

DA ETNOARQUEOLOGIA À HISTÓRIA INDÍGENA: OS BOTOCUDOS EM SEUS PROCESSOS IDENTITÁRIOS (SÉCULO XIX AO XXI)

IZABEL MISSAGIA DE MATTOS*

Resumo: *os processos de elaboração identitária do povo Botocudo (Borún), analisados por meio de metodologias diversificadas no decorrer de dois séculos, são cotejadas neste estudo tendo por base o argumento central de que deflagrações de novas identidades (ou etnogênese) observadas - seja na história ou na contemporaneidade - apresentam imbricações complexas e diversificadas entre política indígena e políticas indigenistas e estatais. A ferramenta investigativa da etnohistória utilizada designa uma posição teórica e metodológica que valoriza as formas e estratégias nativas, priorizando sua visibilidade, mesmo em fontes destinadas a objetivos diversos, e permitindo a observação de regularidades relativas ao universo sociocosmológico indígena.*

Palavras-chave: *Botocudos. Etnoarqueologia. Identidade. Etnohistória.*

Este trabalho aborda diferentes etapas e desdobramentos metodológicos da investigação acerca dos processos de elaboração identitária do povo Botocudo¹, estabelecido na Província de Minas Gerais a partir do século XIX.

A investigação teve início na década de 1980, quando os Krenak² – então identificados como o último subgrupo Botocudo – viviam em uma situação de franco conflito agrário e de expulsão de suas terras. Em 1966, em pleno período da ditadura militar no Brasil (1964-1985), uma colônia penal indígena fora instalada no território demarcado em 1920, no qual, paralelamente, eram realizados treinamentos de uma Guarda Rural Indígena criada para combater os índios “rebel-des” de diferentes regiões do país. Com isso, os Krenak foram

confinados a uma pequena parte do próprio território, do qual seriam finalmente retirados no início dos anos 1970 (MISSAGIA DE MATTOS, 1992).

Este povo possui vínculos lingüísticos e culturais com outros povos guerreiros, representantes do tronco Macro-Jê intensivamente estudados na década de 1962, no âmbito do projeto Harvard-Brasil Central, liderado por David Maybury-Lewis e Roberto Cardoso de Oliveira³. Estes estudos não abrangeram os Botocudos enfocados neste trabalho, na medida em que eram, então, considerados extintos (RIBEIRO, 1970).

Abordada inicialmente por meio de estudos lingüísticos e etnográficos, a pesquisa realizada recebeu um novo rumo no início da década de 1990, a partir da interface com a pesquisa arqueológica, que contou com a participação dos indígenas. Processos de reapropriação simbólica dos sítios arqueológicos enquanto locais de referências para a identidade étnica puderam ser, assim, amplamente observados e interpretados (BAETA; MISSAGIA DE MATTOS, 1994).

Em um momento posterior, uma detalhada pesquisa arquivística seria realizada, levantando diversos episódios relacionados aos conflitos entre Botocudos, administradores, missionários e agentes coloniais no Século XIX. Algumas regularidades entre tais eventos levaram a interpretações sobre a relação entre o xamanismo e a “consciência histórica” dos atores indígenas que se mobilizavam em “revoltas” no interior de aldeamentos oficiais. O termo “consciência histórica” refere-se aqui à leitura nativa acerca do impactado gerado pela expansão da fronteira extrativista e agrícola sobre aquela região de espessas matas, capaz de orientar os grupos em suas estratégias coletivas pela sobrevivência.

As mobilizações dos Botocudos nos Oitocentos ocorreram em um período de intensas transformações nas políticas públicas da nação brasileira, como a abolição da escravidão, a separação da Igreja e a proclamação da República. A compreensão dos processos Botocudos dentro do contexto histórico-situacional permitiu a organização de um campo semântico

capaz de iluminar os vínculos existentes entre as novas identidades indígenas que surgiam⁴ e as disputas entre projetos de nação que se deflagraram no período de transição do império para a república no Brasil, fornecendo elementos produtivos para a análise etnográfica local e se abrindo para comparações com outras experiências similares na América Latina⁵.

A pesquisa etnohistórica realizada serviu, de fato, para fundamentar interpretações de caráter etnográfico realizadas em campo, não permanecendo como meros adendos ou complementos justapostos às observações etnográficas, como ocorre com a maior parte das monografias sobre os povos indígenas no Brasil. A perspectiva adotada considerou, assim, que a ampliação das escalas espaciais e temporais na interpretação etnográfica pode ser iluminar de fato, os fenômenos investigados, sejam eles contemporâneos ou situados no passado histórico⁶.

No decorrer do trabalho de campo, também inserido em um contexto de transformações políticas decorrentes da transição democrática, outros povos cuja história se encontrava relacionada aos Botocudos do Século XIX – como os Aranã e Mukurim – passaram a se mobilizar no sentido de recuperar a memória social de seus antepassados e reivindicar seus direitos enquanto população etnicamente diferenciada, celebrados na Constituição de 1988. Para isso, esses povos “emergentes” vêm se apropriando dos levantamentos etnohistóricos realizados.

PROPOSTA TEÓRICA: A ETNOHISTÓRIA COMO IDENTIDADE

Para abranger leque temporal tão amplo quanto o proposto neste estudo, uma chave de leitura torna-se ferramenta indispensável. A interpretação dos processos de elaboração de identidades dos povos representantes do tronco lingüístico-cultural Macro-Jê que se autodenominam *Borún* (gente) realizada neste estudo revela tanto seus fundamentos oriundos de uma estrutura sociosimbólica capaz de fornecer

forma e sentido às mobilizações indígenas observadas quanto nas ideologias e políticas indigenistas e estatais com as quais esses povos dialogam e negociam.

O argumento central deste estudo é o de que os processos de deflagrações de novas identidades entre os povos Botocudos (*Borún*) ao longo de sua história ou na contemporaneidade apresentam imbricações complexas e diversificadas entre política indígena e políticas indigenistas e estatais.

As mobilizações étnicas que circunscrevem novas identidades podem ser apreendidas por meio do conceito de etnogênese, tal como compreendido por Hill (1996), que relaciona o fenômeno às lutas culturais e políticas em contextos de mudanças radicais e descontinuidades impostas ao longo da expansão histórica dos estados nacionais, como ocorreu no Brasil do Século XIX.

Por focar os diálogos e as lutas que configuram tais particularidades, o conceito de etnogênese relaciona-se à etnohistória na medida em que as novas identidades organizadas sob uma linguagem política se enraízam na partilha de significados atribuídos aos impactos coloniais, que propiciam a emergência de uma “consciência histórica” – ou etnohistória –, que coincide com a nova identidade.

Ao considerar a *identidade* como um novo nome para esta consciência histórica elaborada pelos indígenas, Sider (1994) faz equivaler identidade e etnohistória em contextos nos quais intensas e complexas relações entre histórias local e global são elaboradas.

Com efeito, a relação de imbricação entre processos identitários e a história foi demonstrada por este autor no estudo sobre os povos indígenas da região sudoeste da América do Norte colonial (SIDER, 1994): o rearranjo intersocietário produzido pela colonização deveu-se em parte à instabilidade gerada por fatores de pressão e depopulação, como as epidemias e as guerras, observados no período. Novas estratégias políticas como deslocamentos e faccionalismos passaram a ocorrer entre os grupos observados através do estudo das fon-

tes históricas. Novas identidades indígenas emergiram neste cenário marcado pelo conflito entre indígenas e colonizadores, através do acirramento das disputas entre os próprios nativos.

A expressão desta nova identidade, por sua vez, por meio de uma linguagem política foi analisada por autores como Cunha (1986, p. 107) enquanto etnicidade - fenômeno de demarcação de fronteiras organizacionais e étnicas a partir da evocação de uma origem e uma cultura comuns.

Ao considerarem a apropriação e resignificação indígena da história como fundamento da identidade étnica, a perspectiva desses autores vem coincidir com a chave de leitura proposta para este estudo, ou seja, o de que a história e a política indígena encontra-se imbricada em políticas indigenistas e estatais, nos processos de elaboração de diversidades étnicas entre os *Borún*.

O conceito de etnohistória aqui adotado constitui-se de maneira a dirigir, com intencionalidade, o objeto da pesquisa histórica, interferindo nas interpretações realizadas de modo a demandar a explicitação de algumas de suas consequências para a investigação.

Cruz e Absi (2008) também definiram a etnohistória em relação à intencionalidade diferenciada no trabalho do investigador – seja arqueólogo, historiador ou antropólogo – que valoriza e evidencia informações sobre povos indígenas desprezadas por perspectivas menos comprometidas.

A investigação aqui realizada se encontra de acordo com esta perspectiva, uma vez que interpreta os registros arqueológicos e oriundos de outras fontes documentais de forma a dar relevância ao protagonismo indígena.

A etnohistória supõe, com efeito, um jogo simultâneo de intencionalidades históricas: aquela assumida pelo pesquisador em seu viés analítico, e outra, não menos importante, “descoberta” pelos próprios atores indígenas em sua luta por sobrevivência física e cultural e descrita em seus próprios termos. Em ambas as formas de “etnohistória” realiza-se uma intenção, seja a do investigador que elege o sentido étnico en-

quanto ferramenta para fornecer visibilidade aos sujeitos indígenas, seja a dos próprios sujeitos pesquisados, que orientando-se nas novas situações históricas, interpretam os eventos segundo os princípios tradicionais, que, além de constituírem instrumentos operantes sobre a inteligibilidade do Outro, garantem eficácia aos seus movimentos de (re)composição de sua coletividade.

Concebida desta forma como ferramenta investigativa, a etnohistória revela uma posição teórica e metodológica de valorizar a pesquisa das *formas e estratégias* dos indígenas na história, através da identificação de sua ocorrência, ainda que em fontes destinadas a objetivos diversos. O privilégio concedido a essa dimensão reflete-se em uma leitura das fontes capaz de observar regularidades que configuram o objeto focado para além das especificidades situacionais e históricas.

Ao mesmo tempo em que a observação de fenômenos “étnicos” na história se realiza sob uma perspectiva teórica capaz de abstrair o “objeto” de seu contexto, a etnohistória não pode, no entanto, articular-se sem o devido detalhamento do contexto gramatical no qual as identidades emergem.

Enquanto ferramenta metodológica e analítica de recorte das fontes pesquisadas, a etnohistória se assenta sobre o dilema interdisciplinar gerado pelo fato de que a captura da especificidade da presença (e da experiência) dos indígenas nas situações históricas não prescindir da investigação dos conceitos nativos, capazes de orientá-los de forma diversa em relação aos demais atores co-participantes do mesmo sistema colonial – o que demanda o exercício específico da etnografia superposto à abordagem propriamente histórica.

A solução deste dilema aponta para a necessidade de um exercício etnohistórico interdisciplinar que considera a dinâmica das (re)configurações identitárias no interior de uma gramática historicamente situada, capaz de dispor os valores a serem negociados entre os diversos atores em interação.

Uma segunda dimensão da pesquisa etnohistórica consiste na captura dos próprios recursos epistêmicos nativos,

os quais, apesar de constituírem dispositivos inconscientes, predispõem e orientam os fluxos das forças coletivas, na medida em que, ao prover inteligibilidade e sentido aos eventos, organizando-os e reconceptualizando nos termos nativos, impõem, simultaneamente, a promoção de (re) arranjos (inter) societários.

Diferentemente daquele construído pelo pesquisador, esta dimensão de etnohistória parece “descoberta” pelos próprios atores indígenas, enquanto germen que origina o desenvolvimento de novas perspectivas coletivas, identitárias e históricas. Nesse caso se penetra no terreno quente onde história e estrutura se imbricam, local propício para que o olhar “mestiço” do etno-historiador - meio etnológico e meio histórico - possa ser exercitado.

O artifício de se estabelecer uma fronteira entre conhecimento nativo, de um lado e situação colonial que o ultrapassa, de outro parece simplificador. Ainda assim, conceber a co-existência de mundos diferenciados, ainda que imersos no interior de uma mesma situação histórica⁷, constitui um dos desafios da etnohistória. Este paradoxo, no entanto, é ultrapassado pelas dinâmicas identitárias, que se revelam na própria mistura processada entre as fronteiras, porosas e esboroadas, situadas no interior do sistema colonial.

ETNOHISTÓRIA, MEMÓRIA E TERRITORIALIDADE: A LUTA DOS KRENAK PELO SEU TERRITÓRIO

Passo a demonstrar agora como as elaborações identitárias entre os Krenak podem ser interpretadas por meio dos significados etnohistóricos atribuídos aos sítios arqueológicos e paisagísticos existentes na região situada em torno de seu território.

Os Krenak configuram-se atualmente como um rearranjo de grupos Borún diversificados, historicamente denominados Botocudos (em Minas Gerais, no século XIX), Guereús (Bahia, século XVII) e Aimorés (Bahia, século XVI).

Embora as divergências políticas entre tais subgrupos apontem hoje para a necessidade do reconhecimento específico relativo ao pertencimento histórico e étnico de cada uma de suas divisões internas (LAZZERI, 2007), os Krenak se uniram na década de 1980 em torno da luta para a retomada de suas terras, demarcadas pelo governo na década de 1920 e ocupada por arrendatários e fazendeiros que os expulsaram violentamente no início da década de 1970, período de vigência da ditadura militar no Brasil (1964-1985).

A pesquisa antropológica inicialmente realizada estava direcionada para a investigação sincrônica da identidade étnica, situada em relação de contraste e conflito com a população regional. Devido a essa orientação, a identidade do “grupo étnico” – considerado sob uma perspectiva relacional e situacional – apenas poderia ser apreendida em termos de uma “ideologia” expressa principalmente nos atributos que definiam os critérios de pertencimento e estabeleciam fronteiras. Esta postura teórica, inspirada por F. Barth (1969) e Roberto Cardoso de Oliveira (1976), ainda que tenha constituído um avanço por superar a associação entre identidade e herança cultural, não propicia, contudo, a apreensão dos processos de elaborações de diversidades dentro do próprio grupo étnico em sua história, na medida em que a porosidade existente nas tais “fronteiras étnicas” – onde ocorrem as transformações, não são consideradas.

No período compreendido entre 1992 e 1998, no entanto, ao ser estabelecida uma estreita relação de parceria entre os Krenak e duas pesquisadoras – uma arqueóloga e uma antropóloga – nos levantamentos realizados em campo na região do Médio Vale do Rio Doce, em Minas Gerais (BAETA; MISSAGIA DE MATTOS, 1994; 2007), um novo enfoque passou a iluminar a investigação das políticas da identidade étnica (etnicidade), que permitiu revelar o processo pelo qual os suportes simbólicos conferidos pelas interpretações etnoarqueológicas e etnohistóricas nativas serviam como fundamentos para a luta política em torno da reconquista territorial.

A pesquisa enfocou a relação simbólica entre o povo Krenak e determinados ambientes do médio vale do Rio Doce – especialmente os sítios rupestres das serras da Onça e do Boiadeiro, localizados na margem direita do rio.

Tantos os registros arqueológicos como históricos atestam que diferentes povos indígenas habitaram aquela região, onde hoje apenas se encontra demarcado o território *Krenak* na margem oposta do Rio Doce, defronte à serra da Onça - por eles denominada *takrukkrak*, cujo significado seria “pedra alta”.

Apenas posteriormente, após a pesquisa sobre a complexa história dos Borún, a origem híbrida dos Krenak pôde ser esclarecida. Com efeito, este etnônimo surgiu no início do século XX, em consonância com a tradição de designar o subgrupo com o nome de seu líder. Em sua configuração atual, no entanto, sob o mesmo etnônimo foram compreendidos integrantes de povos oriundos de outros subgrupos Borún, bem como brasileiros não-indígenas que foram incorporados aos Krenak por meio da ação autoritária do órgão tutelar ou pelo estabelecimento de relações de parentesco.

No caso em tela, pode ser observada a proposta de D. Rojas presente nesta coletânea, ou seja, a de que a interpretação histórica não pode ser encarada como um simples apêndice da pesquisa etnográfica, uma vez que pode revelar significados e matizes observados no próprio plano da sincronia. A autora defende que a observação participante demonstra como a história pode se inscrever na paisagem, na língua, nos rituais e costumes, ao mesmo tempo em que a contribuição da história vem desmentir a idéia que a cultura é constituída por uma correlação de elementos estruturados no presente etnográfico.

A relação simbólica dos Krenak com a vasta paisagem local e suas minúcias, cujas características podem ser apreciadas cotidianamente de seu território, é marcada por uma intensidade bastante significativa, uma vez que é atribuído àqueles sítios um caráter “encantado”, mágico e sagrado, capaz, mesmo, de condensar valores relativos à identidade étnica deste povo, as-

sociada à sua história e situada em um contexto de contradição com interesses e valores da população regional.

A região em que hoje habitam os Krenak está carregada de significações históricas que se tornam míticas, ideologizadas. As emboscadas e massacres preparados para os índios, os seus esconderijos e a história de sua sobrevivência estão escritas nas pedras do rio Doce.

Para os Krenak, a comunicação com os seres míticos ocorre em lugares não profanados pelos *Kraí* (não-índios), que têm o poder de “desencantar”, o que explica em parte a importância atribuída pelos índios a estes lugares de difícil acesso. Os significados atribuídos aos lugares, bem como às pinturas rupestres ali existentes, forma interpretados pelas pesquisadoras.

A valorização das raízes, da origem, bem como a evocação de um passado comum, relacionam a identidade étnica à dimensão territorial de sua sociedade. É importante enfatizar que o órgão governamental movia no período da pesquisa, uma ação para a extrusão de fazendeiros que haviam se estabelecido na área demarcada pelos índios em 1920, após um longo processo que pude acompanhar e descrever.

A pesquisa mostrou como os significados simbólicos imprimidos à paisagem forneciam elementos motivadores para a heróica retomada do território, recuperado apenas em 1996.

É preciso esclarecer as relações entre os Krenak e os sítios arqueológicos são frutos de ressignificações de sua história, uma vez que os grupos Borún se deslocaram por longas distâncias nos séculos passados.

Não é provável que as pinturas existentes nos diversos abrigos rupestres do médio vale do Rio Doce tenham sido feitas por antepassados dos Krenak. Às pinturas não são atribuídas uma autoria humana, mas uma origem sobrenatural. Dentro desta lógica, as pinturas surgem como que espontaneamente, o que as tornaria imunes da destruição.

Ao considerar que as pinturas nunca podem ser apagadas, o pensamento indígena acaba por apropriar-se delas

como parte de sua herança cultural. A visita dos indígenas a esses lugares chegou até a provocar, em alguns dos Krenak mais velhos, um sentimento de encontro e comunicação com os ancestrais míticos denominados *Maret*.

Mediante sua história de resistência e em razão dos conflitos interétnicos cotidianamente vivenciados pelos Krenak, a serra *Takrukkrak* e suas pinturas rupestres adquiriram, assim, significados dominantes em seu universo simbólico, que dizem respeito, inclusive, às suas lutas por afirmação étnica e pelos seus direitos territoriais.

Os sítios pesquisados se transformaram em símbolos étnicos que servem de suporte para elaboração de significados para sua existência e sua luta política. Tais significados se condensavam especialmente nos abrigos e refúgios utilizados secularmente para resistirem da perseguição colonizadora, desde a guerra decretada em 1808, ano em que a família real aportou no Rio de Janeiro, que passaria a sediar a metrópole colonial.

Com a finalidade de facilitar a ocupação pelo Estado das áreas habitadas pelos *Borún*, o decreto estabelecia a criação de postos militares ao longo do rio Doce, premiando ainda os soldados com aumento no soldo pela morte ou escravização de Botocudos.

Os processos de diversificação ocorridos entre os *Borún* nos Oitocentos, configurados por mobilizações políticas oriundas tanto da tradição etnopolítica deste povo guerreiro, quando por sua interpretação das novas situações históricas nas quais passaram a ser inseridos foram realizadas na pesquisa documental realizada entre 1996 e 2002.

A investigação histórica contribuiu, assim, para viabilizar o conhecimento das transformações ocorridas na sociedade e na cosmologia Krenak, ao mesmo tempo em que forneceu bases para a interpretação de suas regularidades, implícitas em sua matriz cognitiva, capazes de permanecer ao longo dos acontecimentos. A importância da intensificação da “força mágica” – *yékgñ* – no contexto específico de luta pela demarcação territorial no qual foi realizada a pesquisa, por exemplo, pode ser

compreendida no interior dos quadros de referências cosmológicas e políticas que fundamentaram a interpretação de processos etnopolíticos observados nas fontes relativas aos Oitocentos, quando os poderes sobrenaturais do xamã são sobrepostos aos das lideranças indígenas em seus movimentos de “rebelião”.

Fatos aparentemente mortos no passado, apresentaram-se com extrema vivacidade na memória da população envolvida no conflito, mesclando-se ao corpus da tradição indígena e no sistema de representações interétnicas, apreensível no fluxo dos acontecimentos vividos e interpretados durante o trabalho de campo.

A memória coletiva – que se origina da história vivida e não da história escrita – é composta de representações construídas coletivamente, que, segundo Halbwachs (1990), se transformam em lembranças vívidas na medida em que as vivências compreendidas nas histórias individuais são reforçadas e valorizadas pelas representações sociais. Le Goff (1994) utiliza o conceito de “memória étnica” para a designação de *memória coletiva para os povos sem escrita* e aponta para a sua importância para a identidade coletiva. Ao contrário das técnicas ligadas à escrita, a memória étnica possibilitaria mais liberdade e possibilidades criativas.

A antropologia, na medida em que o termo ‘memória’ lhe oferece um conceito melhor adaptado às realidades das sociedades ‘selvagens’ (...) do que o termo ‘história’, acolheu a noção e explora-a com a história, nomeadamente no seio dessa etnohistória (LE GOFF, 1994, p. 472).

Para Le Goff, a busca da história menos nos textos do que nas imagens, palavras, gestos, ritos e festas, configura a atual conversão do olhar histórico, que, dessa forma, passa a ver na pesquisa e salvamento da tradição um modo de se opor à *moda retro* que tem prevalecido na história da história.

Por outro lado, a história, da maneira como é utilizada nos estudos antropológicos difere da abordagem dos

historiadores, uma vez que estes não relacionam os dados que obtém às populações vivas e presentes.

Os sítios e abrigos rupestres significativos para os Krenak em seu processo identitário e político de retomada do território tradicional podem ser considerados “indícios do que P. Bourdieu (1989) definiu como história reificada e incorporada, memória social materializada e atualizada nos objetos e nas práticas” (PERES, 2006).

A pesquisa da história das relações interétnicas, ao invés de constituir neste estudo um simples complemento do trabalho etnográfico, veio iluminar a análise do processo político de elaboração da identidade Krenak, uma vez que é através das relações interpessoais que uma “rede” invisível e “imaginada” se estruturou ao longo de toda a história de dispersão e resistência do povo Krenak, viabilizando a organização da sociedade cujos interesses se opõem à sociedade dominante.

IDENTIDADE INDÍGENA E POLÍTICA ESTATAL: OS BOTOCUDOS DO SÉCULO XIX

As fontes para o estudo da história dos Borún fornecem importantes informações etnográficas a partir da segunda metade do Século XIX, principalmente após o estabelecimento das missões religiosas projetadas pelos governos central e provincial como meio de pôr fim às violências perpetradas contra os indígenas, segundo o Decreto de 1845, em um período em que a nação buscava meio de consolidar-se através de sua civilização.

Os diversos movimentos etnopolíticos e guerreiros - ocasionados em parte pelos sentidos cosmológicos do contato e em parte pela situação de dominação e subjugação - configuraram identidades diversificadas entre os Borún, conforme documentação levantada sobre o período.

A linguagem do xamanismo parecia fornecer aos índios o elemento mínimo para sua mobilização nos processos de fissão e fusão que ocorreram na formação de novas identi-

dades, tanto entre os próprios subgrupos indígenas como com famílias de “nacionais” aventureiros presentes nas “selvas” que recobriam os sertões do leste.

Tanto o xamanismo, bem como a morfologia das mobilizações descritas na documentação sobre a revolta ocorrida no aldeamento do Itambacuri em 1893 parecem relacionados a outros contextos característicos de mobilizações de povos Jê ocorridos no Brasil Central. A descrição das danças e pinturas, a motivação que levava os homens a se levantarem e destruírem aldeamentos parece conformar-se de forma semelhante aos relatos de “rebeldia” entre os Kayapó e o Xavante do Brasil Central.

A observação do movimento das *formas* sob a ação de fluxos de energias sociais, apresentadas no estudo destes povos, tem propiciado a articulação teórica entre temas etnológicos “quentes” como a guerra, o colonialismo, a etnohistória, o xamanismo e a cura, sob um mesmo conjunto semântico.

De fato, o xamanismo constituiu, para os Botocudos, um dos principais elementos através do qual puderem tornar inteligível o assédio “civilizador” do qual foram alvos históricos. Suas “revoltas” devem ser lidas, deste modo, na chave do xamanismo, que tradicionalmente era capaz de informá-los e mobilizá-los.

Os principais instrumentos da política imperial relacionados ao “governo” dos índios no Brasil foram os Decretos 285 e 426 – de 24 de junho de 1843 e de 24 de julho de 1845, respectivamente.

Enquanto o primeiro Decreto autorizava o governo a contratar especificamente missionários capuchinhos italianos e distribuí-los entre as Províncias em missões indígenas, concedendo-lhes um amplo controle sobre a política indigenista no II Reinado, o segundo, também conhecido como Regulamento das Missões, dispunha sobre o sistema administrativo da política indigenista, centrado na figura dos diretores gerais dos índios. Nomeados diretamente pelo Imperador para atuarem na estrutura administrativa provincial,

esses diretores exerciam a função tutelar do Estado na mediação entre os indígenas e a sociedade nacional, juntamente com os diretores parciais e de aldeias. Tal sistema tutelar, extinto com a proclamação da República (1989), apenas seria substituído com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) em 1910. Durante este período de vácuo da legislação indigenista e da ação do poder central sobre as populações indígenas, a administração dos índios ficou sob o encargo (e aos desmandos) das esferas de poder regional e local. Neste período a intensificação da pressão territorial sobre os grupos indígenas se faz notar em diversas regiões do país, notadamente em estados do nordeste, sudeste e sul.

G. Seyferth (1995) mostrou como, a partir de meados do século XIX, “a mestiçagem e seus efeitos [constituíram] o tema central da interpretação orgânica da história do Brasil e das especulações acerca do futuro da nação”. Para a autora, a ideologia subjacente ao discurso ilustrado e “científico” acerca da “formação (étnica) brasileira” seria conformada a partir de um paradoxo que se pode ser expresso na coexistência necessária dos temas da abolição e da imigração em sua matriz. Datam, com efeito, de 1850, tanto o fim do tráfico negreiro como a formulação de uma política imigratória consistente sob a Lei de Terras.

As contradições entre as concepções ilustradas do discurso indigenista e sua prática nos sertões das províncias se encontram presentes durante a segunda metade do século XIX, quando a idéia da promoção de uma “raça mestiça” era vista como a única saída para a “dissolução” do problema indígena, ou seja, da plena inserção dos índios à vida “social” – entenda-se “civilizada”, ao contrário de sua vida “selvagem”.

O pressuposto de inferioridade racial do indígena e do mestiço seria também expresso na distribuição desigual das terras. Os imigrantes estrangeiros, considerados mais aptos para a colonização do país, ocuparam as terras “devolu-

tas” expropriadas dos ocupantes tradicionais, permanecendo os “índios civilizados” à margem do processo de colonização (SEYFERTH 1995a, p. 60).

Na Bolívia das últimas décadas dos Oitocentos, como demonstra E. Langer (2008), a ideologia racial sobre a inferioridade indígena se tornou popular entre as elites, ao mesmo tempo em que marginalizou economicamente as populações indígenas, até então ativamente envolvidas em atividades mercantis. No contexto de acirradas disputas que caracterizou a guerra federalista (1899), um líder Peña chegou a declarar uma república indígena separada no altiplano.

No Brasil, ao longo do período de crise do regime monárquico, a crença na regeneração da humanidade pela ciência – característica da filosofia de Augusto Comte, generalizou-se. Neste mesmo período de transição para a República, contabilizaram-se diversas situações de instabilidade políticas e revoltas populares em todo o Brasil. A questão da tutela dos povos indígenas foi focada no centro dos debates que opuseram a Igreja e o Estado.

A mudança de regime não contribuiu para transformar a imensa distância criada entre os “indígenas” e os “civilizados”. Proclamada a república, o assunto da catequese tornar-se-ia uma atribuição dos governos dos Estados, o que reduplicava, na prática, as dificuldades com a captação de recursos específicos, politicamente negociáveis - problema já presente e pressentido nos últimos anos do período imperial pela Diretoria dos Índios da Província, que teve seu último representante oficial até o ano de 1894. Após o término da repartição, teriam início, apenas em 1911, as atividades do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), que imediatamente instalou “postos de atração” para os Botocudos das matas do São Mateus e do Doce.

O “PROBLEMA” DA CATEQUESE NA TRANSIÇÃO PARA A REPÚBLICA

Nas últimas décadas dos oitocentos, o discurso sobre a “catequese” tornava mais claro seus fundamentos. A preocupação humanitária seria aos poucos substituída por um discurso legalista, inclusive dos direitos dos “indígenas” e, evidentemente, de seus deveres. Aqui, outra vez, percebe-se um ponto de convergência entre os significados da revisão legalista do problema do escravo negro e o da catequese indígena. Se os esforços governamentais para a catequese tivessem sido sempre mais racionais – a exemplo das missões jesuíticas, avaliava o diretor geral Manuel Ferreira em seu relatório ao presidente da Província, em março de 1887 – “esses grosseiros habitantes da mata virgem já estariam convertidos em *homens do trabalho*, e [seus] musculosos braços retemperados nas cruezas do tempo, sem dúvida prestariam hoje muito ao país, na *conversão do braço escravo pelo livre*”. E continuava, apregoando as vantagens possíveis da continuidade de investimentos governamentais no setor da catequese, mesmo considerada remotamente, o que indica a tendência observada de seu declínio: “Ainda mesmo dando-se a hipótese que *não houvesse vantagem na conversão desses leões das florestas em homens do trabalho e das artes*, não seria também de grande utilidade salvaguardar o viajante e o lavrador das correrias desses *homens sem imputabilidade*?”⁸

A existência de “selvagens” indiferentes ao “progresso” figurar-se-ia cada vez mais anacrônica em uma nação concebida em estado de “aprimoramento”, passando a ser concebida como “problema”, como o próprio serviço público criado para administrá-lo. O assunto “catequese”, nos derradeiros anos do Império, ainda que necessário na pauta das políticas sociais, caminhou em nítido processo de uma paulatina (e, otimista) marcha em rumo à extinção. O “problema da catequese” só poderia ser solucionado com o desenvolvimento econômico - pensava-se então. E foi o que de fato parece ter ocorrido com a transição do regime, se averiguarmos que o assunto “civiliza-

ção dos índios”, no início da república, desaparecia dos espaços dos relatórios oficiais destinados à colonização das terras, ao contrário de projetos como o de construção de uma gama de redes ferroviárias, que deveria recortar todo o país sob o regime republicano.

ARANÁ, MUKURIM, KRENAKE OUTROS: PROCESSOS CONTEMPORÂNEOS DE RECONHECIMENTO

Diferentemente dos Pojichás, dos quais se originaram os Krenak, outros subgrupos *Borún* se aliaram aos missionários. Como resultado deste processo, a maioria seria miscigenada, sobretudo aos escravos libertos e retirantes das secas que assolaram o nordeste. Algumas famílias descendentes dos povos aldeados pelos missionários – como é o caso dos Aranã – vêm contemporaneamente se organizando e lutando por reconhecimento étnico e seus direitos constitucionais. O processo de etnogênese observado hoje entre os Aranã culminou em seu reconhecimento pelo órgão indigenista oficial em 2001, ano em o Brasil tornou-se signatário da Convenção 169 da OIT.

Importa aqui ressaltar que a emergência dos Aranã está intimamente relacionada à etnohistória, uma vez que suas lideranças se apropriaram de informações contidas nos levantamentos realizados sobre a missão do Itambacuri, incorporando-a à sua própria gênese, como foi o caso do próprio etnônimo.

Notas

- 1 Ainda que os diversos subgrupos identificados sob o epíteto histórico Botocudo apresentassem outras formas de se autodesignar, chegando mesmo a demonstrar “aversão” ao termo alógeno (WIED, 1940 [1823], p. 275), a abordagem etnohistórica realizada em seu estudo se valeu deste etnônimo para ressaltar o antagonismo e o protagonismo indígena nas questões registradas nas fontes pesquisadas (MISSAGIA de MATTOS, 2004).

- 2 O etnônimo dos Krenak – povo representante do tronco lingüístico-cultural Macro-Jê – surgiu no início do século XX, em consonância com a tradição dos *Borún* (autodesignação que significa “gente”) de designar o subgrupo com o nome de seu líder. Em gerações antepassadas, os atuais Krenak seriam designados Gutkrak, originados a partir de dissensão entre os Krekmum, dos anos oitocentos – considerados pelos colonizadores da bacia do Mucuri, juntamente com o subgrupo Krenhé, os temíveis e irreduzíveis Pojichá.
- 3 Foram pesquisadores do Projeto Harvard-Brasil Central pesquisadores da primeira geração de etnólogos brasileiros como Júlio C. Melatti, Roberto DaMatta, Roque Laraia e estrangeiros Terence Turner, Joan Bamberg, Christopher Crocker, entre outros (MAYBURY-LEWIS, 1979).
- 4 Conforme conceito de etnogênese proposto por J. Hill (1996) e discutido adiante.
- 5 O trabalho de E. Langer (2008) sobre a atividade econômica dos indígenas na Bolívia do Século XIX e suas relações com a construção do Estado-Nação, - apresentado e discutido na mesma sessão deste trabalho: “Los pueblos indígenas, las tradiciones locales y el estado nacional” - constitui um exemplo possível de comparação, como se verá adiante.
- 6 A proposta de que a interpretação histórica pode ser incorporada às reflexões etnográficas foram também analisadas no trabalho de D. Rojas (2008), apresentado no Seminário Internacional e Interdisciplinar La Etnohistoria: fronteras transdisciplinarias en la producción del conocimiento.
- 7 Para parafrasear o título da revista Nuevo Mundo Mundos Nuevos, que se propõe a elaborar reflexões de historiadores e antropólogos em torno da problemática da “producción y recomposición de las identidades bajo sus múltiples formas y contextos sociopolíticos (siglos XV-XXI)”. <http://nuevomundo.revues.org/>
- 8 Relatório do diretor geral dos índios, Manoel de Paula Ferreira, ao presidente da Província com cópia para o ministro da Agricultura. 5 de março de 1887. SG 22, p. 180.

Referências

BAETA, Alenice & MISSAGIA DE MATTOS, Izabel, 1994. “Arte Rupestre, Etno-História e Identidade Indígena no Vale do Rio Doce – MG” *Revista de Arqueologia*, São Paulo, 8(1): 303-320.

BAETA, Alenice & MISSAGIA DE MATTOS, Izabel, 2007. “A Serra da Onça e os Índios do Rio Doce: uma perspectiva etnoarqueológica e patrimonial”. *Habitus* 5(1): 39-62.

BAETA, Alenice M., 1998. “A Memória Indígena no Médio Vale do Rio Doce-Arte Rupestre e Identidade Krenak”. Dissertação de Mestrado. UFMG.

BARTH, Frederik., 1969. *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras - la organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultural Economica, México.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Difel, 1989.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 1986. *Antropologia do Brasil. Mito, história, e trnicidade*. São Paulo, Brasiliense.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, Org., 1992. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo. Cia das Letras.

CRUZ, Pablo & ABSI, Pascale, 2008. “La articulación de la antropología y arqueología en el pasado prehispanico de Potosí”. Comunicação apresentada no Seminário Internacional e Interdisciplinario La Etnohistoria: fronteras transdisciplinarias en la producción del conocimiento, Sucre, Bolivia.

EMMERICH, Charlotte & MONTSERRAT, Ruth. 1975. “Sobre os Aymorés, Kréns e Botocudos. Notas Linguísticas”. *Boletim do Museu do Índio*: 3. Antropologia, p. 5-42.

HILL, Jonathan (org.), 1996. *History, Power, and Identity: ethnogenesis in the Américas, 1492-1992*. Iowa City: Univ. of Iowa Press.

LANGER, Erick, 2008. “Indigenous Economic Activity and the Construction of the Nation-State in the Andes: the case of Bolivia in the Nineteenth Century”. Comunicação apresentada no Seminário Internacional e Interdisciplinario La Etnohistoria: fronteras transdisciplinarias en la producción del conocimiento.

LAZZERI, Luana, 2006. Diferenças Indissolúveis: um estudo sobre a sociabilidade Borum. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. UNB.

LE GOFF, Jacques, 1998 [1978]. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes. MISSAGIA DE MATTOS Izabel, 2004. *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Anpocs/Edusc, Bauru, 2004.

LE GOFF, Jacques. 1994. *História e Memória*. Campinas. Ed. UNICAMP.

MAYBURY-LEWIS, David, 1979. *Dialectical Societies: the Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel, 1996. “Borum, Bugre, Kraí: a constituição da identidade e memória étnica Krenak”. Dissertação de Mestrado. UFMG.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá, 2001. “Paradoxos do Pensamento Contra-Revolucionário: Joseph de Maistre”. *Locus: revista de história* 7 (2), pp. 131-150.

OLIVEIRA, João Pacheco, 1999. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

PACÓ Domingos Ramos, 1996 (1918). Hámbric anhamprán ti mattâ nhiñchopón? 1918. Em: RIBEIRO, Eduardo, org. *Lembranças da Terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha*, Cedefes, Contagem, pp. 198-211.

PALAZZOLO, Jacinto de, 1973 (1954). *Nas Selvas dos Vales do Mucuri e do Rio Doce. Como surgiu a cidade de Itambacuri, fundada por Frei Serafim de Gorizia, Missionário Capuchinho (1873-1952)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

PERES, Sidnei Clemente. 2006. “Os Arquivos Salesianos da Diocese do Rio Negro: saber colonial e etnografia do movimento indígena na Amazônia”. Comunicação apresentada na XXVI RBA, Goiânia.

RIBEIRO, Eduardo (org), 1996. *Lembranças da Terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha*, Contagem: Cedefes.

RIBEIRO, Darcy, 1970. *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Vozes.

ROJOS, Danna L., 2008. “Etnografía o historia para el presente? El estudio de la población hispano-mexicana en tres comunidades rurales del norte de Nuevo México”. Comunicação apresentada no Seminário Internacional e Interdisciplinar La Ethnohistoria: fronteras transdisciplinarias en la producción del conocimiento, Sucre, Bolivia.

SEYFERTH, Giralda, 199. “A Invenção da Raça e o Poder Discricionário dos Estereótipos”. *Anuário Antropológico* 93, pp. 175-203.

SEYFERTH, Giralda, 1995a. La inmigracion alemana y la politica brasileña de colonizacion. *Estudios Migratorios Latino-americanos*, 10 (29), pp. 53-75,

SIDER, Gerald, 1994. “Identity as History: Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States”. *Identities* 1(1), pp. 109- 122.

WIED NEUWIED, Maximiliano de, 1958 [1823]. *Viagem ao Brasil*, Companhia Ed. Nacional, Coleção Brasileira, São Paulo.

FROM ETNOARCHAEOLOGY TO THE INDIGENOUS HISTORY: THE BOTOCUDOS IN THEIR IDENTITY PROCESSES (XIX TO XXI CENTURY)

Abstract: *the processes of developing identity of the Botocudo people (Borún), analyzed by means of diversified methodologies during two centuries, are compared in this study having as its basis the central argument that deflagrations of new observed identities (or ethnogenesis) - either in history or the contemporary - present complex and diversified overlaps between indigenous policies and*

policies for the indigenous and state policies. Ethno history used as investigative tool assigns a theoretical and methodological position that values the native forms and strategies, prioritizing its visibility, even in sources ment for diverse objectives, and allowing the observation of relative regularities concerning the indigenous socio-cosmological universe.

Keywords: *Botocudos. Ethno-archeology. Identity. Ethno-history.*

* Professora Adjunta II da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e Doutora pela UNICAMP. belmissagia@gmail.com.