

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

RAUL BORGES DE FREITAS

Por outra História Indígena:
teoria, metodologia e escrita da obra de John Monteiro

Franca
2023

RAUL BORGES DE FREITAS

Por outra História Indígena:

teoria, metodologia e escrita da obra de John Monteiro

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciência Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – campus de Franca, para a obtenção do título de Mestre em História

Linha de pesquisa: História e Cultura Social

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal

Franca

2023

RAUL BORGS DE FREITAS

Por outra História Indígena:

teoria, metodologia e escrita da obra de John Monteiro

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, câmpus de Franca, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: História e Cultura Social

Data da defesa: 30/10/2023

Banca Examinadora:

Presidente/Orientadora: _____

Prof.^a Dr.^a Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal, UNESP

1º Examinador: _____

Prof.^a Dr.^a Karina Anhezini de Araujo, UNESP

2º Examinador: _____

Prof. Dr. Protasio Paulo Langer, UFGD

AGRADECIMENTOS

Agraço à minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal, pela confiança, paciência, apoio e incentivo. Agradeço à Prof.^a Dr.^a Karina Anhezini e ao Prof. Dr. Protasio Paulo Langer, por terem aceitado compor a banca dessa dissertação e cujos valiosos comentários foram essenciais para a melhora e concretização da pesquisa.

Agradeço aos meus pais, pois sem seu apoio e imensurável ajuda certamente tudo isso não teria sido possível. Agradeço aos meus amigos e à minha irmã, por estarem comigo nos momentos mais difíceis.

Por fim, agradeço à Unesp Franca e ao Programa de Pós-Graduação em História dessa instituição, por ter me dado a oportunidade e as condições para realizar este trabalho.

A interpretação da nossa realidade a partir de esquemas alheios só contribuiu para tornar-nos cada vez mais desconhecidos, cada vez menos livres, cada vez mais solitários.

– Gabriel García Márquez

RESUMO: Ao longo dos séculos XIX e XX, a historiografia brasileira, de forma geral, negligenciou aos povos indígenas um papel de sujeitos históricos ativos; que influenciaram e foram influenciados com os eventos desencadeados pela colonização das Américas. Os estudos concluíam que os nativos estavam fadados ao desaparecimento, devido uma relação desigual de forças entre eles e os europeus, que levaria ou ao extermínio físico ou ao apagamento cultural e identitário dessas populações. Entretanto, nos fins da década de 1980 e ao longo da década de 1990, ganhou força dentro das Ciências Sociais uma outra perspectiva acerca do passado e futuro indígena. Com a reformulação de pressupostos teóricos como “cultura” e “resistência” e a utilização de conceitos metodológicos como “etnogêneses”, “etnocídio” e “etnificação”, somando-se aos movimentos indígenas que ganharam folego no Brasil durante as décadas de 1970 e 1980, pesquisadores de diversas áreas, sobretudo antropólogos e arqueólogos, começaram a dar corpo à outra narrativa histórica para as populações ameríndias; diferente daquela pessimista que prevalecera na intelectualidade brasileira até então. Deste cenário e grupo de pesquisadores, destacamos a presença do historiador estadunidense John Manuel Monteiro que, se mudando em definitivo para o Brasil, tornou-se uma figura importante para a ampliação e desenvolvimento do campo da história indígena dentro da historiografia; uma vez que tal interesse de estudos fora, majoritariamente, elaborada fora da disciplina histórica. Com esta pesquisa, procuraremos compreender os meios e fatores que permearam o trabalho intelectual de John Monteiro, buscando os autores com os quais ele dialogara, as teorias e metodologias que lhe influenciaram e como estas refletem na sua escrita da história dos ameríndios no Brasil.

Palavras-chave: John Manuel Monteiro; História indígena; Historiografia; Etno-história.

ABSTRACT: Throughout the 19th and 20th centuries, Brazilian historiography, in general, neglected indigenous peoples a role as active historical subjects; who influenced and were influenced by the events unleashed by the colonization of the Americas. Studies concluded that the natives were doomed to disappear, due to an unequal balance of power between them and the Europeans; that would lead either to their physical extermination or cultural and identity collapse. However, at the end of the 1980s and throughout the 1990s, a different perspective on the indigenous past and future gained strength within the Social Sciences. With the reformulation of theoretical assumptions such as "culture" and "resistance" and the use of methodological concepts such as "ethnogenesis", "ethnocide" and "ethnification", adding to the indigenous movements that gained momentum in Brazil during the 1970s and 1980; researchers from different areas, mainly anthropologists and archeologists, began to embody another historical narrative for the Amerindian populations; different from the pessimistic one that had prevailed in the Brazilian intelligentsia up to that point. In this scenario and group of researchers, we highlight the presence of the American historian John Manuel Monteiro who, moving permanently to Brazil, became an important figure for the expansion and development of the field of indigenous history within historiography; since such study interest outside, for the most part, elaborates outside of the historical discipline. With this research, we will seek to understand the means and factors that permeated John Monteiro's intellectual work; looking for the authors with whom he dialogued, the theories and methodologies that influenced him and how these reflect in his writing of the history of the Amerindians in Brazil.

Key-words: John Manuel Monteiro; Indigenous history; Historiography; Ethnohistory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
I. TRÂNSITOS INTELECTUAIS.	12
Um Manuel nos Estados Unidos	12
O Brasil e a questão indígena	17
O trabalho institucional	26
II. A CONSTRUÇÃO DO “ÍNDIO” NO PENSAMENTO BRASILEIRO	30
O indígena nos relatos coloniais.....	31
Tupis e Tapuias na construção do Império:.....	40
A origem indígena de São Paulo	45
III. O <i>ÍNDIO COLONIAL</i> E A HISTÓRIA INDÍGENA	51
O índio colonial.....	52
Do etnocídio à etnogênese.....	62
A transformação do indígena em escravo	69
A distância geográfica e social.....	74
Os anos finais da escravidão e o futuro indígena	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
REFERÊNCIAS	90

INTRODUÇÃO

No final da década de 1980 o Brasil passava por importantes transformações sociopolíticas; experimentava a democracia após uma ditadura militar que durara 21 anos e promulgou em 5 de outubro de 1988 uma nova Constituição que, entre outras conquistas, passou a garantir direitos às minorias étnicas, como os indígenas, após anos de lutas e mobilizações sociais. Nesse mesmo cenário, transformações também ocorriam na intelectualidade acadêmica da época; pesquisadores ligados principalmente à antropologia, mas não exclusivamente, buscaram trazer novas leituras das experiências históricas dos ameríndios.

Neste período o historiador estadunidense John Manuel Monteiro se muda para o Brasil após o término de seu doutoramento em seu país de origem, que concluíra com uma tese sobre a economia e sociedade paulista do século XVI. Logo John Monteiro se junta aos pesquisadores que se aliaram aos indígenas nas lutas por seus direitos e contribui com as pesquisas que nasciam da troca intelectual entre os diferentes campos acadêmicos envolvidos na militância pró-indígena.

O ambiente de interdisciplinaridade que efervesceu a partir deste momento, somado à abertura para novos pressupostos teóricos nas Ciências Humanas, sobretudo à etno-história produzida nos Estados Unidos e a historiografia indígena da América Espanhola, culminaram em uma narrativa histórica acerca dos povos indígenas, e da história do Brasil, até então nova no país – que John Monteiro viria a chamar de “Nova História Indígena”¹.

Considerada “nova” em contraposição à tendência que prevaleceu na historiografia brasileira de se ignorar os povos indígenas enquanto agentes históricos que vivenciaram, interpretaram e reagiram – de acordo com seus próprios termos – aos processos desencadeados com a invasão europeia à América. Os pesquisadores ligados a este novo movimento acadêmico buscaram mostrar uma realidade histórica mais complexa onde os indígenas, além de terem lidado com a situação de forma plural, desenvolveram variadas estratégias para manter sua autonomia diante das políticas de subjugação colonial e pós colonial².

Em um primeiro momento John Monteiro fora a única figura da disciplina histórica que se envolvera com o grupo de pesquisadores nos anos 1980 – que se formara principalmente

¹ MONTEIRO, 1999a.

² CARNEIRO DA CUNHA, 1994; MONTEIRO, 1999.

com antropólogos e arqueólogos³; e posteriormente, ao longo da década de 1990, o campo da história indígena viria a florescer e angariar novos pesquisadores que contribuiriam de forma ímpar para a historiografia brasileira. Neste processo a figura de John Monteiro fora central; como colocara Maria Regina Celestino de Almeida, “não seria exagero falar de uma história indígena, ou dos índios na história, antes e depois de John Monteiro⁴”.

O historiador chamava a atenção para “a necessidade de se pensar a história do Brasil como uma história povoada de índios⁵”, o que até então não havia sido feito na historiografia nacional. Ao se abrir para uma bibliografia que ultrapassa as fronteiras brasileiras, traçando comparações com os estudos latino-americanistas sobre as populações ameríndias e com a produção voltada para a metodologia etno-histórica, que abraçou a temporalidade indígena em suas análises, trabalhando com ferramentas interdisciplinares, John Monteiro trouxe em seu trabalho acadêmico – fosse em suas publicações ou na atividade docente – um olhar até então inédito para a história indígena.

Segundo José Maurício Arruti, de forma geral, poderíamos dizer que John Monteiro se dedicou ao longo de sua produção bibliográfica a temas que poderiam ser divididos em três blocos:

depois de um primeiro momento dedicado mais claramente ao tema da escravidão indígena, do qual resulta o livro *Negros da Terra*, os seus textos se abrem em duas direções complementares. De um lado, uma história do pensamento social brasileiro – e mais especificamente paulista – que tem por eixo as ideologias bandeirante e indigenista. De outro, uma história da dinâmica colonial, que inclui a escravidão e sua relação com a história das sociedades indígenas, de onde surge a sugestiva categoria de “índios coloniais”⁶.

Com base nessa categorização da obra de John Monteiro, buscaremos analisar a produção intelectual do autor e como ela fora parte integral da reformulação, ou inauguração, da história indígena brasileira. No primeiro capítulo nos deteremos na formação intelectual de John Monteiro nos Estados Unidos, buscando o quadro acadêmico que lhe moldou e como este o ajudara a formar sua compreensão da história indígena; seguindo com um panorama de seu

³ CAVALCANTE, 2019, p. 22.

⁴ ALMEIDA, 2013, p. 400.

⁵ MEJÍA; PETRONI; LORA, 2013, p. 251.

⁶ ARRUTI, 2013, p. 8.

período inicial no Brasil, a situação política do país e como John Monteiro passara a atuar com o grupo de antropólogos liderados por Manuela Carneiro da Cunha; finalizando o capítulo com uma análise da trajetória institucional do historiador.

No segundo capítulo, nos debruçaremos no segundo eixo temático do historiador, como observado por José Maurício Arruti: a análise que John Monteiro fizera do pensamento social brasileiro, e como ele enxerga o papel que fora legado aos indígenas nos processos de formação do Brasil e da historiografia nacional. Por fim, no terceiro capítulo, iremos nos aprofundar nos dois eixos temáticos restantes: a escravidão indígena e a categoria analítica “*índio colonial*”. Buscaremos mostrar como John Monteiro chegara às suas análises, com quais autores dialogara e a base metodológica da qual partira; traçando, assim, os conceitos e contribuições que trouxera para a historiografia brasileira.

I. TRÂNSITOS INTELECTUAIS.

Um Manuel nos Estados Unidos

John Monteiro nascera no ano de 1956, em St. Paul, cidade do estado de Minnesota, Estados Unidos. Aparentemente seus avós paternos teriam sido originários de Cabo Verde, antiga colônia portuguesa na costa africana, que imigraram à New Bedford no início do século XX⁷. Seu pai, Manuel, nascera no país norte americano e fora descrito como “negro” em sua certidão, marcando sua origem estrangeira, o que o poderia relegar a uma vida de dificuldades sociais. Com base em conversas que tivera com John Monteiro, seu amigo e colega de profissão, Omar Ribeiro Thomaz nos conta que Manuel, buscando melhorar sua condição de vida naquele ambiente de segregação que marcara os Estados Unidos, muda seu nome para um anglo-saxónico: James; e se alista ao exército do país, indo servir na Europa durante a Segunda Guerra Mundial.

Durante a guerra James conhece sua futura esposa e mãe de John Monteiro, uma enfermeira filha de alemães, que, no entanto, se juntou aos aliados contra o exército nazista. Findada a guerra, os dois se casam e o antigo Manuel passa a trabalhar na empresa de seu sogro, ascendo profissionalmente com o tempo e conquistando de direção. Tendo finalmente conseguido alguma estabilidade em sua vida, James tem seu filho, nosso futuro historiador John Manuel Monteiro, que “se traz no primeiro nome a realização do pai, no segundo, Manuel, a lembrança de seu passado que surgiria de forma discreta, mas crescente, no futuro⁸”.

Na década de 1960, aos seus oito anos de idade, o pequeno John se muda pela primeira vez para o Brasil, vindo com a família para a cidade de Campinas; a mesma cidade onde futuramente viria a atuar como professor titular do Departamento de Antropologia da Unicamp, em 2001. Seu pai havia se tornado executivo internacional, trabalhando na empresa multinacional 3M; portanto mudara de país a trabalho, passando a atuar na cidade paulista, onde John viveu de seus oito aos quinze anos de idade, quando a família volta aos Estados Unidos, com uma pequena parada na Colômbia. Essa experiência rendera ao nosso historiador uma

⁷ Algumas fontes indicam que John Manuel Monteiro teria sido descendente de portugueses. No entanto, nos valem aqui do texto de Omar Ribeiro Thomaz, que diz que o próprio John Monteiro lhe contara ser de “origem cabo-verdiana” (THOMAZ, 2013, p. 9).

⁸ THOMAZ, 2013, p. 9.

familiaridade com as línguas latinas da América do Sul, que viria a ser de bom uso durante sua formação profissional.

Aquele neto de cabo-verdianos inicia sua trajetória acadêmica com uma graduação em História na Universidade do Colorado, concluída em 1978 com uma pesquisa sobre as políticas implantadas em Goa pelo governador da Índia portuguesa, Afonso de Albuquerque, durante o século XVI. Logo em seguida entra para o programa de pós-graduação da Universidade de Chicago, obtendo o título de Mestre em 1980 e o de doutor em 1985 nessa mesma instituição⁹. Durante a graduação no Colorado, participara de um programa de pesquisa científica anual na Newberry Library, biblioteca pública da cidade de Chicago, onde tivera contato com alunos dos cursos de História e Letras de diferentes universidades estadunidenses – o que permitiu uma troca de experiências e aprendizados – além do acesso a ampla documentação existente na biblioteca, o que o auxiliou em sua pesquisa e concretização de sua monografia final da graduação, concluída com o título de *Portuguese Colonization in the Tropics: Afonso de Albuquerque's Marriage Plan in Goa*, sob orientação do professor e historiador Peter Blasenheim¹⁰.

Já no começo, com sua pesquisa sobre Goa, John Monteiro se deparou com problemas e questões que ecoariam em seus trabalhos futuros e sua abordagem científica sobre eles – como a dificuldade de se compreender os mecanismos e consequências da colonização com “grandes esquemas” de análise, que se voltavam apenas para a ação dos colonos, sendo necessário incluir a lógica e ações da população indiana¹¹. No entanto fora na pós-graduação que conseguiria expandir seus horizontes e encontrar caminhos para suas ambições historiográficas – ao menos em parte e naquele momento, uma vez que suas inquietações científicas e o aprendizado lhe

⁹ ALMEIDA, 2013, p. 401; THOMAZ, 2013, p. 10.

¹⁰ POMPA, 2014, p. 65. Cristina Pompa conseguiu estas informações através do memorial que John Monteiro apresentou ao Departamento de Antropologia da Unicamp, em 2009, para o concurso de professor titular que prestara na instituição; sendo, portanto, afirmações da trajetória científica de John Monteiro narradas por ele mesmo neste memorial.

¹¹ “A expansão portuguesa (e não só) nos séculos XV, XVI e XVII, entre o Pacífico, o Índico e o Atlântico propõe enigmas que resistem a grandes esquemas, os quais são percebidos por John logo de entrada: o andar da carruagem só ganha sentido se compreendemos não apenas aqueles que durante séculos se afirmaram como agentes da colonização – e da história. Não se tratava – em Goa do século XVI ou em São Paulo do século XVII – da realização de uma etno-história. A história só fazia sentido se, de fato, incorporasse os sentidos de um império que não se restringia aos projetos e interpretações dos que se consideravam seus promotores. As políticas em Goa, que implicaram trocas e alianças matrimoniais entre os representantes da Coroa portuguesa e as populações, fez com que a lógica da colonização não se reduzisse a uma geopolítica da mestiçagem, uma boa ideia que, como desconfiava John Monteiro, *não explicava tudo*, sobretudo naquelas partes que se transformaram em sua gênese ou progressivamente nas menos atraentes do império colonial português – o Vice-reino da Índia portuguesa, São Paulo ou os prazos zambezianos” (THOMAZ, 2013, p. 10).

acompanhariam ao longo de sua vida e trajetória acadêmica, tendo sua própria tese de doutorado sendo revista e “melhorada” com sua experiência e trabalho no Brasil após 1985.

Quando ingressa na pós-graduação na Universidade de Chicago, John Monteiro conhece o historiador Stuart B. Schwartz, com quem formaria uma amizade que renderia futuras colaborações acadêmicas – incluindo a escrita de um artigo por John Monteiro, *The Crises and Transformations of Invaded Societies: Coastal Brazil in the Sixteenth Century*, em livro organizado por Schwartz e o antropólogo Frank Salomon, de 1999. Fora este colega que, diante os interesses de John Monteiro com a colonização portuguesa, sugerira o tema de pesquisa que viria a ser a tese de doutorado de nosso historiador: a economia e sociedade paulista do século XVII¹². Ingresso no doutorado, fora orientado por Thomas Bentley Duncan, antigo historiador especialista no império marítimo português, e o concluiu com a tese *São Paulo in the Seventeenth Century: Economy and Society*, pesquisa com a qual voltaria a trabalhar quando fixado no Brasil, transformando-a em seu livro *Negros da Terra*, publicado em 1994, quase uma década após a conclusão da tese original.

No entanto John Monteiro manteve intenso contato com professores que trabalhavam com a América-latina, sobretudo os mexicanistas John Henry Coatsworth e Friedrich Katz, com quem, segundo Paul Gootenberg, seu colega de pós-graduação na época, teria realmente trabalhado com mais afinco e sendo pessoas chave para a realização de sua pesquisa¹³. Através destes dois professores, John Monteiro tivera profundo contato com a etno-história, em alta nos estudos latino-americanistas daquela época – embora no Brasil ainda não tivesse encontrado seu espaço, o que viria a mudar no fim da década de 1980 e início de 1990, com influência do próprio John Monteiro¹⁴.

O termo *etno-história* aparece pela primeira vez em 1909, com o antropólogo Clark Wissler, sendo utilizado para traçar a história das culturas indígenas por meio de fontes arqueológicas e escritas. Contudo sua utilização atual dentro da historiografia conota uma metodologia interdisciplinar, que além das fontes citadas também trabalha com a tradição oral e o conhecimento etnográfico, entre outras. Esta nova compreensão da etno-história aparece em 1930 com Fritz Röck no *Viennese Study Group for African Culture History*¹⁵, e a partir de 1946

¹² POMPA, 2014, p. 66.

¹³ GOOTENBERG apud HULSMAN, 2015, p. 6. As informações de Paul Gootenberg foram dadas por este em colaboração a Lodewijk Hulsman em seu artigo *Algumas notas sobre o trabalho internacional de John Manuel Monteiro* publicado no dossiê *John Manuel Monteiro (1956-2013)* da revista FRONTEIRAS & DEBATES.

¹⁴ POMPA, 2014, p. 66.

¹⁵ CAVALCANTE, 2011, p. 351.

pesquisas com enfoque etno-histórico são impulsionadas nos Estados Unidos a partir de ações desencadeadas por indígenas norte-americanos e pesquisadores aliados às suas causas, como consequência de mudanças políticas que ocorriam à época. Neste mesmo ano de 1946 fora promulgado o *Indian Claims Act*. no país, o que permitiu aos indígenas em território estadunidense reivindicar

compensações pelas terras perdidas, gerando demandas por pesquisas em diversas áreas das humanidades, e muitos profissionais (historiadores, antropólogos, arqueólogos, linguistas etc.) envolveram-se na produção de estudos e laudos que subsidiassem as demandas dos povos indígenas, propiciando, assim, uma mudança nas perspectivas de estudos das histórias das populações indígenas¹⁶.

Nos parece importante citar que alguns autores, principalmente antropólogos como Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro, utilizam “etno-história” para se referir à “compreensão ou a representação que os povos indígenas fazem sobre a sua própria história ou sobre as suas categorias de tempo, a rigor sobre suas historicidades¹⁷”. Ou seja, ao invés de um método de pesquisa, é a escrita de como os próprios indígenas compreendem sua história, e a história.

Em antropologia, etno-história é conceito que se costuma reservar a uma dimensão (principal mas não exclusivamente discursiva ou conceitual) das sociedades que estudamos, não do fazer antropológico. Em primeiro lugar, diz-se etno-história como se diz etnogeografia ou etnoastronomia, isto é, está se falando de etno-historiografia (“etno-historiologia” seria mais apropriado, no caso de povos ágrafos): do saber desta ou daquela sociedade a respeito de sua inscrição na temporalidade, dos métodos que usa para ordenar e preencher a série temporal (narrativas tipologicamente diferenciadas sobre o passado, marcadores linguístico-retóricos evidenciais ou citacionais, crônicas genealógicas, cronologias e calendários, mitologias, relíquias e troféus...), dos eventos que retém e elabora, daqueles que ignora ou oculta¹⁸.

Contudo o termo dentro da historiografia recente é mais utilizado em sua concepção metodológica, e com esta John Monteiro adquirira o aporte que moldaria sua pesquisa de

¹⁶ MOTA, 2014, p. 07.

¹⁷ CAVALCANTE, 2011, p. 355.

¹⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 1993, p. 25.

doutoramento e o acompanharia em sua trajetória acadêmica no Brasil, onde sempre buscou aproximar a História com a Antropologia, traçando diálogo entre ambas e enriquecendo o trabalho científico tanto acerca dos povos ameríndios quanto o da história do Brasil propriamente dita.

Por sua vez os estudos latino-americanistas passaram a ter um olhar renovado para as populações nativas principalmente a partir da década de 1960. Miguel León-Portilla publicara no México, em 1959, seu livro *Visión de los Vencidos*, onde – se valendo de fontes inéditas, como escritos produzidos pelos próprios indígenas – apresentou uma narrativa histórica que destacava o caráter violento da conquista espanhola e como este fora nocivo para as sociedades ameríndias, levando à sua fragmentação; tudo isso a partir de relatos dos próprios nativos pós-conquista, dando voz a esses atores outrora ignorados¹⁹.

Também se voltando a uma documentação indígena pós-conquista, Charles Gibson publica em 1964 *Aztecs Under Spanish Rule*, onde traz uma narrativa que rompe com a ideia de meras vítimas que permeara a história indígena do México; mostrando que, apesar das consequências nocivas para as populações nativas, os indígenas conseguiram manter certas características próprias de sua cultura. Conforme analisara Luis Guilherme Kalil e Luiz Estevam Fernandes

Em oposição a interpretações como a de indígenas vencidos, Gibson rompe com a perspectiva de “catástrofe” ou “trauma”, palavras ausentes em seu trabalho. A Conquista – “uma empresa cristã porque destruiu uma civilização pagã” – ainda é interpretada por ele como o marco de uma clivagem: houve uma fragmentação das estruturas políticas dos grupos indígenas, a introdução do catolicismo gerou profundas alterações, costumes e hábitos foram abolidos ou alterados entre outros aspectos. Entretanto, lógicas de senhorio, status, o papel de líderes locais se reinventam ou se mantêm centrais durante muito mais tempo do que a ideia de derrota pode supor [...] ²⁰.

Estas leituras certamente passaram pela formação de John Monteiro, uma vez que mantivera íntimo contato com a bibliografia mexicanista durante seu doutorado. Também neste período o historiador se envolve com as questões políticas da América Latina, contra as ditaduras que assolaram o continente na segunda metade do século XX e apoiando aqueles que resistiram e foram vítimas destes regimes de extrema-direita; o que o teria feito ver a

¹⁹ KALIL; FERNANDES, 2019, p. 80.

²⁰ KALIL; FERNANDES, 2019, p. 84

importância de seu trabalho como historiador na realidade prática das sociedades²¹. Desta forma quando decide se mudar de vez para o Brasil, terminada sua pós-graduação em Chicago e com o título de Doutor em mãos, encontra um cenário de ebulição política e social do qual não fugiria, se aliando então aos povos indígenas e antropólogos que lutavam pelos direitos e dignidade dos nativos no país.

O Brasil e a questão indígena

No Brasil, durante o governo militar de Ernesto Geisel em 1975, o ministro do interior Rangel Reis deu início a um projeto de “emancipação dos índios” onde pretendia analisar, segundo critérios próprios do Estado, em qual “estágio” da condição de “índio” as comunidades nativas sob a tutela do governo se encontravam. Se uma vez constatado que determinada população não possuísse características condizentes ao de indígena – de novo, características pré-estabelecidas pelo governo – ela poderia ser emancipada e não precisaria mais ser tutelada pelo Estado, perdendo assim os direitos exclusivos que possuíam de suas próprias terras; uma vez que essas só deveriam ser concedidas a quem “ainda” fosse “índio”.

A intenção por trás do projeto era a desocupação das terras interessantes ao desenvolvimentismo nacional, em nome da ideia de progresso capitalista. As terras poderiam então ser mercantilizadas, compradas e utilizadas pelo agronegócio e para o avanço civilizacional²². Os “critérios de indianidade” que conduziram as análises se pautavam em noções extremamente estereotipadas e baseadas na imagem de um “índio puro” sem contato com a civilização, pressuposto este que tanto percorria as narrativas oficiais acerca dos indígenas desde os tempos do Império. Atributos fenotípicos e inventário da cultura material – para ver se ainda se mantinham com o que era “originalmente” indígena ou se já tinham se ocidentalizado, ou seja, deixado o primitivismo indígena – foram alguns dos critérios que seriam considerados nas análises do projeto de emancipação.

No entanto o projeto fora combatido pela comunidade antropológica, que buscou demonstrar os absurdos racistas e de potencial etnocida no qual se baseava. Viveiros de Castro aponta que os pesquisadores se depararam com o objetivo político e teórico de

²¹ GOOTENBERG apud HULSMAN, 2015, p. 6.

²² VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 10.

estabelecer definitivamente que índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco-e-flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de “estado de espírito”. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a condição indígena designava para nós um certo modo de devir [...], algo essencialmente “invisível” mas nem por isso menos eficaz: um movimento incessante de diferenciação, não um estado massivo de “diferença” anteriorizada e estabilizada, isto é, uma “identidade”. A nossa luta, portanto, era conceitual : nosso problema era fazer com que o “ainda” do juízo de senso comum: “esse pessoal ainda é índio” (ou “não é mais índio”) não significasse um estado transitório ou uma etapa a ser vencida. A ideia que defendíamos é a de que os índios “ainda” não tinham sido vencidos, nem jamais o seriam. Eles jamais acabar(i)am de ser índios, “ainda que”... Ou justamente porquê. Em suma, a ideia era que “índio” não podia ser visto como uma etapa na marcha ascensional até o invejável estado de “branco” ou “civilizado”²³.

Por fim o projeto de emancipação tivera resultado inverso ao pretendido por seus elaboradores. Além, e mais importante, que a mobilização dos acadêmicos e de parte da sociedade civil; foi a ação dos próprios indígenas que ao perceberem que poderiam sofrer outro atentado à sua condição existencial, reagiram de forma coordenada e se tornaram agentes políticos com destaque no cenário político brasileiro e internacional. Neste momento aparecem os primeiros líderes indígenas que ganharam destaque midiático, como Mário Juruna, Raoni, Marçal Tupã e Ailton Krenak. Suas lutas não só garantiram o arquivamento do projeto de emancipação como também foram de suma importância para a inclusão do capítulo “Dos Índios” na Constituição Federal de 1988, onde, ao menos no papel, lhes foi assegurado o reconhecimento de sua “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”²⁴. O Estado passava, formalmente, não só a reconhecer seus direitos e diferença étnica enquanto povos originários das Américas como também a lhes assegurar proteção.

Os efeitos práticos desse avanço na legislação indigenista são comentados por Eduardo Viveiros de Castro:

Foi a partir desse momento que se acelerou a “emergência” de comunidades indígenas que estavam submersas por várias razões: porque tinham sido

²³ VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 12.

²⁴ BRASIL, 1988, art. 231.

ensinadas a não dizer mais que eram indígenas, ou ensinadas a dizer que não eram mais indígenas; porque tinham sido colocadas em um liquidificador político-religioso, um moedor cultural que misturara etnias, línguas, povos, regiões e religiões, para produzir uma massa homogênea capaz de servir de “população”, isto é, de sujeito (no sentido de súdito) do Estado. Como se sabe, as antigas missões que estão na origem de tantas cidades, vilas, vilarejos e arraiais do interior do Brasil foram os lugares privilegiados dessa fabricação do componente indígena do “povo brasileiro”, ao sintetizar os célebres índios genéricos, os índios de aldeamento, catecúmenos do sacramento estatal da transubstanciação étnica: a comunhão nacional... A Constituição de 1988 interrompeu juridicamente (ideologicamente) o projeto multissecular de desindianização, ao reconhecer que ele não se tinha completado, e ao sancionar o direito permanente à condição indígena. E foi assim que as comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que voltar a “ser” índio — voltar a virar índio, retomar o processo incessante de virar índio — podia ser interessante. Converter, reverter, perverter ou subverter o dispositivo de sujeição armado desde a Conquista de modo a torná-lo dispositivo de subjetivação; deixar de sofrer a própria indianidade e passar a gozá-la. Uma gigantesca ab-reação coletiva, para usarmos velhos termos psicanalíticos. O retorno do recalcado nacional²⁵.

Este ambiente sociopolítico não só trouxe importantes conquistas políticas aos povos indígenas, como também serviu de ponto de ignição para superação de postulados acerca dos ameríndios. Pesquisadores, principalmente antropólogos, se viram na obrigação de dar suporte teórico às reivindicações indígenas. A antropologia passou a dar visibilidade aos processos históricos que incidiram sobre eles, reformulando os pressupostos da “pureza” cultural, vista anteriormente com imutável, trazendo o argumento da cultura “como produto histórico, dinâmico e flexível, formado pela articulação contínua entre tradições e novas experiências dos homens que a vivenciam²⁶”. E a história, por sua vez, passou a buscar suporte antropológico para compreender a forma como os colonizados interpretaram, vivenciaram e lidaram com as situações com a qual se depararam.

Tradicionalmente, a intelectualidade brasileira, sobretudo a historiografia, havia excluído os povos nativos da história e formação nacional. Quando muito os colocavam apenas como coadjuvantes no início da colonização que praticaram escambo com os primeiros portugueses, logo saindo de cena e dando palco ao escravo africano na economia açucareira. Caio Prado Júnior, por exemplo, em seu clássico *Formação do Brasil Contemporâneo* de 1942, retrata os indígenas dos primórdios da chegada dos portugueses como figuras que foram dominadas pelas estratégias dos colonizadores, onde acabaram sendo escravizados e

²⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 14.

²⁶ ALMEIDA, 2010, p. 22

fatidicamente sofrendo com um processo de aculturação nas missões jesuíticas; concluindo que a progressiva destruição desses povos se deu pela relação “desigual” de níveis culturais, onde uma cultura inferior – a primitiva – teria sido sobreposta por uma superior – a do colono, levando naturalmente ao gradual desaparecimento dos nativos e seus modos específicos de existência²⁷.

De acordo com John Monteiro, essa tendência na escrita da história brasileira perdurara na intelectualidade devido a imagem “cristalizada” que se tinha destes povos, onde sua cultura “primitiva” e modo de existência seriam estáticos, carente de mudanças, de avanços, e, portanto, de história. Com base nas teorias evolucionistas e a ideia de progresso civilizacional, que guiavam os estados europeus que serviam como modelo de país para os letrados brasileiros desde a independência; os ameríndios eram tidos como humanos primitivos e de formações culturais isoladas e estáticas. Desta forma historiografia brasileira, de forma geral, concebera os indígenas e sua sociabilidade como externos à esfera colonial e ao progresso, donos de uma cultura imutável e arcaica. Seria impossível para os nativos se envolverem com o mundo colonial sem perderem sua “essência” indígena, sem deixarem de ser “índios”. Com isso, os historiadores enxergavam diferenciados processos de assimilação no contato destes povos com o homem branco; como resultado, os nativos que se integravam a civilização perdiam sua identidade indígena, se tornavam com o tempo menos “índios”, passando por processos de aculturação²⁸.

Os caminhos que moldaram e levaram a historiografia tradicional a tratar os povos indígenas de forma omissa nem sempre foram os mesmos, variando com as especificidades de cada momento histórico; no próximo capítulo veremos como John Monteiro analisa essa produção intelectual. Porém o historiador aponta que um traço se manteve comum na escrita da história brasileira, desde os primórdios do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro no século XIX e perdurando ao longo do século XX: o pressuposto de que o início e formação do país se deu com o avanço colonial e significou, a curto ou longo prazo, o inevitável fim dos nativos. Se ainda alguns desses povos resistiram e continuaram lutando pela sua existência, eles acabariam sendo assimilados ou exterminados pelas políticas nacionais²⁹.

Essa “crônica da extinção” – termo usado por John Monteiro – é observável até mesmo nas poucas obras, até meados da década de 1980, que se propuseram a fazer uma história

²⁷ PRADO JÚNIOR, 1961, p. 100.

²⁸ MONTEIRO, 1995, p. 121-122; Id., 1999a, p. 237-238; Id., 2001, p. 2-5.

²⁹ MONTEIRO, 2001, p. 2-5.

indígena, trazendo-os ao centro do palco e da análise. Como fora o caso de John Hemming em seu livro *Ouro Vermelho* de 1978 e Carlos Moreira Neto com *Índios da Amazônia: de maioria a minoria* publicado em 1988, onde os autores retratam populações indígenas idealizadas, isoladas socialmente da realidade colonial, que após o contato com o branco se tornam vítimas passivas, fadadas ao desaparecimento conforme a expansão dos europeus se alastra³⁰.

A causa principal da relutância em trazer atores indígenas como foco ou, ao menos, parte importante na história nacional, se deveria a uma resistência dos próprios historiadores que, herdeiros de uma tradição histórica e intelectual iniciada com Adolfo de Varnhagen, consideravam os nativos brasileiros tanto como um povo sem história – aos quais restaria apenas a etnografia³¹ – quanto um povo que teria sido incapaz de resistir ao avanço europeu, com o tempo sendo dizimados ou assimilados culturalmente, perdendo sua característica de “índio” – leia-se “primitiva”³². Conforme a teoria do alemão Carl von Martius, que escrevera quando do processo de institucionalização da disciplina histórica no Brasil com a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: “não ha dúvida: o americano está prestes a desaparecer. Outros povos viverão quando aqueles infelizes do Novo Mundo já dormirem o sono eterno”³³.

Sobre estas visões do primitivismo ameríndio e a tendencia ao desaparecimento indígena, que se permearam na intelectualidade brasileira, John Monteiro escreve de forma sucinta:

[...] autores tão diversos como Gabriel Soares de Sousa, Simão de Vasconcelos, Alexandre Rodrigues Ferreira, Carl F. P. von Martius, F. A. Varnhagen, Karl von den Steinen, Capistrano de Abreu, Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro – entre tantos outros, como os integrantes dos institutos históricos e geográficos estaduais – todos buscaram, a seu modo, diante dos desafios políticos e limites teóricos de suas respectivas épocas, atribuir um significado à história das populações indígenas. Porém, se há um traço comum entre estes observadores e pensadores, tão dispersos no tempo, é o pessimismo com que encaravam o futuro dos povos nativos³⁴.

³⁰ MONTEIRO, 2001, p. 4.

³¹ VARNHAGEN, 1877, p. 22-23.

³² MONTEIRO, 1999a, p. 239.

³³ MARTIUS, 1982, p. 70.

³⁴ MONTEIRO, 1995, p. 222.

A persistência dessas conclusões pessimistas para os indígenas perdurou na historiografia brasileira do século XX devido, em parte, as tendências estruturalistas e/ou marxistas que, apesar de seus importantes estudos acerca da economia escravagista e de exportação do Brasil colônia – tecendo uma relação de dependência com a metrópole portuguesa, tendiam a tomar a Europa como protagonista de nossa história³⁵. Os projetos de nação discutidos e elaborados pelos letrados do país enxergavam os indígenas como um obstáculo ao progresso da civilização, sua primitividade os impossibilitava de entrar na marcha histórica e os impedia de até mesmo ter uma história – uma vez que seu estado cultural era arcaico e imutável. Portanto lhes restava apenas a etnografia: como determinara Adolfo de Varnhagen, essa se configuraria pela “a-historicidade” de seu objeto de estudo, estaria “incumbida de transcrever a imagem de um eterno presente, na melhor das hipóteses, ou, na pior, realizar o registro já museográfico de um passado já remoto³⁶”, que seria o “índio” idealizado.

No entanto a realidade que os pesquisadores engajados com a luta indígena presenciavam, ao longo das décadas de 1970 e 1980, lhes mostravam outra história. Trazendo sua força e relevância sociopolítica, os povos indígenas não se encontravam em extinção – provando o discurso histórico como errado; lutando por seu direito de existência, falando por si mesmos e se mostrando agentes históricos capazes de reagir às políticas etnocidas do estado nacional. Dessa forma aqueles pesquisadores aliados aos nativos se viram obrigados a repensar toda a dinâmica histórica que fora narrada até então, e através de dados científicos buscaram dar suporte material para as reivindicações sobre a história, cultura, etnicidade e a construção da indianidade ameríndia. Como bem colocou Cristina Pompa:

No Brasil, a visibilidade política cada vez maior das populações indígenas vem colocando, desde a década de 1980, a exigência de reconsiderar a maneira indígena de pensar e de fazer a história, seja no que se refere ao período colonial, seja com relação à contemporaneidade, quando os próprios pressupostos coloniais parecem pautar, pelo menos na linguagem político-jurídica, as categorias construtoras de indianidade³⁷.

³⁵ SCHWARTZ, 2009, p. 180-183.

³⁶ POMPA, 2014, p. 63.

³⁷ POMPA, 2014, p. 64.

Ao menos naquele momento, no Brasil, a disciplina histórica e os historiadores, de forma geral, se encontravam pouco inclinados a incluir aqueles atores outrora esquecidos em sua narrativa. Portanto John Monteiro quando chega ao país após a conclusão de seu doutorado em 1985, procura se aproximar e fazer contatos com os pesquisadores que se empenhavam na tarefa de trazer um novo olhar a respeito dos indígenas. Com este grupo formado sobretudo por parte da comunidade antropológica – que, pelos motivos políticos aqui apresentados, se abriam para incorporar a historicidade em sua agenda científica – o historiador fora pioneiro, dentro de sua área de formação no Brasil, a buscar contar outra narrativa de nossa formação colonial e de país. Militando sobretudo para uma revisão daqueles pressupostos teóricos que pautavam o discurso histórico nacional, que muitas vezes serviram de base para as políticas indigenistas de exclusão das populações nativas – quando não por extermínio físico, por invisibilidade étnica e “apagamento de identidades indígenas”³⁸.

John Monteiro buscou trabalhar de forma ampla por uma nova compreensão da história ameríndia e, igualmente, em prol da visibilidade dos indígenas dentro da comunidade civil e científica, atentando esses espaços à atualidade da questão indígena e sua relevância. Sempre esteve em constante contato com comunidades nativas e seus líderes, organizou e participou de diversos congressos sobre temas ameríndios e se manteve atuante politicamente para o reconhecimento das reivindicações indígenas. Além disso seu acadêmico viria a ser fundamental para o crescimento da História Indígena a partir dos anos de 1990, onde, além de publicações que traziam suas inquietações e olhar ímpar para este campo – se detendo tanto em uma espécie de “história da historiografia indígena”, trazendo sua relação com a formação intelectual do país e as políticas indigenistas; e pela história do período colonial, onde trazia o protagonismo dos nativos – também atuara como professor e orientador de diversas pesquisas sobre estes temas, que passaram a ganhar espaço dentro da Academia³⁹.

Na década de 1990 se completariam 500 anos de dois marcos importantes para a época moderna e para o processo de colonização das Américas: o “aniversário” da viagem de Colombo de 1492 e de Cabral em 1500, que seriam comemoradas em 1992 e 2000, respectivamente – além dos cem anos da abolição da escravidão no Brasil, que se comemorou no final da década anterior, 1988. Com a chegada das duas datas, novos trabalhos acerca do período colonial passaram a ser produzidos, impulsionados em grande parte pelas reivindicações dos grupos sociais e étnicos que buscavam reconhecimento político e melhoria

³⁸ ALMEIDA, 2013, p. 400; POMPA, 2014, p. 68.

³⁹ RAMINELLI, 2013, p. 178.

em sua condição de vida – como os indígenas e afro-brasileiros. Programas governamentais e não governamentais patrocinaram pesquisas sobre o período que resultaram em livros, revistas, conferências etc.; além de terem facilitado o acesso a inúmeras fontes históricas, que se encontravam em arquivos estrangeiros, por meio do Projeto Resgate, que levou a microfilmagem e disponibilização em CD-ROMs de mais de 250.000 documentos a serem distribuídos pelas secretarias de Estado e universidades de cada região do Brasil, correspondentes às capitanias do período colonial⁴⁰.

Sem dúvidas este apoio e incentivo das instituições favoreceram os estudos coloniais e, consequentemente, dos povos ameríndios. Porém este fato sozinho não daria conta da emergência de uma história indígena diferente da até então narrada, que não legasse este agente histórico apenas ao passado. Apenas ter facilitado o acesso a fontes não traria uma mudança epistemológica, um novo olhar histórico. Schwartz atribui esta mudança aos recentes (à época) estudos etno-históricos que ganhavam corpo na academia – inicialmente na disciplina antropológica – e que conquistou espaço na historiografia por meio da presença de John Monteiro entre os primeiros pesquisadores a se voltarem para este campo de estudos no Brasil, e a publicação dos trabalhos que nosso historiador realizara em conjunto com o já citado grupo de antropólogos com o qual colaborara, liderados pela figura de Manuela Carneiro da Cunha⁴¹.

Cabe destacar aqui o papel proeminente dos pesquisadores ligados aos Programas de Pós-Graduação do Brasil que se embrenharam na questão indígena, sobretudo o de Antropologia da USP, cuja figura central fora Manuela Carneiro da Cunha; e, principalmente a partir da década de 1990, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob liderança de João Pacheco de Oliveira⁴². Com organização de Carneiro da Cunha é lançado em 1989 o primeiro dossiê dedicado as questões indígenas, na Revista de Antropologia da USP, onde John Monteiro publica seu artigo “*De índio a escravo: a transformação da população indígena em São Paulo no século XVII*”. Aqui o autor retoma uma das questões que permearam seu trabalho no doutorado, e já trazia uma visão diferente acerca do futuro da população indígena após o contato com a sociedade colonial – nesse seu estudo em específico, o historiador analisa uma situação de contato forçado, através do apresamento e trabalho escravo⁴³.

⁴⁰ SCHWARTZ, 2009, p. 178-179.

⁴¹ SCHWARTZ, 2009, p. 184-190.

⁴² CAVALCANTE, 2019, p. 24.

⁴³ Veremos como John Monteiro analisa estes casos no terceiro capítulo dessa dissertação.

No ano seguinte, 1990, com coordenação da mesma Manuela Carneiro da Cunha, é fundado o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII), também ligado a USP. E em 1992 outra organização da antropóloga é lançada: o livro *História dos índios no Brasil*, contando com textos de pesquisadores das mais variadas áreas, como antropologia, linguística, arqueologia, genética e história – tendo Monteiro como seu único representante. O livro se tornaria um marco importante para difundir as questões epistemológicas que se desenvolviam nos campos acadêmicos voltados para os indígenas, por reunir em um trabalho de fôlego várias pesquisas que impulsionaram e renovaram como se enxergava e se escrevia a respeito dos nativos brasileiros, suas realidades, cosmologias e formas de vivenciar sua história, antes e após a invasão europeia nas Américas.

Neste primeiro livro coletivo, John Monteiro publica seu artigo *Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII*, com um estudo das diferentes trajetórias tomadas por variados grupos de língua Guarani frente a colonização nas Américas, mostrando as estratégias de sobrevivência e busca por autonomia em um cenário de invasão espanhola a oeste e portuguesa a leste de seus territórios. Um segundo trabalho coletivo é publicado em 1995, *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus* – organizado por Aracy Lopes Silva e Luís Donizete Grupioni – onde o historiador publica *O desafio da história indígena no Brasil*, apresentando as recentes transformações que vinham ocorrendo no campo de estudos das populações indígenas, suas lutas políticas e o horizonte de possibilidades que se abria frente esse cenário.

Diante desse aprofundamento de John Monteiro com a situação política e social dos indígenas no Brasil, e sua aliança com os nativos e o grupo de antropólogos que tomaram a dianteira no mundo acadêmico pela revisão do campo; a obra do autor ganha novos escopos: se em um primeiro momento, do quando seu doutorado, a preocupação era a inserção do indígena na história da economia e sociedade paulista do século XVII; o historiador abraça o diálogo com a antropologia e passa a proclamar uma outra história para o país, de forma geral, em que os ameríndios são inseridos nas tramas coloniais (e também pós coloniais), mas também para uma história própria das populações nativas, suas formas de interpretar a própria trajetória histórica; chamando a atenção, enfim, para a Questão Indígena como um todo, mostrando como a escrita da história e as políticas indigenistas do passado estão intimamente ligadas ao presente desses povos, e da forma como o Brasil enxerga a si mesmo.

Antes de avançarmos para a próxima sessão, cabe aqui ressaltar que, se essas publicações e o trabalho de seus pesquisadores foram fundamentais, e fundacionais, para a revisão do papel dos indígenas na historiografia brasileira; John Monteiro e Manuela Carneiro da Cunha, por sua vez, atribuem como fator decisivo, para essa virada epistemológica e política, as ações políticas dos próprios indígenas, que se mobilizaram de novas formas – como a união e formação de organizações indígenas – por seus direitos históricos e visibilidade enquanto grupos étnicos autênticos e distintos dos brancos⁴⁴. Aqui vemos a articulação do texto histórico com seu lugar político e cultural de produção – questão essa que se faz importante para John Monteiro, como veremos no próximo capítulo. Os pesquisadores ao darem conta das ações indígenas em seu presente, e ao se aliarem aos mesmos em suas reivindicações, enxergam a agência política e histórica destas populações, os forçando a repensarem toda a dinâmica histórica do país e como ela fora escrita até então.

O trabalho institucional

Desde seu estabelecimento definitivo no Brasil, na segunda metade da década de 1980, John Monteiro se envolveria ativamente com a comunidade acadêmica no país, eventualmente chegando a integrar o quadro docente de suas instituições. Fora professor na Universidade Estadual Paulista (Unesp), atuando nos campus de Assis, Franca e Araraquara entre os anos de 1986 e 1991, além de ter coordenado O Centro de Estudos Latino-Americanos (Cela) nessa mesma instituição. A partir de 1994 ingressara no Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), atuando como pesquisador, docente – adquirindo a livre-docência em 2001, com sua tese *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo* – e em 2012 assumindo a direção do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH); cargo que manteria até seu prematuro falecimento em 2013.

Entre fins de 1980 e meados de 1990, ao lado do antropólogo Robin Wright – também de formação norte-americana, entusiasta dos estudos nascidos na revista *Ethnohistory* e atuante no Brasil de quando o mesmo período que John Monteiro - coordenara diversas reuniões no grupo de história indígena da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs). Neste ambiente o historiador viria a ampliar os estudos levantados durante

⁴⁴ CARNEIRO DA CUNHA, 1994; MONTEIRO, 1995.

seu doutorado; a partir obras com aporte etno-histórico da América Espanhola, traria para os pesquisadores brasileiros o conceito do “*índio colonial*” como forma de contrapor a tradicional imagem do “índio” como completamente distante e oposto ao mundo colonial que se descortinara com a chegada dos europeus⁴⁵. Desse trabalho com o grupo de estudos da Anpocs e os avanços acadêmicos que dali surgiram, nasceu seu artigo *Escravidão indígena e o problema da identidade étnica em São Paulo colonial*, publicado em 1990, onde traz novas contribuições para seu antigo tema de pesquisa de doutorado, e para a historiografia brasileira de forma geral.

Trabalhara como pesquisador no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap) durante os anos de 1991 a 1998. Ali formara um grupo de estudos voltado ao pensamento social brasileiro que influenciaria na escrita de diversos trabalhos de mestrado e doutorado de seus integrantes⁴⁶; compartilhara com seus pares a bagagem literária que adquirira em sua trajetória, sobretudo autores latino-americanos que normalmente eram ignorados pelos pesquisadores brasileiros. Sobre este período em específico, Omar Ribeiro Thomaz, que fora seu colega e integrante deste grupo de estudos, relembra:

[...] se o nosso grupo foi inicialmente bastante ordinário, tornou-se original progressivamente. Sobretudo pela coordenação firme e discreta do então jovem historiador que havia poucos anos retornara ao Brasil, John Manuel Monteiro. Isso porque John não se contentava com o que se afirmava a torto e a direito pelos corredores da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP [...] sobre a suposta especificidade do pensamento social no Brasil. Sua formação latino-americanista lançava luz a uma forma de refletir sobre e no Brasil que interagiu ativamente com a de outros países latino-americanos em formação. Assim, se liamos Joaquim Nabuco, Nina Rodrigues, Couto de Magalhães, Manuel Bonfim, Alberto Torres, Oliveira Vianna, Gilberto Freyre, Caio Prado Junior e Sérgio Buarque de Holanda, foi John que nos trouxe *Facundo*, de Domingos Faustino Sarmiento, *Ariel*, de José Enrique Rodó, e *Hombres de Maíz*, de José Vasconcelos, *Ainsi parla l'oncle*, de Jean Price-Mars, entre tantas outras obras que nos obrigavam a rever a propalada em verso e prosa originalidade, especificidade ou organicidade do pensamento nacional⁴⁷.

A falta de contentamento de John Monteiro com a “suposta especificidade” da formação do Brasil e seu pensamento social nos parece um traço importante deste pesquisador que, nos

⁴⁵ Veremos mais detalhadamente como John Monteiro trabalha com o “*índio colonial*” em nosso terceiro capítulo.

⁴⁶ THOMAZ, 2013, p. 6.

⁴⁷ THOMAZ, 2013, p. 6-7.

parece, busca recolocar o Brasil como parte da América Latina e, através de comparações analíticas com outros países que também passaram pelo processo de colonização e conflitos com minorias étnicas, encontrar o que de fato há de específico na formação do país.

Além da leitura de autores estrangeiros, o historiador também propusera ao grupo de estudos personagens considerados menores pela intelectualidade paulista, principalmente por seus pares da USP. Através da releitura desses autores esquecidos, como Alfredo Ellis Junior, se destrinchava o mito de formação do Estado e como os letrados lidaram com a questão indígena em suas respectivas épocas⁴⁸. Assim, o interesse intelectual de John Monteiro ia para além da história dos nativos – no sentido de o que teria ocorrido com estes e os processos históricos que vivenciaram – mas nunca deixavam de ter a figura indígena como pano de fundo, uma vez que para ele, como veremos no próximo capítulo, o processo de formação do país, desde a colônia e passando pelo Império até chegarmos na República, se deparou com esses personagens que a historiografia, e os letrados, tentavam apagar, mas persistiam em se fazer presentes.

Também fora neste período inicial no Cebrap que o historiador retomou sua tese de doutoramento, a ampliando com base em novas pesquisas que realizara e sua aproximação prática com os antropólogos brasileiros, publicando uma nova versão de sua pesquisa com o livro *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, em 1994. Se originalmente a tese se detivera especificamente sobre a economia e sociedade paulista baseada no uso dos indígenas como mão de obra escrava, *Negros da Terra* viria a servir de inspiração para os insurgentes estudos de história indígena ao buscar incorporar os “regimes múltiplos de historicidade construídos por mitos, ritos e configurações cosmológicas⁴⁹” que guiaram as decisões dos diferentes grupos ameríndios frente ao novo mundo que se abria perante eles.

Durante a década de 1990 John Monteiro também fora integrante do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, coordenado pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, onde fora essencial para promover o diálogo entre História e Antropologia. Junto com Carneiro da Cunha, coordenou o projeto de pesquisa documental, com pesquisadores de todo o país, que buscou compilar os registros e informações existentes a respeito de indígenas em diferentes fontes espalhadas por arquivos, bibliotecas, museus etc., culminando na publicação do livro *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros*, em 1994.

⁴⁸ THOMAZ, 2013, p. 7.

⁴⁹ POMPA, 2014, p. 70.

O reconhecimento de seu trabalho ultrapassaria as fronteiras nacionais, tendo lecionado na Universidade de Michigan em 1997; atuado como professor visitante no *Centre d'études et Recherches sur les mondes américains* (CERMA), pertencente a Escola de Estudos Avançados em Ciências Sociais de Paris, em 1999; no mesmo ano publicara um trabalho na coletânea *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, organizado por Stuart Schwartz e Frank Salomon. Também fora convidado a lecionar na Universidade de Harvard entre 2003 e 2004, no projeto *Tupi Peoples Under Colonial Rule: Ethnocide and Ethnogenesis in Portuguese America*. Pouco antes de seu falecimento, havia sido convidado como orador no Primeiro Congresso Internacional “Os povos indígenas da América Latina, séculos XIX-XXI. Avanços, perspectivas e desafios”, que ocorrera em Oaxaca – México, em outubro de 2013, mas, infelizmente, sem a presença de John Monteiro⁵⁰

Também mantinha o site de internet “Os Índios na História do Brasil⁵¹”, com última atualização por suas mãos datando de julho de 2012, onde compartilhava diversos trabalhos que encontrava sobre os povos indígenas – inclusive dissertações e teses que vinham sendo publicadas – além de tecer comentários sobre estas pesquisas. Seu último projeto de pesquisa, com financiamento do CNPq, intitulado “Mamelucos e Mamelucas: Aliança, Mestiçagem e Escravidão em Perspectiva Transcontinental (1550-1650), iria analisar as diferenças históricas entre mamelucos e mamelucas e suas consequências sociais, trazendo a centralidade da mestiçagem e estes personagens para a concretização do projeto colonial⁵².

⁵⁰ ALMEIDA, 2013, p. 400-402; HULSMAN, 2015, p. 7.

⁵¹ <https://plutao.ifch.unicamp.br/ihb/index.htm>. O site é mantido no ar conforme o deixara John Monteiro.

⁵² RAMINELLI, 2013, p. 179.

II. A CONSTRUÇÃO DO “ÍNDIO” NO PENSAMENTO BRASILEIRO

Neste capítulo iremos nos ocupar das análises que John Monteiro fizera sobre a questão indígena no pensamento social brasileiro, como o autor nos mostra a construção do “índio” ao longo dos projetos de formação de um país que se queria “civilizado” aos moldes europeus. Para tal objetivo, nos deteremos mais especificamente em alguns capítulos de sua tese de livre-docência – *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo* – onde o professor elabora como os letrados brasileiros criaram uma imagem idealizada do “índio”, se apropriando desta ao longo do século XIX e XX para construir um modelo específico de nação, que não teria espaço para povos vistos como primitivos e retardatários do progresso civilizacional.

De início o historiador nos mostra como que o binômio Tupi/Tapuia encontrado nas fontes coloniais fora reutilizado na historiografia do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro para servir aos interesses do Império no século XIX. Sendo o Brasil um país escravagista e atrasado, sofrendo com conflitos internos travados com povos indígenas que lutavam por suas terras em variadas províncias, os letrados brasileiros buscaram escrever uma história para o país que o colocasse em comum acordo com os modernos Estados-nações da Europa. Para isso, construíram uma mitografia nacional onde os povos indígenas ganham uma existência temporal, sendo vistos como parte das origens pré-históricas do país, tendo uma breve participação apenas no início da colonização. Os intelectuais do Império escreveram sobre os Tupi como heroicos indígenas que no passado se aliaram aos portugueses, ajudando-os a se estabelecerem no Novo Mundo e lutando ao seu lado contra os inimigos Tapuia. Os Tupi, após ajudar na consolidação da colônia, teriam aos poucos deixado de existir, se assimilando à civilização portuguesa. Ao contrário destes, os Tapuia foram retratados como inimigos do progresso e, por não terem se aliado ao português como fizera o Tupi, esses indígenas ainda teimavam em persistir no século das construções narrativas elaboradas dentro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

John Monteiro argumenta que esta temporalização do binômio servia para condenar os povos indígenas do período Imperial. O discurso historiográfico ao idealizar um Tupi que estaria extinto após ceder à civilização, e ao tratar os povos que ainda resistiam como não-Tupi – logo, Tapuias – dava vazão às políticas imperiais contrárias aos nativos que ainda resistiam e

se recusavam a serem “civilizados” e, pior ainda, impediam o avanço dessa civilização para o interior da nação⁵³.

O indígena nos relatos coloniais

Revisitando relatos coloniais que foram lidos e utilizados de diferentes formas, segundo diferentes interesses, ao longo da produção intelectual brasileira, John Monteiro traça a construção de algumas ideias e interpretações do Brasil indígena que se tornaram lugar-comum na historiografia nacional. Para isso, no segundo capítulo de sua tese de livre-docência, o historiador retoma as fontes primárias que serviram de base para os historiadores do Brasil desde o século XIX – fontes que se constituíam de obras que passaram a ser escritas em massa principalmente após as últimas décadas do século XVI, ou publicadas tardiamente neste período – voltando sua atenção sobretudo aos textos de Gabriel Soares de Souza, incluso o relato “considerado por muitos como o mais importante dos relatos quinhentistas⁵⁴”, seu *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*.

Questionando os discursos acerca das populações indígenas que percorreram a intelectualidade brasileira e os negou um papel na formação histórica do país, nosso historiador se preocupa em voltar a estes relatos para historiciza-los: analisar como foram escritos, inseri-los dentro de seu próprio tempo histórico e assim posteriormente fazer o mesmo com o discurso intelectual do século XIX em diante – que se valendo destes primeiros textos, forjou uma determinada história, ou a ausência dela, para os povos ameríndios. Dessa forma, ele consegue enxergar agendas políticas e projetos de nação nas obras historiográficas de cada período, notando as permanências e transformação que o “índio” idealizado pelos colonos e letrados sofrera durante as décadas de Brasil. E ao se voltar com atenção detalhada para estes discursos, o historiador consegue voltar com um novo olhar e novas propostas de análise para as fontes primárias e história do país.

John Monteiro se preocupa em nos apontar que os relatos coloniais aos quais temos acesso – e que também o tiveram os historiadores anteriores ao nosso tempo presente – datam em sua maioria do último quartel do século XVI, um período em que as sociedades indígenas

⁵³ MONTEIRO, 2001, p. 30.

⁵⁴ MONTEIRO, 2001, p. 12.

do litoral ali documentadas já estavam intimamente ligadas as tramas coloniais e, por conseguinte, já sofrendo transformações desencadeadas desse contato com o europeu. Portanto, chama a atenção dos historiadores para que não tomem essas narrativas como descrições dos indígenas em seu estado “original”, como parte de um “marco zero” anterior à conquista do novo mundo. Como veremos ao longo desta sessão, nosso autor aponta que a primeira geração de historiadores, de quando a formação do Instituto Histórico e Geográfico Brasil, ignorou essa questão crucial e teve a tendência de tomar as fontes que liam como fatos etnográficos das populações ameríndias, como se o que ali estava registrado era da natureza eminente dos nativos⁵⁵.

A obra de Gabriel Soares de Sousa fora visitada por John Monteiro em *As Populações Indígenas do Litoral Brasileiro no Século XVII: Transformação e Resistência* (1992a), *Negros da Terra* (1994), *The Crises and Transformations of Invaded Societies* (1999b), e no capítulo *As “Castas de Gentio” na América Portuguesa Quinhentista: Unidade, Diversidade e a Invenção dos Índios no Brasil*, em sua tese de livre-docência de 2001 – capítulo este que até essa publicação se encontrava inédito em português, tendo sido escrito anteriormente em inglês para a revista *Hispanic American Historical Review*, em 2000, sob o título de *The Heathen Castes of Sixteenth-Century Portuguese America: Unity, Diversity, and the Invention of the Brazilian Indians*.

O historiador recorre aos relatos escritos por Soares de Sousa e seu testamento, escrito em 1584 – na compilação com comentários críticos feita por Adolfo de Varnhagen destes textos – para poder visualizar a vida do escritor quinhentista; e a textos complementares de outros autores coloniais para traçar os caminhos de seu falecimento, como os registros do frei Vicente de Salvador e Pedro Barbosa Leal. Por meio dessas fontes, o historiador consegue enxergar o meio social em que os relatos de Soares de Sousa estavam inseridos e, conseqüentemente, os fatores que condicionaram sua visão acerca das populações nativas com que tivera contato: sendo esses a economia açucareira, o sertanismo e o uso da mão de obra indígena para o desenvolvimento da economia colonial⁵⁶.

Gabriel Soares de Sousa fora um português que se estabeleceu nas terras brasileiras com engenhos de açúcar em Jaguaripe e um outro, em sociedade com seu irmão João Coelho de Sousa, em Jiquiriçá – tendo também nesta última uma aldeia de indígenas escravos, mantidos

⁵⁵ MONTEIRO, 2001, p. 12-13.

⁵⁶ MONTEIRO, 2001, p. 16.

em seu domínio sob a cultura da administração particular⁵⁷. Em uma missão de apresamento de nativos seu irmão veio a falecer, mas antes mandou enviar a Soares de Sousa metais e pedras preciosas que havia encontrado pelo caminho que percorrera. Com base no achado de seu irmão, o senhor de engenho volta a Portugal com seus manuscritos acerca do Brasil – terminando de escrevê-los na metrópole – apresentando-os à coroa para que esta lhe apoiasse em um empreendimento de exploração de terras, e lhe concedesse as credenciais necessárias para que pudesse realizar sua ambição de encontrar as supostas minas que imaginara existirem na região⁵⁸.

Foram entregues três manuscritos ao fidalgo Dom Cristóvão de Moura onde se encontram descrições do litoral da colônia – no texto *Roteiro geral, com largas informações de toda a costa do Brasil*; da superfície terrestre, da fauna, da flora e das populações indígenas na região baiana – em *Memorial e declaração das grandezas da Bahia de Todos os Santos, de sua fertilidade e das notáveis partes que tem*; e, por fim, em seu último escrito apresentado, uma percepção particular do autor acerca dos missionários jesuítas, com críticas às suas ações nestas terras e sua relação com os indígenas, por interferirem no uso da mão de obra escrava nativa que faziam os senhores de engenho⁵⁹. Após ter êxito em seu pedido à coroa – obtendo legalmente o apoio régio – é nomeado Capitão-mor e Governador da Conquista e Descobrimento do Rio São Francisco, em 1590. O português então volta ao Brasil, atracando na Bahia, e organiza uma expedição de exploração com patrocínio do governador D. Francisco de Sousa, partindo no fim de 1591. Gabriel Soares de Sousa veio a falecer no meio da expedição, que malogrou, não tendo sido encontrado nenhum minério ou mina⁶⁰.

John Monteiro parte de duas narrativas destoantes sobre a morte deste cronista e senhor de engenho para exemplificar o contexto da produção de seu discurso, mais especificamente sobre sua visão acerca as populações nativas que descrevera. Segundo Frei Vicente do Salvador, ele teria morrido na rota de sua expedição “vitimado, na segunda casa forte que construiu, pela doença que grassava em sua leva”. Porém outro cronista, Pedro Barbosa Leal, conta que

atingindo o grande cabo sertanejo e paragem entre Jacobina e o Paramirim do rio das Contas, se levantou ali uma noite grande pendencia entre o gentio manso e o do sertão que havia agregado. Desejando apartá-los, Gabriel Soares

⁵⁷ Veremos mais detalhadamente sobre a administração particular em nosso terceiro capítulo.

⁵⁸ MONTEIRO, 2001, p. 14.

⁵⁹ SOUSA, 2021, p. 06-07.

⁶⁰ FRANCO, 1954, p. 397-398.

de Sousa saiu de sua barraca e a golpes de espada, maltratou a uns e a outros. Todo o gentio então debandou, deixando as tropas naquele deserto, donde apenas chegou com vida à Bahia o mineiro Marcos Ferreira. Acrescenta Frei Vicente de Salvador que o substituto de Gabriel Soares foi o mestre de campo Julião da Costa, o qual se apressou a escrever a d. Francisco de Sousa narrando-lhe a morte do cabo e pedindo-lhe novas ordens, deliberando então o governador-geral mandar que regressassem todos à Bahia⁶¹.

Deste relato, de imediato Monteiro destaca que “sem entrar no mérito de sua veracidade [...] revela o sentido duplo da expedição, que aliava interesses mineradores e escravizadores⁶²”. Essa informação, junto com o conhecimento de que Soares de Sousa possuía uma aldeia de indígenas administrados, indicaria ao nosso historiador a convivência entre nativos e colonos como parte da dinâmica colonial: o indígena inserido dentro desse mundo e processo histórico, sendo uma figura intrínseca ao projeto de colonização portuguesa, principalmente na condição de mão de obra escrava. Portanto aqui ele enxerga uma característica significativa do processo colonial e como este afetou as populações indígenas e desencadeou processos transformativos em seus modos de vida e relações, gerando uma significativa diferenciação do *índio colonial* – que seria aquele que os cronistas, e demais fontes coloniais, descreveram em seus textos e chegaram a nós como fonte escrita – e os indígenas anteriores aos primeiros contatos com o homem branco nos primórdios do século XVI.

Ao tratar da “vida e costumes do gentio da terra da Bahia” em seu manuscrito, Gabriel Soares de Sousa escreve que “já era tempo de dizermos quem foram os povoadores e possuidores desta terra⁶³”:

os primeiros povoadores que viveram na Bahia de Todos os Santos e sua comarca, **segundo as informações que se têm tomado dos índios muito antigos**, foram os Tapuias, que é uma casta de gentio muito antigo, de quem diremos ao diante em seu lugar. Estes Tapuias foram lançados fora da terra da Bahia e da vizinhança do mar dela por outro gentio seu contrário, que desceu do sertão, à fama da fartura da terra e mar desta província, que se chama Tupinaés, e fizeram guerra um gentio a outro tanto tempo quanto gastou para os Tupinaés vencerem e desbaratarem aos Tapuias, e lhes fazerem despejar a ribeira do mar, e irem-se para o sertão, sem poderem tornar a possuir mais esta terra de que eram senhores, a qual os Tupinaés possuíram e senhorearam muitos anos, tendo guerra ordinariamente pela banda do sertão com os Tapuias, primeiros possuidores das faldas do mar. Chegando a notícia dos

⁶¹ FRANCO, 1954, p. 397-398.

⁶² MONTEIRO, 2001, p. 16.

⁶³ SOUSA, 2021, p. 416.

Tupinambás a grossura e fertilidade desta terra, se juntaram e vieram de além do rio de São Francisco, descendo sobre a terra da Bahia que vinham senhoreando, fazendo guerra aos Tupinaés que a possuíam, destruindo-lhes suas aldeias e roças, matando aos que lhe faziam rosto, sem perdoarem a ninguém, até que os lançaram fora das vizinhanças do mar; os quais se foram para o sertão e despejaram a terra aos Tupinambás, que a ficaram senhoreando. E estes Tupinaés se foram pôr em frontaria com os Tapuias, seus contrários, os quais faziam crua guerra com força, da qual os faziam recuar pela terra adentro, por se afastarem dos Tupinambás que os apertavam da banda do mar, de que estavam senhores, e assim foram possuidores desta província da Bahia muitos anos, fazendo guerra a seus contrários com muito esforço, até a vinda dos portugueses a ela; dos quais **Tupinambás e Tupinaés se têm tomado esta informação, em cuja memória andam estas histórias de geração em geração**⁶⁴ (grifo nosso).

Aqui a vida dos indígenas, sua autonomia e sua história (como processo e agência) são narradas como parte do passado – algo que se tem apenas na memória dos antigos e é transmitido para aqueles que se encontram no julgo colonial – portanto não sendo mais vivenciada pelos nativos. Para John Monteiro “isto é significativo quando se considera que grande parte do relato sobre os índios Tupinambá foi escrito em tom de memória, como se a integridade e a independência deste povo fossem algo já do passado⁶⁵”. E, além disso, o historiador destaca como essa característica dos relatos de Gabriel Soares de Sousa, mas também perceptível em outros textos da época, é utilizada como forma de justificar e legitimar a investida portuguesa na América e a dominação dos povos originários da Bahia, uma vez que eles já não possuíam mais o domínio de sua terra e encontravam-se em decadência civilizacional e populacional.

Como vimos no trecho citado do *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, para seu autor a região litorânea teria sido primeiramente habitada por povos Tapuia, que dali foram expulsos pelos Tupinaés – grupo Tupi – ao receberem notícias das qualidades de seu solo fértil para viver. Estes, por sua vez, posteriormente guerrearam pelo lugar com os Tupinambá, também falantes do tupi, que migraram ao lugar devido as mesmas condições favoráveis a sobrevivência de um povo. Tendo finalmente sido expulsos, tanto os Tapuia quanto os Tupinaés se embrenharam cada vez mais sertão adentro, para se afastarem dos Tupinambá, novos senhores do litoral baiano. Estes últimos teriam ali mantido domínio até a derradeira chegada dos

⁶⁴ SOUSA, 2021, p. 416-417.

⁶⁵ MONTEIRO, 1992a, p. 121; MONTEIRO, 2001, p. 17.

portugueses, que com sua suposta superioridade conquistaram o lugar, concluindo uma sequência histórica de conflitos pelo território⁶⁶.

Como os informantes nativos de Soares de Sousa eram em sua maioria falantes da língua tupi, as concepções por ele elaboradas em seus relatos acerca do Brasil indígena foram baseadas na visão destes sobre sua terra e os outros povos – sendo muitos seus inimigos – somada aos seus conceitos pré-concebidos por sua formação e experiência histórica europeia, incapaz de compreender a dinâmica e diversidade ameríndia em sua completude⁶⁷. John Monteiro aponta que Gabriel Soares de Sousa, assim como outros cronistas coloniais, tivera de “conferir algum sentido à intrigante sociodiversidade que tornava o litoral brasileiro tão difícil para descrever⁶⁸”, e que, para facilitar a compreensão desta realidade, propendeu a reduzir e classificar os indígenas principalmente em dois grupos qualitativos: Tupis e Tapuias, onde os primeiros seriam aqueles que se aliaram aos portugueses e forneceram as bases para a compreensão do Brasil nativo e administração da colônia; e os últimos aqueles que recusaram se juntar aos conquistadores, taxados de bárbaros e inimigos.

Tendo em mente essas observações, John Monteiro consegue apontar que se Gabriel Soares de Sousa descreve em detalhes a população Tupinambá com a qual manteve contato na região da Bahia, e dessa forma traçar os elementos que se tornariam a base para uma elaboração etnográfica das características que formariam os povos Tupi – aos olhos dos brancos; o mesmo não pode ser dito sobre suas descrições dos grupos classificados por ele, e demais escritores, como Tapuia. Estes últimos teriam sido descritos, de forma idealizada, como o oposto daqueles primeiros, com descrições que focaram em qualidades negativas, inferiorizando-os quando comparados aos povos Tupi⁶⁹.

Para exemplificar seus argumentos, nosso historiador recorre às descrições de Soares de Souza acerca dos aimorés, povo não falante da língua tupi, que se encontra no capítulo XXXII, de pouco mais de três páginas na versão por nós consultada, de seu Roteiro Geral. De início já se pode notar o teor negativo que pautará o relato quando o autor diz que não poder dar sequência em seu roteiro sem “declarar que gentio é este a quem chamam Aimorés, que tanto dano têm feito a esta capitania dos Ilhéus [...]”⁷⁰, capitania esta que anteriormente teria sido povoada pelos Tupiniquim – ou seja, Tupi – que de lá se debandaram por medo destes “brutos”

⁶⁶ SOUSA, 2021, p. 416-417; MONTEIRO, 1992A, p. 122; MONTEIRO, 2001, p. 17.

⁶⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 1993, p. 32.

⁶⁸ MONTEIRO, 2001, p. 18.

⁶⁹ MONTEIRO, 2001, p. 18.

⁷⁰ SOUSA, 2021, p. 82.

descendentes de tapuias. No decorrer do texto destila-se imagens contrastantes dos Aimorés em comparação com os tupi, sempre denotando sua barbaridade ou inferioridade: a ausência de aldeias e casas para morarem, ficando eles vagando a esmo e dormindo no chão; a falta de uma cultura organizada de trabalho – sem roças nem plantio, se alimentando apenas da coleta e caça, que por sua vez não se dariam nem ao trabalho de assar para comer.

Até mesmo no guerrear o autor desqualifica esse povo: “não pelejam com ninguém de rosto a rosto; toda a sua briga é atraçoada, dão assaltos pelas roças e caminhos por onde andam, esperando o outro gentio e toda a sorte de criatura em ciladas detrás das árvores [...]”⁷¹. Para Gabriel Soares de Sousa, a capitania de Porto Seguro e Ilhéus não teria tido sucesso em prosperar na colônia por culpa desses Aimorés descentes de Tapuia, que com sua barbaridade destruíram e impediram o avanço da colonização na região, atemorizando os moradores de lá, tanto brancos quanto os tupi. Caso não se conseguisse um “remédio para destruírem estes alarves, eles destruirão as fazendas da Bahia”⁷², alertava o relator à Coroa portuguesa.

Apesar da construção de uma imagem negativa acerca dos Tapuia, os Tupi não foram necessariamente objeto de admiração por parte do colono. Estes também foram medidos sob os critérios culturais da civilização europeia:

ao estabelecer categorias básicas para diferentes segmentos da população indígena, Gabriel Soares buscou várias referências distintas. A principal abordagem residia no contraste com as instituições européias, descrevendo as sociedades indígenas a partir daquilo que lhes faltava⁷³.

Se a descrição partia do que “faltava” aos indígenas, eles sempre se encontravam em um patamar inferior ao do homem branco. À moda dos demais cronistas coloniais, outro escritor da época, Pero de Magalhães Gândavo, também buscou reduzir a pluralidade indígena para poder descrevê-los e ordená-los. Partindo de uma análise da gramática dos Tupi do litoral, este autor escreve que na língua que compartilham, a que falam “geral pela costa”, há ausência de três letras importantes do vocábulo europeu que os impossibilitaria de partilharem das fundamentais instituições da civilização branca que a tornam superior: o F, o L e o R;

⁷¹ SOUSA, 2021, p. 83.

⁷² SOUSA, 2021, p. 85.

⁷³ MONTEIRO, 2001, p. 19.

correspondendo a falta de uma fé, por não serem povos cristãos; a lei e o rei, simbolizado a ausência de um estado regulador e um poder central a quem obedecessem⁷⁴.

A língua de que usam, toda pela costa, é uma: ainda que em certos vocábulos difere em algumas partes; mas não de maneira que se deixem uns aos outros de entender: e isto até altura de vinte e sete graus que daí por diante há outra gentilidade, de que nós não temos tanta notícia, que falam já outra língua diferente. Esta de que trato, que é geral pela costa, é muito branda, e a qualquer nação fácil de tomar. Alguns vocábulos há nela de que não usam senão as fêmeas, e outros que não servem senão para os machos: carece de três letras, convém a saber, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medida⁷⁵.

John Monteiro destaca que Gabriel Soares de Sousa partilha dessa mesma visão comum aos europeus da época, olhando o outro a partir de si mesmo, impossibilitando-o de compreender a vivência ameríndia como ela era para estes povos⁷⁶. Se eles não possuíam a fé como a dos cristãos, não teriam uma religião e nem mesmo crença em suas próprias adorações, sendo sujeitos incapazes de lealdade – fosse a Deus ou aos colonos que “lhes faça bem”. A ausência de lei e de reis, por sua vez, indicaria como os indígenas não possuíam nenhum preceito moral, nenhuma regra de convivência, agindo conforme seus interesses próprios, individuais, sendo desobedientes e incapazes de ordem⁷⁷.

Para concluir esta sessão do capítulo, gostaria de voltar a dois pontos já citados, mas que me parecem fundamentais para compreendermos a historicização que John Monteiro faz dos relatos coloniais. Ele procura nas entrelinhas dos textos o contexto em que foram produzidos para poder entender quais descrições os cronistas fizeram dos povos ameríndios, quais as imagens criadas acerca dos nativos e o porquê. Com base nos escritos que aqui trouxemos⁷⁸, o historiador nos alerta que não podemos tomar esses relatos como uma verdade incontestável e totalizante da realidade indígena; devemos ter em mente que o que estamos lendo se passa em um momento de adaptações e transformações nas sociedades indígenas, que,

⁷⁴ GÂNDAMO, 2008, p. 134.

⁷⁵ GÂNDAMO, 2008, p. 134.

⁷⁶ MONTEIRO, 2001, p. 19.

⁷⁷ SOUSA, 2021, p. 421-422.

⁷⁸ Importante ressaltar que aqui não esgotamos todos os apontamentos e análises de John Monteiro, buscamos um recorte específico que encaixasse no objetivo de nosso capítulo.

se são naturais a qualquer povo e cultura⁷⁹, no contexto colonial aconteceram de forma mais rápida devido às pressões dos europeus e as reações dos nativos, que nesse embate forjaram um novo mundo, com novas sociabilidades.

Se os relatos coloniais evocam um passado glorioso para os povos tupi – excluindo os tapuia de tal glória – aludindo que esta realidade não existe mais, que estes se encontram agora em um estado de decadência, travando guerras entre si; assim o é porque os cronistas obtiveram suas informações de indígenas já aldeados, já afetados pelo julgo colonial que os tiraram de sua terra e os transformaram em escravos. Desta forma, os colonos não tiveram contato com a “natureza” indígena, mas sim com uma faceta específica destes povos que se encontravam na condição que estavam por terem tido que lidar com um novo mundo que se abria diante deles, e essa reação ao julgo colonial, por sua vez, fora variada, conforme cada povo nativo reagira e lidara com ela a sua maneira particular⁸⁰.

Essa busca de uniformização da experiência e realidade ameríndia serviu de base para a criação das legislações indígena na colônia, pautando o modo como os portugueses lidariam com os nativos em seu projeto colonial, se relacionando e usando uns – tupi – como aliados e mão de obra, e, se necessário, exterminando os bárbaros – tapuia – que teimavam em ficar em seu caminho.

Tão demorado quanto intrincado, o processo inicial de invenção de um Brasil indígena envolveu a criação de um amplo repertório de nomes étnicos e de categorias sociais que buscava classificar e tornar compreensível o rico caleidoscópio de línguas e culturas antes desconhecidas pelos europeus. Mais do que isso, o quadro produzido passou a condicionar as próprias relações políticas entre europeus e nativos, não apenas na medida em que fornecia a base para a elaboração de uma legislação indigenista, mas também porque esboçava um conjunto de representações e de expectativas sobre as quais se pautavam estas relações. Neste sentido, as novas denominações espelhavam não apenas os desejos e as projeções dos europeus, como também os ajustes e as aspirações de diferentes populações nativas que buscavam lidar – cada qual à sua maneira – com os novos desafios postos pelo avanço do domínio colonial⁸¹.

⁷⁹ ALMEIDA, 2010, p. 21-22

⁸⁰ MONTEIRO, 2001, p. 19-24.

⁸¹ MONTEIRO, 2001, p. 24.

Tupis e Tapuias na construção do Império:

Dissemos no início deste capítulo que John Monteiro utilizou a versão compilada e comentada por Francisco Adolfo de Varnhagen dos textos de Gabriel de Soares de Sousa, para leitura dos textos do cronista colonial. Nesta sessão nos debruçaremos nas análises de nosso historiador sobre o trabalho de seu colega de profissão do tempo imperial, mais precisamente em como John Monteiro historiciza a obra de Varnhagen, compreendendo como este leu e interpretou os relatos de Gabriel Soares, quais apontamentos fizera e conclusões que chegara a partir de sua releitura do binômio Tupi/Tapuia, com base em seus próprios preceitos históricos do tempo da construção de um Brasil Imperial.

Em 21 de outubro de 1838 é fundado o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, órgão institucional que reuniu a elite intelectual e política do Brasil, país que pouco mais de uma década antes havia conseguido sua independência. Através do Instituto, os letrados brasileiros se viram na missão de construir uma narrativa de formação para o novo país e que o exaltasse como o exemplo civilizacional espelhado da Europa, vista como modelo a ser seguido. Assim, precisavam definir seu país e criar uma identidade para ele, o que esbarrava com a problemática da miscigenação étnica, os indígenas conflituosos dentro de suas fronteiras e a escravidão africana. A questão indígena teria sido a que mais ocupou as páginas da revista do IHGB, em que era construída a história brasileira, tendo o Instituto incentivado e buscado recursos com o Estado para a coleta de dados e efetivação de pesquisas sobre os nativos, além de outros temas de interesse para a construção narrativa da nação⁸².

A questão indígena permeava a sociedade brasileira, desde o período colonial, onde se discutia quais as melhores políticas para com os nativos – havendo os grupos que defendiam a assimilação deles dentro da civilização (normalmente através da catequização), e os que não acreditavam nessa possibilidade, votando pela sua exclusão social, fosse pelo afastamento dos agrupamentos indígenas para longe das cidades ou seu extermínio físico⁸³. Além dos periódicos do Instituto, várias outras revistas de intelectuais civis – voltadas para a literatura ou a política – publicaram obras de cunho etnográfico, que foram copiadas de acervos estrangeiros.

De acordo com John Monteiro

⁸² GUIMARÃES, 1988, p. 7-20.

⁸³ MONTEIRO, 2001, p. 29.

o desenvolvimento de um conhecimento etnográfico acompanhava uma emergente literatura voltada para temas fundacionais: assim, poetas e romancistas ancoravam sua obra indianista numa familiaridade com a etnografia, ao mesmo tempo em que ecoavam as percepções e temas aprofundados por historiadores e outros estudiosos⁸⁴.

Adolfo de Varnhagen fora um dos intelectuais imbuídos na tarefa de compreender e construir a história do Brasil, e de imediato se depara com a dificuldade de encontrar fontes para realizar seu trabalho. Parte então para a Europa com o objetivo de recuperar e compilar textos coloniais que auxiliassem o exercício dos historiadores, buscando-os em bibliotecas e acervos nacionais, arquivos públicos e até mesmo coleções particulares de letrados e príncipes do velho continente. Nesse processo se depara com variadas cópias manuscritas dos textos de Gabriel Soares de Sousa (fracassando em encontrar os escritos originais), porém cópias que o pesquisador julgara mal elaboradas, “[cópias] tão mal tiradas que disso proveio que o nome do autor ficasse esgarrado, o título se trocasse e até na data se cometessem enganos⁸⁵”.

Esses manuscritos se encontravam esparsos, além de mal copiados, tendo sido publicada a primeira edição completa da obra do sertanista colonial em 1825, pela Academia de Lisboa. No entanto Varnhagen também julgara esta compilação descuidada, argumentando que se valeram de cópias infiéis do manuscrito original, com, por exemplo, descuido na nomenclatura e falta de uma revisão cuidadosa do texto. Chegara a escrever uma crítica histórica em cima da edição lusa, intitulada “*Reflexões Críticas sobre o Escrito do Século XVI impresso com o título de Notícia do Brasil*” e publicada pela Academia de Lisboa em 1839. Apesar disso o autor não nega a importância e influência da obra portuguesa, alegando ter inclusive o influenciado a compilar e elaborar uma edição própria dos escritos. Após ardoroso trabalho com as diversas cópias que encontrara dos manuscritos, Adolfo de Varnhagen publica sua própria compilação dos relatos de Soares de Sousa, julgando ter entregado um “monumento de Gabriel Soares tão correto quanto se poderia esperar sem o original, enquanto o trabalho de outros e a discussão não o aperfeiçoem ainda mais, como terá de suceder⁸⁶”; sendo essa a obra que citamos, anteriormente, ter sido utilizada por John Monteiro em sua pesquisa.

⁸⁴ MONTEIRO, 2001, p. 26.

⁸⁵ SOUSA, 2021, p. 07.

⁸⁶ SOUSA, 2021, p. 06.

Após este empreendimento com os textos de Gabriel Soares de Sousa, Varnhagen publica em 1854 o primeiro tomo de sua *História Geral do Brasil*⁸⁷, onde John Monteiro – dialogando com outros pesquisadores contemporâneos seus, como Laura Nogueira Oliveira, que lançara em 2000 uma dissertação sobre o “Sr. Visconde” oitocentista e os “índios bravos”, da qual nosso historiador fora banca – identifica a tendência predominante de seu autor a respeito dos indígenas brasileiros – que pendeu ao mesmo pessimismo de Carl Friedrich von Martius para com eles, isto é: a crença de que os ameríndios estariam condenados ao desaparecimento, sendo impossível reverter este quadro⁸⁸.

Como coloca Laura Nogueira Oliveira:

Tanto Varnhagen quanto Martius concordavam [...] com o fato de os tupi serem um povo prematuramente envelhecido. Sua discordância com Martius estava no fato de esse naturalista afirmar serem os tupi autóctones do território americano [...] Talvez por ser um cristão convicto, Varnhagen não podia defender a idéia de que a humanidade tivesse origem múltipla, o que implicaria negar a criação divina da imagem e semelhança de Deus⁸⁹.

No entanto, indo além dessa visão pessimista sobre o futuro dos nativos, Varnhagen nutria um profundo repúdio a estes povos. Segundo Oliveira, “para ele, os nativos brasileiros eram selvagens e antropófagos, animais primitivos que apenas impediram o pleno e tranqüilo avanço da *civilização*⁹⁰”. John Monteiro diz que certamente essa aversão ao ameríndio se dava à sua linhagem teórica, que via a Europa como modelo civilizacional a ser seguido, mas que também poderia se dar, em um mesmo nível, à vivência pessoal de Varnhagen somada às questões políticas e conflitos sociais com os indígenas que assolavam o Brasil à sua época⁹¹.

Sobre este caso, em nota de rodapé na página 28 de sua tese de livre docência, John Monteiro aponta como referência para seu argumento os relatos de Varnhagen encontrados em *Os Índios Bravos e O Sr. Lisboa*, de 1867, e a dissertação de Laura Nogueira Oliveira. Esta última historiadora argumenta que de início Varnhagen chegara a crer na capacidade dos

⁸⁷ John Monteiro aponta que, embora o livro de Varnhagen tenha sido a primeira grande obra **em português** a apresentar a história do Brasil desde seus primórdios, ele teve significativos predecessores em língua estrangeira, como “*History of Brazil*” de Robert Southey e as obras de Ferdinand Denis”. Estas obras também teriam se valido das cópias manuscritas de Gabriel Soares de Sousa, porém, como ocorrera antes de Varnhagen, sem identificar corretamente o sertanista como autor dos relatos.

⁸⁸ OLIVEIRA, 2000, p. 143-147; MONTEIRO, 2001, p. 27.

⁸⁹ OLIVEIRA, 2000, p. 99.

⁹⁰ OLIVEIRA, 2000, p. 48.

⁹¹ MONTEIRO, 2001, p. 28.

nativos em se tornarem civilizados, acreditando em uma bondade natural dos povos Tupi – diferente dos Tapuia, como veremos adiante – mas que isso só seria possível quando deixassem seus modos selvagens para trás e se assimilassem à cultura superior da civilização branca, europeia, da qual almejava que o Brasil se tornasse⁹². No entanto Varnhagen teria perdido a crença na salvação do indígena após eventos que testemunhara em viagens ao interior do país:

Segundo ele [Adolfo de Varnhagen], ainda em fins de 1840, perdera todas as ilusões poéticas a respeito dos indígenas, passando a meditar muito seriamente acerca deles. Relembra, em 1867, que estando no sul da Província de São Paulo, na altura de Paranapitanga, em 1840, escutara casos das correrias, dos assaltos cruéis e das invasões perpetrados pelos índios e que tais acontecimentos causavam espanto e horror a toda a população local. Ao passar mais para o sul do país, na fronteira do Paraná, não apenas ouvira histórias, como teve de partir em caravana para não sofrer o ataque de índios, que estariam esperando em emboscada⁹³.

A posição de descrença com a salvação das populações nativas, e o repúdio às mesmas, leva o historiador oitocentista a escrever em sua *História Geral do Brasil* que

Para fazermos porêem melhor idéa da mudança ocasionada pelo influxo do christianismo e da civilisação, procuraremos dar uma notícia mais especificada da situação em que foram encontradas as gentes que habitavam o Brazil; isto é, uma idéa de seu estado, **não podemos dizer de civilisação, mas de barbarie e de atraso. De taes povos na infância não há historia: há só ethnographia. A infancia da humanidade na ordem moral, como a do individuo na ordem physica, é sempre acompanhada de pequenez e de misérias [...]**⁹⁴ (grifo nosso).

Diante destas informações, para John Monteiro fica claro a posição de Adolfo de Varnhagen sobre qual deveria ser o tratamento do governo para com as populações nativas: sua exclusão da sociedade, ou até mesmo seu extermínio, caso os indígenas continuassem a atrapalhar o avanço e permanência da civilização⁹⁵. Não haveria lugar para o “índio” em uma sociedade civilizada e evoluída, como o autor almejava que o Brasil fosse. Nosso historiador se

⁹² OLIVEIRA, 2000, p. 51-65.

⁹³ OLIVEIRA, 2000, p. 63.

⁹⁴ VARNHAGEN, 1877, p. 22-23.

⁹⁵ MONTEIRO, 2001, p. 29.

preocupará, então, em mostrar como o outro se utilizou dos modelos de interpretação do mundo indígena feitos pelos cronistas coloniais, trazendo uma nova característica às análises destes.

Se nos textos de Gabriel Soares de Sousa, e nos demais cronistas que se valeram de semelhantes análises, o congelamento dos diferentes grupos indígenas em apenas dois blocos estáticos se dava pela intenção de simplificar para poder compreender, e governar, povos com sociabilidades tão diversas e diferentes da do colonizador; no Império os letrados dedicados a escrever a história da nação adicionaram um “novo eixo temporal” ao binômio Tupi/Tapuia, com reflexos da situação – ou problema, aos olhos do governo – indígena à época em que estes historiadores escreviam, como os conflitos ao sul do país que Varnhagen ouvira e presenciara.

Nos dando, primeiramente, um panorama geral dessa tendência nos oitocentos, John Monteiro diz que os Tupi continuaram com certo saldo positivo perante o homem branco, sendo chamados de heróis e nobres guerreiros que auxiliaram os portugueses durante a colonização, os ajudando a se firmarem na terra de santa cruz e firmando alianças por meios políticos e matrimoniais. No entanto, se recebem alguns elogios, isso se deve apenas porque esses povos não ficaram no caminho da colonização/civilização: aos Tupi é dado um lugar histórico apenas no passado do Brasil, nos primórdios da colonização e anteriormente a esta, pois uma vez que teriam se aberto para o português, automaticamente teriam também dado lugar a estes, cedendo sua primitividade ao novo, à cultura europeia superior, e eventualmente deixando de existir ao se misturarem com brancos, largando sua “indianidade”. Ainda existira rastros desses nobres guerreiros Tupi, com exemplo na persistência da língua geral em comunidades do interior e seu uso como uma língua nacional entre as elites da colônia, além do uso de termos indígenas para substantivos tipicamente brasileiros. Mas mesmo nestes casos, o “índio” enquanto indivíduo já não existia mais – apenas resquícios de sua influência na formação do povo brasileiro⁹⁶.

Conforme a dicotomia inventada pelos colonizadores, os Tapuia, por sua vez, seguiram sendo representados como a antítese dos Tupi durante o século XIX. Eram os inimigos irredutíveis dos portugueses – e John Monteiro destaca que se tratava de inimigos dos portugueses, em específico, uma vez que muitos Tapuia foram identificados como aqueles indígenas que se aliaram a outros colonos e piratas que entraram em conflito com os portugueses pela colônia, como fora o caso dos franceses – e povos de uma natureza traiçoeira, com o pior que o termo “selvagem” poderia denotar. Portanto sendo um bloqueio que deveria

⁹⁶ MONTEIRO, 2001, p. 29.

ser suprimido para o avanço da cultura europeia e, mais especificamente, da civilização portuguesa⁹⁷.

Dessa forma, se os Tupi teriam dado seu lugar aos portugueses ao custo de sua existência, e posteriormente aos brasileiros brancos; os Tapuia, devido sua persistência e renúncia à cultura superior, teriam teimado em permanecer vivos, continuando a ser um obstáculo para a nação ainda no século XIX. Ao historicizar esse discurso, adotado pelos partidários da exclusão dos ameríndios, John Monteiro consegue observar que os historiadores do oitocentos se valeram desta narrativa como forma de justificar ações punitivas contra os indígenas, com quem segmentos da população entrava em conflitos nas regiões fronteiriças, entre sertão e “civilização”.

Varnhagen e outros historiadores traduziam as lições da história num discurso que condenava os grupos indígenas contemporâneos, sobretudo os Botocudos no leste, os Kaingang no sul e vários grupos jê do Brasil central. Desta feita, estes grupos adquiriram um duplo estigma: primeiro, como o anti-Tupi nos textos históricos e, segundo, como obstáculos à civilização pelos padrões da época⁹⁸.

A origem indígena de São Paulo

Em nota de rodapé na página 180 de sua tese de livre docência, John Monteiro comenta que a princípio se voltou à questão da história indígena na origem de São Paulo, e os usos e debates que os intelectuais fizeram deste assunto, pois quando fazia seu doutorado voltado à história social e econômica do estado no período colonial, ele tivera dificuldades em delimitar o “perfil etnográfico” da região paulista; não tanto pela falta de documentos para o trabalho, mas sim pela grande quantidade de textos e discussões que se valeram dos relatos coloniais, mas os distorcendo para elaborarem determinadas narrativas, sobre as origens paulista e a formação de sua população, voltadas à interesses particulares e específicos de cada momento histórico⁹⁹.

⁹⁷ MONTEIRO, 2001, p. 30.

⁹⁸ MONTEIRO, 2001, p. 30.

⁹⁹ MONTEIRO, 2001, p. 180, nota de rodapé 3.

Com o advento da República, no fim do século XIX e início do XX, diferentes instituições ligadas ao estado de São Paulo – como o Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo; o Museu Paulista; o Departamento de Estatística e Arquivo do Estado e a Comissão Geográfica e Geológica – estavam imbuídas em um projeto maior de elaboração da identidade e da história paulista. Essa tarefa levou os intelectuais a debaterem a questão indígena no estado que, assim como acontecera com a configuração de Tapuia para os indígenas que travavam verdadeiras guerras contra o império brasileiro, em São Paulo a preocupação com a história dos nativos da região tinha raízes no presente e na consolidação da República. A escrita desse passado poderia ditar as políticas indigenistas que seriam adotadas no estado, que encontrava um obstáculo humano nos indígenas conforme se avançava para o oeste da antiga capitania, devido ao crescimento populacional das cidades e os interesses políticos de se levar a “civilização” para o sertão, visando a manutenção do controle governamental¹⁰⁰.

Dessa forma, John Monteiro nos lembra:

os estudos etnográficos e históricos sobre os índios no início da República davam sequência a uma respeitável tradição de tratados indigenistas esboçados por paulistas, remetendo-se especialmente a José Arouche de Toledo Rendon, José Bonifácio, José Joaquim Machado de Oliveira e Joaquim Antonio Pinto Júnior. Porém, ao mesmo tempo, **se os autores da República continuavam a aprofundar a discussão em torno dos meios de incorporação dos índios ainda não subjugados à nação brasileira e o papel do estado nesta tarefa, também incumbiam-se da incorporação do índio no pensamento histórico paulista**¹⁰¹ (grifo nosso).

De quando a formação do Brasil republicano, já se tinha construído o passado indígena de São Paulo, consolidando os Guaianá – povo tupi-guarani – como os primeiros habitantes da região, que posteriormente deram seu lugar aos modernos paulistas. Tal compreensão histórica teria se pautado em variados textos coloniais, como os de Simão de Vasconcelos, Sebastião da Rocha Pita, Frei Gaspar da Madre de Deus e Pedro Taques de Almeida Pais Leme. Contudo, em 1888, mais precisamente no dia 7 de outubro, durante um cerimonial, o maranhense João Mendes de Almeida lera uma memória do padre José de Anchieta – que à época se encontrava inédito - acerca de um “ataque indígena à vila paulistana em 1562” onde teria se constatado que os nativos senhores da região não eram, de fato, Guaianá, desencadeando assim uma longa

¹⁰⁰ MONTEIRO, 2001, p. 181.

¹⁰¹ MONTEIRO, 2001, p. 181.

disputa de narrativas sobre que etnia indígena habitava originalmente a região em que se formara o estado de São Paulo¹⁰².

Sobre o debate desencadeado a partir de então, John Monteiro afirma que

Não se tratava apenas de uma querela etnográfica, embora também o fosse. Estava em jogo o mito de origem da sociedade paulista que, desde o século XVIII, pautava-se numa série de afirmações sobre os Guaianá de Piratininga e sobre as origens Tupi da grandeza de São Paulo. Durante a última década do século XIX, outros estudiosos conferiram um novo tom ao debate, levantando a sugestão de que os Guaianá da documentação antiga não configurassem grupos Tupi e, pelo contrário, seriam nada mais que os remotos ancestrais dos modernos Kaingang – portanto Tapuias, uma “raça” indígena desprezada pela ciência moderna e pelos defensores do progresso¹⁰³.

Se os Guaianá seriam um grupo tupi-guarani, ou não, para nosso historiador não há dúvida: “bastaria uma leitura crítica das fontes mais confiáveis dos séculos XVI e XVII para confirmar que os Guaianá mencionados nos primeiros séculos da colonização portuguesa eram de fato populações não-tupi, provavelmente jê e plausivelmente kaingang¹⁰⁴”. Portanto tapuias aos olhos dos letrados brasileiros que se pautavam no binômio Tupi/Tapuia para (pré)conceituar os nativos. Para mais, faz questão de recorrer à Sérgio Buarque de Holanda como aporte ao seu argumento, em um trecho do capítulo *Os Caminhos do Sertão* que o historiador paulista reescreveu de sua obra *Monções*.

Não é por acaso que John Monteiro se vale da versão reescrita do capítulo *Os Caminhos do Sertão* para complementar seu argumento sobre a origem dos Guaianá. A versão original de *Monções* fora publicada em 1945 e poderia ser incluída dentro do rol de obras paulistas, da primeira metade do século XX, que se voltaram para uma “retórica bandeirante” onde buscavam explicar o Brasil pela ótica do estado de São Paulo, tomando seus moradores como os principais responsáveis pelo desbravamento do que viria a ser o Brasil¹⁰⁵.

[...] tomando São Paulo e seus moradores, os paulistas, como personagens principais da transformação de uma porção de terras conquistadas por Portugal em nação desbravada pelos bandeirantes. Construíram uma nova origem para

¹⁰² MONTEIRO, 2001, p. 180-182.

¹⁰³ MONTEIRO, 2001, p. 180-181.

¹⁰⁴ MONTEIRO, 2001, p. 182.

¹⁰⁵ ANHEZINI, 2021.

o território e uma identidade para o Brasil por meio de uma *retórica bandeirante* que, em 1946, foi atualizada com o objetivo de mostrar a liderança do Estado de São Paulo para guiar o novo momento político da nação¹⁰⁶.

No entanto, se essa primeira publicação de *Monções* enquadra Sérgio Buarque de Holanda junto com os demais pesquisadores paulistas de sua época, preocupados com o protagonismo de seu estado e seus moradores dentro da história geral da nação, fora notória a intenção deste historiador, em particular, de reescrever por completo seu livro de 1945 – assim como tinha o costume de reescrever diversos de seus textos após tomar conhecimento de novas fontes e interpretações históricas¹⁰⁷. Desde a publicação na década de quarenta, o historiador reuniu novas fontes acerca das navegações fluviais do período que escrevera, visando eventualmente redigir por completo seu texto, expandindo e enriquecendo seu trabalho, do qual não ficara totalmente satisfeito¹⁰⁸. Mas infelizmente o autor não conseguira completar todo este empreendimento em vida, reescrevendo apenas 3 capítulos do texto original.

Dos seis capítulos originais que compõem *Monções*, Sérgio Buarque chegou a reescrever o primeiro (“Os caminhos do sertão”), o segundo (“O transporte fluvial”) e o quinto (“As estradas móveis”). Além de mudanças de estilo, os três capítulos foram alongados, com mais dados e documentação colhidos pelo historiador. Ganham, respectivamente, 40, 17 e 37 páginas a mais¹⁰⁹.

Se nos detemos brevemente nessa questão, foi para exemplificar a preocupação de John Monteiro com a história da historiografia indígena, seu zelo com as revisões historiográficas que fazia. Certamente a primeira versão de *Monções* não caberia para corroborar os argumentos de John Monteiro sobre a origem dos Guaianá, mas uma nova versão do livro – contendo integralmente o texto original e, também, acrescida dos 3 capítulos reescritos – fora publicada em 1990, sendo essa edição que John Monteiro usa como referência em seu argumento.

No texto reescrito de *Os Caminhos do Sertão*, ao analisar a origem dos indígenas cativos dos paulistas coloniais, Sérgio Buarque de Holanda afirma que havia dois grupos distintos: Carijó e Guaianá. Estes últimos seriam advindos do “sertão sul” e, portanto, diferentes de outros

¹⁰⁶ ANHEZINI, 2021, 358-359.

¹⁰⁷ PIVETTA, 2015, p. 74-76.

¹⁰⁸ COSTA; TOTZEK, 2020, p. 86-87.

¹⁰⁹ PIVETTA, 2015, p. 76.

a qual fora atribuído mesmo nome, mas que “vagavam pela costa e serra vicentinas à chegada do homem branco e que uma tradição insistente, mas sem apoio, oriunda só de fins do Setecentos, confunde com os Tupiniquim do campo de Piratininga¹¹⁰”.

O debate acerca dos habitantes da São Paulo colonial fora especialmente travado em trabalhos publicados na Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, onde John Monteiro observou a reutilização do binômio Tupi/Tapuia, novamente vendo a idealização do extinto Tupi colonial e a demonização dos Kaingang – Tapuia – modernos, com quem o estado estava em conflito nos anos iniciais da República. Ao analisar os autores envolvidos na polêmica em questão, John Monteiro aponta o historiador e tupinólogo baiano, Teodoro Sampaio, como aquele que resolvera a dúvida sobre os Guaianá, entre os fins do século XIX e início do XX; tendo ele afirmado que aquele povo de fato não era falante da macro língua Tupi, mas que, no entanto, também não eram os povoadores primordiais da região paulista¹¹¹.

Essa querela e seus desdobramentos são importantes para John Monteiro pois indicariam um questionamento da própria historiografia de São Paulo, os historiadores que partilhavam da tradicional visão sobre os Guaianá – e aqui é citado diretamente Frei Gaspar, Pedro Taques e Adolfo de Varnhagen¹¹² – e, sobretudo, o mito de formação do estado somado a descendência, direta ou indireta, da sociedade paulista. Dessa forma, tendo em mente que parte da história dos povos ameríndios no Brasil, e a relação dos portugueses com estes, fora contada e pautada sob a conceitualização de Tupis e Tapuias, “todo o modelo da nacionalidade defendida pelos paulistas, calcado na unidade do Tupi-Guarani, podia ser desafiado¹¹³”, e era este o maior temor dos paulistas, que reivindicavam para si o bastião da formação e nacionalidade brasileira, uma vez que sua origem poderia ser, na verdade, traçada à povos considerados inimigos da civilização aos olhos da opinião intelectual e civil.

Nos parece que para John Monteiro se faz importante perceber que a dicotomia no binômio Tupi/Tapuia, assim como estes dois blocos de identidade por si mesmos, fora uma invenção dos cronistas coloniais e que assim permanecera nas releituras destas fontes ao longo da criação da historiografia e pensamento nacional, tanto durante o Brasil Império como com os pensadores republicanos em sua tarefa de forjar um modelo de nacionalidade. Isso pode ser

¹¹⁰ HOLANDA, 1990, p. 185.

¹¹¹ MONTEIRO, 2001, p. 182-183.

¹¹² Cabe ressaltar que John Monteiro aponta historiadores contemporâneos destes aqui citados que, já à época, punham em xeque a credibilidade destes autores, citando Cândido Mendes de Almeida e João Mendes como dois destes questionadores (MONTEIRO, 2001, p. 183).

¹¹³ MONTEIRO, 2001, p. 183.

observado tanto pelos subtítulos do capítulo de sua tese: *Unidade, Diversidade e a Invenção dos Índios no Brasil; A Reinvenção dos Tupi: Gabriel Soares de Sousa no Século XIX*; quanto em algumas passagens do autor ao longo de seu texto, onde nos lembra que esses “índios” narrados, e a história indígena da qual sempre tivemos contato no Brasil até então, fora uma invenção.

O historiador se preocupa em mostrar que a historiografia construiu uma imagem das populações nativas através de concepções próprias de seus momentos históricos, se valendo, por sua vez, de documentos coloniais que também foram escritos mediante idealizações. No caso específico de São Paulo, durante os anos iniciais da República, a construção da narrativa indígena estava condicionada por um período de relativo progresso econômico e ausência de uma política indígena efetiva. Ali o passado e o futuro dos indígenas se misturavam, com a elaboração do primeiro podendo ditar as “posturas teóricas e políticas sobre as questões da raça, da nacionalidade e do papel de São Paulo na República¹¹⁴”.

O historiador francês Michel de Certeau, em um dos seguimentos de sua obra *A Escrita da História*, argumenta que parte do fazer historiográfico, por parte do pesquisador, consiste na “possibilidade de fazer reviver ou de ‘ressuscitar’ um passado”; “restaurar um esquecimento”¹¹⁵. Tendo isso em mente, nos parece claro que no trabalho de John Monteiro não basta apenas escrever uma outra narrativa histórica trazendo o protagonismo indígena, mas também apontar como ele foi ocultado da história até então.

John Monteiro volta-se à historiografia que fora produzida anteriormente ao advento das novas perspectivas históricas, que surgiram do diálogo entre história e antropologia, para mostrar como os indígenas foram excluídos do processo de formação do país, ou incluídos de forma idealizada, quais os objetivos e posicionamentos teóricos dos intelectuais responsáveis pela escrita da história da nação e, mais importante, quais as consequências políticas e sociais para os indígenas que, à revelia do que os historiadores premeditaram, ainda existiam e lutavam.

A partir destes apontamentos, trazendo a luz o que outrora fora ocultado, John Monteiro pode escrever uma outra narrativa histórica, que ao menos tenta recolocar os indígenas em seu papel de direito – revelando assim seu próprio compromisso político, sendo este ao lado destes povos que há muito foram marginalizados.

¹¹⁴ MONTEIRO, 2001, p. 191-192.

¹¹⁵ CERTEAU, 1982, p. 46.

III. O ÍNDIO COLONIAL E A HISTÓRIA INDÍGENA

Neste capítulo analisaremos os elementos teóricos e metodológicos que permearam a escrita de John Monteiro sobre os processos históricos ocorridos com as populações nativas no período colonial; escrita essa que cremos ter colaborado de forma fundamental para formação de uma historiografia indígena no Brasil, como o próprio historiador propusera ter germinado no país a partir da década de 1990. Para tanto, buscaremos demonstrar como suas bases intelectuais – seus diálogos com outros autores, principalmente os provenientes da etno-história, que angariara durante seu doutorado e com sua prática acadêmica no Brasil ao lado de variados antropólogos, como vimos no primeiro capítulo – o auxiliaram na produção de sua história indígena, mais propriamente na sua busca pelo “*índio colonial*”.

Tomamos como ponto de partida seu artigo publicado no primeiro dossiê voltado à questão indígena no Brasil, organizado por Manuela Carneiro da Cunha, *De índio a escravo: a transformação da população indígena em São Paulo no século XVIII* (1989). A partir deste, suas obras posteriores dedicadas especificamente a história das populações nativas no período colonial, passando por seu livro *Negros da Terra* (1994b) e chegando a sua tese de livre docência em 2001, obra que delimitamos como recorte final para os objetivos deste capítulo.

A elaboração do termo “*índio colonial*”, ao que pudemos verificar em suas publicações nacionais, é literalmente por ele empregado em 1990, no texto *Escravidão Indígena e o Problema da Identidade Étnica em São Paulo Colonial*, como forma de dar conta da condição do indígena em um cenário de rupturas e adaptações sociais quando de sua transformação em escravo pelos paulistas – rompendo com as noções que se tornaram clássicas na historiografia tradicional de que a inserção dos nativos no mundo colonial significou apenas o seu desaparecimento¹¹⁶.

Cabe aqui a ressalva de que, com exceção do uso específico de “*índio colonial*” em seu já citado texto de 1990 e posteriormente em *O escravo índio, esse desconhecido* (1994c), este conceito e outros que iremos explorar nesse capítulo – como os de etnocídio e etnogêneses – não são citados nominalmente por John Monteiro em suas obras voltadas a história dos nativos escravizados pelos paulistas no século XVII. No entanto, é perceptível sua presença teórica (a do *índio colonial*), e os meios de análise da história indígena baseadas neste modelo conceitual,

¹¹⁶ MONTEIRO, 1990, p. 241-250.

na obra geral de nosso historiador. O interesse por essa categoria analítica, que o autor adquirira através dos historiadores latino-americanistas com que tivera contato desde Chicago, o levava a enxergar os indígenas para além das definições construídas pelos agentes coloniais; destacando a afirmação social e política dos nativos diante daquilo que lhes era imposto pelo novo mundo que surgia.

Pretendemos mostrar como a questão do *índio colonial* permeou a escrita de John Monteiro mesmo sem aparecer explicitamente em seus textos, e como ela fora base para a compreensão do que significaram os processos históricos ocorridos com as populações indígenas. Para isso, em um primeiro momento apresentaremos as bases de formulação do *índio colonial* e em como nosso historiador os trabalha em seu texto, quais os suportes teóricos e metodológicos de que dispôs para elaborar sua narrativa histórica e em como eles aparecem na escrita de suas obras. Posteriormente nos deteremos na análise de dois conceitos – etnocídio e etnogênese – que se desenvolveram entre etno-historiadores e complementaram as análises do *índio colonial*, nesta sessão buscaremos onde os conceitos foram primeiramente utilizados e quais momentos históricos permitiram sua elaboração. Por fim nos deteremos especificamente na questão do escravo indígena na São Paulo seiscentista estudada pelo historiador, buscando entrelaçar as questões anteriormente apresentadas com esse processo de transformação dos cativos.

O índio colonial

John Monteiro deixa claro quais as dificuldades que o pesquisador da história indígena estava enfrentando ao trabalhar neste campo, na década de 1990, e apresenta algumas das possibilidades de análise que se abriram com o dialogo interdisciplinar entre história e antropologia, para os historiadores, como é o caso em seus artigos *O desafio da história indígena no Brasil* (1995) e *Armas e Armadilhas: história e resistência dos índios* (1999a), onde mostra como a falta de interesse pelo ameríndio segue a historiografia brasileira desde a fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, e como este personagem fora tratado como um resquício do passado do Brasil pré-histórico que, inevitavelmente, desapareceria¹¹⁷.

¹¹⁷ MONTEIRO, 1995; Id., 1999a.

O mesmo é perceptível em seus escritos acerca da escravidão na São Paulo colonial, onde o autor em determinadas passagens enfatiza como se faz necessária a revisão de pressupostos historiográficos e antropológicos datados, entrelaçando a questão historiográfica e intelectual em sua obra, mesmo quando esta não é o foco do artigo em questão – como em *Escravidão Indígena e o Problema da Identidade Étnica em São Paulo Colonial* (1990), onde argumenta nos comentários finais que “o conhecimento da demografia indígena para o período colonial permanece inadequado” tanto quantitativamente quanto qualitativamente, e que “o esgotamento de uma categoria étnica não representa, necessariamente, o desaparecimento físico de uma população” ao estudar a transformação de diferentes povos indígenas em “carijó”, isto é: mão de obra escrava dos paulistas¹¹⁸.

Mas essas questões são por ele trabalhadas como problemática analítica, de forma mais detalhada, em sua tese de livre docência *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo* (2001), e mais especificamente no terceiro capítulo, “*Entre o Etnocídio e a Etnogênese: Identidades Indígenas Coloniais*”. Para John Monteiro não poderíamos mais narrar a história do Brasil negando aos nativos um papel como agente histórico no processo de formação do país. A crônica da extinção e a ideia de um “índio” com culturas estáticas, preso a um eterno presente e refém de suas tradições milenares, estavam sendo postas em dúvida pelos estudos etno-históricos, inicialmente por pesquisadores latino-americanistas, sobretudo do México indígena. Novas abordagens de estudo mostravam que os nativos não só vivenciaram e influenciaram o desenvolver histórico como também o interpretaram dentro de seus próprios parâmetros, tendo participação direta no processo de moldagem do que viria a ser o mundo colonial¹¹⁹.

Em 1972, a pesquisadora norte americana Karen Spalding traçou um processo de mudança no foco de análises coloniais, sobretudo a partir da década de 1960, que pôde observar na historiografia indígena produzida na América espanhola e Estados Unidos – uma mudança da visão dos colonos para os povos nativos e, conseqüentemente, dos pressupostos teóricos acerca das populações indígenas. Em seu artigo *The Colonial Indian: Past and Future Research Perspectives*, a historiadora levanta alguns apontamentos e perspectivas novas para a história indígena, a partir de trabalhos pioneiros como os Charles Gibson - onde o historiador, inicialmente mostrando a economia e instituições coloniais espanholas contra os indígenas mexicanos, também revela muito sobre a organização social dos nativos e como estes reagiram

¹¹⁸ MONTEIRO, 1990, p. 249-250.

¹¹⁹ MONTEIRO, 2001, p. 01-11.

às pressões europeias e buscaram manter parte de seus meios tradicionais - além de seu olhar pessoal com base em seu próprio trabalho sobre o Peru colonial.

Spalding chama atenção para o fato de que, para se compreender as mudanças pelas quais os indígenas passaram sob o regime colonial, se deve “examinar a sociedade e cultura tanto dos conquistadores quanto dos conquistados, pois as transformações dos povos nativos são resultado de uma complexa interação entre as duas”¹²⁰. Os estudos derivados de uma perspectiva etno-histórica mostram como os povos ameríndios, sua cultura e sociabilidade, passaram a fazer parte do mundo colonial, mesmo que, por ações levadas a cabo pelos nativos, essa relação pudesse ter um grau menor ou maior, conforme determinado povo escolhesse se envolver de forma direta ou estivesse indiretamente envolvido com o projeto colonial dos europeus¹²¹. Somando-se a importância do olhar atento para os dois núcleos de sociedades do período colonial, também destaca que estudos contemporâneos a seus apontamentos mostravam uma complexidade no funcionamento das instituições coloniais: mesmo sujeitos às regras impostas de forma desigual pelos europeus, a constante ação e reação dos povos subordinados (ou insubordinados) mudavam as “regras” de funcionamento do mundo colonial, assim como situações-contexto mais amplas, como a relação histórica da economia mercantilista com o mundo europeu¹²².

Estes apontamentos são perceptíveis na obra de John Monteiro: ao estudar as relações do trabalho escravo indígena com o projeto colonial nos mostra como este fora resultado de um longo processo, com variadas nuances e características específicas ao longo das décadas, até seu auge e declínio no século XVII, e se cada momento teve sua especificidade, muito se deve à ação indígena frente aos interesses e expectativas dos europeus. A partir do conhecimento da cultura e sociedade dos dois atores em jogo, nosso historiador consegue perceber como nos anos iniciais da colonização as relações luso-indígenas estavam em muito submetidas à lógica dos nativos. Em *Negros da Terra*, ele dedica uma sessão inteira do primeiro capítulo¹²³ para uma explicação antropológica das dinâmicas Tupi (também presente em alguns de seus artigos, como por exemplo em 1992a, p. 125-129; 1992b, p. 476-482¹²⁴ e 1999b, p. 976-989), onde ressalta “[...]o processo de fragmentação e reconstituição dos grupos locais, os papéis de

¹²⁰ SPALDING, 1972, p. 47, tradução nossa.

¹²¹ MONTEIRO, 2001, p. 62-63.

¹²² SPALDING, 1972, p. 47.

¹²³ Sessão “*Os Tupi na era da conquista*” no Capítulo “*A transformação da São Paulo Indígena*” (MONTEIRO, 1994b, p.18-28).

¹²⁴ Aqui uma explicação antropológica (e com elementos da arqueologia) dos Guarani, ao invés dos Tupi de seus demais textos referenciados.

liderança desempenhados pelos chefes e xamãs e, finalmente, a importância fundamental do complexo guerreiro na afirmação da identidade histórica [...]” como elementos essenciais destas populações¹²⁵.

Com base nessas explicações, John Monteiro nos mostra como, de início, tanto colonos quanto jesuítas estavam sujeitos a uma colaboração com base nas estruturas indígenas para o êxito de seus projetos de conquista. Na costa brasileira, estabelecendo contato com os variados grupos tupi da região, os colonos viram a necessidade de se envolverem nas guerras travadas entre os nativos para conseguirem adquirir mão de obra para seus empreendimentos. Ao perceberem que parte do objetivo dos constantes conflitos entre indígenas era a captura de “cativos”, os portugueses visaram obter seus trabalhadores através dos inimigos derrotados (ainda que para os tupi, o cativo não servia a mesma função que o europeu queria atribuir – força de trabalho – pois para eles o prisioneiro deveria ser sacrificado em um ritual no terreiro, concretizando o ciclo de vingança na qual toda a identidade guerreira do grupo estava baseada¹²⁶). Por outro lado, os nativos viam nestas alianças com os brancos uma forma de lhes assegurar vantagens bélicas sobre seus inimigos tradicionais, agindo dentro de sua estrutura tradicional, porém ao mesmo tempo se abrindo para o novo cenário que surgia devido à presença europeia em suas terras¹²⁷.

Além da participação direta nas guerras, os lusitanos também buscaram estabelecer trocas comerciais com os nativos como forma de assegurar trabalhadores. Porém, como aponta John Monteiro, essa prática também era limitada pela estrutura pré-colombiana que regia o mundo ameríndio. O historiador diz que

o escambo ganha sentido apenas à medida em que se remeta à lógica da dinâmica interna das sociedades indígenas. Longe de se enquadrarem no contexto de uma economia de mercado em formação, as relações de troca

¹²⁵ MONTEIRO, 1994b, p. 19.

¹²⁶ “Ao definir os inimigos tradicionais e reafirmar papéis dentro das unidades locais, a vingança e, de modo mais geral, a guerra foram importantes na medida em que situavam os povos tupi em uma dimensão histórico-temporal [...] ao que parece, a guerra indígena fornecia um laço essencial entre o passado e o futuro dos grupos locais. A vingança em si consumava-se de duas maneiras tradicionais: através da morte do inimigo durante a batalha ou através da captura do mesmo e execução posterior no terreiro. Estes últimos sofriam prolongado cativeiro na aldeia inimiga, que culminava numa grande festa, onde os cativos eram mortos e comidos. Apesar de os relatos coloniais procurarem, por motivos evidentes, equiparar cativos a escravos, a tomada de prisioneiros destinava-se unicamente a estes eventos [...] A importância do rito sacrificial estendia-se, igualmente, à esfera das relações interaldeias. A festa que marcava o fim do cativeiro foi, muitas vezes, um evento que aglutinava aliados e parentes de diversas unidades locais” (MONTEIRO, 1994b, p. 27-28). MONTEIRO, 1992a, p. 130; Id., 1994b, p. 29; Id., 1999b, p. 990-992.

¹²⁷ MONTEIRO, 1992a, p. 132; Id., 1994b, p. 29; Id., 1999b, p. 990-992.

estavam vinculadas intrinsecamente ao estabelecimento de alianças com os Europeus. Portanto, os índios aceitaram e até promoveram semelhantes relações desde que elas contribuíssem para a realização de finalidades tradicionais¹²⁸.

Por sua vez os jesuítas também perceberam que, para conseguirem levar os nativos para dentro de seu rebanho de fiéis, precisariam lançar mão de métodos próprios da sociabilidade indígena como forma de intermediar o diálogo entre si e a conversão destes últimos ao catolicismo. Os padres tiveram que replicar as formas de comunicação e a eloquência persuasiva dos líderes indígenas, como forma de convencer os ameríndios a adotarem a fé cristã, ao mesmo tempo em que buscavam deslegitimar os pajés e xamãs – uma vez que estes se tornaram seus maiores inimigos por convencerem os seus a voltarem aos seus modos tradicionais – se colocando como os novos líderes espirituais de determinado grupo nativo¹²⁹. No processo da conquista espiritual, os jesuítas procuraram manter a autoridade dos chefes – ainda que esvaziando a dos pajés e xamãs – como forma de garantir determinado grau de autonomia aos aldeados, porém mesmo quando se aliava aos europeus, o chefe indígena poderia tomar o lado de seus iguais, muitas vezes incitando a violência destes contra os estrangeiros, caso sentissem que as exigências do projeto colonial se tornaram excessivas e nocivas para seu grupo¹³⁰.

Se, como diz John Monteiro, “foi a consciência de um passado indígena que forneceu as bases para a sua ação perante a situação historicamente nova da conquista”¹³¹ – como no caso da importância dos líderes na preservação da tradição do grupo e guia para os rumos que tomariam diante das situações que se abriam com o contato cada vez mais inevitável – as ações dos ameríndios também podiam se pautar na apropriação de elementos novos que surgiam no mundo colonial¹³². Por exemplo, os estudos do antropólogo Bartomeu Melià, lido por John Monteiro – sobretudo seu livro *El Guaraní Conquistado y Reducido*, publicado originalmente em 1986 – haviam indicado que no século XVI grande parte das revoltas nativas tiveram elementos proféticos em seu cerne: levantes que tiveram início a partir de líderes carismáticos que recorreram a cantos, cerimônias e ritos, para convencerem os indígenas de reduções

¹²⁸ MONTEIRO, 1992a, p. 131.

¹²⁹ MONTEIRO, 1992a, p. 136; Id., 1992b, p. 488. John Monteiro também salienta que, na busca de transformar o indígena em cristão, ao adotarem os métodos nativos para se aproximarem de seus objetivos, os próprios jesuítas passaram por um processo de transformação (1992b, p. 488).

¹³⁰ MONTEIRO, 1994b, p. 49-50.

¹³¹ MONTEIRO, 1992a, p. 126; Id., 1994b, p. 18.

¹³² MONTEIRO, 2001, p. 57.

coloniais a abandonarem os padres que seguiam, com suas regras e imposições católicas – que, por seu caráter de conversão, levavam ao rompimento do nativo com suas tradições. Muitos destes líderes indígenas que incitavam a revolta vinham justamente das missões jesuíticas, tendo aprendido e mobilizado um discurso profético, ainda que este se encontrasse subvertido nas ações e objetivos que os revoltosos lhes davam – como na reinterpretação do ritual de batismo, que nas revoltas aparecia como forma de retirar os nomes cristãos que haviam sido imputados aos indígenas, e lhes dando de volta seus nomes originais¹³³.

Estes movimentos se formavam entre o que já era conhecido e o novo no mundo indígena, mostrando como o *índio colonial*, e por conseguinte a própria história deste período, está ligado às transformações pelas quais estes passaram quando da conquista – que, por sua vez, também se moldou no choque entre as duas culturas. Como citado anteriormente, os estudos etno-históricos que formaram parte da intelectualidade de John Monteiro, mostram como as relações coloniais não permaneceram durante todo o período sujeitas apenas as formas tradicionais de sociabilidade, sofrendo mudanças significativas em suas “regras” de funcionamento ao longo do tempo, o que também condicionou novas e diferentes possibilidades de ação aos múltiplos povos ameríndios¹³⁴.

Outra destas transformações perceptíveis aos olhos de Monteiro se encontra nas formas de guerrear, seus objetivos e consequências no novo mundo. Para ele, as fontes do período colonial “aponta[m] para um processo de reorientação da guerra, qual seja através dos testemunhos que reclamavam da venda dos cativos de guerra [...] seja através da especialização de certos grupos como fornecedores de escravos”¹³⁵. A demanda cada vez maior de cativos por parte dos colonos alterou significativamente as relações luso-indígenas, influenciando até mesmo laços de amizade e inimizade. Se no início os portugueses se valeram da troca de ferramentas pelo trabalho de “aliados” – forma que se tornou inviável uma vez que os indígenas não se mostraram trabalhadores constantes, mediante a expectativa do europeu –, posteriormente passaram a redirecionar as guerras intestinas dos nativos para obterem cada vez maior número de cativos como prisioneiros de guerra.

A finalidade tradicional da guerra indígena e o aprisionamento de inimigos estava vinculada ao ritual de sacrifício e à lógica da vingança, como perpetuação da memória e identidade do grupo. Porém a pressão dos brancos por cativos fez com que, ao invés de ter seu

¹³³ MELIÀ, 1997, p. 30-40.

¹³⁴ SPALDING, 1972, p. 47.

¹³⁵ MONTEIRO, 2001, p. 63.

prisioneiro sacrificado, estes fossem trocados com os colonos, abalando a estrutura tradicional que formava as relações sociais indígenas. A partir deste momento, segundo Monteiro, houve uma intensificação nas guerras: se tornaram mais violentas e ganharam a forma de “saltos”, visando meramente o aprisionamento de cativos, perdendo suas características pré-conquista¹³⁶.

Uma vez que as novas relações estavam alterando significativamente suas relações pessoais, seu modo de vida e sua própria existência, com o tempo muitos grupos indígenas optaram por não trocar seus prisioneiros de guerra com os brancos, mantendo-os dentro de sua estrutura simbólica a partir do sacrifício no terreiro – escolha que os próprios inimigos que viriam a ser mortos preferiam, uma vez que dessa forma teriam a honra de cumprir seu propósito no ritual e dar segmento a memória de seu grupo, que posteriormente o vingaria com o sacrifício daqueles que assim fizeram com ele¹³⁷. Dessa forma, a aliança entre português e indígena com o tempo se provou não ser o bastante para o primeiro e nociva para o segundo. Devido a necessidade cada vez maior de mão de obra e a inconsistência dessa entrega pelos nativos, muitas vezes os próprios aliados dos portugueses passavam a ser escravizados pelos colonos¹³⁸. John Monteiro nos conta, como um exemplo entre outros, o caso de um grupo Guarani narrado pelo jesuíta Pedro Rodrigues:

[...] as relações entre portugueses e os Guarani dos Pato foram substituídas pelas agressões diretas dos mesmos e seus subordinados indígenas. Pedro Rodrigues, um jesuíta com bastante experiência nesta região, relatou o caso de alguns portugueses que chegaram no "porto" dos Pato com a intenção de trocar mercadorias com intermediários, os quais já haviam se prestado a "resgates e amizade". Quando os índios se apresentaram aos portugueses estes "tomaram a falsa fé um índio principal com outros que o acompanhavam e a todos meteram em ferros que seriam obra de quarenta e os trouxeram por força ao navio e em breve chegaram à Capitania de São Vicente¹³⁹.

Tendo as formas de aquisição de trabalhadores até então se mostrado insuficientes para suprir as demandas do colonizador, entre os fins do século XVI e ao longo do século XVII estes passaram a investir na apropriação direta de escravos, formando suas próprias missões de apresamento sem depender mais do intermediário. Para o colono, o resultado dessas mudanças

¹³⁶ MONTEIRO, 1992a, p. 130-132; Id., 1999b, p. 994-995.

¹³⁷ MONTEIRO, 1994c, p. 105. Para uma compreensão mais completa do significado da vingança nas guerras indígenas, recomendamos o texto *Vingança e temporalidade: os Tupinambá (1985)*, de Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro.

¹³⁸ MONTEIRO, 1989, p. 154.

¹³⁹ MONTEIRO, 1989, 154.

fora o aumento considerável de cativos para dentro de suas vilas e plantéis. Monteiro mostra como consequência do apresamento direto um aumento de indígenas nos inventários dos proprietários paulistas, tendo como auge o período entre 1628 e 1632 devido a uma mudança na direção dos ataques – ao invés de continuarem mirando nos grupos soltos no sertão, os paulistas se voltaram para as reduções jesuítas, que no século XVII passaram a ter uma maior concentração de nativos, devido justamente aos perigosos que o sertão representava com o aumento dos ataques paulistas¹⁴⁰.

Frente a um quadro cada vez mais opressivo, os indígenas buscaram variadas formas de manter alguma liberdade – ainda que limitada pelas condições em que se encontravam. A busca por essa autonomia (que também poderíamos chamar de “direito de existir” dentro do mundo colonial), no entanto, não se baseou apenas na migração para longe do homem branco e muito menos em um apego total às tradições pré-coloniais – ainda que estes casos de fato ocorressem e muitas vezes andassem junto, tendo sido a migração uma forma de recriar seu modo de vida em lugares longe do contato com os colonos¹⁴¹. Aqui John Monteiro entra em diálogo diretamente com Florestan Fernandes, para quem a reação dos indígenas à colonização fora feita em três modos:

a) de preservação da autonomia tribal por meios violentos, a qual teria de tender, nas novas condições, para a expulsão do invasor branco; b) a submissão nas duas condições indicadas de «aliados» e de «escravos»; c) de preservação da autonomia tribal por meios passivos, a qual teria de assumir a feição de migrações para as áreas em que o branco não pudesse exercer dominação efetiva¹⁴².

Desta forma, para Florestan Fernandes, com a intensificação das relações entre nativos e colonos, a organização tribal originária não se modificara, mas “ao contrário, manteve-se relativamente rígido[a] e impermeável às exigências impostas pelo crescente domínio dos brancos”. Sendo impassível de adaptação e transformação diante do novo mundo, nesta visão, restava aos indígenas ou perderem sua unidade e indianidade por meio da submissão, ou fugirem para longe do domínio colonial, mantendo sua autonomia e tradições através do

¹⁴⁰ MONTEIRO, 1989, p. 154-155; Id., 1992b, p. 490-493.

¹⁴¹ “Mas se os Tupinambá passaram a ‘embrenhar-se nos matos e nas mais recônditas florestas’, este refúgio servia não apenas para escapar dos portugueses como também proporcionava um espaço para restabelecer divisões antigas” (MONTEIRO, 2001, p. 67).

¹⁴² FERNANDES, 1975, p. 27.

isolamento social. Somente através desta última opção – mobilidade e isolamento – que os Tupi teriam conseguido preservar sua “herança biológica, social e cultural¹⁴³”.

No entanto, tendo como referência os estudos etno-históricos e o modelo analítico do *índio colonial*, John Monteiro cita exemplos de estudos contemporâneos seus onde são apresentadas diferentes ações levadas a cabo pelos ameríndios como forma de conseguir determinada autonomia frente ao novo mundo. Houve povos que optaram por escapar do apresamento a partir de uma reformulação de sua identidade guerreira, adotando tecnologias europeias – como armas de fogo, ferro e cavalos – que lhes permitiram resistir e manter sua independência, operando no limite das fronteiras coloniais, como fora o caso dos Paiaguá, Guaicuru e Mura, que através de constantes ataques aos portugueses e seus aliados construíram uma imagem de ferocidade, tornando-se temidos pela sua belicosidade¹⁴⁴ – para estes casos, o historiador faz referência ao texto de Chiara Vangelista: *Los Payaguá entre Asunción y Cuiabá: formación y decadência de una frontera indígena (1719-1790)*.

De forma distinta, certas populações indígenas tiveram que recriar sua identidade estando completamente inseridas dentro da sociedade e economia colonial, como nas reduções jesuíticas ou como mão de obra escrava nos engenhos. Embora John Monteiro ressalte que a forma de sobrevivência mais próxima a permitir a continuidade das tradições originárias era a fuga em massa e reconstrução de sua sociedade nos sertões longínquos, como propusera Florestan Fernandes¹⁴⁵; ao apresentar outras formas de resistência e busca por um espaço dentro do mundo colonial, nosso autor – e a etno-história – abre o leque de possibilidades para se enxergar os inúmeros tipos de “*índios coloniais*” que existiram, mesmo que alguns destes tenham se distanciado, progressivamente, de seu passado pré-colombiano.

O que este campo analítico quer mostrar é como as escolhas dos ameríndios, apesar de baseadas nas suas experiências tradicionais enquanto povo, também foram pautadas pelo cenário que se abria a sua frente, ganhando “força e sentido com a abertura para a inovação”¹⁴⁶. Com isto, nos convida a pensar a história indígena para muito além da tradicional crônica da extinção, mostrando que a conquista não teria significado apenas a completa ou gradual destruição dos nativos – ainda que não negue a imensa mortandade que caiu sobre essas

¹⁴³ FERNANDES, 1975, p. 29-30.

¹⁴⁴ MONTEIRO, 1999a, p. 242; Id., 2001, p. 63-64.

¹⁴⁵ MONTEIRO, 2001, p. 107-108.

¹⁴⁶ MONTEIRO, 2001, p. 75.

populações – mas também é possível ver o surgimento de novas sociedades e grupos étnicos resultantes do encontro entre conquistadores e conquistados.

O que os autores que se voltaram à questão indígena nas décadas de 1980 e 1990 propõem é uma revisão da ideia de esvaziamento cultural e perda de identidade no mundo ameríndio. Questionam os pressupostos cunhados por Varnhagen¹⁴⁷, na aurora da historiografia brasileira, de que eles estariam perdidos em um eterno presente a-histórico, de que o contato com o europeu e a dialética colonial custara, inevitavelmente, a vida e o futuro indígena – como escreveram Caio Prado Júnior¹⁴⁸ e John Hemming¹⁴⁹, para citar dois autores distantes no tempo mas que fadaram ao indígena destino semelhante. E, por fim, esses etno-historiadores buscam revelar outras formas de lidar com o julgo colonial, que não se resumam, por exemplo, a aquelas apresentadas por Florestan Fernandes: a resistência violenta e o isolamento social.

Como dissera Cristina Pompa:

vem sendo desmantelada a ideia de uma “pureza originária”, étnica e cultural, que o contato teria contaminado, substituída por uma “lógica mestiça”, em que a resistência não se dá apenas em termos de revolta, mas também de estratégias de mediação, de adaptação e reformulação de identidades, de construção de novas formações sociais e culturais¹⁵⁰.

Desta forma, o campo etno-histórico elabora ferramentas analíticas que possibilitam enxergar o indígena para além destes pressupostos tradicionais com os quais foram descritos. Formulam, ou reformulam, conceitos como *etnocídio*, *etnificação* e *etnogêneses* para exemplificar a capacidade indígena de reformular suas identidades e se abrir ao novo, conforme as experiências particulares de cada grupo em determinado momento histórico específico. Na próxima sessão deste capítulo mostraremos como estas ferramentas foram utilizadas por John Monteiro em sua obra na forma de suporte e complemento para a noção do *índio colonial* – ainda que estes termos não fossem empregados por ele explicitamente em seus primeiros escritos publicados no Brasil, aparecendo de forma mais detalhada, como interesse analítico, na defesa de sua tese para o concurso de livre-docência do Departamento de Antropologia da Unicamp.

¹⁴⁷ VARNHAGEN, 1877.

¹⁴⁸ PRADO JÚNIOR, 1961.

¹⁴⁹ HEMMING, 1978.

¹⁵⁰ POMPA, 2014, p. 63.

Do etnocídio à etnogênese

Segundo Eduardo Viveiros de Castro, o conceito de “etnocídio” fora empregado pela primeira vez pelo antropólogo Robert Jaulin, em seu livro *La paix blanche: introduction à l'ethnocide* (1970), ao mostrar como as ações conjuntas de missões religiosas; órgãos do governo; empresas petroleiras e a invasão do território dos povos Bari – que viviam na fronteira entre Venezuela e Colômbia – levou à sua destruição cultural e social. De acordo com o antropólogo brasileiro, em Jaulin as ações etnocidas não se caracterizariam por seus “meios” mas sim pelos seus “fins”, sendo um “processo que visa a destruição sistemática do modo específico de vida (técnicas de subsistência [...], sistema de parentesco, organização comunitária, língua, costumes e tradições)”¹⁵¹.

Viveiros de Castro ainda acrescenta que

a distinção de Jaulin entre “meios” e “fins” é especiosa, pois deixa aberta a possibilidade de algo como um “etnocídio culposos” antes que “doloso”; em outras palavras, sugere que ações etnocidas possam ser cometidas como “resultado não intencional” ou “dano colateral” de decisões, projetos e iniciativas de governo cujo objetivo precípua não é a extinção sociocultural e desfiguração étnica de uma coletividade, mas antes a realização de “projetos de desenvolvimento” (grandes obras de infraestrutura como barragens, estradas, plantas industriais, extração minerária e petroleira) que visariam ostensivamente beneficiar toda uma população nacional¹⁵².

Apesar destas considerações terem sido feitas, e direcionadas, às ações dos Estados modernos do século XX, em forma de denúncia ao dano etnocida que causavam às populações ameríndias para a realização de seus projetos desenvolvimentistas em prol do progresso nacional, elas também podem – e foram – utilizadas para se referir a toda a experiência indígena¹⁵³ desde a invasão das Américas. Com ênfase na dimensão “culposa” do etnocídio, se pode ver como o contato, que adquiriu um caráter violento rapidamente, fora destrutivo e transformador para as sociedades nativas.

¹⁵¹ VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 02.

¹⁵² VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 03.

¹⁵³ Cabe ressaltar que o “etnocídio” não se restringe apenas aos povos indígenas das Américas, mas podendo ser aplicado a qualquer grupo étnico que sofre com o processo de destruição de seus modos de vida, como Viveiros de Castro ressalta, usando de exemplo o caso dos judeus e “outros ‘não-arianos’ sob o regime nazista (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 02).

John Monteiro, na sessão que trata deste conceito no terceiro capítulo de sua tese de livre docência, aponta como “o tríplice avanço dos soldados d’el rei, dos soldados de Cristo e, sobretudo, dos soldados microscópicos de uma invasão de patógenos afetou radicalmente a inúmeras sociedades, sobretudo os diferentes grupos Tupi da Costa”¹⁵⁴. A partir desse contato, as sociedades indígenas teriam passado por transformações significativas, fosse pelas ações conscientes dos colonos buscando causar a destruição de determinada população, ou inconscientes, fruto indireto de suas ações – como no agrupamento de diferentes grupos étnicos, que não tiveram contato com os patógenos anteriormente, em um mesmo lugar, sem ter pleno conhecimento do resultado mortífero deste aglomeramento. O autor usa o exemplo mais explícito de destruição e mortandade dos nativos, as epidemias, para mostrar como elas alteraram o modo de vida e sociabilidade destes povos. Mas, sempre tendo em mente que os *índios coloniais* não se reduziram a vítimas da colonização, também enfatiza como eles agiram diante deste cenário catastrófico para preservar suas vidas.

John Monteiro retoma a obra do antropólogo norte-americano Neil Whitehead, que mostrou à comunidade acadêmica que não podemos analisar o despovoamento indígena apenas como um bloco uniforme de acontecimentos, onde o alastramento de doenças e mortes teria ocorrido de forma igual e ininterrupta ao longo das Américas. O autor questiona a unilinearidade histórica pela qual supostamente os indígenas teriam passado – conquista > comércio > missões > escravidão > incorporação – argumentando que se faz necessário analisar quando, e por quais fatores, os momentos de crise no sistema tradicional, ou de mortandade indígena, ocorrem em menor ou maior grau, dando-se destaque as ações dos agentes históricos em jogo que levaram a variações nessas ocorrências¹⁵⁵.

Para o caso brasileiro, os primeiros relatos do alastramento de doenças mortais datam de décadas depois do primeiro contato com os ameríndios já ter sido estabelecido, se iniciando com o agrupamento das populações indígenas, antes dispersas, nos aldeamentos dos missionários e com a intensificação de ataques punitivos dos portugueses – fruto das políticas de apaziguamento aos considerados bárbaros, passando a ocorrer recorrentemente epidemias a partir da segunda metade do século XVI, quando o contato já se encontrava estabelecido no litoral¹⁵⁶.

¹⁵⁴ MONTEIRO, 2001, p. 59.

¹⁵⁵ WHITEHEAD, 1993, 285–305.

¹⁵⁶ MONTEIRO, 1994b, p. 39; Id., 2001, p. 60.

No entanto, fugindo da imagem monolítica de destruição – como propusera Neil Whitehead à comunidade etno-histórica – nosso historiador aponta que a intensificação das mortes fora resultado da alteração no quadro de funcionamento das relações luso-indígenas, como na guerra – vista na sessão anterior – e no modo de assentamento dos nativos, que passou a ser realizado em áreas mais próximas ao homem branco, transmissor das doenças, dentro das missões e nas vilas onde os indígenas foram tidos como cativos. Tendo isso em mente, e que houve diferenças no grau de mortes e destruição dos modos ameríndios, John Monteiro diz que o declínio geográfico destes não se deu “de modo uniforme ou previsível, mas dependia igualmente de outros fatores correlatos: o grau de isolamento; o agravamento causado por outros flagelos (como a fome); o acesso à assistência; e outros”¹⁵⁷.

Os estudos que se detiveram na demografia indígena – como *Ouro Vermelho*, de John Hemming - até então se baseavam no modelo monolítico que Whitehead criticara: após o contato violento com mundo colonial e o homem branco, a população indígena entrara em um declínio populacional irreversível que levaria ao seu desaparecimento étnico. Para John Monteiro este modelo é “tão simples quanto equivocado: não apenas apresenta as populações pré-contato em termos estáticos, como também considera a mortalidade — aumentada por esses fatores — como o único móvel da mudança demográfica¹⁵⁸”.

Esta perspectiva, no entanto, torna-se cada vez mais insustentável diante do quadro atual pois, apesar dos reveses enfrentados por alguns povos com anos recentes — como os Yanomami, face aos garimpeiros e à malária —, a população indígena tende a crescer como um todo. Além disso, pela primeira vez na atribulada história da política indigenista no país, esboçam-se garantias legais voltadas para o futuro dos índios, abrangendo o reconhecimento de direitos territoriais e o abandono da orientação assimilacionista que marcou as políticas anteriores¹⁵⁹.

Aqui podemos observar como a luta política dos nativos nas décadas de 1970 e 1980 – que, como vimos no primeiro capítulo, influenciou na conquista de seus direitos constitucionais – mostra ser insustentável a tese do desaparecimento indígena, comum à historiografia tradicional. Como dissera Manuela Carneiro da Cunha sobre este momento de lutas políticas, “a posição das populações indígenas dependerá de suas próprias escolhas, de políticas gerais

¹⁵⁷ MONTEIRO, 1994a, p. 18.

¹⁵⁸ MONTEIRO, 1994a, p. 17.

¹⁵⁹ MONTEIRO, 1994, p. 17.

do Brasil e até da comunidade internacional¹⁶⁰”. E como ensinam os estudos etno-históricos vistos acima, o mesmo pode ser dito acerca dos *índios coloniais*.

O campo da história indígena na década de 1990 mostrava que as sociedades coloniais são diferentes das pré-coloniais pois as dinâmicas internas de seu funcionamento foram historicamente alteradas, transformadas, mas não necessariamente extintas. Se tornava essencial voltar os olhos para os novos tipos de sociedades indígenas surgidas no interior do mundo colonial nos processos de etnogêneses.

O conceito de etnogênese fora empregado pela primeira vez, para se referir a transformações socioculturais indígenas, pelo antropólogo estadunidense William C. Sturtevant em seu artigo *Creek into Seminole* (1971), onde analisou a emergência étnica do povo Seminole ao longo de décadas a partir de um segmento Creek, originais das regiões dos atuais estados da Geórgia e Alabama nos Estados Unidos, que devido aos conflitos coloniais migrara para o atual estado da Flórida. Sturtevant nos diz que o caso Seminole fornece um exemplo de como o avanço europeu pressionou transformações nas sociedades e políticas indígenas para que pudessem sobreviver, sendo o surgimento da etnia – a etnogênese – Seminole um fenômeno inteiramente “*post-European*”. Se antes da divisão de seu grupo original, os Creek e Seminole compartilhavam a mesma história e características culturais, foi a partir da primeira Guerra Seminole (1813-1814) que as distinções entre ambos se acentuaram de forma significativa ao ponto de se observar uma secção étnica¹⁶¹.

Contrários com as alianças que seus iguais formavam com os colonos estadunidenses, os *Red Sticks* – segmento nativista dos Creek do Norte, que buscavam manter sua cultura tradicional, sem o envolvimento com a sociedade colonial – se desvincularam de seu grupo, deslocando-se para o sudeste, onde formaram uma aliança com antigos Creek que anos antes haviam migrado para a Flórida. Com o tempo juntam-se a eles negros refugiados que contaram com sua ajuda para escapar da condição de escravos. Este conjunto de três grupos étnicos distintos desenvolve uma cultura e sociedade própria, independente – a Seminole, a partir de 1842¹⁶².

Após o uso de “etnogênese” no artigo de Sturtevant como explicação para o surgimento dos Seminole, o conceito é abraçado pelos estudos etno-históricos e se amplia, passando por

¹⁶⁰ CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p. 123.

¹⁶¹ STURTEVANT, 1971, p. 92.

¹⁶² STURTEVANT, p. 105-111.

mudanças semânticas e ganhando novas características. O antropólogo Guillaume Boccara diz que:

se para Sturtevant os fenômenos de etnogênese se referiam estritamente à emergência "física" de novos grupos políticos, se tende hoje a usá-lo [o conceito] para caracterizar processos de transformação muito diversos, não apenas políticos, mas também nas formas de definição identitária de um mesmo grupo através do tempo. Ao desvincular a noção de etnogênese de sua concepção estritamente biológica, estudos recentes enfatizaram as capacidades adaptativas e criativas das sociedades indígenas e passaram a considerar a possibilidade de que novas configurações sociais foram formadas não apenas pelos processos de fissão e fusão, mas também pela incorporação de elementos alógenos e pelas sucessivas modificações nas definições do Self [do "si mesmo"]¹⁶³ (tradução nossa).

Aqui reside um ponto essencial para a história indígena: reconhecer a capacidade dos ameríndios de se transformarem com o tempo histórico do qual fazem parte, através de processos adaptação e criação de novas identidades para si mesmos em resposta a uma conjuntura política que visa seu apagamento, seja físico ou cultural/identitário. É necessário buscar onde estes agentes construíram seus próprios espaços dentro da história colonial. A capacidade de criar identidades, ou de reformular o "si mesmo", rompe com a ideia de que as sociedades indígenas buscaram se definir apenas com relação às suas heranças pré-coloniais. Sem negar esses casos e a ligação geral das identidades indígenas com seu passado, a questão a ser vista é a possibilidade de outras formas de existência que não reduzam o indígena ao que ele era, mas que o enxergue como ele é em seu presente, na situação sociopolítica em que se insere¹⁶⁴.

Jonathan Hill diz que o conceito de etnogênese pode servir ao pesquisador como uma ferramenta analítica¹⁶⁵; para se observar como a cultura de determinado povo, e com isso sua identidade étnica, se mantem em contínuo processo de formação (ou reformulação) através de lutas travadas por sua "existência e posição dentro e contra uma história geral de dominação"¹⁶⁶ – como esses indivíduos desenvolvem estratégias para criarem identidades duradouras de si mesmos em contextos de transformações sociais e culturais. Por sua vez, Boccara aponta que as identidades e as formações sociais humanas são construídas historicamente, que há e sempre

¹⁶³ BOCCARA, 2005[2001], p. 15.

¹⁶⁴ MONTEIRO, 1995, p. 226-228; Id., 1999a, p. 243-247; Id., 2001, p. 78.

¹⁶⁵ HILL, 1996, p. 01.

¹⁶⁶ HILL, 1996, p. 01, tradução nossa.

houve um “dinamismo das culturas e tradições”¹⁶⁷. Apesar de haver um aspecto geral aos povos ameríndios que os caracterize como “indígenas”¹⁶⁸, o que se faz necessário, e se torna possível com essas concepções, é saber o que significa “ser *índio*” em determinado momento histórico.

Esses estudos etno-históricos são enfáticos quanto a diferença da organização sócio-política indígena em seu contexto de contato com relação ao que eram em sua época pré-colonial¹⁶⁹. As formas de assentamento e sociabilidade descritas nas fontes coloniais refletem sociedades indígenas em contexto de diferentes etnogêneses, consciente ou inconscientemente se recriando, como consequência do contato com grupos étnicos diferente dos seus¹⁷⁰. Um dos exemplos utilizados por John Monteiro para elucidar estes casos é o do nativo aldeado (além dos já supracitados neste capítulo, onde podemos observar a relação do *índio colonial* com processos de etnogêneses nas transformações ocorridas a partir da relação entre indígenas e colonos).

Os “novos cristãos” das Américas também se encontravam entre suas tradições e aquelas que os jesuítas lhes buscavam imputar. E nesta dialética reformulavam a si mesmos, criando um indígena com características próprias, distintas tanto das de seus antepassados quanto daquilo que o projeto colonizador gostaria que fossem. John Monteiro aponta como os relatos das missões mostram “não apenas as permanências como também as reformulações do universo social e simbólico, abalado que foi pelas epidemias, pelos deslocamentos e pela imposição da cosmologia cristã”, com destaque para “a memória da guerra e o apego aos rituais”¹⁷¹. Os jovens aldeados buscavam se armar e marchar pelas matas, como se fazia em tempos de guerra, porém neste novo ambiente o faziam armados de cruces e se utilizando da pregação da palavra de Cristo¹⁷². E mesmo durante as festas e liturgias era possível observar a permanência de traços originários se misturando com os impostos: buscavam mostrar sua devoção aos padres e a sua nova fé por meio de seus próprios rituais tradicionais, que agora passavam a contar com palavras e conteúdos cristãos¹⁷³. Se atividades sacras eram realiza-

¹⁶⁷ BOCCARA, 2005 [2001], p. 02, tradução nossa.

¹⁶⁸ De acordo com Eduardo Viveiros de Castro, poderíamos argumentar que o “indígena” é aquele que faz parte de uma “comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas”, e que, por isso, conserva elementos essenciais de suas cosmovisões, mitos etc. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 16-20).

¹⁶⁹ MONTEIRO, 2001, p. 62.

¹⁷⁰ Estes grupos étnicos diferentes poderiam incluir tanto o europeu colonizador, quanto outros povos inseridas no mundo colonial – como outras etnias indígenas diferente das suas ou até mesmo o negro africano (MONTEIRO, 2001, p. 59).

¹⁷¹ MONTEIRO, 2001, p. 71.

¹⁷² MONTEIRO, 2001, p. 71-72.

¹⁷³ MONTEIRO, 2001, p. 72-73.

nesses ambientes, as que os padres consideravam pagãs também insistiam em permanecer. Com isso não se poderia dizer que o indígena aldeado havia passado por um processo de apagamento cultural, mas sim que buscou interpretar sua nova realidade aos seus próprios modos, criando algo diferente e específico do período colonial.

Somando-se a esses conceitos, a abordagem etno-histórica também mobilizou a noção de “etnificação” como ferramenta analítica para caracterizar partes específicas dos fenômenos de construção identitária no mundo colonial. Para Guillaume Boccara, os processos de etnogêneses não podem ser estudados sem se considerar os processos de etnificação e etnocídio que os acompanham¹⁷⁴, sendo estas três características intrínsecas à construção de identidades sociopolíticas. Em um primeiro momento a etno-história chama de etnificação o processo desencadeado pelos colonos europeus de classificar o mundo indígena em categorias fixas, que não necessariamente correspondiam ao modelo de organização social pré-colombiano: diante de uma realidade plural e distinta de sua noção “nacional-territorialista¹⁷⁵” de assentamento, os colonos buscaram categorizar os ameríndios em blocos étnicos fixos, geralmente limitado à noção de aliado e inimigo – como o binômio Tupi/Tapuia visto no capítulo anterior, entre outros substantivos.

Esta prática se dava pela necessidade do colonizador em administrar e controlar o mundo indígena de uma forma que pudesse compreendê-lo, facilitando suas relações com os nativos. No entanto com o tempo este processo levou a uma construção virtual de nações indígenas e grupos étnicos que antes não existiam. Como bem colocara Boccara:

las ‘naciones’ y las divisiones ‘étnicas’ consideradas como precolombinas son en realidad construcciones coloniales [...] que, por una parte, no estaban allí eternamente y que, por otra, fueron el objeto de un proceso sistemático de etnificación¹⁷⁶.

Partindo destes pressupostos, enxergando a conexão entre etnificação e etnogêneses, John Monteiro destaca a agência histórica do *índio colonial* e aponta que estes processos de classificação e criação também foram apropriados pelos indígenas. Diante das imposições coloniais e a construção – a princípio virtual – de categorias étnicas, alguns grupos nativos se

¹⁷⁴ BOCCARA, 2005 [2001], p. 15.

¹⁷⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 1993, p. 32

¹⁷⁶ BOCCARA, 2005 [2001], p. 9.

apropriaram de determinadas identidades como uma possibilidade de sobrevivência neste cenário novo que se abria diante deles¹⁷⁷.

Karen Spalding dissera, em seu artigo anteriormente citado, que o historiador dos indígenas deve ir além de uma análise da organização formal da administração colonial. Se faz importante também buscar como essa administração fora aplicada na prática, como as leis e regras teóricas de funcionamento foram encaradas pelos nativos e, sobretudo, qual realidade nasce desse choque entre os dois mundos – colonial e indígena¹⁷⁸. Na próxima sessão deste capítulo buscarei mostrar como essas noções etno-históricas acima apresentadas aparecem nos estudos de John Monteiro acerca da escravidão indígena na São Paulo do século XVII.

A transformação do indígena em escravo

Inicialmente, durante seu doutoramento, o trabalho intelectual de John Monteiro fora voltado para a economia e sociedade paulista do século XVI. Contudo, conforme o pesquisador se engajara com as questões indígenas de forma mais direta, e passara a atuar ao lado de antropólogos quando se mudara definitivamente para o Brasil, podemos observar uma dilatação no escopo de interesses e problemáticas que abrangeram sua contínua obra. Como bem observara Gustavo Velloso, isso fica evidente na própria mudança de título de sua tese de doutorado – *São Paulo in the Seventeenth Century: Economy and Society* – para o título do livro que saíra a partir das novas pesquisas realizadas por Monteiro em cima de seu trabalho inicial – *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* – o que indicaria uma mudança no foco do trabalho, da “sociedade” e “economia” paulista para uma pesquisa que se preocupa em olhar para população nativa, e cativa, que formara o estado¹⁷⁹.

Essa mudança de foco também contribuiu para uma renovação na historiografia paulista, que até então havia se detido em narrar a história do estado pela ótica do bandeirante, muitas vezes exaltando esse personagem mitificado, sem se voltar de forma minuciosa à questão da mão de obra escrava indígena – com todos os processos que envolveram a incorporação dos nativos à sociedade paulista¹⁸⁰.

¹⁷⁷ MONTEIRO, 2001, p. 57-59.

¹⁷⁸ SPALDING, 1972, p. 48.

¹⁷⁹ VELLOSO, 2020, p. 21

¹⁸⁰ POMPA, 2014, p. 67.

De fato, desde a fundação do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, em 1894, diversos autores ligados a elite econômica paulista se detiveram sobre a história do Estado – como Afonso de Taunay; Washington Luís; Paulo Prado; José de Alcântara Machado; Alfredo Ellis Júnior, para citar alguns nomes. Fora comum a esses escritores, e seus contemporâneos republicanos, a construção de uma imagem que projetava a São Paulo colonial como vanguarda da colônia, dando destaque a um suposto pioneirismo dos bandeirantes onde, quando o trabalho escravo indígena aparecia como parte dessa história, era tratado como uma “consequência menor da ação dos ‘grandes’ agentes da conquista¹⁸¹”, uma parte necessária para a consolidação do estado e justificado perante o projeto de evangelização dos nativos.

Com a fundação da Universidade de São Paulo, em 1934, a historiografia começara a ser produzida em um ambiente acadêmico e, eventualmente, a receber a influência de novas abordagens históricas estrangeiras – como a dos *Annales*, a história econômica e o historicismo alemão. Dessa forma, uma outra narrativa paulista começaria a ser escrita após a década de 1950, sobretudo em autores como Sérgio Buarque de Holanda; Alice Piffer Canabrava e Maria Thereza Schorer Petrone. Velloso comenta sobre a produção destes historiadores e o que trouxeram de novo para a historiografia paulista:

Holanda debruçou-se sobre os métodos de produção e processamento agrícolas, os caminhos, o povoamento e a influência da cultura indígena no imaginário da população paulista. Canabrava, por sua vez, dedicou-se a perseguir sistematicamente uma metodologia que fosse adequada para a difusão do campo da História Econômica no Brasil, preocupando-se particularmente com o caráter das fontes históricas disponíveis para as pesquisas sobre a escravidão e os níveis de riqueza ao longo da história paulista. Já Petrone seria responsável pela produção de um estudo pioneiro sobre a economia canavieira em São Paulo¹⁸².

No entanto, seria com o trabalho de John Monteiro no Brasil que a história paulista se veria obrigada a olhar o trabalho indígena de uma perspectiva estrutural, onde a escravidão compulsória dos nativos era colocada como o cerne da construção do Estado de São Paulo. O historiador se voltaria a fontes que outrora foram ignoradas – inventários; testamentos; registros de batismo e de óbito dos colonos – e com o aporte etno-histórico que pautara sua formação

¹⁸¹ VELLOSO, 2020, p. 16. – “Exceção notável pode ser encontrada nas poucas páginas dedicadas ao assunto em *Vida e Morte do Bandeirante* (1929), de Alcântara Machado, texto no qual se chegou a esboçar, talvez pela primeira vez, uma perspectiva crítica diante da experiência da escravidão nativa” (Ibid., p. 17).

¹⁸² VELOSO, 2020, p. 18.

intelectual, uma leitura mais crítica das fontes tradicionalmente usadas – os textos escritos pelos colonos e jesuítas; documentos contidos em arquivos portugueses e nas Câmaras Municipais das cidades paulistas.

John Monteiro apresenta uma história em que o escravo indígena está intimamente ligado à dinâmica colonial. Os paulistas não possuíam capital e nem créditos para importar escravos africanos, além de estarem em uma posição geográfica – atrás da Serra do Mar – que dificultava e encarecia o transporte de produtos do planalto para seus portos. Estes colonos se viram na necessidade de adquirir mão de obra barata que compensasse as despesas de sua participação no mercado da colônia. Desta forma, buscaram na exploração da força de trabalho nativa a solução para sua condição¹⁸³.

O autor salienta três fatores fundamentais no processo de transformação do indígena em escravo: a “separação violenta” de seu meio para um outro que lhe é estranho, tanto social quanto geográfico - ou seja, de sua aldeia para as vilas paulistas; os “fundamentos ideológicos e institucionais do regime de administração particular, com ênfase na redefinição jurídica do índio”; e por fim “as relações sociais entre senhores e escravos, frutos do processo histórico de dominação, [...] no qual se destaca não apenas o paternalismo e violência como também a acomodação e resistência do dominado”¹⁸⁴.

A questão indígena permeara as leis coloniais, uma vez que, na mentalidade da época, a própria presença de europeus no novo mundo era justificada pela necessidade de converter ao cristianismo os nativos pagãos e, para a manutenção do sistema colonial, era imprescindível o uso dos mesmos – como força de trabalho nos plantios e como força guerreira para a defesa dos assentamentos dos colonos¹⁸⁵. Mas a forma de se lidar com os nativos fora motivo de discussão e disputa jurídica entre colonizadores e missionários, dois grupos que tinham interesse em se valer dos gentios a sua própria maneira.

Acerca da legislação indigenista, a antropóloga Beatriz Perrone-Moisés notou como a Coroa Portuguesa interferia diretamente em questões locais e casos específicos, devido ao fato de que em cada parte da colônia a relação entre indígenas e brancos tivera seus contornos particulares. Essas especificidades levaram a situações em que fora declarada a liberdade de

¹⁸³ MONTEIRO, 1994b, p. 66.

¹⁸⁴ MONTEIRO, 1989, p. 151-152.

¹⁸⁵ PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 116.

cativos indígenas e outras em que fora permitido o aprisionamento e uso de nativos como força de trabalho¹⁸⁶.

No entanto, ao considerar as leis ao longo dos séculos de colonização, Perrone-Moisés aponta que:

pode-se seguir uma linha de política indigenista que se aplica aos índios aldeados e aliados e uma outra, relativa aos inimigos, cujos princípios se mantêm ao longo da colonização. Nas grandes leis de liberdade, a distinção entre aliados e inimigos é anulada e as duas políticas se sobrepõem¹⁸⁷.

Em linhas gerais, aos nativos aliados e aldeados era, ao menos na lei, proibida a escravização; poderiam ser requisitados para o trabalho braçal desde que lhes fossem garantidos salários e bons tratos. Por sua vez, os inimigos poderiam ser escravizados mediante guerras justas, onde os colonos poderiam entrar em conflito contra populações que impedissem as pregações dos missionários e contra aqueles que se voltassem contra os colonos ou quebrassem alianças previamente estabelecidas¹⁸⁸.

No entanto, mediante os interesses conflitantes entre brancos para com os gentios, e a tendência dos colonizadores de desrespeitar as condições estabelecidas para o trabalho indígena, jesuítas e colonos travaram disputas legais para tentar garantir seu próprio controle da população nativa. Os padres argumentavam que os indígenas deveriam ser parte integral de seus aldeamentos e, a partir deste estabelecimento, serem ofertados aos colonos para “serviços periódicos” – portanto não constantes como o seria na forma de mão de obra escrava. Já os paulistas se viam no direito do controle administrativo da população capturada, uma vez que eram eles quem traziam os nativos do sertão, correndo todos os riscos provenientes do trabalho¹⁸⁹.

A partir de 1590 as Câmaras Municipais paulistas passaram a voltar sua política para o auxílio dos colonos, buscando driblar as leis régias quando estas não favoreciam os senhores de escravos de São Paulo. Um alvará real de 1596 estabeleceu que cabia aos jesuítas “trazer grupos não contatados do sertão para as proximidades dos povoados” e “domesticar os índios

¹⁸⁶ PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 116-117.

¹⁸⁷ PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 117.

¹⁸⁸ PERRONE-MOISÉS, 1992.

¹⁸⁹ MONTEIRO, 1994b, p. 130-131.

em aldeias segregadas”, sendo que estes poderiam trabalhar para os colonos por até dois meses, mediante o pagamento de um salário. No entanto a Câmara Municipal de São Paulo estabeleceu que os padres teriam este poder de controle, através da figura do “juiz dos índios” estabelecido pela Coroa, apenas sobre os indígenas trazidos por eles mesmos do sertão, o que continuava dando aos sertanistas o direito sobre a população por eles apresadas¹⁹⁰.

Por outro lado, os argumentos utilizados pelos paulistas para justificar suas missões de apresamento eram os mesmos que permitiam as guerras justas: populações nativas que haviam recusado o cristianismo deveriam ser dominadas, submetidas a força para dentro da fé católica. No caso dos indígenas tidos como mansos, que não se revoltaram contra a palavra de Deus, deveriam trabalhar para os colonos por “interesse próprio”, auxiliando no crescimento da Colônia através da produção agrícola que seria coordenada pelos paulistas em sua capitania. Por fim a Coroa acabou por consentir o trabalho indígena nestas condições estabelecidas pelos colonos, uma vez que seus interesses comerciais falavam mais alto que sua preocupação com a escravização do gentio¹⁹¹.

Mas, diante da pouca eficiência na reprodução de cativos através da guerra justa, os paulistas mantiveram a aquisição de mão de obra por meio do apresamento ilegal – gerando, consequentemente, escravos ilegais. Para burlar esta ilegalidade nos documentos oficiais, os senhores de escravos passaram a assumir o papel de “administradores particulares dos índios”, argumentando que estes eram “incapazes de administrar a si mesmos” – o que impossibilitaria o controle e posse do nativo ser juridicamente definida como escravidão. Conforme John Monteiro, o direito da administração dos indígenas era fundado na

justificativa de que os colonos prestavam um inestimável serviço a Deus, ao rei e aos próprios índios ao transferir estes últimos do sertão para o povoado [...] e se firmava juridicamente no apelo ao ‘uso e costume’ [da terra e do trabalho]¹⁹².

¹⁹⁰ PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118; MONTEIRO, 1994b, p. 132.

¹⁹¹ PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 117-132; MONTEIRO, 1994b, p. 135-136.

¹⁹² MONTEIRO, 1994b, p. 137-139.

A distância geográfica e social

John Monteiro analisa como nos primeiros anos do século XVII aparecem diferentes etnias em cativeiro nos inventários dos moradores de São Paulo. Contudo essa variedade teria dado lugar a uma predominância de guaranis a partir da década de 1620 – provavelmente como resultado das mudanças do apresamento. Se no início a aquisição de escravos estava submetida ao comércio com terceiros (outros indígenas), a partir do momento em que passaram a realizar suas próprias expedições – que contavam com uma base de guerreiros, “pombeiros negros”, indígenas escravizados que foram especializados no apresamento – os sertanistas investiram na captura de populações Guarani, também chamadas de Carijó, inimigos tradicionais de seus aliados tupi, que se encontravam estabelecidos ao longo das regiões sul e sudoeste de São Paulo, principalmente na região do Guairá, o que causou aumento no fluxo desta etnia nas fazendas¹⁹³.

Para além da proximidade geográfica, a preferência pelo apresamento destes grupos se dava, primeiro, pelo fato de suas aldeias contarem com um maior contingente populacional, de acordo com o que os portugueses tinham conhecimento, uma vez que os grupos do litoral estavam em sua maioria mortos ou dispersos pelo impacto destrutivo dos primeiros anos da colonização. E, também, os colonos acreditavam que os Guarani dominavam a arte da agricultura, o que facilitaria sua inserção no trabalho rural forçado que requeriam, sem precisarem de grandes adaptações¹⁹⁴.

Além da mudança na organização do apresamento indígena, outro fator que influenciou o fluxo contínuo de Guarani aos plantéis paulistas foram os ataques destes às missões jesuíticas da região do Guairá, entre os anos de 1628 e 1632. Revisitando os trabalhos de Jaime Cortesão – *Jesuítas e bandeirantes no Guairá* – e Carlos Henrique Davidoff - *Bandeirantismo: Verso e Reverso* – John Monteiro argumenta que na época dos ataques, os jesuítas se encontravam ainda em uma fase de formação de suas comunidades, sendo estas “precárias e isoladas, debatendo-se em busca de uma base econômica viável para sua sobrevivência”, onde o próprio ataque dos paulistas somado as constantes epidemias que assolavam sua população significava imenso risco para a existência das reduções¹⁹⁵.

¹⁹³ MONTEIRO, 1989, p. 152-153; Id., 1994b, p. 37.

¹⁹⁴ MONTEIRO, 1989, p. 152.

¹⁹⁵ MONTEIRO, 1992b, p. 490.

De início a preferência dos paulistas era por guaranis não reduzidos, pois estes eram encontrados dispersamente pelo sertão e em grandes quantidades, o que favorecia seu apresamento. No entanto, uma vez que os jesuítas apareceram em seu território, esses grupos indígenas viram nos assentamentos dos padres uma alternativa para escapar dos ataques paulistas – e das *encomiendas* pelo lado espanhol da conquista – buscando uma suposta segurança contra o apresamento e uma forma de rearticular sua identidade guarani. Como resultado houve uma redução na oferta de mão de obra disponível nas matas para os paulistas, o que então levou estes a atacar as reduções, pois seria nelas que encontrariam um maior contingente populacional para transformarem em escravos. Porém se no início os ataques de fato enfraqueceram as missões jesuíticas, levando ao abandono de sua população, a partir de um momento as reduções se reorganizaram, construindo uma defesa contra os sertanistas, passaram a erguer suas comunidades em regiões de mais difícil acesso, como ao longo dos rios Uruguai e Paraguai. Mas talvez a mais importante transformação tenha sido uma reorganização guerreira dos indígenas reduzidos, em alguns casos agindo por conta própria e em outros liderados pelos próprios padres, se protegendo das investidas sofridas¹⁹⁶.

Diante da resistência dos jesuítas e dos guarani nos fins da década de 1630, os paulistas se viram diante de uma crise no abastecimento de cativos, que até então possuía um fluxo contínuo. Como alternativa, foram obrigados a alterar a direção de seus apresamentos para outras regiões mais distantes e, conseqüentemente, à captura de outras etnias. Em um primeiro momento se voltaram aos tupi, com os quais já tinham experiência e conhecimento, porém a distância geográfica destes – migrados devido a devastação de suas sociedades na costa brasileira – e os custos para tais viagens não se mostrou favorável diante do pouco lucro que teriam. Portanto os paulistas acabaram complementando sua atividade com o cativo de indígenas Guaianá e Guarulho, sociedades de língua jê nas circunvizinhas à São Paulo que “por desinteresse dos paulistas, havia[m] escapado da escravidão sistemática por mais de um século”. Mesmo com esta opção, o historiador observa uma queda significativa na aquisição da mão de obra escrava, pois estes grupos não possuíam a mesma densidade populacional que os Guarani, ocasionando em baixa quantidade de presos por captura, e se mostravam mais resistentes aos ataques que sofriam, o que encarecia as missões e tornava as baixas frequentes – tanto de paulistas quanto de “pombeiros”¹⁹⁷.

¹⁹⁶ MONTEIRO, 1992b, p. 492.

¹⁹⁷ MONTEIRO, 1989, p. 156-157.

A consequência do redirecionamento das expedições fora o processo de diversificação do quadro étnico dos cativos na São Paulo pós 1640. Os Guarani, ainda maior parte desta população, agora dividiam lugar com uma crescente pluralidade étnica, principalmente Guaianá e Guarulho, entre outras em menor quantidade. A partir desse momento, os colonos passaram a impor o que John Monteiro chama de “distância – geográfica e social – entre os índios que aprisionavam e as sociedades das quais estes escravos se originavam”¹⁹⁸, como forma de controle social e de transformação do indígena em escravo. Essa “distância” a que Monteiro se refere fora por ele observável até mesmo nos etnônimos utilizados pelos paulistas para se referirem aos seus cativos: o termo “*índio*” ao longo do século XVII era utilizado pelos colonos para se referir à população dos aldeamentos – ou seja, aquela não escrava – e aos seus cativos davam o nome de “*negros da terra*”¹⁹⁹, como alusão à sua condição cativa, ou utilizavam o termo “*carijó*”²⁰⁰.

O processo de transformação do “índio” em escravo demandou dos colonos a utilização de mecanismos específicos que visavam a adaptação e acomodação dos cativos à nova sociedade em que se viram forçados a estar. Havia uma diferença no valor do indígena recém introduzido e aquele já inserido dentro do contexto escravista, sendo que o valor destes podia variar em torno de 20\$000 e 25\$000, e o indígena recém introduzido com um valor base de 4\$000 ou 5\$000²⁰¹. Essa diferença nos valores de venda refletia a perspectiva de trabalho-adaptação, uma vez que o nativo capturado deveria se mostrar produtivo e resistente aos flagelos inerentes a sua nova condição escrava:

[...] a taxa de sobrevivência dos cativos permaneceu sempre muito baixa no período imediatamente posterior ao apresamento. As longas marchas a que os índios cativos eram submetidos, desde as aldeias de origem até São Paulo, nas

¹⁹⁸ MONTEIRO, 1994b, p. 154.

¹⁹⁹ Como vimos, os paulistas buscavam burlar a condição escrava de seus apresados através de reformulações jurídicas, evitando o uso específico da palavra “escravo”, mas sempre os associando, terminologicamente, à esta condição, como no caso do termo “administrados” ou, como exemplificado, a de “negros da terra”. Diante do aumento de outra população cativa, especificamente a dos escravos africanos, aparecem outras expressões como forma de diferenciá-los destes: “Expressões tais como ‘peças do gentio da terra’ e ‘negros da terra’ aparecem com grande frequência nos autos da época, lado a lado com ‘peças do gentio da Guiné’ e ‘negros de Angola’”. Com a crescente presença de africanos na população cativa, porém, a diferenciação tornava-se mais aguda. Já pelo fim do século XVII, inventários de bens passaram a destacar ‘gentio do cabelo corredio’, ‘gente parda’ e ‘administrados’, enquanto os africanos, quando não chamados ‘Tapanhunos’ (Tapuias negros), eram claramente diferenciados como escravos” (MONTEIRO, 1989, p. 160).

²⁰⁰ MONTEIRO, 1989, p. 159-160; Id., 1994b, p. 155.

²⁰¹ “Apesar da precariedade dos dados referentes a preços de cativos, pode-se destacar uma variação relacionada à diversidade étnica e à especialização ocupacional. A distinção fundamental situava-se entre os índios recém-introduzidos e aqueles nascidos no povoado (crioulos) ou plenamente adaptados ao regime (ladinos)” (MONTEIRO, 1994b, p. 156).

quais os suprimentos eram sempre reduzidos, surgem logo como um dos motivos da alta mortalidade. Aqueles que conseguiam superar as tribulações da viagem inicial enfrentavam, sobretudo durante seus primeiros anos em São Paulo, outras provações: doenças, fome e maus-tratos dizimaram esta população²⁰².

Passadas estas primeiras provações, os paulistas tinham que assegurar a integração dos indígenas recém-chegados ao novo ambiente. John Monteiro relata como o uso da violência e humilhação fez parte deste processo, visando demarcar a “superioridade” do colono e a “inferioridade” do escravo, mostrando-lhe sua posição de subordinado ou até mesmo como tentativa de evitar possíveis revoltas, por meio da imposição de uma disciplina²⁰³.

Mas a violência não fora o único recurso utilizado para a integração social do nativo, os paulistas reconheciam a necessidade de uma maior sociabilização com esta crescente população, como forma de “suavizar a convivência entre opressores e oprimidos, através de uma postura paternalista e, contraditoriamente protetora para com seus índios através de laços ‘extraeconômicos’”²⁰⁴. Nesse sentido, a religião servia como ponte de aproximação do colono português com seu novo “administrado” – ainda que baseada na subordinação – ao mesmo tempo que criava uma distância entre o indígena e seu passado. Fora recorrente a utilização de indivíduos que se encontravam há tempos na condição de escravos como padrinhos de batismo daqueles que chegavam recentes as vilas, como forma de “criar os primeiros laços entre os novos cativos e a sociedade escravista”²⁰⁵. Portanto, eram fundamentais as figuras do “índio crioulo” – aquele nascido no povoado – e o “ladino” – aquele já adaptado ao sistema escravista – no auxílio à adaptação dos novos cativos neófitos a sua recente condição.

Houve casos em que os próprios senhores tiveram que ser padrinhos de seus escravos, ainda que estas situações fossem raras. John Monteiro diz que ocorriam apenas quando o pai daquele que viria a ser batizado fosse desconhecido, ou quando este era o próprio senhor da criança cativa, ou ainda, em terceiro caso, quando o nativo que passaria pelo batismo fosse adulto. Contudo, diferente dos laços de igualdade cativa que eram criados quando o pai e o padrinho eram indígenas, nestes casos o colono como padrinho servia como forma de realçar

²⁰² MONTEIRO, 1994b, p. 157.

²⁰³ MONTEIRO, 1990, p. 240; Id., 1994b, p. 175-180 e 187.

²⁰⁴ MONTEIRO, 1994b, p. 187.

²⁰⁵ MONTEIRO, 1994b, p. 159-160.

sua condição “paternalista” sobre seus cativos – a de administrador, não a de igual. A desigualdade nas relações sociais entre senhor e escravo permanecia intacta²⁰⁶.

No entanto, uma ressalva feita por John Monteiro acerca desses casos é de suma importância para o estudo deste *índio colonial* e os processos de transformação aqui imbricados: o apadrinhamento e a adoção de nomes cristãos não passaram, na maioria das vezes, de mero formalismo para os indígenas, que não tinham escolha diante da situação em que se encontravam. Sendo assim, não podemos dizer que estes acontecimentos redundaram na aculturação do indígena, pelo contrário, como veremos, os nativos buscaram se recriar dentro desse cenário.

Monteiro observa que diante da crescente diversidade étnica de sua população cativa, a partir da segunda metade dos seiscentos os paulistas buscaram criar um padrão de “escravo índio” com o qual modelar seus recém egressos do sertão, e este escravo modelo se baseava nos primeiros cativos do início do século: o Guaraní, também chamado de “Carijó”. O termo – não mais associado exclusivamente ao Guaraní – se torna uma forma genérica para se referir ao nativo escravizado, porém, como ressalta o historiador, esta alteração no termo fez parte de um processo que foi muito além de mero “exercício semântico”, sendo parte de um “processo histórico envolvendo a transformação de índios em escravos”²⁰⁷.

É possível observar aqui um processo que podemos classificar como etnificação – a imposição de um novo termo étnico para uma camada populacional diversificada que não se identificava originalmente com o etnônimo que lhes fora determinado, e um processo de etnogêneses – a transformação desta população em um novo tipo de *índio colonial*, o *índio escravo*. Ainda que estes conceitos não tenham sido utilizados explicitamente por John Monteiro em seus textos acerca da questão do “carijó” e o indígena escravizado, creio que nestes exemplos aqui citados ecoam as características etno-históricas dos conceitos apresentados na sessão anterior.

Nos voltando novamente a Guillaume Boccara, a respeito das medidas coloniais para com os indígenas, o antropólogo dissera que:

algunas etnias amerindias son producciones coloniales que emergieron a través de un doble proceso de etnificación y etnogénesis. Los múltiples

²⁰⁶ MONTEIRO, 1994b, p. 161 e 163.

²⁰⁷ MONTEIRO, 1990, p. 239; Id., 1994b, p. 166.

registros, los parlamentos y tratados, la delegación del poder político, la imposición externa de identidades fijas, todo lo que llamaría los dispositivos de saber-poder, contribuyeron de manera capital en la etnificación de esos grupos²⁰⁸.

No caso específico estudado por John Monteiro, como parte do processo de transformação – ou etnogênese – do ameríndio em “carijó”, houve o consequente distanciamento de seu passado tradicional nas novas tarefas que passaram a exercer em sua condição escrava e na construção de um espaço próprio neste ambiente. O historiador cita como que nas primeiras décadas do apresamento – quando o fluxo de cativos ainda era primariamente guarani – a divisão do trabalho buscava seguir a lógica pré-colonial: as mulheres e crianças indígenas realizavam o trabalho agrícola e os homens, por sua vez, eram requisitados no sertão, como guerreiros nas expedições de apresamento, ou no transporte das mercadorias para os portos do litoral paulista – embora no transporte já ser possível ver um processo de distanciamento do passado indígena, uma vez que este também costumava ser realizado pelas mulheres nas sociedades guarani²⁰⁹.

A partir da diminuição de cativos guarani e a inclusão de outras etnias neste quadro populacional, houve um aumento significativo de homens em relação ao de mulheres – devido ao fato de que agora as missões de apresamento lidavam com populações de menor densidade demográfica, o que exigia maior cuidado em sua captura para assim garantir a permanência dos grupos e, conseqüentemente, seu aprisionamento ao longo do tempo, desta forma os paulistas evitavam o ataque direto às aldeias, se voltando preferencialmente para os grupos que saíam em caça ou em guerra. Essa mudança no gênero do contingente cativo levou a um rompimento maior com o passado pré-colonial, especificamente na realização das atividades, uma vez que mais indivíduos do sexo masculino passaram a trabalhar nas atividades agrícolas e, por sua vez, mulheres passaram a ser requisitadas no trabalho doméstico nas casas dos colonos, ainda que sua maioria continuasse trabalhando nas roças²¹⁰.

Outra consequência da transformação do indígena em escravo que resultara no seu distanciamento social fora a realização do trabalho artesanal por estes *índios coloniais*, como na função de sapateiros, ferreiros ou carpinteiros. Porém, se aqueles que se tornaram artesãos o fizeram a mando de seus senhores, que buscaram nestas funções uma forma de aumentar suas

²⁰⁸ BOCCARA, 2005[2001], p. 28.

²⁰⁹ MONTEIRO, 1989, p. 155; Id., 1994b, p. 124.

²¹⁰ MONTEIRO, 1989, p. 156-165; Id., 1994b, p. 171-172.

riquezas, muitos cativos passaram a ver nessas atividades uma forma de criar certo espaço próprio de mobilidade e ação, gerando renda para si mesmos, agindo de forma “independente do mando senhorial”²¹¹. Estes indígenas especializados tinham nos mercados locais a oportunidade de serem produtores e comerciantes, ainda que ilegais, vendendo produtos como farinha e couro que conseguiam muitas vezes por meio do furto de gado e produtos agrícolas de seus próprios senhores ou de outros da região.

Porém, como ressalta Monteiro:

A criminalidade escrava representava muito mais do que uma simples reação primal aos desajustamentos inerentes na transformação de índio a escravo, embora em alguns casos a fome e o desespero levasse a atos semelhantes. Em muitos sentidos, os crimes perpetrados pelos índios se assemelhavam àqueles praticados por escravos africanos e crioulos em outras partes. Antes de mais nada, embora ameaçasse a estabilidade do regime escravista, a maior parte dos crimes atestava a um determinado nível de acomodação, onde o escravo buscava espaço de sobrevivência dentro de sua realidade social²¹².

Dentro desta lógica da acomodação e a busca de um espaço de sobrevivência do escravo, John Monteiro enxerga um caráter ambíguo nas fugas indígenas deste período. As fugas em massa teriam sido algo raro, sendo realizadas na maioria das vezes por povos Guaianá e Guarulho, de quando recém-introduzidos nos plantéis paulistas, pois estes grupos tinham a possibilidade de resgatar o seu passado indígena – uma vez que suas populações originais se encontravam relativamente próximas de seus locais de cativeiros, sendo das circunvizinhanças de São Paulo. Por outro lado, para a grande maioria dos escravos não faria sentido fugir para o sertão, pois suas raízes se encontravam em terras distantes e, além disso, suas aldeias haviam sido destruídas nos processos de apresamento pelos paulistas²¹³.

Ao contrário da evasão em grande escala, o historiador observa como foram recorrentes as fugas individuais, motivadas pela busca de uma melhor condição dentro daquele ambiente em que o *índio colonial* estava inserido, ao invés de uma restauração do passado em um lugar distante. Em muitos dos casos de indígenas foragidos, estes se encontravam nas fazendas próximas a região de onde escaparam, sendo, no entanto, difícil estabelecer os motivos específicos que levavam a tais atos: poderiam ocorrer por meio da intimidação de alguns

²¹¹ MONTEIRO, 1989, p. 165; Id., 1994b, p. 172.

²¹² MONTEIRO, 1989, p. 166.

²¹³ MONTEIRO, 1989, p. 168; Id., 1994b, p. 91 e 181-186.

senhores que coagiam escravos a fugirem de seus donos para trabalharem para eles, ou pela busca de proteção, fugindo de algum senhor que lhes causavam maus tratos, ou até mesmo motivados pela vontade de voltar a viver com parentes que se encontravam em outras propriedades. Nos casos de fugas individuais para o sertão, muitas eram motivadas pelo desejo de mobilidade – comum de seu passado não-escravo – que conseguiam, mesmo que de forma limitada, se juntando às missões de apresamento dos sertanistas²¹⁴.

Estes apontamentos de John Monteiro a respeito do caráter das fugas indígenas, e a nova interpretação sobre a resistência do conquistado no período colonial, não foram os únicos dentro da historiografia brasileira neste período de 1980 e 1990. Em 1989 os historiadores João José Reis e Eduardo Silva publicaram seu livro *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, onde apresentam uma visão sobre as fugas dos escravos negros semelhante a que John Monteiro fizera com os indígenas. Para os dois historiadores

A unidade básica de resistência no sistema escravista, seu aspecto típico, foram as fugas. Para um produtor direto definido como “cativo”, o abandono do trabalho é um desafio radical, um ataque frontal e deliberado ao direito de propriedade. Quilombos pressupõem fugas, tanto individuais quanto coletivas; o mesmo se dá com insurreições urbanas, embora, aqui, encontrem-se ocultas, embutidas na própria possibilidade da ação contestatória²¹⁵.

A partir dessas considerações, apresentam dois tipos de fuga: fugas-reivindicatórias e fugas-rompimento. As primeiras seriam aquelas que não visavam necessariamente romper com a situação de escravidão em que seu agente se encontrava, mas sim um espaço de negociação para melhores condições nesse mesmo espaço. Por outro lado, as fugas-rompimento eram levadas a cabo por aqueles que buscavam sua liberdade total, mesmo diante de todas as dificuldades que tal ato poderia trazer para o escravo – pois, como os historiadores ressaltam, o sistema escravagista não se limitava a propriedade de um particular, mas se circunscrevia a toda sociedade brasileira do período colonial e imperial²¹⁶.

²¹⁴ MONTEIRO, 1989, p. 168-169; Id., 1994b, 182-183.

²¹⁵ REIS; SILVA, 1989, p. 62.

²¹⁶ REIS; SILVA, 1989, p. 62-78.

Os anos finais da escravidão e o futuro indígena

Voltando para a experiência ameríndia no Brasil, mesmo diante das dificuldades encontradas na aquisição de cativos a partir da década de 1640 – com as missões de apresamento enfrentando maior resistência dos nativos e aldeados, se vendo obrigadas a percorrer distâncias cada vez maiores, o que pesava no lucro final dos sertanistas; também devido a eclosão de revoltas e insubordinação por parte de uma crescente população multiétnica nas vilas, que se via insatisfeita com sua condição social – a economia paulista permaneceu baseada na mão de obra escrava indígena ao longo da segunda metade do século XVII. Fora apenas partir da descoberta de ouro, na década de 1690, nas regiões do atual estado de Minas Gerais, que este quadro começou a mudar²¹⁷.

A partir desse momento, muitos colonos que sobreviviam com poucos escravos, que eram a maior parte dos habitantes da São Paulo seiscentista, acharam proveitoso tentar a sorte nessa nova atividade que se mostrava convidativa, gerando uma grande migração da população livre e, conseqüentemente, de escravos. Além disso, ao voltarem sua atenção para a mineração, os sertanistas de então reorientaram suas atividades, levando ao fim das missões de apresamento, o que cortou o fluxo reprodutivo de cativos para dentro da sociedade paulista. Conforme John Monteiro, “o que se percebe na documentação local, sobretudo nos inventários de bens, é um declínio vertiginoso na concentração de mão de obra indígena na região”²¹⁸.

John Monteiro mostra como era tênue a linha que diferenciava o colono pobre de seus escravos, pois a pobreza tornava ambos mais próximos entre si, em questões econômicas, do que os primeiros com os colonos mais abastados. E, ao mesmo tempo, também era tênue a linha étnica que diferenciava essa camada pobre do indígena escravo em uma sociedade miscigenada, onde era comum a imposição sexual do senhor sobre suas escravas, levando a uma grande quantidade de filhos bastardos. Tais diferenças, tanto a do colono pobre para com seu escravo, quanto a étnica, se impunham na posição social e as relações de produção que a escravidão criava. Contudo, essas relações geraram também pessoas em uma “condição incerta”²¹⁹, conforme exemplificado:

²¹⁷ MONTEIRO, 1994b, p. 209.

²¹⁸ MONTEIRO, 1994b, p. 207-210.

²¹⁹ MONTEIRO, 1994b, p. 211.

O testamento de Antonio Nunes revela um detalhe bastante interessante nesse sentido: “Declaro que tenho um moço do gentio da terra da minha obrigação que é meu tio, irmão de minha mãe, casado com uma índia da aldeia e assim por bons serviços que me tem feito [...] o deixo forro e livre”. Outra senhora observou no seu testamento que um dos índios de sua posse não devia entrar nas partilhas, visto que seu filho Antonio Varejão “resgatou ao mulato Polinário com o seu dinheiro por ser seu irmão”. Numa situação igualmente bizarra, também envolvendo irmãos, uma tal de Domingas Mamaluca reivindicou sua liberdade perante a justiça afirmando que foi seu próprio irmão — que a herdou do pai de ambos — que a vendeu a um terceiro. Este, por sua vez, réu no litígio, achou-se injustiçado, porque “é uso e costume destas capitanias desde que se começaram a povoar comprar e vender gente de sua administração”. O caso mais dramático surgiu em Sorocaba: a 17 de abril de 1722, Antonio Moreira trocou uma rapariga “do gentio da terra” por Maria, de propriedade do capitão Gabriel Antunes Maciel. Consta da escritura que Maria era nada mais nada menos que mãe de Antonio Moreira! Alguns meses depois, a 30 de setembro, Moreira passou uma carta de liberdade a favor de Maria²²⁰.

O que John Monteiro ressalta a partir desse ponto, é como tais alforrias resultaram na integração de ex-escravos à população livre. Mas se houve um declínio da população escrava, também houve consequentemente um aumento da população pobre, uma vez que a integração se dava para com esta camada social, sendo que era desta que o indígena, agora liberto, se encontrava social e economicamente mais próximo — embora tenha existido casos raros onde pais de bastardos advindos de camadas mais abastadas concediam liberdade as mães de seus filhos, doando-lhes também terras e escravos²²¹.

Alforrias ocorreram durante todo o período escravista, por diversos motivos — além dos já citados — como, por exemplo, quando do empobrecimento de algum colono, este não tendo condição de continuar suas atividades agrícolas achava por bem conceder “cartas de liberdade a seus índios”. Existiram neste período graus diferentes de liberdade concedida aos escravos: havia situações em que a liberdade era dada plenamente, mas eram mais recorrentes os casos em que a alforria era concedida mediante alguma condição previamente estipulada, como em um testamento onde o senhor deixava seus cativos aos seus herdeiros e apenas posteriormente a morte destes é que o indígena estaria de todo livre. Ou, em outros casos, liberdades condicionadas a partir da realização de alguma tarefa estipulada pelo senhor, como no caso de um cativo especializado que poderia passar uma semana com sua mulher, escrava de outro

²²⁰ MONTEIRO, 1994b, p. 211.

²²¹ MONTEIRO, 1994b, p. 212.

colono, e teria sua alforria completa após alguns anos que deveriam ser passados ensinando seu ofício aos outros indígenas de seu senhor.²²²

No entanto o historiador também ressalta que “nem todos os índios podiam contar com a boa vontade de seus senhores para garantir a sua liberdade e sobrevivência²²³”. Estes, então, tiveram que lançar mão de meios próprios para conseguir se livrar de sua condição escrava, fosse de forma legal ou ilegal. Com a descoberta do ouro na década de 1690, a Coroa portuguesa passou a interferir mais ativamente na administração da capitania, implantando reformas administrativas que influenciaram as relações entre senhores e “administrados”, sendo elas a regularização da situação indígena na região através da nomeação de um novo *procurador dos índios* em 1698, Isidoro Tinoco de Sá, que buscou restaurar a população dos aldeamentos, levando de volta aos jesuítas indígenas que se encontravam com os colonos, mediante multas a estes últimos pela situação irregular de seus cativos²²⁴.

Tais medidas deram à população escrava uma brecha para buscar sua autonomia através de vias jurídicas. Se as questões do trabalho indígena até então eram tratadas de forma complacente aos interesses paulistas pelas Câmaras Municipais, que em muitos casos estavam sob o controle dos grandes proprietários das cidades²²⁵, agora a justiça colonial passava a questionar a lógica do “uso e costume” da terra para os nativos e a situação social destes nas vilas. A partir deste momento a população indígena passou, ela mesma, a abrir processos contra seus senhores, se valendo de argumentos que mostrassem sua real condição sob a administração dos colonos, revelando sua condição escrava e, portanto, ilegal²²⁶. Estes argumentos muitas vezes buscavam mostrar como o litigante era descendente de Carijó, logo, indígena, e que passara por maus tratos e por outras situações de cativeiro. Outros buscaram sua liberdade na fuga para os aldeamentos missionários próximos às vilas de suas regiões, posteriormente recorrendo na justiça o direito de ali continuar²²⁷.

Aqui, mais uma vez, os estudos de John Monteiro encontram eco na historiografia da escravidão negra que vinha sendo publicada no Brasil. Keila Grimberg publicara em 1994 sua obra *Liberata – a lei da ambiguidade: as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX*, onde analisara as buscas por liberdade e alforria dos escravos afro-

²²² MONTEIRO, 1994b, p. 213.

²²³ MONTEIRO, 1994b, p. 215.

²²⁴ MONTEIRO, 1994b, p. 215.

²²⁵ MONTEIRO, 1994b, p. 200-2001.

²²⁶ MONTEIRO, 1994b, p. 216.

²²⁷ MONTEIRO, 1990, p. 248; Id., 1994b, p. 217.

brasileiros, tema que já vinha sendo trabalhado na historiografia estadunidense em obras que provavelmente John Monteiro conhecia²²⁸. Antes de seu prematuro falecimento, John Monteiro parecia apontar seus estudos para uma linha comparativa da escravidão indígena com a negra.

Conforme José Maurício Arruti:

Em sua última palestra para o pequeno grupo de colaboradores do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI), ele nos ofereceu um esboço desse projeto. Baseando-se em pistas levantadas em uma crescente bibliografia sobre o tema na América do Norte, Caribe, Amazônia, Paraguai e Região Platina, ele propunha questionar o próprio conceito de escravidão, concebido exclusivamente na concepção moderna e mercantilista. No lugar disso, propunha iluminar as relações que teriam existido entre essa e uma série de práticas indígenas que a etnologia rotulou de outra forma, mas que não deveriam ser pensadas como estanques, como a circulação de pessoas, o casamento por rapto e o cativo de guerra. Sugeriu também que algumas categorias sociais surgidas no século XVIII e que eram vistas apenas do ponto de vista da classificação racial, como a de mamelucos, poderiam apontar para categorias sociais marcadas pela adoção de determinadas práticas sociais, como o cultivo de uma rede de afins, por meio de práticas como o cunhadismo, de forma a ampliar o acesso a cativos²²⁹.

Como dito anteriormente, John Monteiro aponta que após a concessão de sua liberdade, estes *índios coloniais* passaram a compor a camada pobre da população paulista, se tornando agricultores precursores da “sociedade caipira”, se distanciando mais ainda de seu passado ameríndio pré-colonial²³⁰. Ainda que este quadro “final” pareça pessimista quanto ao futuro indígena, podendo ser erroneamente comparado ao resultado da “crônica da extinção” que os estudos etno-históricos buscam se distanciar, é importar notar que o que vemos nestes processos é a ação criativa indígena e a reapropriação de categorias impostas nas relações de poder.

Em texto publicado em 1994, brevemente nos comentários finais, nosso historiador traça um paralelo com as políticas de administração colonial para com os indígenas e o “tratamento estendido à população trabalhadora ao longo de toda a história do Brasil”²³¹. Para ele, a forma como os colonos trataram os nativos teria sido o primeiro exemplo de como as minorias dominantes lidam com aqueles que lhes servem de mão de obra, configurando estas pessoas

²²⁸ ARRUTI, 2013, p. 12-13

²²⁹ ARRUTI, 2013, p. 13.

²³⁰ MONTEIRO, 1990, p. 249; Id., 1994b, 218.

²³¹ MONTEIRO, 1994c, p. 119.

como “conquistadas”, um povo “digno de ser explorado economicamente e, finalmente, excluído da história”²³².

No entanto, a história que John Monteiro escrevia procurava ressaltar

a importância das vivências e embates desta maioria ausente da história oficial mas que, antes de mais nada, lutou, através dos meios que dispunha, contra uma minoria privilegiada e um modelo económico brutalmente injusto, que os mantinham cativos²³³.

Se os senhores de escravos visavam o distanciamento do carijó de seu passado ameríndio, adestrando o nativo e transformando-o em um escravo submisso; através da noção de etnogêneses podemos ver como que, ao contrário, o cativo se reconfigurou e criou um espaço próprio dentro dos planteis paulistas. Ao mesmo tempo que em certos pontos se distanciava de seu passado indígena, não deixou de ser um *índio colonial*, inclusive ressaltando esta sua característica como forma de obter sua liberdade por vias jurídicas, ou se voltando para os aldeamentos, onde também poderia se reinventar de formas diferentes.

Portanto, ao invés de concluir que na população caipira se formava um processo de aculturação, de esvaziamento étnico e cultural, podemos ver como este novo grupo social está intimamente ligado à história indígena do período colonial, e assim quem sabe recuperar as tradições indígenas na história desta camada social.

²³² MONTEIRO, 1994c, p. 119.

²³³ MONTEIRO, 1994c, p. 119.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi apresentado nesse trabalho, espero ter sido possível enxergar os caminhos pelos quais John Monteiro se formou intelectualmente e teceu sua obra historiográfica, e como contribuiu de forma ímpar para com a geração de historiadores que se voltaram a questão indígena, nos anos seguintes ao período final da década de 1980 até seu falecimento em 2013. Para John Monteiro, sobretudo no decênio de 1990, ao historiador dos ameríndios caberia o papel fundamental de trazer à superfície o indígena como agente histórico que colaborou ativamente com a construção das “sociedades e culturas do continente”, e com isso mostrar os “múltiplos processos de interação entre essas sociedades e as populações que surgiram a partir da colonização europeia”²³⁴. Desta forma, o historiadores teriam a missão de reverter o quadro historiográfico que fora “conivente na tentativa – fracassada – de erradicar os índios”²³⁵. A reescrita da história por essa corrente intelectual que surgia do diálogo interdisciplinar etno-histórico, poderia alterar a própria forma como o Brasil compreende a si mesmo, e assim abraçar as populações indígenas como parte integral de sua sociedade: reconhecendo-lhes seu passado – que, diga-se de passagem, sempre existiu, apenas fora apagado pela historiografia – poderíamos lhes dar um lugar ao nosso lado no presente e no futuro²³⁶.

O historiador alemão Reinhart Koselleck argumenta que podemos observar a preocupação de um projeto político-social para o presente e para o futuro na elaboração e uso de determinado conceito. Há uma luta sendo travada na escolha de conceitos “adequados” à determinada situação, e “privilégios políticos ainda por serem conquistados foram formulados primeiro na linguagem, justamente para que pudessem ser conquistados e para que fosse possível denominá-los”²³⁷. Com base no que vimos acerca da produção historiográfica de John Monteiro e como seu *lugar social*²³⁸ está intimamente ligado às causas indígenas que eclodiram em fins do período ditatorial militar, poderíamos dizer que ao escrever uma história focada no *índio colonial* e nos processos desencadeados por ele, mostrando como o indígena se reconfigurou e criou um lugar seu nas sociedades que nasciam, o historiador buscou dar suporte

²³⁴ MONTEIRO, 1995, p. 227.

²³⁵ MONTEIRO, 1995, p. 227.

²³⁶ MONTEIRO, 1995, p. 227-228.

²³⁷ KOSELLECK, 2006, p. 102.

²³⁸ CERTEAU, 1982, p. 65-77.

aos indígenas de seu presente que também lutavam para ter sua existência, enquanto povos originários, reconhecida.

Escrever outra história indígena, para John Monteiro, vai muito além de trazer os ameríndios para o centro das problemáticas. Haveria consequências e ganhos reais neste processo, pois essa escrita traria consigo a potencialidade de um outro Brasil, um país que enxergasse, desse voz e espaço para povos e culturas marginalizadas ao longo do tempo. Se a forma como uma sociedade concebe a si mesma, em seu presente, e o futuro que almeja alcançar está intimamente ligada a experiência histórica que ela elege como sua²³⁹, a historiografia brasileira, até então, teria sido tão responsável nos variados etnocídios de minorias étnicas quanto as políticas coloniais e nacionais ao longo da história²⁴⁰. A historiografia indígena que nascia na década de 1990 se pretendia o oposto disso.

A trajetória pessoal de John Manuel Monteiro se encerrou abruptamente na noite de 26 de março de 2013, com o falecimento prematuro do historiador em um acidente de carro na cidade de Campinas. Mas, ao lado de seus colegas de profissão que atuaram pela renovação da história indígena no país, seu trabalho gerou frutos, e assim continuará, com os inúmeros orientandos que seguiram e certamente seguirão ampliando a historiografia indígena no Brasil.

Não fora nossa pretensão com essa dissertação esgotar a obra e trabalho de John Monteiro, tarefa essa que exigiria mais tempo e uma pesquisa de maior fôlego. O que buscamos apresentar aqui foi uma análise do que julgamos ser os pontos principais que permearam o fazer historiográfico – e, poderíamos dizer, também antropológico – de John Monteiro. Esperamos ter conseguido mostrar as bases que permearam o pensamento intelectual do historiador, desde sua formação nos Estados Unidos até sua atuação com os antropólogos brasileiros e seu trabalho nas instituições do país.

Como mostramos, a historiografia brasileira, desde Von Martius e Adolfo de Varnhagen, fora propensa a ignorar os indígenas como agentes constantes na história do Brasil, relegando-os a uma temporalidade pré-histórica, pois a história do país começaria com a colonização e subsequente dizimação dos nativos. Para John Monteiro, como vimos no segundo capítulo, se por um lado estas análises estavam limitadas pelos conhecimentos teóricos de suas épocas, elas também foram condicionadas pelas políticas e o momento histórico em que foram

²³⁹ KOSELLECK, 2006, p. 309-314.

²⁴⁰ MONTEIRO, 1995, p. 228.

produzidas, muitas vezes sendo convenientes com as políticas de apagamento das identidades indígenas.

Desta forma, nos parece que a escrita da história indígena de John Monteiro também carrega um posicionamento político, mas este, por sua vez, tencionado a lutar pelo reconhecimento histórico, e atual, dos ameríndios. Sua preocupação em mostrar a transformação indígena nos variados processos históricos pelos quais passaram – como na de escravo e, posteriormente, na de precursores do caipira paulista – somada a noção de etnogênese, a qual ele viria a se dedicar mais profundamente quando se junta ao Departamento de Antropologia Unicamp, podem indicar uma postura política do historiador em mostrar como as identidades indígenas caminham lado a lado com a história, transformando e sendo transformadas pelo momento histórico em que os indivíduos vivem.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina C. de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2010.

ALMEIDA, Maria Regina C. de. John Manuel Monteiro (1956-2013): um legado inestimável para a Historiografia. *Revista Brasileira de História*, v. 33, n. 65, 2013, 399–403.

ANHEZINI, Karina. Entre o imperativo do arquivo e a retórica bandeirante: a constituição de um saber científico para a invenção do paulista. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 14, n. 36, 2021.

ARRUTI, José Maurício. John Monteiro e o projeto ampliado de história indígena: Apresentação do Dossiê História e Índios. *História Social*, vol. 2, n. 25, 2013, 7–18.

BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. *Nuevo mundo mundos nuevos*, 2005[2001], 01–44.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Lisboa: Fim de Século, 1984.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma História Indígena. In: _____ (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. O futuro da questão indígena. *Estudos Avançados*, v. 8, n. 20, 1994, 121–136.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História (São Paulo)*, v. 30, n. 1, p. 349–371, 2011.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *História Indígena no Brasil: historiografia, crítica decolonial e perspectivas contemporâneas*. Relatório de estágio de pós-doutorado. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2019. Disponível em: <http://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/2387>.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

COSTA, Celina F. de Oliveira; TOTZEK, Lilian A. Cardim. Monções: “o Desafio da Vida de Sérgio Buarque de Holanda”. *Revista Historiador*, n. 11, 2020.

FERNANDES, Florestan. *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975.

FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. *Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil: século XVI, XVII, XVIII*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

GÂNDAVO, Pedro de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008. Disponível em: < <https://livraria.senado.leg.br/tratado-da-terra-do-brasil-vol-100>>

GUIMARÃES, Manoel Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o IHGB e o projeto de uma história nacional. *Estudos Históricos*, vol. 1, n. 1, 1988.

HEMMING, John. *Ouro Vermelho: A conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: EDUSP, 2007.

HILL, Jonathan David. Introduction. In: _____ (org.). *History, power, and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Monções*. São Paulo: Brasiliense, 3ª ed. ampliada, 1990.

HULSMAN, Lodewijk. Algumas notas sobre o trabalho internacional de John Manuel Monteiro. *Fronteiras & Debates*, v. 2, n. 1, 2015.

KALIL, Luis G.; FERNANDES, Luiz E. Narrando a Conquista: como a historiografia leu e interpretou os acontecimentos ocorridos no México entre 1519 e 1521. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 12, n. 30, 2019.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982.

MEJÍA, Ernenek; PETRONI, Mariana da Costa A.; LORA, Patricia. “Para povoar a história de índios”: Um texto em homenagem a John Monteiro (1956-2013). *História Social*, vol. 2, n. 25, 2013, 247-256.

MELIÀ, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción: CEADUC, 1997.

MONTEIRO, John M. De índio a escravo: a transformação da população indígena em São Paulo no século XVIII. *Revista de Antropologia*, vol. 30/32, 1989, 150–74.

MONTEIRO, John M. Escravidão Indígena e o Problema da Identidade Étnica em São Paulo Colonial. *Ciências Sociais Hoje*, 1990, 237–52.

MONTEIRO, John M. As Populações Indígenas do Litoral Brasileiro no Século XVII: Transformação e Resistência. In: DIAS, Jill Rosemary (org.). *Brasil nas Vésperas do Mundo Moderno*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992a.

MONTEIRO, John M. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992b.

MONTEIRO, John M. A dança dos números: a população indígena do Brasil desde 1500. *Tempo e Presença*, n. 271, 1994a. p. 17-18.

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

MONTEIRO, John M. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (org.). *Índios do Brasil*. 4. ed. São Paulo: Global Ed, 1994c.

MONTEIRO, John M. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC; Mari; Unesco, 1995.

MONTEIRO, John M. Armas e Armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Minc - Funarte; Companhia das Letras, 1999a.

MONTEIRO, John M. The Crises and Transformations of Invaded Societies: Coastal Brazil in the Sixteenth Century. In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart B. (orgs.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Cambridge University Press, 1999b.

MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Livre Docência, Unicamp, 2001.

MOTA, Lúcio Tadeu. Etno-história: uma metodologia para abordagem transdisciplinar da história de povos indígenas. *Patrimônio e Memória*, v. 10, n. 2, p. 05–16, 2014.

OLIVEIRA, Laura Nogueira. *Os índios bravos e o Sr. Visconde: os indígenas brasileiros na obra de Francisco Adolpho de Varnhagen*. Belo Horizonte, UFMG, 2000. (História, Dissertação de mestrado)

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, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992b.

PIVETTA, Marcos. Monções (quase) Reescrito. *Revista Pesquisa Fapesp*. São Paulo, ed. 230, 2015.

POMPA, Cristina. Os índios entre antropologia e história: a obra de John Manuel Monteiro. *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, vol. 74, 2014, 61–79.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*: Colônia. São Paulo: Brasiliense, 1961

RAMINELLI, Ronald. John Manuel Monteiro (1956-2013). *Trashumante. Revista Americana de História Social*, nº 2, 2013, 177-180.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SCHWARTZ, S. A historiografia dos primeiros tempos do Brasil Moderno. Tendências e desafios das duas últimas décadas. *História: Questões & Debates*, n. 50, 2009, 175-216.

SPALDING, Karen. The Colonial Indian: Past and Future Research Perspectives. *Latin American Research Review* 7, nº 1, 1972, 47–76.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os Padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil [1587]*. Anais da Biblioteca Nacional, v. 62, p. 347-381, 1940.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Salvador, BA: P55 Edições, 2021.

STURTEVANT, William C. Creek into Seminole. In: LEACOCK, E. B.; LURIE, N. O. (orgs.). *North American Indians in historical perspective*. New York: Random House, 1971.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Goa, os índios no Brasil e a obra de John Manuel Monteiro. *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 97, 2013, 5–12.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *Historia Geral do Brazil: antes da sua separação e independencia de Portugal*. 2. ed. Rio de Janeiro: Em casa de E. e H. Laemmert, 1877.
Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242428>>

VELLOSO, Gustavo. História e Historiografia do trabalho indígena em São Paulo colonial: balanços, categorias e novos horizontes. *Revista de Historia de América*, n. 159, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Histórias Ameríndias. *Novos Estudos*, vol. 36, 1993, 22–33.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro*. p. 23, 2015. Disponível em:
<https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro>

WHITEHEAD, Neil L. Ethnic Transformation and Historical Discontinuity in Native Amazonia and Guayana, 1500-1900. *L'Homme*, vol. 33, nº 126, 1993, 285–305.