



NOS LIMITES DA ETNOGÊNESE E SUAS CONSEQUÊNCIAS ANALÍTICAS: SOBRE PORQUE É NECESSÁRIO RECONSIDERAR AS ONTOLOGIAS INDÍGENAS NA HISTÓRIA

Within the limits of ethnogenesis and its analytical consequences: about why it is necessary to reconsider indigenous ontologies in History

Fabício Ferreira de Lema*

Recebido em: 08/07/2024

Aprovado em: 17/08/2024

Resumo: O objetivo desse texto é estabelecer um panorama a respeito da produção que trata da História Indígena nos últimos 30 anos. Seu intuito foi estabelecer uma separação tipológica e heurística entre duas grandes correntes de interpretação: a primeira, vinculada às abordagens de cunho processualista e pós-processualista que foram especialmente afetadas pelos debates relativos a etnogênese e seus desdobramentos; a segunda, agrupa trabalhos atravessados pelas problemáticas cujo plano de imanência são as questões oriundas da abordagem estrutural. Esse exercício de contraposição visa o estabelecimento de comparações, que têm o intuito de indicar alguns dos limites interpretativos oriundos da primeira corrente de pensamento. Ao final do ensaio, consideramos os apontamentos levantados ao longo do texto para pensar no caso específico do Chaco no século XVIII, numa tentativa de demonstrar a necessidade de um cuidado analítico com os conceitos e noções indígenas no momento de problematizar a leitura das fontes coloniais.

Palavras-chave: Etnogênese; Ontologia; Chaco.

* Doutorando em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Email: fabriciole6966@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2343-3736>



Abstract: The aim of this text is to establish an overview of the production concerning Indigenous History over the past 30 years. Its purpose was to establish a typological and heuristic separation between two major interpretative currents: the first, linked to processualism and post-processualism approaches that were particularly affected by debates relating to ethnogenesis and its developments; the second, grouping works intersected by issues whose plane of immanence consists of questions originating from the structural approach. This exercise of contraposition, aims to establish comparisons, which are intended to indicate some of the interpretative limits arising from the first current of thought. At the end of the essay, we consider the points raised throughout the text to reflect on the specific case of the Chaco in the 18th century, in an attempt to demonstrate the need for analytical care with indigenous concepts and notions when problematizing the reading of colonial sources.

Keywords: Ethnogenesis; Ontology; Chaco.

O presente trabalho se propõe a esboçar um breve panorama da produção que trata da História Indígena no arco temporal dos últimos 30 anos imprimindo-lhe uma ordenação particular e, portanto, necessariamente incompleta e parcial. O que motivou esse exercício analítico foi a tentativa de delimitar algumas das particularidades de duas grandes correntes de interpretação: a primeira, vinculada às abordagens de cunho processualista e pós-processualista que foram especialmente afetadas pelos debates relativos a etnogênese e seus desdobramentos; a segunda, agrupa trabalhos atravessados pelas problemáticas cujo plano de imanência são as questões oriundas da abordagem estrutural e/ou apoiam-se, em alguma medida, nas suas premissas originais para constituir uma distintividade. Por conseguinte, foram consideradas as produções de antropólogos e historiadores interessados com as questões relativas à História dos povos indígenas e as maneiras de tratá-la metodologicamente.¹ Especialmente ao tratar das contribuições e delineamentos da segunda corrente de pensamento foram incorporadas discussões e autores oriundos da antropologia vinculados à virada ontológica que, embora não tratem diretamente

¹Uma síntese semelhante foi inicialmente proposta por Maria Cristina dos Santos (2017), embora nesse texto tenhamos incorporado outros autores e discussões, imprimindo-lhes uma leitura particular de acordo com os nossos objetivos.



da questão da História propriamente dita, foram incorporados à nossa discussão pelas importantes contribuições que podem trazer no campo da referida disciplina.

| 297

Esse exercício de contraposição visa o estabelecimento de comparações que têm o intuito de indicar alguns dos limites interpretativos oriundos da primeira corrente de pensamento, porém, sem desconsiderar as suas contribuições para o campo da História Indígena. Ao final do ensaio, consideramos os apontamentos levantados ao longo do texto para pensar no caso específico do Chaco no século XVIII, numa tentativa de demonstrar a necessidade de um cuidado analítico com os conceitos e noções indígenas no momento de problematizar a leitura das fontes coloniais. Para fundamentar as nossas reflexões nos valem, principalmente, das narrativas jesuíticas escritas no século XVIII – especialmente as obras monumentais produzidas durante o período de exílio dos membros da Companhia de Jesus.

Antes de passarmos à análise das premissas da primeira corrente de pensamento, é preciso fazer um primeiro preâmbulo a respeito da disseminação dos estudos da etnicidade. Apesar da lenta penetração das temáticas referentes à etnicidade no âmbito das Ciências Sociais na França, no decorrer da década de 1970 configura-se uma verdadeira “indústria acadêmica da etnicidade” que transcende o contexto francês e anglo-americano. A crescente atenção dos cientistas sociais, sensíveis à temática, veio acompanhada da multiplicação de simpósios e revistas especializadas que consolidaram esse campo de pesquisas.

Esse movimento esteve correlacionado à eclosão das reivindicações étnicas do final da década de 60, emergindo simultaneamente no interior das nações ditas pluriétnicas, assim como naquelas em que se supunha de antemão a homogeneidade cultural: regionalismos na França e na Grã-Bretanha, conflitos linguísticos no Canadá e na Bélgica, os nacionalismos no leste europeu e os regionalismos no continente africano (Poutignat; Streiff-Fenart, 1995b, p. 23-24). No âmbito latino-americano, aqueles pesquisadores que se ocuparam de temas relativos às minorias nacionais também foram profundamente afetados



pela emergência das reivindicações étnicas no mundo contemporâneo, direcionando suas investigações em consonância com as novas preocupações colocadas pelo seu próprio tempo. Logo, pode-se considerar que as disputas políticas do presente também contribuíram para conduzir uma releitura do passado colonial (Boccaro, 2005b, p. 31).

Neste sentido, as propostas teóricas que impulsionaram um diálogo duradouro entre antropologia e história começaram a questionar-se com relação a pertinência de se empregar a chave interpretativa da “etnicidade” também como uma renovação nas formas de ler o passado das sociedades minoritárias. Antropólogos como Guillaume Boccaro defendem a posição de que, por motivos que remetem a evolução de ambas as disciplinas, assim como devido a emergência do protagonismo das sociedades ameríndias em tempos de globalização “*la visión que teníamos del pasado de estas formaciones sociales ha tendido a dinamizarse y las perspectivas ahistórica, esencialista y arcaizante han sido en gran parte descartadas*” (Boccaro, 2005). No decorrer do texto buscaremos precisar com exatidão a que tipo de abordagem teórica “arcaizante” estas críticas foram dirigidas, mas antes, cabe salientar que historiadores e cientistas sociais brasileiros também estiveram às voltas com a possível renovação teórica que partisse da observação do movimento indígena no presente. Uma vez que, ao reconstruírem suas identidades e histórias em busca de seus direitos, os povos indígenas apontariam o caminho para uma renovação no instrumental teórico disponível, intensificando pesquisas empíricas para “reinterpretar e reelaborar as histórias e as identidades dos índios do passado” (Almeida, 2000, p. 10-11).

Sem desconsiderar os incontestáveis avanços proporcionados por estas formas de abordar a reconfiguração das identidades nativas no contexto colonial, neste texto buscaremos encontrar alguns dos limites nas abordagens centradas na antropologia processualista e pós-processualista. Nossa preocupação principal será problematizar a aplicabilidade dos conceitos de “etnogênese” e “grupo étnico” conforme as definições originárias da abordagem interacionista de



Fredrik Barth (1969), que posteriormente foram incorporadas diferentemente por outros pesquisadores para se pensar as formas de interação das sociedades indígenas com o mundo colonial. Tendo em vista os objetivos propostos, consideramos relevante começar com uma breve digressão com relação às potencialidades e avanços teóricos metodológicos proporcionados pelas diferentes abordagens da etnicidade no campo das ciências sociais para posteriormente direcionarmos a atenção para a problematização destes conceitos no caso específico que selecionamos como ponto de observação.

A etnicidade e seus percursos: a renovação no campo das Ciências Sociais e na História

O termo “etnia”, cunhado por Vacher de Lapouge ainda na segunda metade do século XIX, passou por uma série de ressignificações desde os primeiros usos feitos pelos teóricos da eugenia e do racismo, que buscavam neste conceito um conjunto de traços e comportamentos que conformassem o caráter ou a identidade de uma coletividade, em paralelo com as características hereditariamente transmitidas pela raça (Silva; Silva, 2005, p. 124). Não cabe aqui refazer este longo percurso, mas sim salientar alguns dos pontos de convergência em torno das diversas abordagens do fenômeno da etnicidade no campo das ciências sociais enquanto disciplina moderna. Isso porque, se o debate em torno do tema da etnicidade foi amplamente alimentado desde a década de 1970, não se chegou verdadeiramente a uma teoria geral da etnicidade, e os confrontos teóricos entre os pesquisadores tendem a consagrar uma concepção particular para desqualificar as abordagens anteriores (Poutignat; Streiff-Fenart, 1995a, p. 120).

A despeito dessa divergência teórica entre os autores, as pesquisas contemporâneas repousam numa base mínima de aquisições comuns, originárias da crítica ao ponto de vista primordialista, assim como a prioridade analítica atribuída aos aspectos *relacionais* e *dinâmicos* da etnicidade (Poutignat; Streiff-Fenart, 1995c, p. 123, *grifo nosso*). Nesse sentido, um dos primeiros pontos de



“virada analítica” foram as propostas empreendidas pelos teóricos do interacionismo, responsáveis por romper com as abordagens socio-biológicas e francamente primordialistas da etnicidade.

Na introdução de *Ethnic Groups and their boundaries* Fredrik Barth apresenta as bases para uma nova concepção para a formação e manutenção dos grupos étnicos que não estava mais centrada na atenção exclusiva dada as diferenças culturais enquanto definidoras de grupos distintos. O principal ponto de partida teórico do autor consistiu em considerar três fatores interrelacionados: primeiro, que a demarcação dos grupos étnicos operava-se a partir dos *próprios atores*; o segundo, a análise deveria partir de um ponto de vista *generativo*, antes de tomar as diferenças como “dados”, explorando os complexos processos envolvidos na manutenção e geração dos grupos étnicos; e terceiro, o foco de investigação da história e da constituição interna de grupos distintos passava para as *fronteiras* étnicas e sua permanência ao longo do tempo (Barth, 1969, p. 189, grifo nosso). Partindo destes pontos iniciais, Barth sustentava que seria mais profícuo considerar os grupos étnicos como “suportes de cultura”, ou seja, interpretar a homogeneidade cultural suposta no interior de um grupo étnico enquanto uma implicação ou resultado *situacional* “mais do que como uma característica primária e definicional da organização do grupo” (Barth, 1969, p. 191).

No Brasil, antropólogos como João Pacheco de Oliveira partiram das premissas teóricas elaboradas por Barth com o intuito de renovar a interpretação dos fenômenos contemporâneos de emergência de novas identidades étnicas na região Nordeste do país, propondo uma etnografia dos “índios misturados”, ou seja, aqueles que estiveram em contato com o mundo do colonizador durante um longo período e passaram por processos de *territorialização*. Ao combinar a antropologia política como método e técnica de abordagem, juntamente com os estudos sobre etnicidade enquanto problemática geral – e particularmente a perspectiva processualista (Oliveira, 1999, p. 7) – a coletânea de ensaios reunidos em *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste*



indígena demarcou uma nova perspectiva para se pensar a etnogênese, ao direcionar o foco de atenção das “culturas isoladas” para os processos identitários, estudados em “contextos precisos e percebidos também como atos *políticos* (Oliveira, 1999, p. 23, *grifo nosso*).

Nessa perspectiva, um dos elementos chave para explicar a reformulação das identidades étnicas dos grupos indígenas no contexto contemporâneo, assim como no contexto colonial, repousa no que Oliveira denomina de *processo de territorialização*. Este conceito remete ao movimento pelo qual um objeto político-administrativo do mundo colonial – no caso do Brasil os aldeamentos ou comunidades indígenas e na América Espanhola as *reducciones* – “vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais” (Oliveira, 1999, p. 24).

Atentar para os elementos dinâmicos, situacionais e a preponderância do fator político na análise sobre a etnicidade constituíram os marcos para uma abordagem renovada da reformulação das identidades indígenas construídas historicamente no Brasil. Porém, em se tratando de sociedades indígenas, alguns cuidados adicionais precisam ser tomados, uma vez que sempre existe o risco de que o esforço analítico do pesquisador não-indígena acabe por revelar-lhe aquilo que já buscava inconscientemente encontrar desde o princípio: a saber, ele mesmo. Ao lançar o olhar para os povos originários do passado, ou para os processos políticos presentes, paira sobre a análise a tentação de deduzir a sensibilidade histórica dos atores em questão a partir da própria subjetividade do investigador. Viveiros de Castro atenta para o fato de que não se deve deixar impressionar pelas “evidências da presença da sociedade colonizadora [nas sociedades indígenas], mas apreendê-la a partir do contexto indígena em que ela está inserida e que a determina como tal” (1999, p. 117).

Seguindo as ideias desse autor, podemos demarcar um “divisor de águas” na antropologia brasileira entre aqueles pesquisadores alinhados com as propostas de contato interétnico, pensadas por estudiosos como João Pacheco de



Oliveira, e os pesquisadores que genericamente poderíamos enquadrar enquanto alinhados a uma perspectiva “estruturalista” do contato, preocupados em problematizar o trabalho simbólico e político das sociedades indígenas, resultante das cosmologias de contato “e na forma específica pela qual [as sociedades indígenas] se apropriam da história e do mundo contemporâneo” (Carneiro da Cunha, 2000, p. 8). Essa perspectiva, que busca compreender as relações estabelecidas entre diferentes grupos étnicos considerando os termos de uma *outra* história (Viveiros de Castro, 2000), foi categoricamente considerada “arcaizante” sob pretexto de negar a agência dos povos indígenas ao privilegiar temas “clássicos” da etnologia, como o parentesco e a mitologia, o que supostamente levaria a uma desconsideração das relações estabelecidas entre os nativos e a sociedade colonial/nacional, conforme o contexto abordado.

No campo da História propriamente dito, sob o impulso da historiografia de matriz norte-americana um conjunto de antropólogos e historiadores buscou fundamentar as bases para o que se convencionou chamar uma “Nova História Indígena” no Brasil durante a década de 90. Segundo um de seus fundadores, esse novo impulso da historiografia em direção à história dos índios, encontrou um campo fértil para crescer a partir de uma série de elementos novos, dentre os quais destacavam-se a estabilidade e o crescimento da população indígena no país, bem como a conjuntura do movimento em prol dos direitos históricos dos índios. Um terceiro elemento, cujas origens encontravam-se mais especificamente no meio acadêmico, tinham como ponto de inflexão a proposta de oferecer um contraponto às abordagens estruturalistas, cuja “tendência geral era a de minimizar, ou mesmo eliminar, os índios enquanto atores históricos” (Monteiro, 1995, p. 226).

Em contrapartida, a antropologia histórica praticada por esses pesquisadores buscava qualificar a ação consciente dos povos nativos “enquanto sujeitos da história, desenvolvendo estratégias políticas e moldando o próprio futuro diante dos desafios e das condições do contato e da dominação” (Monteiro,



1995, p. 226-227)². No que se refere às suas considerações prospectivas, o texto propunha aos historiadores o esforço de “recuperar o papel histórico de atores nativos na formação das sociedades e culturas do continente”, revertendo o quadro predominante na época marcado pela “omissão ou, na melhor das hipóteses, por uma visão simpática aos índios, mas que os enquadra como vítimas de poderosos processos externos à sua realidade” (Monteiro, 1995, p. 227). Para se pensar o lugar e o papel dos indígenas como sujeitos plenos, os historiadores deveriam navegar entre as “armas” e “armadilhas” proporcionadas por essa abordagem, focalizando especialmente as formas de resistência empregadas frente aos projetos de dominação colonial.

Nesse sentido, tratava-se de reinterpretar os processos históricos que envolviam essas populações, buscando reavaliar como os diferentes atores criaram e construíram um espaço político pautado pela rearticulação de suas identidades contemplando “as formas pré-coloniais de viver e de proceder, como também especialmente a sua inserção – ou não – nas estruturas envolventes que passaram a cercar cada vez mais as suas margens de manobra” (Monteiro, 1999, p. 241-242). Em última instância, buscava-se recuperar o sujeito histórico que agia de acordo com a sua leitura do mundo, “informada tanto pelos códigos culturais da sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos que se desenrolavam” (Monteiro, 1999, p. 248).

Partindo dessas considerações, historiadores e antropólogos como Maria Regina Celestino de Almeida passaram a analisar a potencialidade de se considerar a cultura como “produto histórico, dinâmico e flexível formado pela articulação continua entre tradições e experiências novas dos homens que a vivenciam” (Almeida, 2000, p. 11), sem com isso perceber a mudança cultural simplesmente como perda ou esvaziamento, mas em termos do seu dinamismo. Esse foi o impulso para que a autora repensasse os aldeamentos como algo mais

²Entretanto, o próprio autor matizou posteriormente a sua interpretação do conceito de “agência”, definindo-o como a “capacidade de atuação dos sujeitos em um contexto determinado”. Esse ajuste de definição esteve diretamente relacionado à dificuldade de encontrar uma tradução adequada para o termo *agency* (Eduardo Neumann, comunicação pessoal, 2023).



do que um âmbito de dominação e exploração dos colonizadores sobre os índios. Na sua tese, ela defende que a gestação desses espaços no decorrer dos séculos XVI até a sua transformação em vilas no século XIX foi fruto do processo que englobava uma “cultura de resistência adaptativa” (Almeida, 2000, p. 11). Neles, os índios aldeados puderam aprender “novas práticas culturais e políticas que lhes permitiam colaborar e negociar com a sociedade colonial”, considerando que os limites e possibilidades de realização dos projetos coloniais “dependiam das populações indígenas que, no contato com os europeus, aprenderam a manejar e manipular novos instrumentos em busca de seus interesses” (Almeida, 2000, p. 11-12).

Dentre os exemplos elencados poderíamos citar a forma pela qual ao longo do processo de implementação das políticas pombalinas, no século XVIII, os índios principais que residiam nas vilas souberam utilizar a separação empregada pela administração colonial entre os grupos considerados “selvagens” e aqueles “domesticados”, colocando-se como defensores dos interesses do rei contra as invasões dos índios incivilizados e hostis como uma estratégia para ter uma recepção mais simpática das suas petições em Portugal (Almeida, 2017, p. 82). Desse modo, as aldeias que posteriormente foram elevadas ao estatuto de vilas apresentavam-se como espaços de interação entre grupos sociais e étnicos diversos, marcados pelo processo de re-socialização em que os indígenas adquiriam o “instrumental necessário que lhes permitia sobreviver e adaptar-se ao mundo colonial em formação e sabiam lançar mão dele nos momentos apropriados” (Almeida, 2000, p. 276).

De maneira semelhante, outras pesquisadoras investigaram as interrelações estabelecidas entre as políticas indigenistas, desenvolvidas pela Coroa Portuguesa e suas transformações decorrentes das adaptações locais, quanto pela influência dos diversos atores envolvidos na sua aplicação. Tomando como ponto de observação a implementação do conjunto de medidas compreendido pelo Diretório dos Índios (1757), até a sua posterior abolição pela Carta Régia de 1798 no Estado do Grão Pará do século XVIII, Patrícia Maria Melo



Sampaio buscou defender a hipótese de que “os atores índios não foram meros objetos desses projetos de dominação, mas, no decorrer da sua aplicação, interferiram – na medida de suas possibilidades – na sua implementação” (Sampaio, 2011, p. 23). Segundo a autora, foi essa intervenção que transformou “um projeto colonial em processo colonial” (Sampaio, 2011, p. 23). Seu impulso inicial esteve amparado na concepção da política indigenista portuguesa como um processo vivo, que assim como toda a política é formada por uma interação entre vários atores, inclusive os indígenas. Em última instância, a autora defende que esse processo não deveria ser reduzido a “mera aplicação de um projeto a uma massa indiferenciada de habitantes da terra” (Perrone-Moisés, 1992, p. 129).

Portanto, se o conjunto de medidas legais estabeleceu uma hierarquia social excludente, sua manutenção só parece ser possível a partir do envolvimento dos agentes que dela participaram, incluindo-se os índios aldeados. Ou seja, estes grupos “participam da reificação da desigualdade porque, em certa medida, são algumas de suas próprias estratégias que colaboram na reiteração dessa estrutura desigual” (Sampaio, 2011, p. 32). Amparando-se nesses mesmos referenciais e atentado para diferentes contextos regionais, outros estudiosos se dedicaram a encontrar a pluralidade de situações vivenciadas nos interstícios entre o projeto e o processo colonial nos domínios da América portuguesa.

Na antiga capitania de Porto Seguro, localizada extremo sul do atual estado da Bahia, Francisco Cancela esteve interessado em questionar o processo de tradução das determinações emanadas da política pombalina no cotidiano das povoações em que “as experiências vividas por índios, colonos e autoridades régias estavam delineadas pelos permanentes embates entre políticas indigenistas e políticas indígenas” (Cancela, 2012, p. 291). Seguindo a sugestão de que “nos interstícios da política indigenista, se vislumbra algo do que foi a política indígena” (Carneiro da Cunha, 1992, p. 18), o historiador interpretou a adaptação regional da legislação reformista promulgada pela Coroa entre o fim do século XVIII e princípio do século XIX como um processo de “tradução”. Antes de ter representado uma simples adequação da legislação, tal procedimento



pressupunha a realização, por parte das autoridades, de leituras e apropriações dos códigos legais, acompanhadas da transposição desses dispositivos levando-se em consideração os contextos existentes, os sujeitos envolvidos e os interesses em jogo.

O produto dessa operação resultava em um texto, ou em um conjunto de medidas “que manifestava e simbolizava uma tentativa de mediação viável entre o geral e o específico ou, em outras palavras, entre o metropolitano e o colonial” em que estiveram involucradas, também, as demandas indígenas (Cancela, 2012, p. 132). A exemplo da tentativa das autoridades de inserir as câmaras municipais nas vilas de índios, fundadas para assegurar uma certa “cidadania indígena”, a instalação desses órgãos e a conseqüente reprodução de práticas e valores políticos da sociedade de Antigo Regime os “índios aliados acabaram por participar de modo mais destacado do universo político português, imprimindo nele seus interesses, experiências de vida e estratégias políticas” (Cancela, 2019, p. 256). Essa inserção permitiu que os moradores dos aldeamentos utilizassem dos recursos oferecidos pela própria administração, apropriando-se desses mecanismos como a possibilidade de encaminharem suas petições e demandas diretamente ao soberano.

Procedimento que foi empregado pelos procuradores da vila de Nova Benavete, Antônio da Silva e Francisco Dias, na capitania do Espírito Santo, que viajaram até Lisboa no final do século XVIII para defender suas terras coletivas e o modo de vida relativamente autônomo que podiam desfrutar nelas (Moreira, 2016, p. 214). Casos semelhantes, principalmente relacionados à atividade escrita dos indígenas, também foram problematizados por outros pesquisadores no contexto do território da Coroa espanhola. A hipótese de que “as políticas dos índios influenciaram na elaboração das políticas *para* os índios” (Sposito, 2016, p. 27, *grifo do autor*) também foi seguida por historiadores brasileiros vinculados direta ou indiretamente a corrente da Nova História Indígena.

No contexto de demarcação do tratado de Madri (1750), a atenção dedicada à análise da escrita epistolar dos Guarani reduzidos, que se revoltaram



contra a transmigração dos povos, demonstra que uma parte da elite letrada soube recorrer aos mecanismos administrativos disponíveis para defender seus interesses frente às políticas imperiais das coroas ibéricas. Os indígenas entendiam seu pleito como um direito histórico pela posse da terra, amparando-se nos conceitos “formulados com base nos valores monárquicos e nas teorias políticas ensinadas pelos jesuítas”, valendo-se dos fundamentos teológicos e jurídicos para justificar a sua oposição à ordem de transmigração (Neumann; Boidin, 2017, p. 112). Ao tratar do mesmo contexto, Elisa Garcia (2007) salienta que tanto durante quanto após os conflitos advindos das tentativas de demarcação do tratado os habitantes das reduções orientais não foram vítimas passivas das decisões das cortes ibéricas.

A autora defende que os missionários encontraram maneiras de “negociar e de tentar lidar com um novo contexto histórico, maneiras estas que não foram as únicas, mas variavam de acordo com os grupos, com os diferentes momentos”, assim como pelas novas oportunidades encontradas (Garcia, 2007, p. 67). Se a intenção dos lusitanos, imbuídos pela política pombalina de “atração” de novos vassallos a partir do bom tratamento e a busca por súditos nos territórios fronteiriços (Garcia, 2011) representou um fator importante para se pensar a transmigração de uma parte dos indígenas para o território português, nessa chave de leitura a formação das aldeias de Nossa Senhora dos Anjos e São Nicolau, constituídas com indígenas das missões, não poderia ser interpretada sem que fossem considerados os interesses dos povos nativos para o estabelecimento desses espaços. Desde o fim da “Guerra guaraníca” com a retirada de Gomes Freire para Rio Pardo em 1757, aproximadamente três mil Guarani teriam passado para as terras da Capitania do Rio Grande, do lado português de forma paulatina (Garcia, 2007, p. 60).

Com relação a atuação e reação dos grupos reduzidos frente às políticas administrativas no pós-expulsão dos jesuítas da América espanhola, a tese de Rafael Burd questiona de que maneira o fim do regime de comunidade também foi o resultado da ação de cabildantes e sobretudo caciques, que tinham a



intenção de proteger as suas parcialidades, mantendo o poder sobre os cacicados. Segundo o autor, a Real Cédula promulgada por Carlos IV em 1803 dava continuidade às obras de Gabriel de Avilés, Vice-Rei do Rio da Prata. Assim, a liberdade do regime de comunidade foi obra dos reformadores, principalmente devido aos relatos de funcionários reais como Felix de Azara e Manuel Cayetano Pacheco, cuja intenção era denunciar a crise que viviam as reduções, que por sua vez utilizaram-se possivelmente dos memoriais nos quais os missioneiros manifestavam suas reivindicações e insatisfações (Burd, 2019, p. 146).

Buscando deliberadamente demonstrar o protagonismo indígena na condução dos povos guarani-missioneiros do Paraguai, após a expulsão dos jesuítas até a o início do século XIX, contamos com o trabalho de Alfredo Campos Ranzan (2015). Na sua pesquisa procurou “demonstrar que os indígenas missioneiros procuraram reagir às pressões coloniais de formas conscientes e diversas” (Ranzan, 2015, p. 179) o que o fizeram efetivamente através da apropriação da linguagem dos documentos escritos, colocando-se como partícipes na administração como um todo. O autor dedica especial atenção aos memoriais escritos pelos cabildantes enquanto gênero documental específico, temática que já havia sido problematizada anteriormente por Eduardo Neumann. Para ele, as cartas enviadas diretamente aos agentes da administração “são reveladoras de um acurado conhecimento do funcionamento da hierarquia da administração colonial” dominada por um segmento da elite letrada do cabildo que “se reconhece como partícipe das novas regras e busca, através de queixas ou representações, denunciar a deterioração iniciada com a administração civil”. Portanto, o foco dessa modalidade textual esteve centrado em “tecer argumentações voltadas a convencer ou sensibilizar as autoridades para as questões apresentadas” (Neumann, 2011, p. 147). A partir da expulsão dos jesuítas acentua-se a profusão de textos escritos em espanhol e em Guaraní, o que aponta para uma busca pela interlocução direta com as autoridades provinciais “atuando dentro do legalismo das normas administrativas do Império Espanhol” (Neumann, 2007, p. 70).



Paralelamente, Alfredo Ranzan demonstrou como a maioria da população que permaneceu nos povoados perpetuou o cuidado com os bens coletivos, assim como buscou manter vivas as práticas recíprocitárias com a população em geral, principalmente com as festas celebradas anualmente – em especial as do santo padroeiro. Esses eram momentos em que podiam compartilhar o seu prestígio com os povos vizinhos, acionando os vínculos que se estendiam para além do espaço reducional (Ranzan, 2015, p. 179). A atenção ao papel desempenhado pelos indígenas em diversas situações tem levado a uma série de questionamentos com relação à historiografia tradicional, que havia relegado a atuação desses sujeitos, como no caso da análise da atuação das comissões de demarcação dos limites territoriais do Tratado de Santo Ildefonso. Os funcionários encarregados dessa tarefa não só dependiam dos recursos disponibilizados pelos povoados de índios – o que incluía não só os mantimentos para alimentar as partidas, mas de todo tipo de ajuda que precisassem com relação ao deslocamento e mapeamento do território (Melo, 2018, p. 178)³.

A autora examina também de que forma as demandas dos próprios habitantes das reduções se combinaram, em alguns momentos, com os interesses do governo colonial. Ela examina a solicitação do corregedor do cabildo de São Miguel, Rafael Paixé, acatada pelo governador para sair em comitiva com mais 70 índios para vaquejar e recolher gado. Nas instruções fornecidas pelo governador, recomendava-se uma série de notícias sobre como os espanhóis e portugueses comercializavam o gado na região, “nesse sentido, é interessante observar que a solicitação do governador não era uma demanda que emanava apenas de gabinetes do vice-reino, mas advinha também das diligências de indígenas” (Melo, 2018, 179). Consequentemente, a historiadora afirma que durante o trabalho das comissões, os indígenas participaram de negociações e

³O termo povoados de índios refere-se as antigas reduções situadas na Província Jesuítica do Paraguai que, após a expulsão dos padres em 1767, sofreram uma mudança de estatuto com a separação do governo espiritual e temporal. Durante esse período foram enviados religiosos de outras ordens, como mercedários, franciscanos e dominicanos para substituir os Jesuítas. O governo colonial assinalou, também, administradores laicos que foram encarregados de gerir economicamente os povoados.



assuntos ligados ao controle da circulação de pessoas e bens nos limites fronteiriços, assim como souberam utilizar-se dessa conjuntura em proveito de seus interesses pessoais e coletivos.

| 310

Uma situação análoga, observada na Amazônia colonial, foi problematizada por Nádia Farage (1991) ao focalizar o processo de estabelecimento da fronteira colonial do Rio Branco. A submissão política desses povos, aos olhos dos colonizadores, representava uma prova da conquista e sobretudo, a sua garantia; por outro lado, o tráfico de escravizados indígenas envolvendo a intermediação ativa dos grupos insinua projetos e intenções que eles tinham frente a situação de contato. Sua análise de como se estabeleceram os termos desse tráfico permitem “projetar uma imagem possível da outra face desta história, uma interpretação própria a esses povos que, articulando dois códigos culturais – aquele dos colonizadores e o indígena – até então mutuamente ininteligíveis, teria conferido sentido ao evento da colonização” (Farage, 1991, p. 18). Isso porque, o tráfico de escravizados não foi internalizado pelos indígenas como se eles houvessem se inserido na cadeia do sistema global de aprisionamento de pessoas, tal qual ela foi praticada pelos brancos. A própria definição do termo “escravo” ou “apresado” que a autora pôde localizar na documentação colonial, a expressão *poyto*, é fruto de uma analogia feita pelos grupos indígenas para operacionalizar uma equivalência conceitual ao que etnografia dos Macuxi, Wayana, Tirió e Pemon denota como uma relação hierárquica entre afins. Ou seja, embora os indígenas no Rio Branco de fato participassem e, em certo sentido, viabilizassem o apresamento de pessoas a serem vendidas nos entrepostos holandeses, o sentido sociológico dessa prática se viu entrecruzado com as formas prévias de guerra e apresamento, conjuntamente com a nova conjuntura do tráfico batavo.

A partir dessas considerações, podemos afirmar que seria infrutífero desconsiderar as peculiaridades desse sistema sociológico de trocas e apresamento que envolvia uma cadeia de grupos distintos em detrimento de imputar essa mudança a um simples influxo e a uma imposição do mundo



colonial englobante. O que não significa negar a violência desse processo, porém, relegar os indígenas ao papel de espectadores passivos da sua história é um dos gestos analíticos mais perniciosos e condenáveis – uma vez que elimina a possibilidade de atuação desses sujeitos, reificando a tese paternalista segundo a qual os povos originários não fizeram mais do que “reagir” ou “resistir” aos avanços da conquista. Esse mesmo gesto analítico tem levado os investigadores e matizar, inclusive, o uso dos referidos termos (Boccaro, 2005b).

No que se segue, procuraremos incorporar algumas das críticas feitas pelos antropólogos e historiadores, heurísticamente enquadrados por nós como alinhados à perspectiva estruturalista, ao modelo de contato interétnico anteriormente analisado neste texto para se pensar nos limites interpretativos colocados pelas abordagens anteriormente referidas. Nossa intenção é atentar para a necessidade de considerar as particularidades de uma ontologia *outra*, e os problemas de se interpretar a reformulação das identidades nativas em termos puramente *políticos*, operação que pode levar a generalizações analíticas, projetando valores contemporâneos do próprio pesquisador na compreensão das condutas nativas. Não pretendemos negar a preponderância do fator político nas nossas análises ou, advogar em favor de uma menor preponderância desse elemento, mas sim indicar que é a própria definição de política que precisa ser expandida para além das balizas do nosso repertório moderno. Principalmente, porque em alguns casos, desconsiderar as particularidades pelas quais os povos indígenas conceitualizam essa noção – pressupondo uma homologia entre a definição indígena de política e a nossa definição – pode resultar na perpetuação de uma série de violências epistêmicas e simbólicas, por desconsiderar a agência de outros existentes que viviam e se relacionavam com os grupos indígenas do passado.

O caso dos contatos estabelecidos entre os Arara da Amazônia e os brancos desde a década de 1970 pode ser ilustrativo do que pretendemos demonstrar, indicando alguns caminhos possíveis para se considerar a atuação indígena nos contextos de contato interétnico a partir de seus próprios termos. Segundo



Márnio Teixeira Pinto, os vários momentos históricos vividos pelos Arara no curto espaço de tempo que instaurou um contato permanente, mostram um processo cognitivo que resultou em diferentes representações sobre a origem dos brancos, numa tentativa de dar sentido às relações estabelecidas em cada momento específico. Estas representações moldaram as relações interétnicas produzidas nas várias situações dessa história comum de contato, isso porque “a dinâmica do contato, nos diferentes contextos ao longo do tempo, estava submetida ao trabalho cognitivo dos Arara seguindo sua lógica cultural específica” (Teixeira Pinto, 2000, p. 421).

Lançando mão de uma analogia com essa situação, podemos propor que a atuação dos nativos que habitavam as reduções jesuíticas também seguia uma lógica específica que, embora profundamente influenciada pelo contexto colonial, não pode ser deduzida única e exclusivamente das suas determinações, sendo necessário atentar para as particularidades de cada um dos grupos culturais em contato nas situações interétnicas. Esta abordagem tampouco pressupõe uma análise “arcaizante” preocupada unicamente com aspectos considerados elementos “tradicionais” da etnologia clássica, que supostamente negariam a historicidade das sociedades nativas. Na complexa problematização de Peter Gow com relação aos habitantes nativos do Baixo Urubanda da Amazônia peruana, por exemplo, o antropólogo demonstra como o sistema socioeconômico da Amazônia Ocidental foi o resultado da inserção na dinâmica capitalista, mas que as transformações neste sistema não podem ser explicadas pela capacidade disruptiva do capitalismo em substituir as variações locais por um “moderno” discurso da vida social. A transformação na topologia social só é possível a partir de duas condições: que este processo é histórico; e que os nativos da Amazônia foram os agentes centrais dessa evolução histórica (Gow, 1991, p. 296).

Atentar para a dimensão nativa da interação com os demais grupos faz parte do processo de recolocar a importância de se pensar um protagonismo *outro* na história indígena (Santos; Felipe, 2016, grifo no original), que não se



traduz na capacidade nativa de “manejar” politicamente o sistema colonial⁴. Uma análise mais comprometida e atenta requer um cuidado do pesquisador que transcenda a mera projeção das suas categorias analíticas nas sociedades estudadas, por isso, salientamos a necessidade de se considerar os limites de uma abordagem demasiadamente centrada em termos de “contato interétnico” e “etnogênese”. Embora grande parte das narrativas coloniais registradas na documentação não tivessem a preocupação de entender as motivações das atitudes indígenas, nem definir as peculiaridades que as diferenciavam, uma análise crítica desses registros pautada por uma “abordagem que admita haver um conjunto de lógicas que era compreensível aos indígenas, possibilita visualizar algumas especificidades em suas ações e, com isso, não homogeneizar suas intenções” (Felippe, 2017, p. 43). Essa chave de leitura nos permite complexificar a percepção de que todas as atitudes derivaram de uma “reação” às condições previamente colocadas em cada situação específica do contato colonial – e/ou deduzi-las quase que exclusivamente a partir das contingências postas pelo mundo colonial.

Consequentemente, historiadores como Sanjay Seth têm advogado por um fazer historiográfico que adote uma posição não imperialista, que considere a existência de distintos passados e que possa integrá-los no exercício de “pluralizar a razão histórica”. O corolário dessa operação fundamental é que, ao nos depararmos com outros mecanismos de representar o passado não devemos nos portar como se tivéssemos de corrigir as suas percepções errôneas. Destarte, podemos pensar nesse procedimento “como um exercício de tradução”. O que

não significa abandonar o raciocínio; negar que existe um ponto arquimédico, a partir do qual é possível exercer a crítica, não é defender o fim da crítica. Mas é, sim, defender uma reconsideração daquilo que pensamos estar fazendo quando redescrevemos o(s) passado(s) dos

⁴ Se os avanços proporcionados pela corrente de estudos vinculada à Nova História Indígena são inegáveis, nossa intenção é dialogar com esses pesquisadores questionando o modo de tratar os indígenas como “aprendizes do mundo colonial”, em que “o aprendizado a ser colonial equivale à capacidade que os mesmos tiveram de esquecer as estruturas grupais e atuar conforme as normas vigentes na sociedade colonial” (Santos, 2017, p. 346-347).



povos em termos que lhes são alheios. Se o que existe é não a Razão, e sim tradições de raciocínio; não a História e suas representações na escrita da história, e sim muitos passados re-presentados de muitas formas, então não podemos escrever com qualquer presunção de privilégio epistêmico (Seth, 2004, p. 187).

| 314

Se mesmo os grupos indígenas contemporâneos continuam a pautar as suas interações com a sociedade englobante a partir dos termos próprios do seu universo de significados, não podemos desconsiderar que alguns dos expedientes observados na documentação colonial também possuíam sentidos distintos, que muitas vezes extrapolavam as intenções manifestas pelos narradores. Como adverte o antropólogo Marshall Sahlins, “não se pode fazer uma história de qualidade, nem mesmo história contemporânea, sem respeito às ideias, ações e ontologias que não são e nunca foram as nossas próprias. Diferentes culturas, diferentes racionalidades” (Sahlins, 1995, p. 29). Destarte, tanto os responsáveis pela elaboração dos registros, quanto aqueles que foram objeto de atenção dos observadores disputavam um conjunto de significados sobre as suas respectivas ações e enunciados. Ao desconsiderarmos essas particularidades, podemos incorrer no risco de projetar as nossas categorias analíticas aos sujeitos históricos com os quais buscamos dialogar na documentação.

Esse é o caso da reificação contemporânea da ideia de indivíduo racional que tendeu a projetar-se sobre o passado, focalizando o protagonismo indígena a partir de uma chave de leitura neoliberal, o que levou ao descuido da singularidade dos regimes de historicidades nativos – a reação a essa tendência foi feita por pesquisadores interessados em ressaltar a particularidade da “agência” em sentido indígena (Wilde, 2018, p. 101). Nesse sentido, defendemos que a proposta ontológica serve para superar esse reducionismo, já que supõe uma forma particular de conceitualizar e fazer política. Sob essa chave de leitura os conflitos políticos remetem a desacordos a respeito das entidades que existem e como se relacionam entre si, ou seja, que implicam em discrepâncias ontológicas (Santos; Tola, 2016, p. 86). Muitas vezes, os elementos englobados



pelos indígenas no campo político transcendiam aquilo que os jesuítas ou agentes laicos entendiam ao empregar, estritamente, as noções provenientes da definição moderna de política – cujas relações incluíam uma socialidade estendida à humanos e não-humanos.

Por isso, ao analisar as reivindicações indígenas contemporâneas nos andes, a antropóloga Marisol de la Cadena (2020) propõe uma redefinição da noção de corrente política, de forma a incorporar simetricamente as concepções indígenas nessa arena de disputa. Isso porque, se por um lado tratar as demandas dos povos originários como manifestações de uma “política étnica”, que articula “direitos culturais” desses povos, permite a sua inclusão – a mesma apresenta limites claros: os seres-terra com os quais os indígenas se relacionam convencionalmente podem ser admitidos no campo das crenças culturais, desde que não questionem os fundamentos epistemológicos dos paradigmas científicos (ecológicos e econômicos) e as políticas de bem estar planejadas para uma população homogeneamente definida (De La Cadena, 2020, p. 292-293). Desse modo, o cuidado com as definições indígenas e a busca por uma aproximação a esses termos pode se apresentar como uma oportunidade para uma revisão do nosso próprio aparato analítico enquanto historiadores.

Destarte, incorporamos, também, algumas das discussões propostas pelos autores que impulsionaram a chamada virada ontológica na Antropologia, buscando reconsiderar a importância dos diversos agentes que atuam (e atuaram) conjuntamente com os seres humanos ao longo da trajetória dessas sociedades. O nosso uso do termo ontologia qualifica esse nível analítico em que são feitas inferências a respeito dos seres que compõe o mundo e como eles se relacionam uns com os outros (Descola, 2014, p. 273). Apesar da dificuldade de remarcar uma definição única do que sejam os principais delineamentos da virada ontológica (Blaser; Rodriguez, 2002, p. 522), alguns traços compartilhados podem ser retrçados, principalmente se considerarmos uma virada “estrita” e uma virada “mais ampla” na antropologia sociocultural como um todo (Kohn, 2015).



Além do trabalho de Eduardo Kohn (2015), Antonela dos Santos e Florencia Tola (2016) também buscam retratar uma genealogia da virada ontológica separando-a em três vertentes desse movimento: um primeiro de tradição francesa, mais afetado pelo estruturalismo; uma vertente inglesa influenciada pelas preocupações de Marilyn Strathern; e uma linha de indagação ontológica norte-americana, centrada nos conflitos políticos contemporâneos. O que essas variantes têm em comum é a preocupação pela aproximação às concepções indígenas, buscando levar os seus pressupostos às últimas consequências analíticas – mesmo que isso implique colocar em xeque os termos e lógicas consolidadas nas ciências sociais como as clássicas definições de personalidade, humanidade e agência. No que se segue buscaremos pensar a partir dessa premissa fundamental, de forma a incorporar algumas das suas críticas numa tentativa de propor uma renovação no campo da História Indígena, tendo como ponto de observação o contexto do Chaco no século XVIII.

Política, cosmopolítica e outras formas de pensar a atuação indígena no Chaco do século XVIII

Tendo em vista o que foi considerado até aqui, passemos a última parte da nossa reflexão que tem como intenção retomar alguns dos apontamentos anteriormente referidos para pensar no caso específico das reduções jesuíticas estabelecidas no Chaco durante o século XVIII. Para isso, buscaremos sintetizar alguns dos pontos centrais da abordagem estruturalista de forma a exemplificar as suas potencialidades analíticas. Procuramos privilegiar ao máximo a perspectiva indígena a respeito dos acontecimentos, uma vez que nem todas as formas de interação e contato entre o mundo indígena e hispano-criollo resultaram em uma acomodação pragmática, em que os termos desse encontro se alteraram mutuamente para formas de inteligibilidade e resolução de “questões básicas de sexo, violência e troca de material” (White, 1991, p. 561). Tomemos, como exemplo o caso da guerra que será brevemente analisado a seguir.



Antes de retomar o argumento central, cabe salientar algumas das particularidades da experiência reducional no Chaco do século XVIII. Essa região constituiu uma vasta planície semiárida que se estende desde o norte da Argentina, o leste da Bolívia, o oeste do Paraguai até o sul do Brasil. Ela se encontra delimitada pelos rios Paraná e Paraguai, a cordilheira dos Andes e o planalto do Mato Grosso (Tola, 2013, p. 12). Os imaginários que historicamente se configuraram sobre o Chaco, ocupado por extensas porções de floresta subtropical, o descrevem como uma geografia imaginária extremamente agreste e selvagem, mas, simultaneamente detentora de riquezas incomensuráveis (Quintero, 2015, p. 240). Esse espaço foi considerado praticamente intransitável pela Coroa espanhola até, praticamente o século XVII quando os contatos esporádicos com os grupos indígenas posteriormente deram lugar ao estabelecimento das primeiras reduções jesuíticas no século XVIII – quando alguns dos grupos indígenas como os Mocoví e Abipone solicitaram ao governo colonial o envio de padres da Companhia de Jesus⁵.

Se é inegável que a entrada de expedições militares no território, juntamente com uma maior proximidade das cidades coloniais com os grupos estabelecidos nesse território alteraram a dinâmica relacional da fronteira, uma parte dos atos praticados pelos nativos não respondia a uma simples necessidade de resposta a essas investidas, mas visava também a tentativa do estabelecimento de relações potenciais. Elas poderiam assumir a forma de apresamentos de pessoas, roubo e investidas sobre os entrepostos coloniais. Com relação à conduta hostil, os ataques seguiam padrões distintos: a guerra e o roubo – na primeira, buscavam-se bens simbólicos cujo consumo tinha respaldo imediato no grupo ou de botins capturados para a internalização; no segundo caso, os recursos eram captados para serem trocas ou comercializados (Felipe, 2017, p. 43). Para além

⁵Os Mocoví e Abipone, principais grupos indígenas do Chaco considerados nesse texto, juntamente com os Toba e Pilagá, pertencem a família linguística Guaicurú. Além de falarem línguas oriundas dessa mesma família, compartilharam várias características socioculturais ao longo de sua história (cf. CITRO, 2009, p. 399; TOLA, 2013, p. 13).



disso, mesmo dentro dessas duas formas *políticas* de relação, existiam outros fatores que interferiam na tomada de decisões e mesmo na dinâmica das investidas indígenas, uma vez que havia um conjunto de existentes cujas vidas intimamente entrelaçadas aos desígnios humanos se faziam sentir, mesmo diante de situações aparentemente pragmáticas, como as investidas guerreiras.

O que pretendemos demonstrar com esses exemplos finais é que nem sempre o significado das atitudes indígenas observadas na documentação podem ser deduzidos e/ou interpretados como uma consequência das interações diretas com o mundo colonial. Desse modo, as escolhas tomadas por esses sujeitos também respondiam a contingências mais profundas do que resoluções imediatas, devido a consequente necessidade de negociação e/ou interação com diferentes instâncias do cosmos em momentos determinados. Como aponta o padre Florán Paucke “cuando ellos [los Mocabí] oyen a un pájaro que silba como un ser humano que llama al otro, dicen que los españoles no distan de ellos a lo cual ellos huyen pronto y abandonan su lugar” (Paucke, 1767, p. 347). Aqui encontramos elementos para pensar na continuidade estabelecida entre humanos e animais para os Mocovi, porque parece perfeitamente normal “travar com animais certas relações que, para nós, são reservadas apenas aos humanos” (Descola, 2010, p. 18) – como no caso da capacidade de comunicação significativa.

Essa capacidade de comunicação significativa permitia com que o conhecimento a respeito do canto dos pássaros funcionasse, inclusive, como uma tecnologia de guerra pois servia para alertar sobre a possível aproximação dos inimigos no território. Porém, mais do que figurar com um conhecimento instrumental, essa escuta atenta ao canto dos pássaros nos indica que em determinadas ocasiões foi preciso que houvesse uma verdadeira “educação da atenção” (Ingold, 2001), em que a sensibilização afinada para certos aspectos do mundo permitia com que as pessoas percebessem e interagissem diferentemente com o ambiente, de forma a estabelecer com o seu entorno uma série de relações



significativas⁶. Uma observação semelhante foi feita por José Jolís, ao tratar do pássaro chamado *engana pastores*, que vez que

| 319

Estos pájaros son aborrecidos y perseguidos a muerte por los Salvajes, porque hacen de espías sobre todo a causa de que cuando viajan estos por ocultos senderos, sólo usados por las fieras, procurando con varios artificios (como se dirá en el Artículo de la Guerra), esconder sus armas a sus enemigos, se ven después descubiertos por las pisadas dejadas por dichos pájaros, pues es conocido para los Bárbaros que ellos no suelen caminar sino cuando pasa alguien. A los Bárbaros les basta oír cantar a uno o verlo posado sobre un árbol para sospechar que tienen cerca al enemigo e, ir en seguida a explorar el sitio; no satisfechos con esto, les lanzan flechas y arrojan trocitos de leña, no permitiendo de ningún modo que los acompañen, ni que vivan en sus comarcas, convencidos que, guiados por ellos vendrían los enemigos a sus pueblos (Jolís, 1789, p. 200).

Assim, fosse pela necessidade de escuta atenta às informações transmitidas pelas aves, ou pela leitura dos signos que elas deixavam na paisagem – existiam diversas formas de interação entre os humanos que foram mediados pela relação com outros animais e/ou não humanos que só podem ser entendidas se respeitadas as suas particularidades nos seus respectivos sistemas simbólicos de referência. O que não significa uma negociação a respeito de diferentes formas de representação de um mesmo mundo, mas de pensar esses episódios como a efetiva emergência de mundos distintos percebidos e experienciados pelos indígenas e demais membros da sociedade colonial. Outro exemplo é especialmente significativo para o que pretendemos demonstrar com essa afirmação, pois trata de diferentes formas de interpretação a respeito de uma “mesma” entidade, um pássaro agoureiro que anuncia a morte de um habitante da redução de San Pedro.

⁶ Nesse sentido, os signos percebidos pelas pessoas funcionavam como um meio para estabelecer relações de sentido, operando tanto como nexos causais quanto projeções possíveis, que ajudavam na tomada de decisões importantes. Lozano conta que os Mbayá, por exemplo eram, extremamente supersticiosos e agoureiros, “creyendo en cantos de pájaros, aullidos de perros, etc. por donde pronostican sus sucesos fastos, o infelices, y por aí gobiernan sus resoluciones” (Lozano, 1733, p. 84). Esse e outros casos nos ajudam a pensar na dimensão ocupada por essas outras entidades no que diz respeito à sua interferência sobre as vidas humanas.



De acordo com o relato de Florián Paucke, os Mocovi acreditavam erroneamente que quando uma garça cinzenta voava sobre a redução e gritava, ela pressagiava a morte de algum dos seus habitantes. Ele chega a essa conclusão,

Ocurrió que yo estuve parado con algunos *indios* delante de la iglesia al lado de la cruz y conversaba con ellos cuando vino volando una garza, se sentó sobre la punta de la cruz y comenzó a gritar; entonces un *indio* viejo de nombre *Anselmo Pelegzoquin* dijo que moriría alguien de nuestra aldea (Paucke, 1767, p. 347, grifo do autor).

Nesse caso, a atitude do pássaro e suas consequências foram lidas diferentemente pelo indígena Anselmo e pelo jesuíta. Pois, para o segundo essa atitude não poderia representar um exemplo mais profícuo das diversas “superstições” arraigadas ao espírito bruto dos indígenas – sendo que o próprio exemplo serve à finalidade pedagógica da edificação, pois algumas páginas adiante no seu relato, Paucke relata que foi o próprio filho de Anselmo a vítima, não da premonição do pássaro, mas dos impropérios e do sacrilégio cometido pelo indígena ao proferir tamanha blasfêmia, contrária aos desígnios cristãos. Dessa forma, se quisermos superar uma leitura ingênua e praticamente literal de episódios como esse que emergem na documentação, é indispensável postular que existe uma distância entre aquilo que os Mocoví entendiam como um pássaro e suas capacidades agentivas e o que o jesuíta entendia como uma ave. Caso contrário, corremos o risco de perpetuar uma leitura muito semelhante àquela proposta pelos inacianos, ao rebaixar ou desconsiderar as peculiaridades das filosofias indígenas em prol de explicações “racionais” – derivadas diretamente do nosso próprio repertório referencial. Como por exemplo, a explicação dada por Dobrizhoffer às vozes dos espíritos escutadas por seus companheiros de viagem Abipone nas ribeiras do rio Paraná. O jesuíta afirma que, durante o trajeto, eles

escucharon el eco de sus voces que se repetían, en medio de los árboles y recodos del litoral; lo atribuyeron a los manes o espíritus sin cuerpo que erraban por aquellas soledades, hasta que les expliqué que se trataba del eco. Cuando por las noches veían volar bandas de patos que



emitían un triste silbido (que ellos llamaban *Ruilili*), creían estar ante la sombra de los hombres, y a la vez aseguraban que eran sus espíritus. De todo lo expuesto puede deducirse, con la mayor prudencia, que los abipones, aunque tan rudos en otras cosas, creen en la inmortalidad de los espíritus (Dobrizhoffer, 1784, p. 269).

Retomando um dos argumentos centrais levantados ao longo do texto, salientamos que desconsiderar as particularidades das interpretações indígenas dos fenômenos observados na documentação, ignorando ou não observando um cuidado e aprofundamento com as noções e concepções outras que podem ser deduzidas da leitura da documentação constitui-se como um gesto analítico muito próximo, epistemologicamente, ao movimento empregado pelos jesuítas para explicar esses fenômenos. Principalmente, ao recorrer às suas definições e buscar uma correspondência imediata ou analógica às concepções indígenas. Defendemos, portanto que para que seja possível superar essa leitura unilateral desses acontecimentos é interessante buscar o apoio no recurso da 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” (Mano, 2012, p. 135). O que não significa postular que essas sociedades estiveram estagnadas no tempo, e que podemos ver no seu presente um retrato fiel das suas atitudes no passado. O que se procura é pensar o conhecimento etnológico como um instrumento crítico para a leitura das fontes históricas (Fausto, 1992, p. 390). Principalmente, porque é a partir dele que podemos elidir uma leitura unilateral, pautada pelos sentidos que lhe foram atribuídos pelos autores dos documentos históricos.

Considerações finais

Ao longo do texto buscamos retratar algumas das contribuições e fundamentos do que identificamos como duas vertentes ou abordagens da história dos indígenas: aquela vinculada às discussões travadas em torno da etnogênese e seus desdobramentos e a de cunho estruturalista. Ambas as definições foram empregadas com a finalidade heurística de comparação, para



que fosse possível cruzar alguns dos seus avanços e possibilidades bem como algumas limitações.

| 322

Se por um lado é inegável a importância de ambas as correntes de análise brevemente analisadas ao longo desse ensaio, advogamos em favor da necessidade dos historiadores reconsiderarem as particularidades das noções e concepções indígenas no seu fazer historiográfico, sob o risco de reificar formas de violência epistêmica e simbólica tanto ao negar a coetaneidade do seu objeto de estudo, relegando-o como preso a um passado inexorável e imutável, quanto por deduzir as suas atitudes a partir das sensibilidades e anseios do pesquisador contemporâneo que se debruça sobre a história dos indígenas.

Tomamos como contraponto argumentativo alguns exemplos retirados da documentação de exílio produzida pelos jesuítas no século XVIII, tendo como recorte o espaço do Chaco. Nos casos analisados, procuramos reconsiderar a importância política de determinadas entidades, como os pássaros que agiram e fizeram parte da trajetória dessas sociedades interferindo e atuando conjuntamente com os humanos. Nosso intuito foi superar uma leitura unilateral desses relatos, apontando para a possibilidade da dedução de algumas definições das filosofias indígenas que podem ser desprendidas da leitura cruzada da documentação colonial e da etnografia contemporânea sobre esses grupos.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios Aldeados no Rio de Janeiro Colonial: Novos Súditos Cristãos do Império Português. 2000. 351f. *Tese* (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Portuguese Indigenous Policy and Indigenous Politics in the Age of Enlightenment: Assimilationist Ideals and the Preservation of Native Identities. In: TRICOIRE, Damien (Ed.). *Enlightened Colonialism: Civilization Narratives and Imperial Politics in the Age of Reason*. Cambridge: Cambridge Imperial and Post-Colonial Studies Series, 2017. p. 73-92.



BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: Philippe Poutignat; Jocelyne Streiff-Fenart (Org.). *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, [1969] 1998, p. 187-227.

| 323 BLASER, Mario; RODRÍGUEZ, Mariela Eva. Desde la racionalidad cosmopolita a la ontología política y la cosmopolítica. *Runa*, v. 43, n. 3, p. 545-558, 2022.

BOCCARA, Guillaume. Mundos Nuevos en la frontera del Nuevo Mundo. *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, Debates [online], 2005. Disponível em: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/426>. Acesso em: 21 mar. 2019.

BOCCARA, Guillaume. Génesis y estrutura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana*, v. 13, p. 21-52, 2005b.

BURD, Rafael. Das “injusticias que nos a hecho los españoles” a “basalios de la Reyna de Portugal”: reduções orientais na virada do século XVIII para o XIX. 2019, 248f. *Tese* (Doutorado em História) Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de pós-Graduação em História, Porto alegre, 2019.

CANCELA, Francisco Eduardo Torres. De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga Capitania de Porto Seguro. (1763-1808). 2012. 337f. *Tese* (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CANCELA, Francisco. “Leis municipais ou posturas da câmara e concelhos desta vila de porto alegre”: notas para o estudo sobre política e administração nas vilas de índios. *Revista Espacialidades*. v. 15, n. 2, p. 254-273, 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 9-24.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Apresentação. In: ALBERT, Bruce; RAMOS Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologia do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP, [2000] 2002, p. 7-9.

CITRO, Silvia. Los indígenas chaqueños en la mirada de los jesuitas germanos Idealización y disciplinamiento de los cuerpos. *Anthropos*, v. 104, p. 399-421, 2009.



DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 33, p. 273-311, 2020.

| 324 DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, [2010] 2016.

DESCOLA, Philippe. Modes of being and forms of predication. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 1, p. 271-280, 2014.

DOBRIZHOFFER, Martín S. J. *Historia de los Abipones*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, v. 2, [1784] 1968.

FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas do rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, [1992] 1998. p. 381-396.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. Roubos, trocas e comércio ilegal como motivadores da reprodução social entre os índios do Chaco. *Estudos Ibero Americanos*, Porto Alegre, v. 43, n. 1, p. 37-48, jan./abr. 2017.

GARCIA, Elisa Frühauf. As diversas formas de ser índio: Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América Portuguesa. 2007. *Tese* (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2007.

GARCIA, Elisa Frühauf. “‘Ser índio’ na fronteira: limites e possibilidades. Rio da Prata, c. 1750-1800”. *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, Debates [online], 2011. Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/60732>. Acessado em 21 março 2019.

GARCIA, Elisa Frühauf. Dimensões da liberdade indígena: missões do Paraguai, séculos XVII-XVIII. *Revista Tempo*, v. 19, n. 35, p. 83-95, 2013.

GOW, Peter. *Of mixed blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. New York: Oxford University Press, [1991] 2003.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. [2001] 2010.



KOHN, Eduardo. Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*. v. 44, p. 311-27, 2015.

LOZANO, Pedro. *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*. San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional del Tucumán, [1733] 1989.

| 325

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

MELO, Karina Moreira Ribeiro da Silva e. A execução do tratado de Santo Ildefonso e as atuações indígenas na fronteira platina. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS*, v. 10, n.19, jan./jun. 2018.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas. História e resistência dos índios. *In:*

NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das

Letras, 1999. p. 237-249.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Protagonismo e Justiça: simulacro judicial e desafios de ser índio na colônia. *In:* SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos. (Org.). *Protagonismo ameríndio de ontem e hoje*. Jundiá: Paco Editorial, 2016. p. 213-240.

NEUMANN, Eduardo. “A escrita dos guaranis nas reduções: usos e funções das formas textuais indígenas – século XVIII”. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 2007, p. 49-79.

NEUMANN, Eduardo Santos. Os Memórias: uma Modalidade de Escrita Indígena depois da expulsão dos jesuítas. *In:* COLVERO, Ronaldo Bernardino e MAURER, Rodrigo Ferreira. *Missões em Mosaico: da Interpretação à prática: um conjunto de experiências*. Porto Alegre, Faith, 2011. p. 139-150.

NEUMAN, Eduardo Santos; BOIDIN, Capucine. A escrita política e o pensamento dos Guarani em tempos de autogoverno (c.1753). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 37, n. 75, 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnografia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In:* OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, [1999] 2004. p. 13-38.

PAUCKE, Florián, S. J. *Hacia Allá y Para Acá*. Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe, [1767] 2010.



PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). *In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). História dos Índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 115-132.

-
- | 326 POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. A etnicidade, definições e conceitos. *In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade.* São Paulo: UNESP, [1995] 1998a. p. 85-121.