

Memoria Americana

CUADERNOS DE ETNOHISTORIA

16₍₁₎



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Ciencias Antropológicas

Buenos Aires 2008

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano

Hugo Trinchero

Vicedecana

Ana María Zubieta

Secretaria Académica

Leonor Acuña

Secretaria de Supervisión Administrativa

Marcela Lamelza

Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil

Silvana Campanini

Secretario General

Jorge Gugliotta

Secretario de Investigación y Posgrado

Claudio Guevara

Subsecretaria de Bibliotecas

María Rosa Mostaccio

Subsecretario de Publicaciones

Rubén Mario Calmels

Prosecretario de Publicaciones

Jorge Winter

Coordinadora Editorial

Julia Zullo

Consejo Editor

Amanda Toubes

Myriam Feldfeber

Diego Villarroel

Marta Gamarra de Bóbbola

Susana Cella

Silvia Delfino

Germán Delgado

Lidia R. Nacuzzi

Diseño interior y tapa: *Beatriz Bellelli*

e-mail: bbellelli@yahoo.com.ar

MEMORIA AMERICANA
CUADERNOS DE ETNOHISTORIA
Número 16 (1 y 2)

Directora
Lidia R. Nacuzzi

Editora Científica
Cora V. Bunster

Comité Editorial

Ana María Lorandi (Universidad de Buenos Aires / CONICET), Roxana Boixadós (Universidad Nacional de Quilmes / CONICET), Mabel Grimberg (Universidad de Buenos Aires / CONICET), Sara Mata (Universidad Nacional de Salta / CONICET), José Luis Martínez (Universidad de Chile), Alejandra Siffredi (Universidad de Buenos Aires / CONICET).

Comité Académico Asesor

Rossana Barragán (Universidad Mayor de San Andrés, La Paz); Martha Bechis (Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA); Guillaume Boccara (Ecole des hautes études en sciences sociales, CNRS, París); Antonio Escobar Ohmstede (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – CIESAS, México); Noemí Goldman (Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”, Universidad de Buenos Aires / CONICET); Jorge Hidalgo Lehuédé (Universidad de Chile / CONICYT); Scarlett O’Phelan Godoy (Pontificia Universidad Católica del Perú); Silvia Palomeque (Universidad Nacional de Córdoba / CONICET); Ana María Presta (Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”, Universidad de Buenos Aires / CONICET); Mónica Quijada (Centro de Estudios Históricos, CSIC, Madrid).

Editoras Asociadas
Ingrid de Jong
Lorena B. Rodríguez

Secretaría de Redacción
Carina P. Lucaioli

Sección de Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
Puán 480, of.405. C 1406 CQJ Buenos Aires, Argentina.
Tel. 54 11 4432 0606, int. 143. Fax: 54 11 4432 0121
e-mail: memoriaamericana@yahoo.com.ar (canje)
macecomite@yahoo.com (envío de artículos)

Memoria Americana – Cuadernos de Etnohistoria es una publicación anual que edita la Sección de Etnohistoria del ICA (Universidad de Buenos Aires). Recibe artículos originales de autores nacionales y extranjeros que desarrollan sus investigaciones en etnohistoria, antropología histórica e historia colonial de América Latina. La revista está destinada a especialistas y público académico en general.

ISSN: 0327 – 5752 (versión impresa)

ISSN: 1851-3751 (versión en línea)

La revista *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* se encuentra indexada en:
- Ulrich’s International Periodical Directory
- Latindex (Nº de registro en Directorio: 3031)
- Anthropological Index of the Royal Anthropological Institute

www.seccionetnohistoria.com.ar/etnohistoria_memoam.htm
www.scielo.org.ar

MEMORIA AMERICANA 16 (1)

INDICE TABLE OF CONTENTS

Presentación del Dossier “Etnias y Nación en América Latina: historia y comparación” <i>Dossier “Ethnic groups and Nation in Latin America: history and comparation”</i> <i>Ingrid de Jong e Izabel Missagia</i>	11
Artículos <i>Articles</i>	
Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes (séculos XVIII-XIX) <i>Indians and Mestiços in Rio de Janeiro: Plural and Changing Meanings (18th - 19th Centuries)</i> <i>María Regina Celestino de Almeida</i>	19
Etnogénesis de un grupo indígena del Brasil central <i>Ethnogenesis of an Indigenous Group Located in Central Brazil</i> <i>Marlene Castro Ossami de Moura</i>	41
História, etnia e nação: o índio e a formação nacional sob a ótica de Caio Prado Júnior <i>History, Ethny and Nation: Indians and the National Construction According to Caio Prado Júnior's Perspective</i> <i>Vânia Maria Losada Moreira</i>	63
Misiones religiosas y políticas identitarias: las misiones de los consolatinos en Kenia y Roraima <i>Religious Missions and Identity Policies: the Consolatinos' Missions in Kenia and Roraima</i> <i>Melvina Araújo</i>	85

Reseñas

Reviews

- Lins Ribeiro, Gustavo. 2006. *El capital de la esperanza. La experiencia de los trabajadores en la construcción de Brasilia*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
Álvaro Del Águila 107
- Del Río, Mercedes. 2005. *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los Andes. tradición y cambio entre los soras de los siglos XVI y XVII*. La Paz, IEB / IFEA / ASDI.
María Carolina Jurado 110
- Silva Prada, Natalia. 2007. *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*. México D.F., El Colegio de México.
Ana María Lorandi 113

DOSSIER “ETNIAS Y NACIÓN EN AMÉRICA LATINA: HISTORIA Y COMPARACIÓN”

DOSSIER “ETHNIC GROUPS AND NATION IN LATIN AMERICA: HISTORY AND COMPARATION”

El presente volumen de Memoria Americana está compuesto sustancialmente por contribuciones presentadas y discutidas en el Grupo de Trabajo “Etnias y nación en América Latina: historia y comparación”, reunido en ocasión de realizarse la *VII Reunión de Antropología del MERCOSUR*, en Porto Alegre, Brasil, en julio del año 2007.

Abrimos en aquella ocasión la convocatoria a aquellos trabajos que estuvieran dispuestos a problematizar la “cuestión indígena” en América Latina como una construcción que ha involucrado, y aún lo hace, la instrumentación de un conjunto de categorías con significados cambiantes. Entre ellos, los conceptos de “etnia” y “nación” han jugado un papel central en la interpretación y representación del proceso de colonización y construcción de los estados nacionales, asumiendo connotaciones diversas en función de ser detentados e instrumentados por distintos sectores, sean estos académicos, estatales o indígenas.

Profundizar en el análisis de los vínculos entre estas y otras categorías como las de “indio”, “mestizo”, “ciudadano”, “nacional” o “extranjero” con sus contextos políticos y discursivos, constituyó mas ampliamente la base de una propuesta que hacía hincapié en el carácter histórico y plástico de categorías que tienden a asumirse como inmutables.

Aceptando el espacio generosamente brindado por *Memoria Americana*, presentamos en este Dossier una selección de trabajos que muestran la variedad de propuestas y perspectivas reunidas en aquella convocatoria. Los artículos aquí reunidos abordan las relaciones históricas entre “etnia” y “nación” desde estrategias metodológicas distintas, que hacen hincapié en el trabajo etnográfico, la consulta de fuentes documentales y hasta el seguimiento de la obra de intelectuales relevantes por su influencia en las historiografías nacionales, combinando en algunos casos estas vías para el abordaje de sus problemáticas de análisis.

Aunque relacionados con diversos marcos históricos, que transitan los procesos coloniales y republicanos en diversas regiones del continente, los artículos que presentamos permiten acceder a ciertas preocupaciones comunes, que muestran la productividad que ofrece la revisión de estas categorías, no

solo desde los sentidos sustentados y debatidos en los marcos académicos sino como herramientas de la lucha y de conformación de identidades. Sabemos ya que la construcción de las identidades étnicas no opera en el vacío sino en contextos de diferencia de poder en el que confluyen con disputas en diversos órdenes de las relaciones sociales. Pero esta relación, más fácil de afirmar que de sustentar y explicar, representa un desafío para quienes intentan analizar la construcción y uso de las categorías étnicas y nacionales en terrenos en los que se dirimen discursos académicos, de los medios, de los grupos de interés, de los propios sujetos y de los organismos estatales encargados de administrar y operar las políticas sobre las poblaciones indígenas. En este sentido, la lucha por la clasificación y los sentidos de esa clasificación no es solo un juego académico, sino que ha formado parte de los propios procesos por los cuales las poblaciones han instrumentado y negociado su lugar en relación a los estados coloniales y nacionales.

En el artículo que abre el Dossier, *María Regina Celestino de Almeida* (Universidad Federal Fluminense, Río de Janeiro, Brasil) se aboca al análisis del proceso de luchas por la clasificación de la población como “indios” o “mestizos” que tiene lugar en relación a los indios establecidos en aldeas de Río de Janeiro durante el período colonial. Tal disputa, que es reconstruida por la autora en base al seguimiento de correspondencia entre autoridades coloniales, peticiones de indios y relatos de viajeros, permite acceder al trasfondo de intereses que se dirimían tras los sentidos sostenidos bajo estas clasificaciones por los distintos grupos sociales que aspiraban o bien a conservar o eliminar el sistema de aldeas. Frente a la reglamentación imperial que garantizaba el acceso a la tierra de las aldeas a aquellos considerados “indios”, las propuestas innovadoras de las autoridades políticas, tendientes a favorecer el mestizaje y la homogeneización social, encuentran la oposición de aquellos sectores que apuntaban a mantener su vínculo con las tierras. Siguiendo a la autora, en cuanto las autoridades políticas sustentaban la condición de mezcla y dispersión de los indios reducidos en aldeas, alentando la incorporación de sus tierras a las cámaras municipales, los mismos reivindicaban derechos con base, justamente, en el reconocimiento de su identidad indígena. Estas disputas, una vez contextualizadas en una situación de conflictos en torno de las tierras de las aldeas y de las políticas indigenistas del período pombalino, asumen así su carácter político y social.

La contribución de *Marlene Castro Ossami de Moura* (IGPA, Universidad Católica de Goiás, Brasil) expone un caso representativo de los estudios sobre etnogénesis que se vienen desarrollando en Brasil, permitiendo al lector comparar este proceso con situaciones análogas en otros países de América Latina. Se refiere al proceso de emergencia étnica de los tapuio, habitantes

del Estado de Goiás, al norte de Brasil, originado en los poblamientos indígenas en aldeas implementados por la política estatal a lo largo del período colonial. Conformados a partir de cuatro grupos indígenas trasladados para el *Aldeamento de Carretão*, fundado en 1788 por la Corona portuguesa, los tapuios recién en la década de 1980 adquirieron visibilidad y reconocimiento étnico en el escenario brasileño. El análisis de la autora expone el peso que las políticas coloniales y las prácticas misionales han tenido para la desestructuración y reestructuración de nuevas configuraciones identitarias. Esta aproximación permite destacar el lugar de la fe religiosa en la vida afectiva de poblaciones sujetas a procesos de violencia, desestructuración y discriminación de sus valores y prácticas culturales como recurso en la construcción o reemergencia de identidades étnicas. En este sentido, el análisis de este proceso de etnogénesis deja en claro que los aspectos de aculturación, considerados en el largo plazo, revelan su potencialidad para la reorganización de formas de organización colectiva entre la población indígena.

El artículo de *Vania Losada Moreira*, (Universidad Federal Rural de Río de Janeiro, Brasil) se interesa en las narrativas históricas como elementos clave en los procesos de construcción de las representaciones de la “cultura nacional”, problematizando el lugar otorgado al tema indígena en la historiografía brasileña. Aborda con este objetivo el argumento del mestizaje como “mito fundante” de la construcción imaginaria de Brasil, centrándose en uno de los principales historiadores sobre la formación nacional en este país, Caio Prado Jr. En la primera parte del artículo, la autora recupera el marco del pensamiento racista, que había excluido al indio de la historiografía, desde el cual la idea del mestizaje aparece como una reelaboración que tiende a dar cabida a las tres razas (blancos, indios y negros) en la nación brasileira. La obra de Caio Prado Junior es enfocada en la segunda parte del artículo. En ella queda expuesta la dimensión del mestizaje como argumento central en la interpretación histórica acerca de la integración del indio a la sociedad dominante en expansión, proceso que es paralelo a su desaparición como actor en la historia nacional. La autora demuestra críticamente como la idea de mestizaje, al anular las diversidades culturales y las asimetrías sociales, constituye una trampa para la historiografía, una vez que impide una aprehensión crítica de la presencia indígena en el proceso de desarrollo histórico de Brasil y del pueblo brasileño.

La contribución de la profesora *Melvina Araújo* (Centro Brasileiro de Análisis y Planeamiento, San Paulo, Brasil) presenta una discusión teórica acerca de los procesos de construcción de alteridades y las políticas de identidad étnica, tomando como caso empírico las relaciones entre un emprendimiento religioso católico, la misión de la Consolata, en su experiencia con grupos

nativos de Kenia -los kikuyu- y de Brasil -los macuxi-, situados en la región de la frontera con Venezuela. Esta original estrategia le permite a la autora reconstruir las condiciones en las que muchos de los misioneros -que luego se instalarían en Brasil- desarrollaron su actividad misional en el espacio africano, y sus consecuencias posteriores en su vínculo con los “otros” en el ámbito brasileño. La discriminación sufrida por los misioneros italianos en el conflictivo panorama de la colonización inglesa en Kenia colaboró a que estos identificaran a los kikuyu como grupos despojados de derechos fundamentales, como los de la conservación de sus tierras, su lengua y sus tradiciones. Tal concepción del “otro” alimentó en las políticas de la orden religiosa en el estado de Roraima, en la que la experiencia keniana impactó novedosamente sobre las políticas indígenas hacia los macuxi. Estas consideraciones permiten a la autora avanzar sobre la necesidad de considerar las políticas públicas elaboradas hacia los indígenas a partir de la imbricación entre la organización de grupos que se auto representan y que son representados como étnicos y las condiciones y trayectorias que colaboran a la formulación de conceptos de etnia, entre las que deben considerarse las políticas públicas instituidas por presiones políticas devenidas de movimientos locales y /o internacionales.

Por su parte, *Joana Fernandes Silva* (Universidad Federal de Goiás, Brasil) combina el trabajo de campo y la indagación etnohistórica en la reconstrucción de los procesos que condicionaron la formación de los grupos chiquitanos en el espacio de la frontera entre Brasil y Bolivia. Su perspectiva puede remontarse así a la acción jesuítica en estos territorios, mostrando las condiciones en que se desarrollaron las relaciones interétnicas en la frontera, un espacio que imprimió históricamente pocas diferencias en términos de la nacionalidad de sus habitantes, pero con una realidad particular y contrastante respecto de los países que confluyen en esos límites geopolíticos. La autora pasa a concentrarse en las poblaciones del Brasil, numéricamente minoritarias en comparación con las que habitan el espacio boliviano, reconstruyendo las dinámicas interétnicas y los conflictos con los actores no indígenas en el territorio brasileño. Sobre tal proceso, que había favorecido la invisibilidad étnica de estas poblaciones, la intervención reciente de organismos como la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) -mediante un proyecto de regularización de tierras que pone en cuestión el proceso histórico de usurpación y explotación de los chiquitanos- introduce novedades conflictivas, alentando en diversos sectores del espectro social local políticas de reconocimiento de la diferencia que convierten a los chiquitanos en “extranjeros bolivianos”, a los que se cuestiona sus demandas o derechos como ciudadanos aborígenes. Como sostiene la autora y se reitera en otras realidades abordadas en otros trabajos aquí publicados, las disputas sobre los límites y sentidos de las

identidades se alimentan y conjugan con la disputa por otros intereses que enfrentan a los sectores indígenas con otros intereses sociales en el plano productivo y político.

Este trabajo y el que presentamos a continuación ponen de relevancia que en la discusión acerca de los criterios de autenticidad y los fundamentos desde los que se sostienen las clasificaciones étnicas operan préstamos entre diferentes tipos de discurso -el de la historiografía tradicional, el de los ámbitos académicos e incluso el de los medios de comunicación- que proveen marcos para la construcción de la “legitimidad” indígena frecuentemente distanciados de la comprensión de los procesos históricos y experiencias compartidas que construyen los sentidos de pertenencia.

El énfasis puesto por *Ana Ramos* (Universidad de Buenos Aires, CONICET, Argentina) y *Walter Delrio* (Universidad de Buenos Aires, CONICET, Argentina) en la memoria social se vincula justamente a la necesidad de comprender los procesos sociales y los marcos de referencia que llevan a la existencia de una comunidad cultural o étnica, generalmente negados por los discursos hegemónicos y también por muchos abordajes académicos. Historias oficiales y esencialismos identitarios son así considerados por los autores como operando en las políticas de reconocimiento de los pueblos originarios en Argentina, desde las cuales se marcan y adquieren visibilidad aquellos sujetos reconocidos hegemónicamente como “indígenas”. El trabajo se propone plantear a la memoria social como un marco de interpretación histórica alternativo a las historias oficiales y las clasificaciones académicas basadas en criterios como el leguaje, los fenotipos, de “linaje” o “historias autocentradas en la figura de caciques”. Desde el trabajo de campo realizado con pobladores de comunidades indígenas de la meseta de la provincia del Chubut los autores muestran, a través del análisis de los “lugares de la memoria”, cómo las identidades tejidas en y a través de las prácticas religiosas y productivas ligadas al espacio físico y expresadas en memorias asociadas a estos lugares cuestionan las definiciones tradicionales de parentesco así como las interpretaciones académicas tendientes a esencializar prácticas culturales de descendencia. Los “procesos de relacionalidad” se proponen así como vía para reconstruir las trayectorias compartidas, las alianzas creadas, las vivencias de subordinación y el uso ritual y productivo del espacio, los cuales formaron y forman un terreno para la identificación y la construcción de la memoria social, permitiendo entender los grupos de pertenencia y en definitiva las identidades como resultado de ajustes afectivos y pragmáticos de sus miembros a partir de sus prácticas.

A continuación, *Guillaume Boccara* (CNRS, EHESS, Francia) y *Paola Bolados* (IIAM, Universidad Católica del Norte, Chile) analizan el giro de la

política estatal chilena hacia el indígena, específicamente los nuevos discursos orientados hacia el multiculturalismo y el desarrollo de nuevos programas de etnodesarrollo financiados por agencias multilaterales de crédito, que parecen distanciar al estado de las prácticas de asimilación y exclusión que desarrollara en los últimos siglos. Considerados como parte de la construcción y reconocimiento de una nación de carácter multiétnico, los programas de políticas interculturales en salud, educación y producción centran sus propuestas en el fomento de la participación comunitaria indígena. Acercándose a la implementación del Programa Orígenes en el campo de la salud intercultural en comuna de San Pedro de Atacama, los autores abordan el análisis de uno de los programas más paradigmáticos del neoindigenismo chileno. El particular enfoque de estos autores es el de acercarse a la escenificación cotidiana de estas políticas multiculturales en sitios específicos, relevando las tecnologías de saber-poder puestas en práctica así como sus efectos en la redefinición hegemónica de la alteridad indígena. Los autores muestran como, en el marco del desarrollo de este programa la propugnada participación, base retórica del multiculturalismo, se encuentra desfasada de la práctica real. Al invisibilizar no solo las causas sociales y económicas que se vinculan con la desigualdad vivida por los indígenas en el terreno de la salud, sino los saberes y las formas organizativas locales, estos modos de plantear la interculturalidad mantienen la asimetría y la subordinación de los indígenas respecto a los agentes y prácticas de esta nueva etnoburocracia. Según los autores, estas nuevas formas de violencia simbólica -ejercidas desde un lenguaje que administra los problemas económicos y sociales en clave étnica- integran los efectos sociopolíticos de la maquinaria etnodesarrollista, que asocia la participación de los ciudadanos a la responsabilidad por sus destinos en un juego de relaciones que no ha modificado su matriz liberal.

Finalizando el presente volumen, el artículo de *Leticia Reina* (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México) aborda el proceso contemporáneo de emergencia de etnicidades en América Latina y sus desafíos para las políticas públicas. Las gestiones de los movimientos indígenas han presionado a los estados al punto, inclusive, de modificar la Carta Magna en diversos países. La crítica a los modelos de nación realizada por los movimientos indígenas latinoamericanos y su poder de negociación, parecen expresar no solo su vigor como agentes históricos en la transformación de los estados nacionales, sino también en relación a los conceptos y herramientas analíticas tradicionalmente utilizadas por la antropología para la interpretación de estos procesos, incluyendo a la agencia de los pueblos indígenas. Esta articulación entre conocimiento teórico e historia contemporánea sobre los indígenas es abordada por medio del estudio sobre los conceptos de “indio” y “nación”

en los abordajes de las ciencias sociales mexicanas a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, por medio del desarrollo de las ideas de sus principales autores. En este seguimiento, se exponen los vínculos dialécticos entre la producción académica y la ampliación de la participación indígena como actores políticos, involucrando un nuevo rostro pluriétnico y multicultural -al menos exterior, según la autora- del estado nación mexicano.

El conjunto de trabajos nos ofrece diversos contextos en los que se juega la disputa por los sentidos de las clasificaciones entre grupos sociales. Es decir, situaciones en las que las clasificaciones -étnicas, raciales o nacionales- muestran su papel y significación política. La lucha por la connotación de las categorías de clasificación social o por su ámbito de aplicación, y su incidencia y relación con las políticas de diversos estados se descubre así como un terreno que atraviesa los períodos colonial y republicano.

Políticas de reconocimiento y desconocimiento hacia el indígena canalizadas por el estado, la elaboración de historiografías oficiales, el decurso de los intereses y conceptualizaciones académicas, la creación de nuevos lenguajes para la representación de las problemáticas sociales y su adopción y resignificación por distintos sectores de la población se entrelazan y adquieren sentido cuando puede vérselas formando parte de un campo de relaciones en el que se disputan recursos y en los que se justifican o discuten las consecuencias de procesos históricos de exclusión. Esperamos que el análisis de estos diferentes contextos constituya un aporte para profundizar la reflexión acerca de la legitimación y la crítica que desde los marcos académicos se realiza sobre tales disputas.

*Ingrid de Jong**
*Izabel Missagia***

* CONICET, Universidad de Buenos Aires.

** Universidad Federal de Goiás.

**ÍNDIOS E MESTIÇOS NO RIO DE JANEIRO: SIGNIFICADOS
PLURAIS E CAMBIANTES (SÉCULOS XVIII-XIX)**

*INDIANS AND MESTIÇOS IN RIO DE JANEIRO: PLURAL
AND CHANGING MEANINGS (18th - 19th CENTURIES)*

Maria Regina Celestino de Almeida*

* Professora do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, Brasil; Pesquisadora do CNPq. E-mail: reginacelestino@uol.com.br

RESUMO

As novas proposições teóricas e conceituais da História e da Antropologia sobre os processos de mestiçagem da América têm conduzido à idéia de identidades plurais e à percepção de que as categorias étnicas são historicamente construídas e adquirem significados distintos conforme os tempos, os espaços e os agentes sociais em contato. Este trabalho apresenta uma reflexão sobre esses significados enfocando especialmente os interesses dos índios aldeados do Rio de Janeiro em suas relações com os demais grupos étnicos e sociais com os quais interagem. Prioriza-se o período das reformas pombalinas ao século XIX, quando as disputas em torno dessas classificações tornaram-se mais visíveis na documentação: enquanto autoridades políticas e intelectuais afirmavam a condição de mistura e dispersão dos índios aldeados, estes últimos reivindicavam direitos com base na identidade indígena. Essas disputas por classificações étnicas são vistas como disputas políticas e sociais, que não se dissociavam dos conflitos em torno das terras das aldeias e das políticas indigenistas do período pombalino e do Império brasileiro

Palavras chave: índios - mestiços - etnicidade - Rio de Janeiro

ABSTRACT

Historians and anthropologists have been developing new concepts and theories about the mixing process of Indians in America which allow us to think that identities are plural and that ethnic classifications are historical constructions that have specific meanings according to regions, spaces and social agents in contact. This paper presents a discussion about these meanings, emphasizing the aims of Rio de Janeiro village's indians, taking into account their relations with other ethnic and social groups with whom they used to interact. The period focused extends specially from Pombal's reforms to the 19th Century, when the disputes about ethnic classifications comes up more clearly in the sources: while political authorities and intellectuals state mixed condition and dispersion of indian's villages, these ones argued for collective rights based on their indigenous identities. These disputes about indigenous peoples' classification on different categories can be seen as political and social disputes, which must be associated with land conflicts and indigenous policy of Pombal's period and Brazilian Imperium.

Key words: indians - mestiços - ethnicity - Rio de Janeiro

INTRODUÇÃO

A aproximação cada vez mais intensa da História e da Antropologia tem conduzido a novas proposições teóricas e conceituais sobre relações interétnicas e processos de mestiçagem que permitem um novo olhar sobre as relações de contato entre os índios e as sociedades coloniais e pós-coloniais. Conceitos básicos para o estudo dessa temática, tais como etnicidade e cultura repensados a partir dessas abordagens interdisciplinares ampliam-se e complexificam-se em inúmeros estudos de casos que, nas últimas décadas, têm revelado realidades múltiplas e complexas sobre as interações entre os mais diversos grupos étnicos e sociais nas Américas. Culturas e etnicidades vistas como produtos históricos, dinâmicos e flexíveis, que continuamente se transformam através da experiência dos agentes sociais em contato, conduzem à idéia de identidades plurais e à percepção de que as categorias étnicas são historicamente construídas (Boccaro 2000, Mattos 2000, Gruzinski 2003, Lima 2003, de Jong y Rodríguez 2005).

A partir dessa perspectiva, é possível perceber diferentes significados que as categorias índios e mestiços adquirem conforme os tempos, os espaços e os agentes sociais em contato. O objetivo deste artigo é refletir sobre tais significados, enfocando os interesses e as disputas dos índios das aldeias do Rio de Janeiro e os discursos das elites intelectuais e políticas. Pretende-se enfatizar o período que se estende das reformas pombalinas à segunda metade do século XIX, quando as propostas assimilacionistas passaram a integrar as políticas indigenistas da Coroa portuguesa e do Império brasileiro. A documentação analisada, basicamente correspondência entre autoridades da capitania e depois província do Rio de Janeiro, petições dos índios e relatos de viajantes e memorialistas, revela instigantes contradições em torno da classificação das populações indígenas nas categorias citadas. Enquanto alguns políticos e intelectuais afirmavam a condição de mistura, dispersão e desaparecimento dos índios das aldeias, estes últimos reivindicavam direitos com base na identidade indígena, muitas vezes reconhecida nas entrelinhas dos próprios documentos oficiais que a negavam, como se verá mais adiante.

Do ponto de vista metodológico, as imprecisões e contradições dos registros sobre as classificações étnicas de índios, negros e mestiços, incluindo

a imensa variedade de nomes para designar esses últimos têm sido objeto de instigantes reflexões sobre as formas como essas identificações eram vistas, usadas e apropriadas pelos vários agentes envolvidos, tanto os registradores quanto os registrados (Sirtori 2006, Oliveira 1997, Mattos 2000, Soares 2000, Lima 2003, Resende 2003). Essa observação é válida para diferentes tipos de fontes, sejam elas oficiais, cartoriais ou paroquiais. A problematização dessas imprecisões à luz das novas propostas teórico-conceituais da História e da Antropologia nos permite percebê-las como reflexos da própria fluidez e pluralidade dessas identidades nas sociedades colonial e pós-colonial. Se, nos registros, indivíduos passavam de índios a mestiços, de negros a pardos e vice-versa, isso reflete uma realidade cotidiana daquelas sociedades, onde eles podiam se identificar ou serem identificados de uma ou de outra forma, conforme interesses e possibilidades.

Diante disso, as controvérsias sobre a classificação das populações indígenas nas categorias de índios ou mestiços podem ser vistas, conforme ressaltou Boccara (2000), como disputas políticas e sociais. Tais disputas não se dissociam dos embates relacionados às terras das aldeias que, desde a segunda metade do século XVIII, eram, no Rio de Janeiro, objeto de intensas contendas (Almeida 2001). As categorias de índios e mestiços serão vistas, pois, como construções históricas que adquirem significados específicos conforme os agentes sociais e os momentos históricos por eles vivenciados. Na complexa dinâmica social das sociedades americanas, grupos e/ou indivíduos podem ter sido identificados ou assumido a dupla identidade de “índios mestiços” (Cadena 2005), da mesma forma que podem também ter priorizado uma ou outra, conforme a especificidade das situações e dos agentes com os quais atuavam. Se os significados dessas categorias se alteravam com o tempo, convém lembrar que os interesses das populações igualmente se alteravam, podendo levá-las, portanto, a assumir ou valorizar mais uma ou outra. Além disso, convém lembrar que ao assumir a condição de mestiços, os índios não necessariamente abdicavam de suas identidades indígenas, como têm revelado inúmeros trabalhos na atualidade (Poloni-Simard 2000, Cadena 2005, Wade 2005). No âmbito deste trabalho, abordo mais especificamente situações nas quais a classificação como mestiços significava perdas para os índios, razão pela qual, acredito, afirmaram sua condição de indianidade.

Cabe ainda ressaltar que a reflexão sobre os significados de “ser índio” e “ser mestiço” para os diferentes agentes históricos em contato, no Rio de Janeiro, implica em tecer algumas considerações também sobre a categoria dos negros e seus descendentes, na medida em que identidades e classificações étnicas se constroem de forma referencial entre os sujeitos e os grupos que interagem em contextos sociais e históricos específicos (Schwartz 1996).

ÍNDIOS, NEGROS E MESTIÇOS NA AMÉRICA

Diferentes grupos étnicos nativos dos continentes americano e africano foram incorporados aos processos de conquista e colonização das Américas e classificados nas amplas e genéricas categorias de índios e negros. A partir dos séculos XV e XVI, sobretudo, essas categorias passaram a ser utilizadas, em larga escala, pelos europeus para designar consideráveis parcelas de populações que se incorporavam às sociedades coloniais escravistas americanas ocupando seus estratos mais inferiores e sujeitos à escravidão ou ao trabalho compulsório. Os mestiços, resultantes do processo de interação entre os mais diversos grupos étnicos e sociais nas colônias, constituem uma terceira categoria ainda mais ampla e genérica do que as primeiras, na medida em que se refere a todos os descendentes do cruzamento físico e/ou cultural de grupos diversos ¹.

Deve-se destacar, como alertou Schwartz (1996), que as identificações desses grupos nessas categorias com seus respectivos significados constroem-se com referência aos lugares econômico-sociais ocupados pelos sujeitos e grupos e face às relações que desenvolvem uns com os outros. Afinal, as identidades e classificações étnicas são contrastivas e se estabelecem a partir das interações entre os grupos (Oliveira 1976, Barth 2000). São, portanto, construções históricas, que adquirem sentidos diversos conforme os tempos, espaços e os agentes sociais aos quais se referem e para os quais são significantes. Convém, ainda, lembrar que tais sentidos continuamente se alteram no jogo das relações entre os diferentes agentes sociais.

Índios e negros foram incorporados ao Império Português nos estratos inferiores da pirâmide social. A eles foram estendidos os estatutos de limpeza de sangue típicos do Antigo Regime em Portugal, que proibia o acesso a títulos honoríficos e a cargos públicos e eclesiásticos às chamadas raças infectas. Estas incluíam, inicialmente, judeus e mouros, conforme as ordenações afonsinas (1446-1470), porém logo passaram a abranger também índios, negros e seus descendentes através das ordenações manuelinas (1514-1521) e filipinas (1603), respectivamente (Mattos 2001). Índios, negros e seus descendentes viviam, portanto, na América, em condição subalterna, sujeitos a preconceitos e discriminações impostos pela própria legislação que, além de os obrigar ao trabalho compulsório, os colocava em condição de inferioridade.

Essas difíceis e violentas condições vivenciadas por esses povos não lhes retirou, no entanto, a capacidade de agir em busca de melhores condições de

¹ Para uma discussão mais aprofundada sobre os diferentes significados do mestiço em tempos diversos nas sociedades americanas, ver de la Cadena (2005).

sobrevivência no mundo colonial, nem os impediu de rearticular suas relações sociais, culturas, memórias e identidades. Nesse processo, reinventaram, assumiram ou rejeitaram as formas de classificação étnica que lhes eram dadas ou impostas pelos colonizadores, como têm demonstrado inúmeros estudos recentes. Conforme assinalaram Hill (1996) e Ramos (1988), por maior que seja a violência do contato, há sempre uma reação criativa por parte dos índios, na medida em que não há tradição estática e que mesmo reduzidos à escravidão e às piores condições, os grupos sociais humanos são capazes de reconstruir significados, fortalecendo ou recriando identidades e culturas.

Pesquisas atuais têm evidenciado inúmeras reconstruções identitárias e culturais dos índios e negros inseridos no mundo colonial (Boccaro 1998, Escobar 1998, Reis 1997, Oliveira 1999, Soares 2000, Gruzinski 2003). No caso dos índios aldeados no Rio de Janeiro, demonstrei em outro trabalho como, ao longo dos três séculos de colonização, eles passaram a se identificar a partir da aldeia na qual habitavam reivindicando os direitos que lhes haviam sido dados por sua condição de aliados da Coroa portuguesa. Essa identidade -de índio aldeado, súdito cristão do Rei português, para o qual prestavam serviços, sobretudo, militares- lhes garantia direitos e, sem dúvida, ela se construía com referência aos demais grupos com os quais interagiam, sobretudo, negros e índios escravos (Almeida 2003).

Do século XVI ao XIX, os índios nas aldeias coloniais tinham situação jurídica específica que lhes determinava o lugar político, econômico e social ocupado na hierarquia da colônia. Se, por um lado, encontravam-se em posição subalterna, entre os estratos mais inferiores da sociedade, sendo inclusive obrigados ao trabalho compulsório em benefício dos colonos, tinham também algumas vantagens que esforçaram-se por garantir. De acordo com Schwartz (1987), a colônia era um mundo em construção, onde outras identidades também se formavam interagindo num contexto hierárquico, escravocrata e desigual que, junto com as condições econômico-sociais, tinham forte influência na definição dos referenciais de identificação entre os grupos sociais.

A escravidão e a conseqüente existência de um grupo social numa categoria hierarquicamente inferior, sobretudo a dos índios escravos, constituiu, me parece, elemento referencial importante para os índios aldeados. Apesar das perdas, a condição de aldeados lhes dava alguns privilégios em relação aos que ocupavam posição inferior na escala social. Tinham direito à terra, embora uma terra bem mais reduzida que a sua original, tinham direito a não se tornarem escravos, embora fossem obrigados ao trabalho compulsório, tinham direito a se tornarem súditos cristãos, embora tivessem que se batizar e, em princípio, abdicar de suas crenças e costumes. As lideranças tinham

direito a títulos, cargos, salários e prestígio social. Dentro dessas condições limitadas, restritas e, sem dúvida, opressivas, os índios aldeados encontraram possibilidades de agir para fazer valer esse mínimo de direitos que a lei, apesar de oscilante, lhes garantia e fizeram isso até o século XIX, conforme várias petições que apresentavam a autoridades coloniais e metropolitanas (Almeida 2003).

Convém considerar, no entanto, o amplo e variado processo de mestiçagem que, sem dúvida, ocorria no interior dessas aldeias. Apesar da imprecisão das fontes, é possível afirmar que, além da mistura de diferentes grupos étnicos numa mesma aldeia, era freqüente a presença de não índios em seu interior, contrariando os esforços dos jesuítas em mantê-los afastados. Assim é que no interior das aldeias coloniais, os chamados índios aldeados (como se identificavam para reivindicar seus direitos às autoridades coloniais e metropolitanas) deviam igualmente se misturar com negros, brancos pobres e mestiços, com os quais provavelmente conviviam. As interações nos sertões e nas aldeias eram intensas como têm revelado trabalhos recentes e, evidentemente, eles se misturavam.

Cabe, pois, considerar que, muito provavelmente, na segunda metade do século XVIII (ou mesmo antes) devia ser impossível distingui-los por sinais diacríticos, laços consangüíneos e/ou caracteres físicos distintos dos demais grupos com os quais se relacionavam. Unificava-os a idéia de pertencer à aldeia e o compartilhamento de um passado comum que remontava à fundação da aldeia e à aliança com os portugueses, bem como a ação política coletiva em busca dos direitos que lhes tinham sido dados (Weber 1994). Apesar das misturas, mantinham, como informam os documentos ²,

² Ao encaminharem queixas ou solicitações às autoridades coloniais ou metropolitanas, os índios aldeados identificavam-se pelo nome de batismo e a partir da aldeia na qual habitavam. Essa afirmação fundamenta-se em ampla pesquisa no Arquivo Nacional (RJ) e, sobretudo, no Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa), onde foram consultados manuscritos avulsos e os documentos catalogados por Castro e Almeida (1921), ambos sobre a capitania do Rio de Janeiro. Especialmente ricas em informações sobre as petições dos índios são as Consultas do Conselho Ultramarino, dentre as quais, cabe citar: Consulta do Conselho Ultramarino de 13 de janeiro de 1650. Ms. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) Documentos Catalogados por Castro e Almeida (RJCA), cx.4, doc.685; Consulta do Conselho Ultramarino de 9 de abril de 1650. Ms.AHU. (Documentos Avulsos Rio de Janeiro (RJA), cx.3, doc.1.; Consulta do Conselho Ultramarino sobre o requerimento do capitão mor e índios da Povoação de vila Nova de São José d'El Rei. 5 de dezembro de 1799. Ms. AHU,RJA, cx.176, doc. 9; Consulta do Conselho Ultramarino sobre o requerimento de Manoel de Jesus e Souza. 7 de janeiro de 1796. Ms. AHU, RJA, cx.162,doc.2; Requerimento do Capitão Mor e Índios da aldeia de São Lourenço da capitania do Rio de Janeiro. Ms.AHU RJCA, doc. 5562 Publicado em grande parte em Castro e Almeida (1921) v.VI, pp.481-482.

a identidade indígena que naquele mundo conturbado, lhes garantia a vida comunitária e a terra coletiva. Considero, portanto, possível afirmar que os índios aldeados no Rio de Janeiro, na segunda metade do século XVIII e no decorrer do XIX, eram, provavelmente, “mestiços”, porém “índios”. Em outras palavras, haviam vivenciado um longo processo de misturas e metamorfoses, mantendo o sentimento de comunhão étnica, desenvolvido na experiência comum do processo de territorialização nas aldeias coloniais, no sentido dado por Pacheco de Oliveira (1999) e, assim, podiam identificar-se ou serem identificados como índios ou como mestiços, conforme circunstâncias e interesses.

Essas questões tornaram-se mais evidentes após a legislação pombalina que introduziu a proposta assimilacionista e o incentivo aos casamentos mistos e à mestiçagem para acabar com as distinções entre índios e não índios, como se verá a seguir.

REFORMAS POMBALINAS: DISPUTAS SOBRE CLASSIFICAÇÕES ÉTNICAS

Com o objetivo de integrar os índios à sociedade colonial, a legislação indigenista de Pombal passou a incentivar a miscigenação entre índios e brancos, proibindo as discriminações sociais contra os índios, que deviam igualar-se, sem distinção alguma aos demais vassallos do Rei (Almeida M. 1990, Almeida R. 1997, Domingues 2000). A lei da liberdade (1755), também no bojo dessas reformas, proibia a escravização indígena sob quaisquer circunstâncias. A mestiçagem era estimulada através da lei de casamentos que dava benefícios àqueles que se casassem com índios, principalmente em áreas periféricas, onde a presença branca era rarefeita (Almeida 1990, Garcia 2007, Rocha 2007). O Diretório, legislação indígena feita para a Amazônia e depois estendida às demais regiões do Brasil, incluía vários itens que procuravam acabar com as diferenças culturais entre os índios e os demais vassallos. A própria lei, portanto, visava a acabar com as discriminações contra os índios, incorporando-os à sociedade como súditos iguais aos demais.

Se este objetivo não foi plenamente atingido, teve o efeito de acentuar ainda mais as diferenças de níveis quanto aos preconceitos e discriminações em relação a negros e índios, em prejuízo dos primeiros. Já em períodos

Cabe ainda informar que grande parte dessa documentação já foi catalogada e digitalizada através do Projeto Resgate Barão do Rio Branco e encontra-se, hoje, disponível na Biblioteca Nacional e no Arquivo Nacional, ambos no Rio de Janeiro. Outras Indicações acerca dessa documentação encontram-se em Almeida 2003.

anteriores, conforme assinalou Schwartz (1996), as discriminações contra os índios eram menores, sobretudo nos primórdios da colonização, cuja época variou conforme as regiões. Segundo este autor, referendado por de Mello (1989) e pela própria documentação, o preconceito contra negros e mulatos era maior do que em relação aos índios. As concessões de títulos honoríficos, por exemplo, cuja proibição às raças infectas foi muitas vezes desconsiderada, diante da necessidade de prestigiar os colaboradores da Coroa, foram mais frequentes para os índios do que para os negros. Ainda que pese uma participação maior dos índios nos serviços militares (principais feitos para a concessão de títulos das ordens militares), os autores citados deixam claro que os defeitos sanguíneos dos índios eram mais facilmente perdoáveis.

Acredito que o estigma da escravidão, muitíssimo mais forte entre os negros do que entre os índios, teve um peso considerável nessa diferença. De acordo com Mattos (2000), no século XVII, em algumas regiões, negro e preto já eram praticamente sinônimos de escravo, sem contar que os índios escravos eram chamados negros da terra. Tais considerações me parecem importantes para se pensar que, na composição social da colônia, os índios das aldeias não ocupavam a posição mais inferior e, ao que parece, tinham consciência disso, pelo menos as suas lideranças. Com a legislação pombalina, essas diferenças se acentuaram. Um dos artigos do Diretório, por exemplo, falava sobre “a infâmia de se chamar negros aos índios”³, claro indício da manutenção do significado depreciativo da categoria negro na sociedade colonial setecentista.

Cabe refletir sobre as possíveis compreensões que os próprios grupos étnicos e sociais tinham a respeito dessas categorias utilizadas para classificá-los. Apesar das lacunas, alguns indícios em diferentes tipos de fontes nos permitem pensar como os índios, fossem eles aldeados ou não, vivenciaram esse período e se preocuparam com as classificações nessas categorias. Afinal, elas lhes davam um lugar na hierarquia social daquelas sociedades, podendo trazer-lhes prejuízos ou ganhos. Em 1771, o índio capitão-mor de São Barnabé denunciou seu colega, um índio capitão-mor da aldeia de Ipuca por ter se casado com uma preta “manchando com este casamento o seu sangue e fazendo-se por esta causa indigno de exercer o posto de capitão-mor”⁴. Sem

³ “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário”, em Carlos de A. Moreira Neto. *Índios da Amazônia. De Maioria a Minoria (1750-1850)*, 1988: 166-205. §10, p.170. Rio de Janeiro, Vozes.

⁴ Baixa que deu el rei a um índio capitão-mor por se haver casado com uma preta, 1771. Em Joaquim Norberto de Souza e Silva, “Memória Histórica e Documentada das Aldeias de Índios do Rio de Janeiro”. \$ *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil* 1854: 462.

entrar nas razões dessa denúncia, que podia ter sido motivada por simples desafeto, cabe reconhecer o fato da consciência dos índios sobre sua posição de superioridade em relação aos negros, diante da legislação pombalina. O fato dessa “falha sangüínea” adquirida por vontade própria ter sido denunciada por um dos pares do acusado - o capitão -mor de São Barnabé⁵- demonstra terem os índios igualmente aprendido os preconceitos e as discriminações da sociedade colonial em que viviam, tal como fizeram os negros que, uma vez libertos, preferiam ser reconhecidos como pardos (Mattos 2001, Viana 2007).

É instigante constatar também que índios destribalizados, em grande parte identificados como mestiços nas variadas categorias de pardos, caboclos, etc, igualmente fizeram uso da legislação pombalina para evitar a escravização. Resende (2003) demonstrou como os índios das vilas de Minas Gerais se recusavam a casar com negros escravos, afirmando sua condição de índios livres. Recusavam a condição de mestiçagem e se afirmavam índios para escaparem da escravização ilegítima. A autora trabalhou com processos de petição de liberdades em que essas situações se evidenciam. Garcia (2003) também percebeu situação semelhante no Rio Grande do Sul.

Na segunda metade do século XVIII, com as reformas pombalinas, as propostas de mestiçagem para a incorporação das populações indígenas à sociedade colonial portuguesa passaram a integrar a política indigenista e as contradições sobre a classificação dessas populações nas categorias de índios e mestiços tornaram-se bastante visíveis na documentação. O Diretório visava a transformar as aldeias em vilas e freguesias e incentivava a presença de não índios em seu interior para apressar o processo de mestiçagem, porém assegurava a manutenção das terras coletivas para os índios e creio que foi, principalmente, em torno desse direito que muitos deles se mantiveram como índios por mais um século após essas reformas. Autoridades e moradores afirmavam as condições de mestiçagem dos índios que habitavam as aldeias, enquanto os últimos mantinham as reivindicações pela manutenção das terras e dos direitos coletivos, com base nas garantias que lhes tinham sido dadas pela condição de índios aldeados.

Com base nas idéias de Cohen (1978), para o qual os grupos étnicos se mantêm distintos em sociedades mais amplas, enquanto condições e privilégios por sua posição se mantiverem, é interessante pensarmos nas funções das aldeias e suas mudanças a longo prazo para constatar que, no

⁵ Consulta do Conselho Ultramarino sobre a representação de João Batista da Costa, Capitão -Mor da Aldeia de São Barnabé. 22 de fevereiro de 1780. Ms. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) Rio de Janeiro Avulsos (RJA), cx. 122, doc. 33.

final do século XVIII e início do XIX, os índios aldeados aparecem como os agentes sociais mais interessados, senão os únicos, em mantê-las. Se nos séculos XVI e XVII, a fundação e a manutenção das aldeias interessava aos vários segmentos da sociedade colonial, sobretudo pelos privilégios dos colonos em usufruir do trabalho compulsório dos índios aldeados, deve-se convir que tal situação iria se alterar no decorrer da colonização.

No final do século XVIII e início do XIX, por várias razões, cuja discussão não cabe no âmbito deste trabalho, os colonos e mesmo algumas autoridades passaram a se interessar muito mais pelas terras dos índios do que por seu trabalho. Isso, sem dúvida, funcionou como motivação e incentivo à política assimilacionista e às propostas de mestiçagem. Não obstante, algumas tentativas de terminar com as aldeias fracassaram, em grande parte, pela participação dos índios que lutavam por sua manutenção e a elas retornavam. Nessa época, a julgar pela documentação, os índios, com alguns aliados entre as autoridades coloniais responsáveis pelas aldeias, eram os personagens mais interessados em permanecer como grupos distintos na colônia⁶. Isso se explica, em grande parte, pelo fato de que, apesar de todas as mudanças, a principal função das aldeias para os índios se mantinha: espaço de sobrevivência no mundo caótico e ameaçador da colônia. Apesar das políticas assimilacionistas, os índios aldeados continuavam vendo-se e sendo vistos como tais.

⁶ Na segunda metade do século XVIII, tentativas de extinção de antigas aldeias indígenas esbarraram na resistência dos índios. Especialmente reveladores a esse respeito são os documentos relativos à Aldeia de São Francisco Xavier de Itaguaí, que chegou a ser extinta e foi restabelecida por pressão dos próprios índios. Grande parte dessa documentação está publicada em Silva (1854).Dentre outros, cabe destacar: Requerimento do capitão-mor da aldeia de Itaguaí, José Pires Tavares à rainha dona Maria I In Silva 1854: 353-358; **Atestado do Marquês de Lavradio**, Lisboa, 3 de janeiro de 1786. In Silva 1854: 358-361; **Atestado de Ignacio de Andrade Souto Maior Rendon**, coronel de milícias, Marapicú, 10 de abril de 1804 In Silva 1854:360;367-369; **Atestado do Dr. Francisco da Silva Veiga e Magro de Moura**, datado de Lisboa a 7 de janeiro de 1786. In Silva 1854: 361-363; **Atestado de Franciso Dias Paes Leme da Câmara**.1786. In Silva 1854: 363-365; **Atestado de Ignacio de Andrade de Souto Maior Rendon**, coronel de milícias. 1804. In: Silva 1854. 367-369; **Portaria de 6 de agosto de 1790**. In **Silva 1854: 372**; **Carta do Capitão mor da Aldeia de Itaguaí José Pires Tavares ao Vice-Rei**, 1805. In Silva. 1854: 373-374; **Requerimento de José Pires Tavares, Capitão-Mor da aldeia de Itaguaí e informações que acerca do mesmo deu o ouvidor José Albano Fragoso**.1804. In Silva 1854:.375-376; **Atestado de José Albano Fragoso**. 1802. In Silva 1854: 371-372; “; **Consulta da mesa do desembargo do paço sobre o requerimento do comendador Antonio Gomes Barros**. Palácio da Boa Vista, 18 de outubro de 1819. In Silva 1854: 382-402; **Consulta da mesa do desembargo do paço sobre a representação do juiz das demarcações dos aforamentos da fazenda de Santa Cruz em que faz ver a necessidade de criar-se uma vila no lugar da aldeia de Itaguaí**. In Silva 1854: 404.

Se, de acordo com Cohen (1978), os grupos têm interesse em manter-se distintos, enquanto condições políticas e econômicas estão ligadas a essa distinção, essa parece ter sido uma forte razão para os índios aldeados, no século XIX, terem resistido à política assimilacionista, mantendo, para usar a expressão de Oliveira (1976), sua “identidade contrastiva” em relação aos moradores com os quais interagiam e até dividiam o mesmo espaço. As lutas nessa época se faziam principalmente pela manutenção do patrimônio, ao qual tinham direito como grupo: as terras e os rendimentos das aldeias. Foi principalmente em torno da ação política comum pela manutenção desses direitos que essas identidades, a meu ver, se mantiveram e até se fortaleceram neste período, contra as pressões que se faziam no sentido de reconhecê-los como mestiços.

O SÉCULO XIX: O DISCURSO DA MISTIÇAGEM E A MANUTENÇÃO DAS IDENTIDADES INDÍGENAS

A política indigenista do século XIX manteve e acentuou a perspectiva assimilacionista lançada por Pombal. O discurso da mestiçagem tornou-se intenso entre autoridades políticas e intelectuais. Predominavam, então, as teorias evolucionistas que afirmavam a hierarquia das raças e a inferioridade dos índios considerados, no entanto, redimíveis “mediante a catequese que os retiraria de sua situação ‘bárbara e errante’ para inseri-los no interior da civilização” (Schwarcz 2001:112). O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, criado em 1838, lançou, em 1840, um concurso para selecionar a melhor proposta para uma História do Brasil. O vencedor, Von Martius, vinculava o desenvolvimento do país ao aperfeiçoamento das três raças, cada qual com características e papel próprio: o branco era o agente civilizador que deveria ajudar o índio a resgatar sua dignidade original através da civilização, enquanto o negro era detratado e visto como empecilho ao progresso (Guimarães 1988, Schwarcz 2001).

A proposta em relação aos índios estava bem de acordo com a política indigenista do Império e com o interesse de câmaras municipais e moradores interessados em apoderarem-se das terras das aldeias. Convém lembrar que a legislação dos Oitocentos, apesar de prever a extinção das aldeias, quando os índios atingissem o estado de civilização, mantinha seu direito à terra coletiva, enquanto eles fossem considerados como tais ⁷. Assim é que razões políticas,

⁷ O Regulamento das Missões de 1845 manteve os direitos dos índios nas aldeias, decretando ser obrigação do Diretor Geral designar terras para plantações comuns, para plantações

econômico-sociais e ideológicas somavam-se para incentivar autoridades, moradores e intelectuais a proclamar o estado de mistura e mestiçagem dos índios, contribuindo para o seu desaparecimento enquanto categoria, o que justificaria a extinção das aldeias.

A documentação analisada é reveladora da preocupação do Estado em obter o máximo de informações possíveis sobre os aldeamentos e os índios com o nítido objetivo de dar cumprimento à política assimilacionista, a ser implementada conforme as situações específicas de cada região. A tônica dos documentos insistia na decadência, miserabilidade e diminuição dos índios e suas aldeias. Os índios, por sua vez, souberam também valer-se da proteção da lei e, com o apoio de algumas autoridades civis e eclesiásticas, conseguiram, a meu ver, retardar o processo de extinção de suas aldeias (Almeida 2005). No Rio de Janeiro, dando cumprimento às ordens do governo central, o presidente da província estabeleceu significativa correspondência com as autoridades municipais, sobretudo juízes de órfãos para saber se “existem povoações de índios, qual o estado de seu aldeamento, nação e patrimônio”⁸. O teor dos documentos aponta para o interesse das autoridades em extinguir as aldeias. Para isso era preciso constatar seu desaparecimento ou estado de decadência, o que se revela em muitos relatos com referência a antigas aldeias abandonadas há muitos anos, por índios que viviam dispersos, vagando pelos sertões.

De acordo com um documento de 1859 da Diretoria Geral dos Índios em Quissamã, os descendentes dos índios da aldeia de São Pedro encontravam-se confundidos com a massa geral da população, não sendo possível calcular o seu número. É instigante ler no mesmo documento que, em 1856, os informes de um membro da Comissão Municipal de Cabo Frio computava “a população derivada dos indígenas em cerca de novecentos indivíduos de

particulares dos índios e para os arrendamentos. No entanto, de acordo com as orientações assimilacionistas predominantes, ao referir-se às aldeias, decretava, em seu artigo 1º § 2, que se informasse ao “Governo Imperial sobre a conveniência de sua conservação, ou remoção, ou reunião de duas, ou mais, em uma só”, Decreto Nº 426 - de 24 de Julho de 1845- Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios. In: Beozzo, 1983:169, 174. A Lei de Terras de 1850 explicitava ainda mais nitidamente a política assimilacionista do Império: reservava as terras para os índios em usufruto, afirmando que “não poderão ser alienadas, enquanto o governo Imperial, por ato especial, não lhes conceder o pleno gozo delas, por assim o permitir o seu estado de civilização”(Wolney 1983:371 citado em Motta 1998). A partir de 1861, o encargo da catequese e civilização dos índios passou ao Ministério dos Negócios, Agricultura, Comércio e Obras Públicas, evidenciando que, no século XIX, a questão dos índios tornara-se, em algumas regiões, essencialmente uma questão de terras, como afirma Carneiro da Cunha (1992).

⁸ Ms. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ), Fundo Presidência da Província (PP) col.115, dossiê 312, Pasta 1, n.3

um e outro sexo”⁹. Para contrastar com a afirmação da mistura, cabe citar outro documento de 1865, no qual os índios de São Pedro ainda “pedem providências para que cesse o vexame que estão sofrendo pela falta de registro de terras”¹⁰.

Para autoridades políticas do Rio de Janeiro oitocentista, transformar os índios em mestiços significava a possibilidade de extinguir as aldeias oficialmente e incorporar suas terras às câmaras municipais. Para os índios, a condição de mestiçagem implicava na perda da condição jurídica especial que lhes dava direitos, sobretudo, à terra, aos rendimentos das aldeias e à vida comunitária.

O discurso da decadência das aldeias e condição de mistura, dispersão e desaparecimento dos índios, no entanto, não se restringiu aos políticos. Intelectuais simpáticos aos índios também consideravam a necessidade de integrá-los e defendiam isso, não apenas em benefício da nação, mas também dos próprios índios. Em sua concepção, as condições de miserabilidade e exploração nas quais viviam os índios das aldeias, só podiam trazer-lhes prejuízos. A terra coletiva e a possibilidade de vida comunitária por ela garantida, tão caras aos grupos indígenas, não eram, absolutamente, valorizadas por intelectuais que comungavam com a lógica do progresso e da civilização. A “Memória Histórica e Documentada das Aldeias de Índios da Província do Rio de Janeiro” escrita por Joaquim Norberto de Souza Silva (1854) insere-se nesse contexto. Apesar da simpatia com que o autor trata dos índios, demonstrando preocupação com sua sorte e sobrevivência, a tônica de seu texto é a decadência e miserabilidade das aldeias que deviam caminhar para a extinção. Os inúmeros relatos de viajantes que passaram pelo Rio de Janeiro nesse período, apresentam conteúdo semelhante.

Sem negar que essas descrições podiam conter grande dose de verdade, sobretudo aos olhos das autoridades e dos viajantes em busca da “civilização” e do desenvolvimento econômico e social nos moldes europeus, é fundamental considerarmos a contrapartida dessa situação que se expressa na persistência desses “grupos diminutos e miseráveis” que teimavam em continuar existindo e reivindicando direitos apesar de todas as pressões e discriminações contra eles. É interessante perceber que apesar de irrisórios, mal administrados, sujeitos a usurpação e insuficientes para cobrir as despesas das aldeias e a assistência aos índios necessitados, como descritos pelos Juizes de Órfãos, os rendimentos das aldeias eram disputadíssimos e os índios conseguiram mantê-

⁹ Idem

¹⁰ Ms Arquivo Nacional (AN) Série Agricultura, IA7-1 f.62v.

los por várias décadas dos Oitocentos, até que as aldeias fossem finalmente extintas.

Cabem ainda algumas reflexões sobre o discurso da dispersão e da mistura, freqüente no século XIX que, como visto nos exemplos citados, questionava a identidade indígena dos aldeados buscando confundi-los com os moradores e dando subsídios às autoridades competentes para legitimar a extinção de suas aldeias. Dentre os principais problemas relacionados à identificação étnica de grupos indígenas sem sinais culturais nitidamente distintos dos regionais com os quais interagem, destaca-se a acusação freqüente de oportunismo político no sentido de inventar uma identidade para obter com isso vantagens econômicas. Ao tratar desse problema na atualidade, Pacheco de Oliveira (1999) destacou a complexidade da questão, enfatizando que a identidade de um grupo jamais se constrói a partir do nada. Ao contrário, o sentimento de coletividade e de pertencimento ao grupo a partir de alguma procedência comum são fatores essenciais para isso, bem como um certo compromisso entre os membros dos grupos nas ações presentes e futuras. Não há como, segundo o autor, se pensar em individualidades, quando se trata de reivindicar direitos coletivos concedidos a grupos que, de uma forma ou de outra, têm que ter alguns elementos em comum para se identificarem.

Além disso, convém atentar para os fortes preconceitos e discriminações aos quais se sujeitam esses grupos, para lembrar, ainda com Oliveira, que não se assume impunemente a identidade de índios no Brasil. Guardadas as devidas proporções de diferenças e distâncias temporais, tal problemática se aplica também aos índios aldeados no século XIX. Tanto nas petições dos índios, quanto nas acusações contra eles feitas por moradores e autoridades no sentido de não serem índios “primordiais” e de estarem usufruindo de privilégios econômicos que só contribuía para incentivar sua indolência nata, encontramos elementos significativos para reconhecer as discriminações acima referidas, bem como as disputas em torno da questão sobre a autenticidade de ser índio.

Os discursos das autoridades se faziam no sentido de extinguir as aldeias e “civilizar” os índios, daí serem eles freqüentemente apresentados como miseráveis, decadentes e misturados, não tendo mais quase nada de índios. Revelador nesse sentido é o texto de um memorialista do século XIX que, ao tratar das origens da aldeia de Mangaratiba, afirmou ter ela se formado com os índios vindos de Porto Seguro e outros do rio de São Francisco do sul, de Itaguaí e de várias outras aldeias que

o capitão-mor fazia reconhecer como se fossem da mesma linhagem e da mesma aldeia, e como tais ficaram considerados: também de alguns homens

de cor, que ou perseguidos nos lugares onde habitavam ou por outros motivos buscavam a proteção da aldeia (Teixeira citado em Silva 1854: 415).

O autor escreveu para defender a idéia de extinção da aldeia argumentando que o número de “índios puritanos” era diminuto em Mangaratiba e a aldeia, podia-se dizer, estava quase extinta, pois os representantes dos “índios primordiais” não excediam a vinte ou trinta e os demais, que ainda se intitulavam índios, já eram mestiços em sexta ou sétima geração ou descendentes de índios vindos de fora, como de Itaguaí, aldeia de São Pedro, de São Barnabé, e até do Rio São Francisco, segundo o autor.

A afirmação evidencia, além da mistura étnica e da mestiçagem no interior das aldeias, a identificação dos índios aldeados de Mangaratiba entre si, identificação essa construída pelos casamentos mistos e pela vivência em comum. Procuravam a aldeia em busca de proteção e ali ficavam compartilhando espaço e problemas comuns. Não eram índios, disse o memorialista, mas sentiam-se como tais e esta me parece ser a questão básica, pois era em torno desse sentimento de grupo que a ação coletiva se fazia. Além dos índios, outros grupos étnicos e sociais foram atraídos à aldeia pela proteção que ela proporcionava e ali reunidos eram, enquanto grupo, senhores de um patrimônio comum que lutavam para garantir.

Em 1835, misturados e espalhados entre a população, os índios de Mangaratiba ainda se distinguiram, conforme as afirmações contraditórias do Juiz de Órfãos. Disse ele não haver mais aldeia por ter sido ela substituída por uma vila do mesmo nome e estarem os índios espalhados, fazendo parte da população geral, mas mantinham seu patrimônio: alguns poucos habitavam e cultivavam ainda as terras que lhes haviam sido doadas e a parte delas não ocupada pelos índios estava aforada a agricultores que pagavam arrendamento gasto para o sustento dos índios necessitados. Sem dados para avaliar o número de índios, o Juiz de Órfãos dispunha-se, se necessário, a fazer uma lista deles, embora não estivessem aldeados, claro indício de que mantinham-se à parte da população geral ¹¹. É instigante constatar que, em 1858, a Câmara de Mangaratiba ainda não havia conseguido incorporar o patrimônio dos índios.

Quanto às discriminações e preconceitos, eles são também claramente visíveis no século XIX nos discursos das autoridades e moradores referindo-se sempre aos miseráveis e indolentes índios, que impediam o progresso e

¹¹ Ofício do Juiz de Órfãos Francisco José Frutuoso, ao presidente da Província em 13 de janeiro de 1835. Silva, 1854, n°15:439. Para uma discussão mais ampla sobre a construção da identidade de índios aldeados, ver Almeida 2003.

o desenvolvimento econômico. Referindo-se aos efeitos da discriminação, Oliveira (1976) chamou a atenção para o fato dos índios muitas vezes acobertarem-se sob a capa de caboclos para evitarem constrangimentos. Em nossos dias, na cidade de Manaus, índios destribalizados, com frequência, dizem-se peruanos ou colombianos, fingindo às vezes, desconhecimento do *nhengatú*, como é chamada a língua geral na região, atitude perfeitamente compreensível diante dos fortes preconceitos contra eles. Situação semelhante pode ter ocorrido com os índios das aldeias no século XIX, quando se viam em situações nas quais a identificação como índios ao invés de benefícios só lhes traria constrangimentos. Por essa razão, talvez, os índios de São Lourenço tenham fingido desconhecer a língua geral diante de J. Norberto Silva que, tendo escrito por volta de 1864, afirmou ter sido o Príncipe Maximiliano de Wied Neuwied mais afortunado do que ele, quando os visitou em 1815/1817, pois “os índios entenderam algumas palavras da língua geral que eles lhes recitou” enquanto “hoje ou fingem ignorar, ou completamente ignoram a língua dos seus antepassados, dos quais não querem descender!” (Silva 1854: 281). O episódio aponta para a possibilidade de estarmos diante de comportamentos diferenciados conforme o agente social com o qual se interage (Carneiro da Cunha 1987, Oliveira 1999), pois o próprio J. Norberto Silva reconheceu que os índios podiam estar fingindo. Ao que parece, comportavam-se como os de Manaus da atualidade, identificando-se ora como mestiços, ora como índios, conforme interesses e circunstâncias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do século XVI ao XIX, os índios aldeados da capitania e depois província do Rio de Janeiro vivenciaram um longo processo de metamorfoses étnicas e culturais, misturando-se com vários grupos étnicos e sociais, tendo sido classificados sucessiva e simultaneamente nas categorias de índios e mestiços. Neste trabalho, procurei refletir sobre os significados dessas categorias, considerando-as como construções históricas que adquirem sentidos diversos, conforme os períodos, os espaços e os interesses dos agentes sociais em contato. Enfoquei especialmente as disputas em torno dessas classificações que se tornaram mais visíveis a partir da segunda metade do século XVIII e no decorrer do XIX, enfatizando o interesse dos índios em manter a identidade indígena que lhes garantia direitos coletivos sobre a terra, em contradição com o discurso de mistura e dispersão desenvolvido por autoridades políticas e intelectuais. Tornaram-se mestiços, porém não deixaram de ser índios e, conscientes dos direitos que identidade indígena lhes possibilitava, souberam

acioná-la quando necessário. Nesse sentido, essas disputas por classificações étnicas foram vistas como disputas políticas e sociais, que não se dissociavam dos conflitos em torno das terras das aldeias e das políticas indigenistas do período pombalino e do Império brasileiro.

Fecha de recepción: 15 de enero de 2008.

Fecha de aceptación: 15 de abril de 2008.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Almeida, M. Regina Celestino de

1990. *Os Vassallos d'El Rey nos Confins da Amazônia - A Colonização da Amazônia Ocidental - 1750-1798*. Dissertação de Mestrado. Niterói, UFF.

2001. Senhores das Terras e da Serra: os índios e as disputas agrárias nas aldeias do Rio de Janeiro colonial. Em Silva, F. C. T. da *et al.* (comps); *Escritos sobre História e Educação: homenagem à Maria Yedda Linhares*: 225-246. Rio de Janeiro, Mauad.

2003. *Metamorfoses Indígenas- identidade e culturas nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

2005. Índios, Missionários e Políticos: discursos e atuações político-culturais no Rio de Janeiro oitocentista. En Soihet, R. *et al.* (comps); *Culturas Políticas - ensaios de história cultural, história política e ensino de história*: 235-255. Rio de Janeiro, Mauad.

Almeida, Rita Heloisa de

1997. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do Século XVIII*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.

Barth, Frederick

2000. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. Em Lask, T.; *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*: 25-67. Rio de Janeiro, Contra Capa.

Boccaro, Guillaume

1998. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du Soi*. Paris, Ed. L'Harmattan.

2000. Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje en Tiempos de Globalización. *Mundo Nuevo Nuevos Mundos*. Revista Eletrônica, París (www.ehess.fr/cerma.Revuedebates.htm).

Beozzo, José Oscar

1983. *Leis e Regimentos das Missões; política indigenista no Brasil*. São Paulo, Loyola.

Cadena, Marisol de la

2005. Are Mestizos Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities. *Journal of Latin American Studies* 37: 259-284.

Castro e Almeida, Eduardo (comp.)

1921. Inventário dos documentos relativos ao Brasil existentes no Arquivo de Marinha e Ultramar. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 3v. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

Carneiro da Cunha, Manuela (comp.)

1992. *Legislação Indigenista no Século XIX Uma Compilação (1808-1889)*. São Paulo, Edusp.

1987. *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

Cohen, Abner

1978. *O Homem Bidimensional. A Antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro, Zahar.

de Jong, Ingrid y Lorena Rodríguez

2005. Introducción. Dossier Mestizaje, Etnogénesis y Frontera. *Memoria Americana* 13: 9-19.

Domingues, Angela

2000. *Quando os Índios eram Vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Escobar Ohmstede, Antonio

1998. *De La Costa a La Sierra: Las Huastecas, 1750-1900*. México, CIESAS.

Garcia, Elisa Frühauf

2003. *A Integração das Populações Indígenas nos Povoados Coloniais no Rio Grande de São Pedro: Legislação, Etnicidade e Trabalho*. Dissertação de Mestrado. Niterói, UFF.

2007. *As Diversas Formas de Ser Índio: Políticas Indígenas e Políticas Indigenistas no Extremo Sul da América Portuguesa*. Tese de Doutorado. Niterói, UFF.

Gruzinski, Serge

2003. *A Colonização do Imaginário*. São Paulo, Companhia das Letras.

Guimarães, Manuel Luiz Salgado

1988. Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. *Estudos Históricos* 1: 5-27. Rio de Janeiro, Cpdoc-FGV.

Hill, Jonathan

1996. Introduction. En Hill, J. (comp); *History, Power and Identity, Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*: 1-19. Iowa City, University of Iowa Press.

Lima, Ivana Stolze

2003. *Cores, marcas e fala. Sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

Mattos, Hebe

2000. *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro, Zahar.

2001. A Escravidão Moderna nos Quadros do Império Português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. Em Fragoso, J. *et al.* (comps.); *O Antigo Regime nos Trópicos. A Dinâmica Imperial Portuguesa (séculos XVI-XVIII)*: 141-162. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Mello, Evaldo Cabral de

1989. *O Nome e o Sangue*. São Paulo, Companhia das Letras.

Moreira Neto, Carlos de Araújo

1988. *Índios da Amazônia. De Maioria a Minoria (1750-1850)*. Rio de Janeiro, Vozes.

Motta, Márcia M. Menendes

1998. Terra, Nação e Tradições Inventadas (Uma Outra Abordagem sobre a Lei). Em Motta, M. y S. Mendonça (comps.); *Nação e Poder: As Dimensões da História*: 81-92. Niterói, Eduff.

Oliveira, Roberto Cardoso

1976. Identidade Étnica, Identificação e Manipulação. En Oliveira, R.C.; *Identidade, Etnia e Estrutura Social*: 1-31. São Paulo, Editora Pioneira.

Oliveira, João Pacheco de

1999. Uma Etnologia dos 'Índios Misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. En Oliveira, J. P. de.; *A Viagem da Volta - Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

1997. Pardos, Mestiços ou Caboclos: Os Índios nos Censos Nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos* 6: 60-83.

Poloni-Simard, Jacques

2000. Redes y Mestizaje. Propuestas para el análisis de al sociedad colonial. En Boccara, G. y S. Galindo (comps.); *Lógica Mestiza en América*: 113-137. Temuco, Ed. Universidad de La Frontera - Instituto de Estudios Indígenas.

Ramos, Alcida

1988. Indian Voices. Contact Experienced and Expressed. En Hill, J.; *Rethinking History and Myth*. Urbana. University of Illinois Press.

Reis, João

1997. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. *Tempo* 3: 7-33. Rio de Janeiro, **Sette Letras**.

Resende, M. Leonia C. de

2003. *Gentios Brasíliaicos. Índios Coloniais em Minas Gerais Setecentistas*. Campinas, Tese de Doutorado, UNICAMP. MS.

Rocha, Rafael Ale

2007. *Um Índio é feito Vereador. O caso da vila de Borba, a nova*. Trabalho de Final de Curso. Programa de Pós-Graduação em História (PPGH)/UFF. MS.

Schwarcz, Lilia Moritz

2001. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras.

Schwartz, Stuart

1987. The Formation of Colonial Identities in Brazil. En Canny, N y A. Pagden (comps.); *Colonial Identity in the Atlantic World 1500-1800*: 15-50. Princeton, Princeton University Press.

1996. Brazilian Ethnogenesis: Mestiços, Mamelucos and Pardo. En Gru-zinski S. y N. Wachtel (comps.); *Le Nouveau Monde. Mondes nouveaux*:

l'expérience américaine: 7-27. Paris, Recherche sur les civilisations. ERC/Ecole des hautes études en sciences sociales.

Silva, Joaquim Norberto de Souza

1854. Memória Histórica e Documentada das Aldeias de Índios da Província do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil* 62: 110-552. Rio de Janeiro.

Sirtori, Bruna

2006. *Às Margens do Rio Gravataí: o aldeamento de Nossa Senhora dos Anjos. estruturas e relações sociais e econômicas na fronteira meridional da América Portuguesa (1762-1803)*. Exame de Qualificação de Mestrado. Rio de Janeiro, UFRJ.

Soares, Mariza de Carvalho

2000. *Devotos da Cor. Identidade Étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Teixeira, Jacyntho Alves

1854. Memória de Jacyntho Alves Teixeira sobre a origem dos índios e aldeia de Mangaratiba, seu patrimônio, e maneira porque têm sido administrados. Em Silva, J. N. de S.; Memória Histórica e Documentada das Aldeias de Índios da Província do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil* 62: 110-300. Rio de Janeiro.

Viana, Larissa

2007. Mestiçagem e Cultura Histórica: debates. Em Abreu, M. et al. (comps). *Cultura Política e Leituras do Passado: historiografia e ensino de história: 267-286*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Wade, Peter

2005. Rethinking *Mestizaje*: Ideology and Lived Experience. *Journal of Latin American Studies* 37: 239-257.

Weber, Max

1994. Relações Comunitárias Étnicas. En Weber, M.; *Economia e Sociedade: 267-277* Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

**ETNOGÉNESIS DE UN GRUPO
INDÍGENA DEL BRASIL CENTRAL**

*ETHNOGENESIS OF AN INDIGENOUS
GROUP OF CENTRAL BRAZIL*

Marlene Castro Ossami de Moura*

* Antropóloga y profesora del Instituto Goiano de Pre-História y Antropología (IGPA) de la Universidad Católica de Goiás. E-mail: m.ossami@terra.com.br

RESUMEN

El texto analiza el proceso de emergencia étnica de un grupo de indígenas llamados *tapuios*, que habitan el Área Indígena Carretão, situada entre los municipios de Nova América y Rubiataba, en el estado de Goiás, Brasil. Este grupo es fruto de una política de *aldeamentos* indígenas surgida en Brasil desde el comienzo de la colonización en el siglo XVI hasta mediados del siglo XIX. En el estado de Goiás fueron construidos cerca de 20 *aldeamentos* indígenas entre los años de 1741 y 1872. Los *tapuios* son descendientes de cuatro grupos indígenas que fueron reubicados en el *aldeamento* Carretão, construido en 1788 por la Corona portuguesa y desactivado al final del siglo XIX. Ocultos en el escenario nacional, con la extinción de ese *aldeamento*, los *tapuios* van adquirir visibilidad en la década de 1980 al nacer un nuevo grupo orgánico de individuos, respaldados por la lucha de recuperación de su territorio y de su identidad étnica, dos pilares de afirmación del grupo.

Palabras clave: territorio - emergencia étnica - *aldeamento* Carretão - *tapuios*

ABSTRACT

This text analyses the process of ethnic emergence of an indigenous group called *tapuios* that inhabits the Indigenous Area Carretão, located between the districts of Nova América and Rubiataba, in the state of Goiás, Brazil. This group is the outcome of a settlement policy promoted in Brazil since the beginning of the colonization in the 16th century, until early 19th century. Approximately 20 indigenous settlements were built in the state of Goiás between the years 1741 and 1872. The *tapuios* are descendents of four indigenous groups who were moved to the Carretão indian settlement, constructed by the royal Portuguese authorities in 1788 and deactivated at the end of the nineteenth century. Hidden in the Brazilian national scene, since the settlement was extinct, the *tapuios*, since the 1980s, have regained visibility by the birth of a new native group of individuals, sustained by their fight to regain their territory and to recuperate their ethnic identity, two pillars that consolidate the group.

Key words: territory - ethnic emergence - Carretão settlement - *tapuios*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo analiza la etnogénesis de los indios tapuios ¹, un grupo indígena que vive en el estado de Goiás (Brasil), producto de una política de *aldeamentos* ² indígenas realizada desde el principio de la colonización portuguesa, en 1500, hasta mediados del siglo XIX. Los *tapuios* son descendientes de cuatro grupos indígenas que fueron reasentados en el *aldeamento* Carretão construido por la Corona portuguesa en 1788 y desactivado al final del siglo XIX. Son, así, el resultado concreto de un proceso de “individuación” étnica a partir de cuatro grupos indígenas distintos: los *xavante*, los *xerente*, los *kayapó* y los *karajá*, además de negros esclavos y de blancos ³. En la segunda mitad del siglo XIX, luego de la decadencia del *aldeamento* Carretão, permaneció en el lugar un pequeño grupo de indígenas, todos mezclados, que ya no hablaban la lengua tradicional y que aparecían diluidos entre la población regional. A principios del siglo XX, esos descendientes indígenas continuaban en el mismo *aldeamiento* Carretão y eran llamados por la población regional como “*tapuios*”, sinónimo de mestizo. En la década de 1980, después de un proceso secular de aislamiento étnico, los *tapuios* aparecerán en el escenario brasileño envueltos en conflictos por la tierra. Por un lado, las personas de la región los estigmatizaron por no considerarlos ni indios ni blancos, y sí mestizos, “*tapuios*”. Por otro lado, los terratenientes se apropiaron de gran parte del territorio indígena, condenando al grupo a vivir aislado en sus propias parcelas de tierra.

¹ En este trabajo mantenemos la denominación utilizada por la propia comunidad indígena y la población regional, *tapuio*, utilizando las variables de género y número.

² *Aldeamento* indígena, en portugués, significa agrupar o reducir una población de indios dirigida por misioneros, militares o civiles. Mantendremos, en este trabajo, la denominación en portugués. A lo largo de los siglos los *aldeamentos* no siempre tuvieron la misma organización. En la segunda mitad del siglo XVIII fueron organizados de modo diferente a los primeros *aldeamentos* de los misioneros Jesuitas.

³ Los *tapuios*, a pesar de conservar el sentimiento de un vínculo histórico con los primeros habitantes indígenas del Carretão -*xavante*, *kayapó*, *xerente* y *karajá*- atribuyen su filiación a dos mujeres descendientes de los *xavante* y los *kayapó*, respectivamente, quedando las otras identidades ausentes en esa filiación.

La aparición de la comunidad se dio dentro de un proceso nacional de emergencia étnica que, en Brasil, viene sucediendo desde la década de 1940. En este proceso, los *tapuios* reinterpretaron el *aldeamento* Carretão como el origen mitológico de la comunidad, rescatando lazos de ancestralidad con sus primeros habitantes y redefiniendo el propio espacio territorial. Así, la descendencia y el territorio pasaron a ser dos pilares importantes de afirmación de la entidad del grupo. Al reivindicar su visibilidad en la esfera nacional, los *tapuios* direccionaron su lucha hacia la demarcación de su antiguo territorio, pasando a asumir una identidad genérica que les fue atribuida por los blancos, *tapuia*⁴, pero sin dejar de lado a las identidades específicas *-kayapó* y *xavante-* por las cuales la comunidad se diferencia internamente. Este hecho los acercó a las luchas de los pueblos indígenas del Nordeste de Brasil, quienes desde la década de 1940 pasaron a exigir reconocimiento étnico.

La emergencia étnica en Brasil constituye un fenómeno sistémico, sobre todo en el Nordeste, donde ocurre por medio de una red de emergencia de descendientes indígenas, como afirma José Maurício Arruti (2006). Este autor distingue etnogénesis de emergencia étnica considerando al primero un concepto antropológico y al segundo la manifestación empírica de un fenómeno social (Arruti 2006). João Pacheco de Oliveira, analizando el fenómeno del surgimiento de nuevas identidades en el Nordeste brasileño, plantea ese hecho social como un elemento del proceso de etnogénesis, “englobando tanto el surgimiento de nuevas identidades como la reinención de etnias ya reconocidas” (Oliveira 1999a: 18).

El término etnogénesis se utiliza en la literatura antropológica con distintas acepciones y “designando diferentes procesos sociales protagonizados por los grupos étnicos”, como sugiere Miguel Alberto Bartolomé (2006: 39). Para este autor, “los distintos usos hacen referencia a un mismo tipo de dinámica social cuya base se encuentra en el proceso histórico de estructuras y formas culturales que tendían a entenderse a sí mismas como relativamente estáticas” (Bartolomé 2006: 40). A pesar de que el término “etnogénesis” (junto a otros como “emergencia étnica” y “resurgimiento”) es considerado conceptualmente controvertido entre los antropólogos y que los propios

⁴ Normalmente “*tapuia*” no podría ser el nombre de un grupo indígena por tratarse de una denominación genérica, históricamente determinada. Se trata de un vocablo de origen tupí que, en el inicio de la colonización portuguesa en el siglo XVI, servía para denominar a todos los indígenas que habitaban el interior de Brasil. Eran *tapuias*, por tanto, los grupos indígenas señalados como el opuesto de los grupos de origen tupí. Otra interpretación más genérica y actualizada, es aquella que señala que el nombre *tapuia* indicaría la condición marginal de todo indio que convivió con el blanco, que perdió la referencia tribal.

indígenas en el Brasil lo rechazan prefiriendo el término “indio resistente”, en este trabajo mantendremos el concepto de etnogénesis siguiendo al antropólogo brasileño Henyo Tindade Barreto Filho al estudiar el caso de los indios *tapebas* localizados en el estado del Ceará, Brasil. Para ese antropólogo, etnogénesis se define como “el proceso de emergencia histórica y contextual de fronteras entre colectividades, designándolas y organizando la interacción entre sujetos sociales que se reconocen como participantes de aquellos” (Barreto Filho 1992: 23).

La etnogénesis del grupo indígena *tapuio* se analiza a partir del “punto cero” de la historia de las relaciones interétnicas de esa comunidad, representado por el *aldeamento* Carretão. Dicha etnogénesis se desarrolla dentro de un proceso de emergencia histórica engendrado a partir del cruce interétnico, posibilitando el surgimiento de nuevas categorías sociales que se reubican y se definen constantemente, como sostiene la antropóloga argentina Ana Maria Lorandi (1996). Según la autora, “el proceso de mestizaje incluye, necesariamente, un proceso de etnogénesis cultural que conforma la base de la sociedad de la mayor parte de los países americanos” (Lorandi 1996: 84). Para Lorandi, a pesar de los matices que el contacto trae a la cultura dominada, esta tiene siempre una propensión a adaptarse a la presión de las circunstancias y a la necesidad de sobrevivir y de organizarse. En este sentido, queremos mostrar que a lo largo de dos siglos de mestizaje entre los primeros habitantes del *aldeamento* Carretão, nace un nuevo grupo de individuos: *tapuio*. Este grupo, compartiendo un territorio común, fue reconocido por la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) como un grupo indígena específico. Su reconocimiento fue posible por la identificación de un territorio tradicional, registrado en documentos provenientes del siglo XVIII y XIX; por la reconstrucción de sus orígenes históricos; por haber asumido una nueva identidad atribuida por la sociedad regional; y por la reorganización socio-cultural del grupo, cimentada en nuevas fronteras geográficas. Esos hechos nos llevan al tema de la territorialidad definida por João Pacheco de Oliveira como un “proceso de reorganización social” (Oliveira 1999a: 20). Para el autor esa definición lleva consigo la creación de una nueva unidad socio-cultural mediante el establecimiento de una identidad étnica diferenciadora, la constitución de mecanismos políticos especializados, la redefinición del control social sobre los recursos ambientales y la reelaboración de la cultura y de la relación con el pasado (Oliveira 1999a).

Pasaremos a analizar en este artículo el proceso de emergencia de los *tapuios* en el escenario nacional, reivindicando su reconocimiento étnico a partir de su continuidad y vínculo histórico y territorial con los primeros grupos indígenas reubicados en el *aldeamento* Carretão, teniendo presente

dos movimientos históricos; por un lado, el proceso de invisibilidad del grupo; por el otro, el de su visibilidad.

QUIÉNES SON LOS TAPUIOS

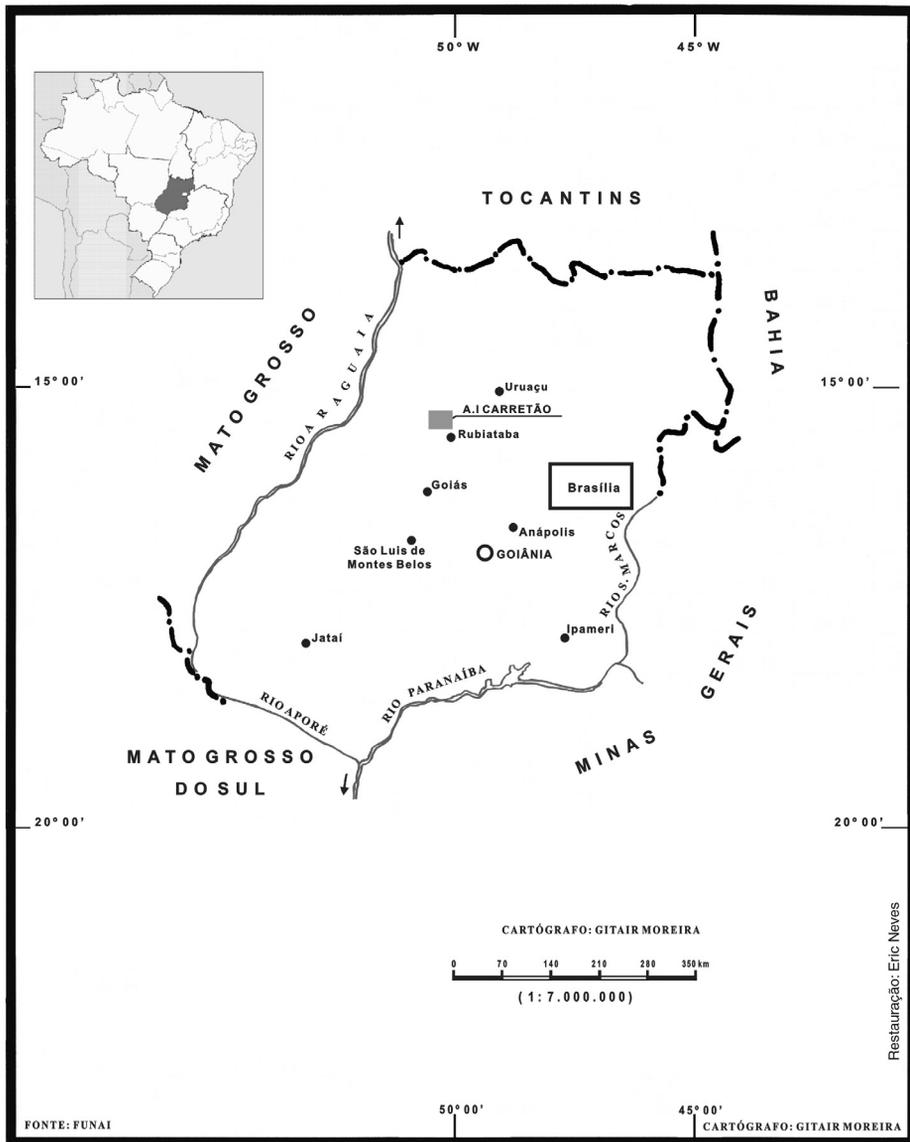
Los *tapuios* -uno de los tres grupos indígenas que quedan en el estado de Goiás, después de la creación, en 1988, del estado del Tocantins- viven en una única reserva llamada Área Indígena Carretão, situada entre la sierra Dourada (o del Tombador) y el río São Patrício (o Carretão) en los municipios de Rubiataba y Nova América (Mapa 1). El Área Indígena está formada por dos parcelas no continuas: la parcela 1, subdividiéndose en parcela 1-A, localizada en el municipio de Nova América y la parcela 1-B, localizada en el municipio de Rubiataba, totalizando 1.666 hectáreas; la parcela 2, localizada también en el municipio de Nueva América con una superficie de 77 hectáreas. Las dos parcelas tienen un total de 1.743 hectáreas. El Área Indígena Carretão fué homologada por decreto presidencial publicado el 15 de enero de 1990, firmado por el presidente Fernando Collor y registrada en el departamento del Patrimonio de la Unión y convalidada en las notarías de Registro de Inmuebles de Rubiataba y Nova América (Ossami de Moura 2000).

La población *tapuia* residente en el Área Indígena es algo fluctuante debido tanto a la salida de individuos o familias que parten en busca de trabajo hacia haciendas y ciudades de la región como a la llegada de aquellos que retornan después de una experiencia poco satisfactoria en estos lugares. En 1998 -cuando fue realizada una de nuestras investigaciones junto a ese grupo- la población total del *aldeamento* Carretão fue calculada en 111 personas y cerca de 200 personas residiendo fuera del Área Indígena, en ciudades y haciendas del estado de Goiás así como en otros estados brasileños. Hoy, de acuerdo con el censo de la FUNAI de 2006, los habitantes del Área Indígena Carretão son alrededor de 180 individuos (incluyendo los consortes no *tapuios*).

ALDEAMENTO CARRETÃO O PEDRO III ⁵

El *aldeamento* Carretão fue construido en 1788 por la Corona portuguesa, a 22 leguas de la ciudad de Goiás y en el margen izquierdo del río Carretão,

⁵ Carretão es el nombre del río en cuya margen fue construido el *aldeamento* Carretão. Era también el nombre de un gran vehículo de madera que servía para transportar indios esclavos encadenados para Vila Boa. La denominación Pedro III fue un homenaje al tío y



Mapa 1. Localización del Área Indígena Carretão en el Estado de Goiás

para juntar en aldeas a los *akuên-xavante*⁶ que “impedían” con sus ataques la implantación de proyectos de desarrollo. Para la captura de estos indios fueron organizadas varias expediciones o *bandeiras*, sin obtener, inicialmente, éxito. Después de varios intentos, los xavante fueron apresados con la colaboración de los “domesticados” indios kayapó⁷ que habían sido incorporados a la *bandeira*. El día 13 de enero de 1788, Arientemô-Iaxê-Qui -mayoral de la nación Xavante de Quá⁸- acompañado por más de tres mil indígenas hizo entrada solemne en el *aldeamento* Carretão. Una ceremonia fue realizada para sellar la paz entre los indígenas y la Corona, dando a aquellos el “título de propiedad” del *aldeamento* (Alencastre 1979). El *aldeamento* Carretão, en toda su existencia, congregó diferentes grupos indígenas, como los kayapó, karajá, xerente, además de los xavante. También acogió algunos negros esclavos que huían de las haciendas. La población blanca estaba constituida por los propios funcionarios del gobierno así como por familias de colonos que eran autorizadas a establecerse allí. Johann Emanuel Pohl (1976), cuando visitó el Carretão en 1819, encontró una población de 227 indios, incluyendo los niños. Según este autor, los indios de ese *aldeamento* ya eran pacíficos, aculturados y cristianizados, pues ya habían abandonado todos los usos y costumbres del “estado salvaje”, inclusive la propia lengua, hablando solamente el portugués. En relación con los más viejos, dice que ya casi ninguno vivía (Pohl 1976).

La población del *aldeamento* Carretão, como atestiguan las declaraciones de diferentes autores, sufrió varios reveses, hambre, enfermedad, trato ofensivo y hasta persecución por parte de los empleados del *aldeamento*. Darcy Ribeiro comenta que la población del Carretão tuvo que convivir íntimamente con guarniciones militares y experimentar la vida civilizada aunque no apreció la experiencia porque enseguida comenzó a escapar rumbo al norte, hacia el antiguo territorio de la tribu. Años después, el *aldeamento* estaba prácticamente desierto y los *akuên* [xavante] recomenzaron sus hostilidades (Darcy Ribeiro 1970).

Hasta las dos primeras décadas del siglo XX, vivían en el lugar del antiguo *aldeamento* Carretão algunos descendientes indígenas, conocidos por la población regional como “*tapuios*”. En 1936, el área donde estaba instalada

esposo de la reina de Portugal Maria I: el rey Don Pedro III. Algunos autores unen los dos nombres: *aldeamento* Pedro III do Carretão.

⁶ *Akuên*, grupo indígena que dio origen a los subgrupos *akroá* (ya extinto), *xakriabá*, *xavante* y *xerente*.

⁷ Una de las prácticas de los colonizadores era atraer indígenas ya contactados para ayudar en la captura de grupos indígenas apartados.

⁸ Se pronuncia kwá (posible degeneración de *akuên*).

la antigua sede del *aldeamento* fue ocupada por el terrateniente Torquato de Barros Ramos. En 1944, este área fue requerida al estado de Goiás por dicho terrateniente como tierra no cultivada y transformada en una hacienda. Actualmente los *tapuios* viven en el perímetro del antiguo territorio Carretão, pero fuera del lugar original de las construcciones.

LA POLÍTICA DE ALDEAMENTOS INDÍGENAS

Siendo los *tapuios* producto de la política de *aldeamentos* indígenas es necesario hacer, aunque de una forma resumida, una retrospectiva de la misma. Los *aldeamentos* fueron analizados por varios estudiosos como una estrategia eficiente para la reducción, evangelización y civilización de los indígenas. Su objetivo era, inicialmente, “desinfectar” las tierras de la presencia indeseada de grupos indígenas que hostilizaban y atacaban los frentes de expansión de la sociedad colonial que iba a instalarse en áreas que ellos ocupaban tradicionalmente. Estas tierras deberían ser desocupadas para que fuesen realizados los proyectos de desarrollo: minería, agricultura, ganadería, navegación. Una vez subyugados, los grupos indígenas eran confinados y sedentarizados en reservas oficiales, donde se esperaba que asimilasen las costumbres de los colonizadores. “Domesticados”, los indígenas eran transformados en productores rurales para producir no solo para su propio sustento sino para el abastecimiento de todo el *aldeamento* y servir, así, de mano de obra para el proyecto colonial. Con el tiempo, los casamientos entre indígenas y blancos fueron incentivados por decretos oficiales y se permitió el establecimiento de otros moradores de la región en los *aldeamentos* indígenas, lo que intensificó la asimilación física y cultural de los indígenas. Vencida la etapa de asimilación, los *aldeamentos* eran finalmente transformados en poblados y sus habitantes, una vez destituidos de sus identidades indígenas, eran considerados ciudadanos brasileños.

La trayectoria histórica de los *aldeamentos* indígenas fue “coronada” con la *Lei de Terras* (o Ley 601) de 1850 que posibilitó el surgimiento de los latifundios, concentrando la tierra en manos de una oligarquía y en detrimento no solo de los indígenas sino de otros segmentos pobres de la sociedad brasileña. Esta ley inauguró una política agraria que representó el final de muchos *aldeamentos* indígenas, determinando que fuesen incorporadas al Estado las tierras de las aldeas de indios que vivían dispersos y confundidos en la población regional. Así ocurrió, en la segunda mitad del siglo XIX y sobre todo en el Nordeste de Brasil, la venta desenfrenada de tierra de *aldeamentos* considerados extintos. En aquellos *aldeamentos* que todavía contaban con

indígenas sus tierras fueron divididas y entregadas a cada familia en forma de lotes. El resto de la tierra fue colocado a la venta en subasta pública. Tanto la creación como la extinción de los *aldeamentos* se dieron por medio de decretos de ley. Según Manuela da Cunha,

después de haber, durante un siglo, favorecido el establecimiento de extraños cerca o incluso dentro de los *aldeamentos*, el gobierno usó el doble criterio de esa presencia de población no indígena y de una aparente asimilación para quitar las tierras a los indígenas. Así, después de todo un proceso secular de transferencia y de *mezcla étnica* de grupos indígenas viviendo en aldeas, el gobierno usó esos mismos argumentos para negar identidades indígenas y el derecho de permanecer en las tierras que ocupaban (Cunha 1992: 21, traducción mía).

De ese modo el gobierno acabó adaptando criterios culturales para el reconocimiento de identidades étnicas, atribuyéndose el derecho a decidir quién era y quién no era indio. Los criterios culturales son importantes, pero no suficientes para el reconocimiento de las entidades indígenas, dado que la cultura es dinámica y se rehace constantemente. La política indigenista oficial, durante estos quinientos años, siempre tuvo como objetivo la integración de los grupos indígenas a la sociedad colonial o nacional. Esta integración, al ser analizada dentro de un contexto colonial, estaría revestida de características autoritarias, ya que las culturas indígenas vivían dominadas. Integración era sinónimo de asimilación pues se consideraba que los indios que estaban “integrados” a la sociedad regional, que ya hablaban el portugués y practicaban las costumbres de los blancos -y sobre todo si ellos vivían junto a los blancos-, no eran más indios. Para ser indio era necesario no solo ser depositario de una lengua propia y de costumbres consideradas tradicionales, sino también presentar trazos físicos característicos de los pueblos indígenas. En nombre de la integración o de una falsa aculturación se intentaba la negación de la identidad indígena. Esta discusión sobre la proporción de elementos culturales rotulados como “auténticamente indios” en las culturas indígenas actuales y su uso como criterio para determinar el grado de “indianidad” tiene, en realidad, contenido colonialista ya que niega la legitimidad de pertenencia a los grupos étnicos. Sin embargo, se cuestiona la idea de “auténticamente indios” una vez que se levantan sospechas sobre la “autenticidad” de las culturas que se apartaron “del estado primitivo”. No existen identidades indígenas “más puras” frente a las nuevas, todas están en constante interacción y cambio. Lo importante es considerar que el grupo indígena se identifica y es identificado como tal y que el Estado reconozca a los indígenas como

descendientes de poblaciones autóctonas, como sugiere João Pacheco de Oliveira (1999b).

La incorporación de elementos culturales de la sociedad occidental llevó, sin duda, a una modificación de las culturas contactadas. Esto es normal cuando se analiza la dinámica cultural no solo como un fenómeno universal sino, sobre todo, como el modo propio de ser de cada cultura. Mudanza en el interior de una cultura no justifica la negación de esa cultura. De la misma forma, integración y aculturación no significan forzosamente “desindianización” o pérdida de identidad. Lo importante es la continuidad histórica entre la población indígena original y la que actualmente se define a sí misma como indígena.

El contenido descolonizador es un fenómeno hoy planetario y está muy claro en la lucha indígena, lo que significa tomar conciencia de la situación colonial y colocar en primer plano la contradicción colonizado-colonizador. Es dentro de este contexto de descolonización y de afirmación de su propia identidad que los indígenas, en Brasil y también en Latinoamérica, están buscando su visibilidad étnica e histórica en el escenario político nacional. En sus luchas buscan re-escribir otra historia que no sea aquella que coloca a los pueblos indígenas en una perspectiva lineal, con su comienzo en la fase de pre-contacto cuando los colonizadores encontraron en el llamado “nuevo mundo” pueblos fuertes, sanos y dóciles, “gente buena y de bella sencillez”; pasando por la fase del contacto en sí, expresada por la esclavización, dominación, expoliación y asimilación de esos pueblos; hasta, finalmente, alcanzar la fase del post-contacto, que desemboca en el “inevitable desenlace que es la extinción” (Arruti 1995: 65).

Como reacción a esta política asimilatoria, los indígenas buscan tomar conciencia de sus derechos históricos y procuran fortalecer su organización y movilización política reforzando su identidad y exigiendo el reconocimiento oficial de la misma. Luchan también por la demarcación y ampliación de sus tierras y por su autodeterminación, desencadenando, a partir de ahí, el proceso de emergencia étnica. En ese nuevo escenario, los indígenas crean diferentes estrategias de luchas. En relación al contacto, buscan nuevas formas de negociarlo, reelaborando creativamente nuevas formas de adaptación socio-cultural, reforzando sus tradiciones o reinventándolas. Los elementos culturales occidentales incorporados a las culturas indígenas, considerados como instrumentos etnocidas, son hoy asumidos como armas de lucha en el interior del proceso de etnogénesis. Es el caso, por ejemplo, del concepto “indio” impuesto hace cinco siglos por los colonizadores europeos y, ahora, asumido estratégicamente por los indígenas para dialogar con las instancias políticas a fin de asegurar los derechos indígenas previstos en la Constitución

Federal. Según la antropóloga Alcida Ramos, esa designación, antes con connotación peyorativa, se tornó hoy “la marca de alteridad de los pueblos indígenas cara a la sociedad nacional” (Ramos 1990:118). Entre ellos mismos, se reconocen como pueblos culturalmente diferenciados.

Este fenómeno ocurrió también entre numerosos pueblos indígenas situados en el Nordeste de Brasil. A mediados del siglo XIX, muchos de esos grupos fueron considerados extintos o asimilados por la sociedad regional. Hoy, varios de ellos resurgieron en el escenario brasileño y su identidad fue reconocida oficialmente. Hasta 1967, había noticias de doce grupos indígenas en esa región que reivindicaban el estatuto legal de indio desde la década de 1930. En 1993, el Nordeste ya contaba con veintisiete grupos indígenas reconocidos, con una población total de 31.600 personas, distribuidas en 46 áreas indígenas (Arruti 1995). Hoy, los pueblos indígenas del Nordeste se calcula que son alrededor de 43 etnias diferentes, totalizando cerca de 68.000 individuos.

Es dentro de este contexto histórico y político que analizaremos el proceso de emergencia étnica de los *tapuios* del Carretão en la escena política brasileña, destacando los factores que llevaron a la invisibilidad étnica del grupo y, posteriormente, a su visibilidad.

LAS BASES DE LA INVISIBILIDAD

Durante décadas, los *tapuios* no fueron reconocidos como un pueblo indígena. En tanto producto de una política de *aldeamentos* indígenas sufrieron directa e indirectamente las consecuencias de la misma, lo que resultó en la “mezcla étnica” del grupo y en su dispersión entre la población regional. A lo largo de la historia, estos dos factores fueron utilizados como justificativo para decretar la inexistencia de grupos indígenas por el camino de la extinción de sus *aldeamentos* y con el claro objetivo de apropiarse de sus tierras. Conviviendo con la población regional, los *tapuios* intensificarán, en la década de 1920, su proceso de mestizaje por medio de matrimonios interétnicos, borrando aún más su *ethos* tribal; o sea, haciendo desaparecer los rasgos diacríticos que los diferenciaban de la población regional. En 1987, cuando fuimos por primera vez al Área Indígena Carretão, encontramos dieciocho familias. De estas, quince estaban constituidas por matrimonios interétnicos y solo tres eran de matrimonios inter-tribales; es decir, de matrimonios realizados dentro del propio grupo.

A principios del siglo XX, el interior de Goiás se consideraba todavía un inmenso espacio vacío que “precisaba ser ocupado”. Dentro de esta

política de ocupación, las tierras de Carretão fueron consideradas también tierras deshabitadas; o sea, pertenecían a la Unión (Nación), por no existir ya indígenas en el área. Empezaron, entonces, a ser ocupadas por terratenientes que las solicitaron al gobierno del estado conforme exigía la *Lei de Terras* de 1850. Con la instalación de algunos terratenientes en tierras consideradas por los *tapuios* “área de los antiguos”⁹, se caracterizarían -ya en siglo XX- las primeras formas de sumisión y el desencadenamiento de los conflictos que llegarían a constituir el escenario de la invisibilidad de la comunidad. Los *tapuios* pasaron a tener una relación de dependencia y sumisión frente a estos y otros terratenientes, quienes les daban trabajo en sus haciendas así como tenían algunas manifestaciones de afecto, además de reforzar la dependencia estableciendo con ellos vínculos de familiaridad.

Entre 1920 y 1930 asistiremos a varias disputas entre terratenientes por el título de posesión de las tierras de la antigua sede del Carretão, lo que llevó al traslado de las familias *tapuias* hacia el Retiro, otra área dentro del territorio indígena. A partir de ahí, los conflictos se intensificaron, con amenazas y persecuciones contra los *tapuios* por parte de los terratenientes que contaban con el apoyo de los políticos y de la propia policía local. La destrucción de la capilla de los *tapuios* por uno de los terratenientes tuvo lugar en ese clima. Los *tapuios* eran devotos de Nuestra Señora del Rosario y organizaban, hasta la década de 1930, una gran fiesta en honor de esa Virgen. En una región en la que no había presencia constante de sacerdotes, la fiesta de Nuestra Señora del Rosario organizada por los *tapuios* era un gran acontecimiento religioso y social que reunía a centenas de fieles llegados de varios lugares de la región, dando gran prestigio a sus organizadores. Esta devoción a la Virgen desapareció cuando el terrateniente demolió arbitrariamente la capilla, trasladándola a su hacienda. Según los *tapuios*, después de la demolición, el terrateniente se apropió de la campana, del cofre de las ofrendas, de las “vacas de la Virgen” (ofrendas hechas como pago de promesas), de las tejas, de las puertas y ventanas de la capilla. La imagen de Nuestra Señora del Rosario fue salvada por los *tapuios* y llevada a una iglesia en la ciudad de Goiás. A partir de ese hecho, el terrateniente pasó a ser el organizador de la fiesta y así a tener una conducta de típica demostración de fuerza: aquel que es el dueño de la fiesta y que tiene el poder sobre la Virgen, tiene el poder sobre los fieles.

Estos conflictos provocaron una nueva dispersión de los *tapuios* que ocasionó la migración del “capitán” José Aguiar hacia Santa Rita de Antas,

⁹ Los *tapuios* consideran “área de los antiguos” al lugar donde fue construida la antigua sede del *aldeamento* Carretão.

llevando consigo una “grande parentela” (Lazarin 1980: 35). Este hecho tuvo como consecuencia la transferencia del resto de las familias, sobre todo la fragmentación del pueblo que se dispersó en varias direcciones, dejando atrás el recorrido histórico de los últimos sobrevivientes de la sede del antiguo *aldeamento* Carretão. Esta dispersión está en el origen del debilitamiento de la cohesión del grupo y de la crisis de paradigmas étnicos y culturales, lo que llevó a la comunidad a una larga apatía cultural.

En 1942, en el marco del agravamiento de los conflictos en el Área Indígena, el entonces “capitán” de los *tapuios*, Simão Borges, decidió ir a Río de Janeiro para denunciar la invasión de sus tierras al Servicio de Protección al Indio (SPI). Este viaje, sin embargo, finalizó en la ciudad de Goiânia donde Simão Borges fue recibido por el entonces gobernador de Goiás, Pedro Ludovico Teixeira, a quien denunció la invasión de su territorio. A pesar de las promesas positivas del gobernador, las tierras no fueron demarcadas y las persecuciones contra los *tapuios* continuaron.

En 1944, un terrateniente de la región, después de recorrer varias notarías en busca de documentos históricos que probasen la no existencia de indios en el Carretão, consiguió finalmente -con el apoyo de políticos de la zona- el título de propiedad de las tierras donde estaba localizada la antigua sede del *aldeamento* Carretão. La pérdida, por los *tapuios*, de esas tierras y del cementerio localizado en ellas fue un elemento fuerte en el proceso de invisibilidad, pues la victoria del terrateniente reforzó la idea de ausencia de indios en la región. La sociedad regional pasó entonces a discriminar aún más a los *tapuios*, no reconociéndolos ni como indios ni como blancos; simplemente eran *tapuios*, mestizos, caboclos, términos con fuerte connotación negativa.

En 1948, después de varias denuncias de la invasión de sus tierras al gobernador de Goiás y al SPI, el entonces gobernador de Goiás, Jerônimo Coimbra Bueno, delimitó dos parcelas de tierra no contiguas para los *tapuios* que fue formalizada por la *Lei 188* y a partir de la cual quedó fuera la sede del antiguo *aldeamento* así como tres cementerios indígenas: Carretão, Rego Fundo y Lajinha. Esta donación siguió los mismos criterios adoptados para la concesión de tierras a otros que las requerían en la región; es decir, la concesión de las tierras fue hecha a individuos, y no a la comunidad, como es corriente cuando se trata de áreas indígenas donde la tierra es un bien colectivo. La donación de la tierra en lotes individuales para el *tapuio* Simão Borges y sus hermanos se realizó siguiendo los mismos criterios adoptados en torno a los moradores regionales. Esto vino a afirmar que, en la opinión de los agentes oficiales, los que requerían esas tierras ya no eran indios. Si en 1948 la *Lei 188* demarcó la tierra de los *tapuios*, esto no significó el establecimiento efectivo de esos indígenas en sus tierras. En los años que siguieron, los *tapuios* vieron día a día

crecer el número de familias de agricultores que se instalaron en sus tierras, provenientes de la Colonia Agrícola Nacional de Goiás (CANG)¹⁰ y atraídos por otras divisiones de tierra que se estaban realizando en la región. Después de la demarcación de 1948, el SPI -que daba una “asistencia mínima” a la comunidad- abandonó completamente el amparo tutelar del cual solamente los más viejos tenían algún recuerdo. Luego de esos hechos, las referencias a los indios del Carretão desaparecieron de la historia oficial del indigenismo. Pasaron tres décadas sin que los *tapuios* tuviesen noticias del SPI y del órgano que lo sucedió en 1967, la FUNAI.

Con la llegada al Área Indígena, en la década de 1960, de los migrantes oriundos de la CANG los conflictos fueron aumentando. La buena fe de los *tapuios* al acoger a estas familias, cediéndoles un pedazo de tierra para que pudiesen plantar para su supervivencia acabó, con el tiempo, transformándose en un verdadero proceso de usurpación de las tierras indígenas. Los *tapuios* pasaron a mantener con esas familias relaciones de trabajo; al principio, arrendando la tierra para la formación del plantío de subsistencia por medio de un contrato verbal que preveía la paga en alimentos. Solo más tarde los arrendamientos fueron formalizados. Posteriormente, cuando la tierra se agotó para el cultivo fue alquilada como pasto. Estos alquileres se formalizaron a través de contratos escritos y firmados en notaría sin que los *tapuios* tuviesen conocimiento del contenido de ellos, como la duración del alquiler (algunos se establecían por un lapso de 14 años), las condiciones de pago (en dinero o en especies) y, sobre todo, las cláusulas que determinaban que el arrendador, en caso de querer recuperar la tierra, debería pagar las mejoras realizadas por el arrendatario: casas, corrales, pajares, cercas, etc. Como los *tapuios* no estaban en condiciones de pagar estas mejoras, fueron obligados a renovar el contrato de alquiler o a vender la tierra a los arrendatarios por un precio irrisorio. En esas condiciones, muchos *tapuios* vendieron sus tierras y fueron impulsados a una migración compulsiva, en busca de trabajo en haciendas o ciudades vecinas. Otros permanecieron aislados en sus propios lotes, sirviendo de mano de obra para los arrendatarios de sus propias tierras. Esta difícil situación activó la memoria del grupo, transportando a sus integrantes a una época de mucha abundancia y unión, como se desprende de este testimonio nostálgico de la *tapuia* Mariinha:

En los tiempos de los más viejos, esto, aquí, era todo nuestro [...] Yo podía vivir aquí, allí, más allá [...] nadie lo impedía. ¡Había floresta hasta hartarse!

¹⁰ Política gubernamental de apoyo al poblamiento de los espacios vacíos, instaurada en Brasil a partir de 1941.

Uno plantaba aquí, otro allí, donde quería: cada uno hacía su plantío; unas veces trabajaban todos juntos, todos se ayudaban. Ahora, después que entró esa epidemia (venta de la tierra) todo se estropeó. El labrador no indio entró igual que una larva en nuestro cuerpo ¹¹.

A fines de la década de 1970, la situación de los *tapuios* y de sus tierras era sombría. Con casi todas sus tierras alquiladas, cuando no vendidas, los indígenas ya no tenían espacio para sus plantaciones. Para remediar esta situación fueron obligados a buscar otras fuentes de trabajo para tener dinero y conseguir los alimentos. Fueron, así, impulsados a establecer estacionalmente relaciones de empleo en las haciendas de la región, vendiendo la propia fuerza de trabajo. En el inicio como asalariados o proletarios rurales y, posteriormente, como labradores sin tierra sometidos al trabajo bajo el régimen de contrato por obra o por días. Fue en estas condiciones de degradación económica y social de los *tapuios*, con la tierra invadida, sin trabajo, mal alimentados, enfermos y sin asistencia médica, que se hizo -en 1979- el primer contacto de la comunidad con la FUNAI.

Todos los elementos citados -y eso no quiere decir que no haya otros- contribuyeron a la negación de la identidad indígena de los *tapuios* por parte de la sociedad regional, poniéndolos en un estado de sumisión y dependencia. Sometidos al sistema dominante, los *tapuios* pasaron a identificarse a través de los “ojos de los blancos”, de la ideología de los blancos (Oliveira 1976: 46). O sea, pasaron a verse como intrusos, cuyo destino era trabajar para el hombre blanco. Para sobrevivir a esta situación, fueron forzados a esconder su identidad indígena, asumiéndose como caboclos, mestizos, *tapuios*, de acuerdo con la atribución de la sociedad regional. Pero, en la medida en que ellos fueron encontrando condiciones para liberarse de esta situación que los condenó a vivir en una especie de “limbo social”, pasaron a crear estrategias de lucha, dirigiéndolas hacia la concientización de sus derechos históricos y a la construcción de una nueva identidad. En este sentido, el antropólogo francés, Pierre Erny afirma que “*consciencés ethniques que l'on croyait endormies depuis longtemps se réveillent brusquement le jour où une population perçoit [...] un moyen pour affirmer son identité et lutter contre une emprise extérieure ou centralisatrice étouffante*” (Erny 1991: 32).

¹¹ Entrevista de la autora a la *tapuia* Mariinha durante una investigación de campo en 1993.

LAS BASES DE LA VISIBILIDAD

Después de todo un proceso secular de conflicto y de negación de la historia del pueblo Carretão que resultó en su aislamiento étnico, como acabamos de describir, los *tapuios* en la década de 1980 aparecerán en el escenario brasileño envueltos en conflictos agrarios. Aunque parezca paradójico, esos conflictos que llevaron a la no visibilidad de la comunidad son los mismos que están hoy en los orígenes de la emergencia étnica del grupo.

Sin duda, un importante mecanismo de movilización en la lucha de la comunidad fue la tierra, en torno a la cual los *tapuios* pudieron reconstruir su unidad grupal. Amenazados de perder sus tierras en un conflictivo proceso de apropiación indebida, que se acentuó en la década de 1970, los *tapuios* fueron a la FUNAI para denunciar la invasión de las mismas y exigir protección y garantías al respecto. En el proceso de demarcación de las tierras del Carretão realizado por la FUNAI, los *tapuios* participaron de las acciones que concluyeron con la retirada de los invasores, lo que vino a legitimar la posesión de la tierra por parte de la comunidad, frente a los insultos de los invasores que afirmaban que los *tapuios* no tenían derecho porque ya no eran indios. Esas disputas agrícolas dieron a los *tapuios* una gran visibilidad en la sociedad regional y nacional, ya que fueron accionadas varias instituciones, la FUNAI, la policía, las diócesis de Rubiataba y Mozarlândia, las notarías, las universidades y los investigadores. La recuperación de la tierra exigió un esfuerzo conjunto de la comunidad, favoreciendo no solo una nueva cohesión del grupo y el sentimiento de pertenencia étnica, sino también el despertar de una conciencia de sus derechos adormecida por largo tiempo.

Mientras tanto, para que los *tapuios* tuvieran su tierra garantizada y fueran reconocidos por la FUNAI, era necesario presentar una declaración de su "indianidad". En búsqueda del reconocimiento trataron de reconstruir una identidad propia, fundamentando su origen en los primeros habitantes del *aldeamento* Carretão. Esa exigencia oficial llevó a los *tapuios* a accionar la memoria recurriendo al pasado y a las tradiciones, buscando interpretaciones que diesen legitimidad a la identidad actual del grupo. Si por un lado, los *tapuios* no conservan, en la actualidad, las características físicas y culturales de sus antepasados indígenas haciéndolos tan diferentes; por otro lado, ellos continúan manteniendo un vínculo histórico con sus antepasados a partir del cual se reconocen como pertenecientes a dos familias distintas: la familia *kayapó* y la familia *xavante*, que van a resultar, a su vez, en dos identidades específicas al interior del grupo. Asimismo, esas dos identidades específicas van a agruparse alrededor de una identidad más amplia, que es la identidad *tapuia*.

Al recordar el pasado, los *tapuios* buscaron cimentar sus orígenes en la fundación del *aldeamento* Carretão, reinterpretada por ellos como el origen mitológico de la comunidad, en el que buscan rescatar lazos de ancestralidad y el sentimiento de un vínculo histórico con sus primeros habitantes indígenas. Al revisar su pasado, los *tapuios* reelaboran una nueva representación del parentesco, partiendo de tres momentos históricos o tiempos distintos: el tiempo de los “antiguos”, el tiempo de los “viejos” y el tiempo presente.

El primer momento histórico surge con la creación del Carretão en 1788, donde fueron reunidos los primeros habitantes indígenas: *xavante*, *xerente*, *kayapó* y *karajá*. Esta fase está relacionada con el tiempo de los “antiguos”, de los antepasados remotos, de los orígenes de la comunidad actual, cuyos lazos genealógicos no se pueden trazar.

El segundo momento está identificado por el tiempo de los abuelos y bisabuelos o de la “familia de los viejos”, representados por José Aguiar (*xavante*) y las dos mujeres que dieron origen más directamente a la comunidad actual, Maria Raimunda (*xavante*) y Maria do Rosário (*kayapó*). Es a partir de esas dos mujeres que los *tapuios* trazan su genealogía, permitiendo no solo conocer el ancestro común (José Aguiar), sino también situarlo históricamente en una lógica de continuidad. Fueron estas dos mujeres las que, a lo largo de los años, fijaron de hecho a la comunidad en el territorio actual. Fueron ellas las que permanecieron en la tierra, mientras sus maridos -negros descendientes de esclavos- accedieron a la tierra como agregados. Fueron ellas las que, durante los conflictos con los terratenientes, resistieron en la tierra mientras que el “capitán” de la aldea, José Aguiar, no soportando las amenazas, se marchó llevando con él varios parientes. Fueron ellas las que, cuando la sede del antiguo Carretão fue usurpada, se mudaron a otro sitio, pero siempre dentro de su territorio. Así, mientras los hombres iban de un lugar a otro, las dos mujeres se mantenían fijas, en el mismo lugar, garantizando la propiedad del territorio y perpetuando la memoria del grupo.

El tercer momento histórico está representado por el tiempo testimonial, o sea, por el tiempo presente, que tiene como referencia la figura del *tapuio* Simão Borges, hijo de Maria Raimunda y del negro Manuel Felipe Aguiar, considerado el último gran líder de la comunidad, que se destacaba por su capacidad de liderazgo y de mantener al grupo unido. Él aseguraba la continuidad histórica entre la “familia de los viejos” y la comunidad actual en la medida en que mantenía la práctica del trabajo en común en los plantíos comunitarios, decidía sobre los lugares de construcción de nuevas casas, autorizaba la entrada de los arrendatarios, discutía con las autoridades políticas los asuntos de la propiedad de la tierra, organizaba la fiesta de Nuestra Señora del Rosario, etc.

La primera fase es considerada como un período mítico trazando, a partir de la construcción del Carretão, el origen de ese pueblo y la creación de su territorio. Aquí fue identificado un héroe civilizador, responsable de la creación del *aldeamento*: la Reina Maria I de Portugal, que según los *tapuios*, mandó dar las tierras a sus antepasados, por medio de un documento escrito en una piedra de mármol que está en Rio de Janeiro. Así, para los *tapuios*, el Carretão pasó a tener un significado mitológico, simbólicamente representado como un mito de origen de la comunidad, donde se dieron los acontecimientos importantes y decisivos para la construcción del tiempo presente del grupo. Hay, en los relatos, una especie de dislocación de la historia en dirección al mito. Esos relatos de un pasado mítico posibilitaron la creación de un modelo de referencia, de un paradigma que permite al grupo situarse como un pueblo diferenciado. Este pasado reinterpretado por los *tapuios* vino a dar legitimidad al grupo a la vez que los singularizó frente a la sociedad regional, lo que confirma que una sociedad no se deshace de su pasado sino que lo reorganiza en función de sus necesidades presentes. El Carretão es, por tanto, el “punto cero” de la historia del contacto de la comunidad y el elemento formador de su etnogénesis. Si en el pasado el *aldeamento* sirvió como instrumento de dominación y de desintegración de culturas indígenas, los *tapuios* se apropiaron de ese mismo instrumento para legitimar su “indianidad” frente a la sociedad nacional. De ahí, podemos afirmar que muchas de las imposiciones coloniales acabaron siendo un refuerzo para la comunidad indígena.

Partiendo de la reapropiación del *aldeamento* Carretão, los *tapuios* no solo legitimaron la ancestralidad de su territorio, aunque con nuevos límites, sino que también reforzaron la relación de la comunidad con la tierra. La conquista del territorio fue sin duda un requisito fundamental para la reproducción y continuidad del grupo. Según Guillermo Bonfil Batalla, “la memoria histórica de un territorio original desempeña un papel ideológico de primera importancia para los grupos que vieron disminuidos sus espacios como fruto de la dominación colonial” (Bonfil Batalla 1981: 26). De ese modo, la lucha de los *tapuios* por la tierra está impregnada de significado histórico y simbólico, pues su conquista posibilitó la reconstrucción de la identidad y la reorganización social del grupo.

Al surgir en el escenario brasileño reivindicando garantías para su territorio, los *tapuios* vieron su “indianidad” cuestionada por la FUNAI, no solo por la ausencia de trazos diacríticos sino también por la ausencia de una identidad tradicional. Esa ausencia de una identidad propia, se justifica por ser resultado de un proceso de “individuación” étnica de cinco grupos étnicos, culturalmente distintos. Para ser aceptados como indígenas, los *tapuios* estratégicamente manipularon una identidad genérica, asumiendo la

denominación étnica atribuida por la gente de la región. Para José Maurício Arruti, dicha cuestión está relacionada con los “índices de indianidad” negociados entre los pueblos emergentes y los agentes designados para su reconocimiento (Arruti 2006). Eso muestra, como afirma Sylvia Caiuby Novaes, que la identidad es construida y forjada frente a situaciones en las cuales un grupo reivindica mayor visibilidad social en oposición al olvido al que fue históricamente sometido (Novaes 1993). La evocación de una identidad permitió a los *tapuios* la creación de un “nosotros colectivo”, reafirmando su alteridad. Así, el nombre “*tapuio*” -anteriormente un rótulo peyorativo, un estigma social- fue asumido por el grupo como parte de una estrategia política para marcar su diferencia como un “pueblo distinto” a la sociedad envolvente, dando a la comunidad el derecho a la tierra, reconocido a todos los pueblos indígenas, porque está amparado en la Constitución Federal brasileña.

Muchos de los trabajos que abordan la problemática de la incorporación de los pueblos indígenas al estado-nación bajo el marco teórico de la etnogénesis y el mestizaje han contribuido a rebatir la idea de que las identidades étnicas son inmutables, poniendo de relieve -aunque dentro de un sistema de dominación- el papel activo de los grupos subalternos. Actualmente, en Brasil, los análisis de los procesos de emergencia étnica han asociado el fenómeno a la oferta de políticas públicas diferenciadas, que van contribuyendo al aumento del número de peticiones de reconocimiento de identidad indígena entre las poblaciones ribereñas, por ejemplo, como demuestran los estudios de Lima y Souza (2006).

De ese modo, para concluir, podemos decir que el proceso de etnogénesis de los *tapuios* del Carretão, que los hizo diferentes frente a la sociedad nacional y a las demás sociedades indígenas, contribuyó a la reconstrucción de la colectividad étnica de pertenencia, lo que viene a respaldar la afirmación de Jonathan Hill de que etnogénesis no es solo un rótulo para la emergencia histórica de pueblos culturalmente distintos, sino un concepto que abarca las luchas culturales y políticas de pueblos que construyen identidades en contextos de cambios radicales y discontinuidades, que incluye colapsos demográficos, reubicaciones forzadas y etnocidios, impuestos a lo largo de la expansión histórica de los estados nacionales, muy observados en las Américas (Hill 1996).

Fecha de recepción: 2 de febrero de 2008.

Fecha de aceptación: 16 de abril de 2008.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Alencastre, José M. Pereira de

1979. *Anais da Província de Goiás - 1863*. Brasília, Ed. Gráfica Ipiranga.

Arruti, José Maurício Andion

1995. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Revista de Estudos Históricos* 15: 54-94.

2006. A produção da alteridade, o Toré e as conversões missionárias e indígenas. En Montero, P. (org.); *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Rio de Janeiro, Ed. Globo.

Barreto Filho, Henyo Trindade

1993. *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. Disertación de Maestría, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

Bartolomé, Miguel Alberto

2006. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 12: 39-67.

Bonfil Batalla, Guillermo

1981. El pensamiento político de los Indios en América Latina. *Anuário Antropológico* 79: 11-79.

Cunha, Manuela Carneiro da

1992. *Legislação Indigenista no século XIX: uma compilação (1808-1889)*. São Paulo, Edusp/Comissão Pró-Índio de São Paulo.

Erny, Pierre

1991. *Ethnologie de l'éducation*. Paris, L'Harmattan.

Hill, Jonathan (org.)

1996. *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press.

Lazarin, Rita Heloisa Almeida

1980. Relatório sobre os índios do Carretão. Brasília, Funai.

Lima, Deborah e Souza, Paulo R.

2006. Nova Dinâmica de Afirmação de Identidades Étnica. En Ricardo,

B. y F. Ricardo (orgs.); *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*: 415-417. São Paulo, Instituto Socioambiental.

Lorandi, Ana María

1996. Commentaire. En Gruzinski, S. y N. Wachtel (comp.); *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux: l'expérience américaine*: 84-89. Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations/Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Novaes, Sylvia Caiuby

1993. *Jogos de Espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo, EDUSP.

Oliveira, João Pacheco de (org.)

1999a. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.

Oliveira, João Pacheco de

1999b. A Problemática dos “Índios Misturados” e os Limites dos Estudos Americanistas: um Encontro entre Antropologia e História. Em *15 Ensaios em Antropologia Histórica*: 99-123. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.

Oliveira, Roberto Cardoso de

1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora.

Ossami de Moura, Marlene Castro

2000. *Les Tapuios du Carretão: ethnogenese d'un groupe amérindien de l'Etat de Goiás (Brésil)*. Tesis de Doctorado. Strasbourg, Université Marc Bloch de Strasbourg.

Pohl, Johann Emanuel

1976. *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia/Edusp.

Ribeiro, Darcy

1970. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Ramos, Alcida Rita

1990. Vozes Indígenas: o contato vivido e contado. *Anuário Antropológico* 87: 117-143.

**HISTÓRIA, ETNIA E NAÇÃO: O ÍNDIO E A FORMAÇÃO
NACIONAL SOB A ÓTICA DE CAIO PRADO JÚNIOR**

*HISTORY, ETHNY AND NATION: INDIANS AND
THE NATIONAL CONSTRUCTION ACCORDING
TO CAIO PRADO JÚNIOR'S PERSPECTIVE*

Vânia Maria Losada Moreira *

* Professora do Departamento de Letras e Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). E-mail: vania.vlosada@gmail.com

RESUMO

Neste artigo pretendemos analisar o argumento segundo o qual a mestiçagem foi o meio fundamental de integração do índio à sociedade dominante em expansão. Elegemos como foco principal de nosso estudo o livro *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Jr., por se tratar da principal obra histórica do autor e aquela que o alçou como um dos maiores expoentes da historiografia nacional. Enfocaremos o papel desempenhado pela idéia de mestiçagem no mito de fundação da nação brasileira, a mestiçagem como principal meio de integração social do índio e, finalmente, algumas armadilhas que a idéia de miscigenação produz, impedindo uma apreensão crítica da presença indígena no processo de desenvolvimento histórico do Brasil e do povo brasileiro.

Palavras-chave: historiografia brasileira - Caio Prado Júnior - índios

ABSTRACT

In this article we discuss the argument that the race mixing was the fundamental factor for integrating the indian population in the Brazilian dominant society. We focus our attention on the myth created about the race mixing and the foundation of the Brazilian nation and on the race mixing as the main process of social integration of the indian population in the Brazilian society. Finally, we discuss some misleading conclusions that the race mixing has produced about this subject, which hinders a complete understanding about the indian contribution to the development of Brazil and of the Brazilian People. We consider the book from Caio Prado Jr., *Formation of Contemporary Brazil* as our main bibliographical source because its importance in the Brazilian historiography.

Key words: brazilian historiography - Caio Prado Júnior - indians

INTRODUÇÃO

Em recente artigo, Anthony Smith frisou ser o nacionalismo um movimento profundamente histórico. Entre outras razões, porque nasceu em um contexto histórico bastante específico -a Europa entre fins do século XVIII e início do XIX-, porque interpreta o mundo como a interação de várias comunidades, cada qual possuidora de um “caráter” e “história” particular, ou ainda porque entre seus principais criadores e críticos destacam-se justamente os historiadores (2000: 185). De fato, hoje poucos duvidam da importância da historiografia como um dos elementos-chave do processo de construção da chamada “cultura nacional”, que se baseia não só em um conjunto de instituições, mas também em símbolos e representações. Nesse sentido, pensar sobre as culturas nacionais e sobre o lugar nelas ocupados pelos povos indígenas é, dentre outras possibilidades, uma reflexão sobre como são feitas as narrativas históricas sobre tais nações.

Atualmente, muitas pesquisas têm sido desenvolvidas sobre os índios na História do Brasil, cujo balanço global ainda está por ser feito. A vitalidade da temática indígena nos estudos históricos é, contudo, inegável. Para se ter uma idéia, somente no âmbito do simpósio “Os índios na história do Brasil”, patrocinado pelos encontros bianuais da maior associação de historiadores do país, a Associação Nacional de História - ANPUH, coordenado por John Manuel Monteiro e Maria Regina Celestino de Almeida, foram apresentados nada menos do que 38 trabalhos inéditos em 2005 e 40 em 2007 (Monteiro 2008).

O velho argumento do maior historiador brasileiro do século XIX, Francisco A. Varnhagen -aliás, tão lembrado pelos pesquisadores para justificar a eliminação dos índios como sujeitos históricos- de que os índios, por serem povos na infância, não possuem história, mas apenas etnografia ([1854] 1980: 30), parece estar, portanto, definitivamente enterrado. Mas o atual vigor demonstrado pelas pesquisas históricas sobre os índios é um fenômeno relativamente recente, que ficou particularmente evidente a partir da publicação do livro *História dos índios no Brasil* (1992), organizado por Manuela Carneiro da Cunha ¹.

¹ Em linhas bastante gerais, a obra pode ser definida como um balanço dos estudos e pesquisas sobre o indigenismo e a história indígena no Brasil que, a partir dos anos 1980,

O objetivo central desse artigo é aproveitar as comemorações do centenário de nascimento de Caio Prado Júnior (1907-1990), que tiveram lugar no ano de 2007, e abordar o problema representado pelos índios na narrativa histórica pradiana. Elegemos como foco central da análise uma das obras do autor que mais influência exerceu sobre o pensamento social e histórico do Brasil, a saber, *Formação do Brasil Contemporâneo*.

Que fique claro, já de início, que o tema indígena nunca foi questão central na historiografia pradiana, nem tampouco na produção de outros historiadores contemporâneos a ele. Trata-se, contudo, de um texto que serviu de referência até meados da década de 1970. Nesse sentido, mais importante do que reconhecer a “ausência” ou o “desinteresse” em relação aos índios na historiografia do autor é tentar avançar a compreensão de como isso foi construído e articulado em sua narrativa. Afinal, Caio Prado Júnior moldou uma representação importante e duradoura sobre a formação do Brasil e do povo brasileiro, que merece ser revisitada e melhor compreendida.

Para dar conta desse objetivo o artigo se divide em duas partes. Na primeira, discute-se o processo histórico de formação, desenvolvimento e consolidação do “mito fundador” do Brasil, segundo o qual a nação é fruto da confluência e mestiçagem de três raças: negros, brancos e índios. Trata-se de um exercício importante para situarmos algumas tradições, idéias e convicções que circulavam e que poderiam servir de referência aos intelectuais que, como Caio Prado Júnior, estavam atuando com particular vivacidade nas décadas de 1930 e 1940. Na segunda parte, é analisada a obra de Caio Prado Júnior propriamente dita, onde se examina o argumento do autor de que a mestiçagem seria o *modus operandi* fundamental de inclusão do índio na história e na sociedade nacional. Além disso, uma das hipóteses centrais desse artigo é a de que a reconhecida relutância em incluir os índios nos processos histórico-sociais resulta precisamente desse processo de construção imaginária da nação, onde a idéia de mestiçagem ocupa lugar central.

refletia o impactado da consolidação dos novos programas de pós-graduação no país em antropologia, história e ciências sociais. Dentre outras coisas, a coletânea evidencia a existência de pesquisas sobre diferentes grupos étnicos (Mura, Xavante, Kayapó, Botocudo, entre outros), temporalidades (Colônia, Império e República) e situações histórico-sociais (guerras, missões, política indigenista, etc) e uma clara preocupação em reforçar a abordagem diacrônica, historicizando as relações interétnicas e os processos de moldagem de novas experiências culturais e sociais dos diferentes povos e agrupamentos indígenas.

A NAÇÃO MESTIÇA EM TRÊS ATOS

A idéia do Brasil como uma nação mestiça tem sua própria história, envolvendo diferentes circunstâncias e personagens. Aqui, no entanto, a reflexão se limitará a como a idéia se formou e se transformou em três momentos importantes da trajetória brasileira: no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), pouco depois da independência, quando primeiramente foi problematizada a centralidade da confluência das três raças para o entendimento da especificidade do Brasil; nos anos de declínio do cativo, momento em que se espraiam as teorias racistas e é reelaborada a questão da mestiçagem; e na fase de intensificação da modernização do país, isto é, no pós-1930, período de consolidação do mito das três raças como base fundadora da nação brasileira.

No primeiro ato, trata-se de pensar o papel da história e dos historiadores no processo de construção da identidade nacional brasileira. A criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1840, é um momento especialmente significativo do processo de constituição imaginária da nação, pois como observou Lilia Moritz Schwarcz (2002: 30):

Criado logo após a independência política do país, o estabelecimento carioca cumpriria o papel que lhe fora reservado, assim como os demais institutos históricos: construir uma história da nação, recriar um passado, solidificar mitos de fundação, ordenar fatos buscando homogeneidades em personagens e eventos até então dispersos.

Uma das primeiras atividades do IHGB foi a realização de um concurso para avaliar a melhor proposta de pesquisa e divulgação da história do Brasil, quando saiu vitorioso o opúsculo *Como se deve escrever a história do Brasil*, redigido por Carl Friedrich Philippe von Martius. O ponto de vista do autor era absolutamente claro em frisar a ligação entre historiadores, historiografia e Estado. Para ele, o historiador deveria estar a serviço da pátria, e, em termos de Brasil, isso significava escrever a história como um “historiador monárquico-constitucional”, evitando tanto uma “história-crônica”, composta por uma multidão de fatos estéreis, quanto uma história por demais “erudita”. Afinal, o objetivo da história era atingir o “povo”, com uma linguagem “popular” e “nobre”. Além dessas prescrições, von Martius salientou que o traço realmente distintivo do Brasil era o encontro de três raças (africanos, europeus e ameríndios). A história brasileira deveria ser a história desse encontro, do processo de formação de uma população mestiça e do aperfeiçoamento dessa gente por meio da liderança civilizadora do branco. Segundo Martius ([1844] 1991: 30):

Qualquer que se encarregar de escrever a história do Brasil, país que tanto promete, jamais deverá perder de vista quais os elementos que aí concorreram para o desenvolvimento do homem.

São porém estes elementos de natureza muito diversa, tendo para a formação do homem convergido de um modo particular três raças, a saber: a de cor cobre ou americana, a branca ou caucasiana, e enfim a preta ou etiópica. Do encontro, da mescla, das relações mútuas e mudanças das três raças, formou-se a atual população, cuja história por isso mesmo tem um cunho muito particular.

Enquanto a monografia de von Martius frisava a importância do encontro, da mescla e das relações mútuas das três raças para a história da jovem nação, a poesia americana de Gonçalves Dias, outro membro eminente do IHGB, fornecia um dos primeiros sentidos desse processo. Sua poesia denunciou o extermínio dos povos americanos, traçando a dimensão trágica subjacente à formação do Brasil, oriundo do encontro entre os colonizadores portugueses, as tribos tupis, que foram enfim dizimadas, e os africanos, reduzidos a escravos. “O que resultou do encontro”, escreveu Alfredo Bosi (1992: 186) citando Gonçalves Dias: “foi uma nação ‘que tem por base/ Os frios ossos da nação senhora/ E por cimento a cinza profanada/ Dos mortos, amassada aos pés de escravos’ ”.

Apesar da influência do romantismo, do indianismo e de Martius dentro do IHGB, quem de fato acabou escrevendo a história do Brasil e fornecendo, desse modo, um duradouro paradigma para a historiografia nacional, foi Francisco Adolfo Varnhagen. E não foi exatamente segundo as orientações de von Martius ou de Gonçalves Dias que Varnhagen escreveu sua *História Geral do Brasil*, reconhecidamente a obra mais emblemática da primeira fase da historiografia propriamente brasileira.

Considerado como o maior historiador do Segundo Reinado (Salles 1995), a obra de Varnhagen se aproxima de Martius, na medida em que oferece uma história oficial e a serviço da monarquia constitucional. Mas, como argumentou recentemente José Carlos Reis (2000), o olhar de Varnhagen sobre a história do Brasil assume integralmente a perspectiva do colonizador português, que conquistou índios e terras e submeteu à escravidão os povos africanos. Tudo justificado, ademais, em nome dos elevados princípios da civilização, de que eram portadores os brancos de origem portuguesa.

Varnhagen defende a presença portuguesa no Brasil, ele faz o elogio da colonização portuguesa, é compreensivo com seus erros e despotismo. A independência não foi prejudicial porque garantiu a continuidade do Brasil colonial no nacional: um Brasil português. A independência não interrompeu

o passado, melhorou-o. O Brasil continuava português, imperial e ainda por cima independente! (Reis 2000: 47).

A historiografia de Varnhagen, ao adotar o ponto de vista português e estabelecer uma continuidade entre América portuguesa e nação brasileira, distancia-se das tensões entre “nação” e “colônia” ou entre “novo” e “antigo” presentes nas reflexões dos homens diretamente envolvidos com o processo de independência. Sua historiografia passa muito longe, portanto, do nativismo que opunha brasileiros e portugueses e que elegia o índio como um dos símbolos da jovem nação. Ao contrário, sentia “horror” pelos “selvagens”, considerando-os, ademais, nem mesmo americanos, pois os julgavam originários de algum lugar da Ásia Menor ou do Egito. Na opinião de Temístocles Cezar (2006: 32), “desde os anos 1840 Varnhagen começa uma verdadeira operação de desmonte dos argumentos indianistas: sobretudo o de que os indígenas teriam direito à posse do território americano por serem nativos à época da chegada do europeu”. Quanto aos negros e à escravidão, era também taxativo: a colonização africana foi um erro e a escravidão um mal necessário, diante da inviabilidade de exploração da mão-de-obra indígena. Afinal, os missionários jesuítas, apesar de eles próprios escravizarem os índios, interditava-os para o uso dos colonos portugueses (Reis 2000: 43).

Tomada em seu contexto de produção, a historiografia de Varnhagen respondia de modo contundente às principais inquietações da maioria dos plantadores escravistas do Império. Desde os últimos anos da Regência e especialmente durante o Segundo Reinado, as divisões políticas e partidárias existentes entre eles eram bem menos importantes do que a defesa de seus interesses mais imediatos. Desse modo, o peculiar liberalismo propalado por eles estava especialmente preocupado com duas coisas: conservar a liberdade de submeter o escravo ao trabalho mediante coação jurídica e instituir a liberdade de ampliar seus negócios, por meio do acesso a novas terras (Bosi 1992: 198).

O segundo ato tem início por volta de 1868. A historiografia é unânime em assinalar esse ano como o grande divisor de águas entre a fase estável do Segundo Reinado e a longa crise que culminaria na abolição da escravidão e na República (Bosi 1992: 222). Um dos aspectos mais importantes desse momento é que as idéias liberais e democráticas que vicejavam na Europa e na América tornavam plausível uma série de questionamentos sobre as hierarquias que prevaleciam na estrutura social do Império. Na visão balizada de Ilmar Rohloff de Mattos, a sociedade estava dividida em três setores bem distintos: os brancos, ou a boa sociedade, o povo mais ou menos miúdo e os escravos. Enquanto os escravos não tinham nem propriedade nem liberdade, a

plebe, embora livre, não era proprietária. Só a “boa sociedade” conjugava em si os principais atributos que organizavam as hierarquias sociais: a liberdade e a propriedade (Mattos 1990: 115).

É no âmbito da crise que punha em cheque a escravidão e as hierarquias sociais que começou a se difundir, no Brasil, o evolucionismo, o positivismo e social-darwinismo. Parte significativa dos homens de ciência adotou a perspectiva das teorias racistas para pensar os dilemas e perspectivas da nação e para justificar, com base nas supostas diferenças raciais, as hierarquias sociais que ainda opunham senhores e escravos, mas também e principalmente a “boa sociedade” e a crescente população pobre e livre, formada por negros, índios e mestiços. Como advertiu Roberto Ventura, é precisamente no clima da abolição e com a instituição do cativo com seus dias contados que floresce o pensamento racista brasileiro.

A questão étnica se tornou central no momento de implantação do regime republicano e do trabalho assalariado. O racismo científico foi adotado, de forma quase unânime, a partir de 1880, enviesando as idéias liberais, ao refrear suas tendências democráticas e dar argumentos para estruturas sociais e políticas autoritárias (Ventura 2000: 354).

Do evolucionismo, dois conceitos se tornaram centrais para os homens de ciência do fim do século XIX: meio e raça. O Brasil não era uma cópia da metrópole, porque possuía um “meio” e uma “raça” particular, que lhe conferiam uma identidade nacional (Ortiz 1985: 17). A noção de povo se confundia, nesse momento, com o problema étnico do caldeamento das três raças: brancos, índios e negros. Euclides da Cunha se interessava pelas raízes indígenas do homem do sertão que, para ele, era um “bravo” justamente porque conseguiu domesticar a caatinga, isto é, um meio ambiente bastante inóspito. Sílvio Romero e Nina Rodrigues, por sua vez, postulavam a idéia de que o índio estava em vias de desaparecimento e davam grande importância ao negro que teria se aliado ao branco e prosperado (Ortiz 1985: 18-19). O pensamento de Nina Rodrigues é um bom exemplo, aliás, para demonstrar que a crítica à instituição escravista não implicava necessariamente o argumento da igualdade étnica. Afinal, apesar da viva simpatia que sentia pelo negro, ele pregava sua inferioridade como evidência científica (Ventura 2000: 346).

Negros e índios eram vistos como entraves ao processo civilizatório. Para resolver tal problema, apostava-se na mestiçagem biológica e moral. Representativo desse ponto de vista é o pensamento de Sílvio Romero, que postulava uma escala ou um *ranking* de raças, onde o mais inferior era representado pelos índios, seguido dos negros, portugueses, vistos como mestiços de ibéricos e latinos, e, no topo, os arianos, isto é, germanos, eslavos

e saxões (Ventura 2000: 343). Para ele, o servilismo do negro, a preguiça dos índios e o caráter tacanho do português produziram uma nação informe, sem qualidades fecundas e originais. Mas sua teoria sobre a mestiçagem previa o branqueamento da população brasileira em um prazo de três ou quatro séculos (Ventura 2000: 344).

Resumindo, para os homens de ciência do fim século XIX, a suposta inferioridade de negros e índios, como dois dos três elementos étnicos formadores da população brasileira, era o maior desafio para a construção de uma nação viável e para a elaboração de uma identidade nacional. Para eles, o tema da mestiçagem era “real” e “simbólico”, pois, como explica Renato Ortiz (1985: 21):

concretamente se refere às condições sociais e históricas do amálgama étnico que transcorre no Brasil, simbolicamente conota as aspirações nacionalistas que se ligam à construção de uma nação brasileira. [...] Dentro dessa perspectiva a miscigenação moral, intelectual e racial do povo brasileiro só pode existir enquanto possibilidade. O ideal nacional é na verdade uma utopia a ser realizada no futuro, ou seja, no processo de branqueamento da sociedade brasileira. É na cadeia inferiores”, o que politicamente coloca a construção de um Estado nacional como meta e não como realidade presente da evolução social que poderão ser eliminados os estigmas das “raças”.

O terceiro ato é um momento decisivo. No início do século XX, o cenário cultural e político do país estava em efervescência e mudança, sendo o movimento modernista e a Revolução de 1930 as duas pontas mais visíveis desse iceberg. Nesse período, o tema do caldeamento das três raças foi profundamente ressignificado, transitando da condição de “problema eugênico” nacional para o patamar de mito fundador da nação.

A Semana de Arte Moderna (1922), marco do movimento modernista brasileiro, foi realizada durante as comemorações do centenário da independência e buscava captar, inicialmente, a vida moderna. A Paulicéia Desvairada de Mário de Andrade retrata muito lapidarmente essa tendência de se explorar a urbanidade, o movimento e a eletricidade. Mas pouco depois o modernismo entra em uma segunda fase, quando a busca da brasilidade se tornou o foco central (Velloso 2003a: 374). São exemplos o movimento verde-amarelo, de Cassiano Ricardo, Plínio Salgado e Menotti Del Picchia, e o movimento antropofágico, desencadeado por Oswald de Andrade com seus manifestos Pau-Brasil (1924) e Antropofágico (1927). De acordo com Haroldo de Campos, a antropofagia

é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliada do ‘bom selvagem’ [...]

mas segundo o ponto de vista desabusado do ‘mau selvagem’, devorador de brancos, antropófago. Ele não envolve uma submissão (catequese), mas uma transculturação (Schwartz, 1995: 135).

Em contraposição a isso, surge o Manifesto Nhengaçu verde-amarelo, consolidando a chamada Escola da Anta, um movimento de caráter conservador que adotou a anta como símbolo por ser o totem do povo Tupi. Os verde-amarelos partilhavam uma visão quase messiânica no processo de formação da sociedade brasileira, fundamentando-se na idéia de “raça cósmica” do mexicano José Vasconcelos, que preconizava a emergência de uma raça mestiça única (Schwartz 1995: 488).

Apesar da efervescência cultural da década de 1920, os intelectuais ainda se mantinham fora do âmbito das grandes decisões nacionais. Coube ao Estado Novo (1937-1945) articular os modernistas, colocando-os a serviço do regime e da construção de um novo nacionalismo. Em outras palavras, a relação entre Estado e intelectuais mudou e, como observou Mônica Velloso, eles passaram não apenas a atuar no aparelho estatal, mas também a identificá-lo freqüentemente como a esfera superior da nação (2003b: 148). No ministério da Educação, então dirigido por Gustavo Capanema, transitava a vanguarda do movimento modernista: Carlos Drummond de Andrade, Lúcio Costa, Oscar Niemeyer, Cândido Portinari e Mário de Andrade. Era o lugar onde se pensavam e se projetavam a cultura erudita e a educação formal. Já o Departamento de Propaganda e Imprensa (DIP), que incluía o controle sobre o rádio e o cinema, dedicava-se à cultura popular e à doutrinação do povo. Era dirigido por Lorival Fontes que reuniu a ala conservadora do movimento modernista: Cassiano Ricardo, Menotti Del Picchia e Cândido Motta Filho (Velloso 2003b: 149).

Nesse período também acontece a disputa sobre a qual o regionalismo se tornaria a representação oficial da sociedade brasileira. A crítica sociológica, histórica ou literária é bastante concorde em apontar Gilberto Freyre e o regionalismo nordestino como os grandes vencedores daquela contenda. Mais que isso, foi apenas com *Casa Grande & Senzala*, publicado primeiramente em 1933, que a mistura biológica e cultural foi franqueada como positiva. Influenciado pelas idéias de Silvio Romero, Freyre deu continuidade à reflexão sobre a mestiçagem, mas o fez em novos termos, isto é, segundo uma orientação cultural e dando ao mestiço uma positividade no cenário nacional. Nas palavras de Octavio Ianni (2004: 46), Gilberto Freyre é o “coroamento e réquiem” da Escola do Recife, da qual Romero era de longe a maior expressão. Mas o aspecto mais importante da “virada cultural” operada por Gilberto Freyre no que tange ao fenômeno da mestiçagem é explicado por Renato Ortiz (1985: 41):

O mito das três raças torna-se plausível e pode se atualizar como ritual. A ideologia da mestiçagem, que estava aprisionada nas ambigüidades das teorias racistas, ao ser reelaborada, pode difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol. O que era mestiço torna-se nacional.

Outro aspecto importante desse debate foi levantado por João Pacheco de Oliveira, que fez uma observação importante sobre o tema da confluência das três raças como a base fundadora da idéia de nação brasileira. Para ele, a força do mito não reside apenas em valorizar a diversidade das três raças e suas contribuições para a formação do povo e do próprio Brasil. Mas fazer isso para, em seguida, superar a celebrada diversidade pelo processo da mestiçagem. A “apologia da mistura”, escreveu Oliveira (1999: 128), é

apresentada como a solução justa e pacífica para os conflitos raciais e as contradições sociais. [...] Ao apontar a convergência de elementos, acaba por criar um patamar comum, que anula as diversidades culturais e abole temporariamente as assimetrias sociais, ressaltando ao contrário a mobilidade, a assimilação e a miscigenação, tomadas como substrato necessário para uma sociedade moderna e democrática.

A abolição simbólica das diferenças é, de fato, um dos resultados do mito e fica especialmente evidente na crença, bastante difundida na sociedade brasileira, de que o Brasil é uma “democracia racial”, pois a mestiçagem supostamente evidenciaria a ausência de preconceito racial.

O ÍNDIO, A MESTIÇAGEM E A FORMAÇÃO DO BRASIL CONTEMPORÂNEO

No imaginário e em parte importante da historiografia brasileira, a mestiçagem assume um outro papel central, pois se tornou um dos fatores mais utilizados para “explicar” a integração ou a assimilação social dos povos indígenas. Missionários, viajantes, autoridades administrativas, naturalistas e, mais tarde, vários historiadores observaram, com presteza, que os índios resistentes ou incapazes de aceitar o contato e a subordinação às novas regras e valores dos colonos e da sociedade dominante em expansão tendiam a ser aniquilados. O naturalista canadense Charles Frederick Hartt, que visitou o Espírito Santo por volta de 1866, afirmou:

A raça [dos índios Botocudos] está diminuindo rapidamente e em alguns anos mais estará extinta. Os índios das tribos da costa, da raça Tupi -graças ao

trabalho dos Jesuítas-, tornaram-se civilizados e convertidos ao Cristianismo, e formam agora uma parte integral da população brasileira, mas os Botocudos resistem à civilização e à influência do Cristianismo, e estão mergulhados no mais baixo barbarismo (Hartt s/d: 644).

Independentemente do valor científico dos argumentos levantados por Hartt para explicar as razões que estariam determinando a dizimação dos Botocudos, o fato é que sua narrativa não deixa margem a dúvidas sobre uma questão que gostaria de realçar: a existência de dois agrupamentos de índios, cada qual com seu “destino histórico”, isto é, os “bravos”, cujo fim seria a extinção, e os “mansos” que, ao contrário, passavam a fazer parte da população brasileira. Esse tipo de interpretação criou raízes profundas na historiografia, que ora destaca o extermínio indígena pelas guerras, epidemias e superexploração do trabalho e ora frisa sua assimilação por meio de uma “mestiçagem” e “aculturação” pouco explicada em seu conteúdo histórico e social. Em ambos os casos, contudo, o “índio” desaparece como sujeito distinto, seja pelo irreduzível e cruel extermínio físico, seja pela extinção de sua “pureza” biológica ou “autenticidade” sociocultural.

A força da interpretação da mestiçagem como o *modus operandi* fundamental da integração social do elemento indígena é muito bem representada na obra *Formação do Brasil Contemporâneo*. Publicado primeiramente em 1942, o livro de Caio Prado Júnior logo se tornou um clássico e, na avaliação de Francisco Iglésias, é de longe o principal título da bibliografia produzida pelo autor, tendo sido imediatamente reconhecido como “obra-prima” e exercido desde sua publicação grande influência na interpretação da história do Brasil (1982: 23). Opinião análoga é expressa por Antônio Cândido, que, ao prefaciar o livro *Raízes do Brasil*, de Sergio Buarque de Holanda, escreveu as seguintes palavras:

Os homens que estão hoje [1967] um pouco para cá ou um pouco para lá dos cinquenta anos aprenderam a refletir e a se interessar pelo Brasil sobretudo em termos de passado e em função de três livros: Casa Grande & Senzala, de Gilberto Freyre, publicado quando estávamos no ginásio; Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda, publicado quando estávamos no curso complementar; Formação do Brasil Contemporâneo, de Caio Prado Júnior, publicado quando estávamos na escola superior. São estes os livros que podemos considerar chaves, os que parecem exprimir a mentalidade ligada ao sopro de radicalismo intelectual e análise social que eclodiu depois da Revolução de 1930 e não foi, apesar de tudo, abafado pelo Estado Novo (Cândido 1967: xi).

Neste livro, Caio Prado salientou que uma das marcas centrais da colonização da América portuguesa foi o interesse pelo aproveitamento do índio, utilizando-o fosse como “povoador”, como queria a Coroa, fosse como “trabalhador aproveitável”, como preconizavam os colonos (1971: 90). Esses interesses divergentes geraram uma dinâmica social que marcou profundamente a história dos povos indígenas no período colonial, ora lançando-os na escravização sumária e brutal -o que servia, portanto, aos anseios do colono branco- ora garantindo sua liberdade e alçando-os às categorias de aliados e súditos da Coroa.

Na opinião de Caio Prado Júnior, a ação missionária junto aos índios, especialmente aquela desenvolvida pelos jesuítas, não serviu ao propósito de solucionar o conflito de interesses entre moradores e administração portuguesa. Na verdade, tornou a situação ainda mais complexa, pois as missões religiosas não eram simples instrumentos da colonização. Ao contrário, tinham objetivos próprios, como a propagação da fé e a defesa dos interesses da Igreja e de suas respectivas ordens e, por isso mesmo, freqüentemente entravam em conflito com os anseios escravistas dos colonos ou com os interesses da metrópole (1971: 92). Em outras palavras, as “reduções” ou “aldeamentos” indígenas funcionavam à base de um sistema de segregação que interditava não apenas a plena escravização do índio pelo colono, mas também a sua utilização eficiente na obra da colonização da América portuguesa, de acordo com os objetivos da metrópole.

Na opinião de Caio Prado, o impasse em torno da questão indígena, durante o período colonial, só foi solucionado graças às leis pombalinas que, em síntese, procuravam impedir tanto a escravização do índio, pois instituíram a liberdade daquele segmento social, quanto sua segregação em reduções por meio da criação de vilas onde se tornava obrigatória a língua portuguesa, permitia-se o uso do trabalho indígena mediante remuneração e incentivavam-se os casamentos mistos (1971: 93). Em resumo, as leis pombalinas abriram caminho para a definitiva solução do “problema indígena”, já que facilitavam a mestiçagem. Para Caio Prado Júnior, aliás: “A mestiçagem, que é o signo sob o qual se forma a nação brasileira, e que constitui sem dúvida o seu traço característico mais profundo e notável, foi a verdadeira solução encontrada pela colonização portuguesa para o problema indígena” (1971: 98). Mais que isso, no início do século XIX,

o problema indígena já se encontrava de fato resolvido. Bem ou mal, opine-se como for melhor, o certo é que deixara, pode-se dizer, de existir como questão ponderável na vida da colônia, ou da maior parte dela. Amalgamados com a massa geral da população e confundidos nela, ou sobrando apenas em pequenos núcleos que definham a olhos vistos, os restos da raça indígena

que dantes habitavam o país, com exceção da parte ainda internada nas selvas, já estavam de fato incorporados à colonização. Aliás, já não se tratava mais, a não ser naquele Extremo-Norte, em utilizá-los numa escala apreciável como trabalhadores dos brancos: desaparece assim o maior interesse por eles. O progresso econômico permitirá o emprego generalizado do negro, mais eficiente e fácil (1971: 100).

Do ponto de vista do bom funcionamento e desenvolvimento da economia colonial, a análise pradiana detectou que o “problema indígena” era questão superada, no início do século XIX, justamente porque os setores dinâmicos não mais precisavam de seu trabalho, podendo contar a partir de então e em larga escala com a mão-de-obra escrava de origem africana. O índio só se fazia (ainda) necessário em regiões periféricas. Também do ponto de vista social, o “problema indígena” parecia superado, pois o próprio índio estava em processo de desaparecimento, por meio da extinção física, da aculturação e da mestiçagem.

A suposição de Caio Prado Jr. era a de que o índio sobrevivente -isto é, aquele que não perecia em meio às guerras, às chacinas, às epidemias e à superexploração do trabalho- transitava dessa condição à de “massa geral da população”, integrando-se ao projeto colonial português. Prado Júnior não se propôs a analisar os diversos modos de integração social do índio, embora tenha feito várias indicações valiosas. A participação dos índios no mundo do trabalho, nas missões religiosas, nas Ordenanças, bem como o interesse da Coroa em aproveitá-los na obra colonial ou ainda a legislação pombalina foram alguns dos fatores abordados por esse historiador para explicar a inclusão do índio no mundo colonial.

Mas os índios, de fato, isto é, os diferentes grupos étnicos existentes no vasto território, não constituíam o centro do interesse pradiano, muito mais preocupado em compreender o processo de formação do povo brasileiro. E se no começo do século XIX ainda era difícil visualizar um “povo brasileiro”, era possível falar, no entanto, de uma “massa geral da população”, produto da mestiçagem das três raças. No que tange ao índio, portanto, ao lado de uma abordagem histórica bem fundamentada em argumentos e dados empíricos, o historiador Prado Júnior também produziu um raciocínio de caráter circular, no qual “miscigenação” e “aculturação” explicam a integração do índio na categoria “massa geral da população”, ao mesmo tempo em que a maior participação do índio no mundo colonial favorecia a mestiçagem (biológica e cultural). Em ambos os casos, no entanto, o índio deixava de ser um índio para transformar-se em uma nova entidade social que, àquela altura, ainda era indefinida e fluida: a população brasileira.

Só com certo constrangimento poderíamos concordar, portanto, com Iglésias, para quem “Caio fala pouco em povo nesse livro [...], enquanto

se preocupa tanto com ele no anterior *Evolução*” (1982: 25). Seria mais apropriado afirmar que nesse livro Caio Prado Júnior escreveu muito pouco sobre o povo como categoria política. No entanto, como categoria social o povo está plenamente representado em *Formação do Brasil Contemporâneo*. Afinal, um dos eixos centrais da obra é justamente explicar como ocorreu o ajustamento social e econômico das “três raças” e como esse processo acabou gerando a formação, ainda no período colonial, de um setor social bastante fluido, apresentado como uma espécie de “protonação” ou embrião do povo brasileiro. Esse percurso reflexivo pode ser claramente observado na própria disposição da obra, cuja narrativa começa com o “povoamento”, em que se enfocam, dentre outras questões, a contribuição e o estatuto das três raças que participaram da constituição do Brasil, e termina com a exposição da “vida social”, seção onde o autor frisou um fenômeno bastante significativo: o adensamento de uma categoria intermediária entre senhores e escravos. De acordo com Caio Prado Júnior (1971: 281):

Abre-se assim um vácuo imenso entre os extremos da escala social: os senhores e os escravos; a pequena minoria dos primeiros e a multidão dos últimos. Aqueles dois grupos são os dos bem classificados da hierarquia e na estrutura social da colônia: os primeiros são os dirigentes da colonização nos seus vários setores; os outros, a massa trabalhadora. Entre essas duas categorias nitidamente definidas e entrosadas na obra da colonização, comprime-se o número, que vai se avultando com o tempo, dos desclassificados, dos inúteis, e inadaptados; indivíduos de ocupação mais ou menos incertas e aleatórias ou sem ocupação alguma. Aquele contingente vultoso em que Couty mais tarde veria o ‘povo brasileiro’, e que pela sua inutilidade daria como inexistente, resumindo a situação social do país com aquela sentença que ficaria famosa: “*Le Brésil n’a pas peuple*”.

O pioneirismo pradiano nesse campo é digno de nota. Sua análise destaca, com muita clareza, o processo de formação da população pobre e livre, isto é, uma categoria social fluida, formada por uma população multiétnica, mestiça e voltada para a realização de trabalhos incertos, variados e esporádicos. Ele estabeleceu, na realidade, os alicerces de um novo campo de pesquisa, que só seria retomado e aprofundado bem mais tarde, por meio dos estudos de Maria Sylvia de Carvalho Franco, *Homens Livres na Ordem Escravocrata* ([1969] 1997); de Laura de Mello e Souza, *Desclassificados do Ouro. A pobreza mineira no século XVIII* (1982); e de Hebe Maria Mattos de Castro, *Ao Sul da História* (1987).

A contribuição de índios e negros para a formação cultural da nova categoria social em construção foi, contudo, bastante limitada. Afinal, índios

e negros tinham, de acordo com a avaliação pradiana, “nível cultural ínfimo, comparado ao de seus dominadores” (1971: 271). Como explica o autor:

A contribuição do escravo preto ou índio para a formação brasileira é além daquela força motriz quase nula. Não que deixasse de concorrer, e muito, para a nossa ‘cultura’, no sentido amplo em que a antropologia emprega a expressão; mas é antes uma contribuição passiva, resultante do simples fato da presença dele e da considerável difusão do seu sangue, que uma intervenção ativa e construtora. O cabedal de cultura que traz consigo da selva americana ou africana, e que não quero subestimar, é abafado, e se não aniquilado, deturpa-se pelo estatuto social, material e moral a que se vê reduzido seu portador. E aponta por isso apenas, muito timidamente, aqui e acolá. Age mais como fermento corruptor da outra cultura, a do senhor branco que se lhe sobrepõe (Prado Júnior 1971: 272).

Acusado de ser racista em várias passagens de *Formação do Brasil Contemporâneo* -como fez Vainfas, ao afirmar que sem “querer desmerecer a importância dessa primeira grande síntese marxista de nossa historiografia, cujas inovações já foram louvadas à farta, e com razão, nela se encontram páginas de um racismo virulento” (1999: 10)- ou eximido de posição tão incorreta como essa -como alegou Iglésias, ao insistir que certas afirmações do autor não espelhavam qualquer tipo de “preconceito” ou defesa da “pureza racial”, mas deviam ser lidas antes “como cochilos ou falta de vigilância mais rigorosa” (1982: 24)- o fato é que as análises de Caio Prado, assumidamente um marxista, primaram muito mais pelas explicações de ordem econômica e social do que cultural.

Importante observar que a noção pradiana de cultura é extremamente naturalizada, pois surge como um sistema fechado, homogêneo e estático. Não por acaso, portanto, a relação entre índios, negros e brancos é interpretada não como um processo histórico de construção e de mudança cultural, mas como um momento de desorganização, desagregação e até mesmo corrupção da “cultura superior” do povoador branco. Serge Gruzinski, aliás, alertou para esse tipo de problema entre os que fazem uso do conceito de mestiçagem, ao salientar a ambigüidade do conceito, que ora indica um processo de mistura biológica e ora sinaliza para as mesclagens de ordem cultural. Em ambos os casos, no entanto, os equívocos são desastrosos, pois se supõe erroneamente a existência de grupos humanos puros (raças) e unidades culturais homogêneas e estáveis, que, quando misturadas, passariam da suposta ordem e homogeneidade à desordem e heterogeneidade (Gruzinski 2001: 42).

Caio Prado Júnior não avançou muito, portanto, na compreensão da especificidade da cultura brasileira. Afinal, sua análise está aprisionada nos estreitos limites do conceito de “aculturação”, hoje superado e em grande medida substituído por conceitos mais históricos, isto é, historicizados, como transculturação. Subjacente à idéia de transculturação existem pelo menos três hipóteses ausentes da reflexão pradiana. A primeira é a de que os grupos étnicos ou os setores sociais subordinados podem não só selecionar, mas até mesmo inventar a partir dos materiais da cultura dominante. Desse ponto de vista, a identidade e a cultura são historicizadas, pois entendidas como processos em contínua transformação e reelaboração (Pratt 1999: 30). A segunda é a de que também a cultura dominante, nacional ou metropolitana pode ser moldada pelos grupos étnicos ou subalternos. Em outras palavras, muita coisa inicialmente imaginada como “genuinamente” metropolitana, por exemplo, veio da periferia, como recentemente demonstrou Gruzinski (2001). A terceira é a de que muito mais apropriado do que tomar a cultura como uma realidade singular, é pensá-la no plural (Kuper 2002: 307).

A obra de Caio Prado Júnior é, no entanto, peça chave no sentido de consolidar o argumento da mestiçagem como o *modus operandi* fundamental de inclusão do índio na sociedade brasileira e como o principal processo de formação de um novo sujeito social: o povo brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O argumento da mestiçagem, tal como está presente na obra de Caio Prado Júnior, é indissociável do conceito de “aculturação”. Desse ponto de vista, a condição indígena é extremamente transitória, pois quanto maior a participação histórico-social do índio, menor seria a sua efetiva identidade étnica e, portanto, a sua “indianidade”. Em uma de suas últimas obras direcionadas ao grande público, Darcy Ribeiro ainda se debatia com esse tipo de raciocínio que, apesar de ter perdido terreno na academia, ainda grassa no senso comum. Para ele, a identidade indígena se transforma a partir do contato e do convívio com a sociedade dominante em expansão, mas não se dissolve ou desaparece.

Índios e brasileiros se opõem como alternos étnicos em um conflito irreduzível, que jamais dá lugar a uma fusão. Onde quer que um grupo tribal tenha a oportunidade de conservar a continuidade da própria tradição pelo convívio de pais e filhos, preserva-se a identificação étnica, qualquer que seja o grau de pressão assimiladora que experimente. Através desse convívio aculturativo, porém, os índios se tornam cada vez menos índios no plano

cultural, acabando por ser quase idênticos aos brasileiros de sua região na língua que falam, nos modos de trabalhar, de divertir-se e até nas tradições que cultuam. Não obstante, permanecem identificando-se com sua etnia tribal e sendo assim identificados pelos representantes da sociedade nacional com quem mantêm contato. O passo que se dá nesse processo não é, pois, como se supôs, o trânsito da situação de índios à de brasileiro, mas da situação de índios específicos, investidos de seus atributos e vivendo segundo seus costumes, à condição de índios genéricos, cada vez mais aculturados mas sempre índios em sua identificação étnica (Ribeiro 1995: 86).

Resumindo, os índios não transitam diretamente da situação “tribal” para a de “povo” ou “brasileiro”, como supôs Caio Prado Júnior e ainda supõe o senso comum. O percurso não é uma linha reta, sem contradições e mediações, mas antes uma transformação de “índios específicos”, portadores de língua e cultura particular, para a condição de “índios genéricos”. Mas é preciso notar, ainda, que a condição de índio genérico é ela própria um processo que, como observou Pacheco de Oliveira (2001: 49-50),

pressupõe um aprendizado de categorias -entre as quais estão ‘tribo’, ‘aldeia’, ‘cacique’, ‘pajé’, dentre outras- que não procedem dessas coletividades, mas que lhe foram impostas no passado através de uma relação com o Estado brasileiro. Supor que populações que não tiveram essa relação com o Estado, possam exibir a sua condição de ‘indígena’ (isto é, de ‘índio genérico’) [...] é um verdadeiro contra-senso.

Nestes termos, a identidade indígena é antes resultado de um tipo particular de sociabilidade que envolve tanto uma distinção em relação à sociedade nacional, quanto a reivindicação de descendência de povos de origem pré-colombiana (Oliveira 2001: 52). Essa concepção mais recente não esteve acessível, contudo, ao universo pradiano. Apesar disso, é importe termos em conta que a idéia da “mestiçagem” tem servido para simplificar e empobrecer o entendimento sobre os processos históricos interétnicos efetivamente ocorridos no Brasil, pois se associa à ideologia da confluência das raças e da assimilação como destino implacável das minorias étnicas. Mas é possível escrever outras histórias, apoiadas

na conscientização recente de que existem diversos relatos possíveis das mesmas ações, dos mesmos acontecimentos. Nesse sentido a história pode retroagir positivamente sobre a memória ao pôr a memória coletiva, nacional, em situação de abertura, de discussão, de controvérsia. Desse modo, ela permite que a memória não se recolha na fossilização da compulsão repetitiva e que se abra para a memória do outro (Dosse 2002: 68-69).

Uma história aberta à memória do outro requer novas indagações, preocupações e ferramentas conceituais para lidar e refletir sobre os encontros interétnicos e sociais e sobre os conflitos e os processos de mestiçagem sociocultural. E isso, aliás, já está sendo feito, seja na história do passado mais longínquo, quando, por exemplo, o índio é reconhecido como um agente histórico e social que transforma e é transformado pelo processo colonial (Almeida 2003), seja na história do tempo presente, prenhe de exemplos de ressurgimento étnico (Oliveira 1999a).

Fecha de recepción: 18 de enero de 2008.

Fecha de aceptación: 27 de mayo de 2008.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Almeida, Maria Regina Celestino

2003. *Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

Bosi, Alfredo

1992. *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras.

Dosse, François

2002. *A história à prova do tempo*. São Paulo, Ed. Unesp.

Cândido, Antônio

1967. Prefácio. Em Holanda, S. Buarque; *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio editora.

Cezar, Temístocles

2006. A retórica da nacionalidade de Varnhagen e o mundo antigo: o caso da origem dos tupis. Em Guimarães, M. Salgado (org); *Estudos sobre a escrita da história*. Rio de Janeiro, 7letras.

Castro, Hebe Maria Mattos de

1987. *Ao sul da historia*. São Paulo, Brasiliense.

Cunha, Manuela Carneiro de (org.)

1992. *Historia dos Indios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

Franco, Maria Sylvia de Carvalho

1997. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo, Ed. Unesp.

- Gruzinski, Serge
2001. *O pensamento mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Hartt, Charles Frederick
s/d. *Geologia e geografia física do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Ianni, Octávio
2004. *Pensamento social no Brasil*. Bauru, EDUSC.
- Iglésias, Francisco
1982. Introdução. Em Iglésias, F. (org.); *Caio Prado Júnior*. São Paulo, Ática.
- Kuper, Adan
2002. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, EDUSC.
- Martius, Karl Friedrich Philipp von
[1844] 1991. *Como se deve escrever a história do Brasil*. Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
- Mattos, Ilmar Rohloff
1990. *O tempo Saquarema*. São Paulo, Hucitec.
- Monteiro, John Manuel
2008. *Os índios na história do Brasil - Site oficial do Professor John Manuel Monteiro*. Em <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/>>, consultado em 16 de junho de 2008.
- Oliveira, João Pacheco de
1999. *Ensaios de antropologia histórica*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
2001. *Os Caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante de imagens da primitividade e do índio genérico. Relatório encaminhado à Fundação Nacional do Índio*. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, mimeo.
- Oliveira, João Pacheco de (org).
1999. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contracapa.
- Ortiz, Renato
1985. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo, Brasiliense.

Prado Júnior, Caio

[1942] 1971. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense.

Reis, José Carlos

2000. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro, Editora FGV.

Pratt, Mary Louise

1999. *Os olhos do império*. Bauru, EDUSC.

Ribeiro, Darcy

1995. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

Salles, Ricardo

1995. *Nostalgia Imperial. A formação da identidade nacional no Brasil do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro, Topbooks.

Smith, Anthony D.

2000. O nacionalismo e os historiadores. Em Balakrishnan, G.; *Um mapa da questão nacional: 185-208*. Rio de Janeiro, Contraponto.

Souza, Laura de Mello e

1982. *Desclassificados do Ouro. A pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro, Graal.

Schwarcz, Lilia Moritz

2002. *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras.

Schawartz, Jorge

1995. *Vanguardas latino-americanas*. São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo.

Vainfas, Ronaldo

1999. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Tempo* 8 (4): 7-22.

Varnhagen, Francisco Adolfo de

[1854] 1980. *História geral do Brasil*, 5 vol., São Paulo - Belo Horizonte, Edusp-Itatiaia.

Velloso, Mônica Pimenta

2003a. O modernismo e a questão nacional. Em Ferreira, J., L. de Almeida Neves Delgado (orgs.); *O Brasil Republicano. O tempo do liberalismo excludente*: 351-386. v.1. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

2003b. Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo. Em Ferreira, J., L. de Almeida Neves Delgado (orgs.); *O Brasil Republicano. O tempo do nacional-estatismo*: 351-386. v.2. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Ventura, Roberto

2000. Um Brasil mestiço: raça e cultura na passagem da monarquia à república. Em Mota, C. G. (org.); *Viagem Incompleta. A Experiência Brasileira (1500-2000)*: 329-360. São Paulo, Ed. SENAC.

**MISIONES RELIGIOSAS Y POLÍTICAS
IDENTITARIAS: LAS MISIONES DE LOS
CONSOLATINOS EN KENIA Y RORAIMA**

*RELIGIOUS MISSIONS AND IDENTITY POLICIES: THE
CONSOLATINOS' MISSIONS IN KENIA AND RORAIMA*

Melvina Araújo *

* Candidata a post-doctora en el *Centro Brasileiro de Análise e Planejamento* y en la Universidad de San Pablo. E-mail: melvinaafra@yahoo.fr

RESUMEN

La intención de este artículo es discutir la elaboración de nuevas formas de alteridad a partir de la interconexión entre la organización de grupos que se representan y/o son representados como étnicos, la formulación de conceptos de etnia y las políticas públicas instituidas por presiones de movimientos sociales y/o internacionales. Esto se hará teniendo como base una parte de la bibliografía producida sobre el tema, considerándose también los datos empíricos surgidos de la investigación realizada sobre las relaciones entre una congregación misionera católica y los indios macuxi, en Brasil, y entre esta misma congregación y los kikuyu, en Kenia.

Palabras clave: movimientos étnicos - misioneros de la Consolata - macuxí - kikuyu

ABSTRACT

This article aims to discuss the development of new forms of alterity from the interconnection between the organization of groups which represent and / or are represented as ethnic, the formulation of the concepts of ethnicity and public policies imposed by pressures from social movements and/or international. This will be done on the basis of the literature produced on the subject, as well as empirical data arising from research on the relations between a catholic missionary congregation and the macuxi Indians in Brazil, and from the same congregation and the kikuyu in Kenya.

Key words: ethnic movements - Consolata missionaries - macuxi - kikuyu

INTRODUCCIÓN ¹

El interés de este artículo es analizar el fenómeno de la alteridad travestida en un lenguaje étnico y sus implicancias en la formulación de demandas de derechos étnicos y culturales diferenciados. Las misiones administradas por los consolatinos ² en Kenia, particularmente en el período comprendido entre los años 1950 y 1963, y en el estado de Roraima en Brasil, posteriormente al año 1960, serán consideradas como campo empírico que servirá como base para las formulaciones aquí expuestas. La hipótesis de este texto establece que las relaciones mantenidas por los misioneros de la Consolata con los kenianos y la postura por ellos adoptadas en los períodos de movimiento anticolonial, independencia y establecimiento de un Estado nacional, fueron fundamentales para la construcción de un modo de percibir a los nativos, sean ellos africanos o americanos, como despojados de algunos de sus derechos fundamentales, principalmente, el derecho de mantener sus tradiciones, lenguas y tierras. Este tipo de percepción fue fundamental para la movilización de algunos misioneros, ya sea en la organización política de los indígenas del este de Roraima -en relación a las demandas referentes al respeto de las diferencias culturales, demarcación de tierras indígenas y acceso a servicios diferenciados de educación y salud-, así como en la organización de campañas nacionales e internacionales de apoyo a lo que denominan “causa indígena”.

¹ El presente texto es resultado de la investigación financiada por la *Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo* (FAESP). Agradezco a Raúl Ortiz Contreras la traducción del texto al español.

² Los consolatinos pertenecen al Instituto del Consolado para Misiones Extranjeras, creado en 1901, en el contexto de creación de misiones misionales para actuar en África como colaboradores en el proceso de colonización de este continente, es decir, para ayudar en las tareas de civilización tal como fueron concebidas en el período. La primera misión abierta por los consolatinos fue la de Kenia, junto a los kikuyu. Posteriormente, pasaron a actuar en el continente americano, particularmente en Brasil, Colombia y Argentina en América del Sur, y en los Estados Unidos y Canadá en América del Norte.

RORAIMA Y KENYA

En Brasil, los misioneros históricamente asumieron tareas de prestación de servicios a las poblaciones indígenas que, teóricamente, deberían ser prestados por el Estado. En el caso de la misión administrada por los consolatinos en Roraima, si hasta el principio de los años setenta esos servicios eran mayoritariamente prestados de acuerdo con las orientaciones de la política indigenista, tras este período, estos misioneros comenzaron a organizar la prestación de estos servicios tomando como principio el respeto a la diversidad cultural. En este sentido, los misioneros de la Consolata iniciaron proyectos de “recuperación” y “manutención” de las tradiciones indígenas, solicitaron directamente a los representantes de los gobiernos provincial y federal la ejecución de políticas públicas de protección a los indígenas, además de organizar campañas de presión al gobierno federal para hacerlas efectivas.

Kenya

Es necesario resaltar, sin embargo, que entre la segunda mitad de los años sesenta y la primera mitad de los años setenta hubo, en Roraima, una substitución casi completa de los misioneros que trabajaban en el área. Los jóvenes misioneros que llegaron para integrar la misión habían sido formados en un período en el cual las noticias sobre los acontecimientos en Kenia y la posición de los misioneros que allá trabajaban frente al movimiento Mau Mau, al gobierno británico, a la cuestión agraria, a los conflictos raciales y a la independencia ocupaban la mayor parte, o a veces la totalidad de algunos números de la revista *Missioni Consolata*, periódico de divulgación mensual sobre las actividades y otros asuntos relacionados a las misiones del Instituto Misiones de la Consolata (IMC). Además, algunos de estos misioneros habían realizado parte de su formación en las misiones de Kenia. Posteriormente, incluso, también vinieron a Roraima misioneros kenianos.

Las primeras misiones del IMC fueron las misiones de Kenia: sus misioneros habían empezado a actuar en la región en 1902. Hasta el final de los años cincuenta estas misiones se restringieron a las áreas habitadas por los kikuyu, pero posteriormente se extendieron a otras regiones y grupos étnicos. Con los kikuyu los consolatinos desplegaron, inicialmente, las actividades típicas de toda misión, relacionadas a la prestación de servicios de cura, educación y catequesis. Con el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial, estos misioneros, que eran italianos trabajando en territorio de dominio británico, fueron alejados de sus actividades, permaneciendo en

campos de concentración hasta el final de la guerra. Poco tiempo después de retomar sus actividades, se puso en marcha, entre los kikuyu, lo que se pasó a denominar movimiento o guerrilla Mau Mau.

Según autores como Lonsdale (1987, 1990, 1996), Kershaw (1997), Anderson (2005) y Droz (1998 y 1999), el movimiento o guerrilla Mau Mau fue un movimiento anti-colonial, pero también y sobre todo, un movimiento que dividió los kikuyu: los guerrilleros Mau Mau, que consideraban toda y cualquier influencia occidental nefasta, dirigieron sus ataques particularmente sobre sus conciudadanos. Lonsdale (1990) destaca que el movimiento Mau Mau fue, principalmente, un movimiento que se proponía recuperar una ética tribal que, según sus organizadores, no estaba siendo puesta en práctica. Esta ética, de acuerdo con Lonsdale, estaba pautada a partir de los principios de autoridad que el dueño de la tierra ejercía sobre todos aquellos que en ella se abrigan, en la responsabilidad de estos propietarios sobre la guardia y protección de aquellos que estaban vinculados a él y, principalmente, en la autoridad de los más viejos sobre la tierra. Como miembros de una sociedad agraria, continúa el autor, el cultivo de la tierra dirigido por el jefe familiar constituía una virtud fundamental para este pueblo.

De acuerdo con Kershaw (1997), Lonsdale (1990) y Droz (1998), la propiedad de la tierra era un tema de principal relevancia para los kikuyu. Según Droz (1998), entre los kikuyu un hombre únicamente podría alcanzar el estatus de *mûramati*, es decir, de hombre realizado, en el caso de haber administrado bien su pedazo de tierra; habiendo, además, circuncidado uno de sus hijos y participado de los rituales, respetando a los ancianos y los interdictos tradicionales. Sin embargo, de acuerdo con estos autores, después de la Segunda Guerra los problemas concernientes a la posesión de la tierra por parte de la población kikuyu se habrían agravado, como resultado sobre todo de la instalación de nuevos colonos británicos en la región habitada por los kikuyu. A pesar de que un segmento de esta población había ya perdido sus tierras como secuela de las grandes secas ocurridas en la década de 1920 y/o a partir del asentamiento de colonos blancos al inicio del siglo XX, los pequeños propietarios agrarios kikuyu despojados de sus tierras se nutrían de esperanzas frente a la posibilidad de recuperación de la posesión de un terreno para poder, de ese modo, alcanzar el status de *mûramati*. Sin embargo, con la instalación de una nueva generación de colonos blancos tras la Segunda Guerra, la adquisición de parcelas de tierra se volvió prácticamente imposible.

Kershaw (1997) afirma que en el marco de las políticas coloniales que restringían cada vez más las tierras que podrían ser usufructuadas por los nativos y las posibilidades de subsistencia de los pequeños propietarios agrarios, estos encontraron en las proposiciones del movimiento Mau Mau la

esperanza de realización de sus ideales. En ese sentido, hay dos puntos que necesitan ser explicitados mejor: uno se refiere a la concepción kikuyu de pobreza y el otro a las relaciones de la población empobrecida con los jefes kikuyus y la constitución del movimiento Mau Mau.

De acuerdo con Kershaw (1997) y Lonsdale (1996) la pobreza, para los kikuyu, era estigmatizada y los pobres eran considerados maldecidos. Se trataba de una sociedad regida, en palabras de Lonsdale (1996), por una “teología de la abundancia”³, que justificaba las desigualdades sociales a partir de la noción que caracterizaba la riqueza como una señal de la bendición divina y a la pobreza como un castigo por actos reprobables. La pobreza, considerada como una consecuencia de fuerzas espirituales, afirma Kershaw (1997), era una señal de que los pobres o sus ancestros eran espiritualmente dolosos. Sin embargo, continúa la autora, todo buen pobre sabía que podría acabar con su miseria a través del trabajo arduo, pero no podría jamás saber si sería contemplado por las fuerzas espirituales.

Este tipo de concepción fue matizado en el período colonial, cuando los hijos de los propietarios agrarios se unieron al grupo caracterizado por la pobreza, a raíz de la alienación de las tierras, las restricciones coloniales y el control europeo. Ello habría posibilitado a los pobres, juzgados de acuerdo con la estricta ética kikuyu, afirmar que el origen de su pobreza no correspondía a un error moral y, de ese modo, desplazar la explicación de la situación en que se encontraban desde las “fallas espirituales” hacia el “demonio colonial” (Kershaw 1997). Lonsdale (1987 y 1996) resalta que, en principio, el movimiento Mau Mau pretendía llamar a los dueños de la tierra a cumplir su responsabilidad: la de proteger a sus dependientes. Es necesario recordar que los pequeños propietarios y los kikuyu que fueron despojados de sus tierras, a pesar de estar empobrecidos, tenían lazos de parentesco y/o de clases etareas con los grandes propietarios agrarios. Sin embargo, de acuerdo con sus concepciones, estos estaban traicionando el “alma de la tribu” al ser condescendientes con el sistema colonial y no luchar por los intereses de todos los kikuyu. De esa manera, la organización del movimiento comenzó por poner en jaque la autoridad de los ancianos o de aquellos que en aquel momento dirigían los asuntos tribales⁴ y emprendió el combate en contra de todo lo que representase una posible influencia occidental.

³ Esta “teología”, según advierte el autor, coincidía con una teología del cristianismo colonial, a saber, protestante.

⁴ Es decir, una elite nativa compuesta de grandes propietarios rurales y de hombres letrados que representaban a los indígenas en las grandes instancias deliberativas del gobierno colonial.

Tanto los misioneros como los misionados representaban un canal de entrada de las influencias occidentales en el mundo tradicional kikuyu. Por este motivo constituían blancos bastante atractivos para los guerrilleros, quienes, de acuerdo con numerosos relatos publicados en la *Missioni Consolata*⁵, incendiaron y destruyeron infraestructura de las misiones, como escuelas, iglesias, dispensarios y casas, además de asesinar a tres misioneras e innúmeros católicos negros. Durante el período de actividades más intensas de la guerrilla Mau Mau, entre 1952 y 1954, la puesta en marcha de las misiones de la Consolata permaneció seriamente comprometida.

A pesar de la guerrilla, del cierre de algunas misiones y de la concentración de los misioneros en las misiones consideradas más seguras, los consolatinos reorganizaron sus actividades efectuando visitas a las aldeas creadas por el gobierno colonial para abrigar a la población kikuyu, ansiando imposibilitar la comunicación entre esta y los guerrilleros. En las visitas realizadas a los kikuyu confinados en estas aldeas, de acuerdo con las informaciones citadas en *Missioni Consolata*⁶, los misioneros, además de asistir a los enfermos, llevaban alimentos, ropas y medicamentos. Ese tipo de procedimiento ciertamente influyó en la consolidación de lazos entre miembros de esta población y los misioneros, creando una identidad entre ellos que superó la división nativo/colonizador.

Vale la pena resaltar que la posición de los consolatinos italianos en el panorama colonial, a pesar de no ser idéntica a la de los nativos, no era la misma ocupada por los colonos británicos. De acuerdo con Anderson (2005), en Kenia, la sociedad colonial era estratificada a partir de criterios de raza. En esta estratificación los negros eran separados de los blancos y, entre los blancos, los que no fuesen británicos no podrían ser miembros de la alta sociedad blanca⁷. En su condición de blancos que no eran tratados al igual que los británicos, los misioneros de la Consolata, conforme se puede observar a través de una queja del obispo Don Cavallera, citado por Trevisiol (1989), eran pensados como más próximos de los negros. En su cercanía con los negros, en el sentido que compartían con ellos el sufrimiento -o una cierta concepción de sufrimiento⁸- vivido en decurso de la situación colonial y de

⁵ Ejemplares editados desde el año 1954, n° 1, hasta el año 1965, n° 11.

⁶ Padre Antonio Giannelli, *Missioni Consolata*, n° 24, diciembre 1954, p. 255-256.

⁷ Este problema ya había sido destacado por Balandier (1993), quien demostró la multiplicidad de posiciones existentes en la sociedad colonial.

⁸ La noción de coparticipación es pensada aquí como una convergencia de horizontes simbólicos, tal como propone Montero (2006), lo que descarta una lectura en términos de la noción de mal-entendido o de puntos de vista más o menos correctos.

la guerrilla Mau Mau -en verdad, estos dos factores estaban relacionados- los misioneros desarrollaron en relación a los kikuyu un sentimiento de piedad en la acepción dada por Rousseau, es decir, de identificación con el *otro* como un ser humano semejante a sí mismo (citado en Lévi-Strauss 1993).

Sin embargo, si eran idénticos en la humanidad -aquí es necesario resaltar las orientaciones dadas por el obispo Cavallera a los consolatinos para que trataran los negros como iguales- eran diferentes en las costumbres, lengua, organización social y tradiciones. Estas diferencias y la necesidad de preservarlas, creando condiciones para continuar existiendo, es decir, expulsando los colonos europeos de las tierras kenianas, fue una de las banderas de lucha del movimiento Mau Mau.

El asunto de la necesidad de preservar las tradiciones y, en el límite, la propia idea de tradición, se relaciona al contexto colonial africano de forma general y, particularmente, al contexto de las colonias británicas en las cuales habían sido creadas, de acuerdo con Peter Fry (2005), las reservas nativas. Parafraseando nuevamente a Fry (2005), estas reservas relacionadas al dogma de la segregación característico de la política colonial inglesa, tuvieron como justificación el argumento de que el imperio británico simbolizaba el desarrollo pleno y libre de los pueblos según sus propias líneas culturales y no por su asimilación en un tipo único de sociedad. Por lo tanto, la creación de mecanismos de segregación racial y étnica había operado paralelamente a la promoción de las diferencias culturales ⁹.

En relación a la promoción de las diferencias culturales es necesario resaltar las discusiones sustentadas por autores como Ranger (1997) y Droz (1998), cuyas obras otorgan a los europeos un papel fundamental en el establecimiento de aquello que pasó a ser conocido como “tradición africana”. Según Ranger, el respeto que los ingleses tenían por la tradición habría llevado a los administradores británicos a “inventar” tradiciones africanas para los africanos. Este respeto, prosigue el autor, predisponía a los ingleses a mirar con buenos ojos aquello que consideraban tradicional en África. A partir de esta manera de percibir las tradiciones, ellas fueron codificadas y promulgadas, transformando costumbres maleables en tradiciones rígidas ¹⁰.

⁹ No ocurrió lo mismo, por ejemplo, en las colonias portuguesas, cuya política colonial era pensada a través del paradigma de la asimilación.

¹⁰ En este contexto fue fundando, en la ciudad de Londres, en 1927, el *International African Institute*, que, en 1947, se pasó a llamar *International Institute of African Languages and Cultures*. Este Instituto respondía a las demandas de los gobiernos coloniales en términos de obtener directrices sobre como enfrentar situaciones de movimientos sociales y políticos, como, por ejemplo, los movimientos nacionalistas, y de la preocupación de los estudiosos sobre el destino de las poblaciones y culturas coloniales (Bernardi 1992). Antropólogos,

Junto a la invención de tradiciones africanas, fueron forjadas fronteras que delimitaban lingüística, social y culturalmente a los grupos africanos. En ese sentido, Droz (1998) discurre sobre la formación de lo que se denominó convencionalmente como “kikuyu”, resaltando diferencias y semejanzas entre grupos que fueron considerados como miembros de una tribu única¹¹ y otros que, a pesar de las relaciones y semejanzas con los primeros, fueron clasificados como una tribu distinta. Bayart (1989), por otro lado, sustenta el argumento de que las actuales etnias africanas constituyen un producto del período colonial. Según este autor, en África la etnicidad siempre se había presentado en el dominio de lo político, constituyendo una noción relacional y no substancial; un cuadro, entre otros, de la lucha social y política¹².

Esta argumentación es discutida por Lonsdale (1996) quien si bien reconoce que Bayart tiene razón al afirmar que la etnicidad es una de las formas de identidad africana y que la lucha entre facciones por el control político del Estado contribuyó para modelar las distinciones étnicas en el interior de una misma sociedad, sostiene que peca, al mismo tiempo, por la exterioridad de su análisis. De acuerdo con Lonsdale, el tipo de análisis fabricado por Bayart impone una visión unánime sobre la etnicidad, lo que podría ser objetado por un estudio que decodifique la etnicidad por dentro, a partir de un grupo étnico específico. En ese sentido, Lonsdale (1996) sustenta que la etnicidad es un hecho social global y no solo africano, ya que todo ser humano crea su cultura en el interior de una comunidad que se define en oposición a las otras. Además, el autor hace una distinción entre las nociones de “eticidad moral” o “eticidad” y “tribalismo” o “tribalismo político”. Las últimas se vinculan a la utilización política de la etnicidad por un grupo en disputa con otros grupos, mientras que las primeras, en cambio, refieren al “instinto existente en el hombre de construir, a partir de las prácticas cotidianas de la relación social y del trabajo material, un conjunto de códigos morales y de referencia

misioneros y africanistas, con el afán de comprender lo que habría anteriormente garantizado a esas sociedades la estabilidad social, se concentraron en el estudio de los aspectos rituales tradicionales, de las ideas religiosas de los negros, etc.

¹¹ Noción que fue impuesta, según este autor, por los europeos a los africanos, clasificándolos a partir de una idea evolucionista según la cual los pueblos evolucionaban desde la horda hasta la tribu y, posteriormente, hasta la civilización. Lonsdale (1996) incita una discusión sobre las diversas concepciones de tribu y sus consecuencias sobre la clasificación de las poblaciones africanas.

¹² Poutignat e Streiff-Fenart (1998) hacen un excelente balance sobre las formas de abordaje de la etnicidad, sus puntos de discordancia y concordancia, así como de las cuestiones que orientan los puntos de vista defendidos por determinadas corrientes. Este balance, a pesar de abarcar las posiciones de los autores citados aquí en lo que se refiere al tema de la etnicidad, no los incluye.

étnica en el seno de una comunidad más o menos imaginaria” (1996:100, traducción mía). Lonsdale alude en este caso a un *ethos* compartido por la población agrupada bajo el etnónimo kikuyu que actuaría, según él, como parámetro moral para las acciones de sus miembros.

A pesar de acordar con Lonsdale en lo que concierne a la existencia de un *ethos* que habría sido el sello que posibilitaría el encuentro de varios grupos que conformarían a los kikuyu, Droz (1998) argumenta que estos no existían como tales antes del período colonial. La formación de la identidad kikuyu, continúa el autor, fue forjada por luchas políticas que marcaron el segundo tercio del siglo XX y por el invento o imaginación -en el sentido empleado por Hobsbawm- del mito de *Gikâyû* en la *Mûûmbi*¹³. En ese sentido, prosigue Droz, los kikuyu se apropiaron rápidamente del registro identitario que les fue atribuido por el gobierno colonial, substituyendo el polimorfismo de las identidades pre-coloniales por una identidad exclusiva. Sin embargo, a pesar de la adopción de dicha identidad, la definición de lo que sería un kikuyu no fue pacífica y envolvió luchas internas entre los propios kikuyu y entre estos y el gobierno colonial.

Lonsdale (1996) advierte que el movimiento Mau Mau, que fue una de las instancias que dividió a este grupo étnico a partir de la disputa sobre la definición de lo que era ser kikuyu, se escindió a su vez en función de divergencias internas relativas a los orígenes del poder y de su responsabilidad. La “discordia del bosque”, como denomina Lonsdale a las disputas internas del movimiento Mau Mau, giraba en torno de la oposición entre sociedad y Estado o entre lo que el autor define como “etnicidad moral” y “tribalismo político”. Es decir, la cuestión era saber hasta que punto las virtudes cívicas que instituían la “etnicidad moral” podrían transformarse en “tribalismo político”, en la medida en que se posicionaban en el ámbito del poder del Estado o en el de la oposición al mismo. Lonsdale resalta que los preceptos morales defendidos por una de las facciones del movimiento Mau Mau involucradas en esta “discordia” -*riigi* (que podría ser traducido, según este autor, como “puerta que protege la casa”)-, habían sido resumidos veinte años antes por Jomo Kenyatta, en su libro titulado *Facing Mount Kenya* ([1938]1965). Con todo, cabría también observar que la etnografía de Kenyatta, además de resumir los preceptos de la facción *riigi*, ayudó en la estructuración de aquello que fue entendido por Lonsdale como “tribalismo político”. Eso se debió a que Kenyatta, además de haber sido orientado por Malinowski y haber elaborado su etnografía a partir de los preceptos de una tradición antropológica que piensa las sociedades como totalidades con una lengua y

¹³ Matrimonio mítico del cual habrían descendido los kikuyu.

una cultura peculiares, fue uno de los principales líderes del movimiento anticolonial keniano y el primer presidente de Kenia tras la descolonización. En este sentido, su monografía acabó supliendo demandas originadas en los campos relacionados a la “etnicidad moral” y al “tribalismo político”, ya que, en su condición de etnólogo afiliado a una tradición antropológica, inventó ¹⁴ una cultura y, a la vez, en su condición de figura comprometida en el movimiento anticolonial, participó activamente de la lucha política relativa a la constitución y definición de lo que sería considerado como el grupo étnico kikuyu.

De forma tangencial, las discusiones acerca de lo que era ser kikuyu comprometieron a los misioneros de la Consolata que trabajaban en Kenia, en el período de la guerrilla Mau Mau. Estos eran percibidos por una parte de los kikuyu como un canal de entrada de influencias europeas y, por otra, de acuerdo con los relatos de los propios misioneros, como una especie de “puerto seguro”, como personas con las cuales contar para aliviar las consecuencias de la guerra. En el período final e inmediatamente después de la guerrilla Mau Mau, los misioneros acabaron por incorporar una manera de pensar a los nativos a partir de preceptos concernientes a la definición de grupos étnicos en boga en aquel contexto. Eso puede observarse, por ejemplo, en artículos y relatos de misioneros publicados en la revista *Missioni Consolata* a partir de 1956 ¹⁵, en cuyas páginas son frecuentemente exaltadas las tradiciones kikuyu, particularmente aquellas relativas a la ética kikuyu de la responsabilidad de los jefes sobre sus agregados, entendida como fuente ordenadora de las relaciones, así como aquellas concernientes a las relaciones entre los esposos. Desde los años sesenta hay un mayor número de artículos referentes a las costumbres, tradiciones, extractos de trabajos de misioneros dedicados a la escritura de lenguas nativas, entre otros, varios de ellos resaltando lo que consideran como aspectos positivos de las culturas locales que, según ellos, son algunas veces “corrompidos” o imposibilitados de continuar existiendo en razón de las prohibiciones legales comprendidas en la legislación del Estado colonial ¹⁶.

¹⁴ Se utiliza aquí el concepto de invención en el sentido definido por Roy Wagner (1981), según el cual la invención de la cultura sería el resultado de un proceso de objetivación inherente a la elaboración de la etnografía, realizada en la relación intelectual de producción de conocimiento. En otras palabras, el etnólogo inventaría las culturas por él descritas a partir de sus percepciones sobre el otro y también a partir de los parámetros de objetivación propios de la antropología.

¹⁵ Específicamente desde el año 1958, n° 1 hasta el año 1965, n°11.

¹⁶ Una de las tradiciones prohibidas por el Estado colonial fue la circuncisión. Los debates relativos a su criminalización fueron bastante intensos, involucrando, particularmente,

De este modo, es posible percibir que, a partir de las relaciones establecidas entre consolatinos y kikuyu en el contexto de la guerra anticolonial keniana, fue formulada una nueva forma de concepción de alteridad, diferente de aquella que orientó la formación de las congregaciones misioneras del siglo XIX, que concebía aquellos “otros” como bárbaros que deberían ser civilizados e incorporados a la civilización occidental. Esta nueva manera de concebir la alteridad considera a los nativos no solo como portadores de tradiciones que deben ser preservadas, sino también como víctimas del proceso de expansión colonial. Los consolatinos, que concebían de esa forma a las poblaciones con las cuales trabajaban, reelaboraron sus formas de actuación, posicionándose favorablemente frente a los movimientos de afirmación cultural y de independencia kenianos.

Roraima

Algunos de los misioneros que vinieron para Roraima en los años sesenta y setenta fueron formados, como ya afirmé arriba, teniendo como telón de fondo las discusiones que ocurrían en el contexto keniano o participando activamente de estas discusiones en la medida que realizaban parte de su formación en algunas de las misiones de Kenia. Eso tuvo como resultado el traspaso de una manera de pensar la alteridad formulada en un contexto colonial hacia el contexto de un Estado-Nacional, como el brasileño. Es correcto afirmar que, en Roraima, los consolatinos tuvieron un ingrediente favorable para la realización de este tipo de traspaso a partir de la expansión de las fronteras agrícolas en el Amazonas.

Algunos consolatinos, con una visión sobre el *otro* entrenada a partir del contexto de la disputa anticolonial en Kenia, vieron en Roraima la reproducción de una situación de expropiación territorial y de las tradiciones de los nativos tal como la anteriormente observada en el contexto africano. Los nativos, concebidos como víctimas de la expansión colonial, necesitaban, de acuerdo con sus concepciones, ser protegidos. Esos misioneros, en el ímpetu de convencer a sus cofrades de adherir a su visión y reformular las directrices de actuación junto a los indígenas de Roraima, tomaron contacto con otras iniciativas que, de cierta forma, iban al encuentro de las suyas. La creación del Consejo Indigenista Misionero (CIMI) fue una de ellas. Las directrices

a misioneros protestantes, lo que habría provocado, siguiendo a Droz (2000), la división de algunas iglesias, dando paso al surgimiento de las iglesias negras. Parece ser que los misioneros católicos no se involucraron en esta polémica, por lo menos, hasta el momento, no encontré indicios de su participación en el debate.

propuestas por el CIMI para los religiosos que trabajaban con indígenas en Brasil ayudaron a estos consolatinos a sumar nuevos misioneros y participar en la elaboración de un modelo de acción misionera pautado en la defensa de los derechos de los indígenas en relación a la tierra y al resguardo de sus diferencias.

De acuerdo con Rufino (2002), la creación del Cimi en 1972 fue, en parte, consecuencia de las discordancias surgidas en el seno de la Iglesia en relación al modelo de actuación misionera propuesto por la Operación Anchieta (OPAN), nacida en 1969, que tenía como postulado una práctica misionera de intervención deliberada en la vida social y cotidiana de los indígenas ¹⁷. Estas discrepancias surgieron a raíz de una serie de cambios por los cuales pasaban - como consecuencia de las discusiones que ocurrieron en el Concilio Vaticano II y en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín en 1968- la Iglesia Católica universal y la latinoamericana. Esta “defendió una forma de actuación pastoral cuya atención mayor se centraba en la humanización de las estructuras sociales, y también hacia la oposición del modo como se realiza la inserción de América Latina en el capitalismo global” (Rufino 2002:145).

Además, en 1971, en el simposio sobre Fricción Interétnica en América del Sur promovido por el Consejo Mundial de Iglesias en Barbados, de cuyas discusiones resultó el documento conocido como la “Declaración de Barbados”, suscrito por renombrados antropólogos, el trabajo misionero en el continente latinoamericano fue duramente criticado ¹⁸. Como resultado de las críticas internas y externas hechas a la “misión tradicional”, esta se transformó en un contra-modelo, cuyos presupuestos y métodos deberían ser evitados. Las prácticas de esta misión pasaron a percibirse como dotadas de una “intolerable insensibilidad” en lo que respecta a la “espiritualidad indígena”, “expresión del acto creador de Dios”: en tanto se rehusaban a leer las señales ocultas de la presencia de Dios en otras culturas, la práctica misionera “tradicional” destruía las particularidades indígenas, obligándolos a incorporar costumbres, ritos y creencias con el objetivo de transformarlos en trabajadores brasileños (Rufino 2002).

¹⁷ Posteriormente, los postulados de acción de la OPAN fueron reformulados y adecuados a las exigencias del nuevo contexto en el cual se insertó la discusión sobre la práctica misionaria en Brasil (Rufino 2002).

¹⁸ A pesar de los duros ataques hechos a la actuación misionera en las Américas, la Declaración de Barbados reconoció la existencia de diferenciaciones internas en la Iglesia y solicitó a los sectores más “progresistas” que asumiesen un posicionamiento de respeto a la diversidad socio-cultural de los grupos indígenas y que evitasen prácticas de intervención y proselitismo (Rufino 2002).

La creación del CIMI fue, de acuerdo con Rufino (2002), la estrategia que encontró la Iglesia Católica brasileña para posicionarse ante el malestar creado por la crítica de las actividades misioneras “tradicionales” e intentar responder al mismo tiempo a las demandas internas, en el sentido de crear una pastoral específica orientada nacionalmente hacia las prácticas misioneras de órdenes y congregaciones religiosas junto a pueblos indígenas. El modo en que la Iglesia condujo la resolución del malestar generado por la deconstrucción de la imagen loable que anteriormente se concebía de las misiones, se vinculó a los desdoblamientos pastorales y teológicos del ambiente eclesial postconciliar. Pero particularmente con aquellos expresados en las proposiciones de Medellín que, entre otras cosas, interpellaba a los religiosos a abandonar su aislamiento de la política y a asumir el compromiso con el mundo y con la historia.

Desde su creación el CIMI asumió una posición crítica sobre la política indigenista oficial, puesta en práctica por la Fundación Nacional del Indio (FUNAI)¹⁹. Sin embargo, inclusive en el interior de la Iglesia había discrepancias con relación a las acciones del organismo estatal. En 1977, durante la XV Asamblea General de la CNBB (Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil), algunos obispos manifestaron su descontento con las denuncias que el CIMI venía haciendo a la FUNAI, por que ellas causaban fricciones entre la Iglesia Católica y el gobierno. Algunos de estos obispos, según Moura (1983), habían propuesto la extinción del CIMI y otros, su anexión a la CNBB, como una estrategia de control sobre su desempeño. El resultado de esas discusiones fue que el CIMI, que era hasta entonces un órgano extraoficial, se convirtió en un órgano anexado a la CNBB. La adhesión fue celebrada tanto por el sector que desaprobaba la actuación del CIMI como por aquel grupo que estaba directamente vinculado a él. Don Tomás Balduino, en aquel tiempo presidente del CIMI, aseveró que la anexión respaldaba sus acciones, ya que la CNBB asumiría también la cuestión indigenista, que, de esa forma, se convertía en causa de la Iglesia (Moura 1983).

Además del CIMI, que comenzó sus actividades en 1972, otros movimientos de apoyo a la cuestión indígena también se estaban organizando en el contexto nacional. Entidades que congregaban antropólogos, profesionales liberales, religiosos e indigenistas surgieron, sobre todo, tras un acto público realizado, en abril de 1979, en la Semana del Indio, en San Pablo (CEDI 1981). Según Vidal (2000: 108) la demarcación de las tierras fue, durante los años setenta y ochenta, el primer objetivo de aquellos que luchaban por la causa indígena. En los años setenta, sostiene la autora, “en medio de todos los movimientos

¹⁹ La FUNAI substituyó al Servicio de Protección a los Indígenas (SPI) en 1967 y pasó a ser la nueva agencia tutelar.

sociales en la lucha contra el régimen militar, la cuestión indígena contaba con un apoyo y espacio muy grande en los medios de prensa escrita, en los medios de comunicación de masa”²⁰.

Hacia el final de los años ochenta, según Albert (1997), a los problemas que ya eran enfrentados por los movimientos indigenistas se habían sumado las preocupaciones relativas al medioambiente, incentivadas por discusiones sobre el efecto-invernadero, la biodiversidad y, en general, problemas relativos al medioambiente global. En este contexto, los indígenas del Amazonas se habían transformado en símbolos del estado de naturaleza. Posteriormente, los pueblos autóctonos ganaron el reconocimiento político de agencias multilaterales como el de las Naciones Unidas y de la Unión Europea.

Delante de este nuevo cuadro, citando nuevamente a Albert (1997), las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) cambiaron sus discursos y prácticas, pasando a actuar también en proyectos de etnodesarrollo sustentable. Estos proyectos eran financiados, en su mayor parte, con recursos internacionales, sobre todo, de organizaciones no gubernamentales. Después de los años noventa, ellos comenzaron a tener también financiamientos gubernamentales bi o multilaterales, además de recursos a través del crédito público nacional. En suma, la importancia del Amazonas en el seno de las discusiones sobre la biodiversidad y el medioambiente global permitió a las ONG indígenas y aquellas solidarias a los indígenas, que trabajan en la región, ampliar su visibilidad y capacidad operativa.

PARA CONCLUIR ...

En el caso de Roraima, la entrada en escena de una ONG solidaria a los indígenas, la Comisión Pro-Yanomami (CCPY), creada en 1979, así como la creación del Consejo Indígena de Roraima (CIR) -antiguo CINTER (Consejo Indígena del Territorio de Roraima)- en 1987, cuya formación fue fomentada por misioneros de la Consolata favorables a la implementación de cambios en la pastoral, transformó el cuadro de las relaciones interculturales en la región, propiciando el surgimiento de nuevos pactos políticos en torno del problema de la demarcación de las tierras indígenas. En este contexto, las luchas por la demarcación de tierras indígenas, conducidas por estas ONG y por religiosos católicos en Roraima, se basaban en el argumento de que la demarcación de las tierras indígenas significaría dar a estos condiciones de mantener sus modos de vida tradicionales y de preservarse en su condición

²⁰ Sobre los acontecimientos relativos a la cuestión indigenista en este período, ver la serie *Povos Indígenas no Brasil- Aconteceu*. CEDI/ISA, 1979 a 2002.

de grupos étnicos diferenciados, además de protegerlos de las violencias surgidas por parte de los no-indígenas que invadían sus áreas ²¹. Asimismo, un argumento muchas veces citado por Don Aldo Mongiano ²² en documentos en los cuales se solicita a las autoridades federales la demarcación de las tierras indígenas se refiere a las fechas límites para que esto sucediese conforme el Estatuto del Indio y, posteriormente, acorde la Constitución Nacional, que eran, respectivamente, de 1978 y 1993. Es decir, Don Aldo, y los misioneros representados por él, abogaban por el cumplimiento de un dispositivo legal presente en la constitución brasileña.

Ahora bien, la Constitución Federal de 1988, elaborada en el revuelo de las discusiones provocadas por movimientos sociales sobre la cuestión de las diferencias culturales y el derecho de las poblaciones étnicamente diferenciadas en Brasil, ofreció un estatuto jurídico que admitió avances en lo que concierne a los movimientos étnicos y, también, en relación a minorías antes unimaginables. Al mismo tiempo, es necesario considerar el creciente consenso público internacional concedido al reconocimiento de los derechos de las minorías como un asunto atinente a los derechos fundamentales y no una materia de política arbitraria. Al ganar el estatuto de derechos fundamentales, el tratamiento dado a las minorías deja de ser una cuestión restringida a las políticas nacionales y pasa a ser objeto de preocupación y, en algunos casos, de regulación e intervención internacional (Kimlicka 2003, citado por Arruti 2006).

De este modo, los problemas referentes al tratamiento de los pueblos indígenas en el Amazonas terminaron por articular dos tipos de preocupación bastante difundidas internacionalmente -una relativa a la cuestión de las minorías étnicas y otra concerniente a la cuestión ambiental-, lo que contribuyó a legitimar y expandir el tipo de acción misional, propuesto inicialmente por un pequeño grupo de consolatinos en el interior de la congregación localizada en Roraima, más allá de las fronteras de este Estado. A partir de la reformulación de los presupuestos de la acción misionaria en Roraima o, dicho de la forma nativa, a partir de la “opción por la causa indígena”, la acción de estos misioneros junto a los indígenas de Roraima se fue moldeando en interacción con el contexto local, nacional e internacional,

²¹ Los conflictos entre no-indígenas e indígenas en Roraima se agudizaron a partir de los años sesenta con el sensible aumento del número de agricultores temporarios (que no eran propietarios de la tierra que ocupaban; son llamados *posseiros* en portugués brasileño) que se instalaron en la región, agravándose todavía más, a partir de los años ochenta, con la llegada masiva de buscadores de metales y piedras preciosas como consecuencia de la descubierta de yacimientos de oro en el territorio.

²² Obispo de Roraima desde 1975 a 1996.

incorporando preocupaciones, vocabularios y concepciones vinculadas al debate sobre los derechos fundamentales y los derechos diferenciados ²³.

Un ejemplo de este último caso fue el protagonismo que estos religiosos adquirieron en la organización del Distrito Sanitario Especial Indígena del Este de Roraima (DSL) ²⁴. Este tuvo una de sus inspiraciones en la formación de indígenas para el tratamiento de algunas enfermedades que atingían a otros indígenas en el interior de la aldea, propuesta que fue iniciada a comienzos de los años ochenta a partir de la gestión de algunas hermanas de la Consolata. Estos indígenas se transformaron, posteriormente, en los actuales agentes indígenas de salud, piezas fundamentales de los Distritos Sanitarios Especiales Indígenas (DSEI), cuya propuesta de fundación se inspira en la reformulación del sistema de atención de la salud de los pueblos indígenas. Esta reformulación tuvo como objetivo asegurar a los indios el derecho universal e integral a la salud garantizado por la Constitución de 1988 ²⁵.

Fecha de recepción: 20 de diciembre de 2007.

Fecha de aceptación: 17 de abril de 2008.

²³ El texto de la Constitución Ciudadana, de 1988, abre la posibilidad de creación de algunos servicios para minorías, llamados servicios diferenciados. En ese sentido, fueron creados sistemas de salud y educación que deberían ofrecer servicios que se adecuasen a las especificidades culturales de las poblaciones a las cuáles son destinados.

²⁴ Sobre el proceso de formación del DSL, ver Araújo 2006.

²⁵ En lo referente a la salud, el texto constitucional de 1988 expresa las resoluciones de la octava Conferencia Nacional de Salud, acontecida en 1986. El informe final de esta conferencia, la primera convocada después del golpe militar, expresa el proyecto de reforma sanitaria que venía siendo debatido en los medios académicos y sindicales del área de la salud, a partir del final de la década de 1970, como alternativa al modelo médico-asistencial privatista vigente en aquel momento (Araújo 2002; Vilaça Mendes 1999a y 1999b). Este proyecto de reforma sanitaria se organizaba sobre tres principios fundamentales: un concepto de salud como resultado de concepciones y condiciones de vida; salud como un derecho de ciudadanía y deber del Estado; la reformulación del sistema nacional de salud con la implantación de uno Sistema Único de Salud, que tenga como principios la universalidad -todos deben tener derecho de acceso a los servicios de salud-, la integridad de la asistencia -realización de acciones curativas y preventivas- y la descentralización. En este último principio es que se encaja la creación de los distritos sanitarios. La concepción de distrito sanitario en el contexto del Sistema Único de Salud (SUS) se refiere no solo a la delimitación de un espacio burocrático-administrativo, sino también a un cambio de las prácticas sanitarias que incorporan intervenciones inclusive en instancias que a veces no están vinculadas al sistema de salud, pero que interfieren en las condiciones de salud de la población que vive o trabaja en el espacio de un determinado distrito (Vilaça Mendes *et al.* 1999).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Albert, Bruce

1997. Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. *Cahiers des Amériques Latines* 23: 177-210.

Anderson, David

2005. *Histories of the Hanged: the dirty war in Kenya and the end of Empire*. New York, W. W. Norton & Company.

Araújo, Melvina

2002. *Das ervas medicinais à fitoterapia*. São Paulo, Ateliê Editorial.

2006. *Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima*. São Paulo, Humanitas.

Arruti, José Maurício

2006. *MOCAMBO - Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru, Edusc-Anpocs.

Balandier, Georges

1993. A noção de 'situação' colonial. *Cadernos de Campo* 3: 107-131.

Bayart, Jean-François

1989. *L'État en Afrique: la politique du ventre*. Paris, Fayard.

Bernardi, Bernardo

1992. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. Lisboa, Edições 70.

CEDI

1981. Povos indígenas no Brasil 1980. *Aconteceu especial* 6. Rio de Janeiro-São Paulo, CEDI.

Droz, Yvan

1998. Genèse d'une "ethnie": le cas des Kikuyus du Kenya central. *Canadian Journal of African /Revue Canadienne des Études Africaines* 32 (2): 261-284.

Droz, Yvan

1999. *Migrations kikuyus: des pratiques sociales à l'imaginaire*. Neuchâtel - Paris, Ed. de l'Institut d'Ethnologie - Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.

2000. Circoncision féminine et masculine en pays kikuyu: Rite d'institution, division sociale et droits de l'Homme. *Cahiers d'Études Africaines* 158: 215-240.

Fry, Peter

2005. Culturas da diferença: seqüelas das políticas coloniais portuguesa e britânica na África Austral. Em Fry, P.; *A persistência da raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*: 43-93. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Kershaw, Greet

1997. *Mau Mau from Below*. Oxford, James Currey.

Kenyatta, Jomo

[1938] 1965. *Facing Mount Kenya*. New York, Vintage Books.

Lévi-Strauss, Claude

1993. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. Em Lévi-Strauss, C.; *Antropologia estrutural II*: 41-51. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

Lonsdale, John

1987. La pensée politique kikuyu et les idéologies du mouvement mau-mau. *Cahiers d'Études africaines* 107-108, XXVII (3-4): 329-357.

1990. Mau Maus of the mind: making Mau Mau and remaking Kenya. *Journal of African History* 31: 393-421.

1996. Ethnicité, morale et tribalisme politique. *Politique Africaine* 61: 98-115.

Montero, Paula

2006. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. Em Montero, P. (org.); *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*: 31-66. São Paulo, Globo.

Moura, Antônio Carlos

1983. O CIMI na CNBB: força maior. *Aconteceu. Povos indígenas no Brasil* 1982. Rio de Janeiro-São Paulo, CEDI.

Poutignat, Philippe e Jocelyne Streiff-Fenart

1998. *Teorias da etnicidade*. São Paulo, Editora da Unesp.

Ranger, Terence

1997. A invenção da tradição na África Colonial. En Hobsbawn, E. y T. Ranger (org.). *A invenção das tradições*: 219-269. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Rufino, Marcos

2002. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo, PPGAS/USP.

Trevisiol, Alberto

1989. *Uscirono per dissodare il campo. Pagine di storia dei missionari della Consolata in Kenya: 1902-1981*. Roma, Edizioni Missioni Consolata.

Vidal, Lux

2000. Entrevista. *Cadernos de Campo* 9: 101-122.

Vilaça Mendes, Eugênio

1999a. As políticas de saúde no Brasil nos anos 80: a conformação da reforma sanitária e a construção da hegemonia do projeto neoliberal. Em Vilaça Mendes, E. (org.); *Distrito Sanitário: o processo social de mudanças das práticas sanitárias do Sistema Único de Saúde*: 19-91. São Paulo - Rio de Janeiro, Hucitec - Abrasco.

1999b. O processo de distritalização da saúde. Em Vilaça Mendes, E. (org.); *Distrito Sanitário: o processo social de mudanças das práticas sanitárias do Sistema Único de Saúde*: 93-158. São Paulo - Rio de Janeiro, Hucitec - Abrasco.

Vilaça Mendes, Eugênio *et al.*

1999. Distritos sanitários: conceitos-chave. Em Vilaça Mendes, E. (org.); *Distrito Sanitário: o processo social de mudanças das práticas sanitárias do Sistema Único de Saúde*: 159-185. São Paulo - Rio de Janeiro, Hucitec - Abrasco.

Wagner, Roy

1981. *The invention of culture*. Chicago, The University of Chicago Press.

RESEÑAS

Lins Ribeiro, Gustavo. 2006. *El capital de la esperanza. La experiencia de los trabajadores en la construcción de Brasilia*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia. 247 p.

El capital de la esperanza constituye una versión modificada de la tesis de maestría presentada por Gustavo Lins Ribeiro, hace algo más de veinticinco años, en el Programa de Posgrado en Antropología de la Universidad de Brasilia bajo la dirección de Lygia Sigaud. Durante el tiempo transcurrido desde entonces, el manuscrito ha circulado por distintas bibliotecas a modo de material de referencia hasta ser publicado finalmente en agosto de 2006. Gustavo Lins Ribeiro se desempeña actualmente como profesor regular del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia (UNB) y como investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) de Brasil.

En este libro, el autor aborda el proceso de construcción de la nueva ciudad capital de Brasil, recortando el análisis al período que tiene lugar entre 1957, cuando comienzan los primeros trabajos en la zona, y el 21 de abril de 1960, fecha en que el entonces presidente del Brasil, Juscelino Kubitschek, inaugura formalmente la ciudad. El análisis del caso Brasilia se enmarca dentro de la forma de producción particular que el autor denominó “proyectos de gran escala”, que suelen dar lugar a la creación de una empresa estatal; en este caso, la *Companhia Urbanizadora da Nova Capital do Brasil* (NOVACAP) que pasa a cumplir los roles del Estado en la región de las obras. El objetivo central del libro es el de recuperar la experiencia de los trabajadores que construyeron la capital, buscando reconstruir sus condiciones concretas de vida durante el proceso, alejándose de las versiones dominantes generadas por el poder, de carácter netamente mistificador. A tal fin, el autor recurre metodológicamente al análisis de distintas fuentes escritas (periódicos oficiales y opositores, sindicales, de alcance nacional y regional) y fotográficas, cuya información interpreta a partir de los distintos relatos que logra recolectar entre algunos de los trabajadores que participaron de las obras y que aun habitan la región. El marco conceptual desde el cual el autor interpreta el fenómeno se encuentra claramente influenciado por

los teóricos de la regulación, en consonancia con su auge en el marxismo brasileño de los años ochenta.

El libro consta de una introducción y de cuatro capítulos, en los que el autor desarrolla los principales ejes de análisis (“los trabajadores”, “el campamento”, “el trabajo” y “los conflictos”), para finalizar con una conclusión, de enorme riqueza y especialmente elaborada para esta publicación, ya que permite -varios años después- inscribir al Caso Brasilia en el marco de las investigaciones realizadas posteriormente por el autor sobre otros “proyectos de gran escala” (Yaciretá, Itaipú, Tacuruí).

En la introducción, Lins Ribeiro da cuenta de la manipulación ideológica central que recubrió el proceso de construcción de Brasilia, por la cual se buscó presentar la creación de la ciudad como un proceso civilizador y heroico de avance hacia el oeste, apelando a una actualización de la narrativa del *bandeirantismo* de tiempos coloniales, cubriendo de mística nacionalista y redencionista al proceso histórico amplio de interiorización económica que tiene lugar en el país desde tiempos remotos. De esta forma, los millares de trabajadores rurales que afluyeron a las obras provenientes de la empobrecida región Nordeste del país, fueron llamados “*candangos*” (designación que los africanos daban a los portugueses) y tratados como “pioneros” del desarrollo. Sin embargo, el autor llama la atención acerca de la contradicción por la cual no se permitió a los constructores permanecer en la ciudad una vez terminadas las obras. Por otro lado, el autor denuncia la “ambigüedad jurídica” que recubrió a aquellos años, cuando la NOVACAP funcionara como representante del Congreso en la región, dando lugar a un sistema jurídico paralelo por el cual se violaron sistemáticamente las leyes laborales.

En el primer capítulo, el autor se refiere a los modos de reclutamiento, selección y control llevados a cabo sobre los trabajadores, con el fin de organizar el flujo de migrantes de acuerdo a las necesidades específicas del proceso productivo (jóvenes, de un promedio de 23 años, sin familia y saludables), mostrando los problemas surgidos a partir de la escasez relativa de mujeres y de la ausencia de la esfera doméstica como ámbito de reproducción social de la fuerza de trabajo. El segundo capítulo está destinado a analizar los campamentos donde se alojaron los trabajadores, permitiendo ver cómo esta forma de vivienda se instituyó en extensión de la lógica productiva, organizando socialmente el espacio de forma tal de favorecer el control y la vigilancia de los operarios, subordinando los tiempos libres a la esfera productiva. En el tercer capítulo, el autor expone los modos a través de los cuales se incrementaba la explotación del trabajo, ya por extensión de la jornada laboral (*virada*) como por intensificación del ritmo de trabajo (*empreitada* o por tareas) mostrando cómo el fetichismo del salario llevó a los operarios a concebir estas situaciones como deseables. El último capítulo es el que Lins

Ribeiro destina a profundizar sobre los conflictos surgidos durante las obras, vinculándolos principalmente con la alimentación, la vivienda y el ocio, reconstruyendo las estrategias de lucha por mejores condiciones de vida que fueron puestas en práctica durante esos años.

Para concluir, puede decirse que *El Capital de la Esperanza*, además de ser un claro ejemplo del desarrollo del pensamiento marxista latinoamericano de los años ochenta, constituye hoy -por sobre todas las cosas- un importantísimo aporte para una *antropología históricamente informada*, al permitir reconstruir las condiciones materiales y simbólicas que dieron lugar a las experiencias de subalternidad entre los trabajadores, constituyéndose en una excelente muestra de las posibilidades que abre al futuro la comunión entre la Antropología y la Historia.

ÁLVARO DEL ÁGUILA*

* Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Ciencias Antropológicas. E-mail: alvarodelaguila@hotmail.com

Del Río, Mercedes. 2005. *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los Andes. tradición y cambio entre los soras de los siglos XVI y XVII.* La Paz, IEB / IFEA / ASDI. 341 p.

Las investigaciones históricas y etnohistóricas de las últimas décadas han brindado importantes estudios sobre las sociedades indígenas del sur andino antes y después de la conquista hispana, destacando en particular el rol activo y creativo de las prácticas y los discursos étnicos frente a situaciones de dominación. En este camino se encuentra *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los Andes* en el cual, tras diez años de investigación, Mercedes del Río aborda los cambios y continuidades de las identidades étnicas y territoriales de los *soras*, actores principales de la articulación del área comprendida entre el altiplano de Oruro y los valles cochabambinos, en el período que va desde principios del siglo XVI hasta la tercera década del siglo XVII. Son los procesos de cambios socio-políticos, la etnogénesis y la conformación de identidades los que se ponen de relieve a partir del análisis del comportamiento de los actores sociales implicados -encomenderos, funcionarios estatales y líderes étnicos- y del impacto que las políticas estatales tuvieron en las estructuras étnicas y las respuestas colectivas generadas ante las mismas.

Nuestra aproximación se organizará en base a los tres ejes analíticos que funcionan como hilos conductores a lo largo de la Introducción y de los seis capítulos que conforman el libro: la territorialidad -sus formas y percepciones-, el colonialismo y, por último, la etnicidad -y sus transformaciones en relación a las jerarquías de dominación establecidas.

Desde una perspectiva andina, el territorio -ligado a los ancestros y a los orígenes del grupo- adopta un carácter fijo e inmemorial, forjando relaciones sociales, pertenencias y rasgos de identidad colectiva. Sin embargo, incorporando nociones tomadas de la Geografía y la Arqueología del Paisaje, del Río comprende la territorialidad de los *soras* como un campo dinámico de acción y conflicto, sujeto a fluctuaciones temporales y a los vínculos de poder que lo atraviesan. La autora reconstruye los cambios en el eje ordenador del espacio y de las relaciones interétnicas de los *soras* de Paria bajo las dominaciones incaica y colonial, revelando cómo el traslado de su cabecera -desde el altiplano

orureño a los valles cochabambinos- fue el resultado de la construcción de sucesivos espacios de poder político desde los cuales las autoridades étnicas interactuaron con los estados englobantes. Tras discutir los orígenes del grupo *sora* y reseñar las diversas hipótesis explicativas sobre las migraciones *aymaras*, el trabajo identifica dos elementos de la compleja política administrativa incaica que dan cuenta de la incorporación de este grupo: el reasentamiento y la utilización de colonos en beneficio estatal -profundizando en la situación del Valle de Cochabamba-, por un lado; y la problemática ligada a los cambios en la ubicación del asentamiento administrativo preincaico -aparentemente Sorasora- y su inserción en una concepción cuzqueña del espacio, por el otro. Posteriormente, la administración colonial significó un nuevo impacto en la cabecera *sora*: el centro político de Pariamarca, ubicado junto al tambo de Paria y próximo al camino real incaico, perdió importancia durante las guerras civiles de la temprana colonia, mientras el peso demográfico y de interés político étnico se desplazaba a Capinota, donde confluían las rutas que conectaban Potosí, La Plata y las tierras altas de Oruro.

La autora reconstruye con gran habilidad el complejo paisaje social de los *soras*, mapeando no solo la ordenación espacial étnica delimitada por los mojones prehispánicos ordenados por el Inca *Huayna Capac*, sino también las modificaciones operadas por las instituciones coloniales -tales como la encomienda, el repartimiento, el corregimiento y la doctrina- en el trazado de los territorios étnicos. Resulta particularmente claro el análisis pormenorizado del impacto de las composiciones de tierras de 1593 en las zonas productivas y en la distribución de parcelas al interior del Repartimiento de Paria, a través del cual del Río focaliza en el patrón territorial de las estructuras de bajo nivel (ayllus), la ubicación y extensión de las tierras cacicales, su distribución por mitades, ayllus y en el nivel familiar.

Por otro lado, la exacción tributaria y laboral constituyen en este trabajo importantes vías de análisis para ver cómo las relaciones coloniales continuaron impactando en la población de los *soras*, más allá de los primeros efectos de ruptura y reorganización social que provocaron las instituciones coloniales hispanas antes mencionadas. Del Río brinda un examen minucioso de la tributación del repartimiento de Paria, detallando la composición, transformación, circulación y destino del excedente indígena, junto al análisis de las cargas laborales extraídas bajo la forma de mita. Este estudio se ve enriquecido con el análisis de los cambios que provocaron en la economía étnica la fundación y organización de una obra pía, producto de la restitución y donación de los bienes del encomendero Lorenzo de Aldana, conocida con el nombre de “comunidades y hospitales de Paria”. Así, además de realizar una cuidadosa contextualización de la historia de vida y cláusulas testamentarias del encomendero, la autora analiza el funcionamiento y destino de los

fondos controlados por la obra piadosa bajo administración laica (1575-1611), evaluando el impacto concreto que tuvo sobre los *soras* y la sociedad colonial en general durante los 250 años de su existencia.

Finalmente, y estrechamente ligada a los procesos mencionados, del Río propone una mirada procesual de larga duración a fin de revelar el dinamismo de la etnicidad *sora* en tanto construcción social enraizada en circunstancias históricas particulares. La creación de identidades se revela en este estudio permeable a las reorganizaciones territoriales y a la construcción de espacios de poder político, administrativo y económico surgidos de las relaciones jerárquicas de dominación establecidas con el estado incaico e hispano. De este modo, se desataron procesos de etnicidad interna en parcialidades y ayllus, en los cuales se fueron rearmando y consolidando fronteras territoriales, sociales y simbólicas que otorgaron un rol importante a las estructuras de gobierno étnicas. En este punto, el análisis se resiente por el abandono del concepto de etnogénesis -que, no obstante, la autora define y valora en su Introducción-, que hubiese permitido captar en toda su complejidad ese proceso dinámico de supervivencia, negociación y resistencia del que emergen nuevas identidades. En el caso de los *soras* de Paria, el proceso de traslado del eje de interés colectivo a lo largo de un siglo desde el altiplano orureño a los valles cochabambinos, culminaría a inicios del siglo XVII con la separación en dos grupos con identidades autónomas. La desvinculación territorial surgida de las composiciones de 1645 convirtió antiguos paisajes complementarios en opuestos, abriendo el camino a etnicidades altiplánicas y vallunas autónomas que dividieron el tejido social.

Para concluir, el libro constituye un aporte que invita a la reflexión e incita al debate sobre los efectos que la cambiante territorialidad étnica posee sobre los procesos de creación de etnicidad provocados bajo la dominación estatal incaica e hispana, a partir de los cambios y continuidades que afectaron a los *soras* de Paria. La autora integra y contextualiza documentos ya conocidos con materiales de archivo y censales ricos y novedosos, cuya lectura etnohistórica, crítica y atenta, da cuenta de subjetividades, identidades y negociaciones a largo plazo. Por último, la publicación de documentos provenientes de diversos repositorios documentales constituye un elemento más que convierte a *Etnicidad, Territorialidad y Colonialismo en los Andes* en un trabajo de lectura ineludible.

MARÍA CAROLINA JURADO*

*Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, Instituto "Dr. E. Ravignani"-PROHAL/Becaria CONICET.

Silva Prada, Natalia. 2007. *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México.* México D.F., El Colegio de México. 645 p., cuadros, gráficos, planos, índice analítico y apéndices documentales.

La extensa investigación emprendida por Silva Prada nos resulta personalmente interesante y sugestiva por el hecho de haber seleccionado un acontecimiento puntual -un motín- en torno al cual ha podido ir desgranando los aspectos contextuales y teóricos que permiten una aproximación a las problemáticas más amplias de la situación colonial a fines del siglo XVII en la ciudad de México. El enfoque globalizador que se desarrolla a partir de un acontecimiento que permite delinear la estructura sociopolítica en la cual se inserta, otorga carnadura humana a la Historia tal como sucede en la historia de las sociedades.

El motín se produjo en la plaza mayor de la ciudad de México, provocado por los aumentos de precios y desabastecimientos de maíz. La plebe se amotinó contra el corregidor y el alcalde, atacó con piedras e incendió el palacio de gobierno, las casas del cabildo, la cárcel y otros edificios vecinos y robó la mercadería que estaba a la venta en el mercado. Aunque en definitiva el motín fue reprimido en pocas horas, sus consecuencias se prolongaron hasta comienzos del siglo siguiente. Esta historia nos pone en contacto con personajes, conductas y situaciones que movilizaron a un grupo determinado que, aunque no representa a *toda* la sociedad contemporánea al acontecimiento, al menos muestra a un grupo de agentes sociales que tienen su propio peso y sus propias formas de representación de la realidad.

El texto está dividido en una introducción, seis extensos capítulos y conclusiones. En la introducción la autora presenta en detalle los *artefactos* conceptuales que sostienen su propuesta teórica y metodológica. En primer lugar el concepto de “cultura política” (que también ha sido objeto de una reciente compilación peruana)¹, discutiendo sus alcances según diversos

¹ Aljovín de Losada, Cristóbal y Nils Jacobsen 2007. *Cultura política en los Andes (1750-1950)*. Lima, Fondo Editorial Universidad Mayor de San Marcos, Cooperación Regional Francesa Para Los Países Andinos, Instituto Francés de Estudios Andinos.

autores y tratando de explorar los límites de aplicación a su caso de estudio que tiene lugar durante el llamado antiguo régimen. Si uno de los principios de este concepto radica en la consideración de los patrones culturales subyacentes en los comportamientos de la sociedad y si una de las críticas que se ha hecho a este concepto consiste en la dificultad de rescatarlos a través de los discursos históricos, Silva Prada sostiene que el “tumulto” le ha permitido encontrar evidencias acerca de lo que pensaban las autoridades, los reclamos, insultos, gestos y símbolos o las expectativas existentes sobre el bien común, entre otros aspectos. “Los intereses y pleitos de los gremios, los abusos de las autoridades, los cobros indebidos, la defensa de espacios tradicionales, eran todas circunstancias que nos permiten pensar en la posibilidad de buscar, en las acciones extraordinarias, indicios de acción ordinaria” (p. 54-55). Algunas de estas expresiones “pueden ser permanencias estructurales previas al proceso de occidentalización de mestización urbana” (p. 41). Para sostener su propuesta desarrolla simultáneamente el concepto de “lo político” en estas sociedades de finales del siglo XVII, referidos a la conciencia común sobre las condiciones del buen gobierno que predominaba en el sujeto central de su investigación: la plebe urbana, sobre la cual evita planear homogeneizaciones distorsionantes. Plebe a la que trata de identificar en base a las opiniones –la mayoría discriminatoria– de los intelectuales y autoridades de la época y, de esa forma, presentar al lector al personaje colectivo que interviene en el tumulto eje del análisis y ubicarlo en el lugar político, económico y social que ocupaba en la vida de la ciudad de México.

Aunque Silva Prada adhiere al concepto de cultura política evita hábilmente las limitaciones que muchos autores han señalado en el uso de este concepto (Knight 2007)² y presta atención a los aspectos institucionales y legales y a los intereses en juego que intervienen e influyen en el desenvolvimiento de la sociedad y del acontecimiento en particular. Discute la naturaleza de la estructura de poder y sus implicancias en el ejercicio de la autoridad del monarca y de sus funcionarios, así como los límites filosóficos por lado y las prácticas concretas del ejercicio de la justicia por el otro. La autora advierte con mucha sutileza: “se trata también de recordarle al lector que aunque existen teorías universalistas de la justicia, esta estudiada históricamente, nos muestra que las `creencias´ compartidas sólo tienen cabida en esas teorías si nos aproximamos de justicia de forma crítica, ya que dichas creencias `de hecho reflejan relaciones desiguales de poder´” (p. 62). Señala

² Knight, Alan 2007. ¿Vale la pena reflexionar sobre la cultura política? En Aljovín de Losada, C. y N. Jacobsen 2007. *Cultura política en los Andes (1750-1950)*: 41-81. Lima, Fondo Editorial Universidad Mayor de San Marcos, Cooperación Regional Francesa Para Los Países Andinos, Instituto Francés de Estudios Andinos.

la importancia de analizar la “capacidad política” de los participantes de un acto de insubordinación política y la necesidad de profundizar los significados que les conceden los agentes involucrados. Para lograr este objetivo fue preciso que refinara la metodología del análisis de las evidencias y discursos, considerando lo dicho y lo no dicho, las conductas concretas y las opiniones que provocó el motín en distintos estratos de la sociedad.

En el capítulo II la autora nos describe el escenario en el que se produce el tumulto, y en el capítulo III se dedica a precisar las características sociales y demográficas de los actores del acontecimiento. En mi opinión vale la pena detenerse nuevamente en el diseño del capítulo IV, titulado “El motín de 1692: hechos e interpretaciones”. Una vez narrados los detalles del tumulto, lo más interesante es el análisis de las interpretaciones. Silva Prada las divide en cuatro estratos: 1) la versión de los partícipes y de los testigos indios, mulatos, mestizos y españoles; 2) la versión de quienes vivieron los hechos y combatieron el tumulto (los primeros informes); 3) la primera elaboración del relato entre los que tuvieron contacto directo o cercano con el tumulto; cronistas contemporáneos; 4) las interpretaciones posteriores de los detractores peninsulares del gobierno del Conde de Glave. Mediante un análisis cuidadoso el lector puede hacer un seguimiento pormenorizado de las visiones y relatos que cada sector ofrece sobre un mismo hecho y los supuestos subyacentes en la forma de exponer e interpretar la conducta de los tumultuarios y de las autoridades y, sobre todo, de las motivaciones de la violenta reacción de la plebe urbana. En los capítulos V y VI la autora discute el protagonismo indígena en el motín, las representaciones de todos los actores sobre el mismo y las consecuencias sociales, económicas e institucionales, para finalmente abordar el significado político de los sucesos en el contexto cultural en el que se producen, retomando los conceptos teóricos planteados en la introducción, esta vez a la luz de las evidencias empíricas analizadas.

El libro tiene muchos aspectos sugerentes, es metodológica y teóricamente sólida y presenta una estructura narrativa atrapante sin perder rigurosidad heurística ni hermenéutica.

ANA MARÍA LORANDI*

* Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnohistoria. E-mail: anamariadorandi@gmail.com

