

A PRESENÇA E A IMAGEM DOS INDÍGENAS NA HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DO TRIÂNGULO MINEIRO¹.

YURI LEITE SANTOS²; MARCEL MANO³

RESUMO

O presente artigo apresenta os resultados obtidos com desenvolvimento de projeto de pesquisa cujo objetivo é analisar a imagem do indígena na História e na historiografia regional. Para isso, se apoiou no diálogo entre Antropologia e História e teve como material básico de pesquisa tanto uma documentação histórica referente à região do atual sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo, como uma bibliografia diversa sobre a história dessa região. Com base neles, e sob a perspectiva do paradigma indiciário e da alteridade, constatamos duas visões históricas acerca dos Kayapó meridionais, um dos grupos indígenas mais conhecidos nessa região durante os séculos XVIII e XIX. A primeira delas associada ao bárbaro sanguinário; a segunda a vítima indefesa. Em oposição a elas, recentemente tem-se desenhado a construção do argumento de que as estratégias de contato dos Kayapó meridionais foram ações de sujeitos históricos conscientes, orientada por sua própria lógica cultural.

PALAVRAS-CHAVE: História indígena, antropologia, etnohistória.

ABSTRACT

This paper presents the results of a research project seeking to analyze the image of the Indian in history and regional historiography. This work supported the dialogue between anthropology and history. Research material comprised historical documentation regarding the current state of Goiás, Triângulo Mineiro region and an area north of São Paulo, as well as a review of diverse literature on the history of this region. Based on this material, and from the perspective of evidentiary paradigm and otherness, I found two historical perspectives concerning the southern Kayapo, one of the most popular indigenous groups in this region

¹ O presente ensaio apresenta dados de pesquisa alcançados com desenvolvimento de projeto de pesquisa financiado pelo CNPq.

² Graduado em História pelo Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia. Rua da Justiça 505, Parque dos Lima, Franca – SP. CEP 14403-074. E-mail: arqueovulpes@gmail.com

³ Docente do Instituto de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia. Av. João Naves de Ávila, 2121 - Bloco H, sala 26, Santa Mônica. Uberlândia – MG. CEP: 38400-092. E-mail: marcelmano@incis.ufu.br

during the eighteenth and nineteenth centuries. The first related to the bloodthirsty barbarian, the second the helpless. In opposition to this, I propose that contact strategies and actions of the southern Kayapo show them to be conscious historical subjects, guided by their own cultural logic.

KEY-WORDS: Indian history, anthropology, ethnohistory.

INTRODUÇÃO

A presença do índio na historiografia brasileira em geral e do Triângulo Mineiro em particular, oscila entre duas visões antagônicas, porém ambas superáveis: a imagem romântica e idílica e a imagem do bárbaro e cruel selvagem. Os povos indígenas brasileiros, historicamente, sofreram uma proposital invisibilidade que está diretamente ligada à forma violenta de expropriação de suas terras duramente toda a feitorização portuguesa, o que fez desaparecer uma série de culturas, modos de vida e organizações sociais originais (BONFIM, 2006). A isso também colaborou a visão histórica do índio cruel e hostil, porque esta serviu de legitimação oficial para as guerras de extermínio. Mais tarde, movido pelo movimento romântico, a visão que brotou, simétrica oposta a anterior, foi do índio indefeso ante a um inimigo superior. Em ambas, nunca se vê os índios como agente de sua própria história, mas, antes, como vítimas indefesas ou animais sanguinários. Contra essa visão petrificada constrói-se atualmente, por meio do diálogo entre Antropologia e História, uma nova visão do indígena como um sujeito histórico consciente, cujas ações e estratégias de contato são ordenadas culturalmente (MANO, 2010, 2011, 2012).

Inserindo nesse projeto mais amplo, a pesquisa que resultou neste artigo se iniciou com um preciso levantamento bibliográfico em torno da história indígena, especialmente a local, com base no mencionado diálogo entre a Antropologia e História. “Há pelo menos três décadas, essas duas disciplinas passaram a um encontro renovado e fecundo do qual ambas saíram afetadas. Do lado da história, as tentativas de incorporar em seus discursos parcelas da sociedade ante então silenciadas na historiografia tradicional; tais como os povos indígenas, fizeram-na aproximar-se do objeto da antropologia – a alteridade. Do lado da antropologia, as abordagens atuais, em reação aos estudos funcionalistas e estruturalistas comuns até fins dos anos 1970, têm se preocupado em formular interpretações históricas a partir das categorias nativas e na utilização dos documentos escritos e orais. Assim, no veio de um dos legados da

história social de M. Bloch e L. Febvre: a que aproxima história e antropologia, tem-se conseguido iluminar a história a partir de novos atores e sujeitos” (MANO, 2010, p. 62).

Os índios foram, em sua maioria, encarados como inimigos e acusados de dificultarem o povoamento e desenvolvimento da região. Um grupo indígena que sofreu perseguição implacável dos colonos foi o dos Kayapós (ou Caiapós), conhecidos no século XVII como bilreiros, mas cuja primeira menção histórica direta é de 1723, dada pelo bandeirante Antonio Pires de Campo nos relatos sertanistas, na qual seu território era compreendido desde “...a zona do Pardo e Camapuã, no Sudeste de Minas Gerais até a área do Triângulo Mineiro; e para cima até a altura quase da embocadura do Araguaia...” (apud, AMANTINO; 2001, p. 74)

Ressaltando o movimento de engajamento entre a Antropologia e a História presente no presente artigo é indispensável evidenciar a influência da Escola dos Annales responsável pela criação da Nova História, que combate a história de cunho positivista que visa à glorificação dos grandes homens e silencia os demais ramos da cultura humana. Lucien Febvre (1985) insiste no fato de que cabe ao historiador chamar a vida os fatos históricos, mesmo os mais humildes. A partir de uma nova interpretação da História e suas diversas dimensões, a Escola dos Annales evidencia que o autor não deve ser um soberano, mas persuasivo cientista que visa nos vestígios fatos mais verossímeis possíveis. A produção historiográfica atual possui um forte vínculo com a Escola dos Annales graças à elaboração de uma nova interpretação da História e suas diversas dimensões, justificando que o autor não é um soberano, mas persuasivo cientista que visa nos vestígios fatos mais verossímeis possíveis. Carlo Ginzburg em “Mitos, emblemas e sinais” (1989) trabalha justamente com as raízes de um paradigma indiciário que aproxima a Antropologia e a História e a compreensão de seus métodos analíticos, que são fundamentais para a compreensão do outro.

O trabalho da historiografia moderna é vencer dogmas científicos tais como determinismo geográfico e histórico, e o caso da presença indígena no território que vira a ser o Triângulo Mineiro é um forte exemplo. Compreender estudos de humanos e suas atividades requer também uma compreensão do ambiente vivido por estes. Na transição do século XVIII para o XIX o ambiente de cerrado do Triângulo Mineiro muda de um ambiente ocupado por comunidades caçadoras, coletoras e horticultura para uma sociedade agrícola e pecuarista, que abafou os costumes das pessoas que antes ocupavam a região. Em pleno século XVIII se evidencia um exemplo da expansão e ocupação desta região por homens livres pobres, viajantes e comerciantes. Embora seu aspecto de colônia não havia de fato um domínio europeu na região. Mamelucos, filhos de indígenas e brancos, e índios escravizados era a mão

de obra evidente, e o contato entre estes e os brancos resultava tendencialmente a genocídios, mas há exceções, no caso do Brasil não ocorreu um extermínio físico total dos indígenas, pois grande parte desta população miscigenou-se com os demais, gerando assim a cultura brasileira. Mas as sociedades indígenas é que desapareceram, tratava-se de sociedades comunais, de pequenos bandos, e suas formas socioeconômicas não se adequaram para as estruturas de interesse colonial. O grupo predominante no Triângulo Mineiro eram os Kayapó meridionais, que também habitavam outras regiões de Minas Gerais, Goiás, São Paulo, Mato Grosso do Sul e Mato grosso até a época da chegada dos colonizadores. A presença dos Kayapó nesta vasta região de cerrado já era arcaica quando os colonizadores chegaram (LOURENÇO; 2008; p. 43).

A manipulação das fontes primárias revelou a escassez de documentos historiográficos publicados, em especial sobre os Kayapó, dificultando o conhecimento da história do período colonial. A abordagem teórica foi desenvolvida a partir da antropologia cultural e da história cultural, visto que muitos trabalhos na História e na Antropologia tendem a ser, ao mesmo tempo, trabalhos empíricos e teóricos, que atravessam divisores de metas e de temas que, mais unem que separam os dois campos.

Sob este prisma é possível abrir rotas a respeito do indígena como sujeito histórico que possa desfazer de um passado cristalizado pelo colono não-índio. Assim sendo, o trabalho almejou, a partir de uma bibliografia e de documentação referentes à história indígena regional, desfazer da invisibilidade forjada ao longo da História a respeito destas comunidades silenciadas pelo discurso oficial. A história do contato dos Kayapó meridionais não pode ser entendida nem quando consubstanciada pelas alegorias da colonização, nem quando amarrada às imagens idílicas dos índios indefesos. Tal como os dados aqui apresentados colocam, em nenhum momento esses índios tiveram ações extemporâneas. Para eles, a guerra não tinha como fim o aniquilamento do outro pelo ódio ou por uma suposta natureza bárbara, como fez pensar a documentação oficial. Antes, as guerras eram oportunidades para a construção de pessoas, corpos e parentes; pois eram nitidamente uma predação do “outro” para a construção do “nós” (MANO; 2010, p. 76).

MATERIAL E MÉTODO

Sendo um tema que possui essência na antropologia histórica o presente artigo partiu de um levantamento bibliográfico preciso a respeito de registros e relatos históricos e os articulando com a persuasão da Antropologia, sendo assim possível adentrar-se ao

conhecimento preciso da cultura indígena e a incorporação que a História faz com a mesma e como as sociedades atuais lidam com a identidade e história indígena. A base da pesquisa foi tanto uma documentação histórica dos séculos XVIII e XIX referente à região dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo, quanto uma bibliografia etnográfica sobre a presença dos Kayapós e o encontro dos sertanistas com os mesmos. A documentação do período referente a essa região, aponta-a como área de ocupação e perambulação histórica dos Kayapó meridionais, reconhecidos nesses documentos por suas intermináveis guerras. A elas se imputaram na história diferentes alegorias da colonização e, contra isso, a leitura desses documentos - material de pesquisa da história – foi realizado a partir da perspectiva da alteridade – objeto da antropologia-, e se quis entender a representação histórica a partir do sistema de ação e pensamento dos próprios Kayapó. (MANO, 2010 ; 2011, p. 76).

O início da pesquisa foi dedicado ao levantamento, leitura, análise e sistematização da bibliografia, aprofundamento dos referenciais de estudo da historiografia regional e de estudo da história indígena brasileira. Com base nessas atividades previstas foi realizada uma introdução de contexto a partir da historiografia moderna e outra precisa envolvendo a presença indígena a oeste das minas. Para vencer o dogma científico da alegoria da colonização uma leitura crítica de alguns documentos históricos foi feita para propor que, do ponto de vista dos paulistas e das tropas militares que nos séculos XVIII e XIX varriam o caminho das minas, passando pelo norte de São Paulo, Triângulo Mineiro e sul de Goiás, a designação genérica Kayapó foi tomada como antítese de civilização, e tal estereótipo deve ser evidenciado e desmistificado. A partir da construção alegórica da etnonímia Kayapó que brota da própria urdidura dos documentos históricos, outro elemento que desperta desde os primeiros registros é a oposição Tupi = manso; não Tupi ou Tapuia = selvagem, para cujo estereótipo o uso do bilro, porrete ou tacape pelos Kayapó em suas guerras foi emblemático (MANO; 2010, p 65).

Assim, a partir de uma perspectiva antropológica unida à persuasão da Nova História, o trabalho metódico do presente artigo seguiu para a análise de acervos nos arquivos municipais em busca da documentação histórica que reforça os demais trabalhos acadêmicos relativos à história indígena local e temas afins, além de registrar o imaginário das comunidades locais a respeito da figura histórica do sujeito indígena.

Graças à Nova História com base, é possível a recuperação da identidade histórica ativa dos indígenas, e no presente artigo os Kayapós em especial, e a perspectiva das

instituições municipais para com os mesmos mostram reflexos dessas atividades nos últimos anos.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

As discussões a seguir partem de três tópicos precisos, porém interligados. Em um primeiro momento trataremos das duas imagens antagônicas a respeito do sujeito indígena: Os selvagens segundo os sertanistas, e as vítimas indefesas segundo o movimento romântico do indianismo. Em seguida partiremos para uma análise que procura superar essas visões estereotipadas e mostrar os indígenas como agentes de sua própria história.

3.1 Os selvagens.

A presença indígena desde o início da ocupação do território triangulino, ainda no século XVIII e início do XIX, bem como a expropriação de suas terras para a formação das grandes fazendas e o processo de nucleação para catequização jesuítica foi registrado por alguns memorialistas da região: O aborígene Kayapó era o dono da região.

Os índios foram, em sua maioria, encarados como inimigos e acusados de dificultarem o povoamento e desenvolvimento da região. Daí, como já mencionado, segundo as autoridades, a necessidade de enviar algumas expedições para atacar suas aldeias e conseguir sua dita “pacificação” mesmo que à força, reforçando a alegoria da colonização.

Os Kayapó foram um dos grupos indígena que sofreu perseguição implacável dos colonos. Estes habitantes segundo o bandeirante paulista Antonio Pires de Campos, da área compreendida desde “...a zona do Pardo e Camapuã, no Sudeste de Minas Gerais até a área do Triângulo Mineiro; e para cima até a altura quase da embocadura do Araguaia...” (AMANTINO; 2001; p. 78)

Destacando a forte presença destes índios Kayapó, o relato permite conhecer a localização em que estes se encontravam, “*próximo da Capela de S. Francisco de Sales, beira do Rio Verde, próximo ao Rio Grande*”, (FILHO; 2013; p. 13) região fronteira entre os atuais estados de Minas Gerais, São Paulo e Goiás, atual Triângulo Mineiro.

O memorialista também registrou a disputa por terras entre colonizadores, a expropriação e expulsão dos índios Kayapó de suas terras e o seu deslocamento forçado.

A ocupação da região se fez sistematicamente a partir do século XVIII em um processo que envolveu bandeiras paulistas e jesuítas que usavam a região como espaço transitável rumo ao sertão goiano, não estabelecendo uma estrutura que possibilitasse o desenvolvimento desta. Com ideais civilizatórios, os jesuítas mantiveram os primeiros contatos com “silvícolas”, os que vivem na floresta, do Triângulo Mineiro e com regiões adjacentes e desde muito cedo foram grandes exploradores dos sertões. Recebiam da coroa portuguesa concessões de terras onde estabeleciam os aldeamentos em forma de fazendas, não sendo diferente na região triangulina. (LOURENÇO, 2010, p. 14).

Este processo, por meio de contatos conflituosos em que os índios perdiam suas terras para a ocupação e formação de núcleos populacionais, causaram a quase extinção da sua existência e do seu modo de vida, levando-os, aos poucos, a adaptações forçadas, geralmente nos povoados, fazendas e vilarejos em que pudessem garantir sua sobrevivência. Restou-lhes apenas “inserir-se” marginalmente nas formas de ocupação que aos poucos iam se formando na região, sofrendo discriminação e cerceamentos, submetendo-se às condições precárias de sobrevivências e perda de sua cultura e identidade.

A primeira menção direta ao etnônimo Kayapó data do primeiro quarto do século XVIII. Embora pareça não ter ocorrido nenhum incidente de hostilidade nesse primeiro contato, já nele Antonio Pires de Campos revela uma marca indelével desses indígenas que marcaria todas as suas descrições no século XVIII: a guerra. Depois de descrever as aldeias e as lavouras, ele escreve: “... e seu maior exercício é serem corsários de outros gentios de várias nações e prezarem-se muito entre eles a quem mais gente há de matar...”. (CAMPOS; 1976; p. 181-182). Sob este prisma é possível notar que os sertanistas então classificaram estes sujeitos como hostis. A forma pela qual se dava a relação dos Kayapó com o mundo exterior era nitidamente a de uma predação. Seus ataques eram botes rápidos e certos, por meio dos quais eles matavam o inimigo e se apropriavam de elementos materiais de sua cultura. Por todo o século XVIII, eles se lançaram em expedições de assassinato, roubo, destruição e saque contra não-índios, fazendo propor então que a guerra podia ser mesmo seu modo próprio de relação com o mundo exterior. Mas para colocar a guerra como dimensão do regime simbólico e relacional dos Kayapó, os materiais históricos se mostraram de pouco valor etnográfico. Neste caso, orienta este exercício a projeção etnográfica, artifício que consiste no uso do conhecimento etnográfico sobre os povos indígenas atuais, para a projeção de hipóteses sobre a história dos índios. Embora exista na etnologia brasileira uma

controversa sobre a utilidade desse procedimento, sendo alguns veementemente contra o seu uso, em certos casos a sua utilidade já foi testada com sucesso.

Sobre os Kayapó que se encontravam na região dos rios Grande, Paraná e Paranaíba no século XVIII, pouco se sabe sobre seu escopo cultural. Quando então no século XVIII esses índios entraram em contato com os nãoíndios, estes últimos foram incorporados à lógica dos primeiros e serviram como agentes para a predação e incorporação dos elementos da alteridade; fornecendo assim as chances para esses indígenas atualizarem suas ações mitológicas. Por assim dizer, as façanhas de seus heróis no tempo mítico eram modelos por meio dos quais os Kayapó estavam orientando suas ações com o mundo exterior não-índio. Na mitologia, a predação de seres da natureza, na história, a predação de seres humanos. Ao que tudo indica, essa estrutura de relações com a alteridade se assenta numa visão de mundo tradicional que pode ser representada como concêntrica. Um círculo central definiria os Kayapó como sujeitos fortes e belos bravos, e outro círculo maior ao redor do primeiro seria ocupado pelo mundo exterior não Kayapó, animais e outros povos. Assim, ao operar um processo de contraste e comparação, a lógica destes índios os define num etnocentrismo distintivo no qual eles, gente genuinamente humana, se opõem a todos os outros seres naturais e humanos não Kayapó. Em consequência, além desse sistema contrastante, o sistema classificatório kayapó entende também, agora por comparação, que o mundo da natureza e o mundo dos outros povos estão numa relação de analogia. Sobre este ponto em específico, há mais de um indício para propor uma associação entre a guerra e a caça.

As relações com os homens não-índios que habitavam as terras recém-incorporadas pelas conquistas rapidamente caminharam para confrontos abertos, acarretando posições antagônicas em termos culturais, sociais, políticos e religiosos. O conquistado rapidamente tornou-se o “*Outro*”- aquele que não era semelhante a quem estava conquistando. Assim os subjugados foram tratados como inferiores, feios, sujos, desprovidos de cultura, enfim, sem qualquer traço que merecesse algum tipo de aceitação pelos “superiores”. As relações estabelecidas entre os dois grupos que se chocaram foram sempre baseadas no estranhamento. Cada um via o Outro como não-homem devido às suas diferenças. Logo a sociedade mais avançada percebeu que os conquistados poderiam ser exterminados física ou culturalmente ou ainda utilizados de maneira mais proveitosa, ou seja, transformando-os em cativos.

Esta diferença entre os dois grupos étnicos foi diagnosticada pelos conquistadores como sendo causada por um grande distanciamento civilizacional entre ambos ou ainda pela ausência completa de civilização no Outro conquistado. Neste caso, este foi transformado em

um bárbaro sem qualquer elemento cultural que o pudesse assemelhar com o conquistador. Daí a dicotomia entre bárbaros e civilizados.

Ser civilizado é um conjunto de maneira que a sociedade encara como sendo a forma superior de se portar, crer e fazer. E civilização é um processo em movimento constante “para a frente”. Civilizado era, no século XVIII, um dos muitos termos usados com os quais os membros da corte gostavam de designar, em sentido amplo ou restrito, a qualidade específica de seu próprio comportamento, e com os quais comparavam o refinamento de suas maneiras sociais, seu “padrão” com as maneiras de indivíduos mais simples e socialmente inferiores.

Ao analisar o conceito de civilização utilizando o referencial desenvolvido acima, identificou-se que no século XVIII, ser civilizado era estar ligado ao mundo cristão, ou seja, era ser um filho de Deus, cumpridor de todos os seus deveres não só para com a divindade, mas também, por tabela, com seu representante legal na Terra: o rei. Logo, ser civilizado era ser cristão e súdito.

Estas características de “ser civilizado” são os elementos que Bluteau tinha em mente ao definir os índios do Brasil:

Também chamamos índios aos povos da América. No Brasil, dividiram os portugueses aos Bárbaros, que vivem no sertão em índios mansos e bravos. Índios mansos chamam aos que com algum modo de República (ainda que tosca), são mais tratáveis e capazes de instrução. Pelo contrário, chamam índios bravos aos que pela sua natural indocilidade, não tem forma alguma de governo, nem admitem outras leis, que as que lhes dita a sua fera natureza. (BLUTEAU, R., 1713, Verbete: índios).

A expedição teve, contudo, sérios problemas com os índios Kayapó e os quilombolas que ali viviam escondidos do avanço branco. A condição básica para a ocupação do território seria a sua aniquilação e este foi o primeiro passo do grupo. Pamplona instalou-se no Desempenhado, perto de Bambuí e de lá comandou várias expedições contra estes grupamentos. A partir daí, teve início o seu poderio. Em função dos serviços prestados adquiriu autoridade sobre o “*sertão do sul de Minas que se situa[va] ao norte do Rio Grande até dividir-se com o sertão da Farinha Podre...*” (JARDIM, 1989, p. 202).

De tempos em tempos, outras expedições tiveram que voltar à área e recomeçar o processo. No ano de 1773, Pamplona entrava novamente no Sertão desta vez com o objetivo de averiguar os boatos da descoberta de ouro nas redondezas. Infelizmente, quase nada se sabe sobre esta expedição. Em 1781 Pamplona organizou outra também com o mesmo objetivo, e desta vez não passou da Serra da Marcela. Em 1782, Pamplona organizou mais

uma entrada, mas dela não participou, ficando a liderança com João Pinto Caldeira. Seu objetivo era dar combate aos quilombolas e aos índios Kayapó.

É curioso ressaltar que todas estas entradas corriam por conta de Pamplona. Os gastos com alimentação, armas, munições e qualquer outro elemento ficavam por seu risco. Isto não significava que ele tivesse qualquer tipo de prejuízo, ainda que tivesse alegado isto como uma das justificativas para solicitar novas sesmarias.

ele fora por isso ao sertão, cabeceiras do Rio de São Francisco com algumas pessoas adjuntas a descobrir terras para a existência da mencionada fabrica, na qual diligência experimentara prejuízos grandes e uma despesa considerável por ser sertão devoluto, pedindo-me lhe concedesse nele três léguas de terra por sesmaria em atenção das despesa e a utilidade que esta povoação se seguiria aos reais interesses e bem comum. (AMANTINO; 2001, p. 197)

As inúmeras sesmarias concedidas à família Pamplona, graças a estas entradas, além de simbolizarem prestígio social e político, forneceram todos os créditos necessários às suas pretensões. Além do mais, as terras foram concedidas de modo que uma fizesse fronteira com a outra, o que acabou por acarretar um gigantesco latifúndio controlado por Ignácio Correia de Pamplona. Com toda esta terra, ele passou igualmente a controlar os arrendamentos na região. E, em última instância, toda a vida econômica do local.

A fim de melhor compreensão sobre a sociedade mineira e mais precisamente sobre o que ocorria durante as expedições em termos culturais, torna-se necessário uma breve análise sobre o século XVIII e sua relação com o Arcadismo e deste com as concepções sobre os indígenas, sobre o papel de Portugal, principalmente na figura de Pombal, e sobre o destino dado aos jesuítas.

Os paulistas por estarem distantes dos centros de consumo, e incapacitados de importar a escala desejada de negros africanos, procuraram o braço indígena, os “negros da terra”, e “... para obtê-los, foram forçados a correr sertões inóspitos e ignorados...” (HOLANDA, 2000, p. 16). Lentamente os paulistas foram impondo seus costumes, técnicas e tradições metropolitanas, incluindo a própria língua portuguesa que atingiu o território nacional e foi habilmente modificada.

As bandeiras e as monções, respectivamente as incursões terrestres e fluviais, foram expedições caracterizadas pelo fluxo migratório, com a finalidade de levar interessados ao interior da colônia brasileira, em especial à província mato-grossense, até alcançar os índios, ou as zonas mineradoras.

Das bandeiras os “bandeirantes”, nome genérico dado àqueles homens que se armavam e lançavam pelos sertões à captura de índios e para se tornarem hábeis a distinguir espaços ainda desconhecidos. O objetivo era o aprisionamento de índios e o descobrimento de riquezas e outras especiarias para o comércio. Chamados de sertanistas eram filhos, netos de portugueses e portugueses que vieram do Reino por diversos motivos.

O mito do bandeirismo de louvor coloca os bandeirantes no plano do mito da construção da nacionalidade, com a magna expressão de seus feitos. Esse culto, porém, serviu para mascarar a pobreza da capitania na época das bandeiras, atribuindo aos bandeirantes, qualidades que não tiveram, como as de colonizador e pioneiro.

As monções são relatadas por Taunay como tropas de canoas – “... esquadilhas, organizadas às pressas e a esmo, para vencer o deserto aspérrimo, nelas embarcando indivíduos de todas as categorias: aventureiros e burgueses bem afortunados e colocados, civis, militares e eclesiásticos...” (TAUNAY, 1953, p. 14).

Holanda (1960, p. 71) refere-se ao termo monção aludindo “... originalmente aos ventos fortes dos mares do sul, que impulsionavam as embarcações marítimas e facilitava as navegações rumo ao oriente no século dezesseis”. Na historiografia brasileira, o termo refere-se ao fenômeno de deslocamento de paulistas e oficiais portugueses, às minas de Cuiabá e de Mato Grosso, transcorrido durante o ciclo do ouro, na primeira metade do século XVIII. Essa palavra é de procedência árabe e que se generalizou entre os marinheiros lusíadas durante os seus descobrimentos marítimos no Oriente, e que não foi conhecida entre os paulistas antes do segundo decênio do século XVIII.

O movimento monçoeiro foi importante para o alargamento das fronteiras, o surgimento e subsistência de novos povoados e o apresamento e extermínio de muitos povos indígenas.

Uma notável diferença entre bandeiras e monções: As bandeiras utilizavam pouco às embarcações para seu deslocamento e somente nos sítios onde o caminho a pé tornava-se impossível de se praticar. Já nas monções, as embarcações tornaram-se o meio essencial de deslocamento, usando o caminho terrestre somente nos varadouros, e aí também utilizavam cavalos e, excepcionalmente, carruagens.

As monções foram responsáveis pela atividade de comércio interno e de abastecimento, dando origem a um movimento que não se limitou genuinamente em

exploração, mas expandiram as fronteiras além das delimitações conhecidas pelas coroas portuguesa e espanhola.

A partir do momento em que se iniciam os primeiros deslocamentos, começa paralelamente a criação de povoados pelos caminhos onde passavam os monçoeiros, em decorrência daqueles que desistiam da longa viagem ou não suportavam os sacrifícios existentes e acabavam ficando pelo caminho. Estes pequenos povoados serviram, mais tarde, como postos de auxílio para as monções subsequentes que por ali passavam.

A dificuldade em obter navegantes aptos vinha desde o século XVIII, e ainda no século XIX, constatavam-se problemas com os tripulantes. Em muitos documentos descritos como criminosos, amotinadores e insubordinados, geralmente criados na ociosidade e inadaptáveis à disciplina rígida, e em pontos de escala obrigatória, passavam a noite em verdadeira orgia e festas nos jogos de cartas, músicas, danças, desafios e quando animados pelo álcool, eram comuns os tumultos, reservando pouco tempo para dormir e descansar.

A principal diferença da primitiva bandeira e da monção de povoamento estava no complexo de atitudes e comportamentos determinados por cada um desses grupos. Para as bandeiras, os rios constituíam obstáculos à marcha, e as embarcações se tornavam um recurso ocasional à medida que a marcha se tornava impossível. Contrariamente às monções, pois tinham a navegação como fator limitante e disciplinador dos movimentos revoltosos, sendo a marcha a pé ou a cavalo, exceção à regra.

A intenção em estudar as bandeiras e as monções na região é discorrer como ocorreram os primeiros contatos interétnicos historicamente relatados entre não-índios e índios, e suas consequências. Os não-índios transportados por vias terrestres e ao invadirem área pertencente a grupo indígena, ocasionavam um impacto maléfico, provocando conflito ou deslocamento territorial dos índios.

O povoamento de não-índios na região forçou os índios ao remanejamento, ao trabalho escravo e ao padecer de seu grupo, pagando com suas vidas pelo estabelecimento de novos grupos: os bandeirantes, os monçoeiros e os demais que os acompanhavam, por razões peculiares. O início da ocupação procedente dos bandeirantes e monçoeiros derivaram da caça à mão-de-obra indígena, e, em seguida, da descoberta do ouro e de diamantes na região.

A partir de rotas fluviais e caminhos de bandeiras, alargaram-se as ocupações dos territórios indígenas, muitas vezes ajudados pelos próprios Kayapó aldeados, que se coligaram aos colonos invasores. Durante os primeiros contatos, os bandeirantes admiravam a

eficiência dos Kayapó na luta contra seus inimigos, com suas técnicas de batalha, cercos, emboscadas e a eficiência dos guerreiros.

Amenizados os conflitos no Rio Paraguai contra os Payaguá, iniciavam-se as guerras na região Oriental, dessa vez contra os Kayapó. Estes dominavam as vertentes da direita do Rio Paraná, desde o rio Pardo até o Rio Correntes e as vertentes da Serra do Kayapó para o Rio Paranaíba, dominando também o Triângulo Mineiro, fazendo incursões até o Rio Mogi, em São Paulo. Os Kayapó tornaram-se inimigos dos bandeirantes, porque atacavam as lavras, vilas, comboios e interceptavam o caminho das Minas de Goiás. Mediante essa problemática, provavelmente em 1739 o governador de São Paulo, Dom Luiz de Mascarenhas, em visita a Goiás, determinou que o superintendente das minas, Dr. Agostinho Pacheco Teles, enviasse uma carta para Lisboa relatando a situação.

De Lisboa veio a autorização, com ordem régia, de contratar Antônio Pires de Campos para exterminar os Kayapó. Em 1727 fizeram incursões para as aldeias Kayapó no intuito de aumentar a mão-de-obra escrava. Os bandeirantes levaram a “ferro e a fogo” os índios que encontravam e resistiam ao seu domínio, provocavam a redução de sua população e a sua divisão em diversos grupos menos numerosos, com isso os Kayapó remanescentes procuravam refugiar-se em sítios diversos, evitando os principais rios das monções onde poderiam viver mais tranquilos. A 12 de outubro de 1742, Pires de Campos assinou o contrato formal aceitando exterminar os Kayapó que “infestavam” o caminho das minas para São Paulo, dominando aproximadamente 800 léguas de sertão. Recebeu os armamentos e partiu neste mesmo ano com seu “exército” rumo à Serra das Araras, segundo Sá Carvalho (1946):

dali veio varrendo, como um vendaval de morte, todos os aldeamentos dos Caiapós desde os rios Verde, Sucuriú, Aporé, Serra Selada, rio dos Bois até as fraldas da Serra Dourada, donde prosseguiu perseguindo-os até o rio Paranaíba, na passagem da Estrada para São Paulo. Percorreu com seu exército 150 léguas em três meses. (SÁ, 1946, p.94)

Esse confronto não intimidou os Kayapó do Norte de Goiás, pois continuaram suas investidas contra a população. No ano seguinte, 1743, Pires de Campos assinou outro contrato para guerrear contra os Kayapó e os ataques continuaram por inúmeras vezes até que a Junta liberou quatro arrobas (60 quilos) de ouro para investimento na guerra contra os Kayapó.

Como foi evidenciado os primeiros contatos de bandeirantes e Kayapó foi de muito conflito, e até o ano de 1772, as hostilidades praticadas pelos Kayapó não ficaram nos registros etnohistóricos.

O objetivo dessas bandeiras era diferente do período setecentista que visava capturar índios. Conforme referências descritas por autoridades imperiais, essas bandeiras tinham intenção de punir índios hostis, “pacificá-los” e “civilizá-los”.

Em relatórios provincianos e fontes que relatam o contato e conflito entre os Kayapó e não-índios, geralmente apresentam os índios como “selvagens” provocadores de “destruição”, responsáveis pela desordem e morte de muitos “civilizados”.

3.2 O Indianismo.

Os historiadores já fizeram retratos diversos dos indígenas brasileiros. Como vimos, os primeiros relatos os nativos eram titulados como incivilizados, bárbaros que precisavam ser domesticados ou mesmo aniquilados. Uma visão oposta se propagou ao longo do século XIX, com o indianismo romântico, que retratou os nativos como bons selvagens donos de uma moral intangível e pura. Mesmo os colonos literários demonstrando empatia aos nativos, a história efetiva dos mesmos ainda permaneceu distorcida. Apesar de tentar dar valor à cultura indígena, os textos continuaram encarando os índios como seres passivos quem não tiveram outra opção senão lutar contra os portugueses ou submeter-se a eles. Surgiu assim o discurso tradicional que infelizmente ainda alimenta o conhecimento popular. Tal discurso nos faz acreditar que os nativos da América viviam em harmonia entre si e em equilíbrio com a natureza até a chegada dos colonos.

Contudo, recentemente, uma nova leva de estudos tem tomado a cultura indígena não como um valor cristalizado. E como evidenciamos estes estudos também não negam as caçadas que os índios sofreram, porém também não fazem destes sujeitos somente como vítimas indefesas. A colonização foi marcada por escolhas e preferências dos indígenas que os portugueses, em número muito menor e requisitando segurança para instalar suas colônias, diversas vezes acataram.

A partir da perspectiva de Varnhagen, ao longo de trinta e sete anos, movido pelos pressupostos do nacionalismo romântico e do historicismo, ele tratou da temática indígena em diversos campos de conhecimento. Contrapondo-se ao indianismo romântico, opunha-se a uma literatura, a um nacionalismo e a uma história que buscavam nos indígenas o elemento formador da Nação brasileira. A preocupação que o movia era a da construção de uma nacionalidade una e indivisível, que tinha como paradigma a sociedade branca e europeia.

Para Varnhagen, a concretização dessa nacionalidade dependia da superação da diversidade cultural e racial existente no Brasil.

Esses românticos conceberam uma representação de Nação calcada na imagem de uma sociedade com traços e valores comuns. Diante da diversidade humana, a atitude era a de negá-la. O outro seria bom e aceitável, se pudesse ser reduzido àquilo que se estabelecia como sendo o padrão da sociedade. A miscigenação e o branqueamento eram o caminho apontado e a ser seguido pela sociedade para “salvar-se” da desintegração. Ao construir um paradigma de Nação, a elite demarcava o campo no qual a diversidade racial e cultural poderia existir: a essa riqueza humana restava o direito de miscigenar e de desaparecer dentro do outro.

Para que a Nação viesse a existir concretamente, segundo os parâmetros que foram sendo edificados por essa elite, era fundamentais que os indígenas, embrenhados nos sertões, fossem rapidamente localizados e civilizados. Umbilicalmente ligada à construção de uma representação de Nação estava a ideia da formação de um povo coeso. Nesse processo, concebeu-se que era preciso afastar os índios de sua condição de “selvagem”.

Francisco Adolfo de Varnhagen fez parecer se incluir a esta geração, que tomou para si a tarefa de dar forma a um ideal de Nação. Seu estudo nos permite tentar compreender quais as questões que mais preocupavam as classes dirigentes do Brasil de então. Acompanhar o processo de estruturação e de amadurecimento do pensamento de Varnhagen sobre a temática indígena, processo resultante do permanente diálogo com seus contemporâneos, permite-nos acompanhar a construção de uma imagem de povo e Nação.

Não por acaso, a temática indianista foi parte constituinte fundamental na obra e no pensamento de Varnhagen. Traduzindo uma preocupação da época, terminou por acreditar e defender que a conformação e a consolidação do Brasil como Nação dependia da superação da diversidade racial e cultural. Varnhagen foi um homem profundamente imiscuído no seu tempo histórico, que apaixonadamente acreditou caber aos intelectuais à construção da Nação, apontando os caminhos a serem trilhados para a superação desse estado de anomia e salvando o país da desagregação. Uma desagregação que se apresentava, a seu ver, já na heterogeneidade da população brasileira. A obra de Varnhagen foi elaborada a partir dos parâmetros do historicismo-romântico. Ideologicamente, movia Varnhagen o nacionalismo-romântico e teórica-metodologicamente, pautava-se ele no historicismo. (OLIVEIRA; 2000, p. 22)

Num momento em que se edificava o Estado Nacional, a elite e a monarquia brasileira necessitavam desenhar um perfil de Brasil e oferecer à Nação um passado uno que seria

mirado e seguido na edificação do futuro. A história, construída sobre critérios de veracidade, forneceria os elementos de identificação do povo, o que garantiria a unidade do país e da nação.

Se índios e negros são selvagens inferiores, a conquista e a miscigenação representavam uma possibilidade de regeneração e de supremacia dos valores, dos padrões, dos costumes e da religião brancos. Diante da diversidade, cabia ao Estado, sendo força tuteladora, ser o instrumento de formação dessa Nação. O olhar de Varnhagen sobre os índios era o olhar de sua época, aquele possível de ser esperado dentro das expectativas, dos desejos e dos projetos da elite intelectual de então. Dos vigorosos debates que sua obra gerou, o que se pode perceber é que, se num primeiro momento temos a impressão de estarmos diante de pontos de vista distintos, efetivamente a diversidade racial brasileira apavorava essa elite.

Na primeira metade do século XIX, o critério utilizado para aferir a humanidade do indígena, era aquele do século XVIII: perguntava-se se os índios seriam ou não capazes de ascenderem na escala civilizacional da humanidade. Por um lado, acreditavam que o país necessitava de recuperar sua memória e de construir a sua história. A história era a mestra da vida porque, ao iluminar o passado, apontava o caminho do futuro.

Quando, em 1840, Varnhagen publicou a *Crônica*, ele dava sua contribuição para a edificação da temática indianista, rica e significativa instância do imaginário nacional. Posteriormente, entretanto, negou completamente essa obra e o indianismo enquanto temática nacionalista. A viagem pelo interior do Brasil servira, conforme sua declaração, para que ele tomasse consciência da falsidade dessa crença na bondade natural.

Seria possível apontá-los como sendo objeto de inspiração à literatura nacional em gestação somente se a Nação brasileira desejasse colocar sua origem em povos decaídos e talvez mesmo irrecuperáveis. Apenas nesse caso os indígenas poderiam ser tomados como temática literária. Se a literatura era a fonte de expressão da alma nacional, uma Nação que se pretendia filha da civilização, jamais poderia colocar em tal cáfila de canibais o berço de sua origem.

A única possibilidade de “humanização” dos indígenas estaria no fato de eles possuírem características que lhes abriam as portas do mundo branco. O índio se tornaria humano desde que desejasse e aceitasse o branqueamento. Não se duvidava da existência desse desejo e da sua possibilidade de efetivação, mesmo porque, caso contrário, só restaria aos nativos à morte. A grande mudança que se passa em suas concepções se limita à colocação em dúvida da possibilidade de serem os nativos brasileiros civilizáveis e, portanto,

humanizados. Se não o eram no presente, também não o seriam no passado. Nesse sentido, esses povos não poderiam ser tomados como a origem da nacionalidade, pois que essa seria filha da civilização européia. (OLIVEIRA; 2000, p. 64)

Por outro lado, esses homens acreditavam que o espírito de um povo manifestava-se plenamente através de sua produção literária. Caso se acompanhasse o desenvolvimento da literatura desse povo, seria possível desvendar o longo trajeto de estruturação de sua identidade. A literatura era o instrumento capaz de revelar a alma da pátria, o que ela tinha de mais íntimo, profundo e particular. As identidades nacionais não são coisas com as quais nascemos, mas são formadas no interior da representação. Uma nação é uma comunidade simbólica e é isso que explica seu “poder para gerar sentimento de identidade e lealdade”.

A narrativa de uma nação é contada e recontada nas histórias, historiografia, literatura nacionais e na cultura popular, representando-se como primordial. A Invenção da tradição se relaciona com o mito fundacional, uma estória que localiza a origem da nação, do povo e seu caráter nacional em um passado distante nas brumas do tempo, em um tempo mítico. A identidade nacional também está simbolicamente ligada na ideia de um povo puro, original, seja em um momento do branco europeu quanto em outro do verdadeiro nativo indígena. O retorno aos passados pode ocultar uma luta para mobilizar as pessoas em expulsar os “outros” que ameaçam sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha. A cultura nacional busca unificar membros em uma identidade cultural para representa-los todos como uma grande família. Assim como a historiografia nacional, a historiografia literária tinha uma função fundadora. A ela também cabia à tarefa de revelar o espírito da Nação.

3.3 A História pelos índios.

Antes de passarmos à discussão, devemos primeiro apresentar e analisar as diferentes definições e usos de “história” que aparecem nos materiais, os critérios utilizados para organizar e distinguir as narrativas encontradas nas fontes e a forma de organização do tempo no conjunto de materiais didáticos selecionados. O termo “história” surge de múltiplas formas não necessariamente segmentadas e muitas vezes de maneira ambígua: como sinônimo de relato e narrativa; como disciplina; como termo que dá sentido de unidade a um conjunto de narrativas e de acontecimentos seriados em uma cronologia e selecionados para se referir a um coletivo específico; para se referir a uma temporalidade e a um tipo específico de narrativa.

Além da presença de versões e interpretações de acontecimentos e eventos históricos, que já são consagrados entre os não-índios, evidenciamos a presença marcante de algumas características ressaltadas nos documentos históricos avaliados que fundamentam os regimes de historicidade das sociedades europeias de tradição escrita. Entre elas temos a forma de conceber e organizar o tempo, que obedece a uma lógica linear, progressiva, acumulativa e cronológica e que opera segundo a distinção natureza e cultura. Há também a oposição conceitual e de estatuto entre o mito e a história e o uso e a elaboração de narrativas sobre um passado em comum para a construção e suposta legitimação de unidades políticas.

As características evidenciadas orientam a produção e a sistematização dos conhecimentos e narrativas presentes na historiografia brasileira. A incorporação de tais concepções culmina na produção de um conhecimento histórico cujas características correspondem às formas consagradas de conceber o tempo e a história, por exemplo, a evidenciada alegoria da colonização. Tal forma de construção de conhecimento segue um modelo de historiografia consagrada no final do século XIX, chamada por Veyne (1998) de “história factual”, uma forma de escrita que é mais uma consagração e descrição de fatos e eventos e do que propriamente uma interpretação de caráter estrutural do evento em questão. (SCARAMUZZI; 2008, p. 76)

A historiografia de tipo estrutural possui como principal diferencial, em relação à história factual, outro tratamento dado às fontes de informação. Essa forma de tratamento enfatiza menos a apresentação, descrição e reprodução das fontes e mais a sua interpretação, buscando adotar uma posição crítica perante elas. É possível averiguar a relação das definições de “história” com a passagem da oralidade para a escrita dos conhecimentos e narrativas indígenas. Estes conhecimentos são rearranjados nas tentativas de produzir e sistematizar conhecimentos históricos dentro de modelos consagrados e inteligíveis aos não índios.

As definições e usos de “história” relacionados à oposição entre mito e história, “história” aparece para designar um tipo de narrativa própria que remete tanto a um tempo específico como ao que é qualificado como “real”, “verdadeiro”; dependendo das formas como se entende e se aplica tal oposição. Com exceção dessa associação o termo “história” aparece de duas maneiras distintas. A primeira forma de uso é enquanto sinônimo de relato ou de narrativa. Nesse caso “história” é utilizada como uma expressão para designar indiscriminadamente qualquer tipo de relato ou narrativa. O segundo sentido de “história” é

como termo que designa um conjunto de narrativas e de acontecimentos seriados em uma cronologia e selecionados para se referir a um coletivo específico.

A indistinção com que são tratados os regimes de historicidades de grupos indígenas e não-índios pode ser vislumbrada na contraposição, encontrada em parte significativa dos materiais analisados, que coloca os termos “história oral” para designar as historicidades indígenas e “história escrita” para designar a historicidade dos não índios.

A falta de aprofundamento nas diferenças entre os regimes de historicidade indígenas e dos não-índios, tal como a falta de reflexão sobre a passagem da oralidade à escrita, também terá consequências no ensino de História e mesmo nos trabalhos acadêmicos.

A categoria para a auto-representação e diferenciação de populações indígenas nas construções das narrativas, corresponde ao que a literatura antropológica denomina “etnia”. Na maioria dos casos, as denominações dessas unidades correspondem aos “identificadores tribais” reconhecíveis ou utilizados pelos não-índios.

Os processos de apropriação por parte dos povos indígenas dos critérios de classificação correspondentes à categoria “etnia” são denominados etnogenese. Segundo Bartolomé (2006), “tem-se chamado de etnogenese o desenvolvimento de novas configurações sociais, de base étnica, que incluem diversos grupos participantes de uma mesma tradição cultural”. Para Oliveira Filho (1998), o conceito de etnogenese incorpora tanto o surgimento de novas identidades quanto a reinvenção de “etnias” já conhecidas. Essa categoria continua sendo utilizada de maneira pouco critica por estudiosos de populações indígenas de várias áreas de conhecimento para se referir a essas populações. No caso específico da Antropologia, é muito recorrente a utilização do etnônimo, embora se reconheça que o uso das denominações que associamos a “etnia” é contextual. Desta forma são utilizadas para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades como resultado de migrações e invasões. (SCARAMUZZI; 2008, p. 133)

Os processos de construção de formas de identificação entre grupos indígenas se definem por parâmetros de horizontalidade de tipo sincrônico em oposição às nossas formas de construção de identidades, na escrita da história. Esta se estabelece mediante a continuidade entre passado e presente, que unifica e justifica, sob a defesa de um passado comum, a existência, no presente, das unidades sociológicas e políticas.

Porém as formas de construção de identidades no pensamento dos nativos têm como ponto de partia e pressuposto a relação com a alteridade. As formas de apreensão do

conhecimento, formas de identificação e diferenciação ocorrem com a abertura e a apreensão do ponto de vista ou perspectiva do “outro”.

Temos como exemplo, mas não como produto final, a postura do Município de Araxá quanto à reinterpretação historiográfica em relação ao sujeito indígena.

No Memorial de Araxá a funcionária evidencia aspectos relativos à origem indígena de Araxá e como a cidade e seus habitantes lidam com a história e a figura do indígena. Araxá não contava com uma pesquisa que fundamentasse o cotidiano dos primitivos moradores da região: os índios araxás. A partir de um patrocínio da Bunge Fertilizantes, a empresa privada Zanettini Arqueologia realizou um resgate cultural da região a partir da coleta de vestígios arqueológicos: o primeiro estudo sistemático desenvolvido no município.

Este trabalho abriu portas para o conhecimento a respeito do passado de grupos indígenas que ocuparam a região anteriormente à fundação da cidade. A Fundação Cultural Calmon Barreto se responsabilizou pelo endosso institucional do projeto e parte do acervo dos sítios arqueológicos está no Museu Histórico de Araxá Dona Beja, no qual iremos tratar.

Por desconhecerem o verdadeiro nome dos povos desaparecidos há muito tempo, os pesquisadores batizaram como Cultura Aratu. A origem desta denominação veio a partir da primeira descoberta dos vestígios desses povos que ocorreu no centro industrial de Aratu, no litoral norte da Bahia. Lá o arqueólogo Valentin Calderón encontrou 54 urnas funerárias na década de 1960. Vestígios da Cultura Aratu estão presentes desde o norte de SP até o nordeste brasileiro. Apesar de apresentar características semelhantes nos vestígios e na organização das aldeias, a Cultura Aratu não corresponde a uma etnia, pelo contrário, deve estar relacionada a grupos culturais diversificados. Os objetos encontrados nos sítios de Araxá apresentam semelhanças com os grupos estudados na Bahia. As pesquisas se encontraram em andamento, mas já foi possível conseguir informações importantes sobre o modo de vida desses antigos moradores. Conheciam muito bem o ambiente no qual instalavam suas aldeias, garantindo sua sobrevivência a partir da caça, pesca e coleta, associadas à prática da agricultura. Cultivavam dentre outros, milho, mandioca, feijão, abóbora, amendoim, pimentão e batata. As tarefas eram separadas entre homens e mulheres. Cabia aos homens, por exemplo, a produção de ferramentas de pedra e às mulheres, o fabrico de potes de barro.

Para os povos indígenas, assim como para muitos povos africanos, a escrita era desnecessária já que sua cultura era predominantemente “oral”. Desapareceram sem deixar vestígios documentais, e eis o porquê que tanto a antropologia histórica quanto a arqueologia cooperam para a recuperação efetiva destas identidades. Como prova de sua presença na

região de Araxá, atualmente é muito comum moradores da zona rural encontrarem instrumentos de pedra, fragmentos de cerâmica e até ossos humanos ao movimentar a terra para o plantio. Durante dois séculos índios e negros conviviam pacificamente, umas vez que existiram quilombos tais como o de Tengo-Tengo próximo a aldeias. Em 1746 os habitantes de Tengo-Tengo foram massacrados pelas tropas do Coronel Antônio José de Oliveira, contratado para esta missão pelo então governador mineiro Gomes Freire de Andrade. Anos mais tarde, em 1766, o governo mineiro nomeou o mestre-de-campo Coronel Inácio Correia Pamplona, já citado em “Os Selvagens” e ordenou que exterminasse os índios araxás.

As informações existentes eram apenas as deixadas pela documentação dita oficial: relatos de bandeirantes e sertanistas. No roteiro da expedição de Lourenço Castanho Taques encontram-se as primeiras referências aos índios araxás. As terras compreendidas ao município, protegidas pela serra da Canastra, tornaram-se conhecidas como “Sertões de Araxá”. Rota de passagem obrigatória dos bandeirantes paulistas e mineiros que partiam para a Capitania de Goiás em busca de riquezas minerais e escravos negros fugitivos de fazendas.

A funcionária ainda enfatiza quanto ao legado destes indígenas e do sentimento do município para com os mesmos. O município de Araxá conta com centenas de descendentes de remanescentes das tribos que viveram na região. Os sobreviventes do ataque conseguiram esse feito, ou pela fuga ou por submeter-se à escravidão do colonizador não-índio. Evidentemente que foram aculturados, porém a língua é o legado mais forte deixado por eles. Palavras de origem indígena são marcantes no português atual. Denominações de cidades, ruas e comidas são comuns de serem encontradas no próprio vocabulário nacional.

Atualmente, segundo os descendentes dos remanescentes, eles se sentem desrespeitados pelo fato de seu povo ter sido massacrado e humilhado. Consideram, ainda, uma grande ofensa aos seus antepassados quando urnas funerárias são encontradas e são motivos de um “grande achado”. Seria como se as próprias almas de seus ancestrais não pudessem descansar. Acreditam terem sido vítimas de genocídio e etnocídio, porém não partem somente de lamentações como indefesos. Há constantes movimentos para a conservação de sua própria raiz, que lhe fora tirada ainda em tempos recentes. Um exemplo disso foi a obrigatoriedade de registrar os filhos em cartório com nomes que fossem aceitos. Édson Adolfo da Silva, cacique Carcará-uru ainda conclui que todo esse processo de aculturação fora uma tentativa de retirar deles a auto-estima, o melhor sentimento que um ser humano pode ter. “Os índios são pessoas de fibra e de caráter. Possuem amor-próprio e amor pela terra”, enfatiza o Cacique.

Enfatizando os vestígios dos ancestrais dos índios araxás, evidenciamos parte do acervo levantado pela Zanettini Arqueologia que esteve à amostra no Museu Histórico de Araxá Dona Beja na exposição denominada “O cotidiano dos primeiros moradores de Araxá”. Para enfatizar de que a história brasileira não se remete a uma “história mestra da vida”, integrada à história europeia, a arqueologia já comprovou de que o homem já ocupava o território de Minas Gerais há mais de 12 mil anos. Os diversos acervos, na qual apresentaremos alguns fazem parte do Patrimônio Cultural da Humanidade, em específico o Patrimônio Arqueológico, formado por vestígios materiais deixados pelos povos do passado, como ruínas de suas casas, adornos pessoais, instrumentos de trabalho e entre outros. Todo homem produz algum tipo de objeto que conta algo sobre si, sob este prisma que é possível afirmarmos que os povos indígenas possuem história mesmo uma vez desprovida de escrita e vestígios documentais consequentes.

E não menos importante, a funcionária ainda enfatiza a importância da divulgação do conhecimento e também de detalhes precisos, por exemplo, não generalizar tribos distintas ou uma mesma tribo em períodos históricos distintos, pois este é denominado anacronismo.



À esquerda: Material Lítico Lascado Coletado nos Sítios Arqueológicos Lavra I e Lavra II. Por Meio de técnica de lascamento os homens conseguiam produzir ferramentas cortantes, utilizados nas mais diversas tarefas como defesa, corte, perfuração e entre outros.

À direita: Material Cerâmico Coletado nos sítios Arqueológicos Lavra I, Lavra II e Lavra III. Produzidas pelas mulheres por meio da técnica acordelada, essas peças eram utilizadas para o consumo, preparo e armazenamento de alimentos e bebidas.



Vasilhas de Cerâmicas encontradas em diversos pontos de Araxá e doadas ao Museu Dona Beja. As características dessas vasilhas – forma, pasta e acabamento, nos permitem inseri-las também na Cultura Aratu, identificada nos sítios escavados na Bunge. Essas descobertas feitas periodicamente na área rural, mostram a importância do patrimônio arqueológico de Araxá.

Em resultado foi possível estabelecer uma relação entre as imagens oficiais com os indícios de uma nova história que colocam os indígenas como sujeitos históricos e identificá-los na história regional desmistificando o estereótipo do indígena como uma identidade generalizada. Feito o levantamento bibliográfico e documental foi evidenciado nestas referências tanto as imagens distintas do indígena Kayapó local, especialmente o selvagem, quanto também uma preocupação em esclarecer a história indígena fazendo deste um legítimo sujeito histórico.

Seja na historiografia nacional ou local, a questão da figura indígena ser portadora de sua história nos meios de divulgação ainda parece vastamente em invisibilidade. O destaque evidente do presente plano está para as possibilidades de novas perspectivas a este respeito que tem sido trabalhada nos anos recentes e potencialmente em futuros próximos. A conduta do indígena como uma figura praticamente folclórica ainda persiste no imaginário brasileiro, e este ainda inclui o meio acadêmico. O conhecimento não deve ficar apenas em estantes, arquivos ou museus, este divulgado, uma vez tratando a respeito do patrimônio cultura da humanidade, poderá cooperar para a desmistificação de estereótipos, argumentos extremos e passivos, e da própria construção simbólica do passado, este se fazendo a partir do material, evidentemente é um trabalho cauteloso lidar com patrimônio imaterial, mas o que é possível evidenciar-se no presente projeto é o fato das comunidades indígenas, tanto na história quanto na atualidade, são sujeitos silenciados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. “Os índios aldeados: histórias e identidades em construção”. In: Tempo, Rio de Janeiro, v.6, n12, 2001.

AMANTINO, Marcia Suéli. O mundo das feras: Os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – Século XVIII.

BARTOLOME, M.A. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural político. Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, 2006.

BLOCH, Marc. Apologia da História ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BLUTEAU, Raphael. Vocabulário português e latino. Lisboa, Oficina de Pascoal da Sylva. 1713. Material disponível em CD-Rom pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

BURKE, Peter. A Escrita da História. São Paulo: Unesp, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

FEVBRE, Lucien. Viver a história. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

FILHO, Aurelino José Ferreira (Organizador), Índios do Triângulo Mineiro - MG. História, arqueologia, fontes e patrimônio: pesquisas e perspectivas. Universidade Federal de Uberlândia.

GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas e sinais – morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HOLANDA, S. B. Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994, 6ª. Ed.

JARDIM, Marcio. A Inconfidência Mineira: uma síntese factual. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército. 1989.

LE GOFF. Jacques. A História Nova. 4ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LOURENÇO, Luís Augusto Bustamante. A oeste das minas. Uberlândia; EDUFU. 2005.

MANO, Marcel. “Metáforas Históricas e Realidades Etnográficas: A construção de uma histórica do contato Kayapó no Triângulo Mineiro”. In: *Cad. Pesq. Cdhis, Uberlândia*, v.23, n.2, jul./dez.2010.

MANO, Marcel. “Contato, Guerra e Paz: Problemas de tempo, mito e história”. In: *Política e Trabalho, Revista de Ciências Sociais*, Uberlândia, n.34, Abril de 2011, p.193-212.

MANO, Marcel. “Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó”. In: *Tellus, Campo Grande*, ano 12, n. 22, jan./jun.2012, p.133-154.

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

OLIVEIRA, Laura Nogueira. Os Índios Bravos e o Sr. Visconde: Os indígenas brasileiros na obra de Francisco Adolfo de Varnhagen. Belo Horizonte; Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG; 2000.

OLIVEIRA FILHO, J.P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1998.

PAIVA, A. T. Os indígenas e os processos de conquista dos sertões de Minas Gerais (1767 – 1813). Belo Horizonte: Argumentum, 2010.

Sá, C. O Grande Bandeirante Antonio Pires de Campos (1716-1756). Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso, VI: 92-96, 1946.

_____. Resumo do Relato de Sá Carvalho em O Estado de São Paulo sobre a Expedição de Antonio Pires de Campos em 1717, 1937.

SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SCARAMUZZI, Igor Alexandre Badolato. De índios para índios – a escrita indígena da História (2008). São Paulo; Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; Departamento de Antropologia; Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social; USP; 2008.

TAUNAY, Afonso de Escagnolle. Relatos sertanistas. São Paulo, Editora Martins; 1953.

TEIXEIRA, Tito. Bandeirantes e pioneiros do Brasil Central. Uberlândia; Uberlândia Gráfica; 1970.

VAINFAS, R. A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.