – uma peça de vestuário trespassada às coxas, atada à cintura e utilizada pelos homens do campo (algo semelhante à bombacha) – não corresponde ao “velho gaúcho” (ROSA, O. citado em DAMASCENO, A. et al, 1957, p. 26). A colocação é marcada por uma espécie de ufanismo sul-rio-grandense que nega a influência dos índios na história regional e afirma a grande diferença que julga existir entre o gaúcho platino e o gaúcho rio-grandense. Todavia, não deixa de ser instigante a tentativa de interligar exemplos, análises e discussões que serão suscitadas ao longo deste artigo, levando em conta as considerações do historiador. Afinal, se, por um lado, as defasagens metodológicas e interpretativas presentes nas afirmações de Othelo Rosa são hoje facilmente detectáveis e passíveis de duros questionamentos, por outro lado, mais interessante do que perceber as incoerências e

os ingredientes que tornam aquele discurso um dos tantos de seu tempo, é atentar para o fato de que ele ainda carrega em suas entrelinhas problemas e desafios com os quais historiadores lidam já há alguns anos, entre eles, a (in)compreensão de que a atuação e a presença marcante dos indígenas junto aos conflitos políticos e territoriais ultrapassa o âmbito das fronteiras nacionais e regionais.

Pode ser que ainda predomine uma visão de que a presença e as relações estabelecidas pelos indígenas foram mais intensas durante o início dos processos de colonização do que durante os processos de formação dos Estados nacionais na América. A história vivida por André Guacurary e “os seus” é tão significativa quanto emblemática nesse sentido, pois demonstra que a constituição dos Estados no sul da América meridional, os processos de emancipação política e a construção de fronteiras estão profundamente conectados às experiências indígenas. O objetivo central deste artigo é demonstrar diversas maneiras através das quais os indígenas participaram ativamente dos contextos de independência no início do século XIX, bem como a importância dessas participações.¹

¹ Agradeço aos pareceristas anônimos pelas suas sugestões e críticas acertadas que ajudaram a tornar este ensaio melhor.

ANDRESITO E OS LUGARES DOS ÍNDIOS NA HISTÓRIA

Este ensaio biográfico enfocará o período mais conhecido da vida de André Guacurary y Artigas – Andresito, como era conhecido – entre os anos de 1818 e 1821, quando ele teria por volta de 30 anos de idade. Guarani e missioneiro, André nasceu em São Borja ou Santo Tomé, às margens do rio Uruguai, nas fronteiras meridionais entre os impérios ibéricos no último quartel do século XVIII. Provavelmente foi educado por missionários, sabia ler e escrever em guarani e espanhol. Vivenciou, na prática, os efeitos das mudanças políticas que acabaram por emancipar o vice-reino do Prata da Coroa da Espanha.

Na conturbada década de 1810, André desempenhou um papel de relevo nos conflitos posteriores à revolução de maio daquele ano, evento que inaugurou um longo e agitado processo no vice-reino do Prata em busca de autonomia política em relação à metrópole espanhola. Sabe-se que participou como líder político e militar de pelo menos quatro campanhas importantes. A primeira, contra o Paraguai em 1815, quando assumiu o cargo de governador e comandante geral de Misiones, um feito político inédito por aquelas bandas. Misiones era uma das províncias platinas mais disputadas entre portugueses, espanhóis, portenhos e habitantes locais; uma grande porção de terra cujo histórico de ocupação é capaz de contar muito sobre a experiência de André e seus antepassados.² A segunda campanha foi em 1816, contra os portugueses que buscavam ocupar as missões à ocidente do rio Uruguai. Na terceira campanha, André e seu exército de índios, como se disse à época, invadiu a capital da província de Corrientes em 1818, tendo como um dos objetivos imediatos restituir o cargo de governador a Mendes, que havia sido deposto por forças bonaerenses. Na quarta, em 1819, novamente enfrentou forças portuguesas durante as reiteradas incursões aos povos orientais. Nesta derradeira campanha, foi capturado e levado preso ao Rio de Janeiro, onde possivelmente faleceu, entre 1821 e 1822, quando o Império do Brasil declarou, neste último ano, sua independência de Portugal.

² O território de Misiones contava com mais de 30 povos missioneiros. Sete deles situados à margem oriental do rio Uruguai e o restante, à margem ocidental. Após a conquista de 1801, os sete povos da margem oriental passaram a integrar os domínios portugueses na capitania do Rio Grande de São Pedro.

DESPREZO E TERROR, IRA E (IN)TOLERÂNCIA: CRENÇAS SOBRE VINGANÇA E JUSTIÇA NA INVASÃO DE CORRIENTES PELO EXÉRCITO DE ANDRÉ

Era o começo de uma tarde de sexta-feira quando moradores da capital da Província homônima de Corrientes presenciaram um acontecimento histórico que despertou os mais variados e controversos sentimentos. No dia 21 de agosto de 1818, as tropas indígenas de André Guacurary y Artigas entraram na cidade “como em triunfo, entre música, salvas e repiques gerais”. Foram recebidos na igreja matriz pelo clero e por toda a comunidade religiosa, autoridades políticas e outras figuras ilustres do vecindario, “com toda a etiqueta do cerimonial”, de acordo com uma testemunha ocular dos fatos, o espanhol Fermín Félix Pampín, que chegou ao vice-reino do Prata como funcionário da Coroa espanhola. Foi administrador da Real Renda de Correios, na localidade de Santa Luzia dos Atos, e destacado comerciante na cidade de Corrientes (PAMPÍN, F. F. citado em MANTILLA, D., 2004, p. 88).³

Desde maio de 1818, Corrientes vivia dias de esperança para alguns, incertezas e temores para outros, como deixam claro “as infelizes memórias” escritas pelo comerciante espanhol, e os “Extractos de mis recuerdos sobre Corrientes” (POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, J. P. e G. P., 1950, p. 105),⁴ elaborado pelas filhas de um comerciante inglês, as irmãs Postlethwaite. O governo de Corrientes fazia parte do sistema da Liga dos Povos Livres, através do apoio prestado pelo governador da Província, Juan Bautista Méndez, a José Artigas. A chamada Liga dos Povos Livres pode ser entendida como uma espécie de acordo entre as províncias orientais, no qual José Gervásio Artigas, padrinho de André, foi reconhecido como Protetor de Entre-Rios, Corrientes, Santa Fé, Córdoba e parte de Misiones. As

³ “Memorias sobre la degradante humillación que Corrientes y su Provincia sufrió del ejército de Guaranis y Tapes, al mando de su general Dn. Andrés Artigas, con una idea de las principales causantes de tantos como irreconciliables males que sufrió desde aquella desgraciada época, hasta el memorable día 12 de octubre del año 1821, por un vecino y decidido, por la felicidad de la Provincia correntina”.

⁴ Os Extractos foram elaborados pelas duas irmãs e escritos pela mais nova delas. As traduções do espanhol para o português, tanto das Memórias de Fermín Félix Pampín quanto dos Extractos das irmãs Postlethwaite, foram feitas por mim, são livres e de minha inteira responsabilidade.

relações entre as participações indígenas nas frentes de guerra, como estrategistas de operações militares e como soldados, suas ações políticas nos campos orientais e a consolidação da Liga dos Povos Livres, bem como o auge da preponderância deste sistema em 1815, não são mera coincidência. André, desde os combates travados com exércitos do governo paraguaio e português, solicitava continuamente reforços de Corrientes. Naqueles dias, Méndez atendeu a um desses pedidos enviando José Francisco Vedoya e suas milícias com ordem de se unirem às de André. Mas Vedoya, influenciado por enviados do governo de Buenos Aires que buscavam cooptar o apoio dos correntinos e “zeloso de uma honra que não o acompanhava, atribuiu a quem de sua pessoa sujeitar-se às ordens de um chefe índio, e sem manifestar o agravo ao seu governador, se evadiu das ordens” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 51).

Como não é difícil de imaginar, esses acontecimentos provocaram dissidências entre autoridades locais e, mais uma vez, dividiram opiniões entre a anuência e o rechaço à causa artiguista. Depois de alguns conchavos e debandadas, Méndez foi destituído do cargo de governador por José Francisco Vedoya e seus apoiadores, entre eles, Elías Galván, que fora governador de Entre-Rios. No dia 25 de maio de 1818, Vedoya reuniu o cabildo de Corrientes e tomou o poder. Após reordenar as ações das milícias no campo, nas proximidades de onde se achava André, regressou e efetuou sua entrada na cidade com desfiles de piquetes, peças de artilharia, equipamentos e munições, além de uma tropa de cerca de 500 pessoas. Escolheu Méndez à sua residência.

Mesmo animados com as notícias que corriam sobre o enfraquecimento dos recursos de José Artigas, o cabildo da cidade e o novo governador, apoiados por Buenos Aires, não deixaram de temer que seus contrários buscassem o apoio de André. Justo o que sucedeu. Sob o “falso suposto de fidelidade às bandeiras Orientais” ou “envelhecidos ressentimentos contra a família do novo coronel” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 63), comandantes militares de localidades próximas, como Curuzú-Cuatiá e San Roque, Yaguareté e Goya, reuniram as gentes dos seus partidos a fim de repor Méndez no cargo. A eles se uniu um inglês curtidor de couro de nome Pedro Campbell, que também daria o que falar.

Um dos membros da família arqui-inimiga dos Vedoya, Miguel Escobar, “fazia publicar que esperava em seu auxílio o comandante André Artigas, com seus guaranis pelo lado das Misiones” (PAMPÍN citado em

MANTILLA, 2004, p. 65). Vedoya dizia acreditar que “o chefe das Misiones, com seus índios, haviam sido completamente derrotados pelos portugueses”. Apesar disso, de acordo com o detalhado relato de Pampín, “esta notícia cobriu de pânico e terror o chefe Vedoya e seu conselho”. Não demorou muito para que Vedoya agisse como era de costume na região: buscou apoio militar na campanha através do recrutamento das gentes dos arredores, afinal, “não duvidava do auxílio dos guaranis, ainda que supusesse olhá-los com desprezo” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 65).

Enquanto buscava aliados, soube que os indígenas do Povo de Garças reuniam cavalos para auxiliar as tropas de San Roque, que atuavam a favor de André Artigas e Miguel Escobar. Ordenou, então, um massacre no lugarejo dos índios, seguido da previsível tomada de seus animais e bens. Segundo Pampín, de cerca de 60 pessoas – trinta famílias, conforme o relato das Postlethwaite –, apenas três crianças pequenas sobreviveram ao ataque. Elas foram levadas como “troféus” de guerra. Quando “tomados os cavalos que tinham os índios e roubados até os mais miseráveis dos móveis, regressaram os vencedores de Garças ao seu quartel general de Saladas, levando como em triunfo, os três miseráveis neófitos que havia perdoado a ferocidade de seus calibres”. Nas palavras encabuladas de Pampín, as tropas de Vedoya não respeitaram anciãos, crianças de colo, nem “o débil sexo” que haviam se refugiado na igreja: “tudo registram para encontrar um índio mais para assassinar, cristaleiras de santo óleo, causas consagradas, efigies de santos [...]” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 68).

“A imaginação da pintura dessa carnificina, que nunca se apresentará à memória”, dizia Pampín, não podia ser evocada sem abalar os pressupostos daquilo que tornava indígenas e não indígenas humanos. No relato das irmãs Postlethwaite, entre os sobreviventes estava também uma mulher indígena. Depois de presenciar os filhos e o marido serem assassinados, conseguiu fugir; “foi trazida a Corrientes com uma ou duas feridas de bala e várias feridas de sabre” (POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, 1950, p. 106). Foi então que o comerciante inglês, pai das Postlethwaite, escreveu uma carta a André, na qual lhe perguntava se sua família e seus bens estariam seguros em Corrientes, depois que “Vedoya havia feito assassinar cruelmente todos os habitantes de uma aldeia indígena, poucas semanas antes, porque se negaram a tomar as armas contra Artigas” (POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, 1950, p.

106). André respondeu sem demora, de maneira muito cortês, segundo as jovens inglesas. Assegurou que não havia motivo para alarme e para sair da cidade e pediu que, dentro em breve, pudesse cumprimentar toda a família Postlethwaite. Anunciava, assim, numa correspondência particular, a procedência dos rumores sobre sua chegada a Corrientes.

Depois do massacre em Garças, Vedoya teve notícias de que André, de fato, se aproximava da capital. Mandou-lhe ofícios questionando a vinda de suas tropas sem dar aviso ao governo de Corrientes. Evadindo-se de enviar uma informação exata, o comandante indígena respondeu de maneira “mais ativa” do que se esperava, no entender de Pampín, adiantando que daria o aviso em melhor ocasião para satisfazer ao “nobre vecindario” correntino. Vedoya, então, deu “ordem de atacar até derrotar [...] e precipitar os índios no Uruguai” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 69), ações que foram postas em prática. Porém, esses ataques arquitetados sem estratégia, unidos aos sentimentos de desprezo pelos índios, ponderou o comerciante espanhol, fizeram com que, “para a surpresa de todos, [...] às duas da tarde do dia 2 de agosto, vissem chegar à praça principal o eleito governador, com uma curta escolta, derrotado, fugitivo e completamente assustado pelos mesmos índios depreciáveis que, poucos dias antes, assegurara, ia concluí-los e acabá-los” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 77).

Dali em diante, a cidade de Corrientes e seus habitantes viveram dias ainda mais agitados. Vedoya havia sido derrotado por um exército missioneiro logo depois de promover uma matança num povoado indígena. Para os correntinos, os acontecimentos pareciam indicar um presságio do que estava por vir. Consternados, em certa medida, com o que ocorrera em Garças, colocavam-se no lugar dos massacrados e, desde sua posição de desvantagem, imaginavam que haveria vingança por parte dos indígenas. Corria rumores sobre a marcha do exército vencedor em direção a Corrientes e que, pelo caminho, os indígenas matavam e degolavam homens, mulheres e crianças sem clemência, tal como fizera Vedoya em Garças. Nesse primeiro momento, foram atormentados pela possibilidade da “invasão” da cidade pelos indígenas, através de notícias que chegavam a cada dia que se passava e “envolvidas nas cores mais tristes” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 74).

Famílias arrumavam suas bagagens e preparavam-se para a fuga, figuras ilustres escondiam bens e enterravam dinheiro num corre-corre que parecia não ter fim.

Conforme a descrição de Pampín, um “conjunto dos mal-estares e desgraças que cada qual fabricava em sua imaginação e que já pareciam estar sofrendo fisicamente tinha todos os habitantes da cidade em tal conflito e terror, que não é possível descrever, nem a pluma indicar” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 83). O próprio Vedoya, “mais embusteiro que um epitáfio”, ressentia-se Pampín, organizava a fuga de sua família a bordo de um navio. Os soldados responsáveis pela guarda da cidade se embriagavam e davam vazão aos seus temores em brigas, tiros e disparos de canhão, o que piorava o estado de ânimo dos moradores que pensavam, a todo momento, que os índios haviam chegado. Enquanto isso, cabildantes, deputados e outros políticos tentavam achar uma solução para o grave problema da acefalia no governo, já que Vedoya preparava-se para a fuga. Reunidos na sala do congresso, ficaram completamente transtornados ao saber que os indígenas adentravam “os subúrbios da cidade”. Embora este fosse mais um falso alarme, “já lhes parecia que os índios entravam a degolá-los na sala. Tudo eram lamentos e confusões e, querendo todos sair, todos se atropelavam, [...] não se dava lugar para descer as escadas, e houve alguns tão afobados que faltou pouco para se atirarem pelas varandas” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 83). A noite foi de terrível espanto e terror, assegurou Pampín. Não obstante, no dia seguinte, os deputados enviaram uma comissão para tratar com André. O objetivo era fazer

[...] ver o vencedor, os autores e os não culpados na última revolução, suplicando-lhe não quisesse descarregar sua ira contra os inocentes, já que os primeiros haviam fugido da Província. Estas súplicas não mereceram do chefe índio outra contestação que a de que “JÁ É TARDE A DEPUTAÇÃO DO GOVERNO DE CORRIENTES” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 85, grifo no original).

A resposta de André, descrita em letras garrafais por Pampín, “afligiui mais e mais os habitantes da cidade, tanto que acreditaram se achar nos últimos períodos de sua vida, pois [...] diziam alguns que os índios vinham a passar em degola todos os seus habitantes”. No entanto, deixando de lado os dizeres sobre o “que cada qual fabricava em sua imaginação”, uma das primeiras medidas concretas que André tomou foi ordenar o recolhimento de todas as armas através de um bando público que a cidade de Corrientes fez circular pela província

homônima.⁵ Poucos dias depois, enviou à cidade seu encarregado da Marinha, o inglês curtidor de couro Pedro Campbell, a fim de providenciar os preparativos para sua chegada. Campbell era uma figura que chamava a atenção, tanto pelo alcance de sua rede de relações quanto pela sua origem (MACHÓN; CANTERO, 2006, p. 153)⁶ e o modo como se portava. Comerciante de couros, ele teria oferecido seus serviços a André logo depois da derrota de Vedoya. O homem alto, “ossudo”, de cabelo e barba louros, pele do rosto descascada pela exposição ao sol, “aderido pelo suor e coberto de pó”, andava “vestido de gaúcho” e armado dos pés à cintura. Trazia faca nas botas de potro, um sabre na bainha de metal e pistolas no cinturão de couro. O poncho esfarrapado e um chapéu “dos que usam os salteadores”, como nos deixa saber a rica descrição de Pampín, o fez concluir que o inglês e Eduardo, o cavaleiro oriundo de Tipperary que sempre o acompanhava, não passavam de “dois dos ferozes bandidos de Artigas” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 85-86. Ver nota 31).

Campbell chegou a Corrientes em companhia de cerca de 100 indígenas. Deu a volta na praça e instalou a tropa na casa de uma das ricas famílias que, como a de Vedoya, havia deixado a cidade. O inglês gaúcho mandou informar ao Sr. Postlethwaite que André veria com agrado a presença daquela família no cerimonial de entrada dos indígenas na cidade (POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, 1950, p. 107). As notícias sobre a chegada do exército missioneiro à capital já não eram mais infundadas. Foram meticulosamente divulgadas por Campbell e pelos indígenas, apesar de que os correntinos, “com os mesmos anúncios, se faziam beber o cálice de sua ruína, desejavam com ânsia que saíssem de uma vez da lamentável consternação em que jaziam” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 87). Cinco dias depois, viram com seus próprios olhos “o índio comandante general das Misiones, Dom André Artigas” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 87). Na tarde de 21 de agosto de 1818, o líder indígena chegou a Corrientes acompanhado de um piquete e de um esquadrão de cavalaria, um batalhão de infantaria e cerca de 200 meninos indígenas que, armados como os demais soldados,

fechavam a retaguarda das tropas (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 88; POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, 1950, p. 108). Também trouxe consigo dois canhões dos que Vedoya havia perdido em combate. À distância de uma légua da cidade, André marchou a pé e desarmado.

Entrou na cidade ao som de hinos religiosos, descansou numa capela e ouviu missa na igreja matriz. Além do clero, foi recebido e acompanhado por Méndez, o governador deposto, e seus subordinados. Deu a volta na praça principal, como de costume, e alojou-se e os seus soldados na casa abandonada de Vedoya. Em seguida, foi à casa dos Postlethwaite. As irmãs asseguraram que foram tratadas “com todo o respeito e atenção não somente por Andresito, mas por todos os oficiais e homens que o acompanhavam” (POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, 1950, p. 108). Segundo elas, “a entrada do exército indígena se deu com calma e boa ordem”. Contudo, por várias razões, a estadia de André e seu exército na cidade não continuou como lhes pareceu. Despertou, para além da imaginação, sentimentos de desprezo, terror, ira e pavor, além de atitudes que aludiam à vingança e à justiça.

“POR SER YO QUIEN SOY”: AUTORIDADE, DRAMA, BAILES E BEBEDEIRAS

Depois da entrada do exército indígena em Corrientes, alguns habitantes da cidade começaram a experimentar os desdobramentos do que, até então, só existia em sua imaginação. Logo após à chegada triunfante, André e alguns dos seus seguidores conduziram presos os cabildantes de Corrientes que haviam prestado apoio a Vedoya. Levaram os políticos, entre eles clérigos, para o porto da cidade, a bordo de um navio, como uma espécie de troféus de guerra. Inevitavelmente, os aliados do fugitivo Vedoya pensaram que seriam fuzilados. Porém, à medida que o navio se afastava do porto, o comandante indígena também se desesperava. André, que tinha “muito transtornada a cabeça, ocasionada, sem dúvida, pela caminhada, comida fora da hora [...], muito excesso e entrevero de bebida e parte do balanço” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 89), começou a gritar e a dizer que queriam traí-lo, entregando-o aos seus inimigos paraguaios.

5 Bandos públicos eram informações dadas pelo governo à população sobre disposições, avisos e decretos através de anúncio público.

6 De acordo com os historiadores Jorge Francisco Machón e Oscar Daniel Cantero, Pedro Campbell era irlandês. No relato dos Postlethwaite e de Pampín, sua origem é referida como inglesa.

De fato, banquetes não costumavam ser parte cotidiana da vida dos indígenas, mas se davam em situações específicas, ao sabor das conjunturas ou em rituais de bebedeira e comilança. O próprio André, segundo Pampín, declarou que não dava um centavo por um homem que não pudesse jejuar três ou quatro dias “sem inconvenientes” (POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, 1950, p. 113). Cansado e sob os efeitos da comida e da bebida, depois da entrada cerimonial na cidade, distribuiu socos e golpes de sabre no navio, até que, contido, desmaiou. Os indígenas o carregaram nos ombros e temeram que seu comandante tivesse sido envenenado; segundo Pampín, prometeram que, se ele morresse, degolariam todos os moradores. André foi levado de volta à praça central em clima fúnebre. Alguns o tinham por morto. Quando finalmente “despertou do seu letargo, o embriagado guarani, sentado em sua cama sepulcral e posto em pé, saudou o seu irmão Lourenço com umas quantas cintadas” (POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, 1950, p. 113). Depois, seguiu para sua nova morada e quartel militar, a casa de Vedoya.

É relevante destacar que renovadas abordagens sobre os regimes etílicos indígenas têm contribuído para romper com a ideia de que as bebidas alcoólicas sempre atuaram como uma espécie de trunfo exógeno para submeter populações nativas, vinculando os indígenas às imagens de degradação, corrupção e deterioração causadas pelo consumo do álcool durante os contatos. O historiador João Azevedo Fernandes demonstra, por exemplo, que a noção sobre o “vazio etílico” entre as sociedades indígenas é uma ficção que pode aparecer em diversos tipos de registros quinhentistas e seiscentistas, mas tanto europeus quanto nativos conheciam as bebidas e faziam usos muito distintos delas (FERNANDES, J. A., 2011, p. 205). Alguns grupos indígenas as utilizavam em rituais, cujo objetivo era obter a ebbriedade, ou seja, a embriaguez era um aspecto histórico e cultural que fazia parte dos ritos e das celebrações no cotidiano das sociedades nativas. A antropóloga Nancy Oestreich Lurie é ainda mais contundente e questiona a noção de que o álcool tenha alterado personalidades e provocado mudanças que atuaram em processos de “aculturação” dos indígenas. Ela desafia o senso comum que assume que o uso da bebida entre indígenas foi e é sinônimo de crise identitária, usada como estratégia por eles para ocupar status e posições desejadas, que ordinariamente não ocupam; ou simplesmente como uma válvula de escape que os transporta para um estado no qual encontram menos

dificuldade de compreender a “assimilação”. Ela sugere que tais impressões não passam de desconhecimento sobre o fato de que a ingestão de álcool foi interpretada de diferentes maneiras em diferentes culturas (LURIE, N. O., 1971, p. 312).

Nos dias que se seguiram, em meio às bebedeiras, as armas foram recolhidas e a população parecia tomar certo cuidado em relação ao modo de tratar os indígenas. Todavia, “os correntinos, e particularmente as mulheres, não podiam vencer o habitual menosprezo com que olhavam os índios, e nada faziam para congraçar com Andresito, apesar de que se achavam todos à sua mercê” (POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, 1950, p. 110). É bastante provável que boa parte dos moradores estivesse confusa, como Pampín, indignado ao confrontar-se com o fato de que André “se supunha com o bárbaro direito de poder arbitrar sobre as fortunas e vidas dos habitantes” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 90). Mesmo assim, os ânimos se acalmaram quando, através de um ofício, André mandou reabrir o comércio e garantiu certa segurança para a cidade.

Não obstante, o comandante indígena continuava a praticar sua autoridade de maneira implacável. Exigia ser respeitado pelo cargo que ocupava e pelo poder que exercia. Parece ter havido pouca tolerância com posturas de desacato à sua posição política e militar. Em situações de conflito profundo relacionadas ao fato de ser indígena e ocupar uma posição política de grande destaque, André parece ter utilizado elaboradas estratégias para garantir o respeito às suas ordens, à sua figura pública e à história que partilhava com a sua gente. Em abril de 1816, mais de dois anos antes de sua entrada em Corrientes, manifestou desagrado e posicionou-se diante de uma situação de insubordinação de um comandante da localidade de Mandisoví. Escreveu, em correspondência a José Artigas, sobre a falta de resposta aos seus despachos:

[...] tem sido para mim muito sensível que o dito comandante me trate com menosprezo; não por ser eu quem sou, senão pelo cargo que ocupo, e que se eu lhe passei ofício, é porque lhe contemplo subalterno meu e, portanto, deve estar sempre sujeito às minhas ordens, posto que V. S. estendeu minha faculdade até esta praça, e os naturais querem obedecer a esta comandância (CABRAL, 2012, p. 223-224).

Vale observar que André não parecia concordar com o fato de ser indígena fosse motivo para ser tratado com

menosprezo por alguém que ocupava uma posição política hierarquicamente inferior. Do mesmo modo, é interessante indicar que alguns indígenas pareciam estar mais atentos aos lugares políticos que de fato ocupavam do que àqueles que utilizavam parâmetros ditos culturais para estabelecer rígidas diferenciações sociais. Entre os meios utilizados por André para lidar com situações que se repetiam, chama a atenção o uso constante da violência física e psicológica na vivência de dramas que provocaram medo, raiva, riso e empatia.

Miguel Escobar e outros que buscaram o apoio de André quando Vedoya tomou o poder voltaram à cidade e enviaram ao cabildo, do qual faziam parte, uma comunicação que solicitava recursos para pagar e recompor suas tropas. O cabildo acatou o pedido. André vetou-o e argumentou que lhe parecia “injusto e escandaloso”. Protestou que, apesar da nudez das tropas indígenas, “nunca havia caído em arbítrios tão violentos e sim havia se contentado com esmolas, expressão oficial, ou donativos voluntários” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 92). Exasperado, o comandante mandou novamente prender cabildantes que haviam sido partidários de Vedoya e outros que, como Ledesma e Olviedo, foram acusados de “assassinos de muitos guaranis e tapes e de uma revolução que premeditaram” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 93). Os presos foram tratados de maneira muito peculiar.

André visitou-os à meia-noite. Ordenou que se dirigissem à praça principal, que havia sido cuidadosamente isolada, proibindo o trânsito de pessoas durante aquele “preparativo de terror” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 93). No trajeto entre a prisão e a praça, os detidos foram acorrentados a grillhões e fizeram o percurso descalços. Sofreram, segundo Pampín, “toda classe de ultrajes e insultos”, tendo os moradores como testemunhas. Caminharam escoltados por ruas irregulares, “cobertas de pedras, ossos e espinhos, sem que os guaranis se descuidassem de despojá-los durante sua marcha” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 93). Foram, em seguida, conduzidos a uma embarcação, aos cuidados de Campbell. André também intimou todos os demais foragidos da cidade para que comparecessem à sua presença no decorrer de 15 dias, especialmente os deputados que compunham o congresso de Corrientes. Pôs empenho em perseguir alguns políticos “fugidos”, como Vedoya, tarefa que também ficou a cargo de Campbell.

Os moradores estavam aturdidos e chorosos, especialmente as famílias dos presos, narrou Pampín.

Andavam pelas ruas, batendo de porta em porta em busca de notícias sobre seus parentes. A cena dramática foi elevada “a um heroico grau” quando seis banquinhos foram colocados nos arredores da igreja. Acreditava-se que os presos cabildantes seriam decapitados. A impressão de Pampín era a de que André estudara “malignamente” os efeitos da encenação e, ao provocar “um acesso de irritação, pondo os presos à beira do suplício”, fazia com que as famílias respeitassem sua autoridade e clamassem por sua compaixão. Assim, a praça era constantemente reorganizada, “mas os malditos banquinhos não foram retirados” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 95). O preço da liberdade dos presos foi estipulado por André e Campbell em 10.000 pesos a serem pagos pelas famílias dentro de três dias. Ou pagavam a quantia e ficavam à espera do julgamento final de José Artigas, o Protetor do sistema da Liga dos Povos Livres, ou seriam confinados num povoado do Chaco,⁷ chamado São Jerônimo.

A impossibilidade de conseguir a quantia fez com que as famílias apelassem ao comandante indígena com “prantos, súplicas e gemidos”, oferecendo suas casas, móveis e joias. Não obtiveram a clemência de André, nem trégua do assédio de Campbell para que cumprissem o estipulado, até que um padre e outros religiosos “felicitararam sua Senhoria Guarani [...] em idioma missionário” e suplicaram a soltura de cinco sacerdotes que estavam entre os presos. Os demais permaneceram a bordo do navio, ao que parece, prontos para zarpar rumo ao Chaco. Algumas famílias finalmente entregaram parte ou o total do dinheiro que diziam ter, mas não atingiram o teto de 10.000 pesos. Para inteirar a quantia, André permitiu que saíssem pelas ruas a pedir esmola, sob a vigilância de Campbell: “Efetivamente, este brilhante plano se pôs em execução no dia 15 [de setembro] e seguiu até o dia 18, sem deixar confraria nem convento, nem cela, nem rancho pobre nem rico, grande nem pequeno, a quem não se pedisse esmola por redenção” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 98).

Conhecidas figuras políticas, oriundas de famílias abastadas, pedindo esmolas aos ricos e pobres indistintamente, a despeito de sua posição social e hierárquica, formavam, sem sombra de dúvida, uma cena tão inusitada quanto os modos que André escolhera para desempenhar sua posição de mando. Os tempos revolucionários

⁷ A grande região do Chaco abrange países como Paraguai, Bolívia, Argentina e Brasil. Uma das cidades importantes desta região é Resistência, que se encontra próxima a Corrientes, na outra margem do Rio Paraná.

e a conjuntura em que se deu a “invasão” de Corrientes contribuíram para que ele atuasse daquela maneira. Através da autoridade que lhe conferiram seu cargo político – governador de Misiones pelo sistema da Liga dos Povos Livres – e suas conquistas militares, agiu exercendo poder e uma espécie de “liberdade” que também foi entendida como vingança. Ações como estas davam a ver, aos olhos de alguns, que André ia “saciando nos presos seus vingativos rancores, colocava sua glória em insultar, castigando com suas mãos infames uns homens indefesos, [...] se apropriava de um poder ilimitado e uma liberdade sem freio” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 99). Aos olhos de outros, no entanto, “Andresito havia suportado até então muitas demonstrações públicas de menosprezo por parte da cidade, dando mais provas de indulgência do que se podia esperar [...]” (POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, 1950, p. III). Todavia – e a despeito do empenho de Pampín em acusar André de despotismo e da expressiva intenção das Postlethwaite em defendê-lo – as iniciativas indígenas não pareciam se reduzir exclusivamente a sentimentos de vingança ou como simples válvulas de escape para uma ira entendida como típica de setores sociais acostumados a vivenciar injustiças; tampouco tais atitudes pareciam ter o único objetivo de provocar compaixão e gerar sentimentos de arrependimento e tolerância entre os correntinos.

Em sucessivas tentativas para estabelecer relações sociais pautadas tanto pelas diferenças hierárquicas quanto pelas semelhanças culturais entre indígenas e correntinos, André promoveu festas nas quais atores indígenas encenavam peças teatrais baseadas em passagens bíblicas. Uma dessas “representações de caráter religioso ou dramas”, também chamadas de mistérios, como explicam as Postlethwaite, era a tentação de Santo Inácio. As experiências junto aos missionários que os indígenas Guarani da região viveram desde o século XVI, a partir do contato com os jesuítas, faziam deles conhecedores e praticantes da doutrina cristã. O drama ou a encenação da tentação de Santo Inácio, no entanto, revela aspectos complexos sobre a herança imaterial dos índios e auxilia na interpretação dos significados de suas ações. Nesse sentido, mais do que perpetuar uma prática que adveio da experiência junto aos missionários, as encenações parecem servir a outro propósito naqueles tempos de revolução: “doutrinar”, à maneira indígena, os moradores correntinos. Afinal, por que a escolha do drama de Santo Inácio?

Inácio de Loyola foi um dos fundadores, senão o principal deles, da Companhia de Jesus em princípios do século XVI. Foi canonizado em 1622, menos de um século depois de ter dado início à ordem religiosa que, ao longo dos tempos, adquiriu inúmeros adeptos e importantes apoiadores, além de ter atuado enormemente na reforma da Igreja Católica. Através das missões de evangelização e catequização junto aos indígenas no Novo Mundo, contribuiu em larga escala para a acumulação de capitais das Coroas espanhola e portuguesa. Antes de se dedicar aos estudos e à pregação da doutrina cristã, Inácio de Loyola participou de campanhas militares, foi preso, viveu de esmolas e fez rigorosas penitências. Através de situações de privação, sentiu-se “purificado” e experimentou o que pode ser entendido, de acordo com sua autobiografia (2005), como revelações e tentações, a partir das quais escreveu os famosos Exercícios Espirituais de Santo Inácio (1999). Em suas “visões”, a Virgem Maria teve destaque em cenas militares e, através dos Exercícios, a ordem religiosa da Companhia de Jesus ganhou também novos seguidores, cavaleiros devotos e veneradores da santa. N. Senhora da Encarnação, um dos nomes da Virgem Maria, como nos lembram as Postlethwaite, era evocada durante o drama da tentação de Santo Inácio contracenado pelos soldados indígenas. Assim, os Exercícios Espirituais de um dos mais importantes fundadores da Companhia jesuítica adquiriram novos sentidos em meio aos dramas indígenas naqueles tempos de revolução, especialmente os seguintes, que levam ao seguimento de Jesus Cristo através do “chamamento do Rei temporal, [que] ajuda a contemplar a vida do Rei Eterno”:

Somente depois de unidos pelos trabalhos diurnos e pelas vigílias noturnas, os fiéis e os infiéis poderiam tomar parte na conquista do vencedor, “um rei humano, eleito pela mão de Deus nosso Senhor, a quem prestam reverência e obedecem todos os príncipes e todos os homens cristãos”, seguindo-o e com ele compartilhando situações de penúria e glória. Aquele que não tivesse tal juízo e não formasse tal razão mereceria “ser vituperado por todo o mundo e tido por perverso cavaleiro”. Durante a encenação, os atores dançavam e, assim, em meio à performance, demonstravam devoção à santa, compondo, através de letras, palavras como Encarnación. As Postlethwaite contaram que André pediu a elas que o ajudassem na confecção de figurinos para as peças teatrais ou “bailes de índios”, como os correntinos se referiam a eles (POSTLETHWAITE citado em

92

Primeiro [ponto]. Pôr diante de mim um rei humano, eleito pela mão de Deus nosso Senhor, a quem prestam reverência e obedecem todos os príncipes e todos os homens cristãos.

93

Segundo [ponto]. Reparar como este rei fala a todos os seus, dizendo: Minha vontade é conquistar toda a terra de infiéis; portanto, quem quiser vir comigo, há de contentar-se com comer como eu, e assim com beber e vestir etc.; do mesmo modo há de trabalhar comigo, durante o dia, e vigiar, durante a noite etc., para que, assim, depois, tenha parte comigo na vitória, como a teve nos trabalhos.

94

Terceiro [ponto]. Considerar o que devem responder os bons súbditos a rei tão liberal e tão humano; e, por conseguinte, se algum não aceitasse a petição de tal rei, quão digno seria de ser vituperado por todo o mundo e tido por perverso cavaleiro.

95

A Segunda Parte deste exercício consiste em aplicar o exemplo precedente do rei temporal a Cristo nosso Senhor, conforme os três pontos expostos. E quanto ao primeiro ponto, se consideramos tal apelo do rei temporal a seus súbditos, quanto é coisa mais digna de consideração ver Cristo nosso Senhor, rei eterno, e diante dele todo o mundo universal, ao qual e a cada homem, em particular, chama e diz: Minha vontade é conquistar todo o mundo e todos os inimigos, e assim entrar na glória de meu Pai; portanto, quem quiser vir comigo, há de trabalhar comigo, para que, seguindo-me na pena, me siga também na glória.

96

Segundo [ponto]. Considerar que todos os que tiverem juízo e razão oferecerão todas as suas pessoas ao trabalho (LOYOLA, 1999, p. 24, grifos meus).

ROBERTSON, 1950, p. III-II2). Elas fizeram “vestidos de fantasia, os mais vistosos que foi possível fazer, e uma vez terminados, vieram em casa os atores para estreá-los” (POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, 1950, p. II2). Os figurinos foram feitos para os soldados que representavam os anjos guardiões de Santo Inácio no drama. Elas fizeram “dois ou três” trajés, a princípio, e depois, mais dois; ao que tudo indica, o mesmo número de anjos que acompanhavam Santo Inácio na obra de arte de Peter Paul Rubens, criada no primeiro quartel do século XVII.

Quando vestiram os trajés, os soldados se mostraram extremamente contentes e admiraram a beleza das roupas fitando-se uns aos outros. As asas angelicais não combinavam muito bem com os capacetes que eles usavam, do ponto de vista das irmãs, mas não quiseram se despir deles. E, assim, os atores seguiram participando de cenas dramáticas, desempenhando papéis importantes e caracterizados com aparatos e elementos misturados que, analisados com mais detalhe, podem revelar aspectos interessantes sobre a cultura política dos indígenas e sobre processos de reelaborações culturais vividos coletivamente. Trata-se, certamente, de uma caracterização rica e articulada, na qual

[...] a incoerência entre as normas, a ambiguidade das linguagens, a incompreensão entre grupos sociais ou simples indivíduos, a ampla inércia ditada pela preferência por um estado habitual ou pelos custos que derivam de escolhas feitas em condições de extrema incerteza não são obstáculos que nos impeçam de considerar esta sociedade como ativa e consciente em cada uma de suas partes, nem de vermos seu sistema social como o resultado da interação entre comportamentos e decisões assumidos no âmbito de uma racionalidade plena e limitada (LEVI, G., 2000, p. 46).

Contudo, considero que, mais interessante do que indicar situações mediadas por escolhas conscientes de uma sociedade cuja dinâmica se mostra extremamente ativa, é pontuar que todo aquele cenário preparado pelos indígenas contém “significado decididamente político” (GINZBURG, C., 1989, p. 93, 94, 102), afinal, ao que tudo indica, a escolha do tema da peça não foi aleatória. O drama de Santo Inácio aponta para o fato de que os indígenas queriam chamar a atenção para os dramas vividos por eles, à semelhança daqueles vividos e descritos nos Exercícios Espirituais por Santo Inácio. Também o fato

de serem soldados indígenas integrantes da tropa de uma reconhecida e temida autoridade política e militar viabilizou a preparação de bailes e peças teatrais de caráter religioso. Apesar disso, os esmeros em promover as festividades nem sempre receberam a atenção e a audiência esperadas. A encenação do drama de Santo Inácio, por exemplo, contou com o comparecimento de poucos expectadores. Se “os infieis” não podiam partilhar dos festejos que ocorriam para celebrar a glória da conquista de Corrientes pelo exército indígena, era porque não viveram as situações de penúria que os soldados haviam experimentado até aquele momento.

Se este foi o pensamento de André, não podemos afirmar. O fato é que, como boa parte dos correntinos não compareceu àquela teatralização, na manhã seguinte, ao som dos tambores do exército e sob a força das armas, “todas as pessoas respeitáveis [...] foram reunidas na praça e obrigadas a capinar até deixá-la limpa de um extremo a outro” (POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, 1950, p. III). Durante todo aquele dia quente do mês de outubro de 1818, os presos convocados trabalharam sob um sol escaldante, “sem permitir-lhes, tampouco, o mais leve alimento nem descanso” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 105). Para conseguir beber água, suplicaram aos soldados e lhes ofereceram gratificações. Mas, segundo Pampín, a ordem que receberam de André era de serem inflexíveis e empenhados em usar “todo o rigor da chibata e do sabre, particularmente nos mais decentes e bem vestidos” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 105). A situação remetia a um estado de humilhação excepcional, pois “não obstante a compaixão que provocavam os trabalhadores forçados, a ocorrência do índio inspirava riso também” (POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, 1950, p. III, grifo meu).

Quando o sol se pôs e o cenário foi visto como não havia estado até então, com a praça terraplanada, capinada e livre de “imundícies”, com várias carretas de pedras retiradas, André convocou outro baile. Os trabalhadores forçados foram dispensados de comparecer, não sem antes serem obrigados a dar vivas “à Pátria e ao índio” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 105). Afogado em aguardente, segundo Pampín, André aplicou outra “rasteira política” aos correntinos ilustres: “ordenou a seus índios e negros da escolta que saíssem e levassem mulheres brancas para que dançassem com eles e com os oficiais, com prevenção que estes estavam como seu chefe” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 97, 105)

sob o efeito do álcool. Os bailes se tornaram frequentes e, diante de uma liberdade tão desenfreada, como consta no testemunho do comerciante espanhol, as “mulheres honradas” não se sentiam seguras. Além disso, as irmãs inglesas afirmaram que esta “afronta” foi “muito mais imperdoável do que o labor manual imposto às pessoas do sexo masculino” (POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, 1950, p. III).

Ocorreu que os presos, após uma noite de descanso e vigília, foram intimados a continuar os trabalhos na praça durante o dia, enquanto suas esposas e filhas, contaram as Postlethwaite, eram obrigadas a dançar com os índios e os negros. Embora a maioria do exército de André fosse indígena, também era composto por um destacamento de granadeiros negros, entre os quais alguns foram libertados pelo comandante em seu caminho rumo a Corrientes e, depois, durante sua estadia na capital. De acordo com Pampín, alguns escravizados “se achavam na maior petulância, altivez e soberba” e delatavam seus senhores, “porque seus vícios se viam apadrinhados e protegidos pelo chefe guarani” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 108). É importante ressaltar que os indígenas e os escravizados nem sempre eram protegidos pelo comandante, que lhes impôs, em repetidas ocasiões, castigos físicos e outras punições severas. A disciplina militar fazia parte do aprendizado de André no exercício de seu cargo e era um dos meios pelos quais exercia sua autoridade. E parece ter sido assim que, durante o governo de André, Corrientes viveu momentos em que

[...] faziam-se eternas as noites, ainda que partiam as horas do sono e a vigília que o medo impunha [...]. No dia, não obstante que a luz alegrava, se desejava a ausência do sol, já para refugiar-se num convento, em busca de asilo, já para recolher-se, cada qual no último rincão e esconderijo de sua casa, para livrar-se da vista dos tigres que espreitavam até as palavras, passos e movimentos, e acreditando, talvez, que se teria um dia a menos de tão cansado gênero de vida (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 108).

As palavras de Pampín sugerem que, caso tenham feito parte do escopo cultural utilizado por André nos preparativos dos dramas e em suas inserções políticas, os Exercícios Espirituais de Santo Inácio surtiram algum efeito entre os correntinos abastados. Mas como partilhar dos significados que as trajetórias daqueles

soldados imprimiam à conquista de Corrientes sem experimentar ser indígena? As Postlethwaite, por exemplo, mesmo tomadas por sentimentos de empatia e prestando apoio à política do comandante, se divertiam “ao ouvir os indígenas se dirigirem sempre a nós chamando-nos paisanitas ou índias louras”, mas não pareciam discordar das observações que, segundo elas, os soldados fizeram, pontuando que Campbell também era indígena.

De todo modo, os Exercícios Espirituais não foram os únicos dramas sentidos na carne pelos correntinos. Quando André adentrou a cidade com seu numeroso e equipado exército, cerca de 200 meninos indígenas integravam as tropas, armados como os demais corpos de infantaria e cavalaria, com fuzis, lanças, arcos e flechas. Segundo as paisanitas inglesas, “estes indiozinhos haviam sido apesados por correntinos e tidos como escravos. André ia libertando-os onde os encontrava, apoderando-se ao mesmo tempo de um número igual de filhos daqueles homens a cujo serviço estiveram os índios” (POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, 1950, p. 108). Os pais dos meninos brancos, afirmaram, viviam em agonia e angústia sem saber a sorte que seus filhos podiam esperar. Ao aludir aos dias de trabalho e às noites de vigília intermináveis vividas pelos correntinos, Pampín também se referiu “aos pais e mães [que] esperavam por momentos em que fossem arrebatados de seus braços os ternos filhos de suas entranhas, com o bárbaro objetivo de criar um corpo de jovens que [...] seguissem as marchas dos tiranos” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 108).

Situações semelhantes à descrição do desespero de pais e mães correntinas certamente se repetiram muitas vezes com os pais indígenas dos quais filhos e filhas foram apartados para servir como recrutas ou serviçais, como vimos em diversas situações analisadas em estudos recentes (MELO, K., 2017). Portanto, não foi sem motivo concreto que, depois de manter os meninos brancos sob seu poder por cerca de uma semana, André solicitou o comparecimento de suas mães. De acordo com os Recuerdos das irmãs,

[...] repreendeu-as duramente a crueldade e injustiça de que se fizeram culpadas ante os pobres índios e apelou ao mesmo sentimento de angústia em que agora se encontravam como a melhor prova do cargo que lhes fazia. “Podem levar seus filhos agora – concluiu – mas lembrem-se adiante que as mães índias também têm coração”.

Apesar das atitudes perspicazes e das palavras comovidas do governador indígena, colocar-se na pele do outro era algo muito complicado, sobretudo quando os atos promovidos para aproximar pessoas com experiências distintas geravam tantos atritos e controvérsias e suscitavam tantas memórias sobre violência, injustiça e perdas inestimáveis. Entre agosto de 1818 e março de 1819, meses em que a presença de André e seu exército se fez sentir de maneira mais intensa em Corrientes, os espaços de negociação e de adaptações foram conturbados, como nos deixam ver os relatos de Pampín e das Postlethwaite. Méndez foi reposto no cargo de governador de Corrientes num “androssíssimo cerimonial”, no dia 22 de setembro de 1818, depois do qual o comandante indígena permaneceu na cidade por mais algum tempo, a fim de garantir segurança ao retorno do governador. “Sua Senhoria Guarani”, como a ele se referia Pampín, continuou a promover bailes e a participar de bebedeiras, durante as quais punha em prática sua autoridade, quase sempre de maneira violenta, tanto com seus afetos como com os desafetos.

Melchora Caburú, “uma china branca e loura de olhos azuis e de trato modesto e afável”, era tida como a preferida de André. Pelo visto, era uma das presenças mais aguardadas nos bailes, tanto por ele quanto pelas mulheres “honradas” e “boas correntinas” que faziam par com índios e negros nas danças, pois era ela quem aplacava “os excessos desenfreados do tal luxurioso e bárbaro índio” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 106-107). Pouco tempo depois, José Artigas solicitou que o comandante indígena retornasse a Misiones, já que novos confrontos com os portugueses eram esperados. Quando André deixou Corrientes, soldados vestidos com as roupas de anjos confeccionadas para a encenação do drama de Santo Inácio o escoltaram, até que, já distantes da cidade, tiraram os trajes. André retornou uma vez mais, quando soube que Melchora frequentara bailes na sua ausência. Segundo o comerciante espanhol, diante disso “Sua Senhoria guarani-tape abandonou Melchora com a mesma facilidade com que a havia abraçado para companheira [...]”, não sem antes castigá-la com “golpes de sabre e as mais grosseiras imputações” (PAMPÍN citado em MANTILLA, 2004, p. 120, 125).

Diversos episódios pareciam às vezes inverter e às vezes reificar a ordem política e os lugares sociais tipicamente ocupados por abastados e marginalizados. Para o antropólogo Guillermo Wilde, “a ordem artiguista não

fazia outra coisa que [...] de maneira irônica inverter ritualmente a hierarquia prévia” (WILDE, G., 2009, p. 343). Todavia – e a despeito do empenho de Pampín em acusar André de despotismo e da expressiva intenção das Postlethwaite em defendê-lo – as iniciativas indígenas não pareciam se reduzir exclusivamente aos sentimentos de vingança ou como simples válvulas de escape para uma ira entendida como típica de setores sociais acostumados a vivenciar injustiças; tampouco tais atitudes pareciam ter o único objetivo de provocar compaixão e gerar sentimentos de arrependimento e tolerância entre os correntinos. Os episódios traziam à tona um conjunto de experiências capazes de provocar algo mais complexo do que meras inversões de papéis sociais numa trama aparentemente carnavalesca. Afinal, a ordem política e hierárquica parecia invertida aos olhos de quem?

Desta forma, os espaços intermediários de negociação minguavam quando parte dos atores envolvidos lutava para consolidar seus novos papéis na cena política, enquanto a outra parte buscava permanecer em seus antigos e privilegiados lugares sociais. Naquele cenário, a inversão tão pungente, não da habitual ordem hierárquica, mas dos significados de ser índio e das maneiras de exercer o poder, foi praticada a ponto de balançar concepções sobre referências sociais e culturais e acirrar as disputas por posições políticas. As revoluções platinas não tiveram como resultado apenas os conflitos que dividiram grupos étnicos e sociais que buscavam exercer autonomia política. Dividiram, além dos espaços de negociação, as terras, os bens e as gentes indígenas. Além disso, os esforços e os legados das iniciativas nativas na época das revoluções deixaram marcas profundas na repartição dos espaços e na história social da formação daqueles lugares.

À GUIA DE CONCLUSÃO

A atuação política e militar de destaque de André gerou registros preciosos sobre a importância das alianças com os indígenas para a formação social e a consolidação de fronteiras entre os Estados argentino, brasileiro e uruguaio. Uma das últimas notícias sobre a vida deste importante personagem na história brasileira e da região platina é que ele provavelmente faleceu em 1821, em algum lugar do Rio de Janeiro, quando, após ser preso por autoridades portuguesas, foi levado à capital

do vice-reino do Brasil. Quando foi solto, André tentou retornar à sua terra natal, “para junto dos seus”, após ter experimentado tantas vitórias e “padecimentos tão desumanos” durante a era das revoluções na região platina, como o próprio indígena escreveu. Numa solicitação encaminhada ao rei de Portugal, ele pediu auxílio para voltar para casa. Era preciso, concluiu o indígena, voltar “ao meu país natal, e recolher-me ao abrigo dos meus, [...] cobrir minha nudez, e empreender a dita viagem” (MACHÓN; CANTERO, 2006, p. 182-183). A identidade que o vinculava aos seus e ao território indígena em seu “país natal” recupera laços inextirpáveis trazidos através da atuação e da trajetória de André e de inúmeros guaranis e missionários, pois entrelaça importantes mudanças políticas em curso naquele contexto com as ações de coletividades étnicas.

André é um personagem marcante no contexto de formação dos Estados argentino, brasileiro e uruguaio. Para além disso, os entendimentos sobre os significados de suas ações estão presentes nas mais diversas concepções sobre elementos formadores da identidade da região platina, da província de Misiones, e da identidade nacional argentina. A cidade de Posadas, capital da Província argentina de Misiones, teve as feições de sua paisagem urbanística modificada com a instalação de um monumento em aço inoxidável de quase 20 metros de altura, à beira do rio Paraná. Trata-se de uma homenagem feita ao passado missionário através da figura de André Guacurary y Artigas, no contexto das celebrações pelo bicentenário da independência, cujo marco temporal remete a maio de 1810.

O monumento parece materializar algo que tem se perpetuado ao longo do tempo: por um lado, o vínculo indelével entre o espaço fronteiriço e a atuação dos indígenas, por outro, a persistência de certos (des)entendimentos sobre os significados desta atuação em contextos temporais e espaciais específicos. Em virtude da lei VI – Nº 155 de 2012, a Província de Misiones também designou André prócere missionário em razão de seus “valores patrióticos em defesa da causa popular e federal missionária e sua ativa participação na Revolução de Mayo de 1810” (CAMOGLI, P., 2015, p. 18). Em abril de 2014, a então presidenta da Argentina, Cristina Fernández de Kirchner, concedeu a André o posto póstumo de general do Exército argentino. Em novembro do mesmo ano, a Câmara dos Deputados declarou-o Herói Nacional da Nação Argentina.

É preciso refazer e repensar os caminhos trilhados pelos indígenas ao longo de suas histórias para entender os significados dos deslocamentos espaciais e sociais vividos por eles, bem como seus esforços constantes para reaver territórios e direitos e lograr participação política. As histórias sobre as terras que dividiram e interligaram os espaços disputados estão profundamente conectadas às experiências indígenas.

fontes iconográficas

CORRALES, Eliseo. Óleo sobre tela, 1905, 100 x 100 cm. Museu Pablo Argilaga, Santo Tomé, Argentina.

RODRIGUÉZ, Gerónimo. Monumento gigante de acero noble a Andresito, Costanera de Posadas.

RUBEN, Peter Paul. Miracle of St. Ignatius (1617-1618). Óleo sobre tela, 535 x 395 cm. Kunsthistorisches Musuem, Viena. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/Peter_Paul_Rubens/Saints. Acesso em 07/03/2017. Fontes impressas

MANTILLA, Diego. Memorias Fermín Félix Pampin. Corrientes: Moglia, 2004.

POSTLETHWAITE citado em ROBERTSON, J. P. e G. P. Cartas de Sud-América. Vol. III. Buenos Aires: Emecé Editores, 1950.

LOYOLA, Inacio de. Autobiografia de Santo Inácio de Loyola. Trad. Antonio José Coelho. Braga: Editorial A.O., 2005.

LOYOLA, Inacio de. Exercícios Espirituais. 3. ed. F. de Sales Baptista (org.). Trad. Vital Cordeiro Dias Pereira. Braga: Livraria A.I., 1999.

referências bibliográficas

CABRAL, S. Andresito Artigas en la emancipación americana. Buenos Aires: Corregidor, 2012.

CAMOGLI, Pablo. Andresito: historia de un Pueblo em armas. Buenos Aires: Aguilar, 2015.

FERNANDES, J. A. Selvagens bebedeiras: Álcool, Embriaguez e Contatos Culturais no Brasil Colonial (séculos XVI-XVII). São Paulo: Alameda, 2011.

GINZBURG, C. Indagações sobre Piero: o Batismo, o Ciclo de Arezzo, a Flagelação. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

LEVI, G. A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LURIE, N. O. The World's Oldest On-Going Protest Demonstration: North American Indian Drinking Patterns. Pacific Historical Review, University of Carolina Press, v. 40, n. 3, p. 311-332, Aug. 1971.

MACHÓN, J. F.; CANTERO, O. D. Andrés Guacurary y Artigas. 1. ed. Misiones: editado pelo autor, 2006.

MELO, Karina Moreira Ribeiro da Silva e. Histórias indígenas em contextos de formação dos Estados argentino, brasileiro e uruguaio: charruas, guaranis e minuanos em fronteiras platinas (1801-1818). Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/330876>. Acesso em 02/09/2018.

WILDE, Guillermo. Religión y poder en las misiones de guaraníes. Buenos Aires: SB, 2009.

2.3

Trajetórias entrelaçadas: Agostinho José Panaxo Arcoverde Camarão e Bento Duarte no aldeamento de Barreiros (Pernambuco, século XIX)

Mariana Dantas*

RESUMO

O presente artigo trata de fragmentos das trajetórias de duas lideranças indígenas, Agostinho José Pessoa Panaxo Arcoverde Camarão e Bento Duarte, do aldeamento de Barreiros, localizado em Pernambuco, durante a primeira metade do século XIX. Ambos exerceram importante função de liderança na região, ocupando campos opostos em conflitos armados, como a Guerra dos Cabanos (1832-1835), bem como nas disputas em torno das terras coletivas do aldeamento. Acompanhar parte das trajetórias das duas lideranças permite apresentar um olhar mais dinâmico sobre grupos indígenas no Oitocentos, pois evidenciam-se as divisões internas à coletividade e, ao mesmo tempo, o envolvimento de lideranças e liderados nas disputas do período, reafirmando a participação de indígenas enquanto sujeitos políticos.

PALAVRAS-CHAVE

Biografias
Indígenas
Conflitos armados
Estado nacional

* Professora do Departamento de História da UFRPE. mariana.dantas@ufrpe.br

A biografia enquanto método historiográfico suscita bons debates e interessantes produções, como bem demonstraram Sabina Loriga em seus estudos comparativos entre Literatura e História (LORIGA, S., 2011) e, no Brasil, Maria da Glória de Oliveira com sua pesquisa sobre os usos da biografia por intelectuais associados ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro no século XIX (OLIVEIRA, M.G., 2011). Nos últimos anos, pesquisadores vêm se concentrando em levantar informações sobre pessoas até então pouco tratadas ou desconhecidas por sua condição étnico-social, como nos casos do Alufá Rufino e de Lima Barreto (REIS, J.J.; GOMES, F.S.; CARVALHO, M.J.M., 2010; SCHWARCZ, L.M., 2017). De maneira geral, podemos afirmar que o objetivo dos autores desses textos biográficos é reconstituir as vidas de seus personagens e compreender melhor o tempo em que viviam.

A intenção deste artigo não é a de realizar estudos tão pormenorizados, longos e profundos quanto os citados, mas sim acompanhar alguns momentos das trajetórias de dois indígenas que exerceram expressiva função de liderança no aldeamento de Barreiros, localizado na Zona da Mata Sul de Pernambuco, em momentos significativos da construção do Estado brasileiro no século XIX. Essas lideranças foram Agostinho José Pessoa Panaxo Arcoverde Camarão e Bento Duarte, que participaram de maneira intensa da Guerra dos Cabanos, ocorrida entre 1832 e 1835, em lados opostos dos conflitos armados e que discordaram enfaticamente sobre as maneiras de administrar as terras coletivas do aldeamento.

Barreiros estava localizado na área mais antiga e tradicional de produção açucareira da província de Pernambuco, motivo pelo qual suas terras se tornaram alvo de disputas entre indígenas e senhores de engenhos vizinhos. Barreiros foi uma das aldeias mais antigas de Pernambuco, tendo passado por profundas transformações desde a sua fundação entre 1590 e 1593 por missionários franciscanos, quando recebeu o nome de Missão de São Miguel de Iguna – ou Una, em referência a um rio próximo (DANTAS, M., 2018, p. 36). Nessa região também se desenvolveram conflitos intensos durante a Insurreição Pernambucana de 1817 e a Confederação do Equador (1824), além da já citada Guerra dos Cabanos, pois era privilegiada para o desembarque de tropas provenientes de outras províncias. Era, portanto, uma área de ocupação antiga, cuja população havia acumulado experiências políticas e de combate ao longo de séculos.

Apesar da riqueza do histórico da região, pouco sabemos sobre as trajetórias de Agostinho Panaxo e Bento Duarte, ainda que em relação ao primeiro tenhamos mais informações devido aos seus antecedentes familiares, como veremos a seguir. No entanto, não iremos nos deixar levar pela ilusão biográfica, sobre a qual advertiu Pierre Bourdieu (In: FERREIRA, M.M.; AMADO, J., 2003, p. 183-192), pois entendemos a impossibilidade de traçar uma narrativa linear, coerente e repleta de detalhes sobre a vida de um personagem biografado. Tampouco, as duas lideranças de Barreiros serão percebidas como modelos ou exemplos de sua comunidade, a partir dos quais se poderiam inferir os comportamentos e as escolhas de seus pares.

A proposta aqui apresentada trata do estudo de fragmentos das vidas de Agostinho Panaxo e Bento Duarte, principalmente no que se refere às suas ações políticas e militares, com o intuito de refletir sobre aspectos e temas relevantes ao processo de formação do Brasil oitocentista. Dessa forma, é possível analisar os limites e os desafios para o exercício da cidadania por indígenas, a sua participação política e como seus posicionamentos e suas escolhas nesse contexto eram reflexo dos embates locais em torno das terras do aldeamento. Nesse sentido, para analisar a trajetória desses indivíduos, é necessário tomar o cuidado de não fazer do contexto histórico algo estático que deva ser descrito minuciosamente. Compreendendo-o no plural, o contexto se desdobra em diferentes escalas interligadas por meio do sujeito e da coletividade estudados.

Com a mudança da escala de análise, fazendo um jogo entre seus diferentes níveis como propõe Jacques Revel (1998), percebem-se mudanças em nada desprezíveis realizadas por grupos subalternizados, ainda que estejam inseridos em relações desiguais de poder. A compreensão de tais mudanças produzidas por ações de um determinado sujeito ou coletividade, no entanto, precisa levar em conta certo grau de imprevisibilidade e incerteza contidas nas redes de relações estabelecidas em uma situação histórica específica. Como aponta Giovanni Levi, tomando como pressuposto da análise a racionalidade limitada do sujeito, a biografia pode “abster-se de reduzir as individualidades a coerências de grupo, sem renunciar à explicação dinâmica das condutas coletivas como sistemas de reação” (In: FERREIRA, M.M.; AMADO, J., 2003, p. 180-181). Levi também chama a atenção para a relação entre indivíduo e grupo, pois o primeiro tem “uma considerável margem de liberdade”, que se

apresenta a partir das incoerências sociais e da própria coletividade (p. 182). Esta observação tem um sentido especial para o tratamento da análise das trajetórias aqui apresentadas, já que as duas lideranças indígenas escolhem caminhos diferentes, posicionam-se politicamente em campos opostos, o que evidencia uma ruptura interna ao aldeamento.

AGOSTINHO JOSÉ PANAXO ARCOVERDE CAMARÃO: INDÍGENA CIDADÃO

Agostinho Panaxo Arcoverde ocupou alguns cargos importantes na vila e no aldeamento de Barreiros entre as décadas de 1820 e 1840, evidenciando a rede de relações na qual se inseriu, bem como a sua influência política e importância como líder militar e policial. Descendente das famílias Arcoverde (Tabajara) e Camarão (Potiguara), que desempenharam papel fundamental na consolidação do domínio luso no século XVII,¹ Agostinho atualizou a liderança de seus antepassados, construindo marcante inserção na vida política local e poder de influência entre seus liderados.

De acordo com as informações que enviou ao presidente da província, em 1829 estava ocupando, na prática, os cargos de juiz de paz, capitão-mor, comandante e diretor do aldeamento. Essa situação se configurou devido à falta de interesse sobre o aldeamento do diretor e do comandante empossados. Nesse momento, fez críticas diretas a Bento Duarte. Embora tenha afirmado que poderia atuar em todas as funções, entendia que era necessária a oficialização da situação através de ordens do presidente. E caso se chegasse à conclusão de que ele não poderia assumir todos os cargos, indicava o índio Ignacio José Pessoa Panaxo Arcoverde para capitão-mor. Apesar de assumir todos esses cargos, Agostinho reclamava que enquanto alguns obedeciam às suas ordens,

outros não o faziam porque “mostram ser revolucionários a não obedecerem as ordens da lei”.²

Sete anos depois disso, ou seja, em 1836, Agostinho ainda acumulava cargos no aldeamento, já que “entre os caboclos serve de comandante, diretor, juiz de paz e até tem vistas de organizar um corpo de Guardas Nacionais de duzentos a duzentos e cinquenta praças”.³ Sua influência se estendia para além do aldeamento: em 1838 exercia a função de subprefeito de Barreiros. A sua colocação neste cargo foi questionada em 1841, quando o prefeito da comarca do Rio Formoso pediu a sua demissão. Nessa época, Barreiros ainda era distrito da comarca do Rio Formoso e, por isso, as decisões sobre a vida política daquela localidade eram avaliadas pelas autoridades da comarca (COSTA, F.A., 2004, vol. 8, p. 47). Segundo o prefeito, Agostinho era “inteiramente inábil para esse emprego”, sendo a freguesia “muito mal administrada”.⁴

No entanto, as críticas e o pedido do prefeito de Rio Formoso não surtiram efeito, pois Agostinho foi mantido no cargo. O novo prefeito questionou “pessoas fidedignas” das freguesias de Una e Barreiros sobre as críticas a Agostinho, sendo-lhe dito que “o mesmo Panaxo era quem melhor podia exercer o cargo de subprefeito naquela freguesia, o qual (apesar de ter defeitos) goza de influência entre os seus com-paroquianos [sic]”. Essa opinião levou-o a concluir que Agostinho Panaxo deveria permanecer no cargo.⁵ Nas informações que se seguem sobre a administração de Barreiros não conseguimos mais dados sobre a atuação de Agostinho Panaxo na subprefeitura, se permaneceu no cargo e por quanto tempo.

Ao final da Guerra dos Cabanos, em 1835, Agostinho Panaxo Arcoverde, devido à importante atuação militar diante de seus liderados, recebeu mais um cargo, o de capitão da Guarda Nacional para combater uma reunião de pessoas escravizadas e pobres conhecida como

2 Apeje. Ord 7. 25/04/1829. Ofício do juiz de paz de Barreiros, Agostinho José Pessoa Panaxo Arcoverde, para o presidente da província, Tomás Xavier Garcia de Almeida. fl. 221-221v.

3 Apeje. Pc 1. 28/06/1836. Ofício do prefeito da comarca do Rio Formoso, Luiz Eller, para o presidente desta província, Francisco de Paula Cavalcante de Albuquerque. fl. 514-514v.

4 Apeje. Pc 17. Ofício do prefeito da comarca do Rio Formoso, Álvaro Barbalho Uchoa Cavalcanti, para o presidente da província, Francisco do Rego Barros. 20/01/1841. fl. 84.

5 Apeje. Pc 17. 16/05/1841. Ofício do prefeito da comarca de Rio Formoso, João Manoel de Barros Wanderlei Lins, para o presidente da província, Manoel de Souza Teixeira. fl. 108-109.

1 Agostinho José Panaxo Arcoverde Camarão é descendente de duas famílias indígenas importantes na colônia, destacando-se Antônio Felipe Camarão que contribuiu de maneira definitiva para a vitória de portugueses sobre holandeses no século XVII. Também há referências sobre a atuação de Antônio Pessoa Arcoverde, que havia se alistado no terço dos índios comandado por Antônio Felipe Camarão, e teve uma atuação elogiada em várias batalhas, galgando postos militares dentro de sua divisão. Após a retomada de Pernambuco pelas tropas portuguesas e seus aliados, os indígenas das famílias Camarão e Arcoverde passaram a exercer várias funções nas aldeias e também receberam patentes militares (RAMINELLI, R.J. In: OLIVEIRA, J.P. [org.], 2011, p. 49-50; SILVA, G.K.A., 2004, p. 166-167).

Catucá, quilombo localizado nas imediações das cidades de Recife e Goiana.⁶ Foram deslocados para a região índios da povoação de Barreiros e Guardas Nacionais, com o intuito “de perseguir, dispersar e prender os aquilombados, que talvez nos viessem a incomodar muito para o futuro se não fossem desalojados das matas”. As ações dos índios e da força de Guardas Nacionais iam logrando sucesso, destruindo aos poucos o quilombo.⁷

No entanto, as tropas compostas pelos índios de Barreiros não eram necessárias apenas no enfrentamento ao Catucá. A sua força armada fazia muita falta na localidade de onde vinham, tanto que os moradores da freguesia fizeram um abaixo-assinado pedindo a interrupção da marcha do capitão Agostinho José Pessoa Panaxo Arcoverde em direção à capital da província. Os moradores argumentaram que eram essas mesmas tropas que mantinham a segurança do distrito, e a sua ausência fazia com que os habitantes do lugar fossem vítimas “dos malvados salteadores de Panelas e Jacuípe, que ainda existem”, como também “de outros assassinos que a pouco acabam de fugir da cadeia de Sirinhaém”. Os moradores afirmaram a “necessidade que causa com a retirada do mesmo capitão Agostinho José Pessoa Panaxo Arcoverde e do resto da força que o mesmo consigo leva para a capital”, pedindo finalmente a interrupção da marcha do capitão e a sua volta para que continuasse a fazer a segurança de Barreiros.⁸

O juiz de paz de Barreiros a época, Nazário Lopes, ratificou o pedido dos moradores à Câmara Municipal para que seus membros pudessem levar a requisição à Presidência da província.⁹ Ao voltar do combate contra os aquilombados no Catucá, Agostinho Panaxo estava doente, tendo sido privado de realizar qualquer serviço

referente à sua função de capitão da Guarda Nacional posteriormente.¹⁰

O fato de ter ocupado funções administrativas e militares demonstra sua influência política sobre indígenas e não indígenas. Convém ressaltar que as opiniões sobre ele não eram unânimes e, mesmo entre os indígenas, havia os que não concordavam com ele, como Bento Duarte. Mas a sua influência e o seu poder, bem como a articulação mantida com autoridades locais, faziam com que fosse ouvido e tivesse um grande poder de mando entre os seus, como ocorreu na Guerra dos Cabanos, quando as tropas de índios de Barreiros estavam sob seu comando.

Apesar de o juizado de paz de Agostinho Panaxo ter sido sobre um espaço relativamente pequeno, porque apenas tinha jurisdição sobre a aldeia,¹¹ ele exerceu esse cargo durante um tempo razoável, de 1829 a 1836 e, pelo já exposto anteriormente, tinha poder de mando através desse cargo e também por meio do de capitão da Guarda Nacional. Essa situação fazia com que houvesse a possibilidade de se comunicar diretamente com o presidente da província de Pernambuco, e também angariasse aliados e partidários entre não indígenas de Barreiros que o defendiam e pediam a sua ação quando necessário.

Ser juiz de paz, mesmo que em um espaço reduzido, representava ter o poder de polícia nas localidades e o de julgar pequenas causas. Os juizes de paz eram responsáveis pela punição de crimes menores, evitando o acúmulo de processos nos tribunais superiores. Atuando sobre um pequeno distrito, tinham também por objetivo realizar um policiamento preventivo, portanto, conheciam muito bem e controlavam a população de sua jurisdição (CARVALHO, Marcus J.M., 2011, p. 174-175). Eram escolhidos através de eleições, nas quais eram reunidos os cidadãos votantes, ou seja, os que possuíam uma renda anual de 100 mil réis. Assim, a legitimidade de suas ações e de sua autoridade era proveniente da escolha pelo voto, e não da indicação imperial, o que era uma grande mudança no sistema judiciário brasileiro (SILVA, W.B., 2003, p. 125-126).

Além disso, o juiz de paz tinha a atribuição de presidir a mesa eleitoral em todas as eleições locais, ou seja, os

6 Ao contrário de outros quilombos, o do Catucá estava localizado em matas muito próximas das maiores cidades de Pernambuco no início do século XIX, Recife, Olinda e Goiana, entremeado de poderosos engenhos de açúcar da Zona da Mata Norte. É provável que o início do quilombo estivesse relacionado à fuga de escravos durante a Insurreição de 1817, que se abrigaram naquelas matas. O Catucá foi combatido mais duramente ao final da década de 1830, quando sucumbiu às forças do governo provincial compostas, em parte, pelos índios de Barreiros (CARVALHO, M.J.M. de citado em REIS, J.J.; GOMES, F.S. [orgs.], 1996, p. 407-432).

7 AN. Série Interior AN° IJJ9251. 12/09/1835. Ofício do presidente da província de Pernambuco, Francisco de Paula Cavalcante de Albuquerque, para o ministro dos Negócios do Império, Joaquim Vieira da Silva e Souza. fl.196.

8 Apeje. CM14. Abaixo-assinado de moradores da freguesia de Barreiros à Câmara Municipal. 19/10/1835. fl. 281-282.

9 Apeje. CM14. Ofício do juiz de paz de Barreiros, Nazário Lopes, para a Câmara Municipal do Rio Formoso. 21/10/1835. fl. 283.

10 Apeje. GN1. 20/01/1836. Ofício do alferes Francisco Santiago Ramos para o presidente da província, Francisco de Paula Cavalcanti. fl. 152.

11 Apeje. Ord 7. 25/04/1829. Ofício do juiz de paz de Barreiros, Agostinho José Pessoa Panaxo Arcoverde, para o presidente da província, Tomás Xavier Garcia de Almeida. fl. 221-221v.

pleitos para escolha dos vereadores, deputados provinciais, deputados gerais e senadores. Tudo isso ocorria na paróquia e passava pela mesa eleitoral presidida pelo juiz de paz, onde eram recebidos e apurados os votos (SILVA, W.B., 2003, p. 129-130). Os juizes de paz eram também responsáveis por preparar as listas dos cidadãos capazes de votar nas eleições municipais (FLEURY, T., 1986, p. 102). Portanto, embora estivessem no nível mais localizado do sistema judiciário brasileiro, atuando apenas sobre seus distritos, os juizes de paz tinham um poder significativo ao lidarem com todos os processos relacionados às eleições nas paróquias e municipalidades. Para as elites locais, tê-los como aliados poderia significar o sucesso nas urnas e também a manutenção e a ampliação de sua clientela política (SILVA, W.B., 2003, p. 131).

Assim, podemos inferir que, ao ocupar o cargo de juiz de paz, Agostinho Panaxo se apresentava como uma importante figura política em Barreiros, exercendo o poder de polícia através da sua força composta por índios, como era desejado pelos habitantes da freguesia, e também concretizando, nas urnas, as alianças articuladas com as elites locais. Ao mesmo tempo, Agostinho era capitão da Guarda Nacional,¹² posição que reafirmava o seu poder local sobre os seus recrutados, bem como o seu prestígio na política da freguesia e de localidades vizinhas.

Os critérios para servir na milícia eram os mesmos para exercer a cidadania através do voto, ou seja, a renda mínima anual de 100 mil réis, além dos limites de idade entre 18 e 60 anos. A restrição por renda, apesar de excluir muitas pessoas, não era um grande impeditivo para admissão de uma grande parte da população livre, já que o exigido não era exorbitante para os padrões do período, abrindo espaço para artesãos, comerciantes e assalariados independentes (SILVA, W.B., 2003, p. 65). Por outro lado, as tropas de comandados, isto é, a maior parte do efetivo da Guarda Nacional, era composta por gente simples e pobre, muitas vezes recrutada à força.

Até agosto de 1836, os oficiais da Guarda Nacional eram escolhidos através de eleições para as quais era reunida uma assembleia de oficiais, sargentos e furriéis, sob a presidência do juiz de paz. No entanto, a partir daquela data, foi estabelecido por lei que os oficiais superiores seriam escolhidos pelo presidente da província, os

12 Apeje. GN 1. 20/01/1836. Ofício do alferes Francisco Santiago Ramos para o presidente da província, Francisco de Paula Cavalcanti. fl. 152.

subalternos também seriam nomeados pelo presidente a partir da indicação do comandante dos seus batalhões, e os oficiais inferiores seriam empossados diretamente pelo comandante do batalhão (SILVA, W.B., 2003, p. 68). Essa modificação ocorreu devido à rejeição de membros das elites locais em aceitar que algumas pessoas assumissem os cargos de oficiais da milícia, tais como artesãos e oficiais manuais. Estes, com frequência, eram pardos ou negros. Quando acontecia de algum grande proprietário local ficar subordinado a um pardo ou negro na Guarda Nacional, era solicitada a revogação das eleições para oficiais, sendo alegado que lhes faltavam os níveis apropriados de fortuna e “consideração social” (SILVA, W.B., 2003, p. 67).

Ao exercer a função de capitão da Guarda Nacional no início de 1836, Agostinho Panaxo Arcoverde possivelmente se beneficiou do momento em que os oficiais eram eleitos e não escolhidos por seus superiores, inclusive porque na documentação posterior a esse período sua patente não é citada. Além disso, proprietários e autoridades locais tinham uma clara necessidade dos serviços militares dos índios comandados por ele, o que deve tê-lo favorecido no provimento do cargo. Tendo em vista que já era juiz de paz no aldeamento de Barreiros, não deve ter sido difícil para ele angariar votos para a sua eleição como oficial da milícia. É importante ressaltar que toda a sua atuação estava baseada nas forças arregimentadas entre os indígenas de Barreiros, que eram os guardas nacionais subordinados de suas tropas e o ajudavam a realizar o policiamento na região. Portanto, a sua influência e o poder de mando em Barreiros estavam oficializados nos seus cargos e baseados no contingente indígena que conseguia comandar.

Estabelecer uma aliança com Agostinho Panaxo Arcoverde para um representante da elite local poderia significar mais votos para si ou, até mesmo, um arranjo no momento das eleições, bem como o policiamento de suas propriedades. Agostinho estava, então, profundamente inserido e envolvido nas redes locais de interdependências com os não indígenas, nas relações de troca de favores e barganhas políticas.

É importante ressaltar que, ao cumprir as exigências para assumir os cargos de juiz de paz e capitão da Guarda Nacional, Agostinho estava qualificado como cidadão ativo do Estado brasileiro, além de poder acompanhar todo o processo eleitoral na freguesia onde vivia. A cidadania poderia ser acionada ou não, dependendo do diversificado contexto político, econômico e social das

localidades onde os indígenas habitassem. Reconhecer-se e ser reconhecido como cidadão implicava uma série de questões para essas populações, principalmente no que se refere às terras coletivas das aldeias.

A questão da cidadania para indígenas era complexa e circunstancial, sendo importante para uns, como Agostinho, e pouco interessante para outros. Em Pernambuco, ao longo do século XIX, foi muito comum encontrar petições e requerimentos nos quais os indígenas se autoidentificavam como obedientes ao governo imperial, enfatizando seu bom comportamento e o cumprimento das leis. Em alguns casos, retomavam as ações de seus antepassados como vassallos do rei de Portugal e seus serviços favoráveis ao regime colonial. Não encontramos registrada em suas petições e abaixo-assinados a demanda pela identidade de cidadão. Entendiam que, com essa estratégia, poderiam ter sucesso em seus pedidos para manutenção do território coletivo e melhor administração das aldeias, o que, por sua vez, reafirmava sua identidade coletiva relacionada a um território muito específico, em detrimento do seu posicionamento como cidadãos e dos benefícios e das obrigações individualizadas que essa nova condição acarretava.

Não obstante, Agostinho Panaxo Arcoverde conseguia transitar bem entre as condições de indígena e cidadão ativo. Ele não chegou a reivindicar o status de cidadão nos documentos que produziu, talvez porque tal condição fosse evidente às outras autoridades locais tendo em vista os cargos que ocupava. Provavelmente, alcançou esse status político devido à criação e ao estabelecimento de redes de relacionamento com não indígenas das elites locais, baseadas no comando e na influência que exercia sobre a maioria dos índios do aldeamento. No caso de Agostinho Panaxo Arcoverde era interessante assumir o papel de cidadão, pois colocava-o entre os demais cidadãos de Barreiros, reafirmando a sua importância política. Entendemos que, a depender dos contextos com os quais se relacionavam, em alguns momentos e para alguns índios poderia ser interessante e proveitoso assumir a identidade de cidadão e indígena. Portanto, como homem livre, nascido em território brasileiro e ao atender aos requisitos para participar da vida pública através do voto, Agostinho cumpria as obrigações para assumir o título de cidadão brasileiro e de ser possuído em cargos compatíveis com esse status político e jurídico.

Agostinho Panaxo Arcoverde igualmente se apoiou no seu histórico familiar de lideranças cuja atuação foi

fundamental para consolidar o domínio português na expulsão dos holandeses e para administrar e colonizar as áreas retomadas nos séculos posteriores. Dessa forma, ele se adaptou aos contextos políticos no século XIX, inserindo-se nos jogos políticos locais através do provimento de cargos e legitimando suas ações por meio do seu histórico familiar, constituindo-se como importante líder e político na aldeia e na vila de Barreiros.

REDES DE INTERDEPENDÊNCIA NA CONSOLIDAÇÃO DA LIDERANÇA DE AGOSTINHO PANAXO

As diferenças entre Agostinho Panaxo Arcoverde e Bento Duarte, bem como a consequente divisão interna do aldeamento de Barreiros durante os conflitos da Cabanada, estão assentadas nas disputas pela administração das terras coletivas, mais especificamente sobre a possibilidade de arrendar o espaço.

Em 1832, ou seja, durante a Cabanada, Agostinho Panaxo se envolveu em uma negociação que tinha como objeto parte das terras do aldeamento. Nesse ano, ele promoveu o aforamento perpétuo de quase um terço das terras da aldeia pela quantia de 120 mil réis anuais a Francisco Santiago dos Ramos, um dos proprietários do Engenho Tibiri, vizinho ao aldeamento. No momento em que o contrato foi realizado, Agostinho Panaxo recebeu adiantado o valor acordado para a renda anual do aforamento (FERREIRA, L.M., 2006, p. 39).

Agostinho justificou o contrato afirmando que

Os índios não precisam delas [terras] para moradia e plantações uma vez que já estão sitiados em outros lugares, e as ditas terras só servem para o dito senhor por estarem anexas ao seu engenho Tibiri [...] fazemos este aforamento por ser este senhor Santiago pessoa muito boa para nós e ter sido até o presente bom vizinho [...] (FERREIRA, L.M., 2006, p. 40).¹³

Inserido como estava nas redes de relacionamentos políticos da localidade, Agostinho Panaxo angariou aliados entre os proprietários da freguesia, incluindo

¹³ Gerência de Arquivo de Preservação do Patrimônio Histórico do Legislativo de Pernambuco. 02/08/1832. Série Petições, Caixa 116. Índios de Barreiros (1837-1838). Abaixo-assinado dos índios da aldeia de Barreiros para a Assembleia Legislativa da província de Pernambuco. Ver Lorena de Mello Ferreira (2006).

os proprietários do Engenho Tibiri, com os quais fez o contrato beneficiando as duas partes. Por sua vez, o proprietário do engenho ratificava a importância da presença de Agostinho na vila, bem como a influência que mantinha sobre seus subordinados. Afirmou que apenas aquele juiz de paz conseguia policiar os índios de Barreiros, pois, quando Agostinho Arcoverde se ausentava, os índios começavam a assaltar os engenhos e a roubar gado.¹⁴ Deste relato e do posicionamento de Agostinho Arcoverde sobre o arredamento de terras da aldeia, inferimos que as relações dele com proprietários não índios era estreita, possibilitando a troca de favores e de apoio, levando à formação de redes de dependência mútua entre potentados locais e líder indígena.

No entanto, é provável que os assaltos realizados pelos indígenas não se restringissem ao período de ausência de Agostinho. O proprietário do Tibiri relatou que alguns índios de Barreiros tinham feito roubos nas partes Morim e Campina Grande e também furtaram gados, como já tinham feito em seu engenho (FERREIRA, L.M., 2006, p. 41). Os indígenas estavam assaltando, portanto, espaços onde estavam instalados engenhos e fazendas de grandes potentados locais, aliados de sua liderança mais proeminente, Agostinho Panaxo Arcoverde. Sendo recorrentes, como deixa parecer o documento, os furtos podem apontar para a instabilidade do poder de mando de Agostinho, indicando que as alianças com donos de engenho não eram aprovadas por todos os indígenas da aldeia.

Sem se abalar, Agostinho Panaxo continuou a exercer as funções que dele eram esperadas pelos não índios, tanto em relação às terras quanto sobre a reunião de pessoas para serviços militares e de policiamento.

Em 1836 fez mais uma investida na aldeia por meio de uma tentativa de novo arrendamento de parte daquelas terras para o proprietário do Engenho Buenos Aires, Tomás José da Silva Gusmão, pela quantia de 100 mil réis anuais. Nessa ocasião, Agostinho já não era juiz de paz, sendo a sua situação usada para deslegitimar o aforamento, pois não era autoridade jurídica e, por isso, não tinha o direito de fazer contrato sobre as terras do aldeamento. O juiz de direito de Rio Formoso, Manoel Teixeira Peixoto, que levou à Assembleia Legislativa a reclamação sobre esse novo aforamento, lembrava que

¹⁴ Apeje. CM14. 19/10/1835. Ofício do proprietário do Engenho Tibiri, Francisco Silva Figueiredo Ramos, à Câmara Municipal da comarca do Rio Formoso. fl. 285-285v.

a autoridade com competência para fazer esse tipo de transação era o juiz de órfãos de acordo com o decreto de 3 de junho de 1833 (FERREIRA, L.M., 2006, p. 42-44). Assim, Agostinho Panaxo Arcoverde não poderia negociar novamente parte das terras da aldeia em arrendamento.

Por outro lado, a influência de Agostinho Panaxo Arcoverde sobre os demais indígenas era reconhecida, a ponto de os não indígenas pedirem a opinião dele sobre como lidar com aquela população. O prefeito da comarca do Rio Formoso tentou recrutar índios de 13 a 17 anos para a Marinha, mas não conseguiu, pois “nascidos e criados nas matas, nos matos querem viver e morrer; a maior ambição que lhes conheço é de gozarem a liberdade de gentios: tendo uma camisa e ceroula de algodão estão satisfeitos contanto que possam viver ao largo”.¹⁵

Segundo o prefeito, deles não se podia esperar serviço voluntário, “principalmente enquanto estiverem aldeados, porque conservam sempre os seus antigos ritos e costumes”. O prefeito recorreu ao capitão comandante dos índios, Agostinho Panaxo Arcoverde, e este o informou que “só presos e recrutados serviriam na Marinha”. Ele mesmo já tinha recrutado alguns para o mesmo fim e, quando foram enviados para Rio Formoso, vários fugiram e ficaram perdidos pela comarca.¹⁶ Se Agostinho acreditava que apenas recrutados fariam o serviço militar, ou seja, de maneira forçada, é sinal de que esta era uma das formas utilizadas por ele para compor as suas tropas. Ao lado da coerção, deveria também usar o convencimento junto aos seus comandados, bem como a sua legitimidade via histórico familiar. A força poderia não garantir sua autoridade e seu poder por muito tempo na aldeia, já que era frequentemente contestado.

Em outro momento, um coronel da freguesia tratou com o prefeito de Rio Formoso sobre a dificuldade em fazer os índios participarem das eleições que ocorreriam em 1837. Sugeriu que fosse chamado o capitão Agostinho Panaxo para trabalharem em conjunto com o objetivo de que os índios participassem do processo, embora não explicasse de que maneira se envolveriam. E queria que tudo fosse feito de tal modo para evitar que os “índios entrem em total desgosto visto que eles ignoram o benefício

¹⁵ Apeje. Pc 4.28/10/1837. Ofício do prefeito da comarca do Rio Formoso, Luiz Eller, para o presidente da província, Vicente Thomas Pires de Figueiredo Camargo. fl. 303-303v.

¹⁶ Apeje. Pc 4.28/10/1837. Ofício do prefeito da comarca do Rio Formoso, Luiz Eller, para o presidente da província, Vicente Thomas Pires de Figueiredo Camargo. fl. 303-303v.

que se lhes faz”.¹⁷ Portanto, era imprescindível convencer os índios a se envolverem no pleito, sendo a pessoa mais indicada para ajudar nisso a sua liderança principal.

As repetidas solicitações de ajuda feitas por autoridades locais e as ações de Agostinho Panaxo no sentido de atender a essas demandas demonstram a articulação das redes de relações entre essa liderança indígena e seus poderosos aliados. Por meio dessa troca de favores e apoios mútuos foram criadas relações de interdependência, assim como os caminhos possíveis para Agostinho galgar os cargos políticos que ocupou na vila e no aldeamento.

Agostinho Arcoverde conseguia recrutar grande número de índios para participar dos conflitos armados, tanto durante a Cabanada quanto na repressão ao Quilombo do Catucá. A sua habilidade em fazer com que indígenas de Barreiros participassem dos conflitos armados do período, a meu ver, está focada em algumas questões. O seu poder político permitia a realização de recrutamento forçado de muitos indígenas. Tal poder fora construído através de sua própria trajetória política com a ocupação de cargos locais e inserção nas redes de relações com importantes proprietários não indígenas da região. Toda a atuação de Agostinho era, então, reforçada pelo histórico de serviços prestados por suas famílias à consolidação do domínio português em Pernambuco. Ele soube atualizar os antecedentes de liderança de seus antepassados através dos cargos assumidos no século XIX, dos compromissos com não índios importantes e de seu envolvimento na vida política local.

ÀS ARMAS: BENTO DUARTE E AGOSTINHO PANAXO NA GUERRA DOS CABANOS

A outra liderança de Barreiros aqui abordada, Bento Duarte, deixou menos informações do que o seu adversário, o que não se configura como um problema, já que, aceitando a crítica à ilusão biográfica de Pierre Bourdieu, iremos nos concentrar na sua atuação política e militar durante as décadas de 1830 e 1840. Apesar de provavelmente não ter um histórico familiar tão abonador quanto o de Agostinho Panaxo, Bento Duarte construiu uma firme liderança em Barreiros durante os conflitos armados da Guerra dos Cabanos. Ao fazer oposição às

decisões de Agostinho sobre a administração das terras do aldeamento, Bento arregimentou um grupo interno dissidente, demonstrando cisões e possivelmente a formação de facções entre os indígenas.

No início dos conflitos da Guerra dos Cabanos, Bento Duarte e Agostinho Panaxo atuaram do mesmo lado, ou seja, ajudaram na repressão aos cabanos. Muitos índios eram arregimentados para proteger a vila de Barreiros e também as suas vizinhanças de “salteadores” ou cabanos, quando os conflitos já haviam se estendido pela região produtora de açúcar. Para combater os cabanos da região do rio Una, no início de 1832, foram solicitados os índios de Barreiros. O comandante Bento Duarte, também conhecido como Bento dos Índios, foi notificado e colocou à disposição da repressão toda a sua gente, sendo que uma parte já estava em Barra Grande, local onde estava refugiado um dos líderes revoltosos, João Batista. Outros tantos de sua tropa foram deslocados para o Una no intuito de fazer frente aos revoltosos e retirar-lhes armas e munições.¹⁸ A manobra militar de Bento dos Índios fora notificada para outras autoridades da região.¹⁹ Naquele momento, ao reunir a sua tropa, Bento estava sob a ordens do juiz de paz de Barreiros, Agostinho José Pessoa Panaxo Arcoverde.

Apesar de necessário para o apoio das tropas imperiais nos conflitos armados, o deslocamento de um grande grupo de índios para a região de combate poderia causar problemas mesmo aos proprietários locais que supostamente seriam seus aliados. Enquanto marchavam em direção aos conflitos, Bento e seus subordinados foram acusados de roubar gado pelo caminho, levantando a suspeita por onde passavam de que também poderiam roubar armamentos.²⁰

Quando os conflitos entre cabanos e forças da Regência se intensificaram entre julho e agosto de 1832, os índios de Barreiros foram solicitados através de seu juiz de paz. Agostinho Panaxo foi requisitado para ajudar o juiz de paz do Una contra a “desenvoltura dos índios de Jacuípe a favor de Antonio Timoteo”.²¹

18 Apeje. JP4. 04/05/1832. Ofício do juiz de paz de Una para o presidente da província de Pernambuco. fl. 198.

19 Apeje. CM10. 04/05/1832. Ofício de Inácio Rodrigues de Fonseca para o delegado de paz de Una, Sebastião Arcoverde. fl. 473-473v.

20 Apeje. JP4. 04/05/1832. Ofício para o juiz de paz do Una. 4 de maio de 1832. fl. 197.

21 Apeje. CM10. 23/08/1832. Ofício da Câmara de Sirinhaém para o presidente da província, Francisco de Cavalcante Paes de Andrade. fl.

Apesar de inicialmente terem ajudado militarmente as tropas lideradas por Agostinho José Panaxo Arcoverde, Bento José Duarte e os demais índios que o seguiam mudaram suas alianças. Passaram a apoiar os rebeldes cabanos, realizando investidas na área de Barreiros, inclusive contra a própria igreja matriz do aldeamento.²² A construção dessa nova aliança fora motivada pela discordância de Bento e outros índios em relação a atitudes de Agostinho relativas ao uso das terras do aldeamento. Bento Duarte e alguns cabanos mantiveram essa aliança até meados da década de 1840, quando a Praieira estava prestes a eclodir.

Então, percebemos que havia cisões internas ao aldeamento, não sendo possível interpretar o posicionamento do líder mais proeminente na época, Agostinho Panaxo Arcoverde, como majoritário entre os seus comandados. As alianças, os apoios mútuos, os acordos e as inimizades mudavam conforme as circunstâncias locais, demonstrando a fluidez, a imprevisibilidade e a variedade de escolhas possíveis aos índios de um mesmo aldeamento.

Quando a estratégia de repressão do governo de Pernambuco e Alagoas mudou para a atuação num polígono da repressão em meados de 1834, os índios de Barreiros comandados por Agostinho Panaxo formaram uma coluna auxiliar. A sua função era confundir as patrulhas avançadas cabanos e iniciar o cerco numa área que correspondia a um polígono formado pelos povoados, vilas e engenhos invadidos pelos cabanos nos anos anteriores, abrangendo espaços próximos ao litoral e à região entre os rios Una e Jacuípe e a vila de Porto Calvo (LINDOSO, D., 1983, p. 407-412).

As tropas de índios comandadas por Agostinho eram conhecidas e requisitadas em Barreiros e em outras vilas próximas por ali garantirem a segurança dos habitantes e afastarem os “salteadores”, que naquela época eram os cabanos, pois “sempre os bateram em qualquer lugar em que eles se achavam”,²³ ou seja, os índios de Barreiros, comandados por Agostinho Panaxo, representavam a certeza de segurança na região em que viviam, afugentando os cabanos que circulavam pela localidade para assaltar engenhos e roçados.

484-484v.

22 Apeje. JM 2B. 04/10/1845. Ofício do juiz municipal de órfãos de Rio Formoso, Fernando Afonso de Mello, para o presidente da província de Pernambuco, Antônio Pinto Chichorro da Gama. fl. 229-232.

23 Apeje. CM14. 21/10/1835. Ofício do Juiz de Paz de Barreiros, Nazário Lopes, para a Câmara Municipal do Rio Formoso. fl. 283.

BENTO DUARTE ASSUME BARREIROS: INTENSIFICAÇÃO DOS CONFLITOS FUNDIÁRIOS

Após a morte de Agostinho José Pessoa Panaxo Arcoverde, que ajudou na repressão à Cabanada, Bento José Duarte assumiu o comando do aldeamento de Barreiros, mesmo não fazendo parte daquelas famílias de longo histórico de relacionamento com a Coroa portuguesa. Bento José Duarte conseguiu construir sua liderança dentro do aldeamento a partir das suas escolhas e enfrentamentos, evidenciando a divisão dentro do grupo e a insatisfação de alguns indígenas com a direção de Agostinho. Tal como fizera na década de 1830, quando questionou algumas posturas do seu superior militar, Bento voltou a problematizar as escolhas políticas de seu antecessor, principalmente no que se referia ao arrendamento das terras coletivas, sendo apoiado por um grande número de índios do aldeamento.

Em 1845, Bento Duarte liderou um movimento que passou a questionar o arrendamento de parte de terras do aldeamento feito em 1832 por Agostinho Panaxo a Francisco Santiago Ramos, senhor de engenho vizinho. Um grupo de índios, liderados por Bento Duarte, começou a se queixar de perseguições que sofriam de Santiago Ramos, que era apoiado pelo juiz municipal de Rio Formoso, Fernando Afonso de Mello, por causa do aforamento de terrenos na aldeia. O juiz municipal, na tentativa de repelir as acusações, retomou algumas das justificativas usadas para realizar tal aforamento, inclusive a de que os índios aceitaram pacificamente o acordo, do qual Agostinho Panaxo tirou proveito particular ao tomar para o si o valor de 120 mil réis referentes ao contrato.²⁴

A perseguição que os índios afirmaram sofrer se refere à ajuda conferida pelo mesmo juiz municipal em reconhecer o acordo feito apenas entre a liderança indígena e o proprietário local, mas que não possuía registro oficial. O próprio juiz municipal informou sobre o seu papel nesse processo ao presidente de Pernambuco, Antônio Pinto Chichorro da Gama, quando este pediu informações sobre a situação do aldeamento. O juiz municipal informou que o foreiro Santiago Ramos

24 Apeje. JM 2B. 04/10/1845. Ofício do juiz municipal de órfãos de Rio Formoso, Fernando Afonso de Mello, para o presidente da província de Pernambuco, Antônio Pinto Chichorro da Gama. fl. 229-232.

17 Apeje. Pc 4. 08/10/1837. Ofício do coronel Barros para o prefeito da comarca de Rio Formoso, Luiz Eller. fl. 304.

havia lhe pedido que confirmasse ou notificasse o citado contrato de aforamento, por ser o juiz autorizado para isso, ou seja, Santiago Ramos desejava “aforar judicialmente aqueles terrenos” por Agostinho Panaxo ter sido “incompetente” para tal feito.²⁵ Ao que o juiz deu logo prosseguimento ao processo por entender que naquela área aforada Santiago Ramos construiu “um excelente engenho de fazer açúcar denominado Linda Flor”, ganhando com os seus aforamentos a Fazenda Pública e os próprios índios. Em outra correspondência, o juiz municipal afirmou que aquele era “um dos melhores engenhos de fazer açúcar que existe neste município”.²⁶

Além desse contrato, Agostinho Panaxo também arrendou outras partes do aldeamento para outros foreiros que construíram cerca de três ou quatro engenhos, totalizando, junto com o arrendamento da área do Linda Flor, 275 mil réis em renda para a aldeia. Embora os aforamentos resultassem nessa soma significativa para o aldeamento, o juiz municipal não tinha conhecimento de onde o dinheiro tinha sido investido e quais eram os responsáveis por recebê-lo dos foreiros.²⁷ Poucos dias após os esclarecimentos fornecidos ao presidente da província, o aforamento de Santiago Ramos foi validado oficialmente pelo juiz municipal do Rio Formoso.²⁸ Em defesa de sua decisão, o juiz municipal argumentou que o referido foreiro se encontrava em posse pacífica dos terrenos em questão e, além disso, que o aforamento era útil para a agricultura, para a população da região e também para os índios, tendo em vista que a área não era usada por eles para as suas plantações. Os indígenas estavam, segundo o juiz, “todos aglomerados na meia légua de terra pertencente ao patrimônio de Santo Antônio da dita povoação, cuja meia légua de terra é contígua ao patrimônio dos mesmos índios”.²⁹ Pelos fatos que

ocorreram durante a validação do aforamento e nos dois anos seguintes, percebe-se que a opinião dos índios não era a mesma do juiz municipal: eles precisavam daquelas terras e passaram a defendê-las.

Antes da validação e da arrematação das 800 braças do terreno a Santiago Ramos, vários índios de Barreiros capitaneados por Bento José Duarte se apresentaram na vila para impedir esse processo.³⁰ Nos trâmites judiciais foram representados por seu curador *ad litem*, o advogado Francisco da Silva Leitão, e através dele informaram que não foram ouvidos no processo de aforamento, desejando, por isso, tomar conhecimento do processo de arrematação para entrar com possíveis embargos de nulidade.³¹ Através de seu representante jurídico, os índios apresentavam domínio dos meandros da justiça imperial em busca da conservação de seus direitos.

O juiz municipal de Rio Formoso aprovou o pedido dos índios para que tomassem conhecimento da avaliação sobre o aforamento, mas eles apenas poderiam ter acesso à documentação depois da arrematação ser concluída. A decisão do juiz municipal diminuiu a efetividade prática da ação dos indígenas em reverter o processo, pois uma vez validada a arrematação, como de fato ocorreu em 21 de fevereiro de 1845, eles teriam muita dificuldade em reaver os terrenos sob litígio. A dificuldade de questionar o aforamento através dos meios legais e jurídicos aumentou quando o curador *ad litem* dos índios deu o seu parecer no sentido de não interferir mais no processo de validade da arrematação. Após tomar conhecimento dos autos e sanar as nulidades que pretendia usar para fazer a defesa dos seus curados, o advogado Leitão não apresentou mais nenhuma oposição ao processo. Por outro lado, informou que não deveria ser privado de ser ouvido quando fosse realizada a demarcação do referido território, talvez na tentativa de conseguir um último momento de defesa para os indígenas. Sem informar quais eram as possíveis nulidades à validação do aforamento ou mesmo como estas foram resolvidas, já que as descreveu como “sanadas”, o curador dos índios deu um passo atrás e abriu caminho para a oficialização da posse sobre terrenos da aldeia para Francisco Santiago Ramos.

30 Apeje. JM 2B. 04/10/1845. Ofício do juiz municipal de órfãos de Rio Formoso, Fernando Afonso de Mello, para o presidente da província de Pernambuco, Antônio Pinto Chichorro da Gama. fl. 229-232.

31 Apeje. JM 2B. 19/02/1845. Requerimento dos índios de Barreiros representados por seu curador *ad litem*. fl. 239-239v.

Diante da validação do arrendamento, a situação ficou mais tensa no aldeamento de Barreiros e em seus arredores, quando poucos meses depois cerca de cem índios armados se dirigiram à povoação de Rio Formoso. Segundo o mesmo juiz municipal de Rio Formoso, em decorrência da ação armada dos índios, muitas pessoas foram mortas e outras feridas. Por conta disso, o chefe de polícia, autoridade máxima da hierarquia dos aparelhos de repressão da província, o senhor Antônio Afonso Ferreira, foi enviado para a vila para apurar os acontecimentos.³²

Em seguida ocorreu outro episódio em que os índios se apresentaram armados com o objetivo de defender as suas terras. Foi sobre isso que o comandante interino Francisco de Barros Rego informou ao juiz municipal, Fernando Afonso de Mello. Os índios tinham comprado dois barris de pólvora para transformá-la em cartuchos, estando, assim, armados para resistirem “a qualquer proprietário de suas terras”.³³ Levando em consideração as disputas entre eles e Santiago Ramos, a resistência deve ter sido organizada contra o proprietário do engenho Linda Flor. Isto demonstra que o posicionamento do curador *ad litem* durante o processo de validação do referido aforamento não representava a demanda dos índios naquele momento. Eles reivindicavam a nulidade do aforamento e, para isso, haviam recorrido aos meios legais, sendo representados pelo curador. Como não conseguiram o que lhes interessava, decidiram pegar em armas e enfrentar o senhor de engenho que tinha se apossado de alguns terrenos da aldeia.

Mas os índios de Barreiros não estavam atuando sozinhos, recebiam apoio de antigos aliados que, segundo o comandante interino, eram os que “acompanharam Vicente de Paula”, o mais conhecido líder popular da Cabanada. Os aliados de Bento Duarte, ainda durante a Cabanada, se refugiaram em Barreiros depois de terem feito um ataque às tropas da província de Alagoas, permanecendo na vila.³⁴

32 Apeje. JM 2B. 04/10/1845. Ofício do juiz municipal de órfãos de Rio Formoso, Fernando Afonso de Mello, para o presidente da província de Pernambuco, Antônio Pinto Chichorro da Gama. fl. 229-232.

33 Apeje. JM 2B. 27/08/1845. Ofício do Comandante superior interino, Francisco de Barros Rego, para o juiz municipal de Rio Formoso, Fernando Afonso de Mello. fl. 247-247v.

34 Apeje. JM 2B. 27/08/1845. Ofício do Comandante superior interino, Francisco de Barros Rego, para o juiz municipal de Rio Formoso, Fernando Afonso de Mello. fl. 247-247v.

É importante lembrar que ao final da Guerra dos Cabanos quase todos os indígenas desertaram, morreram ou fugiram das fileiras rebeldes, apenas restando para Vicente de Paula o apoio dos conhecidos “negros papa-méis”, sendo possivelmente estes que se colocaram ao lado de Bento Duarte e dos índios de Barreiros em 1845 na disputa com Santiago Ramos. Os cabanos remanescentes ainda circulavam entre as vilas da Zona da Mata Sul, principalmente entre Água Preta e Barreiros.

No entanto, para o juiz municipal de Rio Formoso, Fernando Afonso de Mello, não eram todos os índios daquela região que estavam aliados aos cabanos remanescentes, já que, de acordo com sua perspectiva, havia uma divisão interna no grupo indígena. A maioria dos índios de Barreiros estaria vivendo em paz com seus vizinhos e felizes com os arrendamentos realizados em sua aldeia. Em sua opinião, a movimentação contrária aos arrendamentos era realizada por outro grupo de índios.

Bento José Duarte e mais 12 apóstolos da perversidade que a posteriori se querem encaixar no dito Engenho Tibiri, por não poderem achar acolhimento entre os demais índios de Barreiros, que sinceramente os detestam, por serem eles os autores do incêndio que sofrera a sua própria matriz em 1832, quando principiou a guerra dos Cabanos, e das muitas outras atrocidades passando-se depois para as forças do caudilho Vicente de Paula.³⁵

Nesse trecho, Fernando Afonso de Mello informou que os índios capitaneados por Bento tentavam se instalar no engenho Tibiri, também de propriedade de Francisco Santiago Ramos, o mesmo dono do Linda Flor. Bento Duarte e seus liderados avançavam sobre as posses de Santiago Ramos, no intuito de retomar através da força a área que haviam pleiteado judicialmente alguns meses antes. Se Bento Duarte conseguiu ser seguido por uma quantidade expressiva de índios, é sinal de que o seu pleito era legítimo e respaldado pelo apoio dos seus liderados, o que ajudava a consolidar o seu comando entre uma parte dos índios do aldeamento.

Com isso, mais uma vez percebemos que Bento Duarte se posicionou num campo oposto ao de Agostinho Panaxo nos momentos finais da Cabanada, embora o tenha ajudado no início dos conflitos da década de 1830. A divisão interna na aldeia fazia com que antigos acordos sobre o uso das terras fossem revistos e questionados

35 Apeje. JM 2B. 04/10/1845. Ofício do juiz municipal de órfãos de Rio Formoso, Fernando Afonso de Mello, para o presidente da província de Pernambuco, Antônio Pinto Chichorro da Gama. fl. 229-232.

25 Apeje. JM 2B. 04/10/1845. Ofício do juiz municipal de órfãos de Rio Formoso, Fernando Afonso de Mello, para o presidente da província de Pernambuco, Antônio Pinto Chichorro da Gama. fl. 229-232.

26 Apeje. JM 2B. 04/10/1845. Ofício do juiz municipal de órfãos de Rio Formoso, Fernando Afonso de Mello, para o presidente da província de Pernambuco, Antônio Pinto Chichorro da Gama. fl. 229-232.

27 Apeje. JM 2B. 15/02/1845. Ofício do juiz municipal e de órfãos de Rio Formoso, Fernando Afonso de Mello, para o presidente da província de Pernambuco, Thomaz Xavier Garcia de Almeida. fl. 39-40.

28 Apeje. JM 2B. 21/02/1845. Sentença do juiz municipal de Rio Formoso, Fernando Afonso de Mello. p. 239.

29 Apeje. JM 2B. 04/10/1845. Ofício do juiz municipal de órfãos de Rio Formoso, Fernando Afonso de Mello, para o presidente da província de Pernambuco, Antônio Pinto Chichorro da Gama. fl. 229-232.

pelos próprios indígenas e revigorava antigas alianças. Naquele momento, Bento Duarte construiu seu protagonismo baseado em suas escolhas passadas, em suas alianças com não índios e ao reunir a insatisfação de uma parcela dos índios de Barreiros sobre as usurpações feitas nos terrenos da aldeia.

Com os índios armados, prontos para resistir, e diante da iminência de um novo conflito na região, o comandante interino pediu auxílio para compor uma força maior e prevenir o possível ataque dos índios. Se assim não fosse feito, “pode acontecer, como é mui fácil, de se reunir[em] todos os índios e aparecer um total rompimento”.³⁶ O medo de um levante indígena era evidente e fazia com que as autoridades policiais tentassem se prevenir.

A ação indígena não ocorreu na forma de um levante, mas como um ataque a um dos engenhos de Santiago Ramos, o Tibiri, que já estava sendo ocupado por índios liderados por Bento Duarte. Em meados de 1846, Santiago Ramos começou a realizar as demarcações das suas terras que, como já vimos, pertenciam à aldeia e foram aforadas em 1832. É provável que nessa demarcação o proprietário dos engenhos Tibiri e Linda Flor não tenha respeitado os limites das terras aforadas, mas tenha invadido um pouco mais as que eram de uso indígena. Diante dessa situação, os índios, sob a liderança de Bento Duarte, reagiram e passaram a atacar com flechadas a casa do engenho Tibiri, matando um oficial. A situação obrigou o proprietário a contratar capangas para protegê-lo e depois fugir. Os índios ameaçaram invadir a vila de Barreiros, mas logo em seguida desistiram (CARVALHO, M.J.M., 1986, p. 28-29; 2002, p. 79-80).

O ataque de parte dos índios de Barreiros a um engenho de um importante proprietário da região pode ser compreendido a partir do histórico de relações conflituosas vivenciadas entre ambas as partes, principalmente entre o grupo de índios chefiado por Bento Duarte. O avanço indígena em direção à casa grande do engenho contou com uma certa audácia, especialmente quando levamos em conta que havia outro grupo de índios que era favorável à posse de Santiago Ramos, provavelmente seguindo ainda o posicionamento tomado por sua antiga liderança, Agostinho Panaxo. Outra questão a ser levantada é que, tendo em vista que alguns cabanos

remanescentes viviam nas matas de Barreiros e apoiavam o grupo liderado por Bento Duarte, é possível que o ataque ao engenho Tibiri tenha contado com ajuda de “negros papa-méis”, o que deve ter intensificado a violência do ataque e o medo do proprietário, fazendo-o fugir, já que os cabanos tinham larga experiência em conflitos armados e guerra de guerrilha.

considerações finais

As trajetórias de Agostinho Panaxo e Bento Duarte são significativas para ilustrar a participação política de indígenas na construção do Estado nacional brasileiro no século XIX. Fizeram escolhas inseridos em redes de relacionamentos que construíram com não indígenas da vila vizinha e entre seus liderados, participando assim do jogo político local e recorrendo às armas quando entendiam ser necessário. Ao conectar a arena política mais específica com as disputas no cenário nacional, a análise sobre a atuação de ambos permite reavaliar as narrativas sobre a formação do Estado brasileiro oitocentista, apontando para uma crítica à ausência das populações indígenas e às perspectivas estereotipadas sobre elas.

36 Apeje. JM 2B. 27/08/1845. Ofício do Comandante superior interino, Francisco de Barros Rego, para o juiz municipal de Rio Formoso, Fernando Afonso de Mello. fl. 247-247v.

referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. "A ilusão biográfica". In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Usos e abusos da História oral. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 183-192.

CARVALHO, Marcus J. M. de. A Guerra do Moraes: A Luta dos Senhores de Engenho na Praieira. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1986.

_____. Os índios e o ciclo das insurreições liberais em Pernambuco (1817-1848): ideologias e resistência. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos (orgs.). Índios do Nordeste: temas e problemas. Maceió: Edufal, 2002. p. 67-96.

_____. Um exército de índios, quilombolas e senhores de engenho contra os "jacubinos": a Cabanada, 1832-1835. In: DANTAS, Mônica Duarte (org.). Revoltas, motins, revoluções: homens livres pobres e libertos no Brasil do século XIX. São Paulo: Alameda, 2011. p. 167-200.

COSTA, F.A.P. da. Anais Pernambucanos. Versão em CD encarte de Folk-lore pernambucano: subsídios para a História da poesia popular em Pernambuco. Recife: CEPE, 2004.

DANTAS, Mariana. Dimensões da participação política indígena: Estado nacional e revoltas em Pernambuco e Alagoas, 1817-1848. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2018.

FERREIRA, Lorena de Mello. São Miguel de Barreiros: uma aldeia indígena no Império. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

FLORY, Thomas. El juez de paz y el jurado en el Brasil imperial, 1808-1871. Control social y estabilidad política en el nuevo Estado. México: Fondo de Cultura, 1986.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Usos e abusos da História oral. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 167-182.

LINDOSO, Dirceu. A utopia armada: rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

LORIGA, Sabina. O pequeno x: da biografia à história. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

OLIVEIRA, Maria da Glória de. Escrever vidas, narrar a história. A biografia como problema historiográfico no Brasil oitocentista. Rio de Janeiro: FGV Editora/ EDUR/ ANPUH-Rio, 2011.

RAMINELLI, Ronald J. Nobreza indígena – os chefes potiguares, 1633-1695. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822-1853). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

REVEL, Jacques. Jogos de escalas: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Lima Barreto: triste visionário. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SILVA, Geysa Kelly Alves da. Índios e identidades: formas de inserção e sobrevivência na sociedade colonial (1535-1716). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

SILVA, Wellington Barbosa da. Entre a liturgia e o salário: a formação dos aparatos policiais no Recife do século XIX (1830-1850). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2003.

2.4

Breves notas sobre alguns caciques Guarani do sul de Mato Grosso do Sul (sec. XIX, Brasil)

Pablo Antunha Barbosa*

RESUMO

Trazendo alguns elementos da trajetória de alguns outros caciques guarani do século XIX (Libânio, Cuiabá, Hurú, Iguaçu etc.), este trabalho visa analisar as formas de mediação entre os aldeamentos indígenas oficiais e os alojamentos ou aldeias livres dos Guarani localizados nos vales do médio rio Paraná. Libânio foi o principal guia indígena das explorações realizadas por João Henrique Elliott e Joaquim Francisco Lopes em nome do Barão Antonina, figura central na formação e na consolidação destes estabelecimentos na segunda metade do século XIX. Enquanto as expedições avançam pelo interior, os diferentes caciques desenvolvem estratégias situadas para lidar com a nova situação colonial que se coloca a eles no período prévio à guerra da Tríplice Aliança. De alguma forma, essas diferentes estratégias permitirão que se repense a temática dos deslocamentos guarani, muitas vezes tidos como o resultado único de migrações religiosas.

PALAVRAS-CHAVE

Caciques Guarani

João Henrique Elliott

Joaquim Francisco Lopes

Mato Grosso do Sul

Aldeamentos indígenas séc. XIX

* Docente do Centro de Formação em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Sul da Bahia (CFCHS/UFSB).

OS GUARANI DE MATO GROSSO DO SUL NO SÉCULO XIX: A HISTÓRIA DE UM ESQUECIMENTO

Na literatura histórica e antropológica contemporânea sobre a região de fronteira entre o sul do atual estado de Mato Grosso do Sul e a região Nordeste do Paraguai, o cenário e a cronologia de ocupação dos territórios dos povos de língua guarani foram pintados da seguinte forma. Em primeiro lugar, uma etapa colonial marcada pela atividade dos jesuítas nas antigas províncias dos Itatim e Guairá. Etapa no entanto curta, já que interrompida precocemente pela invasão dos bandeirantes ainda no século XVII (MONTEIRO, 1994). Em seguida, e depois de um longo período de “vazio” de quase dois séculos durante o qual a maioria dos grupos guarani da região teria supostamente se “refugiado” nas matas, surge a guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), como um terceiro momento detonador da “História” regional: acontecimento que redefine toda a dinâmica territorial e demográfica da região ao incentivar a instalação de colonos. Com o final da guerra, em 1870, um tratado de fronteira (1872) com as atuais fronteiras entre o Brasil e o Paraguai é assinado. O fim da guerra marcaria, então, a consolidação da exploração particular na região, abrindo vastos espaços para capital privado.

No sul de Mato Grosso do Sul, o “Ciclo da Erva” – nome que a historiografia deu para essa quarta etapa – começou em 1882, após o governo imperial brasileiro conceder em arrendamento extensos ervais naturais para a Cia. Matte Larangeira. Já do

lado paraguaio da fronteira, o mesmo processo foi observado a partir de 1883 com a venda de extensos campos para empresas como a La Industrial Paraguaya S.A. e a mesma Cia. Matte Larangeira.¹ Ainda é difícil estimar a quantidade de indígenas, sobretudo de língua guarani, que trabalharam direta ou indiretamente para essas empresas durante as aproximadas cinco décadas que este “ciclo” durou. No entanto, alguns estudos relativamente recentes mostram que a quantidade de indígenas está subdimensionada nos registros históricos e que, em certas microrregiões, como a do alto rio Iguatemi, por exemplo, a proporção de indígenas que trabalharam para ervateiros foi altíssima em relação aos trabalhadores paraguaios, brasileiros, correntinos etc.²

De qualquer forma, o “Ciclo da Erva” nesta região teve um declive progressivo, sobretudo a partir da década de 1920. No Paraguai, por exemplo, isso se deu pela competitividade com a erva-mate plantada em outras regiões, como em Misiones, na Argentina, ou no próprio Mato Grosso do Sul. Já neste último estado a crise se estabeleceu em razão do fim progressivo do monopólio da Cia. Matte Larangeira em favor do loteamento da região. Tal política de loteamento foi inicialmente pensada durante a Primeira República e consolidada por Getúlio Vargas durante o Estado Novo (1937-1945). Ela fazia parte de um novo plano de integração nacional da fronteira sul mato-grossense no marco da chamada “Marcha para o Oeste”. Na prática,

1 Sobre o “Ciclo da Erva” ver, entre outros, Brand (1998) e Kleinpenning (2014)

2 Ver por exemplo Ferreira (2007)

o loteamento da região começou a romper com o monopólio da Cia. No entanto, também teria dado início a uma quinta etapa, com a introdução de fazendas que logo se tornaram grandes latifúndios.

Articulada a esta política de loteamento, observou-se também outro projeto, ou uma sexta etapa, desta vez indigenista, visando à integração dos grupos indígenas da região como mão de obra. O recém-criado Serviço de Proteção aos Índios (SPI) ergueu, entre 1915 e 1928, oito Reservas Indígenas, de aproximadamente 3.600 ha cada, nos mesmos moldes dos lotes familiares criados durante a Primeira República e o Estado Novo.³ Desta forma, além de buscar integrar os indígenas, a criação das reservas representou outro dispositivo de apropriação dos territórios guarani.

Esta cronologia pintada em seis movimentos – missões jesuítas, refúgio nas matas após ataques dos bandeirantes, guerra da Tríplice Aliança, “Ciclo da Erva”, loteamento da região e criação das Reservas Indígenas – não é satisfatória por pelo menos duas razões. Em primeiro lugar, porque ao afirmar que só teria sido após o final da guerra da Tríplice Aliança que a região aqui em pauta teria começado a ser definitivamente colonizada, postulou-se que o fim desse conflito marcaria o “ponto zero” do “encontro colonial” entre indígenas e não indígenas (BARBOSA, 2015). Dito de outro modo, ao sugerir que as relações entre o mundo indígena e

3 Oito Reservas Indígenas foram criadas entre os Nandéva e Kaiowa do sul de Mato Grosso do Sul entre 1915 e 1928. Foram elas: Amambai, Dourados, Limão Verde, Pirajui, Porto Lindo, Caarapó, Taquaperi e Sessoró. Ver Almeida (2001), Mura (2019) e Brand (1998).

as sociedades nacionais começaram apenas a partir do último quarto do século XIX, a antropologia e a historiografia sul-mato-grossense ajudaram a criar um “mito”: aquele de que, depois da expulsão dos jesuítas, os grupos guarani da região se “reguaranizaram”, voltando às matas para retomar antigas tradições perdidas (GODOY, 2006; WILDE, 2009).

O etnônimo “Caiuá”, por exemplo, que começa a se consolidar na literatura justamente durante o século XIX, e que significa literalmente “aqueles que vivem nas matas” (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001; CHAMORRO, 2015), é uma alegoria clara dessa visão, já que estando na floresta, à margem da sociedade colonial e pós-colonial, os “Caiuás” não teriam mantido relações com o mundo “não indígena”, a não ser através de contatos esporádicos com alguns colonos que, de maneira individual e espontânea, se aventuraram em um suposto “sertão desconhecido” a ser desbravado. O complexo enredo das inter-relações entre os indígenas da região e os diferentes agentes da colonização não foram bem equacionados para o contexto pré-guerra que, mesmo não tendo sido tão violento como o período posterior, foi recuperado pelo projeto tido como modernizador implementado pelo saber indigenista do SPI a partir da segunda década do século XX (LIMA, 1995). Como veremos mais adiante, já na primeira metade do século XIX os Guarani do atual sul de Mato Grosso do Sul, e especialmente aquelas famílias localizadas na margem direita do rio Iguatemi, mantinham relações estreitas e antigas com os paraguaios da região oriental (cujo principal centro era a cidade de Concepción, fundada no final do século XVIII na margem esquerda do rio

Paraguai), trabalhavam periodicamente nos ervais e recebiam como pagamento objetos manufaturados, tais como facões, machados, miçangas, tecidos, chiripás etc.

Nesta crônica em seis atos, reside um segundo problema. Ela esboça um panorama relativamente simples onde, por volta da década de 1870, haveria indígenas mais ou menos “livres” espalhados pelas matas. Meio século depois, por volta de 1920, haveria uma inversão absoluta e aqueles mesmos indígenas “livres” aparecem agora confinados e aculturados nas reservas do SPI ou proletarizados na periferia das cidades e das fazendas que não param de crescer. Elaborar-se, nesse sentido, uma equação relativamente simples que opõe uma situação inicial, de indígenas “habitantes das matas”, a uma situação final, de indígenas aculturados. No entanto, ao preocupar-se apenas em determinar uma cronologia do povoamento da região com marcos fundacionais para a consolidação de uma historiografia local, esta equação esqueceu-se de pensar o mais importante: como e através de quais dinâmicas sócio-históricas passamos de uma etapa à outra?⁴ Essa equação, se tivesse uma solução possível, e se devesse ser solucionada apenas de uma forma, deveria ser dimensionada precisamente a partir do vasto campo de possibilidades que existe entre um polo e o outro, tendo em vista que,

4 É sintomático observar como nos estudos sobre os Guarani do Mato Grosso do Sul o período da segunda metade do século XIX é descrito como um momento de vazios, com muito pouco contato entre indígenas e não indígenas. Embora esse panorama esteja mudando progressivamente, ainda é possível dimensionar esse ponto a partir de uma rápida análise do índice de alguns trabalhos sobre o processo de expropriação dos territórios guarani. Ver, entre outros, Brand (1998) e Melià, Grünberg e Grünberg (2008 [1976])

parte da produção da província de Mato Grosso sem a necessidade de depender de tratados sobre a navegação dos vales dos rios Paraguai e Paraná, fronteiras naturais com partes do Paraguai e da Argentina.⁷ A administração deste projeto esteve nas mãos de João da Silva Machado, mais conhecido como Barão de Antonina a partir de 1843⁸ que, inteligentemente, encomendou uma série de expedições ou explorações de reconhecimento do território por onde o caminho deveria passar. Marta Amoroso chamou essa série de explorações de “Jornadas Meridionais” (AMOROSO, 2014). No entanto, o sertanista brasileiro Joaquim Francisco Lopes⁹ e o norte-

7 Curiosamente, até 1910, data do início da construção da ferrovia Noroeste do Brasil, que conectou o interior do estado de São Paulo com a cidade de Corumbá, na beira do rio Paraguai, e que também veio a ser a última grande investida contra os grupos Gê do oeste de São Paulo, os rios da Prata e Paraguai ainda eram a forma mais rápida e prática de se chegar ao Mato Grosso.

8 O Barão de Antonina (João da Silva Machado) iniciou suas atividades como comerciante de gado desde muito cedo e se estabeleceu no atual território do Paraná, onde ocupou importantes cargos políticos antes da emancipação política daquela província em 1853. Foi representante do Tribunal de Lisboa (1821), substituto do Conselho Geral da Província (1829) e deputado na Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo em três legislaturas. Com a criação da província do Paraná, foi eleito o primeiro senador da província, de 1853 a 1875, data da sua morte. Recebeu do presidente da província, Zacarias Góes e Vasconcellos, a missão oficial de fundar aldeamentos indígenas como parte da política de Catequese e Civilização do Império. Como ponta de lança desta política indigenista, tornou-se um dos mais importantes proprietários de terras na região. Para dados mais completos da trajetória do Barão de Antonina, ver Borges (2014).

9 Famoso sertanista, Joaquim Francisco Lopes começou a trabalhar com o Barão de Antonina desde 1840, explorando os rios Verde, Itararé, Paranapanema, Paraná e Ivaí. Explorou também as serras da Apucarana, Iapó e Furnas, assim como as planícies de São Jerônimo, junto ao rio Tibagi. Em 1847 explorou as possibilidades de uma via de comunicação entre São Paulo e Mato Grosso, descendo os rios Tibagi e Paranapanema, transpondo o rio Paraná, até chegar à cidade de Miranda, perto da frontei-

-americano João Henrique Elliott,¹⁰ a quem coube a execução e a elaboração das memórias dessas viagens, nunca usaram tal expressão, referindo-se a elas por “Itinerários” ou “Derrotas”.

Em um decreto de 21 de maio de 1850 com algumas instruções sobre a construção da “nova via de comunicação entre S. Paulo e Mato Grosso”, percebe-se um papel especial para os indígenas da região.¹¹ Lopes e Elliott deveriam procurar recrutar os indígenas para que estes se estabelecessem nos portos projetados ao longo do caminho. Estes portos, por sua vez, marcariam os diferentes pontos ou etapas do caminho, isto é, os locais onde deveriam ser instalados os futuros estabelecimentos coloniais, que vieram a ser colônias agrícolas, militares e, sobretudo, aldeamentos indígenas.

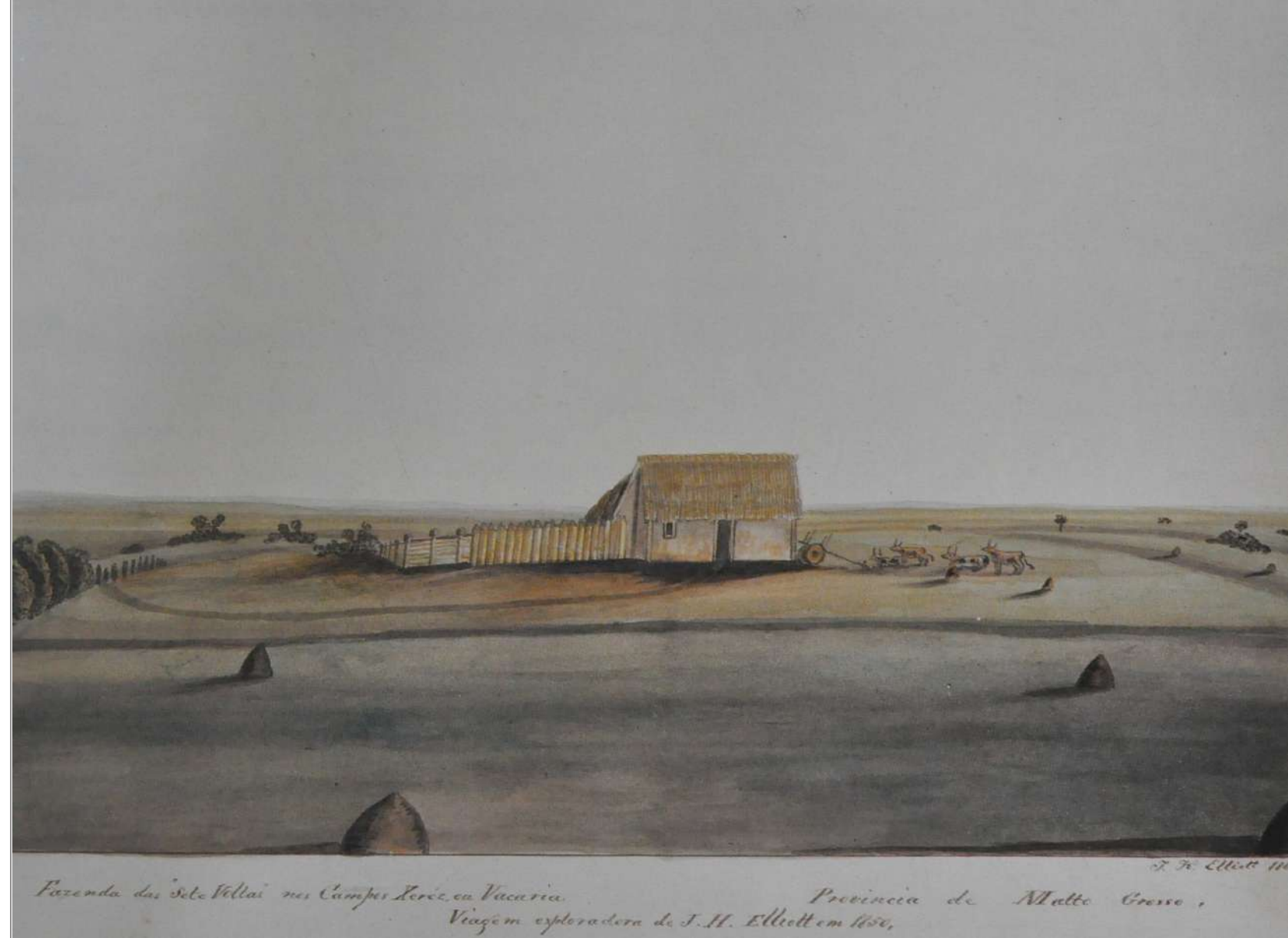
ra com o Paraguai. No ano seguinte, voltou a explorar os rios Tibagi e Paranapanema, pelo Paraná, até chegar aos rios Iguatemi e Apa. Em 1850, fez uma nova exploração, desde o rio Brilhante até Miranda. Ele foi um dos fundadores da colônia militar do Jataí e do aldeamento de São Pedro de Alcântara, além de ter sido diretor, durante vários anos, do aldeamento de São Jerônimo. Para mais informações acerca de sua biografia, ver Barbosa (2015).

10 Norte-americano, provavelmente da Filadélfia, chegou ao Brasil entre 1825 e 1826, por volta dos 16 anos de idade, quando desembarcou no Rio de Janeiro do barco comandado pelo seu tio, Jesse Duncan Elliott. Logo se juntou à Marinha Imperial como tenente numa ação contra a independência da região da Cisplatina. Após alguns anos de detenção, regressou ao Rio de Janeiro, onde provavelmente conheceu João da Silva Machado, o Barão de Antonina, com quem trabalhou nas explorações que procuraram estabelecer uma rota entre São Paulo e Mato Grosso. Através dessas explorações grilou terras em nome do barão. Em algumas destas terras, foram criados alguns aldeamentos indígenas. Elliott foi, juntamente com Joaquim Francisco Lopes, um dos fundadores dos aldeamentos de São Pedro de Alcântara, São Jerônimo, entre outros. Para mais informações acerca da biografia de Elliott, ver Carneiro (1987).

11 Decreto de 21/05/1850 “Sobre nova via de comunicação entre São Paulo e Mato Grosso”, em Cunha (1992).

Embora o decreto não tenha sido implementado ao pé da letra, é interessante refletir sobre o protagonismo do Barão de Antonina na gestão e na execução dos diferentes projetos (construção do caminho e das colônias militares, agrícolas e indígenas). Em outro trabalho mostramos como ele soube articular, como ninguém, os seus interesses pessoais com os interesses políticos da época, orientando assim “suas iniciativas com os planos mais amplos que presidiram à constituição da nação” (WISSENBAACH, 1995; BARBOSA, 2017). A dissolução das fronteiras entre as esferas públicas e privadas, no caso da atuação do Barão de Antonina, pode ser medida, entre outras coisas, por meio de documentação legal relacionada ao seu espólio. Nos anos 1920, seus herdeiros pediram ao governo do estado do Mato Grosso os títulos de nada menos do que 90.000 km² de terras localizadas no sul do atual estado de Mato Grosso do Sul. De acordo com Astolpho Rezende, advogado que representou o então estado de Mato Grosso nesta ação, essas fazendas teriam sido griladas (ver Imagem 1) e representavam apenas “supostos” títulos que o barão tinha registrado em seu nome, justamente durante a construção da estrada entre São Paulo e Mato Grosso (REZENDE, 1924). Com o fim da guerra, boa parte desse território foi concedida à Cia. Matte-Larangeira para explorar os ervais naturais do sul de Mato Grosso.

É importante notar que na antiga província de Mato Grosso, a Lei de Terras de 1850, que além de promover a colonização do interior também regulamentou a propriedade da terra, seria aplicada apenas no ano de 1858, após a criação da Repartição Especial das Terras Públicas, ou seja,



Fazenda das Sete Voltas nos Campos de Xeréz ou Vacaria, Província de Mato Grosso. Viagem exploradora de Elliott em 1850. (Elliott, 1863).

naquele momento, o Barão de Antonina já era senador e conhecia, desde as entranhas do Parlamento, as minúcias dos projetos de leis que se materializaram na Lei de Terras. Por isso, primeiro, a grilagem de terras na década de 1840 para, na sequência, poder vendê-las (SABOYA, 1995).

Em 1858, quando o barão de Antonina se afastou da região para ocupar um lugar no Senado do Império como representante da recém-criada província do Paraná, colocou à venda algumas de suas propriedades [...] que foram constituídas a partir dessas expedições: três fazendas de gado em Faxina, Castro e nos campos de São Jerônimo, às margens do rio Tibagi, calculando-se aproximadamente 25 léguas quadradas e seis

sesmarias na zona do Baixo Paraguai, de limites e tamanhos imprecisos [...] (SABOYA, 1995).

Para concluir este item, é fundamental que se reflita sobre a atuação do Barão Antonina entre os indígenas da região. Como ninguém, ele soube combinar, em sua pessoa, os diferentes níveis dos projetos implementados. Neste sentido, é fundamental indagar a pertinência ou não de se pensar o Estado como a única instância capaz de se posicionar diante da chamada “questão indígena”. Nesta situação, percebe-se que a mediação estabelecida entre os administradores coloniais e os indígenas se deu através de uma figura híbrida (o Barão de Antonina, para os políticos da corte, e o

Paí Guasú,¹² para os indígenas), que circulava facilmente entre as diferentes esferas da vida política do país, entre o “sertão” e o “gabinete” para retomar a acertada expressão de Monteiro (2002). O “paradoxo ideológico da tutela”, definido por Oliveira (1988) como um dispositivo político de dominação que oscila entre práticas protetoras e pedagógicas, não parece ser, neste caso, um monopólio exclusivo do Estado, mas uma propriedade que também caracterizou a atuação individual de fazendeiros, colonos, militares, missionários, etc.¹³ A “tutela individual”

12 Assim era conhecido o barão pelos indígenas.

13 Ver, por exemplo, a análise de Iglesias (2010) sobre a ação tutelar particular de Fe-

exercida pelo Barão de Antonina, ou melhor, pelo Paí Guasú, em oposição à estatal, é interessante, porque possibilitou que ele combinasse diferentes papéis (do patrão ao humanista, do missionário ao bandeirante etc.) que, como Oliveira sugeriu, foram rigidamente separados pela historiografia canônica do indigenismo (OLIVEIRA, 1988).

Neste sentido, a atuação do Barão Antonina desdobra-se em um espaço fluido que dilui as fronteiras entre o público e privado.¹⁴ Assim, nas suas atividades, ele não procurou recuperar a herança jesuíta, evocando a memória das antigas reduções do Guairá, erguidas e destruídas logo na primeira metade do século XVII, e solicitando explicitamente a Elliott e Lopes que encontrassem vestígios destas missões, para que sobre suas ruínas e escombros fossem erguidos os aldeamentos decimonônicos. Ele também fez uso de uma retórica protetora, pedagógica, civilizadora e capitalista, antecipando em grande medida o “grande cerco da paz” que seria oficialmente implementado pelo SPI meio século depois (LIMA, 1995). Essa conjunção criou as condições e o espaço necessários para que os dispositivos colocados em prática pelo barão possam ser localizados a meio caminho entre a política missionária colonial e o indigenismo republicano rondoniano. Assim, tal como propõe Lima em sua análise da gestão

colonial das desigualdades no Brasil de hoje, é possível dizer que o programa indigenista e tutelar do barão também oscilou em um espaço “singular de cruzamento de tradições de conhecimento” que misturavam catequese, civilização, trabalho, pedagogia, conquista, conhecimento científico e soberania (LIMA, 1995).

OS “ITINERÁRIOS” E AS “DERROTAS” DE JOAQUIM FRANCISCO LOPES E JOÃO HENRIQUE ELLIOTT

Como já foi mencionado, para uma melhor execução da construção da nova estrada para o Mato Grosso, uma série de expedições de reconhecimento foi realizada entre 1840 e 1860, aproximadamente. Como associado do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), o Barão Antonina se preocupou em publicar os itinerários, as derrotas ou os diários que resultaram dessas explorações. Sua difusão na revista do IHGB buscava legitimar suas ações, tanto nos círculos políticos como intelectuais do Império, esferas muito amalgamadas à época. Lucio Tadeu Mota notou a importância do IHGB durante todo o Segundo Império no processo de construção e consolidação da nação (MOTA, 2006). A nova elite política, recém-emancipada de Portugal, estava preocupada em ampliar sua soberania sobre todo o território nacional, representada à altura por uma visão ambígua em torno da ideia de deserto ou sertão. No entanto, um deserto ou sertão “infestado” de indígenas, quer fossem hostis, ou dóceis à colonização. Nessas condições, alguns políticos, em conjunto com alguns membros do IHGB, começaram a refletir

sobre um programa a ser aplicado naqueles territórios e para aquelas populações. As publicações trimestrais do IHGB representaram, neste sentido, “um veículo importante para a divulgação dos debates, ideias e propostas sobre o destino das populações indígenas que ocupavam o território nacional em construção” (MOTA, 2006).

Em relação aos relatórios encomendados pelo Barão Antonina e elaborados por Elliott e Lopes, é importante notar que eles não nararam apenas a geografia ou as potencialidades econômicas da região explorada. Seguindo as sugestões de Mary L. Pratt sobre as narrativas dos viajantes do século XIX, é possível argumentar que os textos escritos pelos dois exploradores têm uma polissemia intrínseca e não se encaixam nem na narrativa romântica dos cientistas do século XIX, personificada no naturalismo de Humboldt, nem no gênero pragmático característico daquilo que ela chama de “vanguarda capitalista”, típico dos engenheiros, agrônomos, geólogos etc., que abundaram na América do Sul após o turbulento período das Independências nas primeiras décadas do século XIX (PRATT, 1999). Embora os textos elaborados por Elliott e Lopes não possam ser classificados em nenhum dos dois estilos narrativos¹⁵ – já que eles são os dois ao mesmo tempo – isto não significa que engenheiros, naturalistas e botânicos, como o inglês Thomas Bigg Wither (1878), os alemães Franz e Joseph Keller (1974 [1866]) ou, mesmo, o suíço Johann Rudolph Rengger (2010 [1835]), não

tenham feito descrições detalhadas sobre a região por onde passaram e (pouco menos detalhadas) sobre a vida das populações que ali viviam, funcionando assim como fontes interessantes para pensar a história pós-independência da região.

Seguindo a mesma direção, é possível dizer que os “Itinerários” ou as “Derrotas” elaboradas por Elliott e Lopes, todos cuidadosamente editados pelo Barão Antonina antes de serem publicados, revelam um novo gênero narrativo, imaginado pela nova elite nacional que, com a descolonização, viu um espaço potencial em aberto para pensar-se a si mesmo como indivíduo e como nação. Uma nova narrativa que, para se reinventar, logicamente, teve de ressignificar referências tanto do naturalismo romântico dos viajantes como do pragmatismo da “vanguarda capitalista”. Assim, parece possível enfatizar não só a importância que Elliott e Lopes deram à exuberância da natureza e ao potencial comercial da região a ser colonizada, mas também a uma descrição rigorosa de preocupações eminentemente locais, neste caso, referente ao “problema” do que fazer com os indígenas desse sertão que não era tão deserto assim.

Foi precisamente graças às particularidades da região explorada, densamente povoada por famílias indígenas, que Elliott, Lopes e o barão se preocuparam em dimensionar as relações que foram sendo estabelecidas e fortalecidas ano após ano com os vários “alojamentos” guarani localizados nos vales ocidentais e orientais do alto rio Paraná, especialmente por conta das relações estabelecidas com alguns caciques ou “chefes familiares”, isto é, possíveis mediadores na implementação

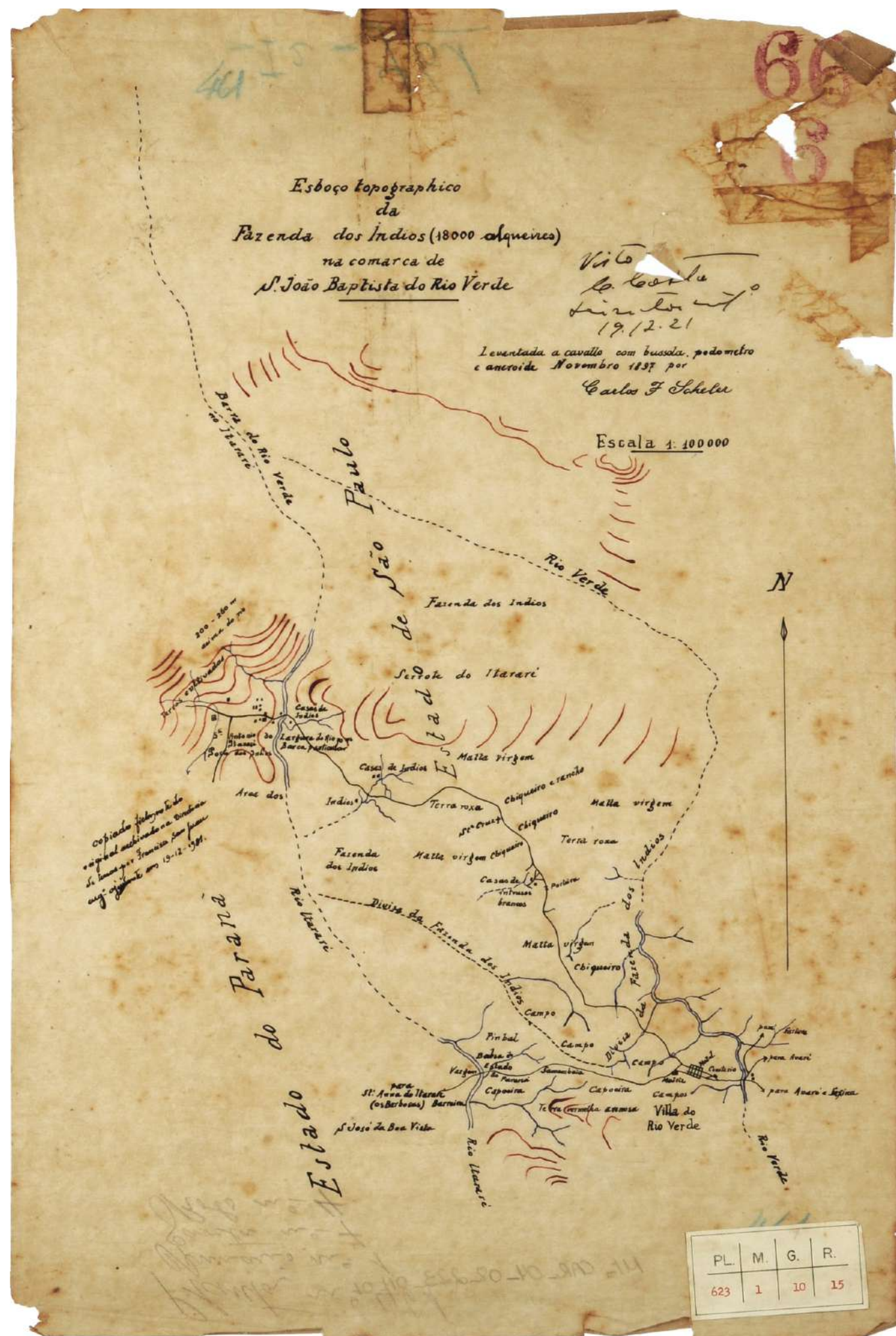
do projeto do barão e do governo imperial.

Ao contrário de boa parte da documentação da época sobre a região, basicamente marcada por uma preocupação burocrático-administrativa, é possível dizer que os relatórios elaborados por Elliott e Lopes revelam sensibilidades e experiências etnográficas significativas, formando assim um corpus extremamente rico para pensar a expansão das fronteiras nacionais sobre as fronteiras indígenas da região em estudo. De expedição em expedição, de relatório em relatório, de “aldeia” em “aldeia”, vão aparecendo e se desenhando não somente as transformações sociopolíticas nos espaços pré e pós-aldeamento, mas também a multiplicidade de atores indígenas (caciques, capitães, linguaraz etc.) e não indígenas (missionários, militares, administradores, comerciantes, engenheiros, advogados etc.) que atuaram como engrenagens do processo de territorialização dos indígenas nos aldeamentos oficiais projetados pelo governo imperial através da figura do Barão de Antonina.

lizardo Avelino de Cerqueiro entre os Kaxinawá no Vale do Rio Juruá, no Acre. Ver também o “Prefácio” de Oliveira no mesmo livro de Iglesias (2010).

¹⁴ Talvez seja ingênuo falar da existência de fronteiras rígidas entre o público e o privado no século XIX e, nesse caso, o Barão de Antonina talvez não tenha feito nada mais do que seguir o roteiro da época.

¹⁵ João Henrique Elliott publicou, inclusive, em 1852 e 1857, antes de José de Alencar, duas pequenas novelas indianistas.



Esboço topográfico da Fazenda dos Índios (18.000 alqueires) na comarca de S. João Baptista do Rio Verde. (Scheler, 1897).

A "EMIGRAÇÃO DOS CAYUAZ"

O texto "A Emigração dos Cayuaz", de autoria de Elliott (1898 [1856]), é sem dúvida alguma o relato mais interessante de toda a série dos "Itinerários" de Lopes e Elliott. Em primeiro lugar porque, diferentemente dos demais relatórios, todos eles em formato de diário, "A Emigração dos Cayuaz" é muito mais analítico do que, apenas, descritivo. A pedido do Barão de Antonina,¹⁶ neste texto, Elliott busca dar uma visão geral das explorações realizadas até então (estamos em 1852), resumindo claramente quais eram as pretensões do Barão de Antonina e dos governos provinciais no sentido de liberar terras no sul do Mato Grosso para aldear os indígenas a leste do rio Paraná, nas províncias do Paraná e de São Paulo. Em segundo lugar, o texto é envolvente porque Elliott descreve muito bem como se davam as negociações com os vários "chefes de família" guarani. Acordos que indicam um cotidiano denso, em que foram feitos pactos que tinham o claro objetivo de convencer os indígenas a aceitarem o convite de Paí Guasú a se transferirem, pelo menos inicialmente, à colônia militar de Jataí (Imagem II) ou ao aldeamento de São João Batista do Rio Verde (Imagem III), únicos núcleos coloniais oficiais existentes até 1852, e ambos sob direção imediata do barão. Foi exatamente graças ao recrutamento de indivíduos guarani que já viviam na proximidade de uma das fazen-

¹⁶ Em carta dirigida ao barão de Antonina e escrita da colônia militar do Jataí em maio de 1856, Elliott menciona que vai "continuar a 'Emigração dos Caiuás' como me ordena Sua Excelência, quando os índios chegarem" (ELLIOTT, 05/05/1856).

das do Barão de Antonina, chamada Perituba e localizada no distrito de Itapeva da Faxina (indivíduos que mais tarde serviriam como os primeiros guias das expedições de Elliott e Lopes), e aos "chefes familiares" que viviam nas aldeias do interior, que Elliott e Lopes conseguiram convencer, em 1852, que nada menos que cento e setenta "Cayuaz" emigrassem da margem direita do rio Paraná à recém-fundada colônia militar de Jataí.

[...] Do cacique Imbirapapá, que se pusera à frente desta pequena tribo, soube por meio dos linguarás que perto da foz daquele rio existiam mais quatro chefes com sua gente nas mesmas condições da que ali se achava; em consequência expedi imediatamente o capitão Ignácio, do aldeamento de S. João Baptista, com outro linguará, acompanhados de três índios dos que ali se encontravam, não só para servirem de guia ao emissário, como de fiadores ao convite que se lhes fazia para virem a nós [...] Ao quinto dia da partida do primeiro emissário chegou este conjuntamente com o que enviara em sua procura, trazendo o cacique Imbiara e sua gente, que foram encontrados num alojamento perto do Paraná; e daí a dois dias reuniram-se a este os dois caciques Imbaracahy e Oquê com suas tribos, que por se haverem alojado a maior distância do Paraná não puderam acompanhar Imbiara. E porque se me informasse que na ilha dos Tigres existia o cacique Egipapajú com alguma gente, mandei-os conduzir para ali, o que verificou-se no dia seguinte, vindo o cacique e quatorze índios [...] achei-me por fim cercado de cento e setenta indivíduos, sujeitos todos à minha disposição e confiados nas

promessas que lhes fizera em nome do Sr. barão (ELLIOTT, 1898 [1856], p. 439-442).

Não é necessário detalhar a continuação do relato de Elliott. Simplesmente indicar que, após uma lenta e difícil expedição, que durou aproximadamente um mês, marcada por alguns incidentes, Elliott e Lopes chegaram, no dia 21 de novembro de 1852, com os cento e setenta indígenas, ao porto de Jataí (Imagem II), onde foram recebidos com muita festa pelos moradores locais. Os indígenas estavam convencidos de que iriam finalmente conhecer Paí Guasú. Erroneamente, já que ele não os aguardava no local. Talvez, desde esse primeiro momento, os indígenas tenham começado a perceber que, por trás do convite de se transferirem para os aldeamentos, muitas promessas não seriam cumpridas.

De qualquer forma, apenas três anos após a chegada das primeiras famílias guarani na colônia militar do Jataí, seria erguida, na margem oposta do mesmo rio Tibagi, o aldeamento de São Pedro de Alcântara, que viria a ser o principal e mais duradouro aldeamento do sistema. Desde a sua criação em 1855 até a sua extinção em 1890, este aldeamento seria dirigido pelo frei capuchinho Timóteo de Castelnuovo¹⁷, que deixou grande quantidade de documentação administrativa sobre o funcionamento dos aldeamentos in-

¹⁷ Nasceu em Génova, Itália, em 1823. Aos 18 anos de idade entrou na Ordem Menor dos Capuchinhos. Veio ao Rio de Janeiro em 1851, mudando-se no ano seguinte para São Paulo, onde serviu como vigário de Santa Bárbara e Monte Mor. Em 1854, por determinação do Comissário Geral, foi transferido para a província do Paraná para trabalhar na catequização dos indígenas do vale do rio Paranapanema. Em 1855 fundou o aldeamento de São Pedro de Alcântara, dirigindo-a até a sua morte em maio de 1895, com 72 anos de idade.



Arredores da Colônia Militar do Jataí, parte NO da Província do Paraná. (Elliott, 1863).



Aldeamento de São Pedro de Alcântara em 1859. Este Aldeamento foi fundado em 1855, sob auspícios do Exmo. Snr. Barão de Antonina, pelo Reverendo Snr. Frei Timóteo de Castelnuovo, Missionário Diretor do mesmo. (Elliott, 1863).

dígenas. A vida cotidiana de São Pedro de Alcântara, por sua vez, pode ser parcialmente reconstruída, entre outros dados, através da espécie de diário escrito pelo frei ao longo dos cinquenta anos em que lá esteve, intitulado “Princípio e progresso do aldeamento de São Pedro de Alcântara” (CASTELNUOVO, 1980 [1855-1895]). Nesse texto, Castelnuovo descreve não apenas as amplas redes de parentesco existentes entre os indígenas de ambas as margens do rio Paraná, como também a grande mobilidade entre esses mesmos indígenas que começaram a circular continuamente entre as múltiplas aldeias livres ao sul da província de Mato Grosso e os aldeamentos oficiais criados no Paraná e em São Paulo.

MIGRAÇÃO OU MOBILIDADE GUARANI NO SÉCULO XIX?

Os relatórios de Elliott e Lopes têm um claro valor historiográfico. Representam certamente as principais fontes para pensarmos a expansão nacional sobre as fronteiras indígenas da região antes da guerra da Tríplice Aliança. No entanto, para além desse valor historiográfico, é fundamental destacar a importância que esses mesmos relatórios têm para os estudos guaranis contemporâneos, já que sugerem novas pistas para interrogarmos novamente as famosas “migrações guarani” do século XIX. As mesmas que, sessenta anos mais tarde, seriam interpretadas pelo jovem etnólogo Curt Nimuendajú como o resultado de um movimento profético-religioso em busca da “Terra sem Mal” ou,

em língua guarani, em busca do Yvy maraëy (NIMUENDAJÚ, 1914 [1987]).

Na verdade, é importante lembrar que, entre 1905 e 1913, o jovem Nimuendajú, chegado ao Brasil em 1903, compilou entre grupos guarani do oeste de São Paulo e do sul do então Mato Grosso algumas narrativas históricas sobre os mesmos deslocamentos narrados por Elliott e Lopes meio século antes. No entanto, nas versões mais conhecidas publicados pelo alemão (NIMUENDAJÚ, 1987 [1914]; 2013 [1954]), percebe-se aquilo que poderíamos chamar de “inversão etnológica” ou de “hipótese etnológica” (BAZIN, 2008a), isto é, enquanto Lopes e Elliott narram, como já foi visto, famílias guarani acompanhando o regresso de uma expedição na direção de um núcleo colonial recém-criado, Nimuendajú interpreta esses mesmos deslocamentos em termos estritamente religiosos e simbólicos. Para ele, a “migração” ou o deslocamento observado – ou como quer que chame-mos esses movimentos a partir de agora – mais que atestar uma resposta a processos históricos e políticos, tais como guerras interétnicas e internacionais, e o avanço das frentes de expansão e das epidemias, ela revelava, acima de tudo, uma moralidade ou um ethos guarani baseado na crença da destruição do mundo.

Os fatos históricos só fazem confirmar o que os próprios índios sempre me asseguraram: a marcha para leste dos Guarani não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização – mas exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à

esperança de ingressar na Terra sem Mal (NIMUENDAJÚ, 1987 [1914], p. 101-102, grifos meus).

Talvez devido à falta de interesse etnológico de Elliott e Lopes – ou talvez não – a noção de “Terra sem o Mal” nunca foi mencionada nem pelo cartógrafo americano, nem pelo sertanista brasileiro. Na concepção de Elliott, por exemplo, e assim as diferentes versões disponíveis começam a melhor se delinear, a dispersão guarani teria sido motivada justamente pelos motivos negados por Nimuendajú: tribos inimigas, busca de melhores condições de vida e relação com não indígenas. Enfim, do trecho abaixo, percebe-se que Nimuendajú constrói sua hipótese sobre a “Terra sem Mal” contra a hipótese de Elliott, e não apenas a partir do que “os índios sempre” lhe asseguraram.

Naturalmente pacíficos, vivem por isso rodeados de inimigos e circunscritos a essas matas, seu único asilo. Ao sul têm os Paraguaiois, ao oeste os Guaycurus, Terenos e Laihanas, que de tempo em tempo invadem seus esconderijos, arrebatam-lhes as mulheres e levam os filhos para o cativoiro; ao norte vagueiam os índios Coroados, e a leste tem o grande Paraná, e as hordas ferozes dos sertões dos rios Ivaí e Iguacu. Dos diversos alojamentos dos Cayuaz têm por vezes se desmembrado grupos em procura de outras localidades que melhor proovessem sua subsistência, e mais bem os defendessem dos acometimentos dos seus numerosos inimigos [...] (ELLIOTT, 1898 [1856], p. 434).

Antes de sugerir qualquer conclusão apressada sobre as intrigantes



Aldeamento de São Pedro de Alcântara.
(Keller, 1867).

simetrias e dissonâncias entre as duas versões dos mesmos acontecimentos históricos, seria interessante fazer algumas considerações acerca do estatuto da produção e reprodução de relatos históricos. Para isso, faremos uso do trabalho de Bazin (2008b). Ao estar sempre muito atento ao contexto de enunciação de uma história, Jean Bazin lia com muita criatividade não só as diferentes versões de uma mesma narrativa histórica, mas também as estratégias que se atualizam enquanto os diversos “narradores-autores” narram pontos de vista divergentes sobre os mesmos eventos. Assim, sem procurar a validação moral de uma versão sobre outra, Bazin optava por pensar em termos performáticos os significados das palavras proferidas que, antes de formular dados objetivos

para o antropólogo ou historiador, engajam-se em um diálogo com seus aliados e adversários. Nesse sentido, as narrativas históricas devem ser pensadas, nas palavras do autor, “como produtos e não apenas como fontes”, sendo que elas “não falam apenas de história”, porque “elas são a própria história sedimentada, da mesma forma que um monumento onde se pode ler uma série de sucessivos reajustes arquitetônicos de onde provém o resultado final” (BAZIN, 2008b, p. 272, todas as traduções são minhas).

Dada a importância que a hipótese da “Terra sem Mal” teve na redefinição da etnologia guarani contemporânea – Eduardo Viveiros de Castro menciona que Nimuendajú inaugurou os estudos guarani modernos (VIVEIROS DE CASTRO,

1987) – é surpreendente notar que nenhum trabalho tenha retornado ao dossiê “original”, justamente aquele que forneceu a matéria empírica para que Nimuendajú formulasse sua hipótese. É verdade que nas últimas duas décadas alguns trabalhos têm tentado historicizar o conceito de “Terra sem Mal” (MELIÀ, 1987; NOELLI, 1999; POMPA, 2003, 2004; COMBÈS, 2006; VILLAR; COMBÈS, 2013; JULIEN, 2007). No entanto, estes estudos críticos apoiaram-se em outros dossiês, deixando sempre intacta a beleza etnológica da hipótese formulada pelo jovem etnógrafo alemão. Já em relação aos trabalhos etnográficos e históricos realizados sobre os aldeamentos indígenas da região aqui em pauta (AMOROSO, 1998, 2014; MOTA, 1998), justamente os que poderiam

perceber mais facilmente o cerne do problema, é possível dizer que nenhum deles explorou até as últimas consequências a relação entre as migrações guarani e o contexto histórico local.

Ao colocar em diálogo os dados etnográficos fornecidos por Nimuendajú e as fontes históricas dos “Itinerários” de Lopes e Elliott, tendo sempre em mente a importância das diferentes escalas temporais das narrativas, é possível dizer que ambos os processos parecem representar um único e mesmo evento histórico, porém, narrados por duas visões opostas. Assim, não parece ser possível distinguir, como fizeram alguns trabalhos sobre a temática do profetismo tupi, uma dinâmica interna e outra externa sobre os movimentos observados (CLASTRES, 1975; MÉTRAUX, 1927, 1928; SCHADEN, 1974 [1962]). Dessa forma, a reconstrução de tal evento ganha múltiplos significados sempre e quando o amplo projeto de povoamento e colonização

do interior de São Paulo, Paraná e Mato Grosso seja lido em paralelo e como a imagem em negativo das migrações descritas por Nimuendajú – e vice-versa.

ALGUNS CACIQUES GUARANI

Diante do problema de tentar compreender um pouco melhor as causas dos deslocamentos acima mencionados, a reconstrução de biografias, ou melhor, a reconstrução de “vidas minúsculas”, como diria Pierre Michon (1984), parece ser uma ferramenta com muito potencial heurístico. Assim, na sequência, e com base em certos elementos da trajetória de alguns caciques guarani da segunda metade do século XX, delinearemos uma espécie de tipologia de formas de mediação que, por sua vez, nos permita pensar as formas de territorialidade guarani de maneira mais complexa, e não

apenas através de uma única teoria geral, simbólica ou material. É evidente que temos situações em que grupos de indígenas se aproximaram das frentes de expansão em busca de novas condições materiais de vida; também é clara a possibilidade de que outros grupos se afastaram dessas mesmas frentes por razões religiosas. No entanto, parece ser precisamente entre um polo e outro deste cenário dicotômico que podemos, talvez, determinar com mais precisão a complexidade dos fenômenos de territorialidade, incluindo nesta compreensão as intenções e as ações dos atores sociais envolvidos.

Desta forma, o que se propõe aqui é que pensemos quais são as categorias analíticas relevantes para refletir sobre as formas de mediação diante de situações coloniais. Tais relações são estabelecidas entre indivíduos soltos, grupos domésticos, pequenas associações políticas ou grupos étnicos? Nos casos que serão apresentados mais adiante, os



Capitão Libanio, Cayowa,
S. Pedro de Alcântara.
(Keller, 1865).



Alojamento de Cayuás em construção do Capitão Iguacu, situada perto do Salto de Itu Guaçu, no rio Amambay. Viagem exploradora de Lopes e Elliott 1857. (Elliott, 1863).



Aldeamento de N. S. de Loretto de Pirapó em 1857. Este Aldeamento foi fundado em 1856 sob auspícios do Exmo. Barão de Antonina no lugar do antigo. (Elliott, 1863).

processos observados parecem ter sido impulsionados por dinâmicas familiares próprias que configuram pequenas unidades políticas, muitas vezes instáveis no tempo.

Para ilustrar o que acabo de dizer, reconstruamos rapidamente a trajetória do cacique ou capitão Libânio, um dos personagens indígenas mais paradigmáticos para pensar as estratégias indígenas e não indígenas na órbita dos aldeamentos oficiais da segunda metade do século XIX.¹⁸ O trecho abaixo é transcrito do texto já mencionado de Elliott e é muito relevante, posto que revela a lógica dessas estratégias.

Liguarujú não se demorou em mandar emissários aos caciques que habitam as matas de Iguatemi, Inhanduracá, Tajahí, Curupaná e outros lugares, os quais foram prontos em anuir ao convite para a emigração; e ao voltar Sanches das suas explorações, achou no alojamento de Liguarujú sete chefes e mais de quinhentos índios de ambos os sexos e de toda a idade dispostos para acompanhá-lo (ELLIOTT, 1898 [1856])

Mas qual é o interesse dessa citação, além de descrever uma antiga forma de organização social e espacial estruturada por grupos familiares relativamente autônomos (te'yi) e geridos pelos seus “chefes familiares”? O que parece mais interessante a ser salientado é como Liguarujú, chefe de um desses te'yi, foi capaz de ativar uma vasta rede de alianças que conjugava chefes de outros te'yi aliados política e matrimonialmente. Assim, conseguiu reunir pessoas

suficientes para se deslocarem e povoarem os aldeamentos projetados na margem oriental do rio Paraná. Nesse trecho, Elliott relata que a cada “chefe familiar” estaria associada uma casa com aproximadamente setenta pessoas.

O cacique Liguarujú, no entanto, vai desaparecendo gradualmente das fontes até transformar-se no já mencionado capitão Libânio, descrito e pintado por muitos dos seus contemporâneos (Imagem VI). Uma vez capitão, Libânio já não é apenas o principal guia das expedições levadas a cabo pelo Barão de Antonina. Uma vez estabelecido no aldeamento de São Pedro de Alcântara com sua família, ele começa a usar uniforme militar, até se tornar o principal mediador indígena, tanto para os administradores dos aldeamentos como para os próprios indígenas que queriam se transferir para esses novos espaços, até a sua morte na década de 1860 após contrair sarampo (AMOROSO, 2014). A renomeação de Liguarujú para Libânio, além de redefinir sua identidade individual, parece sugerir uma redefinição sociológica do personagem, que passa a representar um grupo de indígenas e uma primeira forma de territorialidade pós-capuchinha, justamente a daquelas famílias que se integraram ao sistema dos aldeamentos oficiais do Império.

Ao procurar acompanhar brevemente a trajetória de outros indígenas, como a do cacique Cuiabá, do cacique Cândido Venite ou do Capitão Hurú, por exemplo, surgem outras situações que dimensionam ainda novas formas de mediação que, por sua vez, se desdobram em diferentes tipos daquilo que estou chamando de forma de territorialidade. O cacique Cuiabá, juntamente

com a sua família, nunca aceitou o confinamento nos aldeamentos. No entanto, ele se instalou na periferia dos mesmos e estabeleceu trocas regulares de bens manufaturados (anzóis, facões, machados etc.) pela mão de obra de seus familiares. Assim, Cuiabá e seu grupo integravam o sistema de aldeamentos quando havia falta de braços para a construção de caminhos ou para pilotar canoas de comerciantes que passavam pela região. Essas famílias, embora contabilizadas nas estatísticas oficiais dos aldeamentos, participavam de um amplo circuito de trocas que nos ajudam a relativizar a ideia de confinamento mencionado mais acima e pensar os aldeamentos como espaços com fronteiras relativamente abertas.

O cacique Cândido Venite, por sua vez, tem uma história diferente, mas não menos interessante.¹⁹ Pelos levantamentos realizados até agora, ele parece ter sido a única liderança guarani dessa região e dessa época que procurou um advogado – o dr. Joaquim Antonio Pinto Jr. – para que o ajudasse a regularizar a situação fundiária da localidade chamada Salto Grande do Paranapanema, onde ele tinha se instalado com seus familiares.

No entanto, nesse local não havia a presença de uma estrutura missionária como nos demais aldeamentos oficiais. Venite deixou a região do rio Iguatemi, sul do atual estado de Mato Grosso do Sul, de onde era originário, no ano de 1855, para se estabelecer no recém-criado aldeamento de Nossa Senhora do Pirapó (Imagem VIII), erguido sobre as ruínas do antigo aldeamento jesuíta

¹⁸ Para uma reconstrução mais pormenorizada da trajetória do cacique Libânio, ver Cavaso (1980) e Barbosa (2015).

¹⁹ Sua trajetória pode ser seguida com mais detalhes em Pinto Jr. (1862)



de mesmo nome. No entanto, devido a uma epidemia que precipitou a extinção do aldeamento e às notícias de que a república do Paraguai estava recrutando indígenas da província do Paraná para a Guerra Grande, em 1862, Venite se dirigiu à cidade de São Paulo no intuito de se encontrar com o presidente da província e o Dr. Pinto Jr., advogado dos indígenas da província, acima mencionado. O objetivo dessa viagem era conseguir alguma verba do orçamento provincial, da rubrica Catequese e Civilização, para estabelecer sua família no Salto Grande e criar ali um aldeamento oficial nos moldes do já mencionado Decreto n. 426 de 1845.

O Capitão Hurú, por sua vez, representa outro tipo de mediação. Ele faz parte justamente daqueles grupos que preferiram continuar em suas próprias aldeias, ou alojamentos (Imagem VII) localizados nas fronteiras ainda não conquistadas da nação. Sociologicamente, ele poderia representar aqueles “cayuás”, ou aqueles indígenas livres “habitantes das matas” que teriam se “reguaranizados” após a expulsão dos jesuítas ainda no século XVIII. No entanto, esses indígenas eram “livres” apenas do ponto de vista do Estado brasileiro, que ainda não tinha conseguido exercer soberania no atual sul de Mato Grosso do Sul. Com os paraguaios da região de Concepción, ao contrário, esses indígenas, representados pelo Capitão Hurú, já mantinham relações antigas, trabalhando em alguns ervais em troca de metal, tecidos, armas, dinheiro etc. De fato, foram esses mesmos indígenas que informaram Lopes e Elliott da presença paraguaia na região do rio Iguatemi e ajudaram os estadistas da capital do Império a tomarem decisões geopolíticas sobre a ocupação

dessa região em litígio (BARBOSA, 2015). Também informaram os paraguaios sobre a crescente presença “camba” – negros ou brasileiros – na linha de fronteira.

As histórias compiladas por Nimuendajú com seus informantes guarani entre 1905 e 1913 me parecem ter ainda outro valor sociológico. Elas representam, como mencionado acima, versões elaboradas pelos descendentes, e não pelos protagonistas, das migrações ou dos deslocamentos do século XIX. São variações filtradas pela memória de uma ou duas gerações que, uma vez externadas, enfatizaram uma utopia ancorada em uma cosmologia, isto é, enfatizaram a possibilidade de encontrar uma “terra onde não mais se morre” diante do medo do iminente fim do mundo (NIMUENDAJÚ, 2013 [1908]). Será que diante da expansão paraguaia e brasileira na região de fronteira, que ao fim e ao cabo representa efetivamente o centro do mundo para inúmeros grupos de língua guarani, a promessa de criação de aldeamentos pelo Paí Guasú não teria sido lida como uma possibilidade de postergar o fim do mundo? Certamente não o mundo como um todo, mas sim o mundo conhecido por esses indígenas. Muitos deles devem ter percebido rapidamente que se haviam equivocado em suas avaliações, pois logo perceberam o que significavam as palavras dos brancos, e mais particularmente as do barão e de seus braços diretos, isto é, que promessa significava promessa, e que os aldeamentos não eram o paraíso.

Este ponto me parece central e requer uma análise mais aprofundada para que possamos discutir o que poderia estar em jogo quando os informantes de Nimuendajú

acentuaram particularmente o ato de salvação presente nos movimentos e não a conjuntura política que os levou a se deslocarem ou migrarem em direção ao leste. Uma resposta preliminar, mas ainda não suficiente para compreender o conteúdo dos relatos feitos a Nimuendajú, emerge de uma análise do contexto que o início do século XX anuncia para os Guarani de São Paulo, Paraná e Mato Grosso do Sul. Um contexto caracterizado justamente por um acirramento das pressões de todo tipo sobre seus territórios já em processo de redução desde a segunda metade do século XIX. Na virada do século, com a passagem do Império para a República, os aldeamentos do século XIX começam a ser extintos diante de uma nova política de loteamento progressivo de áreas anteriormente de uso (supostamente) exclusivo dos indígenas. Uma vez loteada pelas autoridades e ocupada pelos colonos, grande parte dos aldeamentos se transformou em fazendas ou em pequenos distritos, como foi o caso de Jataí ou Pedro de Toledo, por exemplo, localizados nos atuais estados do Paraná e São Paulo, respectivamente, traduzindo assim a efetividade da política indigenista da República Velha em assimilar, por decreto e não de fato, os indígenas transformando-os em nacionais.

O período desde a proclamação da República, em 1889, até a criação do SPI, em 1910, se caracteriza como um momento de relativo vazio institucional e de desmantelamento da política indigenista imperial, o que possibilitou, entre outras coisas, o ressurgimento de propostas políticas que exigiam uma política de Estado ainda mais dura, inclusive solicitando a exterminação daqueles grupos



Canal esquerda do Salto Grande dos Dourados no Rio Paranapanema. Província do Paraná
Viagem exploradora de Vergueiro, Lopes e Elliott em 1845.

que se opusessem ao inelutável avanço do “progresso”, neste caso representado pela construção da ferrovia Noroeste do Brasil. Embora essas formulações tenham sido rapidamente abandonadas pelo discurso estatal, elas denotam, pelo menos, a incidência de uma situação que foi certamente experienciada por algumas famílias indígenas como extremamente crítica e que teve, sem dúvida, algum impacto no conteúdo das histórias relatadas posteriormente a Nimuendajú.

No entanto, o novo processo de territorialização que se idealiza para os Guarani a partir da criação do SPI em 1910, isto é, a criação de Reservas, Povoações e Postos Indígenas em Mato Grosso, Paraná e São Paulo, não deve ser pensado apenas a partir de “elementos destrutivos e reducionistas”, mas também “por meio dos procedimentos e das estratégias de ressignificação que configuram as próprias iniciativas indígenas” (OLIVEIRA, 2002). Assim, seguindo a reflexão de Oliveira suscitada pela relação entre “ação indigenista” e “utopia milenarista” entre os Ticuna do alto rio Solimões, o significado da categoria “Terra sem Mal”, evocada a Nimuendajú por seus informantes, parece ganhar outro sentido e sugerir uma operação que “registra, especula e traduz nos seus próprios termos a existência de outros agentes” (OLIVEIRA, 2002). Trata-se de uma estratégia concebida em “momentos de crise quando surgem instrumentos sociopolíticos e religiosos para a intervenção e a modificação da realidade cotidiana” (OLIVEIRA, 2002).

No entanto, uma vez que passaram do sul da então província de Mato Grosso para a do Paraná, cruzando o imenso rio de mesmo nome

– e nesse sentido os indígenas talvez tenham, de fato, atravessado algo grande como o mar, onde a “Terra sem Mal” se localiza na maioria das mitologias guarani – os deslocamentos se configuraram, muitas vezes, como uma viagem sem volta, uma espécie de exílio, em que a possibilidade de formar espaços autônomos tornou-se cada vez mais improvável. Assim, paradoxalmente, em maio de 1912, já como funcionário do SPI, a única solução que Nimuendajú encontraria para uma família guarani que estava acampada a poucos quilômetros da cidade de São Paulo, nas margens do rio Tietê, seria levá-la para o Araribá, reserva indígena recém-criada no interior do estado de São Paulo pelo próprio Nimuendajú, ele mesmo criador da hipótese da “Terra sem Mal”.

referências bibliográficas

ALMEIDA, Rubem Thomaz de. Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o projeto Kaiowá-Ñandéva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

ALMEIDA, Mario Monteiro de. Episódios históricos da formação geográfica do Brasil. Fixação das raízes com o Uruguai e o Paraguai. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1951.

AMOROSO, Marta Rosa. Catequese e evasão. Etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH/USP, São Paulo, 1998.

AMOROSO, Marta Rosa. Terra de índio: imagens em aldeamentos do Império. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

BARBOSA, Pablo Antunha. La Tierra sin Mal: historia de un mito. Suplemento Antropológico, Asunción, 50 (2), p. 7-236, dezembro, 2015.

BARBOSA, Pablo Antunha. Histoire d'un projet indigéniste aux frontières du public et du privé (Brésil, 1840-1860). Cahiers des Amériques Latines, 86 (3), p. 147-168, 2017.

BAZIN, Jean. Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique. In: _____. Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement. Toulouse: Anacharsis, 2008a.

BAZIN, Jean. La production d'un récit historique. In: _____. Des clous dans la Joconde. L'anthropologie

autrement. Toulouse: Anacharsis, 2008b.

BOUTIN, Leônidas, Colônias Indígenas no Paraná. Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Paraná, Curitiba, 36, separata, 1979.

BRAND, Antonio. O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra. Tese (Doutorado em História) – PUCRS, Porto Alegre, 1998.

CARNEIRO, David. John Henry Elliott e outros pioneiros americanos no Paraná. Curitiba: Centro Cultural Brasil-Estados Unidos de Curitiba, 1987.

CAVASO, Emílio da. Libânio Iguaçu: nobre figura indígena na história do Paraná. Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, 37, p. 163-169, 1980.

CHAMORRO, Graciela. História Kaiowa: das origens aos desafios contemporâneos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

CLASTRES, Hélène. La Terre sans Mal: le prophétisme tupi-guarani. Paris: Ed. du Seuil, 1975.

COMBÈS, Isabelle. De los candires a Kandire: la invención de un mito chiriguano. Journal de la Société des Américanistes, 92 (1-2), p. 137-163, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Legislação indigenista no século XIX: uma compilação (1808-1889). São Paulo: CPI-SP/Edusp, 1992.

DORATIOTO, Francisco. Maldita Guerra: nova história da Guerra do

Paraguai. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ELLIOTT, João Henrique. Carta de João Henrique Elliott ao Barão de Antonina. Colônia Militar do Jataí, Rio de Janeiro, Arquivo Histórico do Itamaraty, Lata 280, maço 1b, pasta 49, III – Coleções especiais, 34 – Arquivo Particular de Duarte da Ponte Ribeiro, II – Países e regiões, 14 – Paraguai, a) Limites - C, 05/05/1856.

ELLIOTT, João Henrique. Desenhos e planta de parte das províncias do Paraná e Mato Grosso, Rio de Janeiro, Mapoteca do Arquivo Histórico do Itamaraty, 1863.

ELLIOTT, João Henrique. A emigração dos cayuaú. Narração coordenada sob os apontamentos dados pelo Sr. João Henrique Elliott, pelo sócio efectivo, o Sr. brigadeiro J.J. Machado de Oliveira. Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, 19, 1898 [1856].

FERREIRA, Eva. A participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Larangeira (1902-1952). Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, 2007.

GODOY, Marília. A visão de mundo dos índios Mbya e o impacto de políticas públicas nas aldeias do Estado de São Paulo. 30º Encontro anual da anpocs, p. 1-21, Caxambu, s/e, 2006.

BORGES, Luiz Adriano Gonçalves. Senhor de homens, terras e de animais: a trajetória política e econômica de João da Silva Machado (1800-1853). Tese (Doutorado em História) – UFPR, 2014.

IGLESIAS, Marcelo. Os kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no alto Juruá. Brasília: Paralelo 15, 2010.

JULIEN, Catherine. Kandire in real time and space: sixteenth-century expeditions from the Pantanal to the Andes. Ethnohistory, 54 (2), p. 245-272, 2007.

KELLER, Franz. Noções sobre os indígenas da província do Paraná. Boletim do Museu do Índio, 1, 1974 [1866].

KELLER, Franz. Capitão Libanio, Cayowa, S. Pedro de Alcântara, Rio de Janeiro, Seção de Iconografia, Biblioteca Nacional, 1865.

KELLER, Franz. Aldeamento de São Pedro de Alcântara, Rio de Janeiro, Mapoteca, Biblioteca Nacional, Ref. 308.933 AA 1960 [1867].

KLEINPENNING, Jan. Paraguay rural 1870-1963: una geografía del progreso, el pillaje y la pobreza. Asunción: Editorial Tiempo de Historia, 2014.

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

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. Pai-Tavyterã: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. Asunción: Ceaduc-Cepag, 2008 [1976].

MELIÀ, Bartomeu. La Tierra sin Mal de los Guaraní: economía y profecía. Suplemento Antropológico, 22, p. 81-98, 1987.

- MÉTRAUX, Alfred. Les migrations historiques des Tupi-Guarani. *Journal de la Société des Américanistes*, 19 (1), p. 1-45, 1927.
- MÉTRAUX, Alfred. La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928.
- MONTEIRO, John. Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO, John. Tupis, tapuias e historiadores. *Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. 2002. Tese Livre Docência – Unicamp, 2002.
- MOTA, Lúcio Tadeu. O aço, a cruz e a terra: índios e brancos no Paraná provincial (1853-1889). Tese (Doutorado em História) – Unesp, 1998.
- MOTA, Lúcio Tadeu. A Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB) e as populações indígenas no Brasil do II Reinado (1839-1889). *Diálogos*, 10 (1), p. 117-142, 2006.
- MURA, Fabio. À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. Rio de Janeiro: ABA, 2019.
- NIMUENDAJÚ, Curt. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987 [1914].
- NIMUENDAJÚ, Curt. Apontamentos sobre os Guarani. *Tellus*, 13-24, p. 312-360, jan./jun. 2013 [1908].
- NOELLI, Francisco. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “Terra sem Mal”. *Suplemento Antropológico*, 34 (2), p. 123-166, 1999.
- OLIVEIRA, João Pacheco. O nosso governo: os Ticunas e o regime tutelar. São Paulo/Brasília: Marcp Zero/CNPq, 1988.
- OLIVEIRA, João Pacheco. Ação indígenista e utopia milenarista: as múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: ALBERT, Bruce. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.
- PINTO JR., Joaquim Antonio. Memória sobre a catequese e civilização dos indígenas da província de S. Paulo. Santos: Typ. Comercial.Pinto Jr., 1862.
- POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: Edusc. 2003.
- POMPA, Cristina. O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico. *Revista de Índias*, 64, p. 141-174, 2004.
- RENGGER, Johann Rudolph. *Viaje al Paraguay en los años 1818 a 1826*. Asunción: Ed. Tiempo de Historia, 2010 [1835].
- REZENDE, Astolpho. O Estado de Matto-Grosso e as supostas terras do barão de Antonina. Rio de Janeiro: Papelaria Sta Helena/ S. Monteiro & Cia. Ltda., 1924.
- SABOYA, Vilma. A lei de Terras e a política imperial: seus reflexos na província de Mato Grosso. *Revista Brasileira de História*, 15-30, p. 115-136, 1995.
- SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura Guarani. São Paulo: Edusp, 1974 [1962].
- SCHELER, Carlos. Esboço topográfico da Fazenda dos Índios (18000 alqueires) na comarca de S. João Baptista do Rio Verde, São Paulo, Acervo Digital do Museu da Imigração do Estado de São Paulo, MI_CAR_04_08_223_01_01, 1897.
- VIANA, Hélio. História das fronteiras do Brasil. Rio de Janeiro: Edição da Biblioteca Militar, 1948.
- VILLAR, Diego; COMBÈS, Isabelle. La Tierra sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito. *Tellus*, 13-24, jan./jun., 2013.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendaju e os Guarani. In: _____. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1987.
- WILDE, Guillermo. Religión y poder en las misiones de Guaraníes. Buenos Aires: SB, 2009.
- WISSENBACH, Maria Cristina. Desbravamento e catequese na constituição da nacionalidade brasileira: as expedições do Barão de Antonina no Brasil Meridional. *Revista Brasileira de História*, 15-30, p. 137-155, 1995.



Tutela

3.1

Um guerreiro Wassu Cocal: Hibes Menino de Freitas

Aldjane de oliveira*

RESUMO

Esta biografia visa ligar a história de um líder/guerreiro indígena da etnia Wassu Cocal com a história de luta do seu povo, e também com os acontecimentos locais. A construção deste texto se dá de forma que os relatos dos Wassu tenham lugar de destaque. Assim vislumbramos apresentar a história de luta de Hibes Menino de Freitas, cuja aldeia está localizada na Zona da Mata alagoana e suas terras majoritariamente se encontram no município de Joaquim Gomes. Este guerreiro, aqui apresentado, é figura especialmente emblemática entre os Wassu Cocal, tendo sido um defensor incansável e destemido cuja bravura na luta pelo reconhecimento étnico de seu povo, assim como pela conquista de suas terras, resultou em seu cruel assassinato em decorrência de conflitos com posseiros das terras em questão. Hibes Menino se destacou não só na historiografia dos Wassu, mas também se tornou uma liderança importante, sempre respeitada pelas diversas etnias do Nordeste por fazer da sua luta a própria luta.

PALAVRAS-CHAVE

Hibes Menino

Wassu Cocal

Conflito

Territorialidade

* Graduada em Ciências Sociais e Especialista em Antropologia, ambos pela Universidade Federal de Alagoas; Mestra em Antropologia pela Universidade Federal de Sergipe. E-mail: ald.cso@hotmail.com.br.



Hibes Menino de Freitas,
uma figura emblemática entre os Wassu,
destacou-se pela luta firme e convicta
em defesa de seu povo.
Nasceu em em 31 de maio de 1952
e era filho de Artur José de Lima
e Alice Menina de Freitas.

P

ara conhecermos melhor a história deste guerreiro wassu, buscamos informações com seu filho mais novo, Igor Herbert do Vale Freitas, que nos contou que após a morte do avô, pai de Hibes, este e sua família saíram das terras Wassu Cocal – na época não reconhecida oficialmente como terras indígenas – e foram morar na capital de Alagoas, Maceió, nas proximidades de Massaguera e Garça Torta, de onde uma de suas irmãs teria viajado para o Rio de Janeiro, aos poucos levando todos os irmãos. Apenas Hibes teria continuado em Maceió.

Alistou-se no Exército brasileiro, ao qual serviu. Segundo seu filho Igor Freitas foi nesse período que ele conheceu sua futura esposa e mãe de seus filhos, “porque

ele destacou naquele quartel que fica ali perto da Funai e o meu avô (materno) trabalhava na rede ferroviária”. Hibes foi “motorista de ônibus, motorista de carreta”, morou por um tempo em Recife, “mas ele sempre dizia toda vez que ele passava aqui nesse trecho (da BR 101, na Aldeia Wassu Cocal)... que quando ele ia pra Recife, era a jornada pra Maceió, que a origem dele era aqui nesse lugar”. Igor Freitas nos relatou ainda o que sabe sobre a reaproximação de Hibes com a Aldeia.

1 Próximo à praia da Avenida.

[...] o último emprego dele, antes de vir para o Cocal, foi na Salgema, aí foi quando ele veio visitar aqui, conviveu com o Geová [foi Cacique por quatro vezes], Seu Paulo Rufino, como outras lideranças. Ele aqui começou a reavivar o lado familiar junto com os que já estavam aqui. Disseram a ele: ‘olha Hibes, a gente tem o interesse de tornar, de reavivar o povo Wassu Cocal, que até então tava todo mundo oprimido, morando no Cocal Velho, e a gente precisa de alguém que nos dê apoio’. Papai já tava vivido lá fora, tinha um conhecimento de mundo fora das medidas da aldeia, aí, ele então: “vamos trabalhar!”, abriu mão do emprego da Salgema e veio embora pro Cocal, começou nessa luta. Foi no Rio de Janeiro levantar a documentação, porque foram em Recife e não acharam a documentação do Cocal, aí, ele reuniu uma equipe e viajou pra Brasília, ele conseguiu lá... foi tipo um incentivo pra que ele pudesse fazer o levantamento histórico dessa documentação, aí, foi quando ele foi pro Rio de Janeiro, e eu acompanhei esse relato no Museu do Índio no Rio de Janeiro, esse levantamento. Por sinal, ele até tinha uns documentos ainda oficiais, ele conseguiu, ele era um camarada meio doido assim, ia pesquisar e se tinha a oportunidade de pegar um documento, ele pegava e guardava (Igor Freitas, entrevista no dia 16/02/2017).

Estes documentos da Aldeia de que Igor fala são os documentos assinados por D. Pedro II, de doação das terras wassu por terem seus homens lutado durante a Guerra do Paraguai (1865-1870). Assim, se faz necessário abrirmos parênteses para explicar um pouco sobre a doação de terras aos Wassu a partir da luta na Guerra do Paraguai. Sobre a reaproximação de Hibes com a comunidade indígena, o sr. Severino revela:

[...] foi através da mãe dele, dos irmãos que a gente já conhecia, que era da Serrinha e a gente acolheu ele muito bem. Se juntamos e começamos a luta. A relação da gente, graças a Deus, foi uma relação muito boa, né, porque, apesar de ele ter convivido esse tempo todinho lá fora, quando ele chegou, ele se deu com a gente como se a gente já se conhecesse de muito tempo. Então, começou a gente a fazer amizade e todo mundo a conhecer ele como índio. Ele foi uma pessoa muito importante nessa reivindicação da gente; eu lhe digo uma coisa com toda sinceridade, a gente já tinha iniciado, mas ele orientou muito bem como a gente devia fazer pra gente chegar aqui onde estamos. Eu, o compadre Geová e o finado Hibes vivia como se fosse três irmãos na verdade, porque

o que um combinava o outro aceitava, porque a gente via que ele tinha uma boa personalidade pra gente fazer um trabalho decente pra ajudar a comunidade. A amizade da gente começou dessa forma. Quando a gente vê que a pessoa tá interessado em ajudar e quer ver as coisas fruturar, aí a gente sente aquela firmeza das pessoas, e ele foi uma das pessoas que realmente trouxe essa luz pra gente (Severino Antônio da Silva, entrevista no dia 10/03/2018).

A respeito da organização política e da memória was-su, assim como sobre a jogada política local dos donos do poder, dos fóruns, dos fazendeiros, que desde há muito são meticulosos e ágeis a seu próprio favor, vejamos:

O avô do caboclo Paulo enviou os índios Camilo Bezouro e Francisco Luiz de Ó à cidade de Passo de Camaragibe para entregar o documento ao Dr. Uchoa de Mendonça, dono do Cartório. Este também era dono do Engenho Mirim. Nos relatos ainda a antropóloga ouviu que o citado documento nunca foi dado entrada no Cartório e desapareceu. Os índios informavam que ele estava em poder de uma invasora, a matriarca da Família Mendonça, dona de um dos muitos engenhos instalados na área indígena (SILVA, 2006, p. 7-8).

Essas práticas em benefício dos próprios brancos se tornaram corriqueiras, principalmente nas áreas burocráticas. Assim, percebem-se as artimanhas dos brancos que se apossaram das terras dos índios e que também eram donos das instituições que detinham poder de registro e de decisões: omitiam e tramavam contra a posse da terra dos índios. Estes, incansavelmente, no decorrer dos séculos e diante da presença branca, lutaram com afinco, mesmo nadando contra as correntezas do rio de poderes dos brancos.

Hibes perfeitamente se encaixa na proposta de Oliveira (1999) no que diz respeito a um dos motivos da escolha do nome de sua obra A viagem da volta, e sobre a construção da identidade étnica dos povos do Nordeste, que perpassa também as viagens de seus primeiros líderes no final da década de 1970 e início da década de 1980. Estes viajavam em busca de vestígios de comprovações de sua etnicidade e de registros de demandas desses povos junto aos órgãos competentes, tornando assim latente a reflexão e a ação no que diz respeito à existência da coletividade. Nesse contexto, as viagens podem ser vistas como fator constituinte dessas sociedades.

Foi absolutamente decisivo o papel de líderes como Aclon, entre os Turká (Batista 1992), de Perna-de-pau, entre os Tapeba (Barreto 1991), de João-cabeça-de-pena, entre os Kambiwá (Barbosa 1991). Suas viagens às capitais do Nordeste e Rio de Janeiro para obter o reconhecimento do SPI e a demarcação de suas terras configuravam verdadeiras romarias políticas, que instituíram mecanismo de representação, instituíram alianças externas, elaboraram e divulgaram projetos futuros, cristalizaram internamente os interesses dispersos e fizeram nascer uma unidade política antes inexistente. É preciso perceber que essas viagens só assumiram tal significação porque os líderes também atuaram em uma outra dimensão, realizando outras viagens, que foram perseguições no sentido religioso, voltadas para a reafirmação de valores morais e de crenças fundamentais que fornecem as bases de possibilidade de uma existência coletiva (OLIVEIRA, 1999, p. 34).

As viagens e as demarcações foram atos de cunho político cruciais para o reconhecimento dessas comunidades. Assim, o surgimento de novas comunidades indígenas era pensado como fruto de atos fundamentalmente políticos, e Oliveira continua:

[...] é também aquele da comunhão de sentidos e valores, do batismo de cada um de seus membros, da obediência a uma autoridade simultaneamente religiosa e política. Só a elaboração de utopias (religiosas/morais/políticas) permite a superação da contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens, transformando a identidade étnica em uma prática social efetiva, culminada pelo processo de territorialização (OLIVEIRA, 1999, p. 34-35).

CONFLITOS COM POSSEIROS E CONQUISTAS WASSU

Ainda sobre a relação entre indígenas e posseiros, temos: “Eles (os brancos) dizem que aqui é ‘fazenda’ porque acabou-se a tribo de Cocal. Mas nós dizemos que não se acabou. A antiga aldeia de Cocal pertencia ao município de Passo de Camaragibe. Aqui ficou um raminho de índio, a pulso, pra sobreviver”, foram as palavras de Manoel Honório da Silva ao ser entrevistado, no final da década de 1970, pelo antropólogo Antunes (1985, p. 11). A priori, percebemos a constante luta pela

sobrevivência dos Wassu, mesmo quando ficou apenas um “raminho de índio”.

Seguindo as entrevistas que nos deixou o antropólogo Antunes, encontramos o depoimento de Dolores de Oliveira Freitas, que na época (1979) tinha 65 anos, e Antunes enfatiza que a bisavó de Dolores foi “pegada no mato à dente de cachorro”. A entrevistada afirmou:

Aqui no Cocal tudo antigamente era mato, era uma aldeia de índio, de caboclo índio, chamada Aldeia de Cocal. Era muita terra. Os homens ricos e brancos tomaram tudo. O finado Juvenal Gomes tomou tudo e por isso morreu cego. Tocava fogo nas casas dos índios para eles saírem. Tinha vontade de tomar tudo isso que sobrou por aqui. Mas os caboclos se reuniram no outro lado da beira do rio e não puderam atravessar o rio. E não vieram mais aqui. E agora temos ainda esta meia légua de terra. Antigamente tudo dava na lavoura. Hoje em dia os caboclos trabalham alugado, e a terra não dá mais porque é pequena pra roça (ANTUNES, 1985, p. 11).

Podemos analisar o fato de os índios terem sido encurralados pelos brancos-posseiros. Sob as mais cruéis formas, eles ateavam fogo nas casas dos Wassu, obrigando-os a se distanciarem cada vez mais e a se amontoarem em uma pequena faixa de terra, dificultando sua subsistência e reduzindo sua população. Muitos wassu eram obrigados a fugir diante da perseguição e das más condições para a sobrevivência. Quanto às ações dos posseiros:

Antigamente, pra eles fazerem essa ocupação, eles tacaram fogo em três povoados: Serrinha, Pedrinha e Torre, só não chegaram a tacar fogo no Cocal (velho) porque a gente era mais organizada. Não houve morte porque, quando eles tacavam fogo nas casas, os nossos parentes, eles deixavam o local e saíam. Não fizeram isso com a gente do Cocal Velho, mas tentaram fazer, tinha um cidadão aqui por nome de Major Juvenal (Gomes) que foi quem fez essa retomada todinha dessas terra e saiu vendendo pros posseiros, e ele ficava quase todo mês fazendo aquele confronto com a gente pra tomar essa área de 130 hectares. Nessa época eu era muito pequeno tinha uma faixa de uns 12 anos, mas já acompanhava a luta do meu avô (José Máximo) e a luta dos outros mais idosos. Aí meu avô dizia: “oi Major, o senhor já tomou toda terra que a gente tinha, hoje o que a gente tem pra sobreviver com nossas famílias é essa arezinha de 130



Hibes Menino de Freitas, arquivo da família Freitas, 16/02/2017.
Foto cedida por Igor Freitas, filho de Hibes Menino de Freitas.

hectares, fique sabendo que se o senhor tomar essa área que a gente tem, ou o senhor vai matar ou vai morrer, agora que a gente não vai sair daqui pra deixar essa pro senhor, não. Essa terra é da gente” (Severino Antônio da Silva, entrevista no dia 10/03/2018).

Dessa forma, os Wassu bravamente persistiram. Mesmo indo de encontro a todas as adversidades, lutaram, uniram-se, resistiram e foram vencendo algumas batalhas. Os conflitos certamente chegavam às vias de fato, com derramamento de sangue wassu com a intenção de preservar seu espaço, sua história, sua cultura. Como enfatiza o índio Manoel Honório da Silva: “Os homens brancos tomaram tudo. O governo afirma que eles estavam certos. E assim, se muitos índios não morreram no pau, ficaram calados aguentando tudo” (ANTUNES, 1985, p. 12). Contudo, percebe-se que muitos morreram

“no pau”, apanhando, brigando, lutando, resistindo. A bravura desses guerreiros somou forças para alcançar algumas conquistas. Assim, os que ficaram calados aguentando tudo criaram sua forma de resistência e de sobrevivência étnica. O silêncio também é um método, uma arma para se permanecer na luta.

Foi o próprio Hibes Menino de Freitas quem se declarou, naquela época, vice-cacique dos Wassu, o que está registrado no Caderno da Comissão Pró-índio (n. III, 1981), tendo acontecido em São Paulo entre os dias 24 a 30 de abril daquele ano. Estava lá como o único representante do seu povo.

Vejo como de extrema importância para a história dos Wassu apresentar aqui partes do discurso de Hibes Menino de Freitas naquela reunião. Ele falou também a respeito de conflitos constantes nas terras da Aldeia Wassu, ainda em 1981.

“

Bem, meu nome é Hibes Menino de Freitas. Sou vice-cacique da tribo Wassu em Cocar, Joaquim Gomes, uma tribo do Nordeste, que, por se falar Nordeste, já fala marginalização.

Mas eu não vim falar do Nordeste [...]

CADERNO DA COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, n. III, p. 18, 1981.

Agora mesmo, na invasão que teve na minha aldeia na 2ª feira passada, os grileiros ameaçaram que ia lá cercar a aldeia de qualquer jeito, cercar armado de jagunços pra matar todo mundo. Eu, como vice-cacique, o cacique, o pajé e o representante do conselho tribal nos reunimos pra combater. Mas não temos nada, só temos pedaços de pau, enxada e foice, e a coragem que foi dada por Deus, que não foi comprada não. Existe uma ponte de acesso à aldeia, vamos derrubar a ponte. Derrubamos a ponte. Agora vocês façam vigília dentro da aldeia e aqui na ponte, porque eu vou à cidade pedir socorro.

Telefonei pra Polícia Federal:

por favor mande pelo menos um agente na nossa área pra verificar as condições, o que está acontecendo agora na área.

O delegado disse pra mim:

Eu só poderia entrar na sua área, se eu recebesse a autorização da Funai, por que vocês são de menor.

Eu digo:

Muito bem, se amanhã os grileiros entram na nossa área e matam os nossos filhos, matam nossos parentes, os senhores não vão ficar omissos, dizer que não foram avisados, eu avisei com antecedência.

E eles não foram. Eu procurei a imprensa, a imprensa foi de imediato, notificou as barricadas, conversou com o pessoal, fizemos entrevista. Quinta-feira a polícia bateu na área, a Polícia Federal. A Polícia Militar foi na 2ª feira acompanhada pelo prefeito de Joaquim Gomes, Gendivaldo Cícero dos Santos; chegou lá na aldeia, a ponte estava derrubada para não dar acesso, porque os jagunços entrariam de caminhão, armados, e matariam o pessoal na aldeia, mas a pé eles não entravam porque eles não são doidos. Podem ser doidos, mas não são bestas.

Aí o que é que o delegado e o prefeito fazem –dizem:

Não, vamos levantar a ponte, porque essa ponte aqui dá acesso a interesse de A e

B e lá vai. E vocês não se mexem, vocês não vão ajudar?

E o meu povo disse:

nós não ajuda, nós derrubamos ela, e se tiver necessidade, a hora que o senhor der as costas nós derruba de novo.

Ele disse assim:

Se vocês se meterem a doidos, lembrem-se que uma rajada de metralhadora mata vocês todinhos.

Quer dizer, premeditou a morte de uma comunidade indígena, e não bastando, no outro dia, procurou a imprensa e me denunciou como agitador. Eu sou agitador?! O cara entra na minha casa, leva meus móveis, dá na minha família, meus pais, eu vou defender os meus direitos, sou agitador.

Eu lhe pergunto:

por que isso? Será que a Constituição, a lei dos brancos manda que isso seja imposto a uma comunidade indefesa, que não sabe ler nem escrever?

Existe uma série de erros em toda administração do governo para com os índios. Nós somos índios. Eu repeti essa frase no congresso e repito aqui:

**nós
somos,
índios**

Hibes Menino deixou ali registrado um episódio dentre tantos que aconteciam com frequência entre os índios e os posseiros, e estes com claro apoio dos políticos locais, sofrendo os índios ameaça por todos os lados. Registraram-se, com a fala desse representante wassu, os desmandos, as humilhações que sofreram, mas comprovou-se também a coragem de seu povo.

O apoio de políticos e/ou de instituições responsáveis pela segurança pública aos fazendeiros, grileiros e latifundiários, que muitas vezes se confundem na mesma figura (sempre branca) ou diretamente ligados por laços familiares, traduz-se em “violência institucionalizada”.

Penso que a “violência institucionalizada” se torna um gigantesco emaranhado de relações sociais, envolvendo diversos tipos de instituições: públicas, privadas e familiares, com a finalidade de manutenção de um determinado grupo no poder, ou de “preservar” a ordem social que privilegia os ricos-brancos-grileiros-posseiros-latifundiários-políticos. E tal violência, apesar de todos os esforços por parte dos movimentos sociais, reinventava-se e reproduz-se com o passar do tempo. Segue o relato de um episódio de ameaças e conflitos envolvendo Hibes, outros líderes wassu e os fazendeiros:

A gente foi pra uma reunião nas Asplanas (bairro da cidade de Joaquim Gomes) com os fazendeiros, e todos os 31 estavam armados, tudo armado. Porque naquele tempo a justiça era eles, era a lei, faziam do jeito que eles queriam e a gente tudo desarmado. Aí houve o desentendimento entre eles e o Hibes e saiu um conflito e todos eles sacaram as armas pra fazer alguma coisa com a gente. Mas como nunca fomos pessoas de agressão, a gente procurava fazer as coisas dentro da amizade, aí a gente contornou aquela situação, mas senão a gente podia ter morrido na Asplana mesmo, nessa reunião. Aí nesse dia não foi possível ter essa reunião e foi adiada. Na outra reunião que foi marcada, já pedimos a presença da Polícia Federal pra acompanhar, aí a gente iniciou como era que ia ser feita a demarcação, indenização, os pagamentos e tal. Isso porque ele era o representante da negociação. Acho que eles pensavam: “se a gente acabar com ele, os outros vão desistir, ou a gente acaba com ele e com o pessoal que tiver com ele ali. Mas sempre fomos da paz, chegamos a convencê-los e hoje estamos aqui (Severino Antônio da Silva, entrevista no dia 10/03/2018).

Em 2 de outubro de 1986, com base no Decreto Presidencial nº 93.331, as terras wassu foram declaradas de

ocupação indígena, com 2.758 hectares, divididos em quatro núcleos: Cocal, Pedrinhas, Fazenda Freitas e Serrinhas. Nessa época os Wassu contavam com cerca de 60 famílias.

Assim, no emaranhado de constantes conflitos, Igor Freitas relata mais um episódio de embate envolvendo seu pai, que se deu entre o povo Wassu e os posseiros que ainda não tinham desocupado a área indígena. Este episódio que se segue teria sido aquele em que resultou anos mais tarde o assassinato de Hibes.

Na demarcação em 1986, salvo engano, foi quando houve a retomada das fazendas [...] Foi tudo dividido pelas famílias, aí a gente veio morar aqui. Nesse período da demarcação, da identificação, ainda tinha alguns fazendeiros que permaneceram na área, aí foi quando ele criou um atrito com Zé Pedro, que era filho do Amaro Batista, que era dono daquela casa onde morava o pai do Geová, que era dono aqui da Ipê. No João Tomas [uma antiga escola situada no Cocal Velho], ele estava lá, que tinha uma casinha atrás do João Tomas, a qual tinham montado num projeto de mutirão, e nessa casinha, era tipo um barracão, ele ia trabalhar pra ele e pra comunidade e recebia cesta básica e papai estava organizando. O pessoal chegou e disse: “oia o Zé Pedro ali passando com a burra querendo pisar os meninos”, no atrito Geová estava, papai estava e o Zé Pedro ameaçou atirar em papai, ele andava armado tomaram o revólver dele, ele estava montado numa burra e ele esporou a burra, a burra deu um pulo e saiu correndo. Papai foi e revidou, que papai andava armado e conseguiu ainda passar uma bala de raspão em Zé Pedro, e isso foi que gerou a richa de papai com ele, porque ele não queria desocupar a área. Geová conta que, quando eles iam pra reunião em Maceió, geralmente eles iam por um caminho e voltavam por outro, eles nunca iam e voltavam pela BR 101, com medo de serem assassinados. E ficava uma equipe na cabeceira da ponte quando dizia assim: “ele vai sair e as lideranças pra uma reunião”, aí já ficava uma equipe de plantão 24 horas, ficava uma equipe de plantão pra escotar ele até o Cocal Velho. Era um período muito difícil, papai foi ameaçado várias vezes, atentaram contra a vida de papai várias vezes (Igor Freitas, entrevista no dia 16/02/2017).

Sobre este mesmo episódio, Dona Côca, que nessa época trabalhava na escola João Tomás Marques, presenciou o ocorrido e nos relatou:

Hibes, ele reunia o povo, ele formava a reunião. Nessa época eu trabalhava lá na escola João Tomás Marques, toda reunião era lá, ele reunia o povo, via o que ia fazer, o que não ia fazer. Aí, quando foi nos dias pra ser resolvido, em cada boca de caminho ficava uma turma. De noite ninguém passava nos caminhos. Depois que as terras foram indenizadas, passou o Zé Pedro de cavalo, aí, quando ele passava amuntado num burro, disseram que ele tinha dito que quem aparecesse com arma era com ele mesmo que resolvia. Nesse dia atucaram ele, mas o Zé Pedro disse que não disse, mesmo assim arruaram ele, tomaram o revólver. Tiraram o revólver dele e atiraram com o revólver dele mesmo. Eu saí na hora, porque eu não queria ver, mas eu vi quando tomaram e quando atiraram. Atiraram pra pegar nele mesmo, mas pegou um de raspão, eu pensei de acabarem com ele. Mas ele, o Zé Pedro, só andava preparado (Entrevista com Dona Côca no dia 08/03/2018).

Os Wassu sempre relembram a coragem de Hibes, um guerreiro que transmitia essa garra para os outros, poderíamos dizer um líder de guerra, de luta, “não se intimidava com conversa de fazendeiro. Se não fosse ele, talvez a gente num tivesse aqui. Era ameaça, ele deu muita coragem pra gente, virou exemplo, graças a Deus”. Severino Antônio, em entrevista no dia 10/03/2018, disse ainda que, “a gente era tão ameaçada que, quando a gente saía pra uma reunião, saía por um caminho e voltava por outro”.

Em 1991, a homologação das terras dos Wassu foi assinada pelo então presidente Fernando Collor de Mello em 23 de dezembro. Assim, a área indígena Wassu Cocal se caracteriza como área de ocupação tradicional e permanente indígena (Gerenciamento Executivo: Implementação dos planos Básicos Ambientais Indígenas, 2016, p. 02).

Os Wassu reivindicavam 57 mil hectares, porém, conforme Pereira (2014), ao final da negociação concordaram com a redução da área para 2.758 hectares. Como acordo entre as partes, houve então a desocupação de 31 imóveis de posse dos fazendeiros (PEREIRA, 2014, p. 64).

HIBES E A FUNAI

Hibes, um grande guerreiro wassu, apresenta-se como um notório líder, defensor do seu povo, de seus direitos, um questionador inclusive do papel da Funai na atuação junto aos povos indígenas. Ferreira aponta para a notória visibilidade e poder de luta de Hibes:

Os Wassu foram reconhecidos pela Funai no início dos anos 1980 e tiveram em pouco tempo seu território delimitado. Apesar de rapidez no procedimento – fato pouco comum em se tratando de terras indígenas no Nordeste – isto não significou eficiência na ação do órgão tutor. Um dos principais responsáveis pela agilização do processo foi Hibes, na época cacique do grupo, que é uma das principais lideranças indígenas no Nordeste. (FERREIRA, 1991, p. 11).

Talvez por seu notório poder de liderança, Hibes Menino, em 1983, foi contratado pela Funai e, em 1987, “ainda na gestão de Romero Jucá, Hibes foi nomeado assessor da presidência do órgão”. Para galgar essa posição, ele teria se fortalecido como liderança a partir dos movimentos indígenas que foram apoiados por entidades não governamentais que atuaram fortemente até meados da década de 1980. Ferreira (1991) aponta para o fato de a Funai cooptar notórias lideranças e/ou parentes numa tentativa de neutralizar estes líderes que surgiram do referido movimento indígena.

Foto 3. Documento de assessor da Funai – Frente, 16/02/2017

Foto 4. Documento de assessor da Funai – Verso, 16/02/2017

Após a saída de Jucá da Funai, Hibes foi destituído da função, pois teria se envolvido em irregularidades administrativas. Assim, retornou para a comunidade wassu. Hibes continuava a ser influente nos assuntos de sua comunidade.

Na época em que ele trabalhava na Funai, ele foi muito criticado lá dentro da Funai, aí o pessoal de lá, na época não tinha aquele pique de ir reivindicar, cobrar das autoridades o direito que o índio tinha. Quem tinha que ir na frente era os índios, aí, como o Hibes era

índio e já era funcionário da Funai, aí ele cobrava muito do administrador, do delegado, do presidente da Funai (Severino Antônio da Silva, entrevista no dia 10/03/2018).

Com as acusações feitas pelo órgão tutor, em 1990, no que diz respeito a seu envolvimento com irregularidades administrativas,

[...] envolveu-se em novos episódios indispondo-se ainda mais com a administração da Funai, afirmando estar de posse de um dossiê denunciando uma série de irregularidades, que seria enviado às autoridades e imprensa. Em represália foi denunciado pela Administração Regional de Maceió por utilizar recursos destinados à área indígena em benefício próprio (FERREIRA, 1991, p. 12).

A partir do inquérito, aberto no Departamento de Polícia Federal de Alagoas, o delegado solicitou que a Funai apresentasse um laudo antropológico, no qual Hibes seria submetido a uma “avaliação cultural”. Em tal parecer solicitado, concluiu-se “que apesar de aculturado ele não tinha a capacidade plena dos direitos civis [...] Hibes é índio tutelado pela Fundação dos Índios” (FERREIRA, 1991, p. 12).

Antropólogos da época questionaram esses “laudos antropológicos” ou “avaliação cultural”,² pois muitos que realizavam tais laudos não eram antropólogos. Trata-se, pois, de documento “produzido por técnicos desqualificados e mesmo profissionais de outras áreas como engenheiros agrônomos e civis, e até técnicos agrícolas”. Esses laudos constituíam-se em práticas ambíguas, o que acaba propiciando um ambiente ainda mais conflituoso dentro do grupo étnico, podendo alterar as posições de notáveis, inflamando ainda mais a situação local.

DA RESISTÊNCIA E LUTA PARA A HISTÓRIA WASSU COCAL

Segundo Dona Côca, Hibes teria convidado Francisco (Chicão) para ir ajudar a levantar o Ouricuri³ entre os Wassu. Ele teria participado no início deste “levantar o Ouricuri”, porém, sempre muito ocupado e às vezes tendo que trabalhar fora da aldeia, não teria participado por muito tempo. Cremilda em outro momento também confirma esta versão:

O povo conta que, quando começou, ele ainda participou, só que demorou pouco, porque ele começou a trabalhar, mas ele deu todo apoio, ele, o Geová, o Severino... deram todo apoio. Mas ele não continuou. Porque ele num parava não, sempre lutando, viajando pra Brasília, pegava dois, três homens e ia, era Brasília, eram outros estados, era Maceió. Ele era quem mais saía da aldeia pra buscar as coisas e ele conseguiu muitas coisas junto à Funai. Na época que ele chegou aqui na aldeia, tinha muita criança desnutrida, com problema de saúde, aí ele levava esse povo, o atendimento nem aqui era, era em Recife, daí ele fazia essa ponte de ajudar a comunidade, ele tinha um grande interesse de ajudar a comunidade. Então ele se virava nos trinta pra resolver os problemas do povo, aí na área de lazer, o futebol (Cremilda, entrevista no dia 08/03/2018).

Os relatos na aldeia atestam que Hibes foi um guerreiro muito corajoso, recebeu inúmeras ameaças por estar à frente da luta pelas terras e pelo reconhecimento étnico do grupo.

Ele andava se protegendo, mas traição não tem bom. O que foi que deram a ele? Um emprego na prefeitura de Joaquim Gomes. O Geová morreu por doença e Seu Severino ainda tá vivo, mas porque esses homens passam 10 anos sem andar nem em Joaquim Gomes, nem em Novo Lino.⁴ Só aqui oia, andando nos matos. E o Hibes não, quando as lideranças da época souberam que ofereceram a ele um emprego de secretário de esporte em Joaquim Gomes, [...] aí ele ia todos os dias trabalhar e o

povo sabia que era armadilha pra ele. Os guerreiros, o povo tava sentindo, o povo tava sabendo que ia acontecer. Muita gente dentro das suas crenças previu que isso ia acontecer, então nessa época ele se afastou de todo mundo. Arrumaram uns pistoleiros, eles se vestiram de policiais e atacaram ele ali num carros desses que fazia praça, disseram que ele ia preso e levaram ele dizendo que ia pra Flexeiras. O povo ligou, souberam que ele não estava em Flexeiras, o povo já sabia que esse já era. E ele se confiava que ele andava com uma 765... uma arma muito boa. Então, na história dos Wassu, vai ser sempre a pessoa de coragem e de luta, mas ao mesmo tempo foi fraco, era uma coragem fora de si, porque a causa da morte dele não foi somente por essas terras, mas pelo tiro que ele deu no Zé Pedro, foi um dos caras que fez as conversas com os pistoleiros. Diz o povo que cada fazendeiro deu uma parte de dinheiro e o Hibes foi quem fazia a negociação (Entrevista com Cremilda em 08/03/2018).

Hibes Menino se destacou como um notório líder local e do Nordeste, era muito visado e conhecido por sua coragem, era um indivíduo destemido e aguerrido. Aos 22 de agosto de 1991 foi sequestrado e morto. Este fato tornou o clima ainda mais acirrado entre os posseiros e os indígenas wassu. Três homens com fardas de PMs pararam o carro em que ele estava e o levaram. Seu corpo foi encontrado, horas depois, algemado e com vários tiros (PEREIRA, 2014, p. 64).

Para uma comparação sobre a ação da violência institucionalizada, vejamos o caso do vereador Renildo, na cidade de Coqueiro Seco, também no estado de Alagoas, que, após ter denunciado várias ameaças vindas de políticos e policiais, inclusive tentativas de assassinato,

[...] foi sequestrado em sua residência no dia 10 de março de 1993, surpreendido enquanto dormia por três homens que o levaram diante do olhar atemorizado de seus parentes. Depois de uma semana, seu corpo foi encontrado decapitado no Município de Água Preta, com marcas de tortura, sem as impressões digitais, sem a língua, as orelhas e o pênis cortado, e olhos perfurados. Sua cabeça foi encontrada no Município de Xexéu, ambos os municípios situados na Mata Sul de Pernambuco, limítrofes com a Mata Norte de Alagoas. A identificação do seu corpo só foi possível pelo exame da arcada dentária (FREITAS, 2013, p. 79).

Esse crime cometido contra Renildo, com “requite de crueldade”, tem algumas semelhanças com o assassinato de Hibes, pois ambos desafiaram o poder local, seja político, ou econômico, por ocupação de cargos, ou por terra. O fato é que nos dois casos há o indício, comprovado ou não, de envolvimento de policiais. Outro ponto de aproximação dos casos é a conivência, pelo fato de nada ter sido feito para impedir o desfecho por parte de instituições que deveriam proteger o oprimido, o ameaçado, o vitimado. Porém, a tal violência institucionalizada age sorrateiramente para preparar, talvez, toda a sequência de fatos e o encerramento dos casos, restando apenas a impunidade.

É notório que Hibes, assim como outros líderes indígenas que também foram assassinados, teria se tornado pessoa não benquista no meio político ou por ocupantes de cargos de instituição políticas, que, por sua vez, alimentaram atenuações e conflitos a partir de seus posicionamentos e trâmites, apontando para uma reveladora e sutil conivência do órgão responsável e das instituições.

A julgar pela maneira como têm acompanhado os casos desde o início, e agora os inquéritos policiais que apuram os assassinatos, a 3ª Suer/Funai, através da sua “Assessoria Jurídica”, revela uma certa conivência sutil com o trágico desfecho das ameaças de mortes sofridas pela vítima. É sugestivo que demonstrem presteza em estabelecer laudos de indivíduos ou colocar-se na condição de representantes de tutelados nas disputas de terra, mas não para pressionar que se esclareçam as violências praticadas contra os índios no Nordeste (FERREIRA, 1991, p. 13).

O fazendeiro José Pedro, acusado de ser o mentor intelectual do assassinato, “foi detido e, após confirmar a denúncia, foi posto em liberdade”. Em outros trechos de artigo de Ivisson Ferreira (1991) é dito que o fazendeiro foi dado como foragido. Os três assassinos foram presos, mas o mandante não. O motivo do crime teria sido um desentendimento acontecido por questões de terra. O curioso é que o caso em três dias foi apurado e “resolvido” pelas autoridades e dado como encerrado.

De outro ponto de vista, o sr. Severino nos relata sobre o mando do assassinato:

Como não podia pegar ele aqui dentro, deram um emprego a ele em Joaquim Gomes. Na época quem ofereceu esse emprego de secretário de esporte foi o irmão

² Ver “A questão da produção de laudos e a situação territorial dos índios no Nordeste”, elaborado pela equipe composta por Simone Duboux, Ivisson Ferreira, Vânia Fialho e Silva Martins, do curso de Antropologia da UFPE. Trabalho apresentado durante a II Reunião da Associação Brasileira de Antropologia–Norte/Nordeste (março 1991).

³ Ritual indígena.

⁴ Cidades vizinhas da aldeia Wassu Coccal.

do Zé Pedro, o Everaldo, que era secretário de Agricultura, e o Zé Pedro era fazendeiro. Desse serviço que ele recebeu, começamos a orientar ele, “rapaz tu num vai”, só que ele confiou, né. Talvez se ele tivesse ouvido a gente na época, não tivesse acontecido essa cilada [...]. Numa reunião, tava eu, o compadre Geová, e o Zé Pedro me disse “ói, vou lhe dizer com sinceridade, se você e Geová não quiser morrer, deixe de andar com o Hibes, porque no dia que eu encontrar com ele e quem tiver com ele, morre!”. Depois eu chamei o Hibes e disse: o Zé Pedro acabou de me dizer agora que se a gente andar com tu, tu vai morrer e quem tiver mais tu, morre também, então tu evita de andar em Joaquim Gomes, tu evita de andar sozinho, porque ele disse que não vai deixar de graça o que tu fez com ele não. O Hibes não acreditou. Então ele começou a trabalhar, chegou a trabalhar de três pra quatro meses. Eles deram bem muita corda pra ele. Do dia que ele atirou no Zé Pedro, deu uns quinze dias e teve uma audiência no Passo de Camaragibe, na época a juíza era do Passo, nessa audiência foi chamado o Hibes, o Zé Pedro e a gente. Foi nesse dia que a gente se encontrou com o Zé Pedro que ele falou aquilo que a gente deixasse de andar com o Hibes pra não morrer também. Depois disso, ofereceram o serviço de secretário e ele passou uns quatro meses trabalhando, depois de três ou quatro meses, foi rapidinho, mataram ele. A morte dele num foi só por conta do Zé Pedro, mas porque a gente já tava na reivindicação das terras, a gente já tava ocupando as terras, os fazendeiros já tinham desocupado as terras, mas ficaram com essa richa dele e, nesse intervalo dessa discussão, fizeram essa tragédia. O Everaldo ajudou, porque ele foi quem ofereceu o emprego, montou o esquema pra poder ter o Hibes na mão. Só que também depois da morte do Hibes, logo mataram ele também, num passou uns dois meses, quem matou ninguém sabe. Primeiro, julgaram que tinha sido vingança dos índios, mas depois a notícia que correu foi por conta do pagamento que ele mandou matar o Hibes e não pagou tudo aos pistoleiros, aí os mesmos pistoleiros que mataram o Hibes vieram receber o dinheiro e ele não quis pagar e mataram ele, quem com ferro fere, com o mesmo ferro é ferido. Mataram ele na casa dele. E o Zé Pedro se elegeu vereador e uns tempos e depois mataram ele também⁵ em Maceió (Severino Antônio da Silva, entrevista no dia 10/03/2018).

Em 13 de julho de 2012 saiu o resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação, publicado no Diário Oficial, apontando o aumento do território wassu em mais 9.098 hectares, somando os 11.842 hectares. Esse processo ainda está em tramitação. Mas os líderes wassu, a exemplo do Pajé Lula, dizem que vão conseguir aos poucos os 57 mil hectares, pois os encantados, seres espirituais protetores, sempre os atendem.

Hibes é hoje reconhecido como uma forte liderança do seu povo, é apresentado como um dos grandes guerreiros da etnia Wassu. Nas escolas, as crianças escutam histórias sobre ele e suas contribuições nas conquistas locais e regionais.

Ele é passado para as novas gerações através das aulas de história, que os professores aproveitam a disciplina pra falar da aldeia. E no caso da disciplina de Cultura Indígena, ele também é passado; são feitos vários trabalhos. Eu não estou mais ensinando, mas as meninas que estão sempre botam ele como exemplo de luta, porque ele é inserido... essa semana teve uma menina aqui com os alunos, vieram me procurar pra eu falar da história das lideranças, dos antigos e dos atuais. Daí eles colocam os nomes das lideranças todas em cartazes, bota na escola, porque a gente nunca esquece dos antigos, tem que se inspirar neles. Então, o Hibes é uma marca aqui dentro, ele é uma pessoa que é um espelho pra nós, apesar de uma história triste. É um caso histórico e único (Entrevista com Cremilda no dia 08/03/2018).

Assim, acabamos de apresentar a história de um guerreiro, que voltou para os seus para lutar em prol da comunidade, em prol do coletivo. Este homem que tornou às origens e ajudou a reorganizar o sentimento de coletividade, impulsionando assim a energia da comunidade para a luta, para a guerra do reconhecimento, para a tomada do que de fato lhes pertencia: a terra wassu.

⁵ Este assassinato aconteceu em dezembro de 1996, após ele ter sido eleito o vereador mais votado da história da cidade, porém, nem chegou a assumir.

referências bibliográficas

ANTUNES, Clóvis. Tribo Wassu, os Caboclos do Cocal: Aspectos histórico-antropológicos dos remanescentes de Alagoas. Coleção Índios do Brasil-Nordeste, índios Wassu. Maceió-AL: LTC Editora, 1985.

FERREIRA, Ivisson. Hibes Menino: o assassinato do líder Wassu. Resenha&Debate, n. 5. Rio de Janeiro: Museu Nacional-PETI/PPGAS/UFRJ, set. 1991.

FREITAS, Geovani Jacó de. Ecos da Violência: Narrativas e relações de poder no Nordeste canavieiro. Coleção Antropologia da política. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ Núcleo de Antropologia da política/UFRJ, 2003.

GERENCIAMENTO EXECUTIVO. Implementação dos planos básicos ambientais indígenas nas comunidades Wassu-Cocal, Karapotó Terra Nova, Karapotó plak-ô e Kariri-Xocó-BR 101/NE. Alagoas, 2016.

ÍNDIOS: direitos históricos. Cadernos da comissão pró-índio, São Paulo, n. III, p. 18-19, 1981.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Laced, 2004.

PEREIRA, Jessika Danielle dos Santos. A educação escolar indígena entre os Wassu-Cocal: algumas pistas sobre a concepção da educação a partir de seus professores. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Alagoas, Centro de Educação, 2014.

SILVA, Edson. Os índios Wassu e a Guerra do Paraguai: história, memória e leituras indígenas sobre o conflito. Revista Cabanos, Maceió, n. 1, p. 93-109, jan./jun. 2006.

3.2

O legado de Tutawa Ãwa e os Avá-Canoeiro do Araguaia¹

Patrícia de Mendonça Rodrigues²

RESUMO

A história de resiliência dos Avá-Canoeiro do Araguaia (autodenominados Ãwa), que foram capturados por uma Frente de Atração brutal da Funai em 1973, no contexto da ditadura militar, e reduzidos a apenas cinco pessoas poucos anos depois, funde-se com a história de Tutawa, pajé e líder do grupo. Os cerca de 30 Ãwa atuais descendem desse pajé guerreiro que soube fazer a mediação entre a tradição de origem tupi-guarani e a vivência de dominação e marginalização socioeconômica a que foram submetidos pelo Estado brasileiro quando foram transferidos compulsoriamente para a aldeia de seus antigos inimigos, os Javaé, onde vivem até hoje. Poucas pessoas desenvolveram a habilidade da resiliência, de encontrar o melhor no que se impõe como o pior, de forma tão extraordinária como o líder carismático de temperamento afetuoso e alegre que guiou e liderou o povo Ãwa no vale do rio Araguaia durante as décadas de genocídio anteriores ao contato e nos anos de submissão que se seguiram à captura de 10 sobreviventes.

PALAVRAS-CHAVE

Avá-Canoeiro do Araguaia

Violência

Resiliência

Tutawa Ãwa

*1 Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF, retomando parcialmente o que foi publicado em Rodrigues (2013) e contendo partes de um manuscrito inédito sobre os Avá-Canoeiro do Araguaia (RODRIGUES, 2019).

*2 PhD em Antropologia pela Universidade de Chicago (EUA), realiza pesquisa entre povos indígenas do médio Araguaia (Javaé, Karajá, Xavante, Avá-Canoeiro do Araguaia) desde 1990, tendo coordenado diversos grupos técnicos de identificação e delimitação de terras indígenas para a Funai.

introdução

Segundo a literatura histórica, os antigos “Canoeiro” da bacia do rio Tocantins preferiam a morte a se entregar ao inimigo, e assim ficaram famosos como o povo que mais resistiu ao colonizador no Brasil Central, recusando-se terminantemente a estabelecer qualquer contato pacífico. Em meados do século XVIII, o povo *Ãwa*, segundo sua autodenominação, iniciou um enfrentamento duradouro com os colonizadores, o que o levou a se dividir entre o grupo de sobreviventes que permaneceu morando em refúgios nas cabeceiras do rio Tocantins, uma região de planalto e cerrado, e o grupo que se deslocou em fuga para as planícies inundáveis do rio Araguaia, o maior afluente do rio Tocantins, a partir de 1830, aproximadamente.

Com a separação dos *avá-canoeiro* há cerca de 180 anos, os dois grupos passaram a ter uma história distinta,

um local de habitação diferenciado do ponto de vista ambiental, desenvolveram variações dialetais da língua tupi-guarani e deixaram de cultivar a memória de um passado comum, de modo que atualmente não reconhecem nenhum vínculo de parentesco entre si, distinguindo-se etnicamente, embora ambos se autodenominem *Ãwa*. O grupo que passou a viver na bacia do rio Araguaia é o foco deste trabalho. A penetração dos *Ãwa* no antigo território *karajá* e *javaé* no médio Araguaia foi facilitada, em grande parte, pela redução populacional sofrida pelos últimos nos séculos XVII e XVIII em função das expedições de bandeirantes (RODRIGUES, 2008, 2012, 2019). Os *Javaé* e os *Karajá*, povos de tradicionais pescadores, são habitantes muito antigos do vale do Araguaia, têm grande familiaridade com as planícies de savanas inundáveis às margens do grande rio, falam uma língua do tronco linguístico Macro-Jê e habitavam a região em grandes aldeias estáveis muito antes da chegada dos *Avá-Canoeiro* e dos *Tapirapé*, os dois povos de caçadores tupi que se refugiaram no médio Araguaia em razão dos grandes deslocamentos forçados pela colonização.

Os Avá-Canoeiro, como ficaram conhecidos no século XX, pagaram um preço altíssimo por seu espírito de resistência guerreira, que se manteve até 1973, quando os remanescentes de séculos de genocídio, acudados pelas frentes agropecuárias por todos os lados, foram capturados por uma violenta Frente de Atração da Funai na região do rio Araguaia, no município de Formoso do Araguaia (TO). Outro grupo de poucas pessoas buscou ajuda da população regional e foi contatado pela Funai em 1983, na região das cabeceiras do rio Tocantins, no município de Minaçu (GO).

Após o contato forçado no Araguaia, os sobreviventes foram transferidos arbitrariamente pelo órgão indigenista em 1976 para uma aldeia dos Javaé, seus antigos inimigos, onde passaram a viver na condição de grupo dominado e grupo dominante, respectivamente. Os Javaé, em número muito maior, incorporaram os Avá-Canoeiro a uma tradicional categoria de cativos de guerra (*wetxu*), em uma posição de grande subalternidade, embora tenha sido uma guerra vencida pelo Estado brasileiro. O trabalho da Frente de Atração em plena ditadura militar e as suas trágicas consequências duradouras foram o clímax perverso de um longo processo histórico de caça aos índios, que terminou beneficiando exclusivamente os colonizadores que tentavam se apropriar do seu território tradicional. O resultado da “atração” foi que os Avá-Canoeiro perderam definitivamente – para grandes proprietários rurais – as terras que ocupavam, de interesse também dos Javaé, e a sua autonomia.

Dos 11 Avá-Canoeiro atacados pela Frente de Atração em 1973, restavam apenas cinco em 1976. Com a grande derrota que se seguiu à captura, a resistência aguerrida transformou-se em resiliência obstinada diante das novas e severas adversidades que se impuseram, em grande parte promovidas pelo próprio Estado. O caso avá-canoeiro é um dos casos emblemáticos de violência contra povos indígenas nos governos militares identificados no relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014).

Hoje os Áwa do Araguaia somam cerca de 30 pessoas e estão à frente de um movimento intenso de afirmação étnica e de retomada de parte de seu território de ocupação tradicional, contando com a solidariedade de outras pessoas e entidades, território este pensado como o corpo vivo de um parente amado.

Essa extraordinária história de resistência e resiliência de um povo indígena tem alguns componentes essenciais: a saga de uma família tupi-guarani sob a liderança do pajé Tutawa, o herói clássico de todos os tempos e

lugares, que enfrenta os obstáculos mais desumanos e não perde a sua humanidade, que constrói a ordem diante do caos, que revela qualidades elevadas e nobres diante do horror, transformando impossibilidades em caminhos profícuos; o movimento histórico, político e resiliente dos Avá-Canoeiro do Araguaia em busca de um lugar próprio e de conexão com uma raiz ancestral que se mantém viva; a história de Taego Áwa, o lugar-mãe batizado com um nome de mulher e que aguarda o retorno dos Áwa há mais de 40 anos.

A história específica dos Avá-Canoeiro do Araguaia, contada por eles próprios, foi abordada no Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Taego Áwa (RODRIGUES, 2012, 2013), atualizado em um manuscrito em vias de publicação (RODRIGUES, 2019). A terra indígena foi declarada como de posse permanente pelo Ministério da Justiça em 2016, mas os Avá ainda não retornaram a ela, pois está invadida por um assentamento do Incra e uma fazenda. Em 2018, um juiz federal de Gurupi (TO) determinou a demarcação da terra.

Os Avá-Canoeiro do Araguaia autodenominam-se Áwa que, “como em outras línguas tupi-guarani, significa gente, pessoa, ser humano, homem adulto” (TEÓFILO DA SILVA, 2005, p. 14). Regionalmente são mais conhecidos como “Cara Preta” (ver TORAL, 1984-1985), mas até a década de 60 do século passado, o grupo era conhecido como “Canoeiro” na literatura em razão da grande habilidade na utilização de canoas nos primórdios do contato com os colonizadores (COUTO DE MAGALHÃES, 1974).

A documentação histórica sobre a colonização da antiga Província de Goiás é farta em registros sobre a presença dos Avá-Canoeiro na região dos formadores do rio Tocantins, onde o grupo foi encontrado originalmente pelos primeiros colonizadores no século XVIII (ver PEDROSO, 1994). A descoberta de ouro resultou na fundação de “arraiais” e vilarejos a partir da década de 20 do século XVIII e no ciclo de exploração do ouro, que entrou em decadência no início do século XIX, sendo seguido pela agricultura e a pecuária praticadas de forma precária e esparsa em uma imensa área. A colonização da região, situada na bacia dos rios Tocantins e Araguaia, esbarrava na forte resistência das populações indígenas locais, tendo sido acompanhada, por esta razão, da fundação de aldeamentos e presídios oficiais durante os séculos XVIII e XIX e de uma política que alternava entre a repressão violenta e o extermínio dos índios, por um lado, e a tentativa de pacificação, catequese e utilização da mão de obra indígena, por outro.

No fim do século XVIII, a navegação pelos rios Araguaia e Tocantins, região habitada por diversos povos indígenas, era prioridade para os dirigentes da Província de Goiás e para os comerciantes. A expedição do Capitão Tomaz de Sousa Villa Real (BAENA, 1848) recebeu ordens para atacar o “gentio Canoeiro” e “fez grande mortandade”, mesmo “resistindo-lhe denodadamente” os Canoeiro, que lutaram com as mulheres e “um grande séquito de cães bravos que traziam” (SILVA E SOUZA, 1849, p. 463). Pedroso (1994, 2006) comenta que o grande massacre ocorreu no local conhecido como Ilha do Tropeço, no rio Maranhão, como é conhecido o rio Tocantins em seu alto curso, e é tido pelos autores clássicos da historiografia goiana como o principal fato histórico gerador de “seguidas represálias dos índios ao colonizador” (1994, p. 55) até meados do século XIX.

A autora descreve em maiores detalhes a intensificação dos conflitos entre os Avá-Canoeiro e as frentes de expansão agropastoris na primeira metade do século XIX, o que foi acompanhado da fundação de presídios no rio Maranhão e seus formadores,¹ assim como ocorreu também no rio Araguaia em relação aos outros povos indígenas. A resistência tenaz e inflexível dos Canoeiro ao colonizador tornou-se célebre, sendo recorrente na literatura histórica do século XIX. Chaim (1974), Pedroso (1994) e Karasch (1992) resumem a questão dizendo que nunca se conseguiu realizar o contato pacífico com os Avá-Canoeiro, subjugá-los ou reduzi-los em aldeamentos, pois lutaram para se manter autônomos até o contato forçado em 1973.

Os Avá-Canoeiro do alto Tocantins, contudo, pagaram um alto preço pela resistência indômita, que provocou a reação desproporcional das autoridades e dos moradores locais, causando a redução drástica da população original e a dispersão de pequenos grupos para áreas mais distantes. Como já apontaram Curt Nimuendaju (1944 citado em BALDUS, 1970), Toral (1984-1985) e Pedroso (1994, 2006), os Avá já haviam iniciado na época um processo irreversível de mudança das matas de galeria das margens dos rios, onde andavam em canoas e estavam mais expostos aos colonizadores, para as matas e os cerrados das serras de planalto mais altas e distantes dos grandes cursos d’água. A mudança para lugares mais isolados e de difícil acesso trouxe alterações significativas na sua organização social (NIMUENDAJU,

1944 citado em BALDUS, 1970, p. 71) e na relação com os recursos naturais (RODRIGUES, 2012, 2019; FERRAZ, 2012). Em fuga constante, os grupos movimentaram-se para áreas cada vez mais distantes, ao sul, ao norte, a oeste e a leste do território de origem, dentro de uma vasta região que abrangia territórios habitados por outros povos indígenas, como os Xavante, os Karajá e os Javaé.

As primeiras notícias que se tem sobre os Avá-Canoeiro no vale do Araguaia provêm de relatórios oficiais da década de 1850, nos quais, entretanto, há menção à presença dos “Canoeiro” na região há mais de 20 anos, ou seja, desde a década de 1830. Os registros históricos escritos, ainda que não abundantes, dão conta de uma intensa movimentação de pequenos grupos, simultaneamente, por uma vasta área no médio Araguaia nas décadas que se seguiram.² Pedroso (1994, p. 61) mostra que, nas últimas décadas do século XIX, teve fim a tradição indigenista na antiga Província de Goiás com a extinção dos aldeamentos oficiais e com o contato ou dizimação de “praticamente todos os grupos indígenas”. A partir de 1870, “os avá-canoeiros encontravam-se em número bastante reduzido, consequência de aproximadamente um século de intensa guerra” (1994, p. 83). Os Avá-Canoeiro passaram então a habitar o mesmo território dos Karajá e dos Javaé, com os quais entraram em conflito.

Em Rodrigues (2012, 2013, 2019) há um levantamento inédito de dados históricos sobre a presença histórica dos Áwa no Araguaia nas primeiras décadas do século XX.³ A década de 40 traz um número maior de registros sobre os Avá-Canoeiro como um todo, o que coincide com um maior avanço das frentes de expansão econômicas em Goiás, fato já notado por Pedroso (2006), e com uma intensificação dos conflitos entre índios e regionais no vale do rio Javaés (TORAL, 1984-1985). Nos anos 50 e 60, contudo, são praticamente inexistentes os registros escritos sobre os Avá-Canoeiro do Araguaia, o que está diretamente relacionado ao fato de que eles foram acudados, caçados e assassinados sistematicamente pelos não índios que chegaram à região a partir da década de 30. A intensificação do cerco aos Avá levou a um aperfeiçoamento desesperador de suas estratégias centenárias de fuga e isolamento, em que os sobreviventes do genocídio

² Couto de Magalhães (1974); Mariani (1997); Cruz Machado (1997a, 1997b); Alencastre (1998); Ataídes (2001); Moraes Jardim (2001).

³ Ver, por exemplo, Krause (1941, 1942); Kissenberth (citado em Baldus, 1970); relatórios do Inspetor Mandacaru, do SPI (microfilme nº 324, fotografias nº 1, 6 e 9); Aureli (1962a, 1962b); Nimuendaju (citado em Baldus, 1970), entre outros.

¹ Cruz Machado (1997b); Couto de Magalhães (1998); Ataídes (2001).

passaram a viver nos lugares mais inóspitos da grande região alagável, em condições críticas e inimagináveis, e a se deslocar somente durante a noite.

A chegada das frentes de expansão econômicas ao vale do rio Javaés a partir da década de 30 do século passado trouxe a invasão e a apropriação das terras ocupadas pelos índios, epidemias desconhecidas para os Javaé e o choque frontal entre os novos colonizadores e os Avá-Canoeiro, o que resultou em uma redução populacional drástica dos dois grupos. Os moradores regionais guardam uma memória viva sobre esses eventos relativamente recentes, especialmente sobre a relação com os Avá-Canoeiro, conhecidos até hoje, preferencialmente, como “Cara Preta” (PEDROSO, 1994; ROCHA, 2002; RODRIGUES, 2012, 2013, 2019).

Um dos indicativos mais contundentes sobre a presença histórica e consolidada dos Avá-Canoeiro no Araguaia, especialmente no território de ocupação tradicional dos Javaé, que compreende toda a bacia do rio Javaés, são os diferentes tipos de registro da tradição oral e ritual dos próprios Javaé sobre os Avá-Canoeiro, conhecidos pelos primeiros como Kyrusa (RODRIGUES, 2008, 2012, 2019). A palavra javaé que designa os Avá tem um sentido pejorativo, assim como o termo genérico ixýju, “estrangeiro”, pois ambos têm a conotação de uma humanidade inferior ou subalterna.

Ao fim desse processo contínuo de fragmentação populacional e dispersão territorial, o povo Áwa estava dividido em duas populações distintas na década de 1970, separadas por muitos anos de não convívio, a ponto de desenvolver significativas diferenças dialetais: aqueles que permaneceram na região dos formadores do rio Tocantins e arredores, distribuídos em pequenos grupos,⁴ e aqueles que chegaram ao distante vale do Araguaia primeiramente e, depois, ao vale do rio Javaés, principal braço do rio Araguaia, onde se estabeleceram definitivamente, também distribuídos em pequenos grupos.

A movimentação dos Avá pelo médio Araguaia a partir do fim do século XIX foi pautada primeiramente pela relação com os Karajá e os Javaé, que dominavam a área, apesar da redução populacional sofrida nos séculos anteriores, mas que não possuíam um ethos guerreiro (ver RODRIGUES, 2008). Além disso, os Javaé e os Karajá, de um lado, e os Avá-Canoeiro, de outro, davam ênfase a nichos ecológicos diversos dentro do mesmo

território, o que facilitou a convivência simultânea e prolongada (ver FERRAZ, 2010, 2012; RODRIGUES, 2010, 2012, 2019).

Os Avá-Canoeiro tiveram confrontos ocasionais com os Javaé e os Karajá, mas os conflitos se deram em condições simétricas de poder tecnológico. Depois da década de 30, ocasião em que os Javaé estavam vivendo outra fase de perdas populacionais em função das novas epidemias (ver RODRIGUES, 2008, 2010), os deslocamentos espaciais dos Avá-Canoeiro passaram a ser determinados exclusivamente pela relação desigual e brutal com os brancos, marcada pela assimetria de poder tecnológico. O modo de ocupação da região pelos colonizadores, caracterizado pela apropriação privada da terra e de seus recursos naturais, transformou os Avá em obstáculos “da natureza” a serem eliminados a qualquer preço, desconsiderando-se completamente a sua condição humana.

Desde então, até o “contato”, em 1973 e 1974, os Avá-Canoeiro experimentaram uma relação com o tempo e o espaço caracterizada pelas perdas sucessivas de parentes próximos assassinados e pelo medo, o principal critério que norteou a intensificação dos seus deslocamentos espaciais, em condições desumanas, e a escolha de lugares cada vez mais inóspitos para viver.

GENOCÍDIO, FUGA E MEDO ANTES DO CONTATO

A memória de Tutawa, principalmente, e de seus filhos, Agæk e Kaukamy, foi a matéria-prima das narrativas inéditas apresentadas ao Grupo Técnico, concentrando-se no período anterior a 1973 (RODRIGUES, 2012, 2013, 2019). Tutawa tinha cerca de 40 anos na época do contato, contando com pouco mais de 75 anos quando foi ouvido em maior profundidade pelo Grupo Técnico em 2009. Como é habitual entre os guardiões da história dos povos que cultivam a memória oral, o líder histórico dos Áwa do Araguaia, mesmo em idade avançada, mantinha grande lucidez e impressionante capacidade de memória, de compreensão dos fatos e de articulação narrativa. Seu primogênito, Agæk, conhecido como “Agadimi”, nome inventado pelos brancos com base em uma distorção da língua nativa, tinha cerca de 13 ou 14 anos na época da aproximação imposta, tendo por volta de 50 anos de idade quando foi ouvido pelo GT. Kaukamy, por fim, a menina que foi batizada com o nome pejorativo

de “Macaquira” pelos brancos, tinha cerca de 10 anos de idade em 1973.

Tutawa, que teria nascido no início da década de 30, lembra que, em sua primeira infância, até por volta dos seus 6 ou 7 anos de idade (quando estava iniciando a segunda dentição), morava junto com a família e um número grande de pessoas em um “buraco” em um lugar de “pedras”, ou seja, em uma gruta ou caverna. O abrigo se localizava numa área isolada, no alto de uma “serra” e distante de cursos d’água maiores, mas perto de uma grande mata, onde o grupo praticava a agricultura. O lugar se chamava Uàkwaga, uma versão dialetal de itakwaga, ao que parece, palavra citada pelos Avá-Canoeiro de Minaçu a Teófilo da Silva (2005, p. 156) para se referir às “grutas” em que viviam antes de 1983. Os Avá-Canoeiro do Araguaia e Tocantins, cuja história tem um substrato comum, apesar das peculiaridades, aprenderam a se refugiar em cavernas desde os primeiros contatos com as frentes de colonização, talvez ainda no século XVIII.

Perguntados sobre a localização desse lugar, todos os Avá-Canoeiro foram unânimes, várias vezes, em dizer que era no “Mato Grosso”, pois Tutawa sempre falou que, depois de abandonar o abrigo na pedra, o grupo do pai dele atravessou o rio Araguaia, do lado do Mato Grosso, para o lado de “cá”, no atual estado de Tocantins. A pesquisa mais aprofundada demonstrou, contudo, que tal lugar era no Pará, em algum ponto muito próximo da divisa com Mato Grosso, logo ao norte da Ilha do Bananal. Desde que parte dos Avá-Canoeiro abandonou o alto Tocantins e se dispersou para outras bacias fluviais, o grupo familiar de Tutawa foi o que atingiu as áreas mais setentrionais do médio Araguaia.

Antes de traçar o percurso seguido pelo grupo, as memórias infantis de Tutawa trouxeram à mente algumas cenas da vida na aldeia do “Mato Grosso” até por volta dos seus 7 anos de idade. Na aldeia de Uàkwaga moravam várias pessoas que morreram nessa época. Wapoxire, o pai de Tutawa, era o líder do grupo e tinha vários nomes, como todos os homens têm, além de muitos filhos. Kamutaja e Katxua, as duas esposas de Wapoxire, praticavam a agricultura, que seria abandonada definitivamente a partir de então. A mãe de Tutawa era Kamutaja, enquanto Katxua era a mãe de Agapik, irmão por parte de pai de Tutawa.

Os Avá-Canoeiro mataram muitos Karajá e Javaé (Bàiràpagawai, “estrangeiro”) nesse tempo, inimigos dos quais eles tomavam os machados, as flechas, os facões e tudo que encontravam dentro de suas canoas,

deixando-as para trás. Posteriormente, Tutawa revelou que, de acordo com o que ouviu de seu pai e de seu avô paterno, seus antepassados mantinham acirrada guerra com os Karajá e os Javaé dentro da Ilha do Bananal, principalmente o que remonta à segunda metade do século XIX. O “povo antigo” (ãwokainima) teria matado muitos Bàiràpagawai, mas foi por causa desses conflitos que os antepassados próximos dele, especificamente, decidiram sair da Ilha do Bananal e procurar terras mais afastadas, ao norte, atravessando para a margem esquerda do rio Araguaia. Os Avá-Canoeiro tinham o desejo de morar na Ilha do Bananal, lugar que os atraía muito, mas foram impedidos pelos Karajá e os Javaé. No tempo em que moraram na gruta, fora da ilha, eles continuaram a realizar incursões guerreiras à Ilha do Bananal.

Tutawa lembrava com clareza que, por volta da sua segunda dentição, ou seja, aproximadamente em 1940, o seu grupo de parentes, liderado por seu pai, teve que abandonar Uàkwaga, porque os Avá-Canoeiro viram sinais da presença dos brancos nas proximidades da aldeia. Até então, eles viviam isolados dos brancos nesse abrigo seguro da serra. O relato que se tem sobre as três décadas seguintes é uma crônica nauseante sobre mortes sucessivas em situações quase sempre de grande violência.

A aproximação dos brancos forçou Wapoxire, pai de Tutawa, a deixar as terras do Pará com sua família e a atravessar o “grande rio” Araguaia para o outro lado, sem imaginar o destino desafortunado que os aguardava. Na travessia do Araguaia, eles construíram canoas de jatobá, árvore abundante em suas margens.

Depois da travessia do inhakauma (“rio grande”), descrito também como “muito longe”,⁵ todo o grupo que morava na gruta ainda caminhou por um tempo por suas margens antes de avançar pelas terras mais interiores da margem direita. Segundo Tutawa, traduzido por seu neto, eles vinham seguindo os cursos dos rios do território desconhecido, pois “o mapa era o rio”. Em seu caminho, encontraram muitas vezes os Karajá e os Javaé.

Ao atravessar para a margem direita do Araguaia por volta de 1940, alcançando depois o vale do rio Javaés, o grupo do pai de Tutawa defrontou-se com os mineradores de cristal de rocha, mariscadores profissionais e criadores de gado que começavam a se instalar justamente nessa região. O povoado de Pium, por exemplo, fundado

4 Ver Pedroso (1994, 2006); Toral (1984/1985); Teófilo da Silva (2005).

5 Em outro momento, o Araguaia foi referido como Araguaju, que teria o significado de “Rio Grande” ou “Água Grande”.

em 1940, onde viveu Martim Cabeça Seca, famoso caçador de índios, era o mais setentrional de todos e estava relativamente próximo das cabeceiras dos afluentes orientais do baixo Javaés (Riozinho do Ezequiel) e do Araguaia (rio do Coco e rio Caiapó).

Foi a partir desse momento que os Avá-Canoeiro começaram a matar cavalos, bois, porcos ou galinhas que encontravam nas fazendas ou em seu caminho para se alimentar, o que era feito paralelamente às atividades de caça tradicionais. A caminhada que se iniciou depois de Uäkwa, liderada por Wapoxire, é descrita como um tenso estado de conflito e fuga permanente, quando muitas pessoas foram assassinadas, embora o grupo ainda não andasse à noite, como viria a ocorrer depois da morte do pai de Tutawa.

Wapoxire permaneceu como líder do grupo por cerca de dez anos, ou seja, por toda a década de 40, até ser assassinado por um vaqueiro e substituído por seu filho, Tutawa, na liderança do grupo. Durante o período em que Wapoxire estava vivo, eles não entraram na Ilha do Bananal, tendo andando principalmente na região da margem direita do rio Araguaia, “abaixo” (ao norte) do rio Formoso do Araguaia. Tanto os registros escritos quanto a memória oral dos moradores locais falam dos “Canoeiro” ou dos “Cara Preta” que moravam nessa grande região ao norte do rio Formoso do Araguaia na primeira metade do século passado, compreendida pelo Riozinho do Ezequiel (afluente da margem direita do rio Javaés), rio do Coco e rio Caiapó (afluentes da margem direita do rio Araguaia).

Os lugares por onde os Avá-Canoeiro passavam eram nomeados e referidos depois de acordo com as suas características físicas, tais como *tàwàtawu*, a “mata de jatobá”, ou *akutxitylwu*, a “mata de taturubá”. Foi depois da mata de jatobá e de um “lago” (*upàw*), ainda “muito longe” do rio Javaés e do rio Formoso do Araguaia, que um vaqueiro montado a cavalo se encontrou com o pai de Tutawa enquanto ele estava assando um animal abatido.

Antes da morte de do pai de Tutawa, muitas outras pessoas morreram assassinadas nessa mesma área e época, em que a caça aos índios se tornou uma prática corriqueira. Pouquíssimos foram enterrados, pois os Avá-Canoeiro tinham que correr, em fuga, e eram obrigados a deixar os seus mortos para trás, cujos corpos eram devorados por animais selvagens.

Quando Wapoxire morreu, por volta de 1950, seu jovem filho Tutawa assumiu a responsabilidade pelo

destino imediato do grupo e passou a guiar seus parentes em uma região mais ampla, dirigindo-se cada vez mais para o sul e em condições cada vez mais difíceis, pois o cerco dos moradores regionais se intensificou consideravelmente. O líder ou chefe (*pia*) tinha a função de guiar e proteger o grupo, decidindo quando e para onde se mudar. Reproduzindo um padrão dos chefes tupi (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; LARAIA, 1986), Tutawa atuou com generosidade e liderança nessa guerra travada com os colonizadores.

A rota de Tutawa, que penetrou o vale do rio Javaés, passou a incluir travessias do rio Javaés para dentro e para fora da Ilha do Bananal, durante a estação seca, elegendo o interflúvio entre o rio Javaés e o seu principal afluente, o rio Formoso do Araguaia, conhecido regionalmente como “Ilha do Formoso”, como a principal área de movimentação. Não havia a possibilidade de moradia fixa, apenas um eterno deslocamento de acampamento em acampamento, instalados em lugares muitas vezes inóspitos.

Um dos aspectos mais dramáticos dessa nova fase foi que o grupo – constituído de adultos, mas também de crianças e velhos – optou por caminhar principalmente durante a noite por questões de segurança. As pessoas dormiam ou se mantinham em silêncio durante o dia em áreas de difícil acesso. Embora estejam muito claros em sua memória, em termos gerais, os caminhos por onde andou (dentro ou fora da Ilha do Bananal, os principais rios), em que sentido (de norte para sul) e quando, Tutawa tinha certa dificuldade em identificar com precisão algumas das rotas percorridas nessa fase anterior à chegada na Mata Azul, pois a caminhada noturna – guiada apenas pelas estrelas – era quase um voo cego.

Para fugir dos brancos e dos Javaé, os Avá-Canoeiro andavam distantes das margens dos grandes cursos d’água, em lugares mais interioranos. As longas caminhadas e as travessias de rios ocorriam praticamente apenas durante a estação seca (entre maio e outubro), uma vez que as inundações periódicas da região os obrigavam a permanecer isolados, durante a estação cheia, nos poucos lugares secos e altos. Em uma das vezes em que retornaram à região de origem, eles atravessaram o rio Araguaia duas vezes, na ida para o Pará e na volta para a região do rio Javaés, mas em locais bem diferentes. Durante a travessia para a margem esquerda do Araguaia, na estação seca, Tutawa foi alvo de tiros dos brancos, que quase acertaram a sua cabeça.

Ao assumir a chefia do grupo, Tutawa ainda não tinha completado 20 anos, não era casado nem tinha filhos. Ele tinha, no entanto, uma idade em que os jovens do sexo masculino já caçavam. O exercício da liderança foi acompanhado da responsabilidade de alimentar os mais jovens, que ainda não tinham a habilidade de caçar ou que tinham perdido seus pais. Tutawa e Tuxi passaram a caçar para eles. Com a perda da possibilidade de praticar a agricultura, os Avá-Canoeiro tiveram que restringir sua alimentação – entre 1940, aproximadamente, e 1973 – à carne de caça, basicamente, ou a de bois e cavalos, ocasionalmente, e aos frutos e raízes coletados durante as caminhadas. Algumas vezes arriscavam-se subtraindo produtos agrícolas das roças dos Javaé e Karajá.

Durante o período em que os Avá-Canoeiro foram guiados por Tutawa, antes de chegarem à Mata Azul, aconteceram muitas mortes, alguns casamentos, raptos e poucos nascimentos. Em algumas ocasiões, eles passaram fome, em outras, eles enfrentaram corajosamente os *bàirà* (“brancos”).

Os 14 sobreviventes que chegaram à Mata Azul, localizada dentro da Fazenda Canuanã, seu último refúgio, por volta de 1967 ou 1968, acuados por todos os lados, ao que tudo indica logo depois de um massacre que teria ocorrido na Lagoa da Onça,⁶ integravam um grupo de parentes próximos, reduzidíssimo em comparação ao que o menino Tutawa conheceu em sua infância, nos anos 30, e ao que enfrentou as frentes de colonização a partir de então. Antes do grupo de Tutawa, outros grupos *ãwa* ocuparam essa região, como lembram muito bem os Javaé.

Os sobreviventes *ãwa* recordaram que a Mata Azul, chamada por eles de *Iwygápawa*, o “Berçário das Árvores”, devido ao seu grande número de árvores, tornou-se o seu último e permanente refúgio durante cinco ou seis anos antes da captura em 1973. Lá o grupo constatou que estava encurralado pelos brancos por todos os lados, pois se defrontou com cercas, casas, cachorros, vaqueiros e

6 Segundo o breve relato de Agæk e Kaukamy, pois os *ãwa* têm resistência em falar desse tema, o grande ataque a uma aldeia *avá-canoeiro*, composta de várias casas e cerca de 60 ou 80 pessoas, teria ocorrido ao norte da atual aldeia Txuiri, dos Javaé (ver Mapa 11), nas proximidades da Lagoa da Onça, na região da atual Fazenda Cobrape. O lugar está fora da Ilha do Bananal, no interflúvio entre o rio Javaés e o rio Formoso do Araguaia, e foi a última morada duradoura do grupo de Tutawa antes de eles se fixarem na Mata Azul em sua rota de fuga. É bastante provável que este seja o lugar do massacre organizado pelo “Capitão Vaqueiro” (ver Mapa 10) em meados dos anos 60 e mencionado pelos moradores locais (ROCHA, 2002), pois o “esgoto do Capitão Vaqueiro” situa-se ao norte da atual aldeia Txuiri.

estradas em todas as direções que tentou seguir, sendo obrigado a se fixar definitivamente no lugar mais inóspito e isolado que encontrou. Durante o curto, porém marcante e crítico período em que viveram na Mata Azul e regiões vizinhas, os *ãwa* foram perseguidos pelos brancos incessantemente, incluindo os vaqueiros da Fazenda Canuanã, culminando com a sua captura pela Frente de Atração.

A área englobava parte do território de uso tradicional dos Javaé da aldeia Canoanã e estava inserida, na época, nas fazendas Canuanã, dos irmãos Pazzanese (do lado do rio Javaés), e Lago Bonito, de Dorival Roriz (do lado do rio Formoso do Araguaia), esta última contendo o vilarejo de Dorilândia. A Mata Azul era uma grande faixa de mata no centro do interflúvio, atravessando as duas fazendas.

O Capão de Areia, conhecido pelos Avá como *Bukaiatywa*, “Concentração de Pés de Macaúba”, em razão da abundância da palmeira no lugar, situava-se praticamente no meio exato entre os rios Javaés e Formoso do Araguaia e era o principal lugar alto e seco da grande Mata Azul, onde os porcos queixada e outros animais selvagens se refugiavam durante o inverno. Por esta razão, o lugar foi escolhido para a moradia permanente durante a estação cheia, onde o grupo caçava no inverno e mantinha seus utensílios mínimos (abrigo, redes, jiraus, panelas etc). No verão, os Avá-Canoeiro empreendiam longas caminhadas e tinham o hábito de morar provisoriamente no acampamento do rio Caracol (*Kapuawu*).

As restrições e as limitações da vida cotidiana acirram-se consideravelmente nessa última fase anterior à aproximação forçada. Os Avá-Canoeiro evitavam andar e acender fogo de dia, para que não fossem vistos e para que a fumaça não denunciasses o seu esconderijo. Dependendo da localização, evitava-se também beber água durante o dia. As refeições se davam preferencialmente à noite, mas às vezes as caminhadas noturnas impediam que as pessoas se alimentassem. O descanso e o sono, por sua vez, ocorriam somente durante o dia.

As antigas casas de palha, que protegiam do sol, da chuva e dos mosquitos, foram substituídas por rústicas e minúsculas armações de madeira cobertas com folhas ou palha, sem paredes, chamadas de *tapynha mire* (“casa pequena”), que protegiam minimamente as pessoas dos temporais de inverno. No Capão de Areia, todos dormiam em redes de buriti ou em cima de jiraus. Nos acampamentos mais provisórios, durante as

expedições de caça e coleta, dormiam no chão mesmo, em cima de folhas de palmeira ou de couro de veado, que também aquecia os corpos e protegia dos mosquitos. Havia uma pequena nascente, em forma de um buraco, a certa distância do Capão de Areia, que os Avá utilizavam para tomar banho e beber água. Eles carregavam a água da nascente para o acampamento em cabaças. Quando acabava a água, os Avá furavam pequenas cacimbas que podem ser identificadas até hoje.

O fogo era feito esfregando dois fragmentos da madeira inhugutxiwagataia (negramina), a única que servia para esta finalidade, e a fumaça amenizava o desconforto provocado pelas nuvens de mosquitos que, dependendo do lugar e da época, especialmente no inverno, eram absolutamente insuportáveis. Também por esta razão, as noites eram dedicadas à caça e às caminhadas.

Depois que chegaram à Mata Azul, os Avá abandonaram também o costume de andar e caçar nas amplas savanas (varjão), então ricas em certos tipos de caça apreciadas, como o cervo e o veado campeiro, pois eles se tornaram alvos fáceis dos tiros dos brancos. As caminhadas noturnas ou diurnas, eventualmente, eram feitas dentro da mata fechada. Por questões de segurança, a prática de retirada do mel das abelhas, com fogo ao pé das árvores e a fumaça que espanta as abelhas, só era realizada à noite. Não se falava alto e, muitas vezes, a comunicação entre o grupo, a certa distância, era feita imitando-se assobios de pássaros da mata, dos quais os Avá-Canoeiro têm um extraordinário conhecimento (ver FERRAZ, 2012).

Na maior parte das vezes, o grupo permanecia junto. Mesmo quando os homens iam caçar animais selvagens à noite, as mulheres costumavam acompanhá-los para ajudar a trazer a caça abatida. Algumas vezes, dois ou três homens iam caçar, enquanto o restante permanecia no acampamento. Os Avá-Canoeiro lembram que mataram também muitas vacas, cavalos e jumentos para comer, principalmente quando eles estavam pastando nos campos de varjão, longe dos seus proprietários. Mais raramente, eles matavam porcos e galinhas. A maior parte dos animais domésticos abatidos pertencia à Fazenda Canuanã.

Certa vez, no verão, dois brancos localizaram os Avá-Canoeiro no acampamento do rio Caracol. Um funcionário da Fazenda Canuanã, que se chamava Jacó ou Socó – Tutawa não sabia direito e se referia a ele como Isòkòrè – foi a primeira pessoa que entrou na Mata Azul para matar os Avá-Canoeiro. Diante desse ataque surpresa, os

homens tiveram que abandonar as suas flechas durante a correria. Em outra ocasião, também na região do rio Caracol, os Avá-Canoeiro foram acudados por um bando de cachorros. Os Javaé se lembram de que os fazendeiros os convidaram, várias vezes, para ajudar a matar os Avá-Canoeiro.

Tradicionalmente, os Avá-Canoeiro realizavam o enterro primário, quando o corpo do morto era enterado dentro de um buraco, e o secundário, quando seus ossos eram transferidos para outro lugar. Nos anos que precederam o contato, os Áwa mal puderam realizar o enterro primário de seus mortos, pois as mortes quase sempre eram assassinatos inesperados cometidos pelos brancos. O enterro secundário também deixou de ser realizado, o que se agravou na época em que o reduzido grupo ficou vivendo na Mata Azul. Nenhum dos três que morreram então teve o enterro secundário (Taego e Baistura, enterrados no rio Caracol, ou Agatik, que teve o corpo abandonado na mata do rio Formoso). Do mesmo modo, os que morreram durante ou depois da aproximação imposta pela Frente de Atração também não passaram pela cerimônia tradicional.

No início da década de 70, os Avá-Canoeiro do Araguaia estavam encurralados por todos os lados, tendo sido alvo de tiros ou perseguidos por homens a cavalo e seus cachorros nas matas do rio Formoso e do rio Caracol, nas cercanias do próprio Capão de Areia e na Mata Azul. A área de movimentação do grupo havia ficado circunscrita a um limite mínimo, que dificultava a caça e a coleta, pois os Avá deixaram de andar nas áreas onde sofreram ataques. A situação chegou a um nível crítico. “Meu pai queria sair não sei para onde. [...] Queria ir embora, para sair aqui [...] da Mata Azul. Aí não saiu. Como a gente vai sair?” (Kaukamy).

O último lugar de moradia antes do contato imposto, para onde os Avá-Canoeiro levaram os pertences que estavam no Capão de Areia, tentando desesperadamente evitar o ataque final, foi o acampamento de verão do rio Caracol. Lá, o sertanista Apoena Meirelles e sua equipe capturariam parte do grupo contra a sua vontade.

A CAPTURA FINAL E O PÓS-CONTATO LIDERADO POR TUTAWA

A situação presente do grupo e sua ocupação territorial atual tiveram início com a atuação da violenta Frente de Atração da Funai e seus desdobramentos até os dias de hoje. Os fatos relacionados à instalação e ao encerramento da Frente de Atração foram revistos em maior detalhe em Rodrigues (2012, 2019), diante da ruptura definitiva causada por esse evento extraordinário na vida dos Avá-Canoeiro do Araguaia. A experiência do tempo (história) e do espaço (ocupação territorial) vivida pelos Áwa divide-se entre o antes e o depois da captura.

A sua presença na Mata Azul incomodava sobremaneira os fazendeiros locais em razão dos abates de animais domésticos, mas a ameaça de perda da propriedade da terra e dos investimentos econômicos em andamento em função de um hipotético reconhecimento oficial de uma terra indígena no local era um incômodo muito maior. Os Avá-Canoeiro eram um grande problema para os proprietários da Fazenda Canuanã, adquirida pelos irmãos paulistas Pazzaneze na virada para os anos 60, mas se tornaram um obstáculo de proporções bem mais avantajadas aos seus interesses materiais quando foi iniciada uma parceria com o grupo Bradesco no início dos anos 70. Segundo informações de funcionários da Funai da época ao Grupo Técnico, o Bradesco teria ameaçado cancelar os vultosos investimentos programados na Fazenda Canuanã caso fosse confirmada a presença de índios dentro da fazenda.

Embora não se saiba exatamente como se deu essa conexão entre interesses privados e agentes públicos, que não aparece nos boletins e nos processos oficiais da época, o poder público foi acionado no auge dos governos militares e o órgão indigenista enviou uma equipe com o objetivo, a princípio, de investigar se era real ou não a presença dos índios. Há uma coincidência de datas entre a ativação da Frente de Atração no Araguaia e o interesse do grupo Bradesco pela Fazenda Canuanã. Há vários anos os fazendeiros locais, incluindo os proprietários da Fazenda Lago Bonito, solicitavam sem sucesso à Funai que tomasse alguma providência em relação aos Cara Preta.

O resultado prático da eficaz ação estatal beneficiou unicamente os interesses privados do grupo Bradesco e dos proprietários da Fazenda Canuanã, pois os

Avá-Canoeiro foram removidos sumariamente da área em que viviam, sem absolutamente nenhum tipo de providência quanto à regularização fundiária da terra, e os Javaé foram obrigados a receber seus inimigos históricos em sua aldeia. Não só os corpos áwa foram violados com o contato forçado, por meio de balas e da captura final, mas também a terra-mãe, que foi apropriada e desfigurada para outras finalidades, e as novas gerações, que nasceram privadas de um lugar próprio e da autonomia pela qual seus antepassados lutaram com tanto vigor.

Resiliência talvez seja a palavra ideal para definir a vida e o caráter de Tutawa Áwa de forma sintética. Poucas pessoas desenvolveram essa habilidade de encontrar o melhor no que se impõe como o pior de forma tão extraordinária como o pajé carismático de temperamento afetuoso e alegre que guiou e liderou o povo Áwa no vale do rio Araguaia durante as décadas de genocídio anteriores ao contato e nos anos de submissão que se seguiram à captura de 10 sobreviventes. O fato chocante de negarem a ele o seu último desejo – o de ser enterrado no Capão de Areia, o último refúgio antes do contato – foi apenas um entre os incontáveis e desumanos obstáculos que teve que enfrentar juntamente com seu povo durante toda a vida. Nascido na década de 30 em uma gruta que servia de abrigo para seus parentes, faleceu em 6 de junho de 2015 como um intruso em terra estranha.

Dois meses depois, deprimido com a morte de seu pai, morreu Agæk, visivelmente desnutrido, com um quadro complexo de insuficiência renal e respiratória, tuberculose, pneumonia e leishmaniose. O estado de seu corpo denunciava o abandono e as privações a que os Avá-Canoeiro do Araguaia foram submetidos por décadas. Do grupo capturado pela Frente de Atração da Funai resta agora apenas Kaukamy, a mulher-mãe que possibilitou a reprodução de seu povo por meio de uniões breves ou estigmatizadas com os Javaé, os Karajá e os Tuxá.

Tutawa passou metade da vida fugindo de massacres coletivos, incêndios de aldeias, tiroteios, assassinatos sucessivos da maioria dos parentes próximos, tocaias, cães de caça, caçadores de índios a cavalo, fome. E mesmo assim manteve as qualidades nobres e ideais dos chefes tupi, ao assumir, muito jovem, a chefia do grupo após a morte de seu pai. Durante o breve, porém intenso e dramático período em que viveram na Mata Azul, os sobreviventes áwa foram caçados como animais selvagens pelos moradores regionais sem trégua, incluindo os vaqueiros da Fazenda Canuanã, saga que culminou

com a sua captura pelos agentes do Estado. Tutawa sempre enfrentava os inimigos destemidamente, tentando proteger os seus familiares. Enquanto os outros corriam para se esconder dos ataques, ele procurava algum lugar a salvo, de onde pudesse enxergar seus adversários para atingi-los com as flechas mortais que ficaram célebres na região e na literatura.

Foi assim também quando a Frente de Atração da Funai encontrou o grupo no rio Caracol, em 1973, então reduzido a apenas 11 pessoas, e entrou atirando no acampamento de supetão, matando uma criança. Parte do grupo conseguiu fugir e os que permaneceram seguiram a liderança de Tutawa, que decidiu se entregar em solidariedade à sua esposa e ao seu filho pequeno, que haviam sido capturados à força, e não porque tivesse confiado nos sertanistas, conforme os boletins oficiais mistificadores e inverossímeis produzidos no auge dos governos militares.⁷ O horror dos anos passados seria substituído agora pela grande derrota na guerra travada pelos Áwa com os colonizadores desde o século XVIII, quando os antepassados do grupo do Araguaia foram encontrados e atacados nas cabeceiras do rio Tocantins.

O pior ainda estava por vir. A outra metade da vida Tutawa viveu lidando de cabeça erguida com as consequências avassaladoras da derrota imposta pelo inimigo, juntando os fragmentos do que restou de seu povo para não perder o fio da meada que ligava os antepassados à nova geração nascida após o contato. O pajé-guerreiro tornou-se o elo imprescindível entre o passado e o futuro do povo Áwa.

Durante os quase três anos em que viveram nas terras da Fazenda Canuanã, supervisionados pela Funai, os Avá-Canoeiro foram vítimas de abusos físicos e emocionais diversos, os quais compõem parte importante da memória traumática do grupo. Tanto os Javaé quanto os moradores regionais lembram-se muito bem do quintal cercado em que os Avá foram colocados e expostos à visita pública na fazenda durante semanas, atraindo a curiosidade dos que queriam ver os “índios pelados”.⁸ E tanto os Javaé quanto os Avá se lembram com nitidez do período em que foram forçados a conviver na Mata Azul pela Funai, que desconsiderou o fato básico de que os dois grupos eram adversários históricos, com uma me-

mória viva das mortes recíprocas no passado. Os Javaé, treinados na tristemente famosa Guarda Rural Indígena (GRIN),⁹ de formação autoritária e violenta, foram levados pelos sertanistas para servir de guardas e “amansadores” dos índios capturados que, no entanto, contaram sempre com a orientação e a proteção de Tutawa.

Com a transferência abrupta e definitiva para Canoanã, os Avá-Canoeiro reviveram a experiência mítico-histórica de seus antepassados: também eram agora um pequeno grupo de derrotados de guerra incorporados como cativos à grande aldeia de seus adversários e à sociedade colonial e exterminadora. Das 11 pessoas aparentadas que a Frente de Atração encontrou na Mata Azul, seis morreram de doenças para as quais não tinham imunidade, ou de violências cometidas por estranhos nos primeiros anos após o contato. Entre elas, uma irmã e a segunda esposa de Tutawa, que morreram doentes, deprimidas, recusando-se a tomar medicamentos na aldeia. Restaram apenas Tutawa, seus três filhos ainda muito jovens e sua irmã mais velha, Tuakire (“Tatia”), que perdeu os três filhos e o marido. Esse pequeno grupo familiar enfrentou uma série de privações físicas e sociais nas décadas que se seguiram, alternando entre a invisibilidade no universo colonial mais amplo e a marginalização social, cultural, econômica e política no universo local.

O pajé Tutawa é reconhecido pelos Áwa como o grande referencial de sabedoria, coragem, proteção e afetividade das crianças que foram capturadas e que foram nascendo depois a partir de uniões interétnicas estigmatizadas. Além do ensino da língua de origem tupi e de todo um universo cosmológico, nomeou todos com os nomes-alma dos antepassados mortos durante a fuga do genocídio, os quais foram mantidos ocultos na intimidade do grupo, dando continuidade a uma das mais importantes formas de transmissão do legado tupi-guarani (ver VIVEIROS DE CASTRO, 1986). Foi ele também quem liderou o grupo, por mais de 20 anos, na recusa irredutível em abandonar a região do Araguaia, com a qual mantêm ligações profundas de variadas

ordens, enfrentando o projeto persistente do convênio indenizatório e milionário entre Funai e Furnas para transferi-los para uma terra indígena no rio Tocantins (PACTO, 1992).¹⁰

Na intimidade do grupo, Tutawa manteve a altivez e sempre deixou claro às crianças que eles eram de outro povo, digno, e que estavam temporariamente no exílio, em uma terra que não era a deles. Essas crianças cresceram apegadas ao pai-avô e ao que ele representava como guardião de outra tradição, reconhecendo-se como Áwa, apesar de tudo ao redor conspirar contra essa identidade que teimava em resistir corajosamente. A força interna cultivada em séculos de resistência permitiu aos Avá-Canoeiro se reproduzirem nas novas circunstâncias tão desfavoráveis.

Quando Tutawa faleceu em um hospital de Gurupi, já como mais de 80 anos, com complicações decorrentes de uma batida acidental na cabeça alguns meses antes, seus netos tentaram enterrá-lo no Capão de Areia, conforme o seu desejo, o principal acampamento na Mata Azul antes da captura. Contudo, mesmo acompanhados de um funcionário da Funai local, foram repelidos agressivamente por alguns moradores do assentamento instalado na Terra Indígena Taego Áwa e tiveram que retornar com o corpo para o cemitério de Canoanã, onde outros corpos áwa já haviam sido enterrados a contragosto por seus parentes.

Nos últimos anos, os novos Áwa uniram-se mais do que nunca e dedicaram-se à retomada desta parte importante do território tradicional. Davi Wapoxire, que herdou alguns dos nomes áwa de seu avô, assumiu a liderança do grupo com a morte do velho guerreiro. Ele não foi enterrado no Capão de Areia, mas os Avá-Canoeiro do Araguaia agora têm um futuro graças a ele, e o mito profético diz que eles retornarão à casa natal.

7 Funai (1973); Meireles (1973); Meireles e Meireles (1973-1974).

8 Henrique Borela (2013) analisa as fotos do contato em sua monografia de Graduação, incluindo as dos índios observados por estranhos em um quintal cercado.

9 A GRIN era uma “instituição militar criada pela Funai, através de portaria de 1969, com a finalidade de realizar o policiamento ostensivo das áreas reservadas aos índios, pelos próprios índios” (FREITAS, 2004, p. 190). A Guarda Rural Indígena foi criada pelo primeiro presidente da Funai, Queirós Campos, um civil, por sugestão de um capitão da Polícia Militar, Manuel dos Santos Pinheiro, o mesmo que idealizou e criou o “reformatório krenak”, um presídio indígena situado em Minas Gerais, que ficou tristemente célebre pelos casos de violência cometidos contra índios nos governos militares (VALENTE, 2017).

10 O Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (PACTO), por meio da parceria Funai/Furnas, nasceu como forma de compensação pela inundação de parte da distante Terra Indígena Avá-Canoeiro (GO) pela Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa nos anos 90. A terra é habitada pelos Avá-Canoeiro do rio Tocantins, contatados em 1983, com os quais o grupo do Araguaia não reconhece nenhum vínculo de parentesco ou histórico. O convênio, baseado em pressupostos racistas, instituiu como principal meta durante décadas a reunificação dos dois grupos, contra a vontade dos mesmos, o que gerou grave opressão, denunciada em textos acadêmicos (TOSTA, 1997; TEÓFILO da SILVA, 2005, 2010) e oficiais (RODRIGUES, 2012).

referências bibliográficas

ALENCASTRE, J. M. P. de. Relatório lido na abertura d'Assembléia Legislativa de Goyaz pelo Exmo. Sr. José Martins Pereira de Alencastre no dia 1º de junho de 1862. Memórias Goianas 9: relatórios dos governos da Província de Goiás, 1861-1863, Goiânia, UCG, v. 9, 1998 [1862].

ATAÍDES, J. M. de. Documenta indígena do Brasil Central. Goiânia: UCG, 2001.

AURELI, W. Roncador. São Paulo: Leia, 1962a [1939].
_____. Bandeirantes d'Oeste. São Paulo: Leia, 1962b [1952].

BAENA, A. L. M. Resposta ao Ilm. e Exm. Sr. Herculano Ferreira Penna, Presidente da Província do Pará, sobre a comunicação mercantil entre a dita província e a de Goyaz, dada pelo Sr. tenente-coronel Antonio Ladisláo Monteiro Baena, membro correspondente do Instituto. Revista Trimensal de História e Geographia do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro (IHGB), Rio de Janeiro, v. 10, p. 80-107, 1848.

BALDUS, H. Tapirapé: tribo Tupi no Brasil Central. Série Brasileira 17. São Paulo: Nacional, 1970.

BORELA, H. A. Arquivos fotográficos sobre os Avá-Canoeiro do Araguaia: uma exploração possível. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

CHAIM, M. M. Os aldeamentos indígenas na Capitania de Goiás. Goiânia: Oriente, 1974.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Relatório. Vol. 2: Textos Temáticos, 2014.

COUTO DE MAGALHÃES, J. V. Viagem ao Araguaia. São Paulo: Editora Três, 1974 [1863].

_____. Relatório apresentado à Assembléia Legislativa de Goyaz pelo Presidente da Província, o Exmo. Sr. Dr. José Vieira Couto de Magalhães, no dia 1º de junho de 1863. Memórias Goianas 9: relatórios dos governos da Província de Goiás, 1861-1863, Goiânia, UCG, v. 9, 1998 [1863].

CRUZ MACHADO, A. C. da. Relatório que à Assembléia Legislativa Provincial de Goyaz apresentou na sessão ordinária de 1854 o Presidente da Província Antonio Cândido da Cruz Machado. Memórias Goianas 6: relatórios

dos governos da Província de Goiás, 1854-1856, Goiânia, UCG, v. 6, 1997a [1854].

_____. Relatório que à Assembléia Legislativa Provincial de Goyaz apresentou na sessão ordinária de 1855 o Exm. Presidente da Província Antonio Cândido da Cruz Machado. Memórias Goianas 6: relatórios dos governos da Província de Goiás, 1854-1856, Goiânia, UCG, v. 6, 1997b [1855].

FERRAZ, L. Relatório ambiental da Terra Indígena Javaé/Avá-Canoeiro (parcial). Brasília: Funai/Unesco, 2010.

_____. Relatório ambiental da Terra Indígena Taego Áwa. Brasília: Funai, 2012.

FREITAS, E. B. Fala de índio, história do Brasil: o desafio da etno-história indígena. Revista História Oral, Associação Brasileira de História Oral, v. 7, p. 181-197, 2004.

FUNAI. Finalmente o contato. Boletim Informativo Funai, Brasília, v. 2, n. 8, III Trimestre, p. 3-10, 1973.

KARASCH, M. Catequese e cativo: política indigenista em Goiás, 1780-1889. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 397-412.

KRAUSE, F. Nos sertões do Brasil. Revista do Arquivo Municipal de São Paulo, São Paulo, v. 78, p. 233-256, 1941 [1911].

_____. Nos sertões do Brasil. Revista do Arquivo Municipal de São Paulo, São Paulo, v. 89, p. 157-172, 1942 [1911].

LARAIA, R. de B. Tupi: índios do Brasil atual. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

MARIANI, F. Relatório com que o Presidente da Província de Goyaz, o Exmo. Sr. Dr. Francisco Mariani, entregou a Presidência da mesma ao Exm. Sr. Dr. Antonio Augusto Pereira da Cunha. Memórias Goianas 6: relatórios dos governos da Província de Goiás, 1854-1856, Goiânia, UCG, v. 6, 1997 [1854].

MEIRELES, D. M. Breve notícia sobre os Avá-Canoeiro. Boletim Informativo Funai, Brasília, v. 2, n. 8, III Trimestre, p. 11, 1973.

MEIRELES, J. A. S. de & MEIRELES, D. M. O conhecimento dos Avá-Canoeiro. Boletim Informativo Funai, Brasília, v. 3, n. 9/10, IV Trimestre 1973; I Trimestre 1974, p. 15-23, 1973-1974.

MORAES JARDIM, J. R. de. Exposição que fez o Sr. Major de Engenheiros Dr. Joaquim Rodrigues de Moraes Jardim sobre sua viagem ao Araguaia, Goyaz. Memórias Goianas 13: relatórios dos governos da Província de Goiás, 1880-1881, Goiânia, UCG, v. 13, 2001 [1880].

PACTO. Programa Avá-Canoeiro do Tocantins. Brasília: Funai/Furnas, 1992.

_____. Programa de apoio aos Avá-Canoeiro. Brasília: Funai/Furnas, 2004.

PEDROSO, D. M. R. O povo invisível. Goiânia: UCG, 1994.

_____. Avá-Canoeiro. In: MOURA, M. C. O. de (org.). Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural. Goiânia: UCG, 2006. p. 91-133.

ROCHA, J. A. Memória e esquecimento: a história dos Avá-Canoeiro no Tocantins. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal de Tocantins, Porto Nacional, 2002.

RODRIGUES, P. de M. A caminhada de Tanỹxiwè: uma teoria Javaé da História. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Chicago, 2008.

_____. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação: Terra Indígena Javaé / Avá-Canoeiro. Brasília: Funai/Unesco, 2010.

_____. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação: Terra Indígena Taego Áwa. Brasília: Funai, 2012.

_____. Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativo. Anuário Antropológico, Brasília, v. I, p. 83-138, jul. 2013.

_____. Taego Áwa, um nome de mulher para a terra-mãe sonhada: resiliência de um povo tupi, os Avá-Canoeiro do Araguaia. Manuscrito inédito, 2019.

SILVA E SOUSA, L. A. da. O descobrimento, governo, população e cousas mais notáveis da Capitania de Goyaz. Revista Trimensal de História e Geographia do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro (IHGB), Rio de Janeiro, v. 12, p. 429-519, 1849.

TEÓFILO DA SILVA, C. Cativando Maira: a sobrevivência Avá-Canoeiro no alto Rio Tocantins. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, 2005.

_____. Cativando Maíra: a sobrevivência dos índios avá-canoeiros no alto Rio Tocantins. São Paulo: Annablume; Goiânia: PUC-GO, 2010.

TORAL, A. A. de. Os índios negros ou os Carijó de Goiás: a história dos Avá-Canoeiro. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 27/28, p. 287-325, 1984-1985.

TOSTA, L. T. D. “Homi matou papai meu”: uma situação histórica dos Avá-Canoeiro. Monografia (Graduação em Antropologia) – Universidade de Brasília, 1997.

VALENTE, R. Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.



WATAU: a trajetória de uma liderança Karajá e o projeto desenvolvimentista brasileiro (1927-1997)

Rafael Andrade*

RESUMO

Identificado como um capitão por Getúlio Vargas em sua visita à Ilha do Bananal em 1940, Watau passou a se destacar como uma liderança e, apesar das adversidades, teve sua trajetória diretamente ligada aos projetos nacionais do século XX. Sua atuação, além de consolidar sua posição de liderança entre os Karajá, colocou-o diante das políticas de integração nacional, notadamente nos governos de Getúlio Vargas (1930-1945) e de Juscelino Kubitschek (1956-1961), levando-o a protagonizar momentos significativos da história nacional, como a Marcha para o Oeste e a fundação de Brasília.

PALAVRAS-CHAVE

Karajá
Marcha para o Oeste
Brasil Central

* Doutorando do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

introdução

A trajetória de Watau Karajá, além de nos proporcionar um quadro da atuação de lideranças karajá em momentos importantes da política brasileira no século XX, é um caminho possível para se refletir sobre eventos históricos importantes por outro ângulo. Trata-se da trajetória de vida de um pessoa que ganhou notoriedade e soube se colocar como líder diante de seus pares, obtendo reconhecimento de seu povo a partir da sua atuação no cenário político nacional. A trajetória de Watau se mistura com a história de sua aldeia, Hawalo, na língua karajá, conhecida também como Santa Isabel do Morro, fundada nos anos 1920 nas margens do rio Araguaia na altura média da ilha do Bananal, na região que hoje pertence ao limite ocidental do município de Lagoa da Confusão (TO).

Com base em elementos da trajetória de vida de Watau, podemos não só entender sua posição em Santa Isabel do Morro, mas também dimensionar sua participação nos projetos e nas ações estratégicas do Estado brasileiro. Somos convidados, percorrendo momentos de sua trajetória, a refletir sobre as ações e as ideias desenvolvidas no período de modernização, integração nacional e desenvolvimentismo brasileiro marcados, sobretudo, pelos governos de Getúlio Vargas (1930-1945) e Juscelino Kubitscheck (1956-1961). Partindo de ações concretas, de conflitos vivenciados, escolhas e estratégias tomadas por Watau durante sua consolidação como liderança, foi possível esboçar um quadro com diferentes níveis de relações presentes em sua trajetória. Ao ponderar sobre eventos pensados segundo os aspectos locais e particulares de sua vida, reflete-se também a silhueta dos ambiciosos projetos nacionais de desenvolvimento e o engajamento das políticas de governos em diferentes momentos do século XX. Observamos, desse modo, uma possibilidade de diferenciar melhor os níveis micro e macro da análise (BENSA, 1998) que se pode fazer do entrecruzamento da trajetória de vida

de Watau e os projetos nacionais. Cabe ressaltar que a apresentação de uma reflexão sobre a trajetória de vida de Watau é o resultado da conexão entre várias fontes: documentos, etnografias e textos históricos cotejados com o engajamento etnográfico conduzido por mim desde 2013. Trata-se de um mergulho em diferentes aspectos e elementos das várias fontes e no diálogo com interlocutores na região do médio rio Araguaia, em aldeias karajá ou cidades próximas, em que memórias sobre Watau estiveram presentes em alguma medida.

OS DESAFIOS DO JOVEM LÍDER KARAJÁ EM FACE DA “CRUZADA RUMO AO OESTE”

Na região central do Brasil, mais precisamente na ilha do Bananal, que se forma da bifurcação do rio Araguaia na altura média de seu curso, está localizada a aldeia Hawalo, como é chamada entre os Karajá, ou Santa Isabel do Morro, como é mais conhecida entre os não indígenas – uma aldeia que foi palco de encontros e decisões importantes durante o processo de interiorização do país no século XX.

A origem de Santa Isabel do Morro se inicia com um conflito na região entre os Karajá e não indígenas. Segundo Fênelon Costa (1978), uma epidemia de gripe teria matado a esposa de Wahuúma, líder de uma aldeia karajá do médio Araguaia, que em razão da tragédia decidiu armar um ataque aos primeiros não indígenas que avistasse navegando o rio nas proximidades de sua aldeia. Como planejado, Wahuúma, acompanhado de um grupo de homens karajá, interceptou o batelão de um militar, citado pela autora como “major Basílio” (FENELON COSTA, 1978, p. 24). Mataram os que ali estavam, pegaram todos os suprimentos e afundaram a embarcação.

Com o desaparecimento do batelão, um grupo de busca saiu de Leopoldina, atual cidade de Aruanã (GO), já suspeitando da morte do major Basílio. Wahuúma foi encontrado e executado pelos não indígenas, o que provocou uma represália por parte dos irmãos do líder karajá. A fim de apaziguar o conflito, que já se alongava na época, foi enviado um grupo do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), sob a liderança de Bandeira de Mello, com o objetivo de fundar um posto indígena em uma região previamente estudada pelo SPI. No mesmo local onde hoje está a aldeia Santa Isabel do Morro, foi fundado, em 1927, o Posto Carajás, que em pouco tempo teve seu nome substituído para Posto Redempção Indígena (NUNES, 2016, p. 76).

A aldeia foi formada pela aliança entre famílias de distintas aldeias karajá. Como já foi documentado por outros pesquisadores que estiveram na região antes da formação de Santa Isabel do Morro, como é o caso de Ehrenreich (1949) e Krause (1943), as aldeias karajá ficavam dispersas ao longo do curso médio do rio Araguaia. Não há registro de uma liderança única entre todas as

aldeias karajá, mas sim de lideranças específicas para cada aldeia.

A concepção de liderança se inicia na formação da família extensa, como explica André Toral (1992, p. 73):

Uma família extensa Karajá é formada por um casal, algum de seus pais, filhos solteiros e o genro, casado com a filha. É reconhecida pelo nome do homem cabeça da família seguido de um pósfixo pluralizador, /-boho/. Dessa forma, por exemplo, os Waixaboho são os filhos, pais, esposas, genros e netos do Waixa [...]. (TORAL, 1992, p. 73).

Os líderes de uma família, assim identificados, têm uma posição importante no processo de constituição da liderança de uma aldeia. Uma nova aldeia pode surgir da iniciativa de uma família extensa, e ao ser fundada, pode receber o mesmo nome do “homem cabeça da família”. Mesmo não sendo assim nomeada, a aldeia guarda essa profunda relação com a(s) família(s) que a fundou(aram). Ao passo que as aldeias crescem, a(s) família(s) fundadora(s) passa(m) a se expandir, e na medida em que novas gerações surgem, outras disputas vão se constituindo em torno da posição de liderança e representatividade da aldeia, uma vez que famílias de outras aldeias, atraídas pela prosperidade daquela em crescimento, acabam chegando e tornando mais complexas as disputas pelo poder. Contudo, Toral ressalta que as posições de liderança, no passado, sempre foram preferencialmente ocupadas por aqueles com relação de parentesco mais próxima com os fundadores da aldeia.

É a descendência de seus fundadores, os “originais” do local, que funda a reivindicação de direitos territoriais e políticos dos habitantes de um dado aldeamento [...]. Assim, cada porção do território Karajá, Javaé e Karajá do Norte está indelevelmente ligado aos grupos de descendência dos líderes que se estabeleceram no local desde épocas históricas ou em períodos mais recentes, no caso de novos aldeamentos (TORAL, 1992, p. 76).

As disputas no interior de uma aldeia antiga e com maior densidade populacional podem gerar também o surgimento de grupos dissidentes, famílias extensas que resolvem sair para fundar uma nova aldeia, o que pode se dar por iniciativa de uma única família ou por uma aliança entre famílias extensas.

Se, por um lado, essa dinâmica foi registrada por etnografias desde o século XIX, por outro lado, podemos apontar, para o caso da formação de Santa Isabel do Morro, elementos específicos que foram fundamentais para a sua criação. O posto do SPI, fundado em 1927, certamente foi um vetor significativo para a constituição da aldeia. Algumas famílias de outras aldeias mostraram a intenção de fundar um novo espaço e assim ampliar sua força política a partir da criação de uma nova aldeia com a possibilidade de melhor acessar os bens e serviços oferecidos pelo SPI, como, por exemplo, mercadorias industrializadas, ferramentas e atendimento de saúde.

Tal movimento, na visão do SPI, era parte fundamental da política da instituição que via os postos como uma “frente de atração” para “pacificação”,¹ operando também como um meio de controle da população indígena, apaziguando situações de conflito com a sociedade nacional, o que no caso da fundação do posto Redempção Indígena era estratégico para aliviar a tensão crescente na região depois do ataque ao batelão do major Basílio.

No contexto da criação da nova aldeia estava o jovem Watau junto com uma das famílias que chegaram para morar na região do posto do SPI. Lourdes Mahuêdêru, uma das moradoras mais antigas de Santa Isabel do Morro, relatou sobre o momento da chegada de Watau ao antropólogo Eduardo Nunes:

Então os Tori² começaram a plantar. Começaram a plantar aqui mesmo, na aldeia, plantaram muita mandioca, milho... Até que amadureceu. Foi quando Watau³ apareceu. Com medo dos Tori, os Iny se juntaram na praia. Watau talvez era rapaz, ainda. Ele era rapaz no tempo em que o pessoal do SPI chegou aqui. Aqui mesmo [na aldeia que se formou junto ao Posto] ele se casou. Por isso, hoje a Kòmýtira está aí, a mãe de Iwyraru e seus irmãos, ela é filha dele. Watau ainda era rapaz, probrezinho. Ele é da família [em português] de Malua. Malua é mais novo, e sua irmã mais velha é Wānahiru, mãe de Watau (NUNES, 2016, p. 68).

1 Ver Souza Lima (1995).

2 Tori é o termo karajá para os não indígenas.

3 A língua karajá é marcada pela diferença entre as falas masculina e feminina, por este motivo, o nome de Watau, na narrativa de Mahuêdêru, está grafado como Watau, representando a maneira feminina de pronunciar o nome.

Como explicou Mahuêdêru a Eduardo Nunes, Watau fazia parte do grupo de Malua, líder de uma das primeiras famílias que chegaram para morar na região de Santa Isabel do Morro, como apontam os relatórios do SPI analisados por Nunes.

Em 1930, o encarregado da Inspeção de Goyáz do SPI escreve que “varia muito a população em nossos postos, já no que diz respeito aos índios, ainda um tanto nômades”, e relata que a população do Posto estava, à época, constituída de dois grupos: o do “capitão” Malua (139 pessoas) e o do “capitão” Hãdori (72 pessoas) que, somados a 27 “civilizados” – “ajudantes” do Serviço e familiares – 1 índio Krahô e 3 Kayapó, totalizava 242 pessoas (NUNES, 2016, p. 76).

A partir de 1931 o Posto do SPI foi abandonado, mas a aldeia de Santa Isabel do Morro permaneceu. O abandono do posto fez com que diminuísse a população da aldeia, como foi registrado por Hebert Baldus em 1935. Segundo sua descrição, moravam em Santa Isabel, naquele ano, 156 pessoas em oito grandes cabanas de palha (1948, p. 149).

Pouco mais tarde, a partir de 1937, após o início das políticas do Estado Novo de Getúlio Vargas, o interesse pela região central do Brasil era pauta importante no Palácio do Catete, no Rio de Janeiro (RJ) – a sede do governo federal na época. Getúlio Vargas e sua equipe, na condução das políticas de interiorização do país, já articulavam estratégias para o avanço das fronteiras econômicas, como disse o então presidente em seu discurso:

Após a reforma de 10 de Novembro de 1937, incluímos essa cruzada no programa do Estado Novo, dizendo que o verdadeiro sentido de brasilidade é o rumo ao oeste. [...] o programa de “Rumo ao Oeste” é o reatamento da campanha dos construtores da nacionalidade, dos bandeirantes e dos sertanistas, com a integração dos modernos processos de cultura. Precisamos promover essa arrancada, sob todos os aspectos e com todos os métodos, a fim de suprimirmos os vácuos demográficos do nosso território e fazermos com que as fronteiras econômicas coincidam com as fronteiras políticas. Eis o nosso imperialismo (VARGAS citado em VELHO, 1976, p. 138).

Vargas e os ideólogos do Estado Novo tinham em mente o progresso do país a partir do rompimento com as antigas elites ruralistas que comandavam o Brasil,

para então implantar meios de produção modernos e fomentar novas estratégias para o desenvolvimento econômico. O resultado, na prática, foi uma ação política ambígua que ao mesmo tempo tentou conciliar um novo modelo de produção no Brasil, mas sem abandonar a antiga estrutura da oligarquia agrária que sempre esteve presente na formação nacional, ditando os caminhos e a direção do desenvolvimento econômico e político brasileiro.

A Marcha para o Oeste foi lançada enaltecendo o espírito aventureiro do brasileiro, usando-o como uma estratégia para mobilizar a população rumo ao interior do país, evocando a imagem do bandeirante como o exemplo do destemido conquistador do interior do Brasil.

A partir de pressupostos nacionalistas, de consolidação e controle do território nacional, as políticas brasileiras no Estado Novo se voltaram para o interior do país sob o discurso da soberania nacional e da expansão econômica brasileira, fazendo alusão à necessidade da conquista, do domínio e da exploração dos recursos próprios. A situação do território nacional imaginada como uma sucessão de “vácuos demográficos”, para Getúlio Vargas, impedia o desenvolvimento do Brasil e a expansão econômica do país. Lançando a ideia de um território ainda a ser conquistado e enaltecendo os signos das bandeiras do período colonial, o Estado Novo passou a incentivar um movimento acelerado para o Oeste, para o interior do país (ESTERCI, 1972).

Ao mesmo tempo, o governo de Getúlio Vargas também promovia um discurso de enaltecimento dos povos indígenas, tidos como os “originais da terra”, os detentores das verdadeiras raízes da brasilidade. Sem nem mesmo dialogar com lideranças indígenas ou ter proximidade com algum dos povos do território brasileiro, Getúlio Vargas alçou a figura genérica do “índio” como herói nacional como uma das imagens centrais em prol da Marcha para o Oeste (GARFIELD, 2000).

O movimento da Marcha para o Oeste, lançado em 1938, almejava estimular o sentimento de unificação, algo que se acreditava ainda faltar ao país. Getúlio Vargas apresentava-se como o provedor das condições necessárias para se ocupar o Oeste de maneira a absorver as populações indígenas, não as aniquilando, mas absorvendo suas qualidades e unindo-as aos trabalhadores brasileiros para a construção de uma nação forte. Desse modo, os indígenas eram abraçados pelo discurso paternalista de Getúlio Vargas ao passo que as políticas implementadas já previam o fim dessas sociedades,

como ressaltou em 1939 o então diretor do SPI, Vicente de Paula Vasconcelos.

É claro que os índios, assim como o negro, terão que desaparecer um dia entre nós, onde não formam “quistos raciais” dissolvidos na massa branca cujo afluxo é contínuo e esmagador; mas do que se trata é de impedir o desaparecimento anormal dos índios pela morte, de modo que a sociedade brasileira, além da obrigação que tem de cuidar deles, possa receber em seu seio a preciosa e integral contribuição do sangue indígena de que carece para a constituição do tipo racial, tão apropriado ao meio, que aqui surgiu (VASCONCELOS citado em GARFIELD, 2000).

Desse modo, o SPI passa a receber investimentos significativos e a operar como um braço importante da política do Estado Novo. Longe de respeitar as diferenças sociais e culturais da diversificada população indígena no Brasil, o projeto nacional da época tinha a verdadeira intenção de fazer desaparecer toda a diversidade para dar lugar a um Brasil único e homogêneo.

Lançada a Marcha para o Oeste com investimentos nos empreendimentos no “sertão” brasileiro e sustentada pelos discursos, pelas ideias e políticas do Estado Novo, Getúlio Vargas então planejou, em 1939, uma visita oficial à ilha do Bananal, mais especificamente à aldeia karajá de Santa Isabel do Morro.

O tenente do exército Acary de Passos Oliveira, que trabalhava no Palácio das Esmeraldas, sede do Governo de Goiás, ficou à disposição do gabinete militar da Presidência da República para construir uma pista de avião na Ilha do Bananal e organizar um acampamento de caça para Getúlio Vargas (LIMA FILHO, 2001, p. 40).

A primeira tentativa de visita é, contudo, frustrada pelo início da Segunda Guerra Mundial, em setembro de 1939. Diante do momento delicado no cenário mundial, a presença de Vargas na capital era indispensável. Uma nova tentativa foi logo conduzida no ano seguinte, em 1940, dessa vez bem-sucedida.



Reportagem sobre a visita de Getúlio Vargas à ilha do Bananal mencionando Watau como o chefe karajá que recebeu Vargas em nome de todos os indígenas da ilha (O PRESIDENTE, 2020).

Em 8 de agosto de 1940, Getúlio Vargas, a bordo do Lockheed 04, estava acompanhado do coronel Benjamin Vargas, do interventor federal em Goiás, Pedro Ludovico Teixeira, do ministro João Alberto Lins de Barros e do jornalista Francisco Brasileiro, indo em direção à ilha do Bananal (SEMEAR, 2005; LIMA FILHO, 2001). Antes de pousar, sobrevoaram aldeias karajá, xavante e javaé, verificando a ocupação indígena na região. Pousaram em Santa Isabel do Morro e, segundo a reportagem, o presidente foi recebido por Watau, o “chefe” dos Karajá. Watau, na versão noticiada (Figura 1), cumprimentou Vargas em nome de todos os indígenas da ilha do Bananal, que compreendia também os Javaé, do lado oriental da ilha.

A visita de Vargas a Santa Isabel do Morro talvez seja o ponto mais controverso das memórias sobre a trajetória de Watau. Alguns relatos dizem que foi uma arbitrariedade de Getúlio Vargas apontar Watau como o “grande chefe”, como, por exemplo, a versão que é relatada por Toral:

Historicamente, os indivíduos que se ocupam do relacionamento com os torí têm sido identificados como os “caciques” ou “capitães” das aldeias. [...] Um dos casos mais famosos de mal-entendidos em relação à chefia do grupo ocorreu em 1940, quando o presidente Getúlio Vargas visitou a aldeia Santa Isabel. Encantado com o prestigiado ijesudu (“o que se destaca em lutas”) da aldeia, Wataú, o presidente tomou-o como líder, cumulando-o de presentes para “sua tribo”. Wataú aproveitou-se habilmente da ausência do ixydinodu, que estava pescando, para se apropriar das honras devidas ao “cacique” (TORAL, 1992, p. 93).

Muitas das disputas atuais por liderança e posições de prestígio em Santa Isabel do Morro passam pela situação iniciada em 1940 pela relação entre Watau e Getúlio Vargas. Em Santa Isabel do Morro, é recorrente entre as famílias que disputam o poder com a família de Watau a versão de que ele só se tornou líder pelo ato autoritário de Getúlio Vargas. É possível encontrar outros relatos em etnografias que apontam a preferência de Getúlio Vargas por Watau pela sua postura física e pelo seu sucesso como lutador, como aparece nas obras de Fénelon Costa (1978) e Lima Filho (1994).

Contudo, é importante retomar alguns registros feitos desde o século XIX sobre a atuação das lideranças karajá. Toral (1992) aponta que a liderança mais comum até a primeira metade do século XX é a do ixydinodu, termo usado para se referir ao líder e representante da aldeia, que concentrava tanto a função de mediar e conduzir rituais importantes quanto de representar a aldeia diante de assuntos externos. Como já assinalado anteriormente, eram normalmente homens líderes de famílias fundadoras de uma aldeia ou faziam parte do grupo de descendência daqueles que eram reconhecidos como os “originais” do lugar.

É possível encontrar referência às lideranças de aldeias karajá do médio rio Araguaia nos trabalhos do naturalista alemão Paul Ehrenreich (1948), que esteve na região em 1888. Em seus registros de viagem ele enfatiza que, além dos profundos conhecimentos das práticas tradicionais karajá e da boa desenvoltura nas relações com as lideranças de outras aldeias, era também necessário aos líderes a experiência e o domínio do português para lidar com os não indígenas.

Outro pesquisador alemão, Fritz Krause (1943), em seus registros da expedição que fez à ilha do Bananal em 1908, assinala, por sua vez, a presença de dois tipos de liderança: uma voltada para as questões internas, que ele nomeia de “cacique”, considerando-o o “verdadeiro líder” de uma aldeia karajá, diferenciando-o dos “capitães”, que seria uma liderança voltada para assuntos externos à aldeia. Para Krause, havia uma confusão por parte dos não indígenas em acreditar que estes, com os quais lidavam mais diretamente, eram os verdadeiros caciques, quando na realidade eram apenas os designados para lidar com os não indígenas em função do seu domínio do português.

A presença de dois tipos de liderança é ressaltada no trabalho de André Toral (1992). Segundo ele, tratava-se de uma divisão das atribuições do ixydinodu ao longo do tempo, sendo que no decorrer do século XX, com a crescente exigência de expertise para lidar com os não indígenas, surgiu a necessidade de líderes que representassem as aldeias em assuntos externos, sobretudo com os não indígenas, que cada vez mais passavam a ocupar as adjacências da ilha do Bananal.⁴

Essa divisão do papel das lideranças que, como podemos notar, é uma questão presente nas aldeias desde o século XIX, é bem clara atualmente nas aldeias karajá. É recorrente notar em uma aldeia, notadamente as maiores e mais antigas, a presença de um “líder ritual”, que é responsável pelas atividades rituais, sobretudo a iniciação masculina, o Hetohyky.⁵ Sua forma de transmissão segue as regras de sucessão de liderança pelo pertencimento ao grupo de descendência que remete aos fundadores da aldeia, respeitando a necessidade de que sejam profundos conhecedores das tradições karajá.⁶ Por outro processo se tem um representante para assuntos externos, de modo especial para tratar com os não indígenas. Atualmente, em Santa Isabel do Morro, assim

4 Por exemplo, logo após a visita de Getúlio Vargas, em 1941 foi fundada a cidade de São Félix do Araguaia a poucos quilômetros da aldeia Santa Isabel do Morro. Em poucos anos várias outras cidades foram fundadas ao redor da ilha do bananal, tanto do lado oeste, onde estão os Karajá, quanto do lado leste, onde estão os Javaé (ANDRADE, 2016).

5 Ver o trabalho de Lima Filho (1994) sobre o ritual de iniciação masculina karajá.

6 Cabe ressaltar que as regras para escolha e indicação de lideranças, mesmo para assuntos rituais, é bastante situacional. Com isso, quero chamar a atenção para os inúmeros casos, apontados nas etnografias, em que é possível notar exceções às regras definidas pela relação de parentesco, por exemplo. São muitos os fatores que envolvem a escolha do líder ritual e acredito que este tema ainda carece de mais estudos para ser mais bem compreendido.

como em outras aldeias grandes, estes líderes são chamados de caciques e são escolhidos por meio de eleições.

A complexidade com que se constituem as lideranças nas aldeias nos mostra como o processo de ascensão de Watau como líder não foi um simples evento ou algo pontual na trajetória de Santa Isabel do Morro.

As narrativas que defendem a arbitrariedade de Getúlio Vargas em impor Watau como um líder explicam que na época o verdadeiro líder de Santa Isabel do Morro seria Malua, tio de Watau, como explicou Mahuêdêru a Nunes (2016, p. 68). Como são apresentados os relatos da época, Malua seria um dos fundadores de Santa Isabel do Morro, sendo também o líder de uma das famílias extensas. Tal situação lhe teria garantido a posição de ixydinodu. As narrativas que se tem registradas sobre a visita de Vargas em 1940 apontam Malua como o líder legítimo, a quem Getúlio Vargas deveria ter se dirigido, contudo, é seu sobrinho Watau que aparece nas reportagens de jornais da época, não apenas como o “capitão” de Santa Isabel do Morro, mas como o chefe dos povos da ilha do Bananal.

Foram muitas as generalizações que ecoaram sobre a estadia de Getúlio Vargas em Santa Isabel do Morro. O discurso do presidente, as notícias de jornal e os comentários da época não só ignoraram as particularidades da organização local da aldeia, como alçaram Watau como capitão karajá. Como se não fosse o bastante, Watau também é exaltado como o “chefe dos povos da ilha do Bananal”, como se houvesse entre os Karajá uma representação única para todas as aldeias, o que jamais foi registrado entre os povos do médio rio Araguaia. Ao mesmo tempo, a afirmação genérica que se produziu negava outras escalas de complexidade, como as diferenças culturais e as disputas entre Karajá e Javaé, povos diferentes, apesar de falarem a mesma língua, que habitavam – e continuam habitando – a ilha do Bananal.

Vargas, preferindo – por motivos não esclarecidos – Watau como “grande chefe”, sobrevoou com ele a ilha do Bananal e levou-o para uma visita ao Palácio do Catete, no Rio de Janeiro. As fotos de Watau foram estampadas em revistas nacionais da época, dando assim uma visibilidade ao jovem karajá, o que promoveu sua posição de liderança na aldeia, ao mesmo tempo em que sustentou as ações populistas do governo Vargas, o qual se beneficiou da imagem retórica de provedor da modernização do país (RODRIGUES, 2008, p. 188).

Watau assumiu a posição que lhe foi conferida e soube, a partir do evento marcante da visita de Getúlio

Vargas, articular uma liderança como representante da aldeia nos assuntos externos. De fato, a sua proximidade com o então presidente da República lhe deu bastante capital político para garantir a consolidação da sua posição de líder em Santa Isabel do Morro. E, dada a sua repercussão, apesar do reconhecimento que teve em outras aldeias karajá e entre outros povos como os Javaé, jamais Watau ocupou o espaço de um “chefe dos povos da ilha do Bananal”, como noticiavam os jornais da época.

Getúlio Vargas, por sua vez, não só alçou Watau a capitão karajá, como também fez da sua visita o marco simbólico do avanço inexorável da marcha para o oeste. As ações seguintes do governo iniciaram uma série de mudanças e intervenções na ilha do Bananal, tomando como centro dessas operações a aldeia Santa Isabel do Morro, transformando a dinâmica da região de maneira significativa. O interesse pelo local se dava pela posição geográfica da ilha e pela navegabilidade do rio Araguaia, fatores propícios para articular o avanço das fronteiras econômicas no Oeste, um dos pilares centrais do projeto modernista, que se resumia na união entre as “fronteiras econômicas” e as “fronteiras políticas” do Brasil (LIMA FILHO, 2001).

A visita de Getúlio Vargas à ilha do Bananal foi extensamente veiculada na imprensa, o que fez o acontecimento se tornar um marco simbólico das ações desenvolvidas pelo Estado Novo, colocando Getúlio Vargas como o primeiro presidente a adentrar o Brasil e se encontrar com indígenas no interior do país. Contudo, a retórica que se construía a partir do encontro com os Karajá tinha pretensões grandiosas e ofuscava toda a complexidade que envolvia a realidade do médio rio Araguaia e dos povos da ilha do Bananal em nome de um projeto sustentado pela imagem genérica do “índio” como herói nacional (GARFIELD, 2000).

Mais tarde, em 1947, após o governo de Getúlio Vargas e sete anos depois de sua visita, Hebert Baldus (1948) relata outro cenário em Santa Isabel do Morro. O Posto do SPI havia mudado de nome para Posto Getúlio Vargas desde a visita da comitiva presidencial em 1940. Apesar de a situação de abandono do posto desde 1931 ter sido alterada pelos investimentos de Vargas, que o colocou novamente em funcionamento e deu um salário às lideranças karajá de Santa Isabel do Morro por sua condição de “capitães”, como foi relatado por Donahue (1982, p. 64), o levantamento de Baldus apontava apenas 140 pessoas morando na aldeia em condições pouco favoráveis. Como descreve o etnólogo:

Os Karajá de Santa Isabel queixavam-se de que o Serviço de Proteção aos Índios não lhes dá bastante oportunidade para ganhar dinheiro. [...] Dizem ser, além disso, o armazém do Posto tão pouco abastecido que ficam forçados a comprar a preços exorbitantes dos mascates ou da venda de São Félix, povoação recém-fundada na margem oposta e cerca de uma légua distante de Santa Isabel, a montante do Araguaia (BALDUS, 1948, p. 149).

Os já escassos benefícios que poderiam ter os Karajá de Santa Isabel do Morro foram se esvaindo paulatinamente ao longo da década de 1940. Por outro lado, Watau soube, nesse meio-tempo, consolidar sua posição de liderança, apesar de – como alguns enfatizam – não ser ele o líder legítimo em 1940. Mas o jovem Watau soube se apropriar do movimento que Getúlio Vargas iniciou na aldeia e se mostrou aos seus pares como um importante articulador para assuntos relacionados aos não indígenas. Sua relação com Getúlio Vargas passou a ser um evento significativo a ser evocado como garantia a seu favor em vários momentos de sua trajetória como líder, garantindo a continuidade da sua posição na aldeia. O plano da Marcha para o Oeste de Getúlio Vargas não se concretizou completamente como havia sido idealizado, mas as bases foram lançadas, tendo sido exaustivamente aproveitadas mais adiante por Juscelino Kubitschek, outro presidente do Brasil que cruzou o caminho de Watau.

A ALVORADA SE ABRE PARA O “CAPITÃO” KARAJÁ

A liderança de Watau ganhou consistência ao longo das duas décadas que se passaram após a visita de Vargas. Os relatos do final dos anos 1950 (KUBITSCHKEK, 2000, p. 416) apontam que ele assumira a posição de líder ritual de Santa Isabel do Morro que, como mencionado anteriormente, se trata de uma posição que exige profundos conhecimentos da tradição e, ao mesmo tempo, o reconhecimento dos seus pares quanto à sua relação com o grupo de descendência dos fundadores da aldeia. O reconhecimento de Watau, desde a década de 1940, foi confirmada pelo então governo brasileiro e, no decorrer da segunda metade da década de 1950, o “capitão” karajá assumiu mais uma vez a posição de destaque nas negociações com os não indígenas, dessa vez tratando diretamente com Juscelino Kubitschek.



Watau Karajá fotografado por equipe alemã na década de 1960 (WUSTMANN, 1963)

Contudo, é importante recuperar o projeto de Juscelino Kubitschek, que retoma com ênfase o modelo autoritário para efetivar o projeto integracionista de “ocupação total do território brasileiro” – diretrizes que estão presentes logo no início de seu governo, em 1956, quando é lançado o seu mais ousado projeto: a construção de uma nova capital no interior do país. Brasília foi o esforço central do governo de Juscelino Kubitschek, que se valeu das bases lançadas desde a proclamação da República e do programa de Getúlio Vargas “Rumo ao Oeste”, seguindo a mesma proposta da “ocupação do sertão”.

Juscelino Kubitschek orquestrou o ambicioso projeto de interiorização do país colocando em prática o seu slogan “50 anos em 5” (VELHO, 1976; LIMA FILHO, 2001). Profundamente comprometido com as ideias nacionalistas, a integração nacional e o desenvolvimentismo, Juscelino Kubitschek retomou com força total os planos, as ideias e as ações da marcha para o Oeste. A construção de Brasília foi então alçada como o epicentro do seu governo e, a partir dela, a tão almejada conexão entre o “sertão” e o “litoral”.

Em 1957, pouco tempo depois do início da construção de Brasília, Kubitschek organizou um importante evento na cidade em construção, a “Primeira Missa de Brasília”, um ato que evocou os símbolos da fundação do Brasil em pleno século XX, para dizer ao povo que em meio ao cerrado, no centro-oeste brasileiro, um novo Brasil se erguia.

Juscelino Kubitschek transformou a nova capital em construção um palco para a celebração da união e da efetiva construção de um marco para a expansão das fronteiras econômicas do país. Os Karajá, que desde a década de 1930, com Vargas, já ocupavam espaço no cenário político nacional, se inseriram nas comemorações organizadas por Juscelino Kubitschek. Um grupo karajá da ilha do Bananal foi convidado para estar presente na celebração da então “Primeira Missa de Brasília”. A cerimônia foi planejada por Juscelino Kubitschek de forma a coincidir com a data reconhecida na época como o dia da “descoberta do Brasil” e da realização da primeira missa, em 3 de maio de 1500. Como foi descrito pelo próprio Juscelino Kubitschek,

Escolhi a data de 3 de maio por me parecer a mais expressiva, já que recordava a missa mandada dizer por Pedro Álvares Cabral. As duas cerimônias se equivaliam em simbolismo. A primeira assinalara o descobrimento da Nova Terra; e a segunda, quatrocentos anos mais

tarde, lembraria a posse efetiva da totalidade do território nacional (KUBITSCHKEK, 2000, p. 87).

A missa foi rezada pelo cardeal-arcebispo de São Paulo Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota. Foi realizada na Praça do Cruzeiro, no dia 3 de maio de 1957, uma sexta-feira. A missa foi transmitida para todo o país via rádio pelo programa “A voz do Brasil”.

A pretensão era de um novo “descobrimento” do Brasil, com a ideia de que agora era possível a efetiva ocupação do território nacional, já que até então era imaginado como uma vasta formação de consecutivos “vazios demográficos”, como no discurso de Getúlio Vargas. A missa, em Brasília, se apresentava como a primeira grande cerimônia que marcaria o início do almejado elo entre o “sertão atrasado” e o “litoral moderno”, a garantia do progresso nacional. O evento contou com a presença de 15 mil pessoas e foi reconhecido como o marco oficial do início da construção de Brasília.

A proposta do ato, idealizado por Juscelino Kubitschek, era realizar um evento grandioso, simbolizando uma nova conquista do Brasil. Juntos estavam os representantes do alto escalão do governo federal, investidores importantes e representantes da “alta sociedade Carioca” – como definiu o então presidente – e os convidados karajá da ilha do Bananal, que chegaram na ocasião em aviões da Força Aérea Brasileira especialmente para a celebração (KUBITSCHKEK, 2000). O cenário foi construído baseado no quadro de Vitor Meireles, A primeira missa no Brasil. A cena em Brasília almejava recompor elementos do “descobrimento” do Brasil, como haviam sido imaginados no século XIX.



ÍNDIOS EM BRASÍLIA Do programa da "Primeira Missa em Brasília" constava a presença de índios, como no célebre quadro de Vitor Meireles "A Primeira Missa no Brasil". Não havendo selvicolas nas imediações da futura capital, o cerimonial do Café providenciou o recrutamento de alguns índios da Ilha de Bananal, que foram conduzidos de avião para o Planalto e postos diante das objeções da Agência Nacional, como se vê na gravura acima. — (Leia na 2ª seção, 1ª página, reportagem sob o título "Milhares de pessoas presentes à primeira missa em Brasília").

Os Karajá na Primeira Missa de Brasília. Reportagem do jornal Diário de Notícias (RJ) de 4 de maio de 1957 ("Índios em Brasília").

A obra de Victor Meirelles, datada da década de 1860, foi aclamada como a principal representação do surgimento do Brasil. Como ressalta Pacheco de Oliveira,

É a mais forte autorrepresentação do Brasil, inculcada pela escola e naturalizada por toda a população letrada. Nela, os índios, bastante estetizados, parecem fundir-se com a natureza, não sendo efetivamente protagonistas – mas apenas testemunhas – da história da nação e de seu próprio destino (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 16).

Desse modo, os Karajá apareceram para a primeira missa em Brasília adornados e pintados, reificando os ideais do século XIX (Figura 3). Os Karajá foram convidados para presenciar a implementação de um novo Brasil que se erguia sob o comando de Juscelino Kubitschek. Um pequeno grupo karajá era despido de toda a complexidade que os envolvia em sua particularidade, para então dar lugar ao "índio" genérico, representante do "bom selvagem", os "heróis nacionais" presente no discurso modernista, presenciando o avanço e o desenvolvimento nacional. A primeira missa de Brasília reproduziu mais uma vez a imagem idílica do "índio" genérico

que assiste ao progresso e ao avanço do conquistador. Assistem, portanto, à promessa da modernidade, do futuro e da consolidação de um país civilizado e pujante.

Os objetivos de Juscelino Kubitschek não se encerraram no grande ato simbólico na praça do Cruzeiro em Brasília. Seus interesses eram maiores e a necessidade de manter relações amigáveis com os Karajá revelou outra maneira de ver e compreender a relação dos grupos indígenas nos processos de formação do Estado brasileiro. Juscelino Kubitschek, assim como Getúlio Vargas, voltou seu interesse para a ilha do Bananal e, para tanto, retomou o diálogo com os Karajá, tendo Watau como seu principal intermediador nas negociações.

Os planos para construção da nova capital seguiram e todos os esforços foram voltados para viabilizar uma infraestrutura indispensável para a instalação de Brasília em uma região distante dos centros nacionais. Depois de ter avançado consideravelmente com as obras no Planalto Central – como as construções das rodovias Belém-Brasília e Brasília-Acre em 1960 – Juscelino voltou seus esforços para a ilha do Bananal e a região do Araguaia, que foram cobçadas anteriormente por Getúlio Vargas. Juscelino Kubitschek acreditava que seria um cenário promissor para concretizar o ato final de

seu legado como presidente, pois, uma vez interligada a capital aos principais centros do país, seria fundamental incentivar a ocupação de um ponto estratégico do território nacional.

A ilha do Bananal foi doada à União pelo governo de Goiás em 1959, quando foi transformada em Parque Nacional, concretizando o primeiro passo para os planos que viriam a se desenvolver em Santa Isabel do Morro (LIMA FILHO, 2001). No ano seguinte, 1960, Watau viu confirmado mais uma vez o seu reconhecimento nacional como líder representante dos Karajá, posicionando-se diante das demandas da Fundação Brasil Central (FBC), como descreve Juscelino Kubitschek.

Acertadas as providências iniciais, já no dia 16 de maio [de 1960] o Coronel Nélio Cerqueira, acompanhado de um grupo de auxiliares meus, seguia, por via aérea, para o Posto Getúlio Vargas, órgão do Serviço de Proteção aos Índios, localizado na margem oeste da ilha, banhada pelo braço norte do rio Araguaia. Esse grupo permaneceu dois dias no local, sempre em contato com o cacique Uataú [sic], a fim de não só fazer um levantamento dos cursos locais, mas examinar igualmente os diferentes problemas para que fossem imediatamente iniciadas as obras programadas (KUBITSCHKEK, 2000, p. 414).

Faltando apenas nove meses para finalizar o seu governo, Juscelino Kubitschek deu início à "Operação Bananal". Seu plano era construir um Hotel de Turismo; um cais para atracação de embarcações; e uma pista de pouso para aviões de médio porte, com equipamento avançado o suficiente para auxiliar os voos em todo o Brasil Central (KUBITSCHKEK, 2000, p. 414).

Watau, como representante dos Karajá, foi levado até Brasília junto com a equipe enviada para as primeiras avaliações do projeto na Ilha do Bananal. Como líder Karajá, notoriamente reconhecido, ele se reuniu formalmente no dia 29 de maio de 1960 com Juscelino Kubitschek no Palácio do Planalto. O encontro foi amplamente noticiado na mídia brasileira da época.

Durante a reunião, Watau rememorou seu encontro com Getúlio Vargas, momento em que sua posição de capitão ganhou significativa repercussão. Durante o encontro com Juscelino Kubitschek, Watau exigiu, dentre outras reivindicações, a construção de casas de alvenaria e um engenho para os Karajá (LIMA FILHO, 2001, p. 98) em troca de sua autorização para o início da

"Operação Bananal". Seria pouco provável que qualquer acordo mais favorável proposto por Watau fosse acatado pelo presidente, tendo em vista o plano monumental e o tempo exíguo que tinha para executá-lo, além do tom autoritário que atravessava as decisões e as ações de Juscelino Kubitschek.

Após a reunião em Brasília, as obras foram imediatamente iniciadas, como relata Lima Filho.

[...] Juscelino moveu-se para todos os lados. Convocou Oscar Niemeyer, que projetou o Hotel Turismo, o hospital indígena e um prédio administrativo que se chamou Alvoradinha. Ainda foram construídas uma escola, uma pista asfaltada e uma base militar da FAB [Força Aérea Brasileira]. Índios, candangos, funcionários da FBC, sertanejos, militares e projetistas, todos unidos pelo ufanismo modernista de JK, no centro do Brasil [...] (LIMA FILHO, 2001, p. 101).



OS DOIS CACIQUES

Na sala da biblioteca do Palácio da Alvorada, no meio-dia morno do último domingo, JK despachou com o Cacique Uataú, chefe dos karajás, os donos naturais da ilha. O chefe índio (pitando cigarro americano) expôs as suas reivindicações (casa e remédios) e fez confidências ao Presidente: tinha duas esposas, que viviam juntas, sem briga. JK recebeu arco e flecha e bonecos de barro. Uataú relembrou ao Presidente o seu conhecimento com Getúlio, ocasião em que a sua tribo contava com três chefes: Maloá, Curioala e êle, Uataú. Saindo vitorioso de uma luta contra os guerreiros, Getúlio fez dele o chefe absoluto da nação karajá.

Notícia do encontro entre Juscelino Kubitschek e Watau em Brasília, publicada na revista O Cruzeiro, em 4 de junho de 1960 ("Em Brasília").

O objetivo maior era fazer da ilha do Bananal o grande portal de entrada da Amazônia brasileira. A ilha seria o parque de caça e pesca, um ponto turístico que operaria como estrutura para o avanço da fronteira econômica.

Seguindo os ideais que nortearam o SPI desde a sua criação em 1910, o movimento em prol da construção de escolas, hospital e pista de pouso não se tratava do reconhecimento da autonomia e do modo de vida indígena, como poderiam pressupor as notícias dos encontros formais entre Watau e Juscelino Kubitschek em Brasília, nas quais as manchetes os apresentavam como lideranças em paridade, como se se tratasse de um encontro diplomático entre líderes de dois povos diferentes.⁷ Ao contrário, a concepção integracionista seguia com a mesma intenção de que todo o engajamento serviria para fazer desaparecer o modo de vida indígena para dar lugar a uma sociedade brasileira integrada.

Se, por um lado, notamos de fato a relação entre lideranças e a importância do evento para a política local na região do médio Araguaia, com efeitos concretos nas relações entre as unidades políticas em Santa Isabel do Morro, entre as aldeias karajá e entre os Karajá e os não indígenas, por outro lado, o discurso de Juscelino Kubitschek e as estratégias do governo eram guiadas, mais uma vez, pela concepção de que Watau protagonizava a versão genérica do “chefe dos povos da ilha do Bananal”. A imagem dos povos da ilha, por sua vez, era reduzida à ideia dos “índios” genéricos desenhados pelo plano integracionista do governo.

Pouco tempo depois de iniciadas as obras em Santa Isabel do Morro, outra comitiva presidencial, agora de Kubitschek, foi organizada para uma visita. No dia 27 de junho de 1960, acompanhado de sua esposa e filha e dos ministros da Aeronáutica, da Marinha e da Saúde, Juscelino Kubitschek pousou em Santa Isabel do Morro para acompanhar as obras da “Operação Bananal” (KUBITSCHKEK, 2000).

Os Karajá de Santa Isabel do Morro receberam a comitiva presidencial tendo à frente três lideranças: Watau, Kuryala e Malua. Pela sua trajetória e as interlocuções já estabelecidas anteriormente em Brasília, era de se notar que, aos olhos de Juscelino, Watau fosse a liderança que mais se destacava, apesar de quaisquer disputas internas entre as unidades políticas da aldeia. Nas memórias de Juscelino Kubitschek (2000), Watau é constantemente mencionado. Na ocasião da visita para o acompanhamento da “Operação Bananal”, o então presidente batizou Urumarú, filho de Watau, consagrando assim,

segundo Juscelino Kubitschek, a relação de compadrio entre os “dois chefes” (2000, p. 419).

A essa altura a liderança de Watau, diante dos acontecimentos, já estava consolidada. Malua, apesar de ser um dos fundadores de Santa Isabel do Morro, não podia negar a influência e o prestígio acumulados por Watau desde a visita de Getúlio Vargas. Kuryala foi apontado nas etnografias (TORAL, 1992) como um importante líder ritual que passou a ocupar tal posição pelo seu inquestionável domínio das tradições karajá. E Watau, por sua vez, soube construir sua trajetória em Santa Isabel do Morro, articulando vários elementos a seu favor: acumulando prestígio nas relações com não indígenas; articulando sua relação de parentesco com o grupo de descendência fundador de Santa Isabel do Morro; e ao mesmo tempo se aperfeiçoando no conhecimento de tradições caras ao povo Karajá, o que chegou a lhe garantir a posição de líder em momentos rituais.

Não obstante, as relações da ordem da “Operação Bananal” envolveram, inevitavelmente, conflitos entre grupos de interesse. Há relatos, como aponta Lima Filho (2001), de que as demais lideranças não eram a favor das construções planejadas por Juscelino Kubitschek e se opunham à permanência da Fundação Brasil Central, responsável técnica pelas obras. De todo modo, a imposição autoritária do governo solapava qualquer obstáculo que pudesse contrapor seus planos, fossem os Karajá ou a própria oposição política da época, a qual fazia duras críticas ao governo de Juscelino Kubitschek. As obras foram conduzidas em Santa Isabel do Morro com uma velocidade fora do comum, como descreve Lima Filho:

De junho de 1960 a fins de janeiro de 1961, foram construídos uma padaria, uma lavanderia, o sistema de ar-condicionado, água e energia elétrica, os serviços de frigorífico, uma residência oficial onde Juscelino se hospedava, a chamada Alvoradinha, um hospital com 16 leitos, uma escola primária indígena para 250 alunos e uma pista para aviões, asfaltada, com 1.500 metros de comprimento e 45 metros de largura (LIMA FILHO, 2001, p. 103).

Apesar do ritmo apressado as obras não foram concluídas antes do fim do mandato de Juscelino Kubitschek. Com a posse de Jânio Quadros, as obras da “Operação Bananal” foram investigadas, porém sem qualquer condenação (LIMA FILHO, 2001). O Hotel só foi concluído em 1964, depois do golpe civil militar, ano



Ruínas do Hotel JK à esquerda e uma casa karajá à direita, ao fundo o rio Araguaia na Aldeia JK. Foto: Manuel Ferreira Lima Filho, Aldeia JK (TO), julho de 2014.

em que o Hotel foi arrendado por uma empresa que concluiu a obra e passou a gerir o estabelecimento (LIMA FILHO, 2001, p. 104).

Nos anos que se seguiram os Karajá conviveram em Santa Isabel do Morro com a base da Força Aérea Brasileira, que só veio a ser desativada em 1992, e com o Hotel de Turismo que recebia como hóspedes oficiais militares durante períodos de folga, como descreve Lima Filho (2001, p. 105): “enquanto os Karajá só olhavam, os militares faziam do local refúgio de Brasília e pescavam soltando explosivos nos rios internos da ilha do Bananal”.

O plano de Getúlio Vargas – que transformaria a ilha do Bananal na base central para o avanço “rumo ao oeste” – foi em parte concretizado por Juscelino

Kubitschek. Suas ações renderam muitas intervenções em Santa Isabel do Morro. Apesar da ferocidade com que foi executado o projeto, as construções da “Operação Bananal” foram aos poucos sendo abandonadas e logo se tornaram ruínas entre as casas karajá. O Hotel Turismo sucumbiu em chamas. Segundo relatado por Lima Filho (2001, p. 108), um jovem de Fontoura, outra grande aldeia karajá da ilha do Bananal, buscava mel próximo ao Hotel abandonado quando acidentalmente ateou fogo na construção. Dos escombros de uma obra de Oscar Niemeyer, que se pretendia marco monumental da modernização do sertão, permaneceram os Karajá. Retomando seu espaço, fundaram nas ruínas do antigo Hotel uma aldeia de nome JK.

⁷ O título da notícia da revista O Cruzeiro de 4 de junho de 1960 era: “Em Brasília, 2 chefes de estado despacham na biblioteca do Palácio da Alvorada”.

A LUTA CONTINUA...

A trajetória de vida de Watau é marcada pelas relações com a política modernista e desenvolvimentista brasileira, ao passo que em Santa Isabel do Morro ele se consolidou como uma importante liderança karajá, conquistando seu espaço em meio às demais unidades políticas que compunham o quadro de lideranças da aldeia. Apesar das narrativas que contam a história de Watau como uma liderança fruto de um acaso autoritário de Getúlio Vargas, não é menor o fato de que ele soube se articular usando diversos elementos a seu favor e a favor do grupo que construiu ao longo dos anos, tecendo uma ampla rede de relações que garantiu sua posição de fala e respeito entre os Karajá na região do médio rio Araguaia.

É notável que a partir de 1927, com a fundação do Posto Redenção Indígena do SPI e o crescimento das famílias extensas karajá, tenham surgido novas condições e novos desafios para as disputas pelo poder local. A situação desenvolveu alianças e conflitos entre os grupos familiares, levando a cisões e ao surgimento de outros grupos que, apesar de dissidentes, passaram a optar por permanecer estrategicamente próximos ao posto do SPI. Isto que nos leva a uma das narrativas controversas sobre Watau que, como foi assinalado, gira em torno da sua suposta transgressão das regras tradicionais de transmissão da liderança, que se deu ao se aproveitar da condição de capitão imposta por Getúlio Vargas, ignorando assim a posição que cabia ao seu tio Malua, que comandava uma das famílias extensas que fundaram a aldeia Santa Isabel do Morro.

Ao longo do século XX, desde a sua fundação, a aldeia Santa Isabel do Morro cresceu significativamente, tornando-se, junto com Fontoura, uma das duas principais aldeias karajá, abrigando recentemente 704 pessoas (NUNES, 2016, p. 109). Dessa maneira, as tensões políticas se acirraram, fazendo com que os vínculos com os fundadores de Santa Isabel do Morro representassem um importante capital político para o estabelecimento de novas lideranças.

Na década de 1990, Lima Filho descreveu Watau como importante líder da aldeia, que se reservava apenas às práticas de cura e aos conselhos devido à sua idade avançada. Nesse período, Lima Filho (2001, p. 125) fez um mapeamento das unidades políticas em Santa Isabel do Morro e apontou que era maior o número de famílias ligadas politicamente a Watau, totalizando oito,

ao passo que Maluaré (filho de Malua) e Arutana (líder ritual por um período) contavam com cinco e três famílias, respectivamente.

Watau faleceu em Santa Isabel do Morro em fevereiro de 1997. Seu corpo passou pelos processos tradicionais do luto karajá e foi enterrado no antigo cemitério demarcado em uma área adjacente à cidade de São Félix do Araguaia (MT). A cidade, como demonstraram as prospecções da arqueóloga Irmild Wust, foi erguida sobre uma antiga aldeia karajá.⁸ O enterro de Watau foi um importante ato político para os Karajá.⁹

Nas disputas mais atuais, os descendentes de Watau formam um grupo articulado de lideranças que atuam ativamente em Santa Isabel do Morro, dando continuidade à unidade política iniciada pelo avô, como é descrito por Lima Filho ao indicar os principais grupos políticos da aldeia.

Em um dos grupos estão Iwyraru, Tuila, Wadehi e de certa forma Ijahuri, que são netos de Watau e tendem a continuar a influência política do avô. Tuila, o neto mais velho, foi tori wedu ou cacique durante a minha estada. Ijahuri chegou a se revelar politicamente nas cidades. Estudou desde jovem em Goiânia, participou da construção da UNI – União das Nações Indígenas – e foi candidato a deputado duas vezes. A sua ligação com o SIL (Summer Institute of Linguistics) o levou a visitar os Estados Unidos e a envolver-se com a ECO-92, realizada no Rio de Janeiro (LIMA FILHO, 1994, p. 125).

Idjahuri foi um dos filhos de Watau mais engajados nas lutas indígenas que se intensificaram a partir da década de 1970. Foi uma importante liderança que atuou junto a indígenas de outras etnias para reivindicar direitos dos povos indígenas na Constituição de 1988. Sua atuação foi interrompida por problemas graves de saúde que levaram ao seu falecimento precoce em 2004.

Iwyraru, neto de Watau, avançou na carreira política como vereador de Lagoa da Confusão (TO). Foi Iwyraru

8 Trata-se de “utensílios de cerâmica coletados em prospecção feita pela arqueóloga Irmild Wust, em 1996, na rua 2 em São Félix do Araguaia. O sítio está registrado no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos do IPHAN com o código MT-AR-003 e nomeado no sistema como: ‘Antigo Cemitério Karajá de São Félix do Araguaia’” (ANDRADE, 2016, p. 16).

9 O local foi estudado, e o laudo foi apresentado por Manuel Lima Filho. O sítio arqueológico que comprova a ocupação está registrado no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos sob o código CNSA MT01333. Trata-se de um cemitério karajá no extremo norte da cidade de São Félix do Araguaia, onde os Karajá de Santa Isabel do Morro, após 1990, voltaram a enterrar pessoas (ANDRADE, 2016, p. 16).

quem fundou uma aldeia próxima de Santa Isabel do Morro, à qual deu o nome de seu avô. A aldeia Watau continua, ainda hoje, sob a liderança de Iwyraru, que a fundou com o intuito de se distanciar de conflitos e situações problemáticas de Santa Isabel do Morro.

As reflexões sobre a trajetória de Watau e os desdobramentos a partir das suas relações com eventos marcantes da história do Brasil nos convidam a enxergar além das pretensões modernistas e ufanistas dos presidentes que “marcharam para o Oeste”. Desse modo, podemos deixar transparecer com mais lucidez as diferenças, as especificidades e as proximidades entre a realidade local de uma importante aldeia, como Santa Isabel do Morro, que tem sua trajetória profundamente ligada aos projetos nacionais desde o início do século XX e, ao mesmo tempo, é palco central para a constituição de lideranças importantes e para a organização social de parte significativa do povo Karajá.

Longe de se tratar de “índios genéricos”, como queria o discurso modernista, a trajetória de Watau e sua relação com a história de Santa Isabel do Morro nos convidam a refletir sobre as especificidades da luta do povo Karajá que, se não pode ser resumida em uma única versão, tampouco poderia ser diluída no caldo retórico que almejou unificar os mais de trezentos povos diferentes que convivem no Brasil.

referências bibliográficas

ANDRADE, R.S.G. de. Os huumari, o obi e o hyri: a circulação dos entes no cosmo Karajá. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS-UFG, 2016.

BALDUS, Hebert. As tribos do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios. Revista do Museu Paulista, n.s., v. 2. p. 137-168, 1948.

BENSA, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: REVEL, Jacques (org.). Jogos de escalas: a experiência da microanálise. Trad. Dura Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

DONAHUE, George Rodney Jr. A contribution to the ethnography of the Karajá indians of Central Brazil. Tese (Doutorado em Antropologia) – Department of Anthropology, University of Virginia, 1982.

EHRENREICH, P. Contribuição para a etnologia do Brasil. Trad. Egon Schaden. Revista do Museu Paulista: Nova Série, São Paulo, v. 2, p. 7-135, 1948.

EM BRASÍLIA, 2 chefes de estado despacham na biblioteca do Palácio da Alvorada. Revista O Cruzeiro, Rio de Janeiro, n. 34, p. 113-114, 4 de junho de 1960. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/003581/131373>. Acesso em 02/03/2020.

ESTERCI, Neide. O mito da democracia no país das bandeiras: análise simbólica dos discursos sobre imigração e colonização do Estado Novo. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS-Museu Nacional-UFRJ, 1972.

FÊNELON COSTA, Maria Heloísa. A arte e o artista na sociedade Karajá. Brasília: Funai, 1978.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 15-42, 2000.

ÍNDIOS EM BRASÍLIA. Diário de Notícias, Rio de Janeiro, n. 10576, p. 1, 4 de maio de 1957. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/093718_03/60235. Acesso em 02/03/2020.

KRAUSE, Fritz. Nos sertões do Brasil. Revista do Arquivo Municipal de São Paulo, n. 69, p. 213-232, 1940.

_____. Nos sertões do Brasil. Revista do Arquivo Municipal de São Paulo, n. 88, p. 183-205, 1943.

KUBITSCHKE, Juscelino. Por que construí Brasília. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Hetohoky: um rito karajá. Goiânia: Editora UCG, 1994.

_____. O (des)encanto do oeste: memória e identidade social no médio Araguaia. Goiânia: Ed. da UCG, 2001.

NUNES, Eduardo S. Transformações Karajá: os “antigos e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS/UnB, 2016.

O PRESIDENTE da República entre os carajás e os javarés da Ilha do Bananal. O Jornal, Rio de Janeiro, n. 6493, p. 3, 9 de agosto de 1940. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/110523_04/2763. Acesso em 02/03/2020.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. A caminhada de Tanýxiwè: uma teoria Javaé da História. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Chicago, 2008.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

TORAL, André Amaral de. Cosmologia e sociedade Karajá. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS-Museu Nacional-UFRJ, 1992.

VELHO, Otávio G. Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. São Paulo: Difel, 1976.

WUSTMANN, Erich. Karajá, Indianer vom Rio Araguaia. Radebeul, Germany: Neumann Verlag, 1963.

3.4

Manoel Nonato do Amaral: notas biográficas de um coronel mestiço de Olivença, Bahia

Teresinha Marcis *

RESUMO

O artigo propõe a apresentação e a contextualização de alguns aspectos da vida pública de Manoel Nonato do Amaral, um coronel mestiço nativo de Olivença-BA. O personagem biografado transitou entre distintas fronteiras étnicas e sociais, entre diferentes regimes políticos, sistemas de governos e legislação eleitoral do Império e da República, enfrentou conflitos familiares e disputas políticas sangrentas e negociadas. Firmou-se como chefe político local exercendo cargos públicos e como homem de negócio. Assumiu lado nas disputas entre dois coronéis de Ilhéus, valendo-se dos aparatos jurídicos e políticos disponíveis no período, apoiado, segundo nossa compreensão, pela legitimação de sua autoridade e chefia pelo grupo social formado por moradores indígenas da vila e posteriormente Intendência de Olivença, um antigo aldeamento jesuítico localizado no sul da Bahia. As informações que fundamentam a elaboração desta biografia são documentos manuscritos e jornais abrangendo um período de pesquisa de 1823 até 1911.

PALAVRAS-CHAVE

Índios
Coronelismo
Eleições
Bahia

* Professora da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC
E-mail: tmarcis@uesc.br

Este trabalho objetiva apresentar alguns dados biográficos da vida pública de Manoel Nonato do Amaral, um coronel mestiço nativo de Olivença (BA). As informações que fundamentam a elaboração desta biografia são documentos manuscritos conservados no Arquivo Público do Estado da Bahia – APEB: um maço de documentos da Câmara de Olivença, período de 1823 a 1887; o testamento de Raymundo Nonato do Amaral; o processo crime denominado a “Hecatombe de Olivença”, de 1904; o jornal *Gazeta de Ilhéus*, 1903, sob a guarda da Universidade Estadual de Santa Cruz/Cedoc; e documentos do Cartório de Olivença. Vale ressaltar que este trabalho não se caracteriza como pesquisa de história oral, portanto, não foram utilizados como fontes informações, depoimentos e documentos pessoais do personagem e de seus familiares e conhecidos. Deve-se a esta opção a ausência dos dados sobre a vida familiar e o cotidiano, bem como dos conhecimentos guardados na memória dos moradores de Olivença.¹

Todavia, para a apresentação de Manoel Nonato do Amaral, torna-se imperativo registrar que ele faz parte da história e da memória dos moradores de Olivença. Testemunhas da época o apontaram como o chefe político em Olivença, seja como coronel, seja como um índio. Na atualidade, as referências e as opiniões manifestadas, geralmente de “ouvir falar”, são carregadas de ambiguidade, como os relatos de que a casa de Manoel Nonato era um ponto de “acolhimento” de índios e demais pessoas. Alguns concordam que Nonato do Amaral era índio, a voz de Olivença, voz esta do lado dos índios. Opiniões contrárias também circulam, afirmando-se que ele era coronel, não era caboclo, que nasceu em Una (atualmente município próximo à Olivença). Existem outras visões, como a de que Nonato Amaral era índio, porém aliado dos brancos, e ainda outras que afirmam que ele não era um “índio puro”, e sim mestiçado, mas que esteve do lado dos índios de Olivença lutando contra os fazendeiros e os coronéis de Ilhéus (COUTO, 2003).

Esta apresentação traduz a complexidade da experiência vivida pelo personagem que transitou entre fronteiras étnicas e sociais, entre diferentes regimes políticos e sistemas de governos e enfrentou conflitos familiares e disputas políticas sangrentas e negociadas. É possível afirmar que a autoridade e a chefia de Manoel Nonato eram legitimadas internamente pelo grupo social formado por moradores indígenas de Olivença. Tal afirmativa se justifica pela própria trajetória histórica, na qual as lideranças, embora questionadas e muitas vezes denunciadas ou rejeitadas, sempre foram importantes para manter a coesão interna do grupo e os direitos sobre as terras do antigo aldeamento. Desde os primeiros anos da colonização, os chefes indígenas foram reconhecidos por autoridades, colonos e jesuítas que desenvolveram estratégias para se aproveitar de sua liderança e estabelecer o controle sobre os grupos subjugados. O poder local dos chefes era mantido e reforçado pelos governantes para que atuassem como intermediários, através de negociações, alianças e cooptações. Coube a muitos desses líderes, mesmo na condição de subjugados, resguardar certa autonomia política e cultural e negociar direitos e melhores condições de vida para os seus liderados.

Cabem ressalvas quanto aos termos mestiço e caboclo adotados neste trabalho como representações dos termos registrados nas fontes e compreendidos em seus significados históricos. Convém destacar as pesquisas recentes sobre as retomadas dos territórios pelos Tupinambá de Olivença e os Tupinambá da Serra do Padeiro, onde se desenvolvem importantes redefinições conceituais e históricas destes termos inserindo as ambiguidades das relações que envolvem índios e não índios e, na contemporaneidade, os esforços dos índios de Olivença para a reorganização da identidade étnica, o que inclui a reivindicação da memória do personagem Nonato do Amaral (ALARCON, 2013; LARA, 2012).

MANOEL NONATO DO AMARAL – FILHO DO CORONEL E DE ANA, ÍNDIA DE OLIVENÇA

Em 1908, respondendo às questões do inquérito criminal em que foi réu, Manoel Nonato do Amaral declarou ser alfabetizado, de cor parda, nacionalidade brasileira, nascido e residente em Olivença; tinha 45 anos de idade e era lavrador.² Estas referências permitem o deslocamento para 1863, ano de seu nascimento em Olivença, na época uma vila de índios situada no litoral sul da Bahia.

A vila de Olivença foi estabelecida em 1759 com a extinção do aldeamento jesuítico de Nossa Senhora da Escada e a expulsão dos jesuítas. A localidade sempre foi habitada por famílias de índios desde tempos imemoriais, tendo se consolidado como aldeamento administrado pelos missionários jesuítas no século XVI, mantendo a condição indígena nos períodos colonial, imperial e republicano. Essa resistência étnica definiu a sua conformação social e política e foi estratégica para a preservação do território como patrimônio dos índios. A condição indígena fundamentou as disputas para o exercício do governo local e favoreceu a formação de um grupo dirigente composto por índios, comerciantes e proprietários de terras que se estabeleciam nos arredores ou mesmo dentro dos limites do antigo aldeamento. Também possibilitou a existência de um corpo de funcionários civis e militares que se fixaram como moradores, formaram famílias e se incorporaram ao governo local. Assim, desde 1828, um membro da família Amaral aparece ocupando funções no governo local e sendo nomeado aos cargos de diretor e procurador dos índios.

A vila de Olivença, como todas as demais vilas do Brasil imperial, era organizada com governo civil local: com Câmara composta por cinco vereadores eleitos entre os moradores e presidida pelo juiz de paz escolhido entre os mais votados para mandato de um ano. E, por ser vila de índios, de acordo com a legislação vigente decretada nos idos de 1833, os moradores indígenas também estavam submetidos à tutela do procurador dos índios, um cargo que foi ocupado por brancos, geralmente com patente militar, nomeados pelo governo da Bahia.

Desta estrutura remonta, documentada, a ascensão familiar de Manoel Nonato do Amaral, sendo de 1828 o registro do primeiro Amaral, Benedito Paes, na história de Olivença como juiz ordinário e presidente da Câmara.³ Depois entrou em cena Francisco Rogério do Amaral, talvez seu filho, sobre o qual as fontes expõem aspectos interessantes: foi eleito vereador em 1832 e juiz de paz no quadriênio 1845-49, quando foi denunciado por acúmulo dos cargos de juiz e vereador e por faltar às sessões da Câmara. Na relação dos votantes de 1848, Francisco Rogério tinha 36 anos e se declarou como agricultor. Ele teve pelo menos três filhos: Raymundo Nonato, Maximino Francisco e Firmino do Amaral, todos tendo se tornado proprietários de fazendas de cacau na região de Una e de Ilhéus. Desses, apenas Raymundo Nonato continuou a carreira política em Olivença (MACEDO; FREITAS, 2001, p. 283).

Raymundo Nonato do Amaral, conhecido como Coronel, talvez seguindo os passos de Francisco do Amaral, elegeu-se vereador em 1883, assumindo a presidência da Câmara, ou seja, foi o mais votado. No ano de seu falecimento, em 1886, era vereador e procurador, com a função de recolher os impostos municipais. Do casamento com dona Amélia nasceram dois filhos “legítimos”: Raimundo, que faleceu aos 18 anos, e Maria Amélia Amaral, única herdeira da riqueza acumulada pelo pai fora de Olivença. Quando solteiro, do relacionamento com Ana de Tal, índia da vila de Olivença, teve dois filhos, que declarou no testamento como adotivos: Manoel Nonato e Emília (MARCIS, 2004).⁴

Manoel Nonato e a irmã receberam parte de uma fazenda na localidade denominada Pasto e duas casas em Olivença, uma delas de negócio. Esse comércio já era administrado por Manoel Nonato antes do falecimento do pai, sendo um local de comercialização de diversos gêneros, como tecidos, alimentos e querosene, além de ser um ponto de referência para empréstimos, compra e venda de piaçava e outros produtos.

A morte do coronel Raymundo Nonato projetou o filho Manoel Nonato do Amaral no espaço político local. No mesmo ano assumiu o cargo de procurador em nome de seu finado pai. Houve contestação por parte dos

¹ A pesquisa aqui apresentada foi desenvolvida durante o mestrado em História Social na UFBA (2004).

² Arquivo Público do Estado da Bahia – Apeb. Seção Judiciária. Série: Processo. Cidade de Ilheos, 1906; Série: Translado crime (político). Réo: Amaral, Nonato do. Morticínio de Olivença. Folhas: 351.

³ Cf. Marcis, T., 2004. Anexo IV: Relação de vereadores e funcionários da Câmara Municipal da Vila Nova de Olivença: 1824-1879.

⁴ Arquivo Público do Estado da Bahia – Apeb. Seção Judiciária. Inventários e Testamentos. Est., 03. Maço: 1764. Doc. 09, período 1885-1893: Amaral, Raymundo Nonato do. Inventário.

vereadores eleitos para a Câmara em 1886 em documento que denunciava uma manobra para evitar a eleição do novo vereador para a vaga deixada pelo falecido. A manobra foi o não comparecimento do juiz de paz da Comarca de Ilhéus na sessão que, pelo Regulamento vigente, deveria realizar a eleição entre os membros votados naquela legislatura. A ausência do juiz beneficiou Manoel Nonato que estava assumindo o cargo de procurador em nome de seu pai. Em outro documento assinado apenas pelo presidente da Câmara, Manoel Nonato foi denunciado pelo exercício ilegal da função de procurador e por se recusar a prestar contas do dinheiro arrecadado.

Com a Proclamação da República em 1889 ocorreram mudanças significativas e houve um rearranjo político em todo o Brasil. Os grupos políticos aproveitaram a oportunidade para reafirmar a autoridade ou foram banidos dos cargos, com novos atores entrando na disputa pelo poder político em todas as instâncias – judiciária civil e militar. Transformações impactantes de ordem demográfica e administrativa foram aceleradas e Nonato do Amaral continuou no cenário, consolidando sua autoridade como chefe político local, atuando como subdelegado de Olivença, nomeado intendente municipal eleito e um ativo membro da oposição política ao poderoso Coronel Domingos Adami, do município de Ilhéus. Todavia, sua maior luta foi no Judiciário, defendendo-se como réu acusado de ser o mandante e o autor intelectual do crime político denominado pela promotoria de “Hecatombe de Olivença”, no período de 1904 a 1911.

ILHÉUS E OLIVENÇA: CRESCIMENTO ECONÔMICO E DOS CONFLITOS SOCIAIS E POLÍTICOS NA INSTALAÇÃO DO REGIME REPUBLICANO

A expansão demográfica e o crescimento da monocultura do cacau pautaram as reformas administrativas e políticas para a instalação da estrutura necessária ao funcionamento do regime republicano. Este trabalho se restringe àquelas reformas político-administrativas do novo regime para esboçar um perfil da região onde Olivença estava inserida, destacando a presença de Nonato do Amaral e sua experiência e posicionamento político nas primeiras décadas da República.

O novo regime herdou do Império o arcabouço administrativo e sua base de apoio político obtido através do favorecimento das oligarquias locais formadas basicamente por latifundiários ex-escravistas. De acordo com as Disposições Preliminares da Constituição (AMARAL; BONAVIDES, 1981) as antigas províncias tornaram-se os estados da Federação e os municípios, unidades administrativas autônomas. Assim, a reforma republicana substituiu as Câmaras das vilas pelo Conselho e instituiu o cargo de chefe do Executivo (na Bahia intendente, prefeito em outros estados), que passou a centralizar as decisões e a exercer maior poder na estrutura administrativa e, segundo Eul-Soo Pang (1979, p. 31), o município tendo se transformado no “baluarte político-administrativo de um coronel”.

Essa dependência contribuiu, de acordo com Leal (1975), para a concretização dos compromissos coronelistas, que se estendiam desde a esfera nacional até os municípios, onde se viabilizavam os acordos com as oligarquias locais. Dessa forma, as eleições tornaram-se um elemento importante do compromisso coronelista, cuja essência era, da parte dos chefes locais, o apoio aos candidatos do governo nas eleições estaduais e federais. Como parte do compromisso, as autoridades ligadas ao governo estadual davam “carta-branca” ao chefe local em todos os assuntos relativos ao município, inclusive para a nomeação dos funcionários públicos. As eleições representaram, então, o foco central dos conflitos entre facções que disputavam o apoio do governo, o qual, por sua vez, cumprindo sua parte no acordo, fazia vista grossa aos métodos, lícitos e ilícitos, do candidato governista a fim de alcançar a vitória.

No sul da Bahia, a implantação do regime republicano assegurou o desenvolvimento da economia baseada na monocultura da produção e comercialização de cacau. Ilhéus se consolidou como o centro da expansão econômica, política e social. Foi enorme seu crescimento a partir de 1870, tornando-se o principal fornecedor de cacau, “produzindo 1,2 milhão de quilos, que representavam 1,4% da renda da província. Vinte anos depois, em 1890, a produção aumentou para 3,5 milhões de quilos e 21% da renda estadual provinham das taxas de exportação do cacau” (EUL-SOO PANG, 1979, p. 73).⁵ Segundo Eul-Soo Pang, em 1900 a região fornecia mais da metade da renda do estado da Bahia.

⁵ Cf. também Mahony (1996).

ESTADO DA BAHIA: SUAS COMARCAS, CIDADES, VILAS, TERMOS E MUNICÍPIOS COM SUAS RESPECTIVAS POPULAÇÕES – 1892

COMARCA	TERMOS	MUNICÍPIOS	POPULAÇÃO GERAL		
			1872	1892	% *
Ilhéus	c.* Ilhéus	Ilhéus	5.682	7.629	40
	v. Olivença	Olivença	2.132	2.847	15
	v. Una	Una	2.877	3.850	20
	v. Barra do Rio de Contas	Barra do Rio de Contas	3.612	4.844	25
Total			14.303	19.170	
Canavieiras 1ª Entrância	c. Canavieiras	Canavieiras	3.122	4.185	
	c. Belmonte	Belmonte	4.323	5.790	

Fonte: Secretaria de Governo – 18921

* c. = Cidade; v. = Vila; * % sobre o total da Comarca em 1892

¹ Arquivo Público do Estado da Bahia – Apeb – Seção Republicana – Secretaria de Governo. Cx. 2295, ano 1892. Doc. Assunto: Estado da Bahia: suas Comarcas, cidades, vilas, Termos e Municípios com suas respectivas populações. Ano: 1892.

Os dados demográficos no levantamento feito pelo governo do estado em 1892 (Quadro 1) revelam tendências e a expansão das plantações de cacau, com as necessidades de mão de obra, de abertura de estradas, construções de habitações e infraestrutura urbana, demandando recursos extrativistas, especialmente a madeira, e acirrada disputa por terras.

As informações do Quadro 1 revelam a estimativa de crescimento demográfico no período de vinte anos, entre 1872 e 1892, e do expressivo aumento da importância política do município de Ilhéus, da povoação de Una, elevada à categoria de vila em 1890, e de Canavieiras, elevada a município sede de comarca. A definição dos limites territoriais é outro aspecto a ser considerado, uma vez que a vila de Olivença conservava a mesma área territorial da sesmaria destinada como patrimônio aos descendentes

indígenas, com território incrustado entre as localidades citadas. Este dado permite inferir que o aumento da ocupação da vila seria limitado, em parte, pelo controle da posse da terra exercido pelas autoridades locais e pelos moradores indígenas.

Nas reformas implantadas, o município de Ilhéus foi confirmado como sede da comarca, que englobava as vilas de Olivença, Una e Barra do Rio de Contas (atualmente município de Itacaré-BA). Uma comarca também era sede da delegacia regional, sendo Olivença o 1º distrito do Termo de Ilhéus. Em cada distrito era estabelecida uma subdelegacia, com um subdelegado e mais três suplentes nomeados pelo secretário ou chefe da Polícia do estado, atendendo à indicação dos chefes políticos, no caso em estudo, do município de Ilhéus. Os municípios se tornaram cenários dos conflitos entre

facções oligárquicas que disputavam o apoio do governo como um meio de se preservarem ou alcançarem os postos do exercício do poder.

Nessas disputas, Manoel Nonato do Amaral participou com toda a força da sua tradicional autoridade e liderança entre a população indígena e demais moradores de Olivença. Ostentava o título de Coronel da Guarda Nacional especialmente nos confrontos entre facções políticas e se valia do mesmo poder para indicação e nomeação nos postos militares e do governo. De acordo com Marcis (2004), Nonato foi nomeado delegado no período de 1890-1893, quando foi suprimido o Comissariado de Olivença, só restabelecido em 1898 com a nomeação de novos personagens, entre os quais não consta o seu nome. Em 1896 foi nomeado presidente da Junta de Revista de Alistamento Militar no distrito de Olivença, encarregada do alistamento para o serviço do Exército na Companhia de Ilhéus. Ocupou novamente o cargo de comissário de polícia local em 1900, sob a proteção do então secretário de Segurança Pública do estado.

Além dos cargos citados, ostentando a autoridade e o título de Coronel, foi também intendente de Olivença no período de 1900-1903, quando ocorreram novas eleições. Encerrado esse mandato, ocupou o cargo de juiz de paz, para o qual foi aprovado na referida eleição.⁶ O encerramento do mandato iniciou uma nova etapa da experiência de vida de Manoel Nonato do Amaral, acusado de ser o mandante e o autor intelectual do crime denominado pela promotoria de “Hecatombe de Olivença”.

ILHÉUS E OLIVENÇA: CORONELISMO E AS DUPLICATAS ELEITORAIS PARA INTENDENTES

No sul da Bahia os conflitos políticos eram polarizados entre facções coronelistas de Ilhéus, evidenciando as intrigas e as atitudes para manter e expandir o controle do poder local e no estado através das alianças e das armas. A polarização em Ilhéus se manifestava entre cor-religionários e inimigos políticos do poderoso Coronel Domingos Adami de Sá e seu opositor Coronel Antônio Pessoa. O primeiro, intendente e chefe político de Ilhéus, membro de família tradicional e grande proprietária de terras, influente na política baiana e com parentes e

amigos ocupando cargos no Executivo, no Legislativo e no Judiciário nas esferas estadual e municipal. Sua influência política remonta ao Império, sendo de 1880 até 1910 um dos coronéis mais poderosos do município de Ilhéus, chefe de uma oligarquia de base familiar que controlava o poder político local e se preservava nele. O clã familiar Adami de Sá consolidou-se como um dos maiores latifundiários e proprietários de escravos do município de Ilhéus. A Abolição da Escravatura e a Proclamação da República não diminuíram o poder e as riquezas acumuladas, ao contrário, proporcionaram o fortalecimento da família Sá, que aderiu ao “Partido Republicano”, tática também adotada por outros conservadores para manter os privilégios, como o de indicar seus parentes e aliados aos cargos e postos públicos (RIBEIRO, 2001, p. 58-59; MAHONI, 1996).

O opositor do Coronel Domingos Adami era o chamado Coronel Antônio Pessoa. Ele, um rábula (advogado) que migrou para Ilhéus em 1898, conquistou riqueza e poder através do exercício da profissão e do casamento com uma herdeira da rica família Berbert de Castro. Em poucos anos tornou-se um dos mais influentes líderes da oposição ao “adamismo”, reunindo simpatizantes e cor-religionários entre pequenos produtores de cacau, profissionais liberais e comerciantes. Como membro do Partido Constitucionalista, Antônio Pessoa concorreu à Intendência de Ilhéus em 1899, saindo vencedor na votação. Chegou a tomar posse do cargo mesmo sem a oficialização do resultado pelo Senado Estadual, que se pronunciou, anos mais tarde, dando a vitória e o diploma de eleito ao candidato adamista (SILVA CAMPOS, 1981, p. 297-298).

As chamadas duplicatas de eleitos, como as ocorridas nas eleições para intendente de Ilhéus em 1899, ocorreram novamente em 1903, em Ilhéus e Olivença, com participação do Coronel Nonato do Amaral e com resultado trágico. As duplicatas eram facilitadas pela legislação eleitoral republicana, fundamentada na Lei Saraiva de 1881⁷ (NICOLAU, 2002; LEAL, 1975; MARCIS, 2004).

De acordo com as regras, a luta pela vitória eleitoral começava com os registros dos eleitores: cada município ou comarca organizava três comissões para promover as eleições: a junta de alistamento, a mesa eleitoral e

7 Na República foram alterados alguns artigos da Lei Saraiva, como a redução da idade mínima para 21 anos para ser eleitor e a abolição da exigência de renda, porém mantendo-se a exclusão do direito de voto para as mulheres e os analfabetos.

de apuração. As comissões eram formadas pelo juiz de direito da comarca (nomeado pelo governador), um juiz municipal eleito e por munícipes escolhidos dentre o eleitorado local. Era uma prática comum dos membros do Conselho e dos intendentes em exercício integrarem essas juntas, ditando o procedimento e o resultado, como, por exemplo, alistar apenas aqueles eleitores que votariam no candidato do grupo, incluindo mortos, analfabetos e pessoas de outros municípios.

Realizada a votação e a contagem dos votos, a junta revia os resultados e concedia certificado (diplomas) para todos os candidatos, atestando o número de votos obtidos. Os candidatos a cargos municipais tinham ainda que submeter os diplomas ao Senado Estadual para o escrutínio final. O Senado instituía então uma comissão de reconhecimento que proclamava o vencedor. Até essa proclamação final, cada candidato votado se considerava eleito, podendo inclusive tomar posse e assumir o cargo, caracterizando uma duplicata de eleitos. Na duplicata ocorrida em Ilhéus nas eleições de 1898, o candidato mais votado nas urnas, Antônio Pessoa, chegou a ocupar o cargo de intendente durante dois anos, sendo obrigado a renunciar após a decisão final do Senado da Bahia que declarou oficialmente eleitos o Coronel Domingos Adami e o respectivo Conselho.

O desfecho da duplicata em Ilhéus, como parte do compromisso coronelista, tornou-se bastante adverso aos aliados do coronel Antônio Pessoa, entre eles o Coronel Manoel Nonato do Amaral, então intendente de Olivença (1899-1903). Declarou-se vítima de complô para desestabilizar sua autoridade, quando em março de 1903 foi arbitrariamente preso, em cumprimento a mandado de prisão expedido pelo delegado regional. O motivo alegado pelo delegado foi o “hábito” de Manoel Nonato “de tocar para fora de Olivença os seus inimigos, ou mesmo simples desafetos” (SILVA CAMPOS, 1981, p. 295). Os partidários de Nonato obtiveram Habeas Corpus alegando que a prisão fora motivada por ter ele votado contra a chapa oficial nas eleições federais.⁸ Enquanto esteve preso na vila, “achava-se esta localidade ocupada por numerosa força que, numa arruaça ocorrida na véspera, baleara e espancava diversos moradores” (SILVA CAMPOS, 1981, p. 296). No entanto, esse episódio não foi o mais grave que Nonato do Amaral e os moradores de Olivença vivenciaram.

Ainda em 1903, por indicação de Domingos Adami, o seu aliado Paulino José Ribeiro foi nomeado para o cargo de comissário de polícia em Olivença, projetando a candidatura deste para a próxima eleição. Nonato do Amaral enviou telegrama, publicado no jornal do opositorista Coronel Antônio Pessoa: “Em nome do comércio e da lavoura desta terra protesto contra a nomeação de Paulino José Ribeiro para comissário daqui”.⁹ Os aliados do então intendente de Olivença também denunciaram a armação política: “acaba de ser juramentado no cargo de comissário de polícia Paulino Ribeiro, criminoso de morte na Comarca de Condeúba, por capricho do delegado regional contra Manoel Nonato”.¹⁰ Segundo notícias da época, Paulino era odiado pelos moradores de Olivença, que reprovavam seu passado (criminoso), sua condição de “testa-de-ferro” do Coronel Adami e pela sua falta de respeito pela população local.

A HECATOMBE DE OLIVENÇA: A DISPUTA PELO CONTROLE POLÍTICO, 1904

Como previsto no cenário político, nas eleições para mandato de 1904-1908 ocorreram duplicatas de eleitos em Ilhéus e Olivença. O Coronel Adami foi candidato a intendente de Ilhéus, nas eleições de 1903, contra seu “arqui-inimigo” e adversário, o Coronel Antônio Pessoa. Foi, em curto prazo, legitimado no cargo de intendente numa negociação que envolveu a concessão da Presidência do Conselho ao candidato derrotado. Essa negociação, consentida pelo governador da Bahia, Dr. José Marcelino, fortaleceu ainda mais o Coronel Adami e suas ambições expansionistas, a ponto de Manoel Nonato ter enviado um telegrama ao secretário de Segurança Pública alertando-o sobre o risco para Olivença.

[Acaba coronel Adami resolver assalto intendência Olivença dia 1º de janeiro por jagunços apoiados subcomissário também jagunço sem profissão. Não houve aqui eleição. Meus adversários não contam com elemento algum. Eleição única apuração publicada Gazeta de Ilhéus. Plano assalto trará más consequências. Responsabilizo](#)

9 Universidade Estadual de Santa Cruz/Cedoc. A Gazeta de Ilheos. Ano I. Seção livre. Quinta-feira, 29/01/1903.

10 Universidade Estadual de Santa Cruz/Cedoc. Francisco Pereira. A Gazeta de Ilheos. Seção livre. 27/01/1903. Ano I.

6 Universidade Estadual de Santa Cruz/Cedoc. Desordens em Olivença. A Gazeta de Ilheos. Ilheos – Quinta-feira, 19/03/1903. Ano III.

8 Universidade Estadual de Santa Cruz/Cedoc. Desordens em Olivença. A Gazeta de Ilheos. Quinta-feira, 19/03/1903. Ano III.

Adami pelo que me acontecer (AMARAL, Manoel Nonato do citado em SILVA CAMPOS, 1981, p. 297).

De acordo com Manoel Nonato, o Coronel Adami designou para Olivença, “o analfabeto Paulino, tipo reles, desengonçado, clavinoteiro de profissão, conhecido assassino, com o fim de matar-me, e apoderar-se deste município, que ainda não teve força para suprimir, e tornar uma dependência de seu feudo”.¹¹

Uma nota atribuída a Nonato do Amaral e publicada em 1905 no jornal de Antônio Pessoa denunciava o interesse do Coronel Adami, ao mesmo tempo em que o chamava de fracassado, de que “há mais de 35 anos, militando em política, ainda não conseguiu firmar aqui [Olivença] a sua influência, apesar dos grandes botes que tem dado para apoderar-se desta terra de caboclos”.¹² O significado da advertência de Nonato contra a intenção do Coronel Adami de reduzir a sua hegemonia política sobre os caboclos de Olivença está expressado na afirmativa: “vai ter de me matar primeiro [...] muito sangue inocente vai correr”,¹³ representando muito mais do que a ameaça concretizada naquela noite de dezembro, pois revela tanto a prática coronelista de apoderar-se da Intendência municipal colocando no cargo um fiel aliado como sua confiança em parte da população de Olivença disposta a derramar sangue para defender a autonomia política de Olivença.

Na nota, Nonato também relatou a ocorrência do processo eleitoral: dois candidatos se inscreveram para a disputa, mas apenas o Capitão Cornélio José Cunha obteve votos, uma vez que o outro candidato, o Capitão Paulino José Ribeiro, estava fora de Olivença, respondendo a júri de crime de morte em Condeúba. Em dezembro de 1904, o Capitão Cornélio assumiu como eleito a Intendência sem contestação ou outros problemas, contrariando os fortes boatos do retorno de Paulino para reivindicar o posto. Esse silêncio, porém, não representava a desistência dele em tomar posse da Intendência, tentativa efetivada meses mais tarde.

¹¹ Arquivo Público do Estado da Bahia – Apeb. Translado crime político, 1906. Anexo I. Amaral, Manoel Nonato. Notícia, A Gazeta de Ilheos, 27/08/1905.

¹² Arquivo Público do Estado da Bahia – Apeb. Translado crime político, 1906. Anexo I.

¹³ Arquivo Público do Estado da Bahia – Apeb. Translado crime político, 1906. Anexo I. Amaral, Manoel Nonato. Notícia, A Gazeta de Ilheos, 27/08/1905.

A HECATOMBE DE OLIVENÇA: O CRIME POLÍTICO DESCRITO NO PROCESSO

Olivença, 22 de dezembro de 1904. A Igreja de Nossa Senhora da Escada serviu de palco para o acontecimento que chocou a sociedade regional e ficou assinalado na memória dos moradores de Olivença: além das marcas de bala e arrombamento, jaziam aos pés do altar sete corpos mutilados e sobrepostos uns aos outros. Esse foi o trágico fim daqueles homens que, liderados pelo Tenente-coronel Paulino Ribeiro, invadiram a igreja onde funcionava a sede da Intendência municipal.

No inquérito, as testemunhas revelaram ao chefe de polícia de Ilhéus qual o motivo da revolta e do desenrolar dos acontecimentos: Paulino queria ocupar a Intendência e o povo não aceitava isso. Revoltados, os próprios caboclos de Olivença arrancaram os editais pregados por Paulino dizendo que ali ele não ficaria. O movimento aumentava e as pessoas começaram a se aglomerar na praça em frente à igreja exigindo que Paulino de lá se retirasse. Eram mais de 200 pessoas, entre moradores e índios residentes no local e nas matas interiores. Entre as poucas pessoas de fora de Olivença poderiam estar alguns dos jagunços famosos na época e que foram indiciados no processo. Ambos os lados apresentavam-se armados com facões e armas de fogo. A esposa de Paulino chegou a pedir ajuda, primeiro ao próprio Cornélio, que lhe disse que, se existisse alguém capaz de ajudar, essa pessoa seria o Coronel Manoel Nonato do Amaral. Este aconselhou-a a que pedisse ao marido, Paulino, que entregasse as armas e se rendesse, senão nada poderia ser feito: era “a voz do povo”, alegava, afirmando não poder calá-la, mesmo que quisesse, pois não lhe dariam ouvidos.

O processo seguiu uma trajetória construída para provar a culpa e punir os possíveis envolvidos: o Coronel Manoel Nonato do Amaral, o Capitão Cornélio Cunha e mais 27 indiciados. A defesa dos acusados era feita pelo Coronel Antônio Pessoa. Para incriminá-los, o juiz mandou tomar novos depoimentos das testemunhas já interrogadas até conseguir formular a culpa, processar e levar os réus a julgamento. As testemunhas não demonstraram disposição em se comprometer com acusações em relação ao envolvimento do Coronel Manoel Nonato e dos moradores e/ou dos caboclos de Olivença. Todavia, Manoel Nonato foi acusado e preso como mandante e

autor intelectual do crime e os demais, como participantes e interessados nas mortes.

A tese do promotor contrasta com os depoimentos das testemunhas durante o inquérito e com a nota publicada por Manoel Nonato anexada ao processo como prova da acusação. As testemunhas em nenhum momento informaram que Paulino tivesse assumido o cargo de intendente até aquela noite e esta atitude foi realçada como o principal motivo de sua morte – “o povo não queria, não aceitava Paulino como intendente”. Também confirmaram a presença dos índios entre as mais de 200 pessoas no cerco que antecedeu as mortes e entre aquelas que rasgaram os editais pregados por Paulino.¹⁴

A conotação política do evento foi aludida na argumentação do juiz ao dar a sentença condenando o réu Manoel Nonato do Amaral no julgamento realizado em 1909.

Está constatado que o morticínio de Olivença não foi obra da revolta justa, de um povo indignado na repulsa legítima e contumaz de um intruso imprudente e contumaz [...] ao contrário, foi efeito de sua vontade de chefe popular, agindo com toda a força de sua ascendência sobre o ânimo desse mesmo povo habituado, de há muito, a obedecer-lhe cegamente a todos os seus desejos e dirigido por verdadeiro cabos de guerra.¹⁵

A sentença do juiz é instigante por alguns aspectos. Primeiro, ele faz referência a um “povo”, portanto, particulariza um grupo social distinto, no caso, os moradores de Olivença. Um povo que, segundo ele, tinha um comportamento moldado, domesticado para a obediência e a passividade, a tal ponto que seria impossível uma revolta contra desmandos ou “intrusos”. Outro aspecto a ser observado é a sua referência ao acusado como um “chefe popular” que imobilizava a atitude do povo, utilizando sua ascendência como estratégia para mantê-lo sob seu domínio. A ascendência ou a superioridade à qual o juiz se refere instiga pensar sobre a situação de ambiguidade étnica vivenciada por Nonato do Amaral, que herdou da mãe a sua descendência indígena e do pai, a condição de membro da elite dirigente de Olivença.

¹⁴ Arquivo Público do Estado da Bahia – Apeb. Translado crime político, 1906: Anexo I.

¹⁵ Arquivo Público do Estado da Bahia – Apeb. Translado crime político, 1906.

Deve-se ter em conta que o contexto social do período era marcado pela violência, fenômeno que acompanhou o processo de ocupação das terras e a implantação das lavouras cacaueiras. O cronista Silva Campos assim caracterizou o período: “episódios sangrentos, desordens, arruaças, agitações, agressões, atentados de toda a sorte, numa palavra, contra a vida, contra a propriedade, e até contra a consciência do cidadão” (SILVA CAMPOS, 1981, p. 291). A violência era generalizada contra os índios, os fazendeiros, os camponeses com e sem terra, e praticada pelas autoridades e por jagunços a mando de fazendeiros, comerciantes e políticos. Alguns jagunços se tornaram famosos por seus serviços, feitos, muitas vezes, com crueldade, o que aumentava a “fama” adquirida pela valentia e pelo terror que representavam.

O fracasso da ocupação da Intendência devido à inesperada reação da população de Olivença obrigou os interessados a mudarem de estratégia para impetrar o controle político de Olivença e a consequente descaracterização étnica daquele espaço social. Para tanto, a estratégia adotada foi alargar o compromisso coronelista no sentido do sistema judiciário, o que, nos anos iniciais da República, se constituiu em um método bastante eficiente para eliminar adversários políticos, reprimir os pobres e proteger os ricos ou, em alguns casos, resolver conflitos entre as elites favorecendo um dos lados. No Brasil, as oligarquias republicanas adaptaram os modelos citados adotando o Estado centralizado como o árbitro e a garantia da liberdade dos cidadãos, porém mantendo privado o conteúdo do poder e os instrumentos para seu exercício através do favorecimento de uma facção oligárquica. Esta facção detinha o privilégio de indicar seus correligionários aos cargos públicos de delegados, juizes, promotores, entre outros (CARVALHO, 1999, p. 176-181).

O processo jurídico que incriminou Manoel Nonato como autor intelectual e mandante do crime também demonstrou, entre outros aspectos, o esforço das autoridades para desvincular a motivação étnica da reação da população, ou seja, embora as testemunhas apontassem a participação de índios no cerco que culminou com a morte do grupo, todo o processo e o julgamento foram orientados para caracterizar o conflito como um ato de violência praticado por indivíduos cruéis, interessados em manter a população local sob controle.

Em Olivença, o coronel mestiço Manoel Nonato do Amaral atuava como o chefe político local e era ligado ao grupo que representava a oposição ao governo.

A legitimação de sua liderança pela população de Olivença explica-se, em parte, pela tradição familiar e pela possibilidade de identificação étnica. Naquele período conturbado e violento, a garantia para o exercício do poder, especialmente pelos moradores indígenas, estava vinculada à garantia de proteção contra os desmandos dos coronéis e dos fazendeiros e pela preservação da posse das terras pelos moradores. Portanto, a autonomia política de Olivença era vista como uma condição de sobrevivência física e social.

A autoridade de Manoel Nonato foi legitimada e fortalecida pela estrutura política da sociedade dominante. No cartório de registro civil de Olivença,¹⁶ ele aparece em inúmeros casos como representante e testemunha das pessoas que retiraram atestados de óbitos, certidão de casamento e nascimento. Até 1897, a identificação de “índio” e “mestiço” aparecia junto aos nomes, sendo omitida em alguns casos. Posteriormente, este dado foi substituído pela informação sobre cor – pardo, mulato, negro e branco, porém, Manoel Nonato continuou como representante dos requerentes. Esta atuação explica em parte a sua influência sobre os moradores de Olivença que, na condição de índios, tinham pouca experiência para atender às novas exigências civis e políticas implantadas no regime republicano, ficando à mercê dos padrinhos e conhecidos para resolver tais questões. Manoel Nonato foi, portanto, uma autoridade que representou oficialmente os índios de Olivença como vereador, procurador no lugar de seu falecido pai, intendente, comissário de polícia e como chefe político conhecido, temido e venerado pelos seus aliados. Sua atuação enquanto mediador junto aos moradores de Olivença certamente influenciou o desenrolar dos acontecimentos de dezembro de 1904.

¹⁶ Cartório Reg. Civil P. Naturais – Olivença. Livro de óbitos e nascimentos: 1890-1902; 1908-1911; 1933-1945. Escrituras e procurações: Livro do Tabelionato de Olivença.

O PROCESSO: CONSIDERAÇÕES FINAIS

A título de informação, seguem resumidamente os trâmites do processo. O inquérito policial foi concluído em menos de uma semana, sendo os autos (exames de corpo delito, depoimentos das testemunhas e dos laudos periciais) enviados pelo delegado ao juiz preparador da culpa. Em julho de 1906, a promotoria formulou judicialmente a acusação contra os réus e expediu um mandado de prisão contra Manoel Nonato do Amaral que se encontrava fora de Olivença. Preso mais tarde, aguardou o julgamento na prisão, uma vez que foi indeferido o pedido de Habeas corpus e do recurso, sob alegação de perda do prazo legal para tais requerimentos. Foram marcadas duas sessões de júri nos anos de 1907-8, que não aconteceram.

Em setembro de 1909, através de seu advogado Antônio Pessoa, Manoel Nonato requereu novamente a notificação das testemunhas, justificando que se encontrava preso havia três anos, que não havia sido realizado o seu julgamento na primeira sessão e que a segunda estava marcada para novembro. Nesta sessão, Manoel Nonato foi condenado a 30 anos de prisão e apelou por um novo júri. O Capitão Cornélio Cunha (o intendente de Olivença) e outros réus foram absolvidos; a promotoria recorreu por um novo julgamento, afirmando que Cornélio não havia sido julgado com base nas provas. Em novo julgamento em maio de 1910, as sentenças foram confirmadas. Esse Libelo foi anulado, segundo a petição assinada pelos réus e advogados e que consta registrada no processo.

Uma nova sessão foi marcada para abril de 1911. Nela, Manoel Nonato pediu adiamento de seu julgamento e apelou para que ele ocorresse em outra Comarca. Como justificativa, declarou que seu advogado, o Coronel Antônio Pessoa, se encontrava na capital do estado exercendo mandato de deputado e não poderia comparecer. O Coronel Antônio Pessoa continuou advogado apenas de Manoel Nonato. O novo advogado de defesa de Cornélio foi Rui Penalva, que posteriormente se tornou um advogado bastante conceituado e foi deputado estadual em várias legislaturas. O advogado Arthur Afonso de Carvalho atuou na defesa dos outros réus.

O pedido de Nonato foi deferido com novo julgamento marcado para agosto de 1911 na Comarca de Canavieiras. Os demais réus foram a julgamento individual. Quanto às sentenças, foram considerados inocentes e

absolvidos os réus Cornélio Cunha, Alexandrino, Manoel Eusébio, Martinho, Plínio. Já Manoel José Santos foi considerado culpado e condenado à pena de 30 anos na penitenciária da capital, sendo depois absolvido em novo julgamento. Outros indiciados não compareceram para julgamento e foram beneficiados pela prescrição do processo em 1946. Manoel Nonato foi julgado na data definida, sendo absolvido das acusações.

referências bibliográficas

ALARCON, D. F. O Retorno da Terra. As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, UnB, 2013.

AMARAL, R.; BONAVIDES, P. Textos políticos da história do Brasil: Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, fev. 1891. Disponível em: <http://www.cebela.org.br/txtpolit.htm>. Acesso em 04/03/2003.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Judiciária. Inventários e Testamentos. Est. 03. Maço: 1764. Doc. 09, período, 1885-1893; Amaral, Raymundo Nonato do. Inventário.

_____. Seção Republicana – Secretaria de Governo. Cx. 2295, ano 1892. Doc. Assunto: Estado da Bahia: suas Comarcas, cidades, vilas, Termos e Municípios com suas respectivas populações.

_____. Seção Judiciária. Série: Processo. Cidade de Ilhéus, 1906; Série: Translado crime (político). Réo: Amaral, Nonato do. Morticínio de Olivença. Folhas: 351.

CARTÓRIO REG. CIVIL P. NATURAIS – OLIVENÇA. Livro de óbitos e nascimentos: 1890-1902; 1908-1911; 1933-1945. Escrituras e procurações: Livro do Tabelação de Olivença.

CARVALHO, J. M. Federalismo e centralização no império brasileiro: história e argumento. In: CARVALHO, J. M. Pontos e bordados: escritos de história e política. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p. 176-181.

COUTO, P. N. A. Os filhos de Jaci: ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença – Ilhéus-BA. Monografia (Graduação em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador-BA, 2003. Disponível em: <http://www.pineb.ffch.ufba.br/downloads/12486996012003%20COUTO,%20Patricia%20-%20Ressurgimento%20Tupinamba.pdf>. Acesso em 12/03/2018.

EUL-SOO PANG. Coronelismo e Oligarquias, 1889-1934: A Bahia na Primeira República Brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

LARA, A. M. “Estar na cultura”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), 2012.

LEAL, V. N. Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil. 2. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

MACEDO, J. R. (coord.); FREITAS, A. G. (org.). Sá Barreto: Testemunhos para a história. Ilhéus – BA: Editus, 2001.

MAHONY, M. A. The World Cacao Made: Society, politics, and History in Southern Bahia, Brazil, 1822-1913. Dissertation (For the Degree of Doctor of Philosophy) – Yale University, USA, 1996.

MARCIS, T. A “hecatombe de Olivença”: Construção e reconstrução da identidade étnica – 1904. 2004. Dissertação (Mestrado em História Social) – PPGH, Universidade Federal da Bahia, 2004. Disponível em: https://ppgh.ufba.br/sites/ppgh.ufba.br/files/2004._marcis_teresinha._a_hecatombe_de_olivenca_construcao_e_reconstrucao_da_identidade_etnica_-_1940.pdf. Acesso em 17/03/2018.

NICOLAU, J. M. História do voto no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

RIBEIRO, A. L. R. Família, Poder e Mito: o município de S. Jorge dos Ilhéus (1880-1912). Ilhéus – BA: Editus, 2001.

SILVA CAMPOS. Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus. Rio de Janeiro: MEC/Conselho Federal de Cultura, 1981.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ/Ce-doc. Desordens em Olivença. Gazeta de Ilhéus. Ilhéus. Quinta-feira, 19/03/1903. Ano III.

_____. Desordens em Olivença. Gazeta de Ilhéus. Quinta-feira, 19/03/1903. Ano III.

_____. Francisco Pereira. A Gazeta de Ilhéus. Seção livre. 27/01/1903. Ano I.

4

Protagonis-
mus

4.1

Iracema Ga Rã Nascimento: a voz da floresta.¹

Iracema Nascimento
Clémentine Maréchal
Herbert Walter Hermann
Audisseia Kapri Padilha Nascimento

RESUMO

Ao apresentar a “caminhada” de Iracema, uma kujá e liderança indígena kaingang, procuramos refletir sobre a luta e o protagonismo inseridos num contexto mais amplo da vida indígena no Brasil. A narrativa aqui adensada trata dessa trajetória, acompanhada pelos antropólogos desde 2012. A partir de viagens espaciais e temporais, sublinhamos detalhes da vida de Iracema que mobilizam uma pluralidade de seres, saberes, práticas e territórios. Realizamos tal empreendimento sem perder de vista uma crítica ao uso esquizogênico do tempo e do espaço (FABIAN, 1983) situando-o numa urgência social de mundo (ABU-LUGHOD, 2000) definida pela kaingang, também autora do material. Para fins de composição, o texto foi organizado em três seções distintas, mas interconectadas, apresentando a iniciação ao xamanismo kaingang de Iracema, seu empenho em proteger a floresta e seguir os passos do seu pai e, por fim, relatos de sua filha sobre a vida de ambas na cidade. À guisa de conclusão, optamos por não fazer um fechamento sistemático sobre os encontros, embora em cada seção seja possível encontrar argumentos de síntese.

PALAVRAS-CHAVE

Kaingang
Xamanismo
Luta pela terra

introdução

Inspirado em outras biografias realizadas de forma compartilhada,¹ este texto nasce a partir do relato de vida da kujá kaingang Iracema Ga Rã Nascimento e em cuja fala se percebe a intenção de transmissão de saberes para as futuras gerações. O intuito dessa nova elaboração é visibilizar na trajetória da kujá aprendizados e ensinamentos para a construção de um futuro adensado na relação ancestral entre os Kaingang e nãñ, a mata. Ao longo de sua “caminhada” pelas Terras Indígenas, de seus encontros na universidade ou de sua presença no seio de movimentos sociais, com e sem os demais autores, Iracema vem adquirindo um estatuto de “porta-voz” da floresta. Recebendo essa missão de seus avós e pais, Iracema se constitui hoje em uma liderança indígena³ reconhecida no território que percorre, a bacia do rio Guaíba, do rio Uruguai, até o oeste do estado do Paraná, no sul do Brasil meridional. Desde sua chegada à cidade de Porto Alegre/RS, no início dos anos 1990, a kujá desenvolveu um decisivo papel como mediadora entre seu povo e diferentes órgãos do Estado brasileiro. Como mediadora realizou, e ainda realiza, apontamentos quanto às continuidades coloniais que têm sua origem no durável mau encontro histórico entre os Kaingang e a “nossa civilização”.⁴

1 Ver Kopenawa e Albert (2015).

2 Os kujá são os médicos kaingang que coletam os remédios da floresta, responsáveis pelo cuidado com os corpos, pelos partos, pela cura e, também, pelo sonho. Eles podem se comunicar com os mortos e com outros kujá através dos sonhos, nos quais, por exemplo, podem ficar sabendo de eventos antes que eles aconteçam. Os fôg (pessoas não indígenas) frequentemente nomeiam os kujá de xamã ou pajé, embora entre os Kaingang o termo kujá seja mais apropriado.

3 “Indígena” é um derivativo do termo “índio”, nominativo bastante problemático no sentido de expressar uma categoria genérica, colonial e ideológica imposta pelo colonizador, para demarcar uma suposta condição de primitividade e inferioridade dessas populações comparativamente com aqueles que as designam desta forma (Urban, 1992). Catafesto de Souza (1998) preferiu usar os termos autóctones e/ou originários para demarcar a posição de anterioridade em relação aos colonizadores euro-referenciados, usamos “índio” e/ou “indígena” sem esquecer dessa arqueologia do contato.

4 Diversos pesquisadores descreveram essas relações sublinhando o protagonismo kaingang no Rio Grande do Sul (ver CATAFESTO, 1998; FREITAS, 2005; ROSA, 2008; AQUINO, 2008; SALDANHA, 2009; JAENISCH, 2010; ELTZ, 2011; GRAVATO, 2012; SCHWEIG, 2014; MARÉCHAL, 2015; e HERMANN, 2016).

A concepção desse material é solidária com a proposta da revista *Memórias Indígenas*, que busca visibilizar narrativas silenciadas. Assim, o artigo explora algumas experiências históricas atravessadas pela kujá e relatadas aqui, utilizando termos próprios de maneira situada (ABU-LUGHOD, 2000) no horizonte relacional kaingang. A própria trajetória, assim como as trilhas que ela cria com seu povo surgem como um lampejo de esperança, um contra, nas palavras de Clastres (2014), em um mundo configurado na celebração do liberalismo econômico e das insistentes políticas de genocídio.

Ainda que seja fruto de outras reflexões e escritos anteriores, o material a ser apresentado na sequência do texto manteve a articulação entre vozes plurais, entendendo que cada autor poderia colaborar desde suas próprias experiências e práticas. Os antropólogos na escrita, nas notas e nas devolutivas, e a kujá e sua filha no refinamento, no aconselhamento e na impressão afetiva e experiencial. Dessa compreensão surgiu algo desafiador, a ideia de um manuscrito que pudesse alavancar a reflexão e, não obstante, modos de ação, seja dos parentes kaingang, ou mesmo da humanidade como um todo.

Iracema, desde o início, orientou os antropólogos a escrever a partir de viagens no território que ela conhece com profundidade. Não se tratava de viagens hedônicas, mas sim de viagens com uma carga total – política, estética, econômica, cosmológica – numa espécie de aliança renovada entre os acontecimentos do passado e as possibilidades para o futuro. As viagens são, para Iracema, coetaneamente, retornos ao espaço e ao tempo dos antigos e, embora permeadas por lembranças, elas são realizadas com o desejo de fortalecer um futuro autônomo – enraizado num passado ancestral – e intimamente relacionado à vida das, e nas florestas.

Cientes de que o material não se tratava de um falseamento autobiográfico de Iracema, pois a peculiaridade cultural do gênero literário não faz parte da formação da pessoa kaingang, calibramos preocupações comuns para refletir sobre aquilo que Iracema entendia como uma narrativa viável nesses espaços e momento. Iracema não aprendeu o domínio dos códigos da escrita dos fóg (não indígenas), mas viu na possibilidade dessa aliança uma multiplicação dos efeitos de seu discurso numa linguagem palatável para a ciência. Assim, essa produção textual é apenas um dos diversos exemplos que expressam o dualismo e a complementariedade entre os Kaingang, em que a diferença deve ser entendida

como complemento e fonte de potência (MARÉCHAL, 2015; HERMANN, 2016).

A narração enquanto exercício fundamentou-se na restituição de histórias silenciadas, em subjetividades reprimidas, em linguagens e em conhecimentos subalternizados. Essa tentativa busca confrontar marcas profundas deixadas pelas heranças do colonialismo e que se espelham, também, em diversos binarismos, como, por exemplo, a “ciência” – entendida como uma série de conhecimentos que provêm do Ocidente e que são reconhecidos globalmente – e a “cosmologia” – como um espectro de saberes e conhecimentos associados aos povos indígenas – esta última costumeiramente menosprezada e entendida como meros “traços culturais”.⁵

Ao articularmos a escrita e o conteúdo dos eventos apresentados, optamos por localizar os acontecimentos na experiência vivida pelos autores. Para isso, procedemos a uma análise na esfera intersubjetiva do trabalho de campo, de forma a não eliminar as realidades das interações, ou seja, afirmando sua coetaneidade (FABIAN, 1983). Diálogos entre os autores – Iracema, Kapri e os antropólogos – fotografias, e o uso da primeira e terceira pessoas foram algumas das ferramentas adotadas para dar conta dessa complexidade.

Uma preocupação correlata foi, com base no próprio material, não incentivar um uso esquizogênico do tempo e do espaço (FABIAN, 1983) em que pesquisador e interlocutor podem ser lidos como temporalmente ou espacialmente distanciados, a nosso ver, algo que reforça, mesmo que involuntariamente, uma ordenação hierárquica entre os sujeitos envolvidos.

A primeira estratégia para imergir na trajetória de Iracema foi visitar a coleção de diários de campo dos antropólogos e os materiais publicados de suas pesquisas – um conjunto de artefatos que se entrecruzavam com as memórias que a protagonista e a coautora revelavam a conta-gotas. Contudo, foi a partir de sugestões de Iracema que chegamos tanto ao conteúdo quanto ao modo de acesso a tais informações e, para ela, deveríamos “caminhar” como os antigos faziam.⁶ Assim, foram realizadas duas “caminhadas”: a primeira, em novembro

5 Sobre a valorização da ciência enquanto expressão da modernidade e da racionalidade, ver Mignolo (2010).

6 Nas etnografias dos antropólogos utilizaram-se noções levantadas pelos interlocutores kaingang, entre elas a ideia do caminhar – termo que se refere à mobilidade entre os Kaingang e, mais particularmente, à relação entre territorialidade e parentesco (para maiores aprofundamentos, consultar MARECHAL, 2015; HERMANN, 2016).

de 2016, de Iracema com ambos os antropólogos; e outra, em setembro de 2018, apenas com Iracema e Clémentine. A primeira, direcionada a T.I. Nonoai, no Rio Grande do Sul, com a finalidade de (re)encontrar o umbigo de Iracema, ação necessária à narração da história da kujá; e a outra, para visitar seus parentes e recordar a história de seu pai que atuou na retomada da T.I. Mangueirinha, no Paraná.⁷ Afinal, foi em Mangueirinha que Iracema atuou pela primeira vez enquanto kujá.

O texto foi organizado em três partes. A primeira conta, desde a perspectiva de Ga Rã, como ela teria se tornado uma kujá kaingang, animando situacionalmente os (des)encontros entre a política, a ciência, a espiritualidade kaingang e a política dos fóg. Seu relato esclarece sobre a presença de seres como os iangré (animais guias), suas ações protagonistas e a potência de algumas alianças. Conexões que relacionam múltiplos efeitos, que vão desde a recuperação do território até a cura de uma criança kaingang e o fortalecimento da sabedoria derivada dos conhecimentos dos kofá, seus avós. O segundo momento apresenta os relatos sobre as viagens de retorno de Iracema à T.I. Nonoai, onde se reencontra com seu umbigo, e à T.I. Mangueirinha, onde abraça seu sobrinho e o inicia na práxis xamânica kaingang. A última parte corresponde ao relato de Kapri, filha de Iracema, que rememora desde a sua infância os trabalhos de sua mãe e de como a kujá levou adiante esses conhecimentos quando esteve junto no parto de Sofia, sua filha, neta de Iracema.

7 Ver Maréchal (2018).



COMO ME TORNEI UMA KUJÁ

Procuramos a força através do fogo,
a água é a clareza,
a árvore é a vida
e a terra é a mãe!

Eu nasci em Nonoai, sou uma kaingang, foram meus avós que me criaram, que são as pessoas sábias que me deram banho para continuar com a crença, aquilo que os brancos chamam de religião. Meus avós sempre acreditaram mais na natureza, que é onde está o nosso trabalho. É para ser assim, sempre tomamos banho, o chá, e para acompanhar tudo isso tem que ter uma pessoa de idade, como meus avós, que são preciosos para nós, Kaingang.

As pessoas hoje conhecem Nonoai só como uma cidade, mas elas não sabem que o nome da cidade vem do meu antigo avô Nón Vén. Meus avós me contaram que um dia um colono, um fóg, chegou na nossa terra, no centro da nossa aldeia, que naquela época ocupava o lugar onde hoje é a praça principal da cidade de Nonoai. Este colono alemão chegou quase morrendo de tuberculose, seus filhos o traziam numa cama trançada, puxada por um cavalo. Eles se perderam perto do rio goio-ên,² onde meu vô estava pescando. Ele viu os colonos e ajudou a curar o fóg. Meu avô passou vários tipos de remédios nele, mas foi a banha de foîr (porco espinho) que o salvou. Daí, como meu avô salvou o colono, na região eles colocaram o nome da cidade em sua homenagem. Mas, os fóg não sabem falar direito o kaingang, em vez de eles dizerem Nón Vén, eles ainda falam Nonoai.

1 As autoras e o autor deste texto depositam confiança nos aprendizados repassados à Iracema por seus kisifi (mestres) e por ela retransmitidos em longas sessões de diálogo e encontros, alguns aqui visibilizados. Tais momentos serão elaborados em forma escrita e imagens escolhidas com o intuito de sensibilizar diversas audiências. Gostaríamos de incendiar certezas, clarificar pensamentos e vivificar trocas em torno de Ga, de onde falamos e ouvimos, a partir do entrelaçamento de Iracema conosco.

2 A partir da metade do século XVIII, empurrados pelas frentes de expansão e pelos bandeirantes paulistas que invadiram o oeste do Paraná, os Kaingang desceram em direção ao Rio Grande do Sul. O rio goio-ên se refere ao rio Uruguai. Simonian (1981) ressalta que o cacique Nón Vén (Nonohay) construiu pirogas para atravessar o rio junto com sua gente.

← Fotografia 1 – Iracema e dois de seus filhos, Katumé e Kenxé, na estátua de Nón Vén na entrada da cidade de Nonoai (Clémentine Maréchal, 2014)

Meu primeiro nome kaingang foi Gatén (redemoinho). Esse nome é um nome Kanheru³ que meu pai Penĩ (tartaruga) me transmitiu. O que significa Gatén? Significa terra que faz o moinho voar, terra que voa. Quando tinha 4 anos de idade meu avô e minha avó me levaram no meio do mato, onde tive que ficar durante três noites. Meus avós chamaram seus iangré.⁴ O mĩg (tigre do mato), o iangré da minha avó, chegou acompanhado de dois casais, eram os seus filhos. O iangré do meu avô também chegou, ele é o jakũnh (leão baio), o cacique dos tigres do mato. Meu avô me deixou sentada longe dele para ver qual dos tigres iria me escolher e, também, para me testar, para ver se não iria me assustar. Quem me escolheu foi o mĩg sĩ (tigre pequeno). Eu estava bem tranquila, peguei eles no colo e dei carinho.

Logo depois chegou o jakũnh (iangré do vô) para me mostrar que me aceitava na família, ele lambeu meus pés e minhas mãos. Já sabia que podia confiar e contar no meu iangré, o mĩg sĩ. Soube que se precisasse de mais apoio poderia chamar o jakũnh, mesmo ele sendo da outra marca, dos Kamé, ele me ajudaria. Quando estava

3 Para você entender nossas marcas, tem que pensar que as pessoas kaingang nascem com uma marca redonda que se chama rã rór, que é da metade Kanheru, ou com uma marca longa, rã tej, que é a dos Kamé. Todos os Kaingang têm a marca, os animais e as plantas também a têm. Nós chamamos as pessoas que possuem a mesma marca de regré, que em português seria algo como “irmão”, e as pessoas que não são da mesma marca de iambré, os fóg a traduzem como cunhado, mas é muito mais do que isso. Entre os iambré é proibido brigar, eles estão para nos dar conselhos, eles são nosso complemento, porque eles têm coisas que nós, por nossa marca, não temos. Para casar-se, devemos buscar uma pessoa da outra metade, não podemos nos casar entre os regré, para vocês entenderem, seria como se os fóg se casassem entre seus próprios irmãos. Hoje há problemas aqui em Porto Alegre/RS, porque há muitas pessoas Kamé, assim as pessoas se casam entre si e só se reproduz uma marca, o que traz problemas para os Kaingang. Meu filho, Katumé, diz que prefere se casar com uma fóg ao invés de alguém da mesma marca, porque se você casar com um fóg, você enfraquece sua raiz, sim, mas em contrapartida não fica doente; se você casar com um regré, você pode ficar muito doente.

4 Os iangré são os guias dos kujá. Sem eles, o kujá não saberia como usar os remédios, nem quais são os que devem ser usados. Eles são muito importantes para nós, a maioria são animais, como o tigre, o leão baio, alguns pássaros, tais como a coruja, o papagaio, a águia, entre outros.

com 5 anos, meu avô me deu um novo nome, para me pôr no caminho, para aprender e me tornar uma kujá. Para isso, eles fizeram um vênh-kagta kypég, que para que os fóg entendam seria um “batismo”, mas com remédios do mato. Aí, meu avô me deu o nome de Ga Rã, que seria Terra e Sol em português. Como esse nome é de kujá, ele tem as duas marcas, a Kanheru e a Kamé. Rã é sol, pertencente à marca longa Kamé. Ga é terra, pertencente à marca redonda Kanheru.

Naquele mesmo dia, meu avô me deu minha “missão” no mundo. Ele pegou em sua mão dois bichinhos, um ópê (gafanhoto) e um tupé matén (louva-deus),⁵ me mostrou como eles caminhavam sem avançar um por cima do outro. Eles podiam comer a mesma comida sem se machucarem. Ele me perguntou se eu havia entendido o que ele queria dizer, se eu tinha entendido minha “missão”. Eu olhando os dois bichinhos pensei que ele queria me mostrar o respeito entre nossas duas marcas, respeitar o outro lado, para que o Kamé sempre respeitasse o Kanheru e o Kanheru sempre respeitasse o Kamé. Ele deu risada, me disse que sim, que era para respeitar o outro lado, mas também além da nossa cultura kaingang. Ele me disse que iria conhecer outras culturas e, também, outros mundos, não somente o mundo dos fóg. Minha missão então era: fazer conhecer aos outros nossa cultura kaingang.

Para isso, para aprender a cultura dos fóg, fui para a escola deles, mas eu não gostava, porque todas as aulas eram em português. Eu ficava indignada, porque eu queria estudar na minha língua. A professora não gostava quando eu falava em kaingang e começou a me castigar, ela me obrigava a ficar de joelhos na frente de todos os alunos, ajoelhada sobre os grãos de milho durante muito tempo.

Quando meu avô viu os ferimentos do castigo nos meus joelhos, ele ficou bravo e me disse que no dia seguinte iria me acompanhar até a escola. Primeiro, ele curou minhas feridas, me acordou bem cedinho e me levou para tomar um banho de rio, pegou as ervas na beira d’água e fez uma mistura colocando nos meus joelhos machucados, atando as folhas com uma fibra de urtiga (urtica dioica). Bem cedinho no outro dia, chegamos na escola, meu avô pegou todos os cadernos e falou para minha professora que já não iria mais para a escola. Ele me disse: “Fi tÿ ymã mág to un-on kajrën nĩ nĩ, ã mÿ ke

5 O tupé matén é um animalzinho que nunca ninguém pode matar, porque ele canta sem parar, por todo tempo, às 24 horas, como falam os fóg.

pi”.⁶ Desde então, não fui mais à escola dos fóg e aprendi com meus parentes a sonhar e a curar. Acho que meus avós já sabiam que eu seguiria os passos deles. Nós éramos sete meninas, mas foi para mim que ensinaram os conhecimentos.

Eu fui escolhida já dentro da barriga da minha mãe. Fizeram um teste, lançaram as cobras e elas não chegaram até mim, mas, quando nasci, minha mãe acabou levando aquele susto. Com o susto, devido às cobras, o leite secou no seu peito e chamaram o Zé Gordo, iambré⁷ do meu pai. Minha mãe tomou muita água de mel para se curar. O Zé Gordo levou com ele as cobras e, quando eu estava com quatro aninhos, minha mãe me levou na casa dele. Eu estava do lado de outras mulheres e ele soltou novamente as cobras, todas as meninas correram, ficamos parados só eu e um menino e as cobras não nos picaram.⁸ O menino até hoje vive, ele também é kujá e mora no Paraná.

Eu gostava de passar o tempo embaixo das árvores e pensar, prestava muita atenção nos meus parentes. Desde pequena aprendi a sonhar. Aprendi com a ajuda dos meus avós e de outros kujá que foram meus mestres, meus kisifi, e dos meus parceiros, que são meus iangré. Um dos primeiros sonhos que tive foi quando eu e minha família fomos para o Paraná para ajudar o Ângelo Kretã a retomar a terra kaingang de Mangueirinha. Essa terra estava invadida pelos colonos e o Kretã nos chamou para ajudá-lo.⁹ Junto com 75 famílias saímos de Nonoai para apoiá-lo. Eu tinha uns 16 anos quando sonhei com a retomada desta terra.

O pai estava a ponto de ir junto, com o Ângelo Kretã, atrás dos colonos para expulsá-los daquelas terras. À noite bebi um chá de ervas e sonhei com meu pai. Ele estava carregando cestos e andava na frente de um monte de pessoas, estava indo para as casas dos colonos junto com Kretã para expulsá-los. Mas, no meio do sonho, eu

6 Segundo Iracema, algo como: “Ela está ensinando todas as mentiras sobre o Brasil, esse caminho não é para ti”.

7 Embora Silva (2002) adote como tradução para iambré cunhados reais ou potenciais, sugerimos retornar à nota 9.

8 Em outra ocasião, Iracema ressaltou que o encontro com as cobras também lhe forneceu o “poder” Kamé. Algo presente no seu nome kujá, que faz referência às duas metades cosmológicas kaingang.

9 No final dos anos 1970, após a retomada de Nonoai, a família de Iracema viajou e se instalou na T.I Mangueirinha (PR) junto com outras famílias para apoiar Ângelo Kretã na retomada deste território. As primeiras ações para a retomada de Mangueirinha – relatadas por Iracema – não ofereceram os resultados almejados.

caí da cama! Acordei puxando a mão da minha irmã, isso porque no sonho queria puxar a mão do meu pai. Eu sabia que ainda não era a hora certa. Alguns anos depois,¹⁰ numa quinta-feira, meu pai me perguntou de novo: “Que temos que fazer agora para retomar as terras?”. Eu respondi para ele que deveríamos fazer um gá kri pĩ (fogo no chão).

Assim, eu trouxe folhas verdes para colocar no fogo e fazer fumaça. No meio da fumaça eu vi meu pai no meio de muitos parentes apoiando Kretã, e acima da fumaça uma krĩg (estrela) brilhando. Essa estrela, quando tu sonhas, significa que teu sonho vai ter retorno. Então eu sabia que já era a hora de expulsar os colonos da nossa terra. Eu comentei para meu pai o que havia sonhado. Dito e feito, alguns dias depois, estávamos acampando no que era uma fazenda, e até agora, nesta terra, moram meus parentes.¹¹

Aprendi com os kisifi a curar as pessoas, isto é algo que até agora eu faço. Atualmente, com os remédios que o mato nos dá, eu ajudo na cura de muitos fóg, porque alguns deles acreditam nos saberes dos Kaingang. As ervas agora são difíceis de encontrar, porque muitos fóg destruíram e seguem destruindo tudo e, pior ainda, hoje alguns de nossos próprios parentes estão do lado dos fóg, foram contaminados pelo dinheiro. No tempo do SPI,¹² os fóg trocaram nossas árvores por plantações de soja e isto só trouxe dinheiro para eles e morte para nós. É triste, porque nossa cultura não é a cultura do dinheiro, a gente tinha tudo e agora temos que nos vender. Hoje alguns poucos aprenderam demais a cultura dos fóg e estão explorando seus próprios parentes.

10 Ângelo Kretã foi uma liderança indígena conhecida, na década de 1970 pela ditadura militar instalada no Brasil. Primeiro, por lograr a recuperação de diversos territórios kaingang – Rio das Cobras, Xanxerê e Nonoai, por exemplo – manejando diversas estratégias, e também por se destacar como o primeiro vereador indígena do país, eleito em 1976 no município de Mangueirinha/PR. Em 1980, Kretã foi assassinado, como apontou relatório da Comissão Nacional da Verdade em 2014. Somente anos após o assassinato de Kretã a retomada de Mangueirinha foi consolidada, em parte em razão da liderança do pai de Iracema, Alcindo Nascimento e de seus irmãos, Floriano e Porfídio.

11 Sobre a história da luta pela terra em Mangueirinha, ver Castro (2011), e para um breve relato da retomada de Mangueirinha em 1985, ver Maréchal (2018).

12 Serviço de Proteção dos Índios. Criado em 1910, era o órgão encarregado de “civilizar” os índios, controlando seus territórios e seus movimentos. Essa instituição total (GOFFMAN, 1975) buscava “integrá-los” na sociedade nacional, implementando escolas nas reservas indígenas e obrigando-os a trabalhar em lavouras. Foi extinto e substituído em 1967 pela Fundação Nacional do Índio (Funai). Para uma história dos Kaingang no Rio Grande do Sul durante o período do SPI, consultar Braga (2015) e Bringmann (2015).

Eu não aprendi sozinha a curar. Os meus parentes e parceiros me apoiaram. Sem os iangré não consigo curar, porque eles sempre me mostram os remédios que devo usar. Uma vez curamos um menino que morava em Laranjeiras (uma das aldeias da T.I. Nonoai). Ele tinha ficado mudo, não conseguia mais falar. Ele havia levado um susto depois de ver uma cobra na margem do rio. Como a cobra viu que ele se apavorou, ela levou o kuprĩg¹³ dele junto com ela. A família dele me pediu ajuda. Eu tomei um chá de ervas e consegui sonhar com ele. Mas esse trabalho foi muito longo, demoramos mais ou menos um ano inteiro para curar a criança. Eu sonhei com ele durante três luas, kysã tãgtũ. Mas não foi sozinha que eu curei ele, eu curei ele junto com meus parceiros kujá, porque o menino teve que se fortalecer.

Nos meus sonhos me comuniquéi com meus kisifi, Jorge Kagnãg Garcia e Marcolina,¹⁴ e também com outro kujá que eu nunca havia visto antes. Ele era um homem de cabelo bem branco do estado de Santa Catarina. Com a ajuda dos nossos iangré, cada um de nós pegou um vênh-kagta para dar para a mãe da criança doente. Com esse remédio ela fez um chá. A mãe da criança estava presente nos sonhos também. Ela precisava chamar seu filho ao mesmo tempo em que dava para ele os vênh-kagta, três vezes, convidando-o para ir para casa. Esse vênh-kagta ajudou a acalmá-lo e a fortalecer a sua respiração, porque a respiração ficou presa durante o susto que levou ao ver a cobra.

Ele teve que beber o remédio, até o som da sua voz sair. No meu sonho, no último sonho, que foi quando ele voltou a ter a voz, ele estava ainda na beira do rio, preso lá. Eu fui lá e o ajudei a não ter mais medo da cobra, sentando-me ao seu lado. A cobra apareceu de novo e o ajudei a pegar ela e lançá-la no rio. Quando a criança conseguiu lançar a cobra, seu kuprĩg estava livre. Há muitos anos eu o vi em Porto Alegre, ele estava bem e falava.

Acho que ficamos mais de dez anos lá em Mangueirinha, mas assim como meu pai sentia falta do seu umbigo,

13 O kuprĩg é a “alma” da pessoa, seu “espírito”. Quando levamos um susto, é nosso kuprĩg que fica preso. Os espíritos ruins dos mortos, os vênh kuprĩg korég, aparecem e podem capturar os kuprĩg mais fracos. Quando seu kuprĩg fica preso, você pode ficar doente, então precisa da ajuda de um kujá para afastar os vênh kuprĩg korég e recuperar seu kuprĩg. Geralmente, os vênh kuprĩg korég tomam a forma das cobras, por isso, quando se sonha com cobras, deve-se matá-la, se você não a matar, há o risco de ficar muito doente, porque ela pode capturar teu kuprĩg.

14 O kujá Jorge Garcia reside na T.I Nonoai e Marcolina, na T.I Votouro (RS).

que estava em Serrinha, eu sentia falta do meu umbigo, que estava em Nonoai.¹⁵ Só que lá, em Nonoai, os fôg da Funai de mãos dadas com os fazendeiros incentivavam os nossos parentes a arrendar nossa terra. Os fazendeiros ofereciam muito dinheiro para alguns parentes plantarem na nossa terra, e os agentes da Funai, que eram “responsáveis” por nós, ganhavam dinheiro por esse plantio.¹⁶

Meu pai lutava sempre para proteger nossas árvores, nossa mata, então ele se levantou contra o cacique junto com outros parentes que também eram contra essa política de fazer aliança com nossos inimigos. O cacique não gostou da rebeldia, mandou todos embora, por isso muitos kaingang estão aqui em Porto Alegre hoje. Porque suas famílias, seus pais e seus avós se rebelaram contra os arrendamentos de terra que até hoje seguem nas nossas terras.

Chegamos em Porto Alegre no final dos anos 1980. Aqui começamos a fazer nosso material para viver, nosso trançado em cipó e taquara. No início, a sociedade não queria a gente aqui, diziam para que nós voltássemos para o mato, nos chamavam de “bugre”, nos ofendiam, mas aos poucos fomos amansando-os. Nosso artesanato foi quem¹⁷ nos sustentou, pois viver pagando conta, nunca foi fácil. Fizemos amigos fôg que nos apoiaram e que aprenderam com a gente, fui professora de muitos estudantes, que hoje são professores na universidade.

Até pouco tempo atrás eu fazia atividades parecidas com as deles, passando conhecimento e sabedoria, em troca disso, recebia da universidade uma “bolsa” e não um “salário”, mas até isso perdemos.¹⁸ Acordo cedo, pego

15 Em outra viagem, Iracema também pontuou que o retorno a Nonoai da sua família foi consequência de desentendimento com lideranças da T.I. Mangueirinha.

16 Sobre a dinâmica da Funai de incentivo ao arrendamento de terras nas comunidades indígenas no Brasil, Pozzobom (1999) realiza uma descrição.

17 O uso do pronome substantivo “quem” é proposital no texto, pois o artesanato não deve ser visto como mero objeto. Encontramos em diversas etnografias entre os Kaingang referências à existência de seres não humanos e extra-humanos que seriam animados (DESCOLA, 2005), entres eles: as taquaras e as lianas, “materiais” utilizados na fabricação da cestaria comercializada nas feiras urbanas em Porto Alegre. Taquaras, lianas e outros possuem tón – termo precariamente traduzido como espírito ou alma, mas que se refere a um princípio de animação, já que, no horizonte relacional kaingang, se entendem os seres como associados ao universo do mato.

18 Em maio de 2019, enquanto revisítávamos o texto, Iracema nos relatou que a bolsa que recebia para participar do projeto “Saberes Indígenas na Escola”, iniciativa atrelada ao Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE), resoluções do Ministério da Educação (MEC), números 54 e 57 de dezembro de 2013, havia sido interrompida. A postura do MEC na era do governo Bolsonaro, em “contingenciar” o financiamento para a

ônibus, falo com os jovens e até ensinamos os sabidos da cultura, nós trabalhamos muito. Ajudamos a fazer filmes, a escrever livros, mostrando nossa cultura, muitas vezes para lutar, para nos defender, para defender Ga, que não tem dono.

RETORNAR PARA PERMANECER: A INICIAÇÃO DE NOVOS KUJÁ PARA PROTEGER A FLORESTA

Em novembro de 2016 partimos de Porto Alegre, local onde Iracema mora, em direção a T.I. Nonoai, a aldeia onde ela nasceu e segue enterrado seu umbigo. A “caminhada” era entendida como uma ferramenta essencial para a escrita de materiais sobre sua trajetória, pois, além de situarmos memórias a partir da circulação, algo apreendido entre os Kaingang ainda muito cedo, realizaríamos a primeira viagem de Vênh Fej, uma das netas de Iracema. Ocorria, assim, uma espécie de fortalecimento com base nessa experiência de viagem com a sua avó. Apesar de os dois antropólogos acompanharem Iracema desde 2012, aquela caminhada tinha uma carga nova e intensa, pois, após 25 anos de ausência, ela iria retornar ao lugar onde nasceu.

Somente durante o percurso saberíamos de eventos marcantes para Iracema, que ainda eram desconhecidos dos pesquisadores. O longo caminho na estrada fez com que se lembrasse de acontecimentos de sua juventude, do momento em que fugiu de um casamento arranjado. Incentivada pelo pai, realizou sua primeira grande viagem à procura de uma tia paterna que vivia em Pelotas/RS. Ao partir da T.I. Nonoai, em busca de sua tia paterna, ela encontraria, além de abrigo e cuidado, instruções fundamentais para a manutenção da vida em contato com os fôg.

A “Chinesa”, como se identificava a irmã de seu pai em Pelotas, morava na periferia da cidade e utilizava, segundo Iracema, a alcunha como estratégia para evitar possíveis constrangimentos e violências que uma indígena poderia sofrer na cidade. Vivendo aproximadamente dois anos junto com essa tia, Iracema lembrou com afeto de um “primo emprestado” – um jovem menino negro que foi adotado pela “Chinesa” – e das lições que ele deu

educação, não impactou apenas as escolas, os institutos federais e as universidades, mas também minorias que dependiam desses recursos, como o caso de Iracema, que precisava da bolsa para participar de debates sobre o papel da escola e sobre a demanda indígena no Brasil.



Fotografia 2 – Fotografia apresentada por Iracema a Herbert durante sua pesquisa em 2014 para explicar as presenças de policiais nas aldeias do RS na segunda metade do século XX. Imagem capturada na T.I. Nonoai (Autor desconhecido, 197?. Acervo de Iracema e João Padilha)

sobre andar no centro da cidade, como, por exemplo, evitar certos caminhos e emudecer diante de situações constrangedoras. As primeiras vivências de Iracema na urbe se efetivaram com esse acolhimento e lograram algum sucesso devido aos conselhos de sua tia e de seu primo e ao convívio com eles.

Ela conviveu inicialmente com outros fôg, além daqueles que já frequentavam a T.I. Nonoai. Algo diferente do que fazíamos naquele momento, pois aquela viagem não era de fuga, mas de reencontro. Essa ação trazia para Iracema lembranças como, por exemplo, a violência à qual os Kaingang eram submetidos quando ela era criança, e esclarecia para os antropólogos momentos não apenas voltados à vida íntima de Iracema, mas também aos próprios Kaingang no Rio Grande do Sul.

Não era apenas o asfalto e sua linearidade que faziam em nós – autores do trabalho – um ir e vir temporal em função do deslocamento espacial na própria paisagem, mas também cenas que, segundo Iracema, traziam à tona vivamente em sua memória os campos de soja, as cercas de arame paralelas à estrada, as placas de empresas multinacionais e de empreendimentos locais em associação, executoras de biopolíticas em torno de sementes geneticamente modificadas, que nos abalavam. O que para

os antropólogos era um rememorar as lições detalhadas por Michel Foucault (2002, 2008) sobre o biopoder, sobre o limiar do nosso século biológico (RABINOW; ROSE, 2006, p. 27) ou no sentido das sociedades de controle (DELEUZE, 1995), para Iracema reforçava as justificativas para seguir lutando pela vida. Durante o percurso, apesar da tristeza, Iracema justificava para Vênh Fej que as lágrimas a fortaleciam.

Os odores dos agrotóxicos eram perceptíveis mesmo com as janelas do veículo fechadas, assim como o aroma de plantações de eucalipto (*eucalyptus citriodora*). Eram poucos, mas ainda restavam alguns capões de fág (pinheiros de araucária – *araucaria angustifolia*). Ao ver os fág, muitas vezes sozinhos ou em pequenos grupos, o rosto de Iracema ganhava outros contornos, novas expressões, diferentes daquelas que justificava para sua neta.

Havia, para a viagem, pouco planejamento realizado por parte dos antropólogos. Iracema chegou a informar durante o trajeto que alguns preparativos, como a hospedagem de todos na casa de seu irmão, Valdir Kawãg, era desconhecida dele apesar de nossa iminente chegada.¹⁹

19 Iracema havia se reencontrado com Valdir em junho de 2014, após 13

A casa de Valdir está numa das extremidades da T.I. Serrinha, entrecortada pelos limites políticos de dois municípios gaúchos. Contente em poder visitar o irmão, Iracema nos disse que estava ainda mais ansiosa por reencontrar seu umbigo, após vinte e cinco anos.

A surpresa da hospedagem não evitou que Kawãg nos recepcionasse de modo hospitaleiro, oferecendo o que a casa tinha de melhor. Rapidamente ele começou seus relatos sobre a “situação” na T.I. Serrinha e sobre as consequências das eleições municipais de Engenho Velho/RS nas demandas e nas disputas internas da aldeia. Mesmo contrário aos arrendamentos de terra, Kawãg, no dia seguinte, se despediu dos hóspedes para trabalhar nas lavouras de soja dentro da T.I., pois atualmente esse trabalho havia se tornado uma fonte de renda essencial para a casa. Seus filhos mais velhos encaminharam-se para os municípios da serra gaúcha com o mesmo intuito de trabalhar em lavouras, mas de uva, cebola e alho, localizadas hoje em territórios de colonos descendentes de famílias italianas.

No dia seguinte, continuamos em direção a Nonoai, cuja distância da T.I. Serrinha é pouco mais de uma hora. No portal de entrada da cidade de Nonoai, enxergamos a frase em kaingang kâtig há han nĩ acima do “Bem-vindos a Nonoai”. Ao chegarmos no Posto Indígena da T.I., local onde Iracema passou sua infância, procuramos pela casa de Fátima, uma sobrinha de Iracema, que nos atendeu sem desconfiança e prontamente preparou um verdadeiro banquete. A despeito da hospitalidade, Iracema comentou que precisaríamos encontrar outro local, pois sentia que estava sendo observada e receava por nossa segurança e a da própria sobrinha. Era um misto de sensações, pois estávamos ansiosos, angustiados, alegres e tristes ao mesmo tempo.

anos de silêncio, durante uma viagem até a comunidade Votouro/Kandóia. Após esse primeiro e emocionante reencontro, Valdir e Iracema fortaleceram seus laços, cada um procurando no outro o apoio necessário. Valdir reside num dos setores da Terra Indígena de Serrinha (T.I. Serrinha – Fág Kava), onde se encontravam o umbigo e o corpo de seus pais.

Fotografia 3 – Ga Rã banhando Vênh Fej no goj pixé. T.I. Nonoai (Herbert Hermann, 2016).



Iracema nos levou até o rio onde nasceu, o goj pixé, assim chamado porque antigamente os Kaingang se juntavam em uma de suas margens para fazer o pixé – a bebida de festa. Eles serravam um tronco, depois o abriam ao meio e dentro desse tronco os antepassados faziam a bebida gostosa de mel e de fruta (ROSA, 2005). O rio era um ponto de encontro onde os antigos brincavam e se alegravam.

Olhando para o rio, Iracema chora. Suas lágrimas caem ao contemplar suas lembranças atropeladas pela devastação provocada pelas plantações de soja que homogeneízam a paisagem ao nosso redor. Nós nos olhamos e Iracema, em lágrimas, diz: “Está morrendo...”. Agarra um pedaço de folha de um remédio do mato e o espreme nas suas mãos: “o que o dinheiro faz, o que o dinheiro faz!”.

Para nós, custa acreditar que foi desse rio que Iracema tanto nos falou. Foi aqui, nesse rio, que seu avô curou seus joelhos castigados por uma professora que não a deixava falar em kaingang. Foi nesse rio que ela tomou um banho de ervas para não se casar com o irmão de seu

pai, chefe do Posto Indígena de Nonoai. Iracema, porém, não desistiu de tomar banho e sobretudo de compartilhar o banho com sua neta. Iracema começa por molhar seu cabelo e Vênh Fej entra timidamente na água, acompanhada por sua avó. Tomam banho durante um tempo, lavando-se com as ervas que estão na beira do rio.

Passamos por uma pequena ponte, desconhecida de Iracema, que opera também como espécie de barragem, não permitindo que o rio flua com a mesma intensidade como fluía em sua infância. Imaginamos que a água desse rio agora seja útil para as plantações de soja. Nós nos encaminhamos para a outra margem do rio, onde está enterrado o umbigo de Iracema. Neste lugar, agora, brotam duas araucárias, mas Iracema explica que quando enterraram seu umbigo havia uma outra árvore, que fornecia frutos bem amarelos e gostosos.

Ela nos mostra até onde se estendia o rio. A parte que desapareceu era o lugar onde sua mãe lhe deu banho pela primeira vez. Também nos mostra a antiga morada de seus pais, em que viveu por um tempo, mas agora não tem mais nada, nem ninguém.



Fotografia 4 – Local onde segue enterrado o umbigo de Ga Rã (Herbert Hermann, 2016).

Os diários de campo, que retratavam aquele momento, cada qual com sua carga de afetos, carregavam nossas memórias sobre a viagem e, junto com as fotografias clicadas, compunham uma espécie de retrato da situação etnográfica. Mas e Iracema, afinal, o que teria a nos relatar sobre a viagem que realizamos juntos? Como escreveríamos sobre essa viagem? Qual o peso que esse recorte teria nesse escrito? Que escrito seria esse? Perguntas que nos mobilizavam e fizeram com que dialogássemos mais com Iracema, já em sua casa em Porto Alegre, nas semanas seguintes à viagem em que reencontrou o local onde seu umbigo foi enterrado.

Iracema: Eu nasci embaixo do Xakin Krê, que os fôg chamam de cabotã. Foi embaixo de duas árvores bem grandes que minha mãe me ganhou, com sete meses e meio. Eu nasci perto de um rio bem grande. Após eu nascer, eles me lavaram no mesmo rio. Quem enterrou meu umbigo foi minha avó e depois ela me enrolou com uma folha de bananeira. Daí, eles me levaram para casa. Mas antes disso, meu pai teve que fazer uma tarefa que demorou, como que chama? Com a placenta. Daí, como meu pai demorou, minha avó pediu para o meu pai correr em volta da minha mãe, enquanto ela sentia dor. Eu perguntei para minha mãe se ela sentia dor, ela disse que não. Daí, ele corria em volta dela. Na hora que ele caiu, nasci, daí elas deram banho na minha mãe e fomos para casa, de pau a pique barreada. E lá não existe mais a árvore que eu nasci. Aquele rio que fomos para ver, eu fiz questão de ir mostrar lá, de tomar banho lá. Eu senti que estava sujo, né, Cleme? Dava para ver o peixe, a gente pegava aquele peixe cascudo, a gente só botava a mão no buraco da pedra e na hora já pegava. Meu pai me deu banho com aquela mesma erva que eu dei banho na Vênh Fej. Ele me deu banho com ela quando nasci. Aquela erva é sempre sagrada para os Kaingang. Aquela erva está quase extinta. Lá para cima nem tem mais. E é importante para mim, por isso que eu fiz questão de ir para lá.

Clémentine: E como você se sentiu na volta, Iracema?

Iracema: Na volta eu me senti bem, que eu vivi tudo naquele dia que aconteceu. Na volta me senti bem, mas eu sei que eu tenho que passar esse conhecimento para os netos, alguém tem que passar para frente.

A ideia de repassar os conhecimentos aos parentes é algo que impulsiona Iracema, não fazendo que se furte, entretanto, de viagens mais longas. Em setembro de 2018, após trinta anos, Iracema retornou ao Paraná acompanhada de Clémentine, onde se encontrou com sua prima-irmã, Maria Helena Rodriguez, e seu sobrinho, Dóka.²⁰ Assim como os demais kujá, Iracema vê no “encolhimento” das florestas consequências nefastas, seja pelo desaparecimento dos remédios de ervas, seja pelo enfraquecimento de seus iangré.

Toda a família de Maria Helena trabalha atualmente com a produção de soja dentro da comunidade, com exceção de Dóka, que escolheu um caminho diferente. O jovem de 40 anos, visando à proteção da floresta, montou há alguns anos um projeto de ecoturismo dentro da reserva florestal da comunidade, projeto este que encontrou pouco apoio internamente. Todavia, a chegada de Iracema representou para ele um sinal positivo, para seu projeto de preservação das matas.

Dóka tem um amplo conhecimento dos seres da floresta e relatou às autoras que aprendera com seus avós e, notadamente, com o pai de Iracema sobre a relação dos Kaingang com a mata. No entendimento de Dóka, o projeto de ecoturismo visa, além do ganho econômico, a um esforço renovado na preservação dos conhecimentos kaingang. Afinal, trata-se de uma forma de sensibilizar os fôg e dar continuidade aos conhecimentos sobre a mata e os seres que a habitam.

Dóka: A gente aprendeu isso com os avós e eu tenho isso, por isso que eu falei que eu adquiri e eu quero manter isso. Eu fiz questão que meu projeto fosse no mato, continuar o serviço dos finados avós. Agora eu achei minha tia [Iracema] no mesmo caminho, então vamos fazer parte dessa história linda que são pequenas partes, mas elas serão permanentes.

Iracema, reconheceu em Dóka um possível futuro kujá, alguém a quem ela poderia repassar seus iangré: “eu estou aqui de volta cuidando dos meus sobrinhos,

²⁰ Essa viagem foi realizada pela kujá no intuito de retratar a história de seu pai que, junto a outras lideranças, retomou o território até então ocupado pela empresa madeireira Slaviero & Filhos S/A – Indústria e Comércio de Madeiras. Ver Maréchal (2018).



Fotografia 5 – Iracema iniciando Dóka na prática xamânica. Terra Indígena Mangueirinha (Billy Valdes, 2018).

meus netos para ver qual deles tem a possibilidade de continuar a nossa história”. No dia seguinte, Dóka nos levou ao caminho da futura trilha turística onde se encontra uma araucária milenar, uma das poucas que ainda resistem aos projetos extrativistas. Segundo ele, realizar tal projeto é uma maneira de proteger a floresta das invasões dos madeireiros na T.I. Ao redor da fág, Iracema realiza um “benzimento” kaingang em seu sobrinho, iniciando-o assim nos caminhos do xamanismo. Depois, Iracema e Dóka realizaram um ritual no entorno da fág com o objetivo de protegê-la.

Assim, os retornos de Iracema, o reencontro com os parentes e com o território, longe de serem acontecimentos encravados no passado, aparecem como impulsos para o futuro. Levando sua neta a Nonoai para conhecer sua “raiz” – conforme comenta a kujá – e formando seu sobrinho nos ensinamentos da práxis xamânica kaingang, Iracema reatualiza sua história pela ótica do fortalecimento de um futuro compartilhado entre os Kaingang a partir dos conhecimentos dos seus antepassados, algo que tem um papel central na formação das novas gerações. As viagens não proporcionam uma retrospectiva em direção a um passado que teria se encerrado, pelo contrário, elas reabrem as portas de uma

memória histórica e coletiva, projetando-a em direção a novos horizontes possíveis. As viagens constituem, nesse sentido, centelhas para a ação coletiva.

Negociando com a modernidade, os Kaingang se empenham em encontrar um lugar no mundo onde seus conhecimentos possam seguir se desenvolvendo. Seja através de um projeto de ecoturismo, seja através da participação da universidade, os descendentes de Iracema seguem seus passos, levando consigo os ensinamentos profundos alicerçados nos seus avós.

Do seu lado, Iracema mantém a profunda preocupação em encontrar um kujá a quem poderá repassar seus iangré. Diante desse cenário, as viagens de retorno e reencontro são espaços de “formação” para os futuros potenciais kujá que viriam a seguir os passos de Iracema nos seus trabalhos. Assim, a trajetória de vida de Iracema destaca-a como uma “voz da floresta”. A persistência da luta dos seus avós para proteger as araucárias da predação capitalista, assim como sua atuação enquanto kujá, seja para curar seus parentes, seja para possibilitar a continuidade das práticas xamânica através da atuação de futuros kujá, fazem eco nas Terras Indígenas por onde ela passa e na cidade onde mora.

DO XAKRIN KRÉ À UNIVERSIDADE: IMPASSES E DESAFIOS PARA OS KAINGANG NA CIDADE

Há aproximadamente seis décadas, Iracema Ga Rã Nascimento nascia na beira do rio goj pixé, embaixo do xakrin kré. As presenças do rio e da árvore no nascimento de Iracema ressaltam a importância, para o tecido relacional kaingang, de seres considerados pelos fóg como simples “recursos naturais” (KRENAK, 2015). São esses seres que auxiliam no equilíbrio e na harmonia dos corpos e dos territórios kaingang. Diferentemente de sua avó, o nascimento da filha de Kapri, única filha mulher de Iracema, aconteceu no hospital Conceição, na cidade de Porto Alegre, algo que trazia diversas preocupações não somente para Iracema, mas também para Kapri.

Kapri: Eu fui primeiro no hospital Santa Casa, onde não tinha vaga, fui, então, de ônibus com o Rodrigo (pai de Sofia²¹) para o Hospital Conceição, onde conseguimos uma vaga. Minha mãe já estava lá, nos esperando. Lá, as secretárias me perguntaram com quem eu queria entrar. Chamei minha mãe para entrar comigo. Até o Rodrigo disse para mim: “entra com tua mãe que ela vai te dar uns conselhos”. Nós entramos no quarto e ela pediu para tirar minha roupa e ir para o banheiro, ficar embaixo do chuveiro, com água quente para esquentar minhas costas. Ela fez uma massagem para que a nenê saísse bem. Ela conversou comigo bastante, explicou para mim como que seria o parto.

Clémentine: Mas o que que tu sentiste?

Kapri: Durante o parto se sente muito a dor nas costas, a pessoa não consegue parar. Como que os fóg chamam, contração, deus me livre, pior que dor de dente, eu chorava e gritava, só ela (Iracema) me acalmava. Achei uma coisa engraçada, me deu fome durante o parto e eles (os médicos e enfermeiros fóg) dizem que não se pode comer durante o parto, mas a mãe saiu um pouquinho e me trouxe banana para comer escondido. Eu comi, foi tri que ela me ajudou (risadas).

Clémentine: A Sofia demorou muito para nascer?

Kapri: Demorou acho que seis horas. No fim o médico teve que furar a bolsa para nascer. Depois do chuveiro, fiquei com dor e me deram um comprimido para passar a dor. Com aquilo começaram as contrações, de novo – era hora do parto. Daí me levaram e aplicaram anestesia. A mãe falou que não era bom, pois machuca o bebê, ele fica meio tontinho. O médico meio que disse que era o procedimento deles da anestesia, na primeira vez, que depois, na segunda gravidez, eles não botam. Eles enfiaram uma espécie de fiozinho até o fim da coluna. A mãe disse para o médico não aplicar, mas eles fazem o que querem. Na hora do parto ela falou comigo, me desejou um bom parto, fez uma oração, me benzeu, fez um canto bem bonito em kaingang e falou que esse momento era só meu e do meu companheiro, foi lá fora e chamou o Rodrigo. Disse para ele: “entra aí, tu tens que acompanhar ela, é tua companheira, para ver esse momento”. Ele veio e logo já nasceu a Sofia, tem as fotos...

O diálogo acima, além de apontar as tensões existentes que expressam relações assimétricas de poder entre a medicina ocidental e os saberes kaingang sobre saúde e corpo, informam, mesmo que de maneira pontual, os esforços de Iracema em ensinar, transmitir e seguir fortalecendo tais saberes estando na cidade. Ao chegar em Porto Alegre, “no meio dos fóg”, como diz geralmente, ela ensina seus filhos, sobrinhos e netos os valores e os afetos da vivência kaingang.

As caminhadas de Iracema nos ensinam sobre os enlaçamentos entre o seu passado e o seu futuro. O reencontro com o umbigo em Nonoai, com seu sobrinho Dóka em Mangueirinha, assim como o nascimento de sua neta apontam para a projeção de um futuro descolonizado. O passado ressurgiu aqui como fonte de conhecimento para a construção do presente e do futuro. Porém, é também esse entrelaçamento que nos faz enxergar uma matriz colonial em que as relações – com os fóg e com os parentes – são atravessadas por estruturas de dominação. Os trabalhos de Iracema – os sonhos, as curas, as “rezas”, os cantos e os conhecimentos ensinados aos fóg e aos parentes – são ferramentas que buscam o desprendimento dos cacoetes coloniais (KRENAK, 2015). Kapri lembra da sua infância e de como sua mãe, desde muito jovem, caminhava seguindo os passos de seu avó, ensinando e cuidando dos parentes e mesmo dos fóg que solicitavam tratamentos e curas.

²¹ Rodrigo é considerado pelos Kaingang um fóg-xá (não indígena com a cor de pele negra, por isso o substantivo xá, negro em kaingang).

Kapri: A gente ia para o mato, lá para o Morro Santana, juntar as ervas, ela moía tudo, deixava de molho e depois vinham pessoas para tomar banho. Os fóg, os vizinhos vinham tomar banho, tomar chá principalmente, para ficarem bem. Nós tínhamos chás para fazer xarope. O pai e a mãe conhecem todos os tipos de remédios. Me lembro também das orações que ela fazia, também comigo. Eu me lembro do terreno do Jari, tu já foi lá, tu sabes que é grande, pois já moraram umas 15 famílias lá, eu me lembro que as crianças e até os adultos se machucavam no mato. Antes de ter aquele mercado tinha um campinho, onde os guris jogavam bola e ficavam brincando. Às vezes eles se machucavam quando tiravam material para o artesanato. Eu me lembro que ela ia, ou pedia para os guris, pegar os remédios e esmagava, fervia água e fazia o remédio e depois passava neles.

Hoje, Iracema e Kapri são duas mulheres que seguem lutando pelo povo Kaingang desde seus espaços na cidade de Porto Alegre e além. Kapri está na universidade e toma esse espaço como uma ferramenta de luta, tanto para conhecer melhor o pensamento dos fóg quanto para lhes dar a oportunidade de conhecerem melhor a cultura e os saberes kaingang. Segundo ela, se o mundo está doente, é porque os fóg são ignorantes demais, porque eles ainda não aprenderam o suficiente dos indígenas.

Iracema também vê sua atuação na universidade como uma ferramenta interessante para questionar os fóg sobre a hegemonia dos seus saberes e da sua ciência. Ela sabe escrever “só seu nome”, porém, leva consigo – na pele, no coração, nos pés, nos cabelos longos e pretos, e nos olhos profundos – milhares de anos de experiência, retirados também da experiência colonial de resistência kaingang e que se materializam em novas propostas decolonizadoras.

referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. Locating Ethnography. *Ethnography*, v. 1, n. 1, July 2000.
- AQUINO, Alexandre de Magno. *Ën ga uyg ën tóg* (“nós conquistamos nossa terra”): os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UnB, Brasília, 2008.
- BRAGA, Danilo. *A História dos Kaingang na luta pela Terra no Rio Grande do Sul: Do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002)*. Dissertação (Mestrado em História) – PPGH/UFRGS, Porto Alegre, 2015.
- BRINGMANN, Sandor. *Entre os índios do sul: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xapécó/SC (1941-1967)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2015.
- CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. “Aos Fantasmas das Brenhas”: Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1998.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência* – pesquisas de antropologia política. 3. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *Postscript on Control Societies*. Negotiations. New York: Columbia University Press, 1995. p. 177-182.
- DESCOLA, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- ELTZ, Diego Duarte. *Corporalidades Kanhgág*: as relações de Pessoa e Corpo no Tempo e Espaço Kanhgág. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2011.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other: how Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- FOUCAULT, Michel. “Aula de 17 de março de 1976”. In: *Defesa da Sociedade*. Curso no Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 285-315.
- FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Mrür Jykre*: a cultura do cipó – territorialidades Kaingang na bacia do Guaíba. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2005.
- GOFFMAN, Erving. *Stigmaté*: Les usages sociaux des handicaps. Bruxelles: Les éditions de Minuit, 1975.
- GRAVATO, Isabel Cristina Ferreira. *Sustentabilidade do extrativismo Kaingang de lianas em Porto Alegre/RS*. Tese (Doutorado em Biologia) – PPGH/Unisinos, São Leopoldo, 2012.
- HERMANN, Herbert Walter. *No coração da cidade*: cosmopolítica, dinheiro e afeto na luta Kanhgág pelo espaço em Porto Alegre-RS. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2016.
- JAENISCH, Damiana B. *A arte Kaingang da produção de objetos, corpos e pessoas*: Imagens de relações nos territórios das Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2010.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. Paisagens, territórios e pressão colonial. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 327-343, jul./dez. 2015.
- MARÉCHAL, Clémentine Ismérie. “*Eu luto desde que me conheço como gente*” – Territorialidade e cosmopolítica Kanhgág enfrentando o poder colonial no sul do Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2015.
- _____. Alcindo Peni Nascimento e sua ação política nas T.I Nonoai/RS e Manguerinha/PR. *Anais da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Brasília, 2018.
- MARÉCHAL, Clémentine Ismérie; HERMANN, Herbert Walter. O xamanismo kaingang como potência decolonizadora. *Horizontes Antropológicos*, 51, p. 339-370, 2018.
- MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica*: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidad, y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- NASCIMENTO, Iracema G.; HERMANN, Herbert W.; PADILHA, Audisseia K.N.; MARÉCHAL, Clémentine. *Minha Missão no Mundo*. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 336-364, jul./dez. 2017.
- POZZOBON, Jorge. O lumpem-indigenismo do estado brasileiro. *Journal de La Société Des Américanistes*, v. 85, n. 1, p. 281-306, 1999. PERSEE Program.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (org.). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201-246.
- RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. O conceito de biopoder hoje. *Revista de Ciências Sociais*, n. 24, p. 27-57, abril 2006.
- ROSA, Patrícia Carvalho. *Gênero, espaços e práticas sociais*: reflexões sobre a noção de pessoa e construção de corpos Kaingang na sociedade contemporânea. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – IFCH/UFRGS, Porto Alegre, 2008.
- ROSA, Rogerio Reus Gonçalves da. *Os kujá são diferentes*: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2005.
- SAEZ, Oscar Calavia. Autobiografia e sujeito histórico indígena. *Novos Estudos*, 76, nov. 2006.
- SALDANHA, J. R. “*Eu não sou pedra para sempre*” – Cosmopolítica e Espaço Kaingang no Sul do Brasil Meridional. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2009.
- SCHWEIG, Ana Leticia Meira. *Territorialidade e relações sociocsmológicas Kaingang no Morro Santana, Porto Alegre-RS*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – IFCH/UFRGS, Porto Alegre, 2014.
- SILVA, Sergio B. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 18, n. 18, p. 189-209, dez. 2002.
- SIMONIAN, Lúcia T. L. *Terra de posseiros*: um estudo sobre as políticas de terras indígenas. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1981.
- URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Ed. Schwarcz, 1992.

4.2

João de Nô,
o primeiro rezador da
Serra do Padeiro.

Daniela Fernandes Alarcon
Audisseia Kapri Padilha Nascimento

RESUMO

Nesta comunicação, apresentarei elementos da trajetória de João de Nô (João Ferreira da Silva, c. 1905-1981), rezador e antepassado proeminente na aldeia Serra do Padeiro (Terra Indígena Tupinambá de Olivença, sul da Bahia, Brasil). Enfatizando seu lugar na memória social, considerarei sua trajetória de resistência territorial e sua atuação no culto aos encantados, estabelecido a partir de *louvações* em sua casa. Descreverei seu papel na transmissão de narrativas sobre o esbulho – que têm servido de lastro às *retomadas de terras* – e sua atuação para a manutenção sustentada do grupo étnico nos períodos agudos da diáspora. Considerarei também o acionamento de sua imagem na construção dos modos de vida partilhados na aldeia e sua participação na recuperação territorial, compreendida pelos Tupinambá como um fazer político em que convergem vivos e mortos.

PALAVRAS-CHAVE

Tupinambá
Retomadas de terras
Biografia
Território

Vovô tinha um cacho de cabelo –
o cabelo de seu avô era bom
e era penteado de banda...

Ele tinha um cacho de cabelo
aqui que fazia assim, ó, andava,
bulia sozinho, quando ele estava
trabalhando [espiritualmente].

E, aqui em cima do peito,
tinha um negócio...

Quando você botava a mão,
sua mão ia lá longe,
jogava sua mão lá, assim.

Dirigindo-se a sua filha, Magnólia Jesus da Silva descreve a imagem que lhe vem à mente quando se lembra do avô, João de Nô (João Ferreira da Silva, c. 1905-1981). Franzino, sempre trajando camisas de mangas longas abotoadas até a gola, às vezes também paletó, ele tratava de tanta gente necessitada, que os ramos de arruda que empunhava diante do altar lhe deixaram um calo no dedo. Seus poderes religiosos, tremendos, envolviam-no em mistérios, como a mecha de cabelo que se mexia sozinha e a força que lhe vinha do tórax. Conhecida pelo vigor de sua mobilização política contemporânea,¹ a Serra do Padeiro – uma das aldeias da Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença, que se estende por porções dos municípios de Buerarema, Ilhéus, São José da Vitória e Una, no sul da Bahia – tem em João de Nô seu primeiro grande *rezador* e um de seus *troncos velhos*, isto é, um dos antepassados proeminentes na memória social do grupo.

Neste ensaio biográfico, apresentarei alguns elementos da trajetória de João de Nô em conexão com o presente, isto é, enfatizando seu lugar na memória dos Tupinambá da Serra do Padeiro no contexto da recuperação territorial desencadeada em meados dos anos 2000, quando se registraram naquela aldeia as primeiras *retomadas de terras*. Recuperando lembranças de meus interlocutores em torno de João de Nô, destacarei a importância dessa personagem para a conformação da identidade tupinambá, levando em conta principalmente sua atuação no estabelecimento do culto aos *encantados*, entidades não humanas centrais na cosmologia tupinambá, em conexão com sua trajetória de resistência territorial; seu papel na transmissão de narrativas sobre o esbulho, que vêm lastreando a luta pela terra; sua contribuição para a manutenção sustentada do grupo étnico nos períodos agudos da diáspora, em razão do avanço da fronteira capitalista no sul da Bahia; algumas das maneiras pelas quais sua imagem é acionada na construção dos modos de vida partilhados na aldeia, destacando-se os valores sociais nele encarnados; e sua participação no processo de recuperação territorial travado pelos Tupinambá, por eles considerado um fazer político em que convergem vivos e mortos.

Os depoimentos aqui mencionados foram registrados na aldeia Serra do Padeiro, entre 2010 e 2017, em conversações com indígenas dos diferentes troncos familiares que compõem a aldeia, não se limitando, portanto, aos descendentes de João de Nô, mesmo que predominem citações diretas destes últimos – em particular, de dona Maria da Glória de Jesus, sua nora.¹ Dois descendentes do rezador são figuras destacadas na Serra do Padeiro: seu filho, hoje pajé, conhecido como seu Lírio (Rosemiro Ferreira da Silva), e um de seus netos, o cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva). Ainda que João de Nô seja claramente referido a um tronco familiar específico, ele é personagem central na vida da aldeia como um todo. Em alguns casos, pseudônimos são utilizados, com asteriscos na primeira ocorrência. Termos, expressões e trechos de fala curtos proferidos por alguns de meus interlocutores com certa recorrência e que não se tenciona atrelar a um falante em particular estão grafados em itálico na primeira aparição; falas de um interlocutor especificado no texto aparecem entre aspas.

¹ Desde 2004, os Tupinambá da Serra do Padeiro realizaram 89 retomadas de terras; ver Alarcon (2013).

¹ Alguns dos depoimentos referidos neste artigo foram publicados em Alarcon (2013); parte da reconstrução biográfica que aqui se apresenta também figura naquele trabalho.



Seu Lírio (Rosemiro Ferreira da Silva), o pajé, segura retrato de seu pai, João de Nô (João Ferreira da Silva), diante da última morada do rezador, na Fazenda São João, na aldeia Serra do Padeiro, Terra Indígena Tupinambá de Olivença.

Por Daniela Alarcon (2016).

DA LOUCURA ÀS LOUVAÇÕES: MEMÓRIAS DE JOÃO DE NÔ

“Esfaliceu João de Nôr no dia 16 de agosto de 1981,
as 3 hora”.

A caligrafia de seu Lino de Quadros preenche de ponta a ponta o livro dos mortos que ele manteve por décadas, até morrer, em 2019. Não indígena, seu Lino morava em um sítio na Serra do Padeiro, vizinho aos Tupinambá. Continuando o hábito de sua mãe, também mantido por um de seus irmãos, ele anotava todos os passamentos de que tinha notícia, inclusive de seus animais de criação. O registro mencionado não sinaliza apenas o fim da vida de João de Nô: para os Tupinambá da Serra do Padeiro, o acontecimento inaugurou um período de agudização do esbulho. Se começo este perfil biográfico aludindo à morte de João de Nô, para só depois recuar no tempo, invocando seu nascimento, as circunstâncias pelas quais se tornou um rezador respeitado na região e os ensinamentos que deixou para os descendentes por meio de suas palavras e seus hábitos, é porque esse momento de crise é capaz de iluminar as conexões entre a figura de João de Nô e a ação política contemporânea dos Tupinambá, como tratarei de explicitar mais adiante. A seguir, antes de discutir os desdobramentos da morte de João de Nô e suas repercussões contemporâneas, recuperarei algumas informações sobre sua trajetória, retrocedendo até o tempo de seu pai, o Velho Nô (Francisco Ferreira da Silva, c. 1868-1962).

Na narrativa familiar hegemônica acerca do grande tronco composto pelos Ferreira da Silva/Bransford da Silva, a posse inicial das terras em torno da Serra do Padeiro remonta ao Velho Nô. Ele teria nascido em Caetité, no sertão da Bahia. De descendentes, ouvi duas versões sobre sua origem. Segundo a primeira, sua avó paterna teria sido uma *índia do mato*, que *não comia salgado*, chamada Zefinha.² A certa altura, o pai do Velho Nô, Augustino, abandonou Zefinha (*pegou uma moça e fugiu*) e, na esteira desse acontecimento, os nove filhos do casal *se esparramaram*. Conforme a segunda versão, o Velho Nô seria filho de uma indígena caeté, estuprada pelos filhos de um fazendeiro. O que se sabe com segurança é que, ainda jovem, *naquelas doenças de vir para o sul*, isto é, para

a região cacauceira, o Velho Nô se transferiu a Olivença, sede do antigo aldeamento jesuítico de Nossa Senhora da Escada, hoje distrito de Ilhéus. Chegou junto a um irmão mais velho, Reginaldo, que logo sumiria da narrativa.

Mais tarde, o Velho Nô se internou na Serra do Padeiro, estabelecendo relações com os indígenas que ali viviam. Casou-se com Índia Morena (Maria Izabel), de quem pouco se sabe, a não ser que ainda se encontram roças plantadas por ela na região da Cajazeira, na TI. Desse relacionamento, por volta de 1905, nasceu João de Nô e, nos anos subsequentes, outros filhos. Segundo seu Lírio, João de Nô só foi registrado quando já era avô; na época, calculou a idade como podia. Por volta de 1930, o Velho Nô se uniu a Julia Bransford da Silva. Também de Olivença, Julia era neta, pelo lado materno, de Manoel Nonato do Amaral, indígena que, no começo do século XX, foi chefe político local, e, pelo lado paterno, de uma portuguesa, de quem herdou o sobrenome Bransford. Alguns filhos do Velho Nô e de Julia ainda vivem na Serra do Padeiro, concentrados principalmente junto ao rio de Una.

Em uma narrativa alternativa – é significativo que ela me tenha sido confiada por mulheres –, o caráter inaugural da chegada do Velho Nô é atenuado. Levando em conta que já moravam na área muitos antepassados (pela linha materna) dos indígenas que vivem lá hoje, essas falas enfatizam que a ligação da família de João de Nô com essa porção do território é muito mais antiga, e a relação do Velho Nô com os indígenas da região, mais ambígua. Quando tentava penetrar na região serrana, a partir de Olivença, conta uma senhora, o Velho Nô foi flechado. “Com jeito, com calma, ele foi se apoderando dos índios”. Certo São João, disse, ele espalhou pela mata pedaços de carne de boi, gomos de bambu cheios de cachaça e fumo: “Quando voltou, estava uma ruma de índio, tudo bêbado, caído. Depois disso, foi como ter amansado os índios. [...] *E foi assim que ele conseguiu mulher*” (ênfase minha).

Continuando, minha interlocutora observou: “Quando caiu aqui para dentro, fez a coisa que o branco fazia”. Ela ressaltou, contudo, que o Velho Nô não se valeu de violência aberta ao penetrar no território, contrapondo-o a não indígenas lembrados por haverem perpetrado tocaias e massacres. Enfatizando o papel desempenhado

² Entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, *comer sem sal* é frequentemente referido como um diacrítico dos *índios bravos* ou *índios da mata*, isto é, de seus antepassados.

Notícia da morte de João de Nô (João Ferreira da Silva), em 16 de agosto de 1981. Reprodução de página do livro dos mortos do acervo de Lino de Quadros, por Daniela Alarcon (2016).

Esfaliceu seu
Lírio no dia 17
de Dezembro de
1981

Esfaliceu Teilde no dia
3 de Março de 1981

Esfaliceu Tiodoro no dia
15 de Julho de 1981

Esfaliceu João de Nôr
no dia 16 de Agosto de 1981
as 3 hora



pelo casamento com mulheres indígenas na fixação dos homens vindos do *norte* ou do *sertão*, ela concluiu: “As terras, na verdade, eram da Velha Morena [Índia Morena]”. Muitos indígenas com os quais conversei frisaram o papel de suas antepassadas indígenas na adaptação dos não indígenas ao território e na construção dos modos de vida que seriam continuados por filhos e netos. Os homens que chegaram à Serra do Padeiro como *desbravadores* adquiriram intimidade com o território com base no trabalho (ao estabelecer roças, caçar, pescar e coletar), mas também em contato com os conhecimentos nativos encarnados nas mulheres.

Com o passar dos anos, os descendentes do Velho Nô, tanto os da *família nova* (do casamento com Julia) quanto os da *família antiga* (do casamento com a Índia Morena), espalharam-se pela região. Julia também detinha terras e, com isso, o tronco Ferreira da Silva/Bransford da Silva passou a ocupar uma extensão significativa do território. A posse da maioria das áreas era *de boca*, isto é, não documentada, mas o Velho Nô mantinha razoáveis relações com os poderes políticos locais, inclusive com o principal *coronel* da região, Manoel Pereira de Almeida. Desse modo, assinalam alguns de seus familiares, não teve problemas para manter as posses ao longo do tempo. Após sua morte, João de Nô de certa forma o substituiu (*os irmãos todos pediam bênção a ele*), evitando o fracionamento completo das terras da família, a despeito das pressões que já existiam. “João de Nô dizia que não era para vender a terra, e que quem comprasse ia se arrepender, ia sofrer”, diz dona Maria, esposa de seu Lírio. Ainda assim, alguns irmãos de João de Nô perderam seus lotes em transações realizadas em condições profundamente assimétricas. O avanço de não indígenas sobre as terras da família, porém, atingiria outra escala somente após a morte de João de Nô, como veremos.

O Velho Nô ainda vivia quando João de Nô *enlouqueceu*. Em numerosas narrativas, esse é o acontecimento inaugural de sua vida de rezador. Couto (2008, p. 126-128) situa o período de *loucura* no final da década de 1950. Um longo depoimento de dona Maria a Couto começa com menções à fragilidade física de João de Nô quando recém-nascido. Segundo ela, “ele nasceu quase morto”; ainda que tenha se criado, conforme crescia, seus parentes nunca deixaram de sentir “que ele tinha alguma coisa diferente” (COUTO, 2008, p. 126). Já adulto, João de Nô passou a ser acometido por crises de loucura. Como ninguém pudesse com ele, os parentes o amarravam

com grossas correntes, mas sua força era tamanha que, invocando os poderes de São Sebastião, terminava por rompê-las. Quando não, seu Lírio, ainda menino, o soltava. Esse último elemento da narrativa parece marcar, de modo sutil, a conexão especial entre João de Nô e o filho, para o qual transferiria, na hora da morte, seus poderes espirituais.

A respeito das crises de loucura de seu sogro, dona Maria conta:

“Ele apanhava uma viola, duas bordunas, três espingardas, uma chumbeira e subia no ar, saía do chão! Ele manobrava essas três espingardas, rodava e caía em pé no chão novamente” (COUTO, 2008, p. 127).

Em depoimento concedido a mim, descrevendo o drama que se abateu sobre a família, ela deixa ver a *influência espiritual* que João de Nô exercia sobre os parentes:

“Quando o Velho João endoidou, endoidou Dai [Dilza Bransford da Silva, filha do segundo casamento do Velho Nô], endoidou Nengo [Jonas Bransford da Silva, irmão de dona Dai], endoidou Lita [Maria Bransford da Silva, também irmã de dona Dai e seu Nengo], endoidou a família toda”.

Sem atinar com outros caminhos, o Velho Nô decidiu levar o filho de navio a Salvador, acorrentado, para se consultar com Mãe Menininha do Gantois (Maria Escolástica da Conceição Nazareth). Ao reportar o que Mãe Menininha teria dito na ocasião, dona Maria marca a extensão dos poderes de João de Nô. “Quando chegou lá[,] a titia dele [Mãe Menininha] disse a ele que não curava ele[,] não, que ele tinha poder de curar ela e não ela curar ele” (COUTO, 2008, p. 127). Ainda segundo seu depoimento, Mãe Menininha cuidou dele apenas fisicamente – arrancou dentes podres, tratou dos ferimentos ocasionados pelas cordas e correntes com as quais o prendiam – e o mandou de volta à Serra do Padeiro, afirmando que ele tinha uma *sentença* a cumprir. Tão logo voltou, ele começou a curar doentes, com banhos de folhas da mata. Ainda hoje, episódios de loucura são frequentes entre descendentes de João de Nô e outros indígenas. Comumente, são associados à puberdade e à necessidade de estabilização das relações com os encantados, por meio de *fechamento de trabalho* com o pajé. Para Couto, a loucura de João de Nô é “a mais antiga iniciação de que se tem notícia na Serra do Padeiro” (2008, p. 126).

A fama de João de Nô correu a região. “De Una, Olivença, esse mundo, quem tivesse qualquer coisa, só vinha para a Serra, atrás do velho João”, lembra Carmerindo Batista da Silva, indígena que conviveu com João de Nô. Como nota dona Maria da Glória, “nesse tempo, nem uma consulta no médico não podia fazer, o médico era o velho João”. Sua imagem era fortalecida tanto pela capacidade de curar quanto pelos poderes de comunicação à distância e adivinhação, como discutirei adiante. Além de tratar dos doentes ou necessitados que o procuravam para *consultas*, João de Nô passou a realizar cotidianamente *louvações* (sessões de reza), fechamentos de trabalho e festejos religiosos diversos. Com o passar do tempo, constituiu-se na Serra do Padeiro uma manifestação religiosa com características específicas, assentada no culto aos encantados. O principal marco territorial associado a essas entidades é a formação rochosa que dá nome à aldeia; situada a seus pés, a Fazenda São João, posse de João de Nô, era o lugar onde ele conduzia os rituais. No interior de sua casa – uma construção de madeira, de *soalho*, erguida por seu Lírio quando o pai já estava velho e doente –, ficava o *santo*, como é referida a principal imagem de São Sebastião do altar, junto a outros objetos devocionais. O culto persiste na Serra do Padeiro, como detalharei na seção seguinte – de fato, com as retomadas, adquiriu vitalidade notável, atraindo grande quantidade de adeptos.

Ainda em vida, João de Nô legou a seu Lírio, seu filho mais velho, um pedaço de terra contíguo à São João. Ali, seu Lírio e dona Maria se estabeleceram e tiveram seus filhos. Como se indicou, logo após a morte de João de Nô, em 1981, iniciou-se um período de intenso assédio por parte de não indígenas, que encontraram a família fragilizada – muito havia mudado desde o tempo em que o Velho Nô era a principal referência local. À primeira pessoa que o abordou propondo negócio com a terra, seu Lírio respondeu: “Isso aí não é de vender, é de todo mundo viver aí dentro”. Alguns de seus irmãos e tios, porém, venderam suas partes na Fazenda Boa Vista, antes de posse do Velho Nô, e na São João. Acuados por *cartas de advogado*, tocaias e outras formas de pressão, seu Lírio e dona Maria decidiram realizar um recuo tático. Tendo vivido até então à margem do aparato oficial de controle fundiário, perceberam que precisariam recorrer a ele em busca de proteção; com isso, perderiam a maior parte da terra, mas não tudo.

Em 7 de dezembro de 1981 – menos de quatro meses após a morte do pai –, seu Lírio cadastrou sua Fazenda

Belém, com 20 hectares, junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). A área que herdara era consideravelmente maior, porém, se declarasse tudo, não teria condições de arcar com o Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural (ITR). Ato contínuo, vendeu os dois terços restantes a um não indígena, Manoel Prado, que logo transferiu a área a Arlindo Berilo Alves; este, por sua vez, vendeu-a depois a José Bastos Ribeiro. A última morada de João de Nô, o pé de manga que marcava o local da casa anterior, roças de cacau e pés de fruta plantados por ele: tudo ficou para lá da cerca. As relações relativamente cordiais com os pretendidos proprietários franqueavam aos Tupinambá algum acesso à área. Arlindo permitiu que o altar de João de Nô permanecesse na sede da São João, já que a morada de seu Lírio e dona Maria era pequena para acolhê-lo. Ele permaneceria ali até que seu Lírio construísse um local específico para a guarda das imagens.

Se a morte de João de Nô aparece como marco inicial de um período de correlação de forças extremamente desfavorável aos indígenas – que só depois de quase vinte anos tornariam a se mobilizar mais amplamente para demandar do Estado seus direitos territoriais –, é importante enfatizar que, conforme seus descendentes, antes de partir, ele deixou orientações para enfrentarem os tempos difíceis. Uma narrativa frequentemente repetida na aldeia dá conta da *missão* que, no leito de morte, ele teria legado para três de seus netos, filhos de seu Lírio e dona Maria.³ Baiaco (Jurandir Ferreira da Silva), o neto mais velho, que havia sido criado por João de Nô, deveria aprender a leitura, a escrita e as quatro operações matemáticas, para que a família não fosse passada para trás, especialmente em negociatas com terra e na comercialização da produção agrícola; Magnólia deveria estudar sem parar, pois a ela competiria ensinar os irmãos menores e organizar a vida cotidiana da aldeia; e Babau, por sua vez, deveria deixar a Serra do Padeiro, estudar e trabalhar, chegando a conhecer profundamente o mundo dos brancos, à espera da revelação futura de qual seria seu papel na aldeia.

Assim como essas orientações, João de Nô deixou a seus descendentes diretos um substrato material, mesmo que exíguo; um conjunto de práticas e ensinamentos, partilhados com os demais troncos familiares que

3 Em pesquisa de doutorado em andamento, junto à Universidade Federal da Bahia (UFBA), Nathalie Le Boulter PAVELIC (2019) reconstruiu e analisa em detalhes essa narrativa.

constituíam a aldeia em sua feição contemporânea, aos quais tornarei adiante; e profecias sobre o retorno da terra, que serviriam de combustível para a luta política. Pouco antes de morrer, transferiu a seu Lírio seus poderes religiosos; em depoimento a Couto, o pajé afirmou que, até então, “não sabia de nada” (2008, p. 66).

Após a morte do pai, ele passou a sentir “uma coisa forte assim por dentro” (COUTO, 2008, p. 128).

“Eu passei uma semana assim meio destrinchado... [risos]. E aí eu mesmo peguei umas folha[s] no mato e fiz banho e tomei, e quando deu umas duas semana[s] eu já passava banho pra qualquer pessoa doente [...]” (COUTO, 2008, p. 129).

As práticas religiosas que se constituíram em torno de João de Nô e, depois, de seu Lírio seriam cruciais para a manutenção do grupo étnico e a mobilização política da aldeia. Na próxima seção, considerarei historicamente o culto aos encantados e a atuação do primeiro especialista religioso da Serra do Padeiro.

O NASCIMENTO DO CULTO AOS ENCANTADOS

O principal acontecimento do calendário religioso dos Tupinambá da Serra do Padeiro – a festa de São Sebastião, realizada anualmente entre os dias 19 e 20 de janeiro – remonta ao tempo de João de Nô. O festejo inclui momentos de comunicação privilegiada com os encantados e possibilita a reunião de parentes, compadres e vizinhos, atraindo até indígenas que vivem em cidades distantes, de modo a constituir um importante mecanismo de manutenção dos vínculos que conformam a aldeia. No contexto da recuperação territorial, trata-se ainda de um momento crucial para a definição das estratégias políticas adotadas pelos indígenas no ano que se inicia, já que os encantados *baixam* de suas moradas e ocupam a *casa do santo*, manifestando-se em iniciados, oferecendo *avisos*, *conselhos* e *proteção*. As memórias em torno da festa de São Sebastião na época de João de Nô, contrastadas com as características do festejo hoje, deixam ver elementos de continuidade e transformações, como indicarei a seguir.

Hoje, a festa é realizada na casa do santo – uma construção de alvenaria, erguida em 2011, no lugar de uma casa de tábuas usada para o mesmo fim –, estendendo-se

ao terreiro e à casa de seu Lírio e dona Maria. Na época de João de Nô, não havia um espaço exclusivo para esse fim: os rituais transcorriam na casa do rezador, no cômodo onde ficava o santo, na cozinha e no terreiro. Dois elementos, contudo, marcam a vinculação entre o espaço físico de hoje e o de antes. Ainda que o altar seja agora muito maior que no passado, abrigando santos e objetos presenteados por devotos ao longo dos anos, as imagens de São Sebastião e outros santos principais são aquelas diante das quais João de Nô rezava. Além disso, a grande cruz de madeira que se vê junto à fachada leste da casa do santo é a mesma dos tempos do rezador – *não pode ser feita outra*, pode-se apenas pintá-la e decorá-la.

Mesmo que o espaço físico principal da festa tenha se transformado, permanecem esses elementos em que o grupo deposita sentidos profundos e em torno dos quais ocorrem momentos-chave do ritual. O altar é o ponto focal da festa, das consultas com o pajé, dos fechamentos de trabalho e de outros eventos religiosos. Na mesma direção, não é trivial que o início da festa seja marcado pela saída dos encantados do salão através da porta que dá para o leste, raramente usada fora desse contexto, e pelo estouro de rojões ao pé da cruz. Entre as diferentes histórias associadas à cruz, conta-se que, quando João de Nô enlouqueceu, ela ganhou vida, quicando de um canto a outro. Só quem tivesse fé seria capaz de segurá-la, afirmou João de Nô, e esse feito foi realizado por uma de suas irmãs, dona Dai.

Em fotografias antigas, é possível ver dona Dai na festa de São Sebastião, trajando um vestido branco, longo, de mangas compridas e sem decote; os únicos adornos da roupa, de modo geral bastante simples, são cruzeiros de tecido azul aplicadas na frente, na parte superior e no barrado. Esse traje é o mesmo que vestem hoje as mulheres iniciadas no culto aos encantados, tanto na festa de São Sebastião quanto em fechamentos de trabalho e outros rituais. O modelo é comum para todas, variando apenas o arranjo de cores (cabe a cada uma escolher se prefere vestido branco com cruzeiros azuis ou vestido azul com cruzeiros brancos), o tecido, o tamanho e a disposição exata das cruzeiros, entre outros detalhes da costura. Já os homens vestem calça social azul e camisa branca. Não há regras sobre que calçado usar e alguns preferem ficar descalços. Foi João de Nô quem determinou o traje: *ele já deixou assim*.

Hoje, a festa é momento de fartura: são abatidos um ou mais bois, porcos e galinhas, servidos com acompanhamentos provindos das roças. Em sua época, João de



Seu Lírio (Rosemiro Ferreira da Silva), o pajé, e iniciados no culto aos encantados em dia de festa, na casa do santo, na Serra do Padeiro, déc. 1980. Reprodução de fotografia do acervo de Rosemiro Ferreira da Silva e Maria da Glória de Jesus, por Daniela Alarcon (2012)

Nô oferecia alimentos, lembra dona Maria, mas havia mais austeridade: servia-se geralmente um caldeirão de carne (porco ou boi) e uma bacia de farofa. Ao comentar esse e outros elementos da festa, meus interlocutores marcavam o sucesso de suas estratégias políticas e da organização econômica da aldeia, que os tornam capazes de ser *farturentos* e ter acesso a bens, como as imagens de *caboclos* (encantados) em tamanho natural compradas na *casa da pamba* de Itabuna e dispostas no salão. De outro lado, alguns relatos valorizam a menor atenção, no tempo de João de Nô, ao que pode ser entendido como acessório. Conforme dona Maria e Magnólia, ele amanhecia junto ao altar, rezando os presentes, que, no meio-tempo, comiam, contavam causos e se divertiam em volta do fogo. Se hoje a festa é marcada por uma sucessão de cantos dedicados aos encantados, antes não se cantava. E João de Nô não *pegava* encantado, isto é, eles não se manifestavam fisicamente nele. Segundo dona Maria,

“Ninguém se encaboclava, que ele não deixava ninguém. Se uma pessoa se estremecesse [dando sinais de que receberia um encantado], ele ia aqui no copo [de água], rezava e levantava lá [a incorporação não ocorria].”

Ainda que se possa afirmar que ao longo dos anos o festejo tenha incorporado novos elementos, a partir dos depoimentos obtidos na aldeia, identificam-se ao menos dois que desapareceram: as *flautas de bambu* e as *caixas de reisado*, instrumentos de percussão ainda tocados na região durante a festa da Bandeira do Divino. Dona Maria lembra:

“O velho João tinha umas caixas, ele batia caixa... Não tem aquelas caixas de reisado? Era Lírio quem fazia, de pau, com couro de bicho, couro de tamanduá... Só não pode ser couro de gato. Mas de veado... Qualquer caça que matar, você tira o couro e faz”. Ainda segundo ela, as caixas ficavam penduradas na casa de João de Nô e eram tocadas na festa de São Sebastião. “Uma vez que Joana* veio aqui, eles fizeram um samba, fizeram uma brincadeira com a caixa, e Joana fez uma briga. Aí, ele [João de Nô] ficou com raiva e não bateu mais nunca”, lembra dona Maria. Os instrumentos permaneceram pendurados na casa de João de Nô, até que dona Maria os jogou fora. “Eu peguei as caixas e joguei no mato. E aí o caboclo chegou brabo comigo!”. Ou seja, um encantado

se desagradou de sua atitude, pois as coisas deveriam ser mantidas como João de Nô deixou. Agora, diz dona Maria, é preciso que seu Lírio faça outras caixas. “Não é para bater: é para botar lá no santo e deixar lá”.

A associação entre a simplicidade dos procedimentos de João de Nô, a frugalidade do ritual e a extensão de seus poderes não se restringe à festa. Esses princípios marcariam as atividades cotidianas do rezador. “Todo mundo que vinha aqui [para consultas], seu João mandava tomar um chá de cidreira e de rosa branca”, lembra dona Maria. “Você podia estar com febre, você podia estar com dor para parir, podia estar com caganeira, podia estar com o que fosse: ele mandava fazer um chá de cidreira ou de rosa branca bem forte”. Ainda que ele entendesse das *plantas do mato*, a ênfase em chás triviais, com *plantas de quintal*, que podem ser encontradas em praticamente todos os sítios e retomadas, demarca que o princípio curativo residia antes em seus poderes espirituais que nas qualidades intrínsecas das substâncias.

Diz-se que a capacidade de mediação de João de Nô junto aos encantados era tão significativa que quem frequentasse suas louvações e dirigisse seus pedidos aos encantados era prontamente atendido. Dona Maria reproduz o que João de Nô costumava dizer nessas ocasiões: “Olha, se vocês tiverem alguma coisa para resolver, vocês podem chegar aí no fundo do quintal e conversar, e pedir aos encantados, que eles resolvem. Podem sair na beira da casa e fazer um pedido, e pedir aos encantados, que eles resolvem. Agora, tem uma coisa: não peça para morrer nem para matar, não, porque morre e mata”. Porém, a transgressão de uma mulher – que ignorou o alerta de João de Nô e terminou por ocasionar a morte de um animal de criação do marido, por quem nutria profundo asco e desprezo – pôs fim a essa época de ouro, de comunicação direta entre pessoas e encantos com a chancela do rezador.

Ainda conforme dona Maria da Glória, ao repreender a mulher, ele teria dito: “Eu vou tirar esses caboclos de fazerem essas coisas, que eu sei que vai acontecer uma desgraça”. E nunca recuou de sua decisão. Mesmo que hoje possa haver comunicação não mediada entre indígenas e encantados, entende-se que ela é opaca perto do que foi. Em relação a seu Lírio, alguns indígenas – sobretudo em períodos de agudização de tensões entre troncos familiares e em contextos marcados por discordâncias a respeito de decisões políticas tomadas por membros da família do pajé – tratam de contrapô-lo a João de Nô,

afirmando, por exemplo, que o filho herdou apenas parte dos poderes religiosos do pai.

Os descendentes de João de Nô contam que, entre outras *façanhas*, ele conseguia conversar com um irmão que estava no Rio de Janeiro *sem precisar de telefone*. Em imagens recorrentes, ele aparece pedindo à esposa que apronte mais comida, pois uma visita inesperada está prestes a chegar, o que sempre se concretizava. Dona Maria lembra que ele vaticinava o número total de filhos que ela teria. “Eu era bruta, eu batia, eu xingava esses meninos, eu era um trem brabo. Ele dizia: ‘Não adianta você gritar, você vai ter dez’”. E ela teve, de fato, dez filhos. Aliás, ele *sabia* que ela estava grávida antes mesmo que ela percebesse:

Eu tinha parido um, não sei quem foi. [...] Com 38 dias, eu fui para o rio tomar banho e lavar a cabeça de novo. Quando eu vou passando no rio, ele gritou: ‘Já arranhou outro, hein?’. Aí, eu já estava chorando. [...] Eu, alegre, que estava vestindo as roupinhas apertadinhas... Já vim de lá para cá chorando. [...] ‘Seu João, tem 38 dias que eu pari, seu João!’. ‘Ainda vem outro, minha filha...’. Eu não acreditei. Ô, minha filha, emendei a chorar! Veio outro mesmo.

Certas narrativas marcam o contraste entre João de Nô e outros rezadores ou *curadores* da época, que, segundo meus interlocutores, não teriam os mesmos poderes que ele e enganavam as pessoas, prometendo curá-las de enfermidades para as quais não dispunham dos recursos necessários. Teria sido o caso, por exemplo, de um curador referido como Cardoso, que se dispôs a tratar de Cleide*, que sofria intensas dores no estômago. Ocorre que ela já havia procurado João de Nô, que assegurou que só um médico poderia curá-la. Dona Maria lembra:

Chegou aqui, seu João disse: ‘Olha, Cleide, Zé de Lia*, ela está com problema de um verme no estômago e a doença dela é do estômago’. De primeiro, ninguém conhecia essa doença de gastrite, né? ‘Se ela encontrar um homem da camisa branca que saiba trabalhar, um médico bom, ela sara. Agora, isso aí não é doença de rezador, de curador, não. Isso aí é doença de tratar lá fora’. E a velha Cleide ficou ruim, ruim. Aí, falaram que era mentira do velho João, que o velho João não sabia de nada. E foram na casa de Cardoso. Quando chegou lá, Cardoso disse a ela que era um feitiço, que era uma porcaria [feita contra ela].

A narrativa segue longamente, detalhando de forma quase cômica os espalhafatosos procedimentos adotados por Cardoso e pontuando o severo agravamento do quadro de Cleide, até o desfecho, com a mulher curada, após ter sido finalmente levada ao médico, *quase morta*. “Mas, Zé, eu não te disse que aquela velha não tinha nada de doença de sarar? Que não sarava? Eu não conheço doutor curador que botasse aquela velha sã. A doença dela era lá do homem branco”. Como se vê, após haverem duvidado de suas habilidades como rezador, João de Nô saiu com a reputação restabelecida, talvez até fortalecida.

O fato de ele ser descrito como *uma pessoa muito boa*, como alguém generoso, não significa que não fosse rigoroso ou mesmo que não impusesse *lições* a quem julgava merecer. Magnólia conta: “Quem fizesse presepada, ele fazia uma perversidade”. Dona Maria emenda: “Ele não fazia para deixar lá sofrendo: fazia [a pessoa] vir cá, fazia vir nos pés dele”. Foi esse o destino de um homem que roubou abóboras colhidas por João de Nô, de outro que *mangou* de seus poderes religiosos, de um terceiro que comeu um peru presenteado ao rezador para abate na festa de São Sebastião e de outro ainda que, a despeito dos avisos em contrário, usou as caixas de reisado do santo para fazer *um samba da largura da goela*. As quatro narrativas apresentam estruturas semelhantes; vejamos a primeira.

Certa feita, um roçado de João de Nô produziu muitas abóboras, grandes e vistosas. Ao passar pelo lugar, que ficava em um alto, ele apanhou três abóboras bem compridas e as deixou junto à roça, com o intuito de, na volta, levá-las para casa. Dona Maria reconstitui o que seu sogro teria dito naquele momento, dirigindo-se a um encantado: “Ó, Barba Trançada, tome conta dessas abóboras; essas abóboras, depois eu venho buscar. Estão roubando as abóboras todas, mas eu vou entregar a Barba Trançada, e Barba Trançada vai tomar conta dessas abóboras. E aí de quem bulir nessas abóboras!”. Não muito depois, um vizinho que chamarei Odair* passou por lá, viu as abóboras já apanhadas e as carregou. Dona Maria prossegue:

Quando passou com essas abóboras no saco, que atravessou um pau [pinguela], deu um estralo no joelho! Deu um estralo no joelho e já chegou arrastando o quarto. Já chegou se arrastando... Chegou lá, caiu em cima da cama. ‘Uai, uai!’, gritando. Cagava e mijava da cama. E Penha* tinha uma ruma de menino desse tamanho – Penha era imunda que doía. A casa de Penha

chegava a feder. [...] Ê, menino! Esse cara em riba da cama, de febre, uma dor nessas pernas, cagava e mijava.

Como Odair não conseguisse sequer conciliar o sono de tanta dor, sua esposa conseguiu que um vizinho lhe emprestasse um burro, e levou o enfermo a João de Nô. Quando chegaram à Fazenda São João, o rezador já os esperava no balaústre. “Tu veio, não foi, bichinho? Tu veio, não foi?”. “Ô, seu João, não aguento mais não. Odair não anda mais não”. “Anda sim. Esse descarado! Isso aí é para você aprender, é para você nunca mais roubar! Você sabe quem eu deixei tomando conta daquelas abóboras? Eu deixei Barba Trançada! Pule de cima desse burro e vá de pé!”. Ato contínuo, Odair desmontou, completamente curado.

Quando uma de suas filhas, Anita*, fugiu com um homem que João de Nô não aprovava, ele rapidamente agiu para reverter a situação. Pediu a sua esposa um lenço de pano, jogou-o em um canto e avisou que nos três dias seguintes ninguém deveria tocar no objeto. Quando Anita, que já se encontrava na casa do homem, pegou um lenço, o efeito foi imediato. Dona Maria conta: “Ela endoidou. Sem dinheiro, a pé, e foi para a rodagem embora. Encontrou o velho Moacir*, o pai de Lô*. Chorando: ‘Ah, meu padrinho, eu vou-me embora’. ‘Você vai para onde?’. ‘Eu vou-me embora, não fico mais não’. Muitas narrativas repetem estes motivos: a rapidez e a eficácia da ação de João de Nô, o modo avassalador como ela recaí sobre seus alvos, levando-os muitas vezes a agir obstinadamente, mas sem saber por quê. “Aí ela pediu um dinheiro, o velho Moacir deu a ela, ela pegou, se picou e foi embora. O homem lá sumiu, endoidou, se acabou. E Anita foi embora e largou dele”. Como se vê, João de Nô não titubeou em utilizar seus poderes religiosos para garantir que prevalecessem seus designios como *chefe de lugar*, isto é, *cabeça* de uma família extensa.

Outras narrativas, por sua vez, adquirem contornos mais leves, ao destacarem caprichos do rezador. De quando em quando, João de Nô viajava para a costa, onde sua madrastra e seu pai tinham terras. Certa vez, levava um burro carregado de provimentos da roça e ia em busca de peixe fresco. Ao chegar a um armazém na localidade conhecida como Independência, hoje parte do município de Una, perguntou se alguém dispunha de peixe para vender. O homem da venda, porém, informou-lhe, em fala reconstituída por dona Maria a partir do relato de João de Nô: “Ah, seu João, Firmino saiu daqui agora, foi para a Colônia de Una com um saco de

peixe para vender. Botou mais de 20 quilos de peixe nas costas – cada um peixão assim – e foi para a Colônia de Una vender. Saiu daqui agora”. João de Nô pediu que ele apontasse o rastro de Firmino na estrada, dirigiu-se até ali, fez alguns movimentos com as mãos, sentou-se na venda e ficou esperando, sem sequer olhar para a estrada. Dona Maria prossegue:

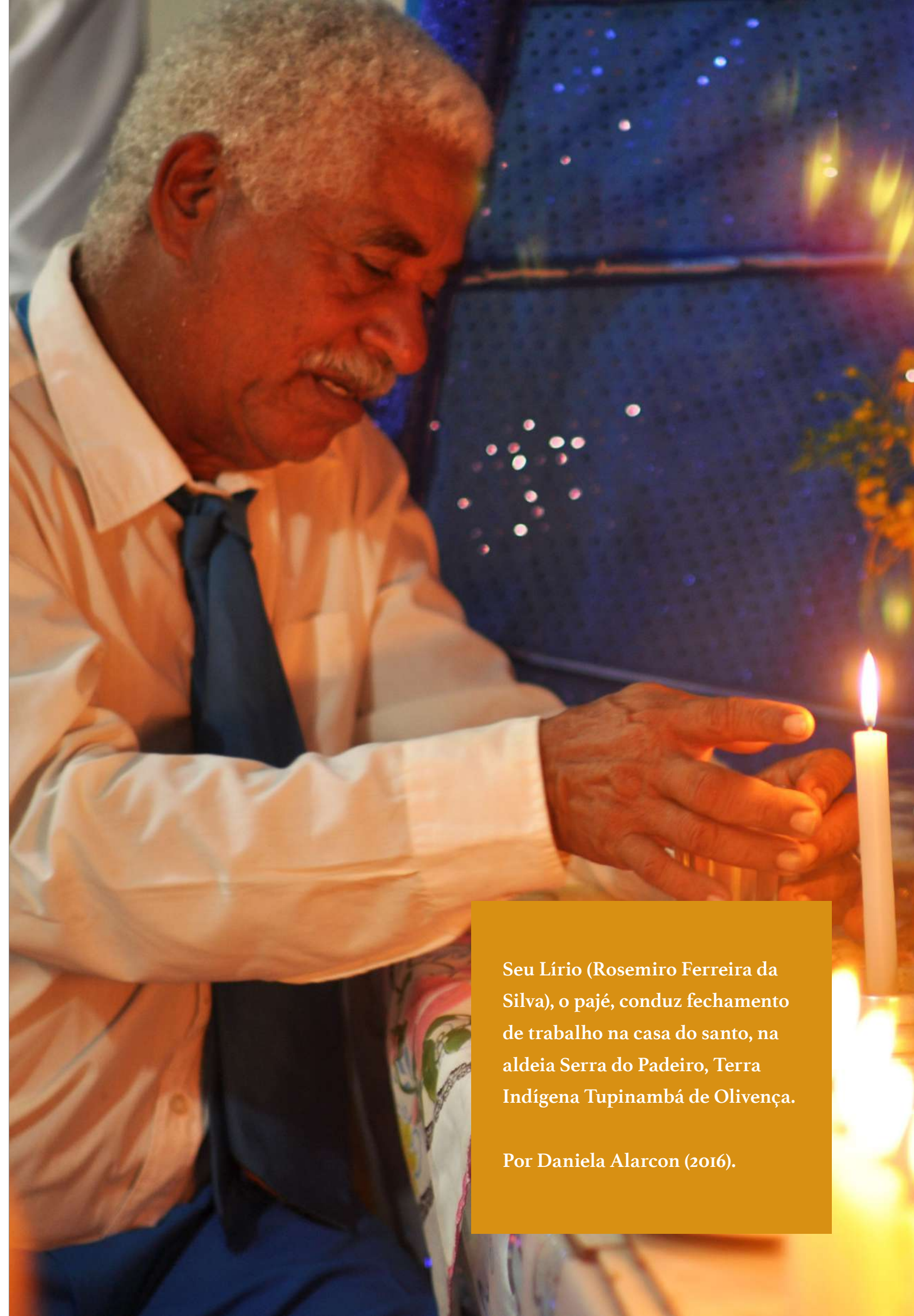
Com pouca [hora], o homem disse: “Ó, Seu João! Eu estou avistando um aqui e é Firmino que vem ali!”. Seu João: “Será?”. “É ele!”. Aí, com pouca hora, ele chega, com o saco nas costas, com o peixe nas costas. Diz que ele ia chegando na Colônia com o peixe nas costas... Diz que deu uma vontade de voltar tão grande, ele não aguentou e voltou. Chegou cá, seu João: “Quiá, quiá, quiá!”. Ele sorria. “Ó, Firmino, por que é que você voltou?”. “Eu não sei, seu João, por que é que eu voltei”. “Você não estava perto de lá?”. “Foi, mas me deu vontade de voltar, eu voltei, tive que voltar”. “Não, Firmino, então eu fico com o peixe”. Comprou o peixe, pagou o peixe, pegou uma lata de farinha, deu, pegou um pedaço de fumo – que ele levava tudo quando ia –, aí deu tudo a ele. Quando acabou, pagou o peixe e veio para o sítio.

Ainda que João de Nô seja comumente referido como *médico*, muito procurado para tratar doenças, muitas de suas intervenções operavam em questões que poderiam ser consideradas menores, quase banais. Por exemplo, certa vez agiu espiritualmente, sem sair do lugar, para que um homem devolvesse o pedaço de sabão e o vestido que havia roubado de uma mulher. Em outros casos, tratava-se de localizar objetos perdidos, em relação aos quais já não havia esperanças. Apesar da aparente insignificância desses acontecimentos, se tivermos em mente a centralidade das relações de vizinhança e compadrio nessa sociedade, baseadas em valores morais partilhados, e o parco acesso que se tinha a bens manufaturados, percebe-se com mais clareza o sentido da atuação de João de Nô ao reaver objetos e evitar que os malfeitos de alguns indivíduos se tornassem conflitos mais sérios, pondo em risco a sociabilidade na área.

Como indiquei, mais que se estabelecer como rezador, João de Nô fundou uma comunidade religiosa. Antes de concluir esta seção, consideremos, brevemente, os fechamentos de trabalho, ritos de passagem fundamentais para a constituição dessa comunidade. Hoje, os fechamentos de trabalho com seu Lírrio dão continuidade àqueles executados por seu pai. Eles podem ser feitos

para curar doença ou loucura (frequente na puberdade), *tirar cachaça*, estabilizar as relações com os encantados ou para proteção. Durante um período fixado pelo pajé – que gira em torno de seis meses, mas varia – quem pretende fechar trabalho segue algumas obrigações. Deve rezar diariamente, em horários determinados; não beber e não ficar em porta de bar ou encruzilhada; abster-se de relações sexuais em certos dias da semana; no caso das mulheres, não *ter vaidade* (não usar esmaltes ou roupas decotadas, não fazer as sobrancelhas); e não guardar rancor. Se as determinações são descumpridas, o período de fechamento pode dobrar ou triplicar; em caso de reincidência, o pajé pode se recusar a prosseguir. Ao final, tem lugar uma louvação na casa do santo, à qual acorrem membros da aldeia, notadamente os que têm trabalho fechado, e vizinhos. Na ocasião, o pajé *fecha o corpo* daquele que vinha se preparando, sucedendo-se um breve período de resguardo.

Ainda é possível encontrar indígenas que fecharam trabalho com João de Nô ou que iniciaram o processo com ele e terminaram com seu Lírrio. É o caso de Dulce*. Dona Maria conta: “Quem começou o trabalho de Dulce foi o velho João. [...] Dulce era assim: quando morria uma pessoa ou um menino, Dulce endoidava. [...] Caía no mato, caía, enrolava, deitada... Endoidava! Ficava doída, doída. Morreu e ela soubesse, na mesma hora ela morria”. Mesmo sem conhecer o morto. “Dulce ficava doída um bocado de dias. Aí, o povo trazia para a casa do velho João. O velho João rezava, ajeitava, passava um banho. E melhorava. Passava uns tempos: ‘Ói, Dulce está doída de novo!’”. Após mais uma recaída, João de Nô mandou levarem Dulce para junto dele. “O velho João passou o banho, começou a fazer o trabalho de Dulce, botou Dulce para rezar, passou remédio... [...] Aí, Dulce melhorou”. Contudo, naquela época, ela não terminou o trabalho. “Depois que o velho João morreu, muitos tempos [depois], é que Lírrio fez o trabalho de Dulce”. Figuras como ela, que participavam dos rituais com João de Nô e seguem ativas com seu Lírrio, personificam a continuidade que se entende haver entre os dois especialistas religiosos, guardando as memórias do culto aos encantados.



Seu Lírrio (Rosemiro Ferreira da Silva), o pajé, conduz fechamento de trabalho na casa do santo, na aldeia Serra do Padeiro, Terra Indígena Tupinambá de Olivença.

Por Daniela Alarcon (2016).

A PROFECIA DO RETORNO DA TERRA E AS RETOMADAS

“Pai faleceu e deixou aqueles cantos. Como é que a gente abandona os nossos cantos e vai para outros? Não. A gente foi cuidar dos nossos cantos e fazer o que ele fazia. Então, graças a deus, tudo continua dando certo”.

Recuperando as lembranças do avô, a quem se refere como pai, Baiaco enfatiza a continuidade entre as práticas de João de Nô e as de seus descendentes. Note-se, nessa formulação, os dois sentidos de *canto*: música entoada no culto aos encantados (e, por extensão, o próprio culto) e lugar. Para Baiaco, aquele que abandona seu lugar e interrompe os cuidados com os encantados, deixando de se orientar pelos ensinamentos (enunciados ou não) dos troncos velhos, seguramente se desencaminhará. As menções aos exemplos oferecidos por João de Nô e aos conselhos que deixou aos parentes são reiteradas, efetuadas inclusive por quem não o conheceu. Desse modo, ele se faz presente no cotidiano da aldeia, oferecendo aos parentes balizas para se *viver bem*.

Ao tempo em que demarcavam as habilidades de João de Nô como rezador, meus interlocutores o descreviam como alguém trabalhador, característica sumamente valorizada. Quando cruzávamos roças de cacau antigas, associadas a João de Nô, Baiaco se descrevia menino, com pequenas botas de borracha imitando as do avô/pai, deslocando-se a seu lado. São as mesmas botas que se vê em um monóculo fotográfico dos anos de 1970, em que ambos aparecem de pé, diante da sede da Fazenda São João, com Maria, a última esposa de João de Nô, ao fundo. “Se você deixa a roça bem cuidada, bem limpa, não falta cacau e não falta dinheiro. Pai dizia: ‘Se você plantar nessa subida aqui três pés de feijão, quando você voltar, dá quase um litro e você já tem o que comer’”.

Falas como essa retornam quando se trata, por exemplo, de criticar um parente tido como *preguiçoso*. Ora, se os antepassados ensinaram como viver, a eles há que se voltar para ajustar a própria conduta ou as dos demais. A inclinação de João de Nô para o trabalho aparece materializada na mata, em trilhas afundadas por suas pisadas, nos cacauzeiros plantados por ele que ainda estão de pé e nos antigos *rumos* de suas roças – por exemplo, na *carreira de jacas* que dividia as áreas de João de Nô e de seu irmão Zé Hortênsio (Belisário Ferreira da Silva), que acabaram, ambas, nas mãos de não indígenas. Contudo,



João de Nô (João Ferreira da Silva) e seu neto Baiaco (Jurandir Ferreira da Silva) diante da casa de soalho; ao fundo, a última esposa de João de Nô, Maria, na Fazenda São João, Serra do Padeiro, déc. 1970. Reprodução de monóculo fotográfico do acervo de Rosemíro Ferreira da Silva e Maria da Glória de Jesus, por Daniela Alarcon (2012)

as novas linhas, as divisas das fazendas, não puderam apagar os traçados antigos, que figuram como marcas mnemônicas, indicando os vínculos dos indígenas e de seus antepassados com lugares específicos.

Para além da associação com o trabalho, a imagem de João de Nô é invocada para enfatizar outros valores sociais, como a solidariedade e a partilha de recursos entre parentes, compadres e vizinhos. Nessa direção, Baiaco recorda: “Pai fazia piaba e camarão enrolados na palha, camarão assado. Nós todos pequenos, em volta dele, comendo. Ele só gostava de comer com todo mundo de junto. Todo mundo tinha que comer um pouquinho”. A centralidade do parentesco, conforme meus interlocutores, levou-o a acolher inclusive parentes em dificuldades que, antes, haviam agido *mal*, quando eles o procuraram em momentos de dificuldade. Foi o que ocorreu com Zé Hortênsio, que teria *entregado* sua roça em troca de uma mala ou um relógio e saído pelo mundo.

“Ele foi, pensou que ia se dar bem; chegou lá, não era nada daquilo, teve que voltar”, conta Baiaco. Pediu guarida ao irmão mais velho, que lhe cedeu uma área.

Ainda que pudesse usar seus poderes para pequenas *perversidades* contra quem andasse mal, como se viu, João de Nô não se valia deles para *enricar*, não era avaro ou ganancioso, comportamentos bastante condenados entre os Tupinambá da Serra do Padeiro. Uma narrativa curta aborda essas questões. Diz-se que um dos irmãos mais novos de João de Nô costumava recordar a ocasião em que um homem, oriundo de Olivença, procurou o rezador para uma consulta. Conforme me relataram, o irmão de João de Nô contava:

Quando o cara chegou aqui e viu a casa em que o velho João morava, falou: “Esse velho sabe de nada!”. O velho mesmo [o homem vindo de Olivença] falou para ele [João de Nô]: “O cara sabe adivinhar e mora num lugar desses aqui?”. Aí diz que, quando foi na hora de rezar, o velho João pegou um rosário e deu a ele para segurar. O velho João começou a rezar e o rosário escapulia, aí o velho João: “Fecha a mão, rapaz! Oxente! Você não presta nem para segurar um rosário?”.

No conjunto das *coisas* deixadas por João de Nô, as *histórias* têm papel destacado: *todo mundo aqui tem história do velho João*. É importante frisar a conexão entre essas falas – que davam a conhecer o esbulho e a resistência, sustentando com palavras um modo de vida sob ataque – e o processo de mobilização contemporâneo. Um comentário de Baiaco a respeito de João de Nô deixa ver com clareza a relação entre memória e ação política: “O que ele [João de Nô] falava na beira do fogo, a gente não esqueceu. Nós fomos crescendo, a gente estudou um pouco mais, começou a entender as coisas e *foi se lembrando* do que nosso avô falava para a gente, dos nossos direitos” (ênfase minha).

Entre as histórias que contava aos filhos e netos, figuram aquelas relativas ao *adoecimento da terra*. Seu Lírio ainda não havia nascido quando se deu um episódio, em 1947, que inaugurou tempos difíceis para os moradores da Serra do Padeiro. “O pai falava: estava na mata e viu [o céu] turvando; foram para casa, as galinhas foram para o poleiro, ficou o dia todo assim. No dia seguinte, abriu”.⁴ Em seguida, veio a febre, uma devastadora epidemia de

⁴ Esse episódio pode guardar relação com a ocorrência de um eclipse total do sol em 20 de maio de 1947.

paludismo. “A pessoa estava enterrando um e já caía no túmulo, ou então chegava em casa e já estava doente”, diz seu Lírio. João de Nô enviuvou várias vezes; diz-se que teve, no total, 18 cônjuges e 32 filhos, boa parte dos quais morreu de malária e enfermidades contagiosas. A terra, por sua vez, perdeu a fertilidade e pragas começaram a proliferar.

Em 1951, ocorreu a primeira *seca grande* de que se tem lembrança na Serra do Padeiro. Molharam os pés de São José no rio de Una, mas a chuva demorou a cair. Os bichos, as gentes, os encantados e outras classes de seres recuaram; alguns desapareceram. Ainda hoje, a terra está em recuperação. Nas narrativas, terra e indígenas aparecem intimamente conectados – a enfermidade da primeira se desdobra na doença que acomete os segundos, coincidindo com a intensificação da penetração de não indígenas no território. Ao mesmo tempo, João de Nô fazia previsões sobre o *retorno da terra* e teria antevisto a chegada da vassoura-de-bruxa, bem como seu papel no enfraquecimento do poder dos não indígenas. Dona Maria conta:

O velho João cansou de dizer: “Aqui nessa região ainda vem época de o rico desejar ser pobre, porque vai dar uma doença no cacau...”. [Quando viesse a praga] os ricos iam perder tudo e os pobres já não tinham nada mesmo... Antigamente, você só ouvia falar em cacau. Os fazendeiros eram: “Cacaaaaa!”. Chegava a roncar o peito. Porque as roças de cacau carregavam de cima abaixo. Os ricos tomaram conta das terras todas, pobre ficou sendo escravo. A vassoura-de-bruxa... A melhor coisa do mundo que deus deu foi a vassoura-de-bruxa: deus mandou a bruxa para poder salvar o pobre. Só fala que foi desgraça quem não conhece da terra, quem não quer viver na terra. Porque o pobre, de primeiro, era mangado, pobre era pisado, tinha que trabalhar ali e se matar. E pobre não tinha direito de terra. Se fosse no tempo em que não tinha a vassoura-de-bruxa, os índios estavam se apoderando de terra? Uma peste que estavam! Ô, meu deus, os ricos mandavam matar tudo!

Além de seu papel na reprodução da memória social tupinambá, João de Nô atuava como força centrípeta, contrapondo-se à dispersão dos parentes. Conforme os não indígenas avançavam sobre o território, parte significativa dos indígenas passou a viver em pequenas porções de terra, sobrevivendo da agricultura em escala reduzida, criação de pequenos animais, caça, pesca e

coleta. Eles trocavam o que produziam com os vizinhos e, de quando em quando, transpunham longas distâncias a pé ou em lombo de burro para visitar parentes em outras porções do território, pagar impostos (no caso daqueles que haviam registrado seus sítios) e *fazer a feira* em cidades vizinhas, isto é, comprar mantimentos como café, sal e açúcar.

O conjunto de casos em que os indígenas conseguiram se manter na terra – melhor dito, em parte dela – a despeito do esbulho é um componente fundamental da resistência tupinambá. Ainda que muitos tivessem de passar a maior parte da vida fora do território, sempre teriam aonde voltar, graças à permanência de seus parentes nos sítios. Eram esses indivíduos que garantiam o vínculo dos parentes com o território, permitindo que se pensasse na futura recuperação das áreas em posse de não indígenas. Por isso, os indígenas que ficaram muitas vezes são referidos como *mourões*, as estacas grossas que sustentam a cerca.

Sendo um chefe de lugar relativamente próspero e muito respeitado, João de Nô foi um desses mourões, alguém cujo papel não se limitava a sua família extensa. Ouvi depoimentos de indígenas que deixaram a Serra do Padeiro, mas, de quando em quando, transpunham longas distâncias até a casa do rezador, em razão de doença ou dificuldades materiais, em dias santos, festas ou simplesmente para visitá-lo. Uma de suas netas, Maria Cabocla (Maria José da Silva), que cresceu em Olivença, lembra: “Mãe enchia um burro de meninos e vinha [até o sítio de João de Nô]: dois em um caçuá, dois no outro, um no meio. O dia todo andando. Quem podia, andava; quem não podia, ia no burro”. Na casa, conta-se, havia um fogo de chão sempre aceso, junto ao qual as pessoas se reuniam para ouvir histórias ou ser rezadas, enquanto tomavam café e comiam batatas, aipim e abóbora assados no borralho. Hoje, o sítio de seu Lírio e dona Maria – como se indicou, antes detido por João de Nô – é o local mais movimentado da aldeia, ponto de referência para quem está de passagem ou vem de retorno ao território. Situam-se ali a casa do santo, o galpão de reuniões, a escola, o posto de saúde, o consultório odontológico e uma lanchonete. Além da festa de São Sebastião, também lá acontecem as frequentadas reuniões mensais da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP).

Após haver chamado a atenção para o lugar de João de Nô na memória social tupinambá e para seu papel na manutenção do grupo étnico no período marcado pela diáspora, cabe assinalar como sua presença no

processo de recuperação territorial, assim como a de outros parentes mortos, dá-se de maneira bastante concreta. Descrevendo um momento delicado da luta, em que era preciso decidir rapidamente que estratégia adotar, o cacique Babau comentou: “Aí, quando cheguei cá, Maria Cabocla pegou um bocado de encantado. Até os fantasmas da família apareceram todos para conversar comigo: o Velho Nô, o velho João de Nô, Jandira [Anazilda Ferreira da Silva], Magno [Barbosa Santos]... Todos!”. Ainda de acordo com Babau, em diálogo mediado pelo corpo em que baixaram, os parentes mortos lhe deram conselhos e asseguraram que o desenlace da contenda seria positivo. “Eles disseram: ‘[...] Você sabe conduzir e tem condição de resolver a situação. Agora os meninos [parentes] não estão correndo risco. O risco é para você’. ‘Mas eu compporto?’. ‘Comporta’. ‘Então, vamos ver’. Eles se despediram todos de mim, foram embora, e eu disse: ‘Agora é a hora’”.

As manifestações de João de Nô depois de morto não começaram no quadro das retomadas. Um de seus bisnetos, Zeno (Alzenar Oliveira da Silva), lembra do que ocorreu em 1982 com sua avó, Jandira, recém-referida. Conforme a narrativa, quando Jandira estava a ponto de morrer, João de Nô teve que retornar dos mortos para perdoá-la, de modo que ela pudesse partir – durante anos, um desentendimento havia afastado pai e filha. No cenário político contemporâneo, as relações entre vivos e mortos se atualizam. Nota-se, no relato de Babau, que seguir os ensinamentos dos parentes mortos, ser procurado por eles e saber ouvi-los são todos fatores que lhe conferem legitimidade. Trata-se, afinal, de uma luta travada ao lado dos parentes mortos, em especial dos troncos velhos, como João de Nô. Em 16 de dezembro de 2013, 32 anos depois de sua perda, a Fazenda São João foi retomada.

referências bibliográficas

ALARCON, Daniela Fernandes. O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2013.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. Morada dos encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2008.

PAVELIC, Nathalie Le Bouler. Aprender e ensinar com os Outros: a educação como meio de abertura e de defesa na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro (Bahia, Brasil). Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia/ École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2019.

QUADROS, Lino de. Livro dos mortos. Manuscrito. Acervo pessoal de Lino de Quadros.

4.3

Pa'i Chiquito_
símbolo da resistência Kaiowá
ao indigenismo oficial

Graciela Chamorro*

RESUMO

Pa'i Chiquito ou Chiquito Pa'i foi um grande líder kaiowá do século XX. Ele é considerado pelos habitantes da Terra Indígena Panambizinho, situada à leste da cidade de Dourados, MS, como seu fundador e último hechakáry, "xamã que vê a palavra", que orientou a comunidade a permanecer em parte de seus territórios tradicionais quando o indigenismo oficial os obrigava a abandoná-los e a integrar-se na Reserva Indígena de Dourados. Sua atuação foi decisiva para a permanência de muitas famílias kaiowá fora das reservas, na área da Colônia Agrícola Nacional – CAND, onde Getúlio Vargas fizera uma reforma agrária nos primeiros anos da década de 1940.

PALAVRAS-CHAVE

Pa'i Chiquito
Kaiowá
Mato Grosso do Sul
Panambizinho

* Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e Associação Cultural Casulo.

introdução

Neste artigo registro por escrito parte da memória oral que os descendentes de Pa'i Chiquito, grande líder kaiowá do século XX da região denominada Ka'aguyrusu,¹ ou "Mato Grosso", cultivam a seu respeito. Parte dos dados fui construindo a partir do que ouvi da esposa, dos familiares e afins de Pa'i Chiquito nas décadas de 1980 e 1990, assim como nos anos que já vão deste século. Outra parte foi retirada de documentos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) e dos trabalhos escritos por Schaden (1963, 1974), Joana Fernandes Silva (1982), Walter Coutinho Junior (1995), Katya Vietta (1998, 2007) e Nely Aparecida Maciel (2012). Em todas essas fontes, Pa'i Chiquito é a personalidade mítica e histórica mais importante para a comunidade de Panambizinho, na fundamentação de seu direito à terra, seu modo de vida e sua identidade. Ele é a referência religiosa e política

¹ *Ka'aguyrusu* significa 'Mato Grosso'. Na geografia dos Kaiowá procedentes dessa região, o termo refere-se à área compreendida entre o rio Brilhante, o córrego Panambi, o córrego *Hî* e o córrego Laranja Doce (VIETTA, 2007, p. 95). Nos documentos oficiais não consta o nome *Ka'aguyrusu*.

mais significativa e influente na comunidade, desde a sua fundação nos anos 1920 até os dias de hoje. Conforme pude perceber durante o trabalho de campo que realizei, sua memória é viva não só no Panambizinho, mas também nas comunidades de Panambi (Lagoa Rica), Itay Ka'aguyrusu, Guyra Kambiy, Tjassu Ygua, Laranjeira Ñanderu, Aroeira, Sukuriy, na Reserva Indígena de Dourados, no Passo Piraju e no Guyra Roka, na Reserva Indígena de Caarapó e em Taquara. Segundo as pessoas com as quais falei sobre Pa'i Chiquito, sua influência nesta vasta área se dava sobretudo através das festas do milho *avatikyry* e do menino *kunumi pepy*. Suas relações de parentesco estão presentes no Panambizinho, Panambi, Laranjeira Ñanderu, Tjassu Yguá e Sukuriy, entre outros espaços ocupados pelos Kaiowá. Pa'i Chiquito é um humano singular. Sua filha Adelina e sua bisneta Rosely são categóricas: "Chiquito viu Deus!". O "Pássaro da Boa Palavra", ou Guyra Ñe'ëngatu, emissário do grande ícone kaiowá, o Sol ou Pa'i Kuara, voou com ele para outros planos de existência, onde Chiquito recebeu a clarividência daquelas pessoas chamadas *hechakáry*, xamãs que "veem a Palavra", que

têm visões e mantêm relação direta com o herói cultural Ñande Ryke'y, "Nosso Irmão Mais Velho". Depois disso, ele não cozinhava mais seu *urucum*; era só levantar o braço e ficava pronta sua pintura. Esta crença é aceita sobretudo pelas pessoas que se orientam por valores e práticas consideradas tradicionais. A tradição oral e os rituais se tornaram os suportes dessa memória atualizada a cada geração.

PA'I CHIQUITO E O KA'AGUYRUSU

Na memória de Adelina (Merina) Ramona, uma das duas filhas ainda vivas de Pa'i Chiquito, assim como da neta Arda Concianza e da bisneta Roseli Concianza Jorge, o xamã nasceu e viveu seus primeiros anos nas proximidades do rio Dourados, chamado de Yguasu, “grande água”, pelos Kaiowá. Ele nasceu precisamente em Tujuygusu, localidade que ficaria hoje entre o município de Fátima do Sul e Vila Sapé. Seu nascimento pode ser situado no final do século XIX ou início do século XX.

Pa'i Chiquito é conhecido por quatro nomes:

Ava Jeguaka Poty Rusu

é seu nome próprio em kaiowá ou seu nome divinizador itupã réry

Ynambu Para

era seu apelido

Rui (do português Luís)

teria sido o nome recebido dos não indígenas

Pa'i Chiquito ou Chiquito Pa'i

que é o mais popular

Pa'i indica sua qualidade de xamã e Chiquito, provavelmente, seu porte físico. Numa região onde, na primeira metade do século XX, circulavam mais falantes de espanhol (paraguaios e argentinos) do que de português, não é de estranhar que os Kaiowá tenham incorporado em sua língua termos castelhanos, como Chiquito, em vez de Chiquinho.

Segundo nossos interlocutores e as nossas interlocutoras, o nome Pa'i Chiquito mostra o sistema onomástico kaiowá de então: um nome verdadeiro ou divino e eventualmente um nome de guerra ou apelido. Assim, a mãe de Chiquito tinha o apelido de Machu Tika, mas seu nome próprio em kaiowá era Mbo'y Rendyju. Os não indígenas lhe deram o nome de Maria Manoela e ela teria nascido pelo ano 1864, no lugar onde mais tarde se formou a Vila São Pedro, mudando-se depois mais ao sul, mais ou menos onde surgiu a cidade de Indápolis. Merina repete uma e outra vez que os termos “papai” e “mamãe” foram introduzidos no vocabulário kaiowá com a chegada dos colonos; antes disso, “papai” era hiu e “mamãe”, ha'i.

Chiquito se casou com Mbo'y Tukambi, também moradora de Tujuygusu, quando ela tinha 15 anos de idade. Dos não indígenas, sua esposa recebeu o nome de Ramonita. Ela era filha de Mbo'y Rete e Karai Papa, vulgo Pichó; um de seus irmãos, Paulito Aquino,¹ se tornou braço direito de Chiquito na manutenção dos rituais tradicionais no Panambizinho.

De Tujuygusu, Chiquito e sua família se deslocaram para outros lugares. A lista muda conforme o interlocutor ou a interlocutora. Seguem aqui alguns dos lugares mencionados: Marakanã, Guaviraty ou Guaviray, Ka'aruruty, Yvyra Jepirot, Kiritaty, Tapesu'áty e Aimeri'y. Em alguns relatos esses deslocamentos são interpretados, de forma anacrônica, como tendo sido causados pela pressão exercida pelos “colonos” não indígenas que chegaram à região, em maior número, a partir da década de 1940; para outras pessoas, eles são exemplos da mobilidade tradicional kaiowá; para estes, os serviços xamânicos de Chiquito eram requisitados nessas comunidades por onde ele passou com sua família, chegando a ficar de um a três anos em cada uma delas.

Nesse contexto, não podemos esquecer que em setembro de 1917 foi criado o Posto Indígena Francisco Horta, atualmente conhecido como Reserva Indígena de Dourados – RID, com a missão oficial de reagrupar, em um só local, os indígenas espalhados pela exploração da erva-mate, concedida à Companhia Matte Laranjeira após o final da guerra da Tríplice Aliança em 1870 (VIETTA, 2007). José Augusto dos Santos Moraes aponta, porém, que a criação da RID promoveu o mais intenso deslocamento forçado dos indígenas das áreas

¹ Xamã que herda os bens espirituais do Pa'i Chiquito. Falecido em 2002.

que já habitavam, tanto nas margens do rio Brillhante e seus afluentes como também em áreas mais próximas ao rio Vacaria (MORAES, 2016). Os fazendeiros da região pediam a retirada dos indígenas de suas áreas de domínio, mas não queriam deixar de utilizar sua mão de obra. Vários documentos da época do SPI, com destaque para os Boletins de Serviço, mostram “que constantemente os chefes de postos indígenas do SPILT/N/SPI eram acionados pelos fazendeiros regionais para a liberação de indígenas para o trabalho sazonal, principalmente na lida com o gado” (MORAES, 2016, p. 22). Desta forma, é possível depreender que as frequentes mudanças de Chiquito e seu grupo podem muito bem ter sido motivadas tanto pela demanda de seu conhecimento xamânico como pela pressão exercida sobre os Kaiowá desde a criação da RID, tendo em vista que é frequente que esses indígenas respondam às pressões com a mobilidade física.

Nessa mesma linha de raciocínio, as andanças de Chiquito e sua gente também podem ter sido motivadas pela pressão de algum dos 80 ervateiros atuantes na região de Dourados na época, com pontos de extração de erva-mate ao longo do rio Brillhante e com vários portos – Bocajá, Novo e Vilma – às margens deste rio e do córrego Laranja Doce (VIETTA, 2007, p. 81).

Em todo caso, sabemos que Panambizinho foi fundada na década de 1920. Com este nome, o local só aparece na segunda metade do século XX. Nos documentos mais antigos, consta somente o nome Panambi, que se refere tanto à atual comunidade situada no município de Douradina como à comunidade de Panambizinho, pertencente ao município de Dourados. Assim, um dos “pioneiros” da cidade de Dourados, o Senhor Albino Torraca, afirmou em 18 de junho de 1949 que ele habitava na região desde o ano de 1900 e que então já existia a aldeia de Panambi e que toda essa região era habitada “por puros índios” (VIETTA, 1998, p. 65).

No entanto, muito antes de Torraca (1949), que atesta retrospectivamente a presença kaiowá no Panambi, Rondon, durante sua primeira passagem pela região, em 1905, menciona os Kaiowá na “barra do Dourados”, onde trabalhavam pacificamente na extração da erva-mate: “nas barras desse rio [Brilhante] acham-se localizados os índios Caiuá, da nação Guarani, índios pacíficos e empregados nessa zona na extração e fabrico de erva mate” (RONDON, 1949, p. 101). O inspetor do SPI, Nicolau Bueno Horta Barbosa, em 1915, também menciona os Kaiowá no Panambi. Em 1922, Rondon volta a citar os

Kaiowá. Em 1927, ele escreveu: “proveitei a oportunidade para visitar o posto indígena dos índios caiuás e a estação telegráfica deste nome” (VIVEIROS, 1958, p. 532).

Segundo os descendentes de Pa'i Chiquito, Rondon teria montado acampamento entre os Kaiowá e estes o teriam ajudado no reconhecimento e no mapeamento da área, na construção da rodovia entre o rio Dourados e o rio Brillhante, bem como na construção da infraestrutura para a extensão da linha telegráfica neste trecho. Seus avós teriam derrubado árvores, arrancado tocos e limpa-do caminhos e trilhas para a comissão de Rondon. São recorrentes nos relatos termos como “telégrafo”, “terra”, “Kaiowa”, “estrada” e “Rondon” (VIETTA, 1998, p. 25).

Em troca, Rondon teria prometido a Pa'i Chiquito a posse do Ka'aguyrusu. Segundo Vietta (2007, p. 92), esta área seria de aproximadamente 50 mil hectares. Rondon deixou assim uma expectativa muito grande entre os Kaiowá, sendo evocado como herói no Panambizinho, no Panambi, em Sukuriy, em Laranjeira Nhanderu e nos diversos acampamentos de retomado que integram o Ka'aguyrusu desde há alguns anos. Isto, apesar de sua promessa nunca ter sido concretizada.



Parentela masculina de Chiquito (Foto do arquivo privado Arnaldo Jorge Concianza, citado em VIETTA, 2007, p. 332)

A FAMÍLIA DE PA'I CHIQUITO

O casal Chiquito e Ramonita teve nove filhos: 1. Martin Kapile, 2. Neiko, 3. Cidinho, 4. Arasi, 5. Dorícia, 6. Isaura, 7. Luzia, 8. Adelina Merina e 9. Elza. Com exceção das duas últimas, todos os homens e as outras duas mulheres já faleceram. Na década de 1980 também registrei como filhos de Chiquito e Ramonita, João e Genório, que teriam cometido suicídio na década de 1940. Meus interlocutores atuais, no entanto, afirmam que estes dois eram sobrinhos do casal; não seus filhos. Este tipo de confusão é possível acontecer, pois sobrinhos de primeiro grau são considerados filhos. Pesquisando melhor, no entanto, descobri que ambos eram filhos de Dorícia e Lauro, que nasceram na década de 1940 e se suicidaram em 1975 e 1964, respectivamente.

Os filhos e as filhas de Chiquito e Ramonita, com seus descendentes são:

Arasi Pedro: Casou-se com Manoerito com quem teve um filho e uma filha. Depois da morte de seu esposo, em 1975, foi morar na aldeia Lagoa Rica no Panambi, de onde saiu para acampar em Laranjeira Nãnderu, onde faleceu. Seu filho Valmiro se suicidou, Alcides Pedro, seu primogênito, é o líder do acampamento.

Adelina Merina Ramona: casou-se com Hamilton Aquino e teve com ele sete filhos e três filhas: Terezinha, Osvaldo, Vanilton, Elisa, Demário, Pedro, Reinaldo, Jacira, Jonas e Zezinho. Destes, já faleceram Elisa, Vanilton e Pedro.

Dorícia Elisia Pedro: casou-se com Lauro Concianza e teve com ele quatro filhas e seis filhos: João, Genório, Gomercino, Cideval, Mário, Nelson, Arda, Anamélia, Dita e Neusa. Gomercino nasceu em 1945 e tem sete filhos e filhas; João nasceu em 1942 e se enforcou em 1975, deixando um filho; Genório nasceu em 1944 e se enforcou em 1964; Cideval, nasceu em 1949, tem 11 filhos; Mário nasceu em 1951 e não se casou, já é falecido; Nelson, o mais velho ou principal, casou-se com Rosalina Aquino e ambos tiveram quatro filhos e quatro filhas: Abrão, Salomão, Fineida, Jonas, Fabiana, Luiz, Fábio e Luciana; sendo que Fabiana, Luiz e Salomão já são falecidos, este último por enforcamento. Dita casou-se com Argimiro Jorge Galeano e tiveram 10 filhos e filhas; já é falecida. Arda herdou os cantos e as rezas de Dorícia e Chiquito, se casou com Adão Jorge Galeano e teve com ele cinco filhos e cinco filhas: Misael, Anardo, Roseli,

Odótio, Nair, Celina, Zenaide, Minguel, Dilma e Neri. Arda faleceu em 2017. Dentre seus descendentes, Roseli Concianza Jorge herdou as rezas de Arda, Dorícia e Chiquito; casou-se com Valdomiro Aquino e deu sete tataranetos e tataranetas a Pa'i Chiquito e Ramonita: Silvinho, Rose, Valdinéia, Vanessa, Josiane, Geovani e Sandro. Anamélia teve quatro filhos e filhas. Neusa se casou com Ricardo Jorge e com ele teve 13 filhos. Fora Neusa, que mora no acampamento Guyra Kambiy, os filhos e as filhas de Dorícia moram no Panambizinho.

Elza Pedro: casou-se com Valdivino e teve com ele duas filhas: Nilda Pedro e Marta Pedro. Todas são moradoras do Panambizinho.

Martin Capilé: o mais velho dos filhos. Casou-se com Adelina Solidade, conhecida na velhice como Jari Capilé. Tiveram uma filha: Gina Capilé, que teve quatro filhos e quatro filhas: Lizete, Marinete, Regina e Sonia; Lázaro, Simão, Lizeu e João, todos moradores do Panambizinho.

Neiko: casou-se com Valentina Duarte e tiveram um filho e duas filhas: Severino mora no Panambizinho, Irene e Zilda moram no Jaguapiru.

Cidinho: casou-se com Fia e tiveram três filhas e dois filhos. Sirley mora no Panambizinho, Vanda mora em Campo Grande, Demário mora no Itay Ka'aguyrusu, Luiz mora no Jaguapiru e Nídia já é falecida.

Isaura: casou-se com Rubito, irmão de Lauro, e com ele teve dois filhos.

Luzia casou-se com Antônio e tiveram dois filhos e uma filha.

Os descendentes de Pa'i Chiquito e Ramonita moram nas aldeias e nos acampamentos do antigo Ka'aguyrusu. São uma exceção os que moram na reserva de Dourados ou em Campo Grande. As filhas de Chiquito e Ramonita mantiveram a rica tradição oral de seu pai e sua mãe. Os descendentes de Dorícia, incluindo as netas Roseli e Adelaide e o neto Misael, seguem nesse mesmo caminho, sendo que as que de fato conhecem os cantos rituais são Neusa, Arda [in memoriam] e Roseli. Os netos Misael, Anardo, Fábio, Luciana e Kiki, egressos ou estudantes do Curso Normal Médio Intercultural Indígena Ára Vera da SED/MS e/ou do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu da Faculdade Intercultural Indígena da UFGD-Dourados-MS, têm transcrito e registrado em vídeos parte da tradição oral que ouviram de suas avós ou presenciaram em rituais, mas estes não se consideram guardiões dessa palavra, ou seja, não estão

vinculados ritualmente com ela. Contudo, é essa palavra que lhes rende prestígio no novo ambiente social em que interagem, como a escola, a universidade, os grêmios políticos e as ONGs.

Estes parentes mantêm um forte elo entre si e têm consciência de sua ancestralidade comum. Em 2013 organizei com outras colegas um encontro de música indígena no acampamento Guyra Kambiy. Preocupada, uma das líderes, bisneta de Chiquito, me abordou, dias antes do evento, dizendo que não poderia haver primeiro e segundo lugar, pois o repertório de todos os grupos remonta a Chiquito Pa'i; ele é que deveria ser premiado.

PA'I CHIQUITO FUNDA A COMUNIDADE DE YV'YA KANDIRE OU PANAMBIZINHO

Panambizinho significa "Borboletinha"; é uma expressão híbrida que mistura Panambi "borboleta" com o diminutivo "-zinho" do português. Nos relatos de origem, este nome foi dado pelos não indígenas à comunidade. Originalmente, Chiquito teria chamado o lugar de Yv'ya Kandire, "Terra esplêndida" ou "Terra Perfeita". Schaden a chama de Panambi (SCHADEN, 1974). Em outros documentos, como no relatório do chefe do Posto Indígena Francisco Horta Barbosa de Dourados, de janeiro de 1970, a área que dera "início" a Panambizinho foi denominada "Aldeia Paí Chiquito" (DINIZ, 1970).

Chiquito era ainda muito jovem quando passou pela experiência espiritual que o capacitou para lidar de maneira sábia com as dificuldades que lhe adviriam. Segundo seus familiares, a região onde ele se criou era pura mata e nela viviam muitos indígenas. Já casado, com 20 anos, Chiquito teria tido uma visão, a de procurar um outro lugar e levantar um novo tekoha ou aldeia. Mais de uma dezena de casais com seus familiares o acompanharam. Saiu das proximidades de Vila Sapé e se dirigiu para a região da atual Panambizinho, disposto a encontrar um novo local de residência. Entre os casais que o acompanharam estavam certamente Augusto Reinaldo e Mônica Atino, Matério Silva e Pifânia. Joãozinho Kavaju e Clarice Barbosa Conciança (Cirila).

De acordo com nossos interlocutores e interlocutoras, Chiquito intuiu que tinha achado a terra que procurava quando chegou numa baixada. Seus acompanhantes não concordaram, pois não havia água no

local. Chiquito submeteu sua intuição à prova da reza, ao cabo da qual uma mina bem produtiva brotou no lugar. Ninguém mais duvidou e a mina se tornou mais uma prova da clarividência de Chiquito.

Na interpretação de Valdelice Verón e Natanael Vilharva, casal de docentes indígenas que morava no Panambizinho em 2008, este local certamente era conhecido por Chiquito, pois os Kaiowá costumavam se mudar para um lugar que já conheciam e onde já haviam morado ou explorado, remota ou recentemente, de forma mais temporária ou mais duradoura.

Então, para esses colegas, quando Pa'i Chiquito fundou Panambizinho, ele estava fixando uma nova residência dentro do Ka'aguyrusu, que era seu território. Ele conhecia seu território e o local escolhido que acabou se tornando o Panambizinho era seu lugar de caça, de moradia temporária. Até hoje, os Kaiowá têm o costume de ir caçar e pescar longe de casa. Fazem um tejupa, "telhadinho de sapé", ou uma casa maior, e passam dias longe da moradia familiar, caçando.

De modo que quando se diz que Pa'i Chiquito saiu de Tujyugusu – um local mais preciso dentro do Guaviray – para o Panambizinho, ali fundou uma nova aldeia e que os colonos vieram de Minas Gerais, São Paulo ou do Nordeste para esse mesmo lugar, para quem não têm noção da mobilidade tradicional kaiowá, ambos os movimentos parecem ser a mesma coisa. Mas a grande diferença é que Pa'i Chiquito e sua turma estavam se movendo dentro uma terra tradicional indígena. Valdelice Verón pondera:

O tekoha é um lugar maior do que o espaço ocupado pelas casas ou residências das pessoas da comunidade. Ele é um território que compreende o lugar das moradias, o lugar de caça, pesca e coleta, o lugar da roça, o lugar onde se lava roupa e se toma banho, o lugar que está descansando e os caminhos que garantem a sociabilidade, o vínculo entre as famílias que residem nos vários lugares ocupados pelas casas (VERON; VILHARVA, 2008-2011).

Assim, não se pode falar que o Panambizinho era o local das residências apenas, de forma isolada. Quando se fala em Panambizinho, tem que se falar do tekoha Ka'aguyrusu. Pa'i Chiquito era um Ka'aguyrusuygua, "originário e morador do Ka'aguyrusu", e ao estabelecer-se no local que se tornou Panambizinho, ele estava se movendo dentro de um tekoha muito antigo, ocupado pelos seus ancestrais, ijypykuéry.

Os limites do tekoha Ka'aguyrusu estão presentes na memória da população kaiowá e são aqueles já mencionados acima. Nessa área havia vários locais de residência, que fazem referência a pessoas destacadas do lugar. De modo que o lugar chamado pelos kaiowá de Jari Tarikue é aquele onde residiu uma das avós de Chiquito. Outros lugares têm como referência os rios, a flora ou a fauna da região. Estigarribia, funcionário do SPI, em 1923, fez uma lista das localidades onde residiam os grupos mais populosos, para os quais urgia demarcar terras. Destaco aqui aquelas situadas no Ka'aguyrusu: aldeia na cabeceira do rio Laranja Doce, a 3 km de Dourados; aldeia na cabeceira do rio Sardinha, a 9 km de Dourados, com muitos indígenas dispersos ao longo desse ribeirão; aldeias na cabeceira do rio Panambi, a 10 km; aldeia do Córrego do Engano, na fazenda Revolta, à margem do rio Dourados; aldeias do Iguazu (ou Guaçu), Capão Ralo e outras ao longo do rio Dourados; aldeia de Aquino, no lugar chamado Bocajá, entre outros (ESTIGARRIBIA, 1923).

Todas estas localidades são reivindicadas até hoje pelos Kaiowá autorreferidos como Ka'aguyrusugua, ou originários da mata fechada, destacando-se entre eles os que têm na figura de Pa'i Chiquito o seu elo mais forte com o passado. Nas proximidades desses locais estão os acampamentos kaiowá de Itay Ka'aguyrusu, Guyra Kambiy, Tajassu Ygua e Laranjeira Ñanderu. Por ordem, a liderança dessas frentes de retomada é integrada por familiares de Chiquito: uma neta, Teresinha; uma filha, Adelina, uma neta, Neusa, e uma bisneta, Adelaide; um bisneto, Anardo, e um descendente cujo nome não consegui precisar; um neto, Alcides Pedro.

PA'I CHIQUITO À FRENTE DE INDÍGENAS "INDISCIPLINADOS E REBELDES"

O espírito nacionalista do Estado Novo motivou a chamada "Marcha para o Oeste". Nessa política, enquadram-se as Colônias Agrícolas Nacionais (CAN), criadas por meio do Decreto-Lei nº 3059, de fevereiro de 1941, sendo uma delas a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), implantada pelo Decreto-lei nº 5.941, de 28 de outubro de 1943, sem nenhuma menção aos moradores indígenas dos 300 mil hectares destinados à CAND (SILVA, 1982, p. 18-19).

A atuação de Pa'i Chiquito como símbolo de resistência se consolidou precisamente no enfrentamento corpo a corpo com os agentes da CAND. Como indígenas fora das reservas, ele e sua gente eram tratados muitas vezes com violência pelos "distinguidos senhores" da nascente sociedade douradense, embora inicialmente os primeiros contatos entre indígenas e colonos pareçam ter sido pacíficos. As interlocutoras de Katya Vietta (1998, p. 40) contam que os recém-chegados colonos teriam pedido licença a Pa'i Chiquito para pegar água, cana, banana, batata e mamão, o que Chiquito lhes teria fornecido. Até então os colonos só ocupavam os lugares não habitados por indígenas. No entanto, logo eles avançaram sobre as áreas efetivamente habitadas pelos Kaiowá e a administração da CAND começou a solicitar a retirada das famílias indígenas dos lotes. O SPI acatou essa solicitação e respondeu com a transferência das famílias para o Posto Indígena Francisco Horta, a Reserva de Dourados.

Diante disso, parte da comunidade se dispersou pela região, rumando para o Paraguai e para o Paraná. Algumas famílias também acabaram indo para a Reserva de Dourados. Outras permaneceram no local (SILVA, 1982, p. 20). Lauro Concianza, genro de Pa'i Chiquito, mencionou numa entrevista prestada a Katya Vietta (1998) que um senhor de sobrenome Aguirre fez muita pressão para que a população do Panambizinho fosse levada para a Reserva de Dourados. Menciona, inclusive, que seu líder, Pa'i Chiquito, deveria abandonar o lugar. Ele lembrava que muitas famílias do Panambi foram, de fato, transferidas para o então Posto Indígena Francisco Horta de Dourados, mas que outras permaneceram com Pa'i Chiquito na área ou para ela voltaram pouco tempo depois, frustrando, assim, o plano oficial das autoridades. O mesmo pode se conferir em documento dirigido por Darcy Ribeiro ao diretor do SPI, em 1949 (RIBEIRO, 1949). O próprio diretor da CAND reconhece o impasse no Ofício nº 4724/51:

Embora possuindo o Posto Indígena Francisco Horta uma área ampla e esplêndida, destinada ao aldeamento dos índios Caiuás de Dourados, esses dificilmente se sujeitam ao aldeamento e em meados de 1950 tive notícias que estavam muitos deles retornando às matas do Panambi, abandonando a vida disciplinada do Posto (Ofício nº 4724/51 de 06/08/1951 citado em VIETTA, 2007, p. 500).

Em 9 de julho de 1952, Iridiano Amarinho de Oliveira, chefe da 5ª Inspetoria Regional do SPI (I.R.5), após sua visita ao Panambi, escreveu ao diretor do SPI ter encontrado no local indígenas "na mais lastimável [situação] de

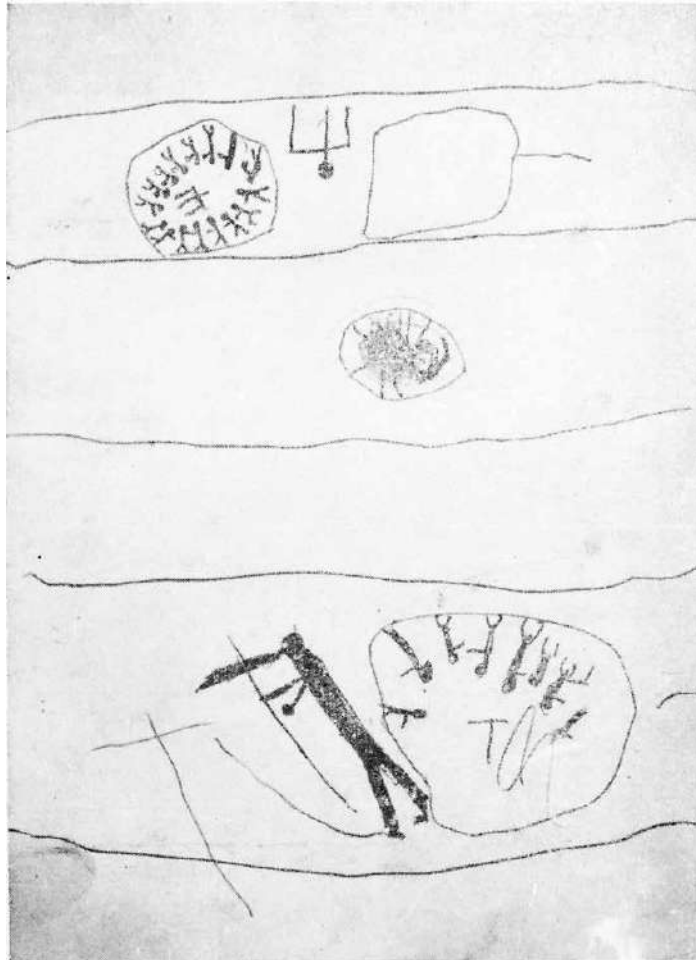
seres humanos". Na sua avaliação, seus sofrimentos são "agravados com o clima de insegurança que paira sobre eles, com a ameaça constante por parte [de] terceiros, de abandonarem o que lhes resta da sua aldeia". O chefe da I.R.5 menciona que os homens civilizados à frente dos negócios públicos pretendiam banir os índios do Panambi "para as margens do rio Brillhante", zona alagadiça, onde só havia abundância de mosquitos, febre e aridez, ou levá-los ao Posto Francisco Horta (OLIVEIRA, 1952 citado em MONTEIRO, 2003, p. 126-129).

O chefe da I.R.5 julga insensata ambas as possibilidades e lembra, a seu interlocutor o Decreto 8.072, de 20 de junho de 1910, que fundara o SPI. Do capítulo III deste decreto, ele destaca o art. 10: "Se os índios – que estiverem atualmente aldeados quiserem fixar-se nas terras que ocupam, o governo providenciará de modo a lhes ser mantida a efetividade da posse adquirida". Com base neste artigo, Oliveira pede ao presidente do SPI que "seja reencaminhado ao Sr. Diretor de Terras e Colonização" a fim de determinar "a demarcação das terras que sempre pertenceram aos índios Caiuás de Dourados, e onde está feito o loteamento da Colônia Federal, embora ali residindo, ainda, os seus verdadeiros donos" (OLIVEIRA, 1952 citado em MONTEIRO, 2003, p. 126-129).

Para Oliveira, "uma gleba de 1.500ha de terra, respeitando a localização onde se encontram os índios de Panambi, é medida-justa e reparadora". A sensatez desse chefe se observa também na sua recomendação: "No caso de tal medição alcançar glebas já entregues a Colonos, e por eles cultivadas no todo ou em parte, a C.A.N.D. a estes faça concessões maiores como recompensa, evitando-se, deste modo, a fermentação do ódio contra o índio e aquela Repartição" (OLIVEIRA, 1952 citado em MONTEIRO, 2003, p. 126-129).

Em carta dirigida ao SPI, no dia 11 de dezembro de 1952, o mesmo Sr. Iridiano Amarinho de Oliveira volta a escrever estarecido sobre a arbitrariedade praticada pela CAND que, "violando todas as regras de ética administrativa, invadiu a propriedade territorial indígena naquela região (SPI 2995/51) sem o menor respeito ao direito de terceiros, deixando os índios 'CAIUÁS' de Panambi entregues à sua sorte" (OLIVEIRA, 11/12/1952).

Nas entrelinhas desses documentos pode-se perceber a ideia do governo: recluir as comunidades desterradas nas reservas oficiais. Os grupos que resistiram a esse processo, retornando às matas, conseguiram que a CAND não lhes tomasse toda a terra. Tal foi o caso da comunidade indígena do Panambi e do Panambizinho



Lotes do Panambi (SCHADEN, 1963)

com os administradores da CAND e com os agricultores assentados na região. A terra dessas comunidades ficou reduzida a dois núcleos populacionais: um de 60 hectares, no Panambizinho, e outro de 240 hectares, no Panambi ou Lagoa Rica.

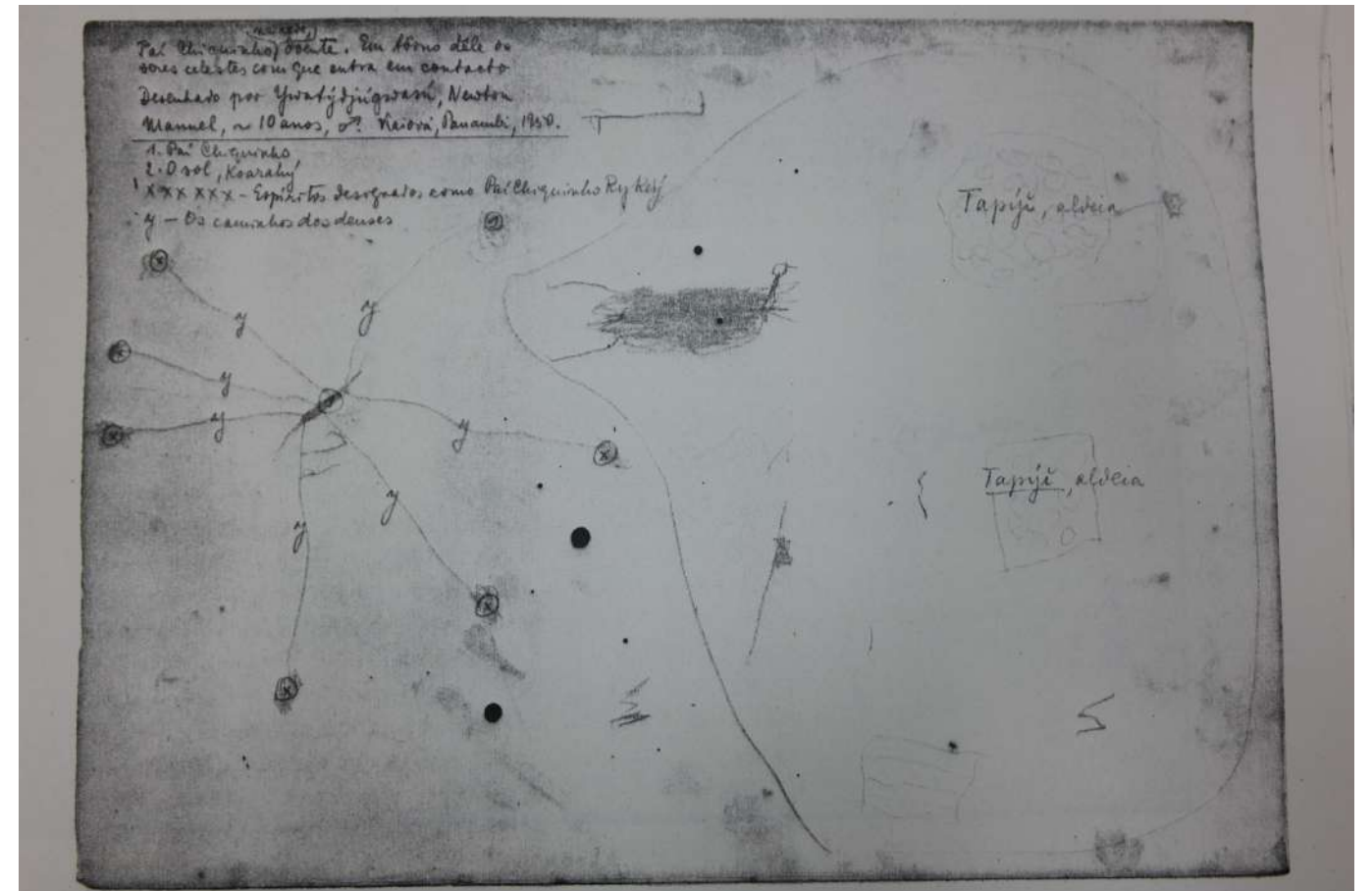
O antropólogo Egon Schaden, que pesquisou na região entre os anos de 1949 e 1951, quando a comunidade de Panambi, hoje Panambizinho, vivia a dramática situação de presenciar o loteamento de suas terras pelo governo, registrou o seguinte:

Na expectativa de perderem, assim, a sua área de caça e plantio, estavam alvoroçados. Receberam-me de maneira hostil, de machete em punho, dispostos a liquidar-me e ao funcionário que me acompanhava, caso a nossa visita se prendesse à execução daquele plano dos poderes públicos, que para eles representava o “fim do mundo” (SCHADEN, 1963, p. 80).

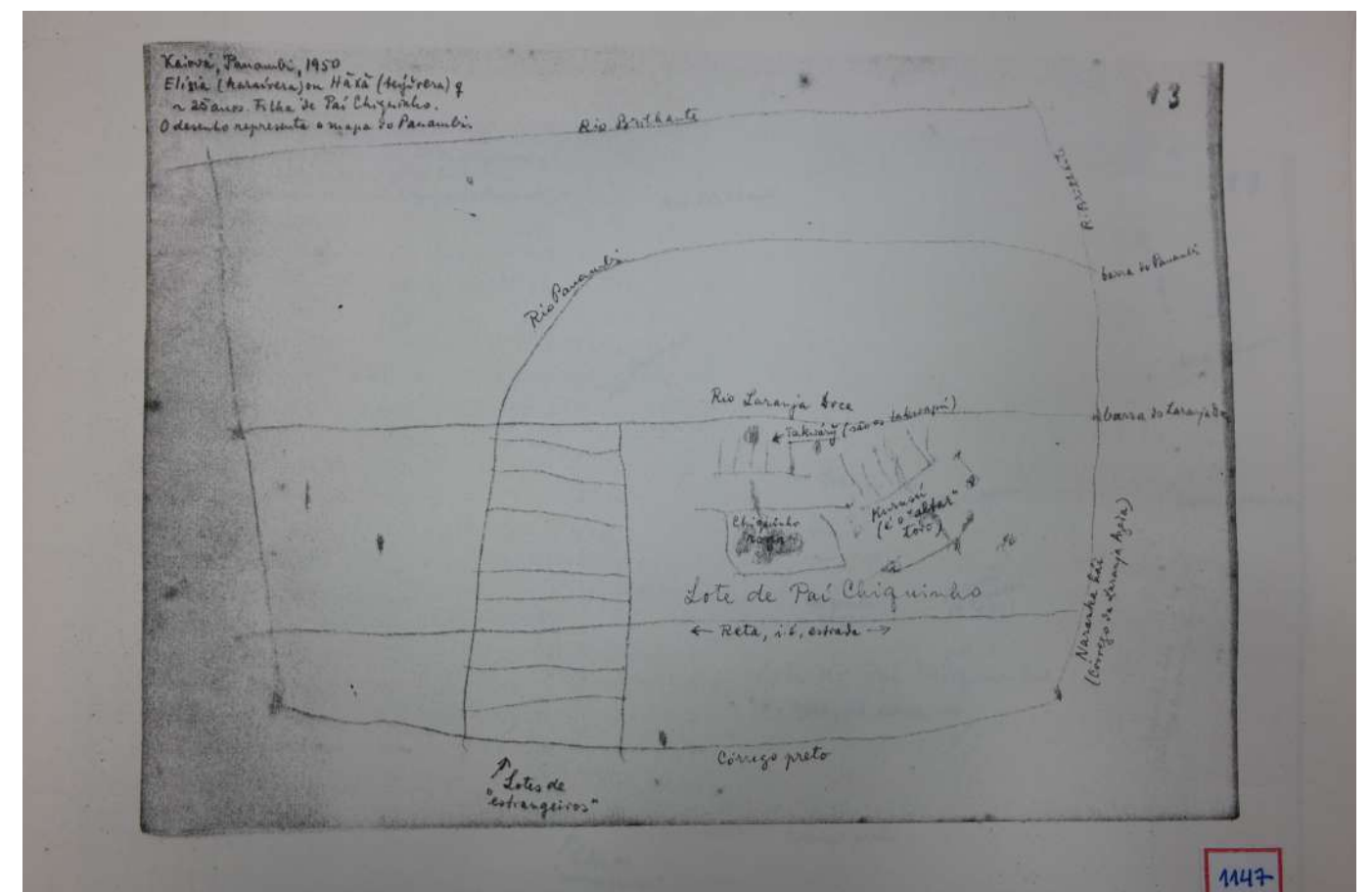
Schaden pediu que os moradores dessa comunidade fizessem desenhos. Para o pesquisador, os desenhos expressavam uma obsessão apocalíptica, que em pouco tempo tomara conta da comunidade devido às condições

periclitantes de vida a que era forçada e devido aos conflitos com os funcionários do governo e com os colonos, ou seja, a situação de crise ativou o sonho mítico da comunidade.

A iminência de se verem afinal expulsos de seu último rincão de terras tornava os índios obsessos [...] representavam o loteamento de sua tradicional área de caça e de lavoura [...]. Lotes distribuídos a colonos nordestinos ou estrangeiros ficavam em branco ou, quando muito, ostentavam algum bichinho, como “carrapato d’água”. Já nos das famílias kayová apareciam movimentadas cenas de cunho religioso: índios dançando em torno do yvyrá, “altar” e, sobressaindo como figura máxima – tal como no quadro social da comunidade – o paí, ou médico-feiticeiro, em uma das mãos o maracá e na outra a cruz de madeira [...]. Quando se lotearam as terras da aldeia, Paí Chiquinho organizara uma cerimônia com danças mágico-religiosas, no intuito de precipitar a destruição do mundo. Os Kayová então se prepararam para a sua jornada com destino ao Além (SCHADEN, 1963, p. 81-2).



Paí Chiquinho na rede doente (SCHADEN, 1950).
Cópia de desenho do Fundo Egon Schaden, Centro de Apoio à Pesquisa Histórica “Sérgio Buarque de Holanda” – CAPH-USP).



Mapa do Panambi (SCHADEN, 1950).
Cópia de desenho do Fundo Egon Schaden, Centro de Apoio à Pesquisa Histórica “Sérgio Buarque de Holanda” – CAPH-USP).

A luta da comunidade kaiowá para permanecer em suas terras estendeu-se pelas décadas seguintes, como pode ser visto na carta do inspetor do Posto Indígena “Francisco Horta” ao coronel Moacir Ribeiro Coelho, em 23 de março de 1962. Havia brancos que se diziam proprietários dos lotes habitados por famílias kaiowá. Eles insistiam que se “limpassem” as glebas ocupadas pelos indígenas. O inspetor então expressa:

Nós mandamos entenderem-se com o chefe da 5ª Inspeção – Campo Grande, mas parece que a Regional tem tendência a deslocar os índios e com isso nós ficamos além de tudo sobrecarregados com o serviço de ainda estarmos convencendo os índios que não estão de acordo a vir para este Posto, deixando suas moradias, arvoredos etc.: destes casos, ainda são indisciplinados e rebeldes os que residem na referida área de Panambi (SILVA, 1982, p. 23).

Também de 1962 data um relatório localizado no Microfilme 16, Planilha 248, do SPI, conservado no Museu do Índio, Rio de Janeiro. Em resposta ao telegrama n. 990, de 11 de junho, que lhe fora enviado, o inspetor contactou o diretor da CAND a fim de assegurar à comunidade kaiowá da Aldeia Panambi a posse de sua terra. Ele lembra ao administrador da CAND que a posse de suas terras está garantida por lei aos indígenas e que a comunidade de Panambi ocupa há mais de quarenta anos o lugar que reivindica, conforme declarações tomadas, em 18 de junho de 1949, a cinco pessoas idôneas residentes em Dourados, entre eles a de Albino Torraca, já mencionado acima.

Para pôr fim à instabilidade e aos permanentes sobressaltos em que vivia a comunidade pelo temor da espoliação, o relator insta a CAND, detentora de uma gleba de 300 mil hectares, a ceder não apenas 500 hectares, mas 2 mil hectares à comunidade do Panambi. As recomendações, porém, não surtem efeito e os conflitos continuam. Em 30 de julho de 1964, o chefe da I.R.5 do SPI, Alan Cardec Martins Barbosa, comunica ao major Salustino de Farias Vinagre, inspetor do SPI, a invasão da terra dos indígenas do Panambi.

A chefia da I.R. acaba por tomar conhecimento por intermédio da Sra. Loide Andrade Bonfim, diretora do Hospital “Missão Caiuás”, hospital localizado no município de Dourados, de estarem “os nossos índios (Caiuás) ameaçados de expulsão de suas aldeias no local denominado Panambí por indivíduos que se dizem legítimos donos das citadas terras. Esclareço-vos que esta inspeção é possuidora de documentação, concernente à aldeia de

PANAMBÍ, inclusive Processos S.P.I. -3433/49 e 2995/51, provando que o direito dos índios é indiscutível e assegurado pela Constituição” (Museu do Índio, Microfilme M-017, filme 019, Of-188/64, disponível no NEPPI/UCDB, Campo Grande, MS).

Em que pesem as várias tentativas feitas para solucionar o impasse criado entre colonos e a comunidade indígena sobre as terras do Panambizinho, os conflitos continuaram. Assim, em 1970, Mário Bargodache e Tereza de Araújo Bargodache entraram com uma ação [0368/87] contra Pedro Chiquito e sua esposa Ramonita Chiquito, requerendo os lotes 8 e 10 da quadra 21, os 60 ha que restaram à comunidade. O casal Bargodache alegava ter adquirido esses lotes de Gentil José Lopes e Agenor Ferreira dos Santos.

Apesar dos esforços de Hélio Jorge Bucker, chefe do I.R.5 em prol da demarcação da terra indígena, o único resultado concreto a que se chegou foi a declaração, expedida em 1973, assegurando a posse da comunidade kaiowá sobre os lotes em litígio. Esta declaração garantia às comunidades de Panambizinho e Panambi sua permanência no local:

Declaro para os devidos fins que, de acordo com o Ofício nº 2/68 de 30 de janeiro do mesmo ano [...], confirmo a todos os interessados que a Gleba de Panambi e Douradina, constituiu-se por Lei – Posse dos índios, em virtude que os índios que nela habitam são da tribo kaiua bem primitivos e vivem nessa área desde que nasceram. Os mesmos nunca abandonaram a sua área e que a referida Gleba pertence a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), como posse legítima (Declaração de 1973 citada em VIETTA, 2007, p. 127).

Esses indígenas que, embora cada vez mais confinados resistiam em permanecer nas terras, são qualificados nos documentos como “ainda indisciplinados e rebeldes”. Conseqüentemente, diante da valorização cada vez maior das terras da região, começaram a ser mais criticados pelo uso “irracional” do solo.

Em 2001, quando a comunidade de Panambizinho ocupa uma das propriedades que há mais de cinquenta anos lhe fora expropriada, o fez fincando a cruz, chiru, deixada por Pa’i Chiquito. Através dela, o xamã estava presente na comunidade, com a sua palavra gravada nesse símbolo. Associada à maraca e fincada na terra retomada, a cruz fala e encoraja os Kaiowá à luta (Roseli Concianza Jorge).

OS RITUAIS E OUTRAS PRÁTICAS CULTURAIS LIDERADOS POR PA’I CHIQUITO

Valdivino Agimiro Jorge, Jeguaka’i, é filho de Edita Concianza, filha de Lauro e Dorícia, portanto, Valdivino é neto de Pa’i Chiquito. Seu pai é Agimiro Jorge, filho de Rubito Galiano Jorge e Maria Raku. Agimiro mora no Panambizinho. Ele falou comigo sobre Chiquito Pa’i, em Juti, durante a Feira de Sementes Crioulas, em julho de 2016.

Valdivino lembra que Chiquito foi quem colocou nele o enfeite labial, “Chiquito chemohembekua va’ekue”, quando tinha 8 anos. Outros meninos de sua turma de iniciantes eram Durvalino Rubito e Francisco Augusto, ambos de Lagoa Rica; Ideval Concianza, José Garcia e Mário Concianza, de Panambizinho.

Chiquito foi ajudado pelo seu genro, hañyve, Lauro Concianza e por Paulito Aquino, seu cunhado, hovaja, líder espiritual então em ascensão. Quando Chiquito já estava muito velho, deixou seus bens espirituais ao Paulito Aquino. Poderia ter deixado para Lauro, mas como este tinha ficado cego, deixou para seu cunhado.

A memória de Pa’i Chiquito se associa sobretudo à festa do Kunumi Pepy, que pode ser traduzido por “convite dos meninos”. Kunumi significa “menino” e pepy quer dizer “convite” ou “comemoração”, isto em várias línguas da família tupi-guarani. É a festa de iniciação dos meninos. Os interlocutores lembram que este era o evento mais importante de uma comunidade kaiowá. Pa’i Chiquito era o seu mais eloquente cultivador.

A associação entre Chiquito e a festa do Kunumi Pepy é tão forte que alguns de seus descendentes justificam a saída de Chiquito das proximidades do rio Dourados para o Panambizinho por ser este lugar supostamente mais central para as comunidades kaiowá que procuravam o serviço do xamã para a iniciação dos meninos. As justificativas sobre o deslocamento de Chiquito e sobre a fundação de Panambizinho mudam conforme o foco da conversa. No entanto, Chiquito é sempre celebrado como o grande líder capaz de mobilizar as famílias de várias comunidades a se reunirem numa longa e complexa cerimônia.

Embora a cerimônia não se celebre em Mato Grosso do Sul desde 1993,² ela ainda continua gerando e alimen-

tando um forte discurso que coloca o Kunumi Pepy no centro do modo de ser dos homens kaiowá. Evocado nos momentos-chave da trajetória do grupo, ele ocupa um lugar especial na cosmologia do povo. É o que nos mostra o trabalho de Ana Maria Mello e Souza (2009), que registrou o testemunho de jovens kaiowá de Panambizinho sobre o ritual e sobre o uso e o desuso do tembetá (adorno labial). Nesses relatos, fortalece-se a memória de Pa’i Chiquito e de seus sucessores. A memória da realização do Kunumi Pepy é no Panambizinho uma espécie de legitimação do direito que a comunidade tem de ocupar a terra. Vivendo já por várias gerações só do discurso desse ritual, uma kaiowá já idosa entende que o Kunumi Pepy era a escola dos Kaiowá e que hoje, no lugar dele, está a escola.

Mbo’y Rendy Ru’i, Teresinha Aquino, moradora do acampamento Itay Ka’aguyrusu, foi batizada por Pa’i Chiquito, seu avô, no Panambizinho. Ela lembra que Chiquito, além de Kunumi rechaha, “celebrante da festa dos meninos”, era também um Jakaira rechaha, “celebrante da festa do milho”, e um mitã réry rechaha, “celebrante do ritual de nomeação das crianças”. Ela recorda que Chiquito contava histórias para as crianças, mas sempre histórias sérias; ele era sempre sério, não era brincalhão. Ele contava histórias para ensinar. Foi do seu avô que Teresinha ouviu que quem ama crianças não bate nelas, “imborayhúva’e noinupã mitãme”; que quem bate em crianças o faz porque está cheio de ira, de raiva, “ipochývante oinupã mitãme”; o corpo desta pessoa é o corpo de uma onça, “jaguarete”, nas suas mãos tem sangue, “ipóre oĩ tuguay”. Quem bate nas crianças as torna tristes e com medo. Faz com que suas almas se sintam expulsas e assim a criança morre de uma espécie de banzo, “oinupáva mitã omboporihu ichupe ha nombovy’ái ha omondo, omanôma katu”. Nestes casos, as pessoas que maltratam as crianças são comparadas à onça, “jaguareténgava nga’unga’u voi”. Chiquito contava este tipo de histórias às crianças.

Mas Chiquito não foi só uma pessoa ilustrada nos saberes filosóficos-religiosos kaiowá. Ele também era um conservador das práticas culturais no âmbito da economia e da cultura material. Schaden (1974, p. 73), por exemplo, observou que Chiquito organizava os “puxirões”, mutirões, por ocasião das festas de chicha, quando se firmava uma espécie de compromisso de cooperação entre o dono da festa e as pessoas que a ela compareciam. Sua casa era construída nos padrões mais tradicionais da época. Ele saiu fortalecido da longa luta com os não

2 Ela ainda se celebra do lado paraguaio da fronteira.

indígenas e manteve certa unidade entre os Kaiowá por cultivar a ideia de eles serem os “verdadeiros”. Até hoje se ouve entre e sobre os moradores de Panambizinho que eles são os mais ciosos e conservadores em manter seus padrões culturais. Para Schaden, a comunidade “conservava em larga escala os velhos padrões culturais da tribo” (SCHADEN, 1974, p. 9).

Pa’i Chiquito morreu no entardecer de um dia que ninguém pôde precisar na comunidade. Foi no início dos anos 1980. Ele estava na sua rede, cansado, quando recebeu a mensagem do Ñande Ryke’y, “Nosso Irmão Mais Velho”. Já era hora de partir definitivamente pelos caminhos de luz. Então reuniu seus familiares que começaram a cantar. Chiquito falou mais duas vezes, entregou seus apetrechos rituais a seu genro Lauro Concianza e recomendou a todos que continuassem vivendo como verdadeiros Kaiowá. Despediu-se ao som das maracas e dos cantos dos presentes.

A grande queixa das filhas de Chiquito é pela falta de interesse dos descendentes mais novos de aprender a tradição oral e manter os rituais de seus avós. Os jovens, por sua vez, muitas vezes têm suas visões ofuscadas pela luz do grande líder e pelas novas luzes que os atingem. E assim enfrentam o desafio de conjugar essa rica tradição da palavra com novas linguagens e visões.

referências bibliográficas

COUTINHO JR. Valter Alves. Relatório sobre a Identificação e delimitação da TI Panambizinho. 177 p. – Portaria 1.154/93. Funai/DAF, Brasília, março 1995.

DINIZ, Salatiel Marcondes. Relatório de Diligência à Aldeia “PAÍ CHIQUITO”, em 7/1/1970. 2f. Acervo SPI, Inspeção-Regional-5, IR5, 088, Francisco-Horta, Caixa 11, Planilha 095. Disponível em: <<http://www.docvirt.com>>. Acesso em 09/03/2017.

ESTIGARRIBA, Antonio Martins Viana. Relatório S.P.I – Inspeção de Mato Grosso, 31 de dez. 1923. Museu do Índio, Rio de Janeiro. Microfilme 379, fotograma. I.472-I.473.

MACIEL, Nely Aparecida. História da Comunidade Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho (1920-2005). Dourados: Ed. UFGD, 2012.

MELLO E SOUZA, Ana Maria. Ritual, Identidade e Metamorfose: Representações do Kunumi Pepy entre os índios kaiowá da aldeia Panambizinho. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados, 2009.

MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003.

MORAES, José Augusto dos Santos. O pentecostalismo autóctone na Reserva de Dourados: identidade étnica, implicações sociais e protagonismo. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, 2016.

OLIVEIRA, Iridiano Amarinho de. Ofício nº 157. Museu do Índio, Rio de Janeiro, Microfilme M-027, Planilha-337, 11/12/1952.

RIBEIRO, Darcy. Carta ao Diretor do SPI. Arquivo da FUNAI, Campo Grande – MS, 15 de outubro de 1949.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. Relatório apresentado à Diretoria Geral dos Telégrafos e à Divisão Geral de Engenharia (G.5) do Departamento de Guerra. Estudos e Reconhecimento. Rio de Janeiro, 1949.

SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura Guarani. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

SCHADEN, Egon. Desenhos de índios Kayová-Guarani. Revista de Antropologia, São Paulo, 11, 1-2, p. 79-82, jun./dez. 1963.

SILVA, Joana A. Fernandes. Os Kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – IFCH, Unicamp, Campinas, SP, 1982.

VERON, Valdelice; VILHARVA, Nataneal. Dados recolhidos pela pesquisadora em caderno de campo. Taquara, Juti, 2008-2011.

VIETTA, Katya. Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH, USP, São Paulo, 2007.

VIETTA, Katya. Relatório final da Perícia realizada na Área Indígena de Panambizinho, Distrito de Panambi, Município de Dourados, Mato Grosso do Sul. Autos n. 96158-8, 1ª Vara da Seção Judiciária de Mato Grosso do Sul, 1998.

VIVEIROS, Esther. Rondon conta a sua vida. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958.

4.4

Da aldeia para os tribunais: 10 anos de advocacia indígena

Eloy Terena*

RESUMO

O artigo de caráter autobiográfico busca explorar a trajetória de Eloy Terena, indígena, advogado e antropólogo, integrante da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e assessor jurídico do Conselho Terena. Ao longo do texto, percorre sua trajetória familiar e acadêmica conectando-as à luta pela afirmação dos direitos indígenas na contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE

Eloy Terena
Movimento Indígena
Apib

* Eloy é indígena Terena, nasceu na aldeia Ipegue, em Aquidauana, Mato Grosso do Sul. Coordenador jurídico da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e assessor jurídico do Conselho Terena. Graduado em Direito, doutor em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGD/UFRJ) e doutor em Antropologia Social (PPGAS/MN/UFRJ). Realizou pós-doutorado em ciências sociais pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, França, no quadro do projeto Capes-Cofecub “Regimes nacionais de autoctonia” (MN/EHESS). Realizou estágio de pesquisa na Brandon University, com foco em conflitos territoriais indígenas, por meio do Emerging Leaders in the Americas Program (ELAP), do governo do Canadá. Sua tese de doutorado, Vukápanavo – O despertar do povo Terena para seus direitos: movimento indígena e confronto político recebeu menção honrosa na edição 2020 do prestigioso Prêmio de Excelência Acadêmica da Anpocs. Palestrante em várias universidades: Harvard University, Universidade de Coimbra, Universidade da Pensilvânia, Brandon University, Oklahoma University, Universidade de Antioquia, Universidade de Amsterdã, Paris, dentre outras no Brasil. Atualmente coordena o departamento jurídico da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Tem atuado em causas importantes no Supremo Tribunal Federal (STF), na Corte Interamericana de Direitos Humanos e no Tribunal Penal Internacional (TPI). Integrante do grupo de trabalho Direitos Humanos e Meio Ambiente do Conselho Nacional de Justiça (CNJ). Foi membro do Grupo de Trabalho Direitos Indígenas: acesso à justiça e singularidades processuais, do Conselho Nacional de Justiça (CNJ). Atuou na Comissão de Assuntos Indígenas (CAI), na Associação Brasileira de Antropologia (2019-2020). Foi membro da comissão especial para defesa dos direitos dos povos indígenas do Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil - OAB (2012-2016). Integrante do Observatório Fundiário Fluminense (OBFF-UFRJ). Pesquisador associado do Laced - Laboratório de pesquisas em etnicidade, cultura e desenvolvimento (Museu Nacional - UFRJ). Coordenador da pós-graduação lato sensu “Direito e Política para Povos Indígenas”, no departamento de direito da Puc-Rio. Coordenou a assessoria jurídica da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), entre 2020 e 2022.

TRAJETÓRIA: DA ALDEIA PARA OS TRIBUNAIS



Faço parte de uma geração de jovens indígenas que deixaram as suas comunidades e foram estudar na cidade. Fui cotista indígena na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) e, posteriormente, conquistei uma bolsa prouni na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), onde concluí meu curso de Direito.

Nasci na Aldeia Ipegue, Terra indígena Taunay-Ipegue, localizada no município de Aquidauana, estado de Mato Grosso do Sul. Filho de Simão Amado e Zenir Eloy. Minha família materna é toda da aldeia Ipegue (tronco Eloy), avós Celestino Eloy e Julieta Antonio Pio. Minha família paterna (tronco Amado) é da aldeia vizinha chamada Colônia Nova, fundada pelo meu avô Manoel Amado.

Em 1995, aos 7 anos de idade, ingressei na primeira série do ensino fundamental no Núcleo Escolar Feliciano Pio, escola indígena da aldeia Ipegue. Estudei ali até a 4ª série. Quando terminei a quarta série, tive que tomar algumas decisões, pois naquela época poucas eram as chances de sair da aldeia para estudar, algo que já havia sido apontado pelo professor indígena Jonas Gomes. Ou parava de estudar e ia cortar cana nas usinas, o que era bastante comum na comunidade, ou simplesmente ficava na comunidade e tentava viver da roça, o que é muito difícil.

Assim, para continuar meus estudos, contei com a ajuda decisiva de minha mãe, que a esta altura já estava separada de meu pai. Minha mãe casou-se com meu pai em 1980 e se divorciaram em 1991, quando eu

tinha apenas 3 anos de idade. Desde então, minha mãe acabou criando a mim e as minhas três irmãs – Val Eloy, Simone Eloy e Glaucinéia Eloy – sozinha, contando apenas com a ajuda de meus avós maternos. Minha mãe decidiu nos levar para a cidade no intuito de garantir a continuidade de nossos estudos.

No primeiro momento, arranhou um emprego como doméstica e passamos a morar nos fundos da casa de uma família. Minhas irmãs, Val e Simone começaram a trabalhar também e foram morar na casa das respectivas famílias em cujas casas trabalhavam. Essa atitude de minha mãe foi fundamental, e a partir de então passei a estudar em escola pública localizada em Campo Grande. Até a oitava série estudei na Escola Municipal Frederico Soares e meu ensino médio concluí na Escola Estadual Arlindo de Andrade Gomes.

Em 2005, prestei o vestibular para o curso de Direito na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), concorrendo à vaga de cotista indígena. Desde que saí da aldeia sempre tive claro que queria ser biólogo, pensava em voltar e trabalhar na comunidade. Quem sempre quis fazer Direito e ser advogada era minha irmã Simone. Foi ela quem me influenciou no momento de fazer a inscrição no vestibular, sob o argumento de que iríamos morar em Dourados, longe da família novamente e que seria melhor estudarmos juntos, na mesma sala de aula. O argumento me convenceu e acabei optando pelo curso de Direito e hoje vejo que fiz a escolha certa, me “empolguei” pela ciência jurídica.

Em 2006, Simone e eu ingressamos no curso de Direito da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, por meio da política de cotas. Já

no primeiro mês da graduação tive a feliz oportunidade de conhecer o saudoso professor Antonio Brand e dali em diante não desgrudei mais dele e, seis meses depois, acabei transferindo meu curso para a Universidade Católica Dom Bosco, em Campo Grande, pois fui contemplado com uma bolsa do Prouni, e lá concluí o curso de Direito em 2011.

Durante minha vida acadêmica, participei ativamente do Programa Rede de Saberes¹ coordenado pelo professor Antonio Brand. O projeto me deu oportunidade e instrumentos para concluir com êxito meu bacharelado em ciências jurídicas, e ao mesmo tempo enxergar a importância do diploma de ensino superior não só para mim, mas sobretudo

¹ O Programa “Rede de Saberes” é uma ação afirmativa realizada por quatro universidades do estado de Mato Grosso do Sul, no caso a Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), a Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS), a Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS) e a Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), que tem como objetivo apoiar em especial a permanência na educação superior de estudantes indígenas da região. Inicialmente realizado pela UCDB e pela UEMS a partir do repasse de recursos da Fundação Ford feito pelo Projeto Trilhas de Conhecimentos entre 2004-2007, o programa passou a beneficiar também estudantes da UFGD e da UFMS a partir de 2008. O responsável pela coordenação geral do programa é o historiador Antônio Brand, professor da UCDB. A estimativa de que o projeto vem atendendo a mais de 1.200 estudantes universitários indígenas de povos do Mato Grosso do Sul evidencia a importância dessa ação afirmativa para a rede de participação de populações indígenas no ensino superior brasileiro. Dentre as ações desenvolvidas pelo programa para apoiar a trajetória dos estudantes indígenas, podem ser listadas a realização de levantamentos sobre a situação e sobre as demandas dos estudantes indígenas do MS, a capacitação de docentes, funcionários e estudantes das universidades participantes acerca de questões envolvendo a situação dos povos indígenas no Brasil, criação de laboratórios de informática na UEMS e na UCDB para uso dos acadêmicos beneficiados pelo programa etc. No âmbito da UCDB, foram realizadas outras importantes ações específicas, como a criação do site do programa, o incremento de materiais para o centro de documentação Teko Arandu, e o financiamento de projetos de pesquisa e extensão destinados à produção acadêmica de estudantes indígenas.

para meu povo. Em 2011, três meses após ter concluído o curso, passei no exame da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), e me tornei advogado. Logo depois recebi o convite para trabalhar na assessoria jurídica do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, em Mato Grosso do Sul.

No ano de 2012, ingressei no Mestrado em Desenvolvimento Local em contexto de territorialidades da UCDB, sob orientação do professor Antonio Brand. A partir daquele momento, comecei a atuar junto aos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, notadamente com os povos Terena, Kaiowá, Guarani, Kadiwéu e Kinikinau. Nos primeiros anos de advocacia atuei na defesa de várias comunidades indígenas de Mato Grosso do Sul e das organizações tradicionais: Conselho Aty Guasu Guarani Kaiowá e o Conselho do Povo Terena. Na seara criminal, atuei na defesa de lideranças indígenas que foram criminalizadas por conta da luta pela terra, bem como fui assistente de acusação nas ações criminais que têm como vítimas lideranças indígenas que foram mortas por conta da luta pela terra. Nesse mesmo período desenvolvi oficinas nas comunidades voltadas para a formação jurídica, abordando temas que estão na pauta da agenda do movimento indígena em nível nacional. Tais oficinas foram realizadas nas seguintes comunidades indígenas Terena e Guarani: Aldeia Imbirussú, Aldeia Ipegue, Aldeia Água Branca, Aldeia Cacheirinha, Aldeia Buriti, Comunidade Kurusu Amba, Comunidade Ita'y, Comunidade Guayviré e Aldeia Bananal.

Ainda na graduação, na qualidade de bolsista de iniciação científica, desenvolvi as seguintes

pesquisas que culminaram em textos publicados:

2009 - Da aldeia para a universidade: uma análise sobre a diversidade cultural e linguística dos acadêmicos indígenas da UCDB, plano de trabalho inserido no projeto de pesquisa maior intitulado “Memória, percepção e sentidos do aprender dos Terena das aldeias Córrego do Meio e Buriti: subsídios para uma proposta de etnoeducação”. Sob orientação da Profa. Dra. Marta Regina Brostolin, levantamos a diversidade cultural e linguística dos acadêmicos indígenas da UCDB e seus impactos na educação superior indígena.

2010 - A Educação Escolar Indígena à luz do Princípio Constitucional da Dignidade da Pessoa Humana: Cidadania Cultural e Direito à Diversidade Linguística, plano de trabalho inserido no projeto de pesquisa maior intitulado “Memória, percepção e sentidos do aprender dos Terena das aldeias Córrego do Meio e Buriti: subsídios para uma proposta de etnoeducação”. Sob orientação da Profa. Dra. Marta Regina Brostolin, levantamos toda a legislação aplicada à educação escolar indígena no Brasil e depois passamos à averiguação sobre se as determinações legais estavam sendo cumpridas na Escola Indígena Alexina Rosa Figueiredo, Aldeia Buriti, Mato Grosso do Sul.

2011 - Educação Superior Indígena: Desafios e Perspectivas a partir das experiências dos acadêmicos da UCDB, plano de trabalho inserido no projeto de pesquisa maior intitulado “Memória, percepção e sentidos do aprender dos Terena das aldeias Córrego do Meio e Buriti: subsídios

para uma proposta de etnoeducação”, sob orientação da Profa. Dra. Marta Regina Brostolin. Nosso olhar estava novamente voltado para os acadêmicos indígenas da UCDB, mas agora com o enfoque das contribuições que estes poderiam oferecer às suas comunidades, a partir do diálogo entre saberes adquiridos na universidade e os de sua comunidade.

No que tange à pesquisa de extensão, foram desenvolvidas as seguintes:

2007 - Situação dos Detentos Indígenas de Mato Grosso do Sul, sob orientação do Prof. Dr. Antonio Brand, em que atuei como estagiário analisando os processos crimes nos quais constavam indígenas encarcerados e tínhamos como fundamento jurídico a Convenção 169 da OIT. Em síntese, nossa análise detinha-se em saber se o tratamento processual penal previsto na Convenção, como, por exemplo, previsão de intérprete nas audiências e formas alternativas de cumprimento de pena, diferentes do encarceramento, estavam sendo respeitados pela autoridade judicial.

2010 - Documentação de Línguas e Cultura Indígenas, sob coordenação do Prof. Dr. Neimar Machado, ainda no âmbito do Núcleo de Estudo e Pesquisa das Populações Indígenas (NEPPI). Trabalhei na catalogação de microfilmes da 5ª Inspeção Regional do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), sob guarda do Museu do Índio. Foi neste projeto que tive o primeiro contato com parte do material utilizado na pesquisa do doutorado, especialmente no que se refere à minha aldeia.

2012 - A questão indígena em Mato Grosso do Sul: a informação como instrumento de visibilização dos povos indígenas, sob coordenação da Profa. Dra. Beatriz Landa. Atuei neste projeto ministrando oficinas sobre questão indígena para professores não índios que atuam nas escolas indígenas.

2014 - Fortalecimento das ações políticas do Conselho Terena, sob minha coordenação e apoiado pelo Fundo Brasil de Direitos Humanos, em que foi possível o monitoramento da situação das comunidades Terena e promoção de oficinas de formação jurídica junto a algumas comunidades.

2016 - O despertar da juventude Terena para os seus direitos, sob minha coordenação e apoiado pelo Fundo Brasil de Direitos Humanos, no qual foi possível o fortalecimento da articulação da comissão da juventude terena, no âmbito do Conselho Terena, e o oferecimento de oficinas de formação para jovens indígenas.

2017 - Litigância estratégica para a garantia do direito dos povos indígenas – ações em defesa do território tradicional frente à tese do “marco temporal”, sob minha coordenação e apoiado pelo Fundo Brasil de Direitos Humanos, que proporcionou a atuação e o acompanhamento judicial de vários processos de comunidades Terena que tramitam na Justiça Federal de Campo Grande e no Supremo Tribunal Federal (STF).

2018-2019 - Justiça criminal de detentos indígenas no MS, sob minha coordenação e apoiado pelo Fundo Brasil de Direitos Humanos, que proporcionou o levantamento preliminar da situação de detentos indígenas e o debate em torno de garantias judiciais penais aos indígenas presos.

2019-2020 - Obstáculos Legais à Mobilização Indígena no Brasil, em co-coordenação com Ana Carolina Alfinito Vieira, financiado pelo International Center for Not-For-Profit Law. Seu objetivo foi investigar duas importantes barreiras legais à organização e à representação dos povos indígenas hoje no país: o reconhecimento incompleto dado pelas instituições estatais às organizações tradicionais dos povos indígenas e a criminalização do movimento indígena, ou seja, o uso da lei penal de forma a deslegitimar, perseguir e inviabilizar o exercício dos direitos e das liberdades políticas de pessoas que integram ou se aliam ao movimento.

2020-2021 - Saúde dos Povos Indígenas no Brasil: Perspectivas Históricas, Socioculturais e Políticas, desenvolvido na Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz (ENSP/Fiocruz), sob supervisão de Ana Lúcia Pontes e Ricardo Ventura. Desta pesquisa resultou o livro Povos Indígenas e o Judiciário no contexto pandêmico: a ADPF 709 proposta pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, que contou com recursos doados pela Fundação Ford ao Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento/ Laced (Setor de Etnologia e Etnografia/ Departamento de Antropologia/Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro). De igual modo, agradeço ao professor Antonio Carlos de Souza Lima, que por meio do projeto “Efeitos Sociais das Políticas Públicas sobre os Povos Indígenas – Brasil, 2003-2018: Desenvolvimentismo, participação social, desconstrução de direitos, e violência” (Doação n. 0150-1310-0) apoiou a publicação do livro citado.

2020 - atual - Observatório Sistema de Justiça Criminal e Povos Indígenas, no âmbito do Departamento Jurídico da Apib, financiado pelo Fundo Brasil Direitos Humanos. Trata-se da criação de um espaço colaborativo entre lideranças, pesquisadores(as) e sujeitos que atuam no sistema de justiça criminal, em diversas áreas do conhecimento, para monitorar medidas jurídicas e a situação concreta dos povos indígenas inseridos no sistema de justiça criminal na qualidade de investigados(as), processados(as) ou em fase de execução de pena. O trabalho do Observatório está inserido na ideia de efetiva participação da comunidade em assuntos de interesse público, no caso, o sistema de justiça criminal, portanto, pretende consolidar-se como (i) mecanismo auxiliar de controle externo do poder público, (ii) meio de facilitação de acesso à informação técnico-científica de qualidade, e (iii) forma de auxiliar na construção de políticas públicas e na tomada de decisões estratégicas por parte do poder público e demais entidades da sociedade civil especialmente voltadas para a comunidade indígena.

2022 - atual - Observatório Indígena de Litigância Internacional, no âmbito do Departamento Jurídico da Apib, financiado pelo Fundo Casa. Trata-se de espaço que reúne os litígios internacionais da organização indígena, como as denúncias na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), a denúncia no Tribunal Penal Internacional (TPI), os apelos urgentes enviados à Onu e os litígios contra empresas que violam direitos humanos de povos indígenas no Brasil.

Em 2011, concluí o curso de bacharelado em Ciências Jurídicas, defendi na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) a monografia intitulada O STF como “construtor” da Constituição Federal: análise das condicionantes impostas para demarcação de terra indígena, sob orientação do Prof. Me. Maucir Pauletti, momento em que analisei pela primeira vez a posição do Supremo Tribunal Federal em relação ao julgamento da Petição 3.388, conhecido como caso Raposa Serra do Sol, como também as condicionantes impostas para demarcação de terra indígena da mesma corte.

Em âmbito de mestrado, cursei o Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Local em Contexto de Territorialidade (PPGDL) da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), sob orientação do Prof. Dr. Antonio Brand. Ali desenvolvi minha pesquisa que resultou na dissertação intitulada Poké'ixa úti: o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local. Poké'ixa úti significa no idioma terena “nosso território tradicional” (nossa terra). Este foi o grito de guerra da comunidade indígena Terena de Taunay-Ipegue no momento de reocupação de seu território tradicional. E, dado ao tema abordado naquele trabalho, não poderia faltar no título a expressão terena da luta pela terra. Minha pesquisa de mestrado teve como justificativa dois vieses de relevância, um de ordem social e outro de ordem científica. No que se refere à sua importância social, diz respeito à presença das comunidades indígenas em Mato Grosso do Sul, em especial do povo Terena, que demandam crescente participação e protagonismo em todas as atividades que lhes dizem respeito.

E é importante destacar que a legislação garante aos povos indígenas o direito de serem protagonistas e decidirem sobre que desenvolvimento lhes é mais conveniente. Em relação à relevância científica, poucas são as pesquisas sobre este tema, portanto, foram aprofundados os dispositivos legais aplicados aos povos indígenas. Defendeu-se o território tradicional como direito fundamental dos povos indígenas e pressuposto para o “etnodesenvolvimento local”, apoiando-se nos documentos finais das assembleias indígenas que ocorreram durante aquela pesquisa, bem como em levantamento preliminar da situação jurídica das terras indígenas de Mato Grosso do Sul. Naquela oportunidade, o empenho pautou-se na abordagem qualitativa, com método indutivo, analisando os aspectos qualitativos e quantitativos, dando relevância aos aspectos sociais das comunidades e seus movimentos de retomada de terras. Levou-se em conta, de igual modo, que o pesquisador era integrante de uma das comunidades, e a pesquisa de campo foi concebida e realizada em estreita associação entre a participação e a tomada de ação com vistas à resolução do problema coletivo. Num primeiro momento, realizou-se um levantamento do material bibliográfico a respeito dos referenciais teóricos do desenvolvimento local, comunidade indígena, etnodesenvolvimento, indigenismo e legislação disponível sobre os povos indígenas. Num segundo momento, deu-se início às visitas às comunidades, acampamentos indígenas e participação nas grandes assembleias promovidas, bem como reunião com lideranças indígenas.

Por conta de minhas atividades como advogado de comunidades

indígenas e também na seara acadêmica, acabei causando “certo desconforto” na “classe ruralista” do estado. Para se ter uma dimensão, quando minha defesa foi agendada para ser apresentada à minha comunidade, houve por parte dos fazendeiros a interposição de ação judicial para suspender minha banca de mestrado. E, meses antes, eu havia sofrido uma perseguição por homens armados em área litigiosa dos Kadiwéu. Foi neste contexto que o professor Antonio Carlos de Souza Lima insistiu no convite para que eu “saísse” do estado para prosseguir com meus estudos.

Em 2015, ingressei no doutorado no Museu Nacional como optante pela vaga destinada a indígena. No PPGAS participei das disciplinas oferecidas pelos professores Antonio Carlos de Souza Lima, João Pacheco de Oliveira, Edmundo Pereira, Marcio Goldman e Giralda Seyferth. No mês de julho de 2015, por ocasião do recesso do meio do ano, aproveitei para voltar a Mato Grosso do Sul e visitei várias lideranças e comunidades, especialmente as retomadas. E da forma como fui recepcionado pelas lideranças me veio à tona uma memória de minha infância. Na década de 90, durante doze anos do mandato do cacique Mauro Paes, meu avô Celestino Eloy foi um dos presidentes do conselho tribal da Aldeia Ipegue. Sempre que podia eu o acompanhava nessas reuniões e, quando não conseguia ir, ficava aguardando ansiosamente meu avô chegar para ouvir o que foi tratado na reunião. Toda vez que tinha essas reuniões o assunto dominava em casa, visto que meu tio Salustiano Eloy (ou Salu, como era mais conhecido na comunidade) também era um dos conselheiros do cacique.

Minha atenção estava nos comentários sobre as percepções da reunião que meu tio refletia com meu avô durante o jantar ao redor do fogo. Mas a lembrança que me veio foi de uma grande reunião em que os caciques e as lideranças estavam colocados em frente ao posto da Funai aguardando o procurador e o antropólogo da Funai. Eu nem sabia quem eram e o que faziam essas duas pessoas, mas sabia que era muito importante para todos ouvir o que tais “purutuye” iriam falar para a comunidade. Basicamente a reunião iria tratar sobre a questão fundiária. Ao retomar esta lembrança, sinto que a responsabilidade sobre mim aumentava, pois em todas as aldeias em que chegava a comunidade estava ansiosa esperando para ouvir o agora advogado e antropólogo terena.

Em 2017, nutrido pela vontade de cursar um doutorado em Direito, aliado à contínua percepção da necessidade de “formar-se para qualificar a luta indígena”, e ter a oportunidade de dialogar com os purutye, e manusear os instrumentos jurídicos em suas instâncias, me propus a cursar mais um doutorado. Optante pela vaga específica destinada a indígena, ingressei no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito, por meio de ação afirmativa. No âmbito da Faculdade de Direito da UFF, tive aulas de teoria do direito, teoria sociológica e disciplinas ligadas a conflitos socioambientais. Registro aqui os nomes dos mestres e mestras que tive a oportunidade de conhecer e assistir às suas aulas: Ana Maria Motta Ribeiro, Carmem Lúcia Tavares Felgueiras, Fernando Gama de Miranda Netto, Gizlene Neder, Joaquim Leonel de Rezende Alvim, Marcelo Pereira de Mello, Roberto da Silva Fragale Filho, José

Fernando de Castro Farias, Gisálcio Cerqueira Filho, Jacques d'Adesky e Dayse de Paula Marques da Silva.

ADVOCACIA INDÍGENA: FRICCIONANDO O DIREITO ESTATAL

Quando cursei meu segundo doutorado, meu foco principal de análise foi direito estatal produzido para os povos indígenas, ou seja, o direito indigenista em sua essência. Desta delimitação surgem duas abordagens que quero repisar. A primeira diz respeito à percepção que os povos indígenas têm desse direito imposto de forma monística pelo Estado, o que leva à constante demanda dos indígenas de se esforçarem para compreender as formas pelas quais o direito não indígena se instrumentaliza. Daí surgem cada vez mais as iniciativas de oficinas de formação política e jurídica voltadas para lideranças indígenas.² A segunda abordagem diz respeito à análise da teoria decorrente justamente das reflexões elaboradas nos últimos anos a partir daquilo que estamos denominando de advocacia indígena, que tem como atividade principal o exercício de representação judicial de povos, comunidades e organizações, mas também uma contínua formação jurídica de lideranças indígenas, a partir de suas demandas.³

² Tais oficinas foram desenvolvidas no âmbito de atuação jurídica da Apib, Cojab e Conselho Terena, e foram realizadas em diversas partes do país: Mato Grosso do Sul, Rondônia, Mato Grosso, São Paulo, Rio de Janeiro, Acre, Pará, Rio Grande do Sul, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte, Amazonas, Tocantins, Maranhão e Brasília.

³ Sobre advocacia indígena ver: ALFINITO, Ana Carolina; ELOY AMADO, Luiz Henrique.

Sobre as experiências de oficina nas comunidades indígenas, um primeiro relato consta do texto publicado no ano de 2012, intitulado “Só depende de nós! Experiência das oficinas de Direito com os professores indígenas Guarani, Kaiowá, Terena e Mura”, consignando observações preliminares nas oficinas realizadas com os Terena e Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul e Mura no Amazonas. Tais iniciativas, mesmo protagonizadas por advogado indígena, são experiências que nos proporcionam em muito a percepção da alteridade de cada povo e/ou comunidade. Por exemplo, no caso das lideranças mura, que de forma igual à realidade dos Terena tiveram intensa relação com a sociedade não indígena, demonstraram muito interesse no tema da autonomia e da autodeterminação dos povos indígenas, buscando fundamento jurídico para as suas demandas relacionadas à identidade cultural. De igual modo, o texto traz a percepção dos professores guarani kaiowá sobre a *pirâmide de Kelsen*. O encontro aconteceu no âmbito da Licenciatura Intercultural Teko Arandu, da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), nos dias 5 e 6 de novembro de 2012, na cidade de Dourados (MS). Fiquei impressionado com a diversidade de tekoha de origem daqueles professores com os quais trabalhei durante a oficina. Com os professores guarani e kaiowá, trabalhei a legislação que, de costume, pontuava nas demais oficinas, mas a leitura que eles fizeram foi totalmente diferente. Para trabalhar a legislação indigenista, sempre começo desenhando o que, no curso de direito, chamamos de *pirâmide de Kelsen*, para demonstrar aos indígenas que a Constituição é o direito que transborda os tribunais; advocacia indígena, território e pandemia. Plata aos indígenas que a Constituição é o direito que transborda os tribunais; advocacia indígena, território e pandemia. Plataforma de Direito Indígena. Acesso em 14/12/2021.

jurídico e, abaixo, as demais legislações. Ressalto que é justamente na Constituição, ou seja, na Lei Maior, que estão os direitos deles, que não foram dados de graça, mas que foi resultado da luta do próprio movimento indígena e das lideranças que hoje não estão entre eles. Após minha explicação, logo um professor kaiowá se levantou e disse: **“No nosso direito, nós temos também uma pirâmide parecida com essa, só que ela está ao contrário, pois o direito de nós, Guarani Kaiowá está lá embaixo, sendo desrespeitado e pisado por todos”**. Esta afirmação me chamou muito a atenção, e me fez refletir sobre o grande desafio em trabalhar o direito em um contexto de desigualdade, violência e negação

de direitos. Na percepção dos professores, o direito consuetudinário do Guarani Kaiowá está no ápice da pirâmide, só que atualmente essa pirâmide está de cabeça para baixo, pois o fazendeiro tem pisado nos direitos dos indígenas. O que tem prevalecido é apenas o direito do não índio.

De lá pra cá, as experiências se multiplicaram em várias iniciativas de diferentes regiões do país, cada qual com sua demanda específica, tal como os Aparai, Tiriyo, Kaxuyana e Waiana, no estado do Pará. Nesta região de difícil acesso, foram cinco módulos entre 2017 e 2019, e contou com o apoio financeiro do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (Ipe). No norte de Mato Grosso realizamos duas formações

com os Cinta Larga e Arara, no primeiro semestre de 2019.

Todas essas experiências de advocacia no chão da aldeia nos oferecem reflexões capazes de entender a percepção que os povos têm sobre a ciência jurídica e como estes, enquanto agentes políticos em constante relação com outros povos e agentes do estado reagem em face da conjuntura política que os afeta. Nesta medida. Na figura abaixo constam registros da oficina de formação jurídica realizada com lideranças indígenas dos povos Waiana, Aparai, Kaxuyana e Tiriyo, na terra indígena Rio Paru D’Leste, estado do Pará, região Amazônica, em abril de 2019. Nessa ocasião, os líderes estavam muito interessados em saber

mais sobre os direitos previstos na Constituição Federal, mas também sobre a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), no que tange ao direito à consulta e ao consentimento prévio, livre e informado das comunidades indígenas. Eles tinham o anseio de elaborar um protocolo de consulta próprio, baseado nas relações indígenas próprias da comunidade.

O papel de advogado da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) requer habilidades que vão além da demanda jurídica. Em muitos casos requer habilidades de cunho político voltadas para a articulação do próprio movimento indígena. Cito por exemplo a missão de representar a Apib e a Coiab em

agendas em Washington D.C., em setembro de 2019, onde, além de participar de audiências na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), que é uma atividade típica da advocacia, tivemos o papel de iniciar uma conversa de aproximação com o movimento indígena americano, trocando experiências, traçando estratégias conjuntas e analisando os desafios postos. O registro abaixo é a reunião no National Congress of the American Indian, que contou também com a presença de advogadas indígenas da Native Women’s Association of Canada.

Luiz Eloy Terena, representando Apib e Coiab, participa de reunião de articulação com o movimento

indígena dos Estados Unidos e Canadá. Fonte: arquivo pessoal

O registro abaixo é da reunião de trabalho no Indian Law Resoucer Center, em Washington D.C., com advogados e advogadas indígenas que atuam nos Estados Unidos e no Canadá. Indian Law é um centro que presta assistência jurídica aos povos indígenas das Américas para combater o racismo e a opressão, proteger suas terras e meio ambiente, proteger suas culturas e modos de vida, alcançar um desenvolvimento econômico sustentável e um autogoverno genuíno, além de realizar outras ações de direitos humanos. É composto exclusivamente por indígenas e foi fundado em 1978, e desde então presta assistência a nações



Oficina de direito na TI Parque Tumucumaque – Pará, abril de 2019.

Oficina de formação jurídica para lideranças dos povos Waiana, Aparai, Kaxuyana e Tiriyo, na terra indígena Rio Paru D’Leste, estado do Pará, região Amazônica, em abril de 2019. Fonte: arquivo pessoal.



Reunião no National Congress of the American Indian, em Washington D.C..



Reunião no Indian Law com advogados (as) indígenas dos Estados Unidos e Canadá Fonte: arquivo pessoal.



Audiência na Comissão Interamericana de Direitos Humanos, em Sucre – Bolívia. À direita, Ângela Kaxuyana, coordenadora da Coiab e Luiz Eloy Terena, advogado da Apib/Coiab, durante audiência da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), em Sucre, Bolívia, fevereiro de 2019. Fonte: Thiago / CIDH.

indígenas nos Estados Unidos e em todas as Américas. O Centro possui um Conselho Diretor internacional e é uma Organização Não Governamental com status consultivo junto ao Conselho Econômico e Social das Nações Unidas.⁴

A aproximação com o Indian Law se deu no final do ano de 2018, a partir da constatação de se aumentar a incidência internacional no que tange às demandas dos povos indígenas. Por ocasião da eleição do presidente Jair Bolsonaro, já anunciado naquele momento pelo movimento indígena como o primeiro presidente da República declaradamente anti-indígena, solicitamos uma audiência na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) para relatar as ações do governo brasileiro nos primeiros quarenta dias de mandato, e como os direitos dos povos indígenas estavam sendo afetados. O pedido foi deferido e por ocasião da sessão de audiência realizada na cidade de Sucre, Bolívia, apresentamos nossa manifestação. As fotos abaixo são registros da audiência.

⁴ Para saber mais acesse: <<https://indianlaw.org/>>.

No âmbito nacional a incidência política com argumentos jurídicos se dá nas instâncias tidas como no topo da estrutura governamental. Instâncias como o Supremo Tribunal Federal (STF), Congresso Nacional (Câmara e Senado) e Procuradoria Geral da República (PRG) são alguns exemplos de lugares que fazem parte da rotina do advogado indígena da Apib, sediado em Brasília. As fotos abaixo são registros de agendas cumpridas no primeiro semestre de 2019. A primeira é registro da audiência “Diálogo: perspectivas dos direitos constitucionais indígenas”, realizado na Procuradoria Geral da República (PGR), em janeiro de 2019, e que contou com a presença da subprocuradora Deborah Duprat, ministra Damares Alves, procuradora geral Raquel Dodge, subprocurador Antonio Carlos Bigonha e o advogado indígena Luiz Eloy Terena. O objetivo principal do evento era estabelecer uma mesa de diálogo com os novos representantes do governo recém-empossado e deixar claro que os direitos dos povos indígenas estão consolidados no texto constitucional e não podem ser mitigados diante de entendimento político de

governo. O principal tema girava em torno da demarcação de terras indígenas, tendo em vista que Jair Bolsonaro foi eleito com a promessa de campanha de não demarcar nenhum centímetro de terra indígena e quilombola, e como primeiro ato de governo assinou a medida provisória n. 870, transferindo a atribuição para “identificar, demarcar e registrar” terras indígenas da Funai para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento.

O segundo registro diz respeito à audiência no Senado, na Comissão Mista que analisou a MP 870/2019. Os parlamentares integrantes da comissão empenhada da análise convidaram a Apib para participar dos debates da casa. A função era oferecer argumentos jurídicos e políticos capazes de demonstrar como a demarcação deveria retornar para a Funai.

As situações acima são alguns exemplos de atividades do exercício da advocacia indígena e queremos, a partir destas, entender como elas contribuem para uma construção crítica da retórica jurídica. Para tanto, estamos tomando o departamento jurídico da Apib como objeto



Audiências em Brasília sobre a MP 870/2019. À esquerda registro da audiência “Diálogo: perspectivas dos direitos constitucionais indígenas”, na Procuradoria Geral da República (PGR), com a presença de subprocuradora Débora Duprat, ministra Damares Alves, procuradora geral Raquel Dodge, subprocurador Antonio Carlos Bigonha e advogado indígena Luiz Eloy Terena. À direita, audiência no Senado para debater a MP 870/2019, que transferiu a demarcação de terra indígena para o Ministério da Agricultura. Fonte: Oliver / Mídia Ninja.

de estudo. É preciso entender que ter advogados indígenas na atualidade sempre foi um sonho indígena. A partir da experiência de 1988, quando o movimento indígena logrou êxito em incidir na assembleia constituinte e garantir o capítulo „Dos Índios“ no texto constitucional, o movimento indígena entendeu o quanto fundamental era ter indígenas preparados para fazer a luta não apenas com o arco e flecha, mas também com a caneta. Nos anos 90 será testemunhada uma demanda crescente pela formação de professores indígenas e nos anos 2000, a crescente demanda pela profissionalização em outras áreas, especialmente do direito, demanda esta que foi recebida pela política de ação afirmativa implementada nesse período.

Nas últimas duas décadas muitos advogados indígenas foram formados, mas foi somente no ano de 2016 que a Apib teria o seu primeiro advogado indígena, sediado em Brasília para acompanhar as demandas do movimento nacional. Atualmente, a Apib já conta com um departamento jurídico, coordenado por advogado indígena e possui eixos próprios de atuação, vejamos:

i) atuação no contencioso judicial: esta linha de atuação está voltada para o que chamamos de contencioso judicial, ou seja, atuação nos Tribunais Superiores (STF e STJ), em nome da Apib e/ou comunidades indígenas, representando seus interesses nos processos. É importante frisar que a atuação segue o princípio de litigância estratégica, elegendo casos paradigmáticos que levem à discussão os julgamentos e a formação de jurisprudência favorável aos povos indígenas de todo o Brasil.

ii) atuação parlamentar: esta linha visa dar suporte ao movimento indígena a partir de monitoramento do Parlamento brasileiro (Senado e Câmara). Com base nesse monitoramento, o acompanhamento fornece subsídio para o movimento indígena e parlamentares aliados com informações e pareceres jurídicos de projetos de leis que afetem os povos indígenas.

iii) atuação criminal: nesta linha o foco é atuação criminal (audiência criminal, comissões parlamentares de inquérito, júri popular e atuação em delegacias e presídios), para

dar suporte às lideranças que são criminalizadas por conta da luta pela terra, bem como na defesa de outros direitos coletivos dos povos indígenas.

iv) atuação internacional: esta linha de atuação foi eleita como estratégica pela Apib para priorizar as instâncias internacionais. Neste sentido, a atuação internacional está focada na Organização das Nações Unidas, Organização dos Estados Americanos, Comissão Interamericana de Direitos Humanos, Parlamento Europeu, no Tribunal Penal Internacional e outros organismos internacionais que desempenhem atividades que podem afetar os interesses e os direitos dos povos indígenas.

A primeira lição de que podemos tirar proveito é o quanto os povos indígenas, por meio da advocacia indígena, estão em diálogo com várias instâncias do sistema nacional e internacional de justiça. A partir desse esforço político e jurídico podemos entender os advogados e as advogadas indígenas como intérpretes interculturais que têm a missão de interpretar os códigos e

comunicá-los aos povos originários. E, num movimento dialógico, levar os anseios dos povos indígenas, por meio de suas petições técnicas, às instâncias de justiça. Em grande medida, a identidade cultural é fator importante para demarcar a atuação da advocacia indígena que vai desde o chão da aldeia até os tribunais.

ADPF 709 - POVOS INDÍGENAS NA JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL

Ainda estamos vivendo sob os efeitos da maior crise sanitária que assolou a humanidade, em que várias violações a direitos fundamentais vieram à tona. Com os povos e as comunidades indígenas não foi diferente. Grande parte dessa discussão desaguou no Judiciário, especialmente por meio de ações judiciais propostas pelo Ministério Público Federal e entidades de defesa da sociedade civil. Vale ressaltar a experiência que tivemos na Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), por meio de seu departamento jurídico, em levar um caso de litigância estratégica perante o Supremo Tribunal Federal (STF), no contexto da pandemia do Covid-19, no primeiro semestre de 2020. Trata-se da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n. 709, proposta pela Apib e outros seis partidos políticos (PT, PSOL, PDT, REDE, PC do B e PTB), buscando determinações para que o governo brasileiro adotasse medidas de proteção para os povos e as comunidades indígenas diante da situação de extrema vulnerabilidade ante o vírus covid-19.

Neste momento quero chamar a atenção para um aspecto que deve ser levado em consideração e que diz respeito ao envolvimento do autor, tendo em vista que foi o principal articulador e coordenador do time jurídico que patrocinou o caso em comento. A partir disso, alguns elementos se destacam: a) a capacidade do movimento indígena brasileiro de se articular e se reinventar em face do contexto e das estruturas opressoras; b) o formato de incidência a partir da prática da advocacia indígena; c) a eleição de casos para litigar estrategicamente perante o Tribunal; e, d) a busca constante de diálogo entre os anseios do movimento indígena e a academia. Neste momento inicial reflito, ainda de forma incipiente, sobre os pontos suscitados acima. Acredito que sejam pressupostos capazes de fazer entender o percurso trilhado na construção e no acompanhamento da ADPF 709.

A capacidade do movimento indígena de se reinventar e se apropriar de novos signos e instrumentos para fazer frente às violações de direitos de povos e comunidades tem sido objeto de reflexão no campo da antropologia e da ciência política. Cito expressamente os trabalhos de Pacheco de Oliveira (1988), Bicalho (2010), Oliveira (2010), Ferreira (2013, 2018) e Verdum e Paula (2020). Atenção especial para trabalhos produzidos por pesquisadores indígenas: Gersem Baniwa (2007), Tônico Benites (2014), Eloy Terena (2019). Quando se aborda o movimento indígena é comum tomar como marco o movimento ocorrido nos idos da década de 70 e 80. Embora sejam inegáveis a mobilização indígena e os avanços conquistados nesta situação histórica, costumo chamar a atenção para a necessidade de frisar

que o movimento indígena brasileiro nasceu desde o primeiro momento em que um líder indígena fez oposição ao processo colonial, ainda no período da Coroa portuguesa. De lá para cá, em cada situação histórica⁵ tivemos uma forma de resistência indígena, cada qual com seus agentes políticos, agendas e estratégia própria.

Nesta reflexão incipiente, faz sentido tomar como ponto de análise o movimento indígena pós-constituente. As configurações da mobilização indígena pós-União das Nações Indígenas (UNI), passando por Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (Capoib), até o formato atual de Apib, pode ser objeto de estudo próprio, que não comporta neste ensaio.⁶ Entretanto, é perceptível que a forma de organização indígena vem se reinventando e se apropriando de vários símbolos e instrumentos. Isto ficou visível no ano de 2020, quando o mundo foi assolado pela pandemia do Covid-19. Em outro trabalho (ELOY AMADO; RIBEIRO, 2020), fizemos um sobrevoo sobre as pri-

⁵ “Duas observações são necessárias para concretizar a ideia de situação histórica, caracterizando o tipo de modelo que exige. Em primeiro lugar, não se trata de um modelo que descreve o funcionamento idealizado de uma sociedade, no sentido, p. ex., do trabalho dos antropólogos ingleses em *African political systems* (1975). Também não se trata de um modelo ideológico, correspondendo à visão de um grupo sobre o funcionamento da sociedade. O modelo implicado pela situação histórica traça um quadro explicativo da distribuição de poder numa sociedade, abrangendo tanto normas gerais acatadas por seus grupos componentes quanto visões particulares e manipulações dessas normas atualizadas apenas por um dos seus segmentos. Nesse sentido, o modelo referido é, então, uma construção do observador com intuítos analíticos, não se restringindo à ordem jurídica (legal, constitucional) ou ao plano da consciência dos atores, mas procurando apreender a capacidade ordenadora efetiva desses elementos em relação aos processos sociais concretos” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, p. 54-59).

⁶ Sobre isto, ver Eloy Amado (2019).

meiras ações engendradas pela Apib no início da pandemia. Enquanto muitos duvidavam da violência viral, situação agravada pela postura negacionista do governo brasileiro, a coordenação executiva da Apib decidiu suspender o Acampamento Terra Livre (ATL)⁷ como forma de resguardar suas lideranças e convocou sua realização para um novo formato – on-line. Este fato por si só já foi contra-hegemônico, tendo em vista que estava no auge a discussão sobre o direito à identidade cultural. Ver indígenas com celulares, ocupando as redes sociais e até mesmo usando tênis Nike, por incrível que pareça, ainda é objeto de discussão capaz de colocar em xeque a identidade étnica no Brasil. Mas além de realizarem o ATL on-line, as lideranças organizaram a Assembleia Nacional da Resistência Indígena,⁸ que reuniu lideranças de diversos lugares do país, autoridades estatais e pesquisadores

⁷ “A instância superior da Apib é o Acampamento Terra Livre (ATL), a maior mobilização indígena nacional, que reúne todo ano, na esplanada dos ministérios, em Brasília-DF, a capital do Brasil, mais de 1000 lideranças de todas as regiões do país, sob coordenação dos dirigentes das organizações indígenas regionais que compõem a Apib. O ATL permite o intercâmbio de realidades e experiências tão distintas, a identificação dos problemas comuns, a definição das principais demandas e reivindicações, e a deliberação sobre os eixos programáticos e ações prioritárias da Apib” (Apib. Quem somos? Disponível em <https://apiboficial.org/sobre/>. Acesso em 11 mar. 2021).

⁸ A Apib realizou nos dias 08 e 09 de maio de 2020 a Assembleia Nacional da Resistência Indígena, com o objetivo de reunir lideranças indígenas e pesquisadores das mais diversas áreas, e juntos elaborar o plano de enfrentamento à pandemia. Na carta de chamada a Apib pontuou que “a atuação das instituições públicas não é apenas ineficiente como irresponsável, pois houve casos de contaminação causados por pessoas à serviço da Sesai nos territórios. Em paralelo à pandemia, os povos indígenas continuam enfrentando, dentro dos seus territórios ataques de criminosos já conhecidos, como grileiros, garimpeiros e madeireiros. Ou seja, além da pandemia estão precisando lidar com aumento de criminalidade que, muitas vezes, encontra incentivo e apoio no discurso e nas medidas institucionais do atual governo”.

de vários centros de pesquisas. Com o avanço do vírus nas comunidades, as incidências indígenas foram difusas, desde o contexto local em face das prefeituras, até globais, nos organismos internacionais, abordando dimensões políticas, judiciais, administrativas e junto à sociedade civil.

Dentre as inovações perpetradas pelo movimento indígena, quero destacar a prática da advocacia indígena. De igual modo, de forma rasa, pois refletir sobre esta categoria analítica requer um espaço maior e não é objetivo deste texto. Mas esta dimensão de atuação deve ser levada em consideração neste momento atual em que os povos indígenas demandam cada vez mais o direito de participação. Falar da advocacia indígena nos remete a analisar o processo de chegada dos indígenas no ensino superior, extremamente relacionada à decisão política das lideranças de enviar ser jovens para as universidades.⁹ Foram visionários ao estabelecer a “luta com a caneta, não mais apenas com o arco e flecha”. O trabalho da pesquisadora Simone Eloy Amado (2016) nos ajuda a entender essa dimensão a partir da experiência do Mato Grosso do Sul. Atualmente existe um número considerável de advogados e advogadas indígenas que estão atuando nos departamentos jurídicos da Apib, Coiab, Apoinme, Conselho Terena, Aty Guasu, dentre outros.¹⁰ A prática da advocacia indígena é executada

⁹ Sobre educação superior indígena, veja os seguintes autores: Souza Lima (2007, 2008, 2016, 2018); Souza Lima e Barroso (2013a); Souza Lima e Barroso-Hoffmann (2007); Souza Lima e Paladino (2012a, 2012b); Vianna et al. (2014); Amado (2016); Eloy Amado e Brostolin (2011); e Guimarães e Villardi (2010:19).

¹⁰ Na Apib, cito expressamente Samara Pataxó e Maurício Terena. Na Coiab, Cristiane Baré, Judite Guajajara, Tito Meneses e Rogério Xerente.

de forma alinhada com as orientações das lideranças indígenas. Tais orientações podem ser de ordem política e até mesmo espiritual, por meio dos nossos ancestrais. O local vai desde o chão batido da aldeia ou retomada até os mais variados tribunais. Nem sempre são compatíveis com os procedimentos positivistas da ciência jurídica ou da ortodoxia dos tribunais, por isso, em muitos aspectos, a prática se aperfeiçoa como método contra-hegemônico. E seu sentido só é perceptível ao final, quando os encantados proclamam a vitória indígena, nem sempre bem compreendida pela tradicional prática jurídica.

A eleição de caso estratégico está relacionada à advocacia indígena e às formas de atuação do movimento indígena. Pensar a litigância estratégica é levar em consideração vários fatores que indicam o sucesso da demanda judicial proposta. No caso em tela, a situação de agravamento da crise sanitária e as sondagens feitas junto a especialistas que observam os tribunais foram decisivas para eleger e construir o caso. Já havia uma conversa iniciada em torno de uma ADPF da Apib, mas não com esse objeto e pedidos. No decorrer das conversas, a estratégia foi alterada e se reiniciou a edificação do caso, desde os fundamentos até o fechamento dos pedidos. Além de pensar o litígio em termos jurídicos e políticos, foi necessário adentrar outros campos de conhecimento, notadamente o da saúde coletiva, prestação de assistência à saúde indígena, proteção territorial, monitoramento ambiental e aspectos específicos referentes aos povos indígenas isolados e de recente contato.

Aliada a tudo isso, a capacidade de transitar entre os anseios do

movimento indígena e a academia. Os saberes produzidos pelos cientistas são base para a incidência política do movimento indígena. A prática da pesquisa-ação nesta situação é preponderante, haja vista a constante reivindicação para que os cientistas deixem suas torres de marfim e atrelem conhecimento à prática social. Este aspecto tem mão dupla, pois exige, de igual modo, por parte dos indígenas, a disposição para transitar entre os saberes tradicionais e os saberes que estão sendo produzidos intramuro das universidades.

Por fim, quero saudar essa década de atuação como advogado indígena celebrando a conquista, por parte da Apib, de ter reconhecida sua legitimidade para atuar na jurisdição constitucional, citando trecho da sustentação oral que realizei no STF, por ocasião do julgamento da medida cautelar da ADPF 709: “Esta iniciativa é uma ação histórica. Porque pela primeira vez, no âmbito da jurisdição constitucional, os povos indígenas vêm ao Judiciário, em nome próprio, por meio de advogados próprios, defendendo interesse próprio. Pois durante muitos séculos esta qualidade de sujeito ativo de direito nos foi negada. Ainda no período colonial, pairava a dúvida se os índios eram seres humanos, se tinham almas. Foi preciso uma bula papal reconhecendo esta qualidade, a de que os índios tinham almas e, portanto, eram passíveis de evangelização. Depois instrumentalizou-se a tutela legal, na qual os índios não podiam falar por si mesmos. Sempre tinham que pedir licença para os puxará, termo da língua terena utilizado para se referir aos brancos. Foi somente com a Constituição de 1988 que os índios, suas comunidades e

organizações tiveram reconhecido o direito de estar em juízo defendendo seus interesses. Seguindo este preceito, a Constituição rompeu com a perspectiva integracionista que antes orientava a política indigenista do Estado brasileiro e determinou respeito às formas organizacionais, línguas, crenças, costumes e tradição dos povos originários, estabelecendo o Estado pluriétnico. A nossa Carta Magna irá completar 32 anos e, passados todos esses anos, aqui estão os povos indígenas batendo à porta do Judiciário. É porque o momento requer!”.

referências bibliográficas



ALFINITO, Ana Carolina; ELOY AMADO, Luiz Henrique. O direito que transborda os tribunais: advocacia indígena, território e pandemia. Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, v. 1, n. 10, nov. 2021. Disponível em: www.pari-c.org. Acesso em 14/12/2021.

AMADO, Simone Eloy. 2016. O ensino superior para os povos indígenas de Mato Grosso do Sul: desafios, superação e profissionalização. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/Museu Nacional-UFRJ.

APIB. Documento final do Acampamento Terra Livre 2020. Disponível em www.apib.info. Acesso em 02/06/2020.

APIB. Lideranças indígenas organizam assembleia para construir plano de enfrentamento à pandemia. Disponível em: <http://apib.info/2020/05/07/assembleia-resistencia-indigena/>. Acesso em 02/06/2020.

APIB. Plano de enfrentamento do Covid-19 no Brasil. No prelo. Brasília, 2020.

APIB. Regimento Interno da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB. Disponível em: www.apib.info. Acesso em 02/06/2020.

APIB Relatório do Acampamento Terra Livre 2020. 16ª edição on-line, 27 a 30 de abril de 2020. Disponível em www.apib.info. Acesso em 02/06/2020.

BANIWA, Gersem. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. Tellus, ano 7, n. 12, p. 127-146, abr. 2007. Campo Grande.

BICALHO, Poliene S. d. S. 2010. Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos 1970-2009. Tese (Doutorado em História) – UnB.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro. Anuário Antropológico [on-line], I | 2017, posto on-line no dia 08/06/2018, Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/1709>. Acesso em 12/04/2021.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro. São Paulo: Edusp, 2013.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. Estratégias Sociais do Movimento Indígena: representações e redes na experiência da APOINME. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; MC-T-CNPq, 1988.

PAULA, L. R de; ROSALEN, J. Uma visualização da pandemia da Covid-19 entre os povos indígenas no Brasil a partir dos boletins epidemiológicos da Sesai (01.04.20 a 29.05.2020), São Paulo, 2020.

SOUZA LIMA, A. C. Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

STF. Relator suspende tramitação de processos sobre áreas indígenas

até fim da pandemia. Disponível em <http://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=442822&ori=1>. Acesso em 02/06/2020.

TERENA, Luiz Eloy. VUKÁPANA-VO – O Despertar do Povo Terena para os seus Direitos: Movimento indígena e confronto político. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, 2019.

TERENA, Luiz Eloy. ADPF 709 no Supremo: Povos Indígenas e o direito de existir! Disponível em <https://midianinja.org/luizhenriqueeloy/adpf-709-no-supremo-povos-indigenas-e-o-direito-de-existir/>. Acesso em 08/11/2020.

TERENA, Luiz Eloy. Violências, expulsões e subjugação jurídica: no STF o destino dos Kaiowá de Guyra-roká. Disponível em <https://bit.ly/3m9PCpe>. Acesso em 10/04/2021.

TUXÁ, Felipe. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. Revista de estudos e pesquisas sobre as Américas, v. 11, p. 93-108, Brasília, 2017.

VERDUM, R.; PAULA, L. R (Orgs.). Antropologia da política indígena : experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena em processos eleitorais municipais (Brasil-América Latina) [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2020.

