

INTRODUÇÃO

Este livro é o resultado de longos anos de inquietação sobre a relação entre indígenas e não indígenas na experiência colonial da América portuguesa. De início, foram as palavras do jesuíta Fernão Cardim que a causaram. Como assessor de Cristóvão de Gouveia, o padre visitador da Companhia de Jesus, Cardim viera para o Brasil em 1582 e iniciara uma demorada viagem através do domínio luso-americano a fim de visitar os estabelecimentos jesuíticos, especialmente os aldeamentos, registrando as facilidades e dificuldades encontradas no processo catequético.

Sua *Narrativa Epistolar de uma Viagem e Missão Jesuítica*¹ permite a identificação de várias situações de encontro e desencontro entre americanos e europeus, mas uma descrição em especial causou-me um impacto singular. Era a festa realizada pelos nativos no primeiro aldeamento visitado pelos padres. Diz ele:

N. do A.: A palavra ordem ora aparece com maiúscula, ora com minúscula. Salvo em citações, a regra em seu uso é: maiúscula sempre refere à Companhia de Jesus; minúscula refere a ordens religiosas em geral – podendo aparecer a conjunção ordem jesuítica – ou ao sentido de organizado.

A palavra colégio ora aparece com maiúscula, ora com minúscula. Salvo em citações, a regra em seu uso é: maiúscula refere um colégio específico da Companhia de Jesus – estando ou não associado a um outro nome como ‘Colégio de Santa Bárbara’ ou ‘Colégio do Rio de Janeiro’ -; minúscula refere os colégios em geral, como parte dos estabelecimentos da Companhia.

1 Fernão Cardim, SJ. “Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica”. In: *Tratados da Terra e gente do Brasil*, 1980.

Estas festas acabadas, os índios Morubixaba, principais, deram o *Ereiupe* ao padre, que quer dizer *Vieste?* e beijando-lhe a mão recebiam a benção. As mulheres nuas (cousa para nós mui nova) com as mãos levantadas ao Céu, também davam seu *Ereiupe*, dizendo em portuguez, ‘louvado seja Jesus Christo’.²

O leitor de Cardim conhece sua narrativa envolvente, que acaba por nos conduzir à experiência que narra, bem como sabe o quão detalhista ele é, por isso, a informação sobre a mistura de referências nativas e católicas expressa no fragmento explode com a leitura. Quando ela aparece, outras situações antes vividas pelo grupo – e manifestas na *Narrativa* – já carregavam uma vivacidade desconcertante do que poderiam ser os contatos ali travados, e sua escrita coloca o leitor diante de questões: Como compreender o *Ereiupe* nativo amalgamado às mãos levantadas aos céus em louvor a Jesus Cristo? Que significados estariam ali sendo vividos? O que os religiosos compreendiam das ações indígenas? O que os índios acreditavam estar realizando?

Em minha dissertação de mestrado acompanhei essa viagem de jesuítas e desenvolvi o conceito de *colonialidade*, procurando expor como as ações de diferentes homens, alimentadas por diferentes matrizes culturais, se encontravam e construíam um substrato comum que passava a ser partilhado.³ O que o registro do jesuíta permitia ver era um compósito cultural que se forjava e garantia sentido na experiência colonial.⁴ Não era uma

2 *Ibidem*, p. 146

3 Quando apresentei o termo em março de 1992 em minha dissertação “Cardim e a Colonialidade”, desconhecia as reflexões do peruano Anibal Quijano, que, simultaneamente, apresentava a mesma palavra no artigo “Colonialidad y modernidad/ racionalidad” [*Perú Indígena*, v. 13, n. 29, Lima, 1992]. Acredito que, apesar de trajetórias intelectuais diferenciadas, as questões sociais aproximadas e um mesmo momento de produção tenham promovido a ‘coincidência’ de escolha de nomeação conceitual. Dito de outro modo, não seria de fato uma ‘coincidência’ aleatória, mas um resultado contextual e com uma intenção social. Importante também dizer que os termos não são simplesmente intercambiáveis, ou seja, assumem singularidades, ainda que existam para dizer da capacidade dos colonizados digerirem a colonização. Deste modo, mesmo que haja a sincronia, somos ambos propositores do conceito.

4 É importante destacar o sentido da palavra compósito. São materiais que possuem pelo menos dois componentes ou duas fases, com propriedades físicas e químicas

mera substituição do deus católico por um deus nativo (ou o contrário), mas uma articulação interessada, em que cada agente selecionava e traduzia segundo sua posição e bagagem e que, ao realizar com o outro, ao viver o evento coletivo, acabava por construir um repertório comum a que todos poderiam se reportar e utilizar.

A proposição de tal conceito ocorreu ao mesmo tempo em que alguns estudos tratavam de pensar de modo inovador o ameríndio como sujeito na experiência colonial. Falo de *Negros da Terra*, de John Monteiro (1994), e de *A heresia dos índios*, de Ronaldo Vainfas (1995), que, relativamente recentes, são considerados clássicos e mantêm-se como norteadores de pesquisas do contato interétnico colonial. Foi compartilhando pressupostos e resultados desses e outros pesquisadores que este texto, agora em forma de livro, se desenvolveu nos anos seguintes.

A década de 1990, pela consolidação da nova Constituição, que garantiu direitos e visibilidades para agentes sociais indígenas, foi o período no qual abordagens hegemônicas de pensar e fazer a História foram questionadas, tendo sido apresentados e desdobrados outros paradigmas e propostas de trabalho, com a pesquisa histórica no Brasil dando um grande salto em quantidade e qualidade. Essa variação teórica e temática da produção historiográfica, no entanto, não eliminou certas urgências e atualidades temáticas. Em pleno século XXI, a sociedade brasileira permanece com graves impasses na relação entre indígenas e não indígenas, e as disputas da memória e da história se exibem contundentes em cada novo reconhecimento de terra indígena; em cada nova edição de livro escolar com graves equívocos ou silêncios; em cada nova manchete que desqualifica, inferioriza e expõe o desconhecimento não apenas sobre os grupos indígenas em geral, mas também sobre os processos de construção de identidades e alteridades na história brasileira.

É fato que, desde as publicações citadas, muito se produziu no campo da história indígena e da afirmação do ameríndio como um agente histórico, assim como no campo da história das religiosidades e da história cultural; na reflexão sobre o diálogo entre a História e outras disciplinas, porém, todo esse volume estacionou em dois obstáculos, um dentro do próprio mundo

nitidamente distintas. Separadamente os constituintes do composto mantêm suas características, porém, quando misturados, formam um composto com propriedades impossíveis de se obter com apenas um deles.

acadêmico e outro fora dele. No mundo acadêmico, não há historiador que investigue o período colonial e não reconheça os enormes vácuos que nossas pesquisas acabam por apontar: o muito que se fez é apenas a ponta do iceberg do que pode ser feito. Na sociedade, a situação é ainda mais grave, pois a maior parte do que foi produzido não chegou a se transformar em livro e, assim, passa ao largo do que as pessoas podem vir a conhecer.

Quando investiguei a *Narrativa Epistolar* percebi os aldeamentos jesuíticos como um lugar especial. Eram espaços forjados pelo colonizador, com princípios de catequese e inclusão da alteridade ameríndia no mundo luso, mas, estranhamente, espaços onde havia uma desproporção numérica significativa entre colonizadores e colonizados, em que os últimos eram a maioria absoluta. Porém, bem mais do que um dado numérico, a observação das relações naquele espaço – que a *Narrativa* me permitiu descortinar – deixava em evidência que o aldeamento era lócus privilegiado de negociação entre religiosos e ameríndios.

Refletir sobre os aldeamentos jesuíticos no processo colonizador é uma das metas deste livro, e foi lançada pelo que eu investigara sobre o século XVI através da viagem de Cardim e, sobretudo, pelas mudanças e apropriações que deles foram feitas. Pelo fato inegável, ainda que muitas vezes disfarçado, de que os indígenas continuaram como indígenas muitos séculos depois, a despeito de todo esforço para catequizá-los e torná-los vassalos do rei português, ou seja, para serem “futuros outros”: os grupos indígenas enfrentaram doenças, assassinatos, constrangimentos culturais, mas garantiram sua longevidade nos aldeamentos até o Império do Brasil, ultrapassando a presença dos jesuítas, expulsos em 1759.

Os grupos indígenas e as espacialidades dos aldeamentos perduraram, pois, sem os jesuítas, e depois mesmo sem tal nomenclatura, tais núcleos foram transformados em vilas e cidades, matrizes de um processo de modernização que, sem obter sucesso, procurava eliminar os indígenas de outro modo, transformando-os em caboclos e mestiços, em prol de interesses agrários que tornavam públicas as terras nativas.⁵

5 Dois pontos importantes devem ser apresentados sobre as pesquisas no tema: a insuficiência de investigações voltadas ao período imperial, na perspectiva de elucidar o ‘desaparecimento’ dos índios, e a atual experiência de etnogênese que se realiza de forma intensa na região nordestina. Sobre o primeiro ponto, o trabalho *Terras, índios e mestiços em Pernambuco no século XIX* é prova em duas perspectivas. Primeiramente,

Refletir sobre os aldeamentos jesuíticos torna-se um meio de ampliar as referências sobre o processo colonizador (moderno e contemporâneo) e seu derivado, a transformação de alteridades em identidades. As indicações aqui apresentadas permitem que possamos supor que o sucesso propalado pelos jesuítas em suas cartas coloniais não fosse exatamente o almejado, ou seja, havia uma distância entre o projeto e o resultado, este último obrigatoriamente metamorfoseado pelo contato com os nativos.

Ao construir sentido para os aldeamentos, o pesquisador se vê obrigado a pensar espacialidades, pois ele é um recorte físico e simbólico específico. Cabe indagar: como os homens compuseram aquele espaço? Como o qualificaram? O que ele representou para os agentes envolvidos?

Essas questões estão presentes em toda a obra, e suscitaram esperança e certas escolhas. Vejamos a esperança.

O historiador atento à ação ameríndia na colonização portuguesa está sempre diante de limites muito concretos, pois, como povos ágrafos que

de modo substantivo, pois expressa o ocultamento discursivo dos ameríndios nos *Relatórios Provinciais de Pernambuco*, indicando a manutenção de agentes indígenas a despeito do desaparecimento dos aldeamentos. Em segundo, por ser uma monografia de graduação em História. Defendida por Maria José Barboza na PUC-Rio em 2011, ela expõe a limitação de pesquisas na experiência brasileira da relação entre índios e não índios. Houve um *boom* de produção a partir dos anos 1990 que alteraram o quadro de referências, fazendo identificar que o modelo das reduções jesuíticas do Paraguai não comportava as múltiplas realidades vividas. As pesquisas sobre a região amazônica, de Patrícia de Melo Sampaio, Rafael Chambouleyron e Almir Diniz; sobre a região nordestina, de Bartira Ferraz, Maria Emília Porto, Pedro Puntoni e da antropóloga Cristina Pompa; ou ainda sobre o Centro-Sul, de Maria Regina Celestino, Maria Leônia Chaves de Resende e Marcia Sueli Amantino materializam minha afirmação. Porém, o volume de trabalhos sobre o tema concentrou-se nas relações estabelecidas no período colonial, sendo desproporcional na comparação com o volume que procura compreender o Império do Brasil e o período republicano. Nesse sentido, a monografia de graduação é prova de nosso desconhecimento acerca da indianidade que dialoga e se mantém até os dias de hoje. (As referências completas das obras citadas encontram-se na bibliografia.) Sobre o segundo ponto, é preciso destacar a obra *A viagem da volta*, organizada por João Pacheco de Oliveira. Os vários artigos apresentados expressam o atual movimento de ressignificação identitária que expõe um agenciamento nativo de ocultamento de si diante de certas políticas de extermínio de indígenas (nos séculos XIX e XX) e de reinvenção de si diante de novas condições político-sociais, como a Constituição de 1988.

sofreram o impacto da presença europeia – pela significativa diminuição de suas populações e pela desqualificação resultante no apagamento de práticas e objetos –, os registros são mínimos ou ausentes. No entanto, todos – indígenas e não indígenas – usavam o espaço e, mesmo entre aqueles que gostariam que os índios fossem outra coisa, há o indício dessa apropriação. Estrito senso, não há muitas falas nativas para o período colonial,⁶ mas uma ampla variedade de identificações em que os indígenas estavam e como eles estavam. Transferir as atenções para as práticas de espacialização, deste modo, talvez seja revelador.⁷

Quanto às escolhas, pensar o espaço definiu direcionamento na documentação e nos aportes teórico-metodológicos. Primeiramente, representou migrar do relato de viagem de Cardim para as cartas de sesmarias, para os registros de ocupação e uso de terras, onde se viam as disputas e os movimentos de territorialização. A correspondência jesuítica teve seu lugar, mas em menor medida, sendo mais valioso o *Livro de Tombo* da Companhia no Rio de Janeiro, que, acumulando documentos comprobatórios das posses e regalias da Ordem, destaca sua noção de patrimônio, suas estratégias diante das contendas sobre terras e bens, além das intervenções diretas na vida de nativos.

Pensar o espaço representou dialogar também com diferentes disciplinas, como a Geografia e a Antropologia, ou ser inspirada por outras – como a Arqueologia⁸ –, e consequentemente enveredar por distintos modos de abordar a História. É verdade que, em alguns casos, a diferença foi mais inspiração

6 Mesmo considerando as viabilidades interpretativas de *petições indígenas*, trabalhadas por Maria Regina Celestino em seu *Metamorfoses indígenas*. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro, 2003.

7 Como foi o caso do trabalho de Artur Barcelos sobre a Arqueologia Espacial na área missioneira. Em *Espaço e arqueologia nas missões jesuíticas: o caso de São João Batista*, o autor pôde expressar a complexidade da espacialidade missioneira, articulando a variação entre ambiente e ocupação, permitindo a percepção de diferentes “etapas” – expressão diacrônica por excelência –, que elimina a suposta homogeneidade daquela experiência.

8 Quando do início da pesquisa, imaginei possível um diálogo mais intenso com a arqueologia, nos moldes dos trabalhos de Marcos Albuquerque para Olinda, porém, apesar das leituras que intensificaram o desejo e a sensibilidade de pensar o espaço, pragmaticamente não foram as fontes arqueológicas que direcionaram minhas reflexões. Cf. ALBUQUERQUE, Marcos. *Jesuítas em Olinda: Igreja de Nossa Senhora da Graça, Herança e Testemunho*, tese de doutoramento em História, 1995.

e sinalização do que uso efetivo, como na História oral: não utilizei nenhum testemunho, mas me mantive atenta às especificidades dessa fonte como inspiração para lidar com a presença indígena que se escondia nos textos coloniais.

Recorrer a uma “história com testemunhas”⁹ é priorizar a perspectiva do tempo presente e viabilizar, de forma inédita para o trabalho historiográfico, o encontro de duas subjetividades imediatas. Teoricamente, talvez nada mais distante de um historiador que se detém sobre os séculos XVI ao XVIII, mas refletir sobre o uso da fonte oral gerou fundamentos para propor e manejar a ideia do sujeito indígena de outrora. Primeiro, pelo destaque da plasticidade da oralidade. A fonte oral não pode ser tratada como fonte escrita, ao risco de perda substantiva de seus sentidos, mas também de um perigoso anacronismo. É fundamental manter toda a carga de sua subjetividade circunstanciada, evitando compreendê-la como uma “narrativa não distorcida, transmitida através de um conduto”.¹⁰ Como menciona Lutz Niethammer, não se recorre à fonte oral para buscar exatidão informativa, mas para adentrar em observações e considerações de outro tipo.¹¹ Recuperar narrativas, relatos e memórias significa incluir na compreensão das realidades a multiplicidade de percepções, ultrapassando a generalidade desencarnada. A exigência de observação e consideração do contexto específico em que são realizadas as falas, destacando que o que as pessoas dizem está intimamente ligado ao como dizem, apresentou-se para mim como dupla inspiração: o esforço para que os textos escritos não silenciassem os personagens e tensões que os envolveram como experiência social, expondo a pluralidade dos contextos em que se realizaram, sem construir uma narrativa amarrada por ‘um conduto’; e o paralelismo entre a pluralidade da oralidade – quando se articulam em instantâneos conjuntos variados de saberes que se organizam segundo as condições particulares do momento vivido – e a percepção performática dos grupos Tupi-Guarani.¹²

9 Danièle Voldman. “Definições e usos”. In: Marieta de Moraes Ferreira; Janaína Amado (org.). *Usos e abusos da história oral*, 1996. p. 34.

10 Julie Cruikshank. “Tradição oral e história oral: revendo algumas questões”. In: Marieta de Moraes Ferreira; Janaína Amado (org.). *Usos e abusos da história oral*, 1996. p. 157.

11 Lutz Niethammer. “Para que serve a história oral?”. In: *Historia y Fuente Oral*, n. 2, 1989, p. 4.

12 Cf. Carlos Fausto. “Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios do Brasil*, 1998.

Outro elemento inspirado nas discussões da História oral diz diretamente dos sujeitos índios que procuro focar no livro. Ao trabalhar prioritariamente com grupos silenciados ou marginalizados, ela permitiu o registro e o conhecimento de experiências diferenciadas sobre temas já estabelecidos. O uso da fonte oral se revela, então, uma ampliação temática, visto que o uso de depoimentos faz surgir diferentes apropriações sobre uma mesma realidade, sendo que cada uma delas apresenta-se como uma nova investigação a ser desdobrada. Além disso, ao quebrar silêncios e trazer à tona de forma aguda a alteridade,¹³ tal procedimento marcou a percepção histórica, pois demonstrou que uma coerência linear de compreensão da realidade deve ser desqualificada. O uso de depoimentos, quando do estudo dos marginalizados, combateu uma ausência comum de fontes e endossou vigorosamente a multiplicidade da realidade, gestando *sujeitos* históricos. Opera-se a transformação dos “submissos aos acontecimentos” – objetos da história – em sujeitos, realizada no conceito de testemunha. Ou seja, a alteridade antes anunciada ganha corpo e voz e afirma a necessidade de compromisso do historiador com a abrangência dos processos históricos.

A transformação da experiência em consciência, efetivada com o parecer da testemunha, promove, para o estudo de outras temporalidades, a exigência de revisitação a antigas fontes ou o encontro de novas que possam

- 13 Sobre a quebra de silêncios e alterações significativas da percepção histórica, devemos recordar os trabalhos sobre memórias sensíveis, tais como aqueles acerca do Holocausto ou das ditaduras militares na América do Sul, onde a fonte oral trouxe efetivas novas informações acerca daquelas experiências, e, sobretudo, viabilizou a voz de agentes apagados da história e, conseqüentemente, das possíveis consciências sobre as realidades coetâneas que eram vividas. Num campo teórico, significativas aqui são as reflexões de Beatriz Sarlo – *Tiempo pasado* – e Tzevetan Todorov – *Los abusos de la memória* –, porém, num campo temático direcionado para o caso brasileiro, mesmo sem ter como chave motivadora as reflexões sobre a memória, os trabalhos do historiador Flávio Gomes – *A hidra e os pântanos* – e do antropólogo José Maurício Arruti – *Mocambo* – são exemplares. Gomes, ao focar a região amazônica e mais especificamente seus quilombos, expõe solidariedades entre ameríndios e africanos na experiência colonial, que reconfiguram uma tradicional historiografia, aproximando grupos que antes eram vistos como apartados e permitindo uma maior compreensão sobre o que hoje se apresenta como as lutas dos descendentes desses grupos. *Mocambo* é evidência do possível jogo de identidades e de associações – separações – políticas de quilombolas e indígenas diante das atuais viabilidades de concessão de terras por parte do governo brasileiro.

desvendar apropriações outras que não as já consolidadas. Em meu caso específico, franqueia-se a justificativa de conduzir-me pelas conhecidas cartas dos jesuítas, bem como outros documentos, caçando a experiência indígena dentro da colonização.

A micro-história apresentou-se como outra inspiração que invadiu as intenções do texto, sem se realizar como método.

O mapa não é o território: duas figuras, uma em escala de 1:25–000 e a outra em escala de 1:500–000, não permitem que se leia da mesma maneira a organização do espaço. Ao apagar as variações que se revelariam em outras escalas e dariam uma outra imagem do mundo, todas as duas se situam, a partir de um ponto de vista de conhecimento específico e com a preocupação de responder a um uso particular, num nível escolhido de generalização. Mas uma não é mais verdadeira que a outra.¹⁴

O que está em jogo, para mim, são os deslocamentos, ou seja, a perspectiva promovida pela alteração de variáveis, e com a qual podemos dialogar para construir o conhecimento. A ambição foi a de articular diferentes mapas de significado, diferentes escalas de observação que se entrecruzam na experiência colonial para gerar sentido. No caso deste livro, são dois os deslocamentos principais. O primeiro é do tempo para o espaço. Acredito que nós, historiadores, tenhamos três categorias fundamentais a articular em nosso ofício: tempo, espaço e agentes sociais, porém, num processo de construção de identidades disciplinares (como na distinção frente à Geografia), e na trajetória da historiografia (onde é exemplar a fundamental reflexão de Braudel sobre a longa duração), o espaço muitas vezes permaneceu como categoria frágil, menos articulada que as outras duas.¹⁵ Sem dúvida temos trabalhos representativos e clássicos que me contradizem, e o próprio Fernand Braudel afirma o contrário com seu *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II*, mas as exceções confirmam a regra.

[CONTINUA...]

14 Bernard Lepetit. “Sobre a escala na história”. In: Jacques Revel (org.). *Jogos de escalas. A experiência da microanálise*, 1998. p. 94.

15 Em sua avaliação sobre o lugar do espaço na reflexão moderna, Edward Soja afirma a proeminência da temporalidade no pensamento crítico do século xx. Cf. *Geografias pós-modernas*, 1993, especialmente o capítulo 1.