

Martha Abreu  
e Rachel Soihet  
*organização*

# ENSINO DE HISTÓRIA

*conceitos, temáticas e metodologia*



No lugar de regras e parâmetros deterministas, fronteiras culturais e ideológicas rigidamente demarcadas, abre-se espaço para considerar as tensões e ambivalências do universo cultural e simbólico continuamente reordenado nos processos históricos. Isso favorece a idéia de que, apesar dos condicionamentos culturais, os homens orientam-se por estratégias móveis, por interesses e objetivos que se transformam com suas experiências históricas, permitindo-lhes reformular culturas, valores, memórias e até identidades. Estas últimas podem ser vistas, portanto, como plásticas, provisórias, contingentes e plurais, evidenciando que pluralidade e identidade não são excludentes. A investigação sobre construção e reconstrução identitárias tem revelado uma gama de possibilidades quanto às composições e acomodações dos diferentes elementos internos a um grupo ou mesmo a um indivíduo. Identidades regionais, religiosas, étnicas, profissionais ou, num nível macro, nacionais surgem como construções fluidas, dinâmicas e flexíveis, que se constroem através de complexos processos de apropriações e re-significações culturais nas experiências entre grupos e indivíduos que interagem, daí se falar em identidades inter e intra-contrastivas.

Neste capítulo, pretende-se discutir essas questões, articulando as idéias de identidade e cultura, a partir de dois casos concretos relacionados à configuração de identidade étnica e nacional. No primeiro caso, analisa-se o contato entre os índios e os portugueses em situação colonial, e, no segundo, explora-se a questão da identidade nacional em geral, e da norte-americana em particular, tendo por base a experiência de intercâmbio cultural entre brasileiros e norte-americanos na segunda metade do século XX. Grupos extremamente diversos, separados por séculos de distância, têm em comum o fato de terem rearticulado coletivamente valores, interesses e objetivos, o que lhes permitiu reelaborar suas identidades.

IDENTIDADES ÉTNICAS E CULTURAIS \*  
*novas perspectivas para a história indígena*

Maria Regina Celestino de Almeida \*

Para os índios, “povos na infância, não há história: há só etnografia”, disse Varnhagen no século XIX.<sup>1</sup> A sugestão parece ter sido bem aceita na historiografia brasileira, na qual os índios têm tido participação inexpressiva: aparecem, grosso modo, como atores coadjuvantes, agindo sempre em função dos interesses alheios. Aliás, não agiam, apenas reagiam a estímulos externos sempre colocados pelos europeus. Tem-se quase a impressão de que estavam no Brasil à disposição desses últimos, que se serviam deles à vontade, descartando-os quando não mais necessários: teriam sido úteis para determinadas atividades e inúteis para outras, aliados ou inimigos, bons ou maus, sempre de acordo com os interesses e objetivos dos colonizadores. Além disso, os índios surgiam na história, em geral, apenas no momento do confronto, quando pegavam em armas e lutavam com os brancos, para saírem dela logo que, derrotados, deixavam de ser um obstáculo à ocupação da terra. Integradas à colonização, as populações indígenas perdiam, junto com a guerra, suas culturas, identidades étnicas e todas as possibilidades de resistência, passando a constituir massa amorfa e inerte à disposição de missionários, colonos ambiciosos e autoridades corruptas que dispunham deles à vontade. As relações de contato entre os índios e a sociedade ocidental eram vistas como simples relações de dominação impostas aos índios, de tal forma que não lhes restava margem de manobra alguma a não ser a submissão passiva a um processo de perdas culturais progressivas que os levaria à descaracterização e à extinção étnica. Nesta perspectiva, os índios do Brasil integrados à colonização, quer na condição de escravos ou de aldeados, diluíam-se nas categorias genéricas de escravos ou despossuídos da colônia. Assim, os tamoios, os aimorés, os goitacases eram índios bravos mas perderam a guerra, foram absorvidos pelo sistema colonial como vítimas indefesas, aculturaram-se, deixaram de ser índios e saíram da história.

Em nossos dias, as novas propostas teóricas da antropologia e da história, disciplinas que ao se aproximarem desenvolvem e ampliam a noção de cultura, têm permitido uma outra compreensão das relações de contato entre índios e europeus, de suas experiências no interior dos aldeamentos e, conseqüentemente, da própria história indígena do Brasil. Pesquisas interdisciplinares e estudos etno-históricos têm

revelado a extraordinária capacidade dos povos indígenas de reformularem suas culturas, mitos e compreensões do mundo para dar conta de pensar e interpretar coletivamente a nova realidade que lhes é apresentada. De acordo com Hill, os grupos sociais humanos, mesmo reduzidos à escravidão e às piores condições, são capazes de reconstituir significados, fortalecendo identidades culturais.<sup>2</sup> Na mesma linha de argumentação, Alcida Ramos afirmou não existir tradição estática, pois, por maior que seja a violência do contato, há sempre uma reação criativa por parte dos índios. Longe de serem povos sem história, os índios estão e sempre estiveram engajados, disse ela, em interpretações e reinterpretações do contato.<sup>3</sup> Os mitos, portanto, em vez de se oporem à história, a reconstróem, reelaborando seus significados e constituindo, na verdade, modos de consciência social através dos quais os povos reinterpretem coletivamente seu passado, o que é visto como uma forma socialmente coletiva de identificação.<sup>4</sup>

Se os povos indígenas de hoje apresentam tais possibilidades, é lícito supor que os do passado também as tivessem tido. Os documentos históricos sobre as aldeias coloniais no Rio de Janeiro, analisados à luz dessas novas concepções, evidenciam que, longe de terem desaparecido, os índios integrados à colônia transformaram-se e misturaram-se, porém continuaram a se considerar e a serem considerados índios até o século XIX, quando ainda lutavam para garantir os direitos que a legislação lhes dera séculos antes na condição de aldeados. Isto aponta para a possibilidade de recriação de suas identidades, culturas e histórias no interior das aldeias coloniais, a partir das novas necessidades vivenciadas na experiência cotidiana das relações com vários outros grupos étnicos e sociais. Sem negar a violência da colonização e os imensos prejuízos causados às populações indígenas, dentre os quais se incluem altíssima mortalidade e inúmeras etnias extintas, cabe enfatizar um outro lado da questão, em geral negligenciado pela historiografia: o papel das aldeias indígenas coloniais como espaço de ressocialização e de reconstrução de identidades e culturas para grupos indígenas diversos que ali se reuniam em busca de sobrevivência, diante do caos instalado nos sertões. Apesar da condição subalterna, opressiva e restrita na qual ingressaram nas aldeias coloniais, os índios foram capazes de se rearticular social e culturalmente entre si e com outros grupos, assumindo a nova identidade que lhes havia sido dada ou imposta pelos colonizadores: a de índios aldeados, súditos cristãos de Sua Majestade.

Nessa perspectiva, aculturação e resistência deixam de ser pólos opostos, podendo caminhar juntas, e as aldeias coloniais deixam de significar, para os índios, apenas perdas e prejuízos, para serem vistas também como espaço possível de sobrevivência na colônia. Espaço de resistência adaptativa para usar a expressão de Stern, ou de liberdade possível, como afirma Bartolomeu Melià.<sup>5</sup> A vasta documentação sobre as aldeias e os índios do Rio de Janeiro colonial, analisada a partir da noção de cultura histórica, dinâmica e flexível, continuamente tecida no cotidiano das relações entre os agentes sociais em situações históricas concretas, permite questionar o

dualismo entre índio aculturado e índio puro, e repensar as relações de contato na colônia, vendo-as também a partir dos interesses dos índios. As fontes revelam que os índios souberam transformar-se e reelaborar seus valores, culturas, interesses, objetivos e até identidades.

Esta nova abordagem sobre a vivência dos índios no mundo colonial permite desmontar alguns estereótipos sobre suas relações de aliança e colaboração com os europeus. Os povos indígenas não estavam na América à disposição dos colonizadores, nem com eles colaboraram por ingenuidade ou tolice. Ao contrário, responderam ao contato de acordo com suas próprias motivações, ligadas à dinâmica de suas organizações sociais, que igualmente se modificavam no decorrer do processo histórico. Desde as primeiras alianças com portugueses e franceses até os ingressos nas aldeias religiosas, já na segunda metade do século XVI, na condição de colaboradores ou mesmo de vencidos, os índios buscavam seus próprios ganhos, ainda que fosse através da negociação de perdas. Muitos se recusaram a colaborar, mantendo a posição de hostilidade, como os aimorés, por exemplo. Para os tupis, no entanto, grupo predominante na costa brasileira no século XVI, as relações com o outro constituíam elemento básico em sua tradição cultural, conforme enfatizou Viveiros de Castro, daí a extrema abertura ao contato que tanto surpreendeu os europeus e possibilitou a colonização.<sup>6</sup> Na condição de aliados ou de inimigos, os estrangeiros inseriram-se nas relações intertribais já existentes entre os vários grupos tupis, dando continuidade às suas tradições. A escolha de aliados e inimigos dependia das circunstâncias e interesses e alterava-se com frequência. Se os europeus cedo compreenderam as hostilidades entre os grupos indígenas e utilizaram-se delas em proveito próprio, a recíproca é verdadeira. Além disso, ao perceberem o impacto negativo das alianças, os índios não titubeavam em mudar de lado quantas vezes considerassem necessário. Os europeus e os grupos indígenas podiam lutar numa mesma guerra com objetivos bem diversos, como foi o caso da conquista da Guanabara: se para os portugueses ela significou estender sua soberania sobre terras brasileiras, para Araribóia e seus temiminós era a chance de voltar às terras de origem e combater antigos inimigos. Alguns anos antes, eles se haviam aliado aos portugueses, aldeando-se no Espírito Santo para escapar de um iminente massacre dos tamoios. O caráter destruidor das relações de contato, no entanto, logo se revelou, inclusive para os grupos aliados. Ainda nas três primeiras décadas do século XVI, quando a ocupação rarefeita da terra e as relações de escambo, então predominantes, não eram tão traumáticas para as populações indígenas, seus efeitos negativos já se faziam sentir, causando altas taxas de mortalidade, desestruturando a organização social dos povos, modificando relações, intensificando guerras, instigando ódios e, sem dúvida, acentuando a tradicional inconstância e flexibilidade das relações dos índios com os outros. Não foram poucos os grupos que de aliados se tornaram ferrenhos inimigos dos portugueses por conta de suas traições, violências e maus-tratos. O melhor exemplo nesse sentido foi a grande revolta dos tupiniquins em várias regiões do Brasil,

embora parte deles tivesse mantido sua aliança com os portugueses em São Paulo. Comportamentos, concepções e atitudes eram criados e recriados constantemente tanto por parte dos índios quanto dos colonizadores, conforme motivações e circunstâncias. O trabalho e a escravização indígena foram sempre utilizados pelos europeus, mas se por algum tempo foi possível obtê-los principalmente a partir das trocas com os aliados, também interessados nas relações de amizade e em algumas mercadorias, sobretudo nos instrumentos de ferro, tal situação não poderia se manter. Nas primeiras décadas, os escravos eram principalmente os prisioneiros de guerra trocados com os aliados, porém a ocupação efetiva da terra e a conseqüente voracidade dos colonos em obter cada vez mais trabalho e escravos dos índios — muito além do que eles estavam dispostos a dar — só poderia intensificar os conflitos. O resultado foi o incremento assustador das guerras indígenas contra os portugueses em toda a costa brasileira.

Diante do caos instalado nos sertões pelas epidemias, guerras coloniais e escravizações em massa, os índios ingressavam nas aldeias buscando o mal menor, e o faziam através de acordos que, geralmente, lhes acenavam com promessas de terra, proteção e outras vantagens, sobretudo para as lideranças. Nos primórdios da colonização, convém lembrar, os portugueses eram extremamente dependentes dos índios, o que dava a estes considerável poder de barganha, por eles habilmente utilizado. Colaborar com os europeus e aldear-se podia significar, portanto, uma forma de resistência adaptativa, através da qual os povos indígenas buscavam rearticular-se para sobreviver o melhor possível no mundo colonial. Em vez de massa amorfa, simplesmente levada pelas circunstâncias ou pela prepotência dos padres, autoridades e colonos, os índios agiam por motivações próprias, ainda que pressionados por uma terrível conjuntura de massacres, escravizações e doenças. Interessaram-se por algumas mudanças e aprendizados, porém tinham nisso seus próprios interesses, e atribuíam-lhes rumos e significados próprios. Transformaram-se, portanto, mais do que foram transformados, porém não necessariamente nos moldes preestabelecidos pelos portugueses. As fontes revelam a extraordinária capacidade dos índios para o aprendizado de práticas políticas e culturais, tão bem manejadas por eles na busca de seus direitos. As transformações de suas histórias, culturas e identidades podem ser vistas, pois, como instrumentos de luta nas novas condições em que viviam. Algumas aldeias atravessaram os três séculos da colonização, tendo abrigado índios de diferentes gerações que ajudaram a construí-las nos séculos XVI e XVII, e esforçaram-se por mantê-las nos séculos XVIII e XIX, o que revela terem elas permanecido como seu espaço de segurança na colônia e reforça a idéia de que se reconheciam como parte delas. Especialmente revelador a esse respeito é o fato de encontrarmos, em nossos dias, grupos indígenas emergentes, no Nordeste brasileiro, afirmando suas origens nos aldeamentos missionários do século XVIII. Em vez de desaparecerem sem deixar rastros, portanto, as múltiplas etnias transformaram-se em índios aldeados, assumindo a identidade genérica que lhes fora conferida pelos colonizado-

res, identidade essa que, além das imensas perdas e prejuízos, lhes dava possibilidades de sobreviver e resistir na colônia.

Afinal, ser índio da aldeia X ou Y era a forma de identificação no mundo colonial que os vários grupos étnicos passaram a assumir quando aldeados. Essa identificação definia o lugar social do índio na rígida hierarquia do Antigo Regime, e, além de lhes impor uma série de obrigações, também lhes garantia direitos que eles faziam questão de usufruir. Foi sempre na condição de índios aldeados que eles apresentavam suas petições ao rei: o nome português de batismo e a identificação a partir da aldeia habitada constituíam as formas de identificação usuais perante as autoridades coloniais, quando a elas se dirigiam para obter suas mercês. No Rio de Janeiro dos séculos XVI e XVII, algumas lideranças indígenas foram especialmente bem tratadas, destacando-se o notável Araribóia, e é instigante constatar que no século XVIII ainda usufruíam esse prestígio e faziam questão de assinalar a nobre ascendência quando se dirigiam ao rei em seus requerimentos.

Em 1796, Manoel de Jesus e Souza, índio natural da aldeia de São Lourenço, apresentou requerimento ao rei solicitando soldo para manter-se com decência no posto de capitão-mor da dita aldeia. Justificava a solicitação alegando, além do fato de iguais mercês terem sido concedidas a outros capitães-mores, os relevantes serviços que prestara a Sua Majestade, a pobreza em que se encontrava e a necessidade de se manter com dignidade em seu posto para cumprir suas obrigações.<sup>7</sup> Estabelecida consulta do Conselho Ultramarino sobre a petição, os vários documentos produzidos destacam, além da relevância dos serviços que o suplicante e sua aldeia haviam prestado à Coroa, a nobreza de sua linhagem. Em 1644, ao assinar a carta patente conferindo a Brás de Souza o cargo de capitão-mor da aldeia de São Lourenço, Salvador de Sá declarava que o provia no cargo, “visto ser descendente dos Souza, que sempre exercitaram o dito cargo... e gozará de todas as honras e proeminências que têm e gozaram os mais capitães seus antecessores. Dada nesta cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro...” Além dos serviços do índio, o governador destacava o fato de ele ser “descendente de outros índios beneméritos dos serviços dessa Coroa”.<sup>8</sup> Essa apologia à linhagem dos Souza parece apontar para o fato de que, incentivados pela poderosa “dinastia Sá”, os índios temiminós, mais especificamente suas lideranças, puderam construir no Rio de Janeiro colonial, a partir da aldeia de São Lourenço, sua própria “dinastia”, que, sugerida e prestigiada pelos religiosos e autoridades locais, parece ter sido plenamente assumida por eles como instrumento a lhes conferir maior margem de atuação e manobra dentro dos limites e condições da ordem colonial.

Em 1650, outro nobre descendente de Araribóia encontrava-se em Lisboa e, no curto espaço de alguns meses, encaminhou dois requerimentos ao rei, solicitando benefícios, exatamente pela sua condição de súdito indígena, filho de personagem notório e pelo cargo que lhe fora feito mercê, evidenciando auto-estima e consciência do valor de seu papel para os interesses da Coroa portuguesa. Foi atendido nas duas petições.<sup>9</sup>

Os argumentos utilizados para a obtenção dos favores pretendidos seguem o estilo usual das petições dirigidas à Coroa, o que pode revelar simples reprodução de fórmula padronizada dos requerimentos encaminhados ao rei. No entanto, se considerarmos que estamos tratando das reivindicações de um índio na Corte portuguesa, parece conveniente atentar para o conteúdo da argumentação das duas consultas e refletir sobre a possibilidade de encontrarmos aí outros significados possivelmente relacionados à apropriação por parte dos índios dos códigos lusitanos, que lhes permitiam movimentar-se com certa desenvoltura no novo mundo em que se inseriam. Manuel Afonso parecia saber, por exemplo, que as mercês se faziam para beneficiar aqueles que haviam prestado ou poderiam prestar algum serviço ao rei e pela imensa piedade de Sua Majestade para acudir à pobreza dos seus súditos necessitados. Estes dois aspectos (a pobreza e os serviços prestados) foram devidamente enfatizados nas duas consultas. Na primeira, os serviços do pai foram ressaltados como mérito já adquirido, uma vez que os herdeiros dos valorosos servidores também eram dignos de benefícios; e, na segunda, o apelo justificou-se mais em função da necessidade de o suplicante regressar à colônia para dar cumprimento às ordens do rei e exercer o importante cargo de sargento-mor de todo o gentio da repartição sul do Rio de Janeiro. Além disso, Manuel Afonso também fez menção aos demais índios seus parentes, que poderiam igualmente participar desta mercê, aludindo, talvez, à sua liderança, o que provavelmente reconhecia como importante fator de barganha junto à administração lusa. Cabe ainda atentar para o fato de Manuel ter ido a Lisboa para solicitar a mercê considerada justa; caso não isolado que permite perceber sua idéia de pertencimento não apenas à aldeia, mas ao Reino, que, embora distante, era acessível. Os índios eram súditos do rei com reconhecimento jurídico sobre sua condição específica de aldeados. Dentre suas prerrogativas, incluía-se a de solicitar mercês a Sua Majestade, e o faziam dentro das regras estabelecidas. O rei se colocava para os índios como para os demais súditos da colônia: figura distante, símbolo da justiça e da benevolência, para o qual podiam recorrer os que se sentiam injustiçados pelo poder local.

Inúmeros outros documentos semelhantes apontam os interesses e as lutas coletivas dos índios em busca dos direitos que a legislação colonial lhes dera na condição de índios aldeados. Nessa luta, eles se identificavam e unificavam, assumindo a identidade que lhes fora dada quando se aldearam. A ação política coletiva lhes dava o sentimento de comunhão étnica.<sup>10</sup> Se identidades étnicas se perdiam ou deixavam de ser valorizadas na situação colonial, uma outra parecia estar em formação: a do índio aldeado que, sugerida ou mesmo imposta pelos colonizadores, foi apropriada por eles e amplamente utilizada.

Seria possível, então, considerar os índios aldeados enquanto grupos étnicos construídos no processo histórico de contato com os europeus, a partir da legislação e da experiência compartilhada no interior das aldeias e no mundo colonial? Seria possível incluí-los no processo de etnogênese, tal como tem sido entendido pelos

estudiosos da atualidade? Da documentação pesquisada, não resta dúvida, emergiram eles como um grupo específico, diferente de todos os demais, unido e coeso, inúmeras vezes, em torno de objetivos políticos e econômicos claramente definidos em suas petições, porém pouco se pode dizer sobre suas características culturais e relações consanguíneas vivenciadas no interior das aldeias. Em nossos dias, tal limitação já não constitui obstáculo para se pensar a possibilidade de considerá-los como grupos étnicos, uma vez que os estudos recentes sobre etnicidade e cultura tendem a priorizar cada vez mais as dimensões políticas e históricas vividas pelos grupos indígenas em situações de contato, deixando de considerar a cultura e muito menos as relações consanguíneas como elementos definidores das etnicidades. Nessa perspectiva, é possível discutir a possibilidade de as múltiplas etnias indígenas nas aldeias terem-se constituído no mundo colonial como um grupo étnico amplo e genérico, sem descartar, no entanto, a possibilidade da existência de subgrupos no interior das aldeias.

As fontes permitem identificar nas relações estabelecidas entre os índios aldeados dois elementos destacados por Weber como essenciais para a formação do sentimento de comunhão étnica: a ação política comum e o sentimento subjetivo de comunidade.<sup>11</sup> A documentação sobre os conflitos evidencia as causas comuns que levavam os índios à mobilização em busca do que consideravam justo e expressa ações políticas coletivas estabelecidas, em geral, por disputas de território, por recusa à escravização e a trabalhos considerados abusivos, indesejados ou mal pagos, por rejeição a autoridades impostas pelos colonizadores e não reconhecidas por eles etc. Esta ação política e coletiva dava-lhes o sentido de união em torno de um objetivo comum, contribuindo, de forma essencial, para desenvolver neles o sentimento de identificação de grupo e de pertencimento a uma aldeia e ao próprio Império português. Além da ação política, dois outros aspectos importantes para se pensar a constituição de uma etnicidade mais ampla nas aldeias foram apontados por Weber e bastante enfatizados por Barth e Cohen:<sup>12</sup> trata-se da idéia do caráter organizacional e do sentimento subjetivo de pertencimento ao grupo destacados por Barth e da idéia de contato e interação em oposição à do separatismo como condição para o estabelecimento dos grupos étnicos sublinhada por Cohen. Segundo este autor, tais grupos se fortalecem e se mantêm distintos enquanto se preservam as distinções políticas e econômicas relacionadas às diferenças étnicas. Ora, se pensarmos o que ocorreu no interior das aldeias com a mistura e a interação de diversas etnias que passavam a compartilhar uma situação política, econômica e social definida pela lei especificamente para elas, não é difícil identificar aí os elementos apontados por esses autores. A partir da chegada dos europeus, os tupiniquins, tamoios, goitacases e tantos outros diferentes grupos étnicos tornaram-se todos índios, misturando-se entre si e com outros segmentos da sociedade colonial nas aldeias, compartilhando a condição comum de serem nativos da América e de terem-se tornado todos índios, mais especificamente índios da aldeia X ou Y, mantendo-se nesse lugar jurídico espe-

cífico até o século XIX. Misturavam-se num espaço único de administração lusa, onde na condição de aldeados passavam a vivenciar uma experiência nova e comum que os colocava em condição ímpar em relação aos demais segmentos sociais da colônia. Observa-se então nas aldeias a formação de grupos que, englobando vários outros, se organizavam para a vida cotidiana a partir de um território comum, que lhes fora conferido por um poder externo, para retomar a idéia de territorialização desenvolvida por Oliveira,<sup>13</sup> no qual passavam a formar um grupo organizacional, no sentido dado por Barth, e unificando-se pelo sentimento de subjetividade que os fazia sentir-se parte dessa aldeia, espaço para eles de sobrevivência e ressocialização no mundo colonial. Uniam-se, portanto, distinguindo-se dos demais grupos pela condição que a própria legislação lhes impunha. Entre os séculos XVI e XIX, os índios aldeados viam-se e eram vistos como tais. Nessa afirmativa, reconhece-se a questão tão enfatizada por Barth sobre a definição de fronteiras (auto-atribuição e atribuição por outros) como elemento fundamental para se pensar sobre os grupos étnicos. Afinal, os membros podiam circular individualmente, disse ele, porém os grupos se mantinham enquanto se sentiam distintos dos demais.

Sobre a relação entre etnicidade e cultura, convém retomar Weber, para o qual, mais do que informar a criação dos grupos étnicos, a cultura pode ser por eles criada. A partir dele, muitos autores têm levantado os limites e as dificuldades de se considerar a cultura como elemento-chave para definir grupos étnicos, limites esses que se aplicam principalmente a grupos, cujo longo e intenso processo de contato proporcionou tantas misturas e mudanças que fica difícil detectar traços culturais distintivos entre eles e os demais grupos com os quais interagem. Manuela Carneiro da Cunha, por exemplo, afirmou que, em situações de intenso contato, a cultura adquire uma nova função e “tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos”.<sup>14</sup> Tais sinais diacríticos são os sinais distintivos que, segundo a autora, podem ser escolhidos ou até inventados com a função de estabelecer o contraste com os demais grupos, de forma a afirmar a identidade distinta. Não cabe aqui aprofundar essa discussão, porém é importante ressaltar os limites da identificação de tais sinais quando se trata de grupos nos quais muitas vezes eles não podem ser detectados. Este tem sido um grande desafio hoje, por exemplo, para se lidar com as etnias emergentes no Nordeste brasileiro, conforme têm assinalado vários autores. O problema igualmente se aplica aos índios aldeados do período colonial. Transformaram-se e misturaram-se tanto, no processo de contato, com tantas guerras, migrações, mudanças e interações, que, como já foi dito, é muito difícil detectar entre eles sinais de descendência ou manutenção de traços culturais distintivos, inclusive pela limitação das fontes. Não há como medir as permanências culturais no interior das aldeias, nem existem indícios suficientes para se afirmar que as populações das aldeias se distinguiam de seus vizinhos moradores e foreiros em suas terras por quaisquer sinais culturalmente visíveis. Isso, no entanto, não nos impede de

constatar sua distinção em relação a eles, distinção essa imposta por sua condição política, econômica e social, ímpar em relação aos demais, que se manifestava nas lutas e ações coletivas. Na convivência da aldeia, no entanto, construíam-se novos hábitos e costumes, e, nesse processo, não se pôde negar o papel fundamental que os jesuítas desempenharam no sentido de incentivar a formação dessa nova cultura das aldeias. Retoma-se aqui outro aspecto levantado por Weber: a capacidade de gerar costumes do grupo étnico, o que nos leva a perceber no esforço dos padres em homogeneizar comportamentos, hábitos e, principalmente, em introduzir a língua geral, uma considerável contribuição no sentido de despertar a comunhão étnica entre índios de diferentes etnias. A língua geral introduzida e estimulada pelos jesuítas no interior das aldeias desempenhou importante papel no sentido de facilitar a comunicação entre os diferentes grupos étnicos e sociais na colônia, tendo contribuído enormemente para facilitar a coesão entre eles. Estudos recentes têm apontado para a contínua reconstrução de histórias e memórias coletivas, através da reelaboração de mitos e tradições orais que, longe de serem vistos como estruturas frias de relações simbólicas fechadas, são compreendidos como mais um gênero de narrativas históricas criativamente expandidos para formular novas interpretações coletivas do passado. Trata-se, segundo Hill,<sup>15</sup> da necessidade de poeticamente construir uma compreensão compartilhada do passado histórico que lhes permita compreender sua presente condição como resultado de suas próprias maneiras de fazer história. A isso o autor chama de retomada de poder étnico. Este parece ter sido o processo vivenciado pelos índios do Rio de Janeiro colonial, que, integrados à colonização, não deixaram de ser índios nem saíram da história. Em vez disso, no longo percurso de três séculos de desafios e lutas incessantes, dada a condição de subordinados na qual se encontravam, foram assumindo e dando significados próprios à identidade genérica que lhes fora conferida pelos colonizadores.

### Notas

- \* Professora do Departamento de História da UFF e doutora em Ciências Sociais pela UNICAMP.
- <sup>1</sup> VARNHAGEN, Francisco A. *História geral do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1962 [1854], v.1, p. 42.
- <sup>2</sup> HILL, Jonathan. “Contested Past and the Practise of Anthropology: Overview”. *American Anthropologist*, vol. 94, n. 4 (1992), p. 812.
- <sup>3</sup> RAMOS, Alcida. “Indian Voices: Contact Experienced an Expressed”. In: J. Hill (org.). *Rethinking History and Myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 227-230.
- <sup>4</sup> HILL, Jonathan (org.). *Rethinking History and Myth*, op. cit.
- <sup>5</sup> STERN, Steve. *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987, passim; MELIÀ, Bartolomeu. *El Guaraní conquistado y reducido*. Assunção: CEADUC, 1988.
- <sup>6</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *Revista de Antropologia* (São Paulo), vol. 35 (1992), p. 21-74.

- 7 Ms. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Documentos Avulsos. Rio de Janeiro: caixa 162, documento 2.
- 8 Idem.
- 9 Consulta do Conselho Ultramarino de 13 de janeiro de 1650. Ms. AHU, Documentos catalogados por Castro e Almeida, Rio de Janeiro, caixa 4, doc. 685; Consulta do Conselho Ultramarino de 9 de abril de 1650. Ms. AHU, Documentos Avulsos. Rio de Janeiro, caixa 3, doc. 1.
- 10 WEBER, Max. "Relações comunitárias étnicas". In: M. Weber. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. UnB, 1994.
- 11 Idem, *ibidem*, p. 267-277.
- 12 BARTH, Frederick (org.). *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference*. Boston: Little Brown and Company, 1969, introdução; COHEN, Abner (org.). *Urban Ethnicity*. Londres: Tavistock Publications, 1974, introdução; COHEN, Abner. "Organizações invisíveis: alguns estudos de caso". In: *O homem bidimensional. A antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- 13 OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- 14 CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 99.
- 15 HILL, Jonathan. "Contested Past and the Practise of Anthropology: Overview", *op. cit.*, p. 809-815.

### Bibliografia

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora UnB, 1997.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas do sertão: os povos indígenas do Rio branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.
- FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: HUCITEC, 1989 [1949].
- FREIRE, J. R. Bessa e MALHEIROS, Márcia F. *Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.
- HEMMING, John. *Red Gold: The Conquest of Brazilian Indians*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugalia/Civilização Brasileira, 1938-1950. 10 vols.
- LEITE, Serafim. *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.
- MARCHANT, Alexander. *Do escambo à escravidão*. São Paulo/Brasília: Ed. Nacional/INL, 1980.
- MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Ed. Nacional, 1979 [1928].

- MONTEIRO, John. *Negros da terra — Índios e bandeirantes. Origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTEIRO, John. *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros*. São Paulo: NHII/USP-FAPESP.
- NEVES, Luiz Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.
- SILVA, Aracy Lopes da e GRUPIONI, Luís D. Benzi (orgs.). *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- SILVA, Joaquim Norberto de Souza. "Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil* (Rio de Janeiro), v. 62, 3ª S. (14; 15) (1854), p. 110-344.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios — Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *Revista de Antropologia* (São Paulo), vol. 35 (1992), p. 21-74.