

## OS ÍNDIOS E A HISTÓRIA COLONIAL: LENDO CRISTINA POMPA E REGINA ALMEIDA<sup>1</sup>

*Maria Cristina Bohn Martins*

*Longe de serem escritores, fundadores de um lugar próprio, herdeiros dos lavradores de antanho [...] os leitores são viajantes: eles circulam sobre as terras de outrem, caçam, furtivamente, como nômades através de campos que não escreveram [...].*

Michel de Certeau

*Durante quase cinco séculos, os índios foram pensados como seres efêmeros, em transição: transição para a cristandade, a civilização, a assimilação, o desaparecimento. Hoje se sabe que as sociedades indígenas são parte de nosso futuro e não só de nosso passado.*

Manuela Carneiro da Cunha

A proposta da reflexão aqui desenvolvida consiste em avaliar o peso acadêmico de duas obras muito recentes e altamente representativas da produção historiográfica contemporânea no Brasil, *Metamorfoses indígenas*<sup>2</sup> e *Religião como tradução*<sup>3</sup>. Elas

---

1 Palestra proferida por ocasião do “Seminário Interpretações do Brasil: dos clássicos às novas abordagens”, organizado pelo Instituto Humanitas – Unisinos, em 08/05/2007. Não poderia deixar de agradecer aos organizadores pela oportunidade que me concederam de participar deste evento.

2 ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. Maria Regina C. de Almeida, professora adjunta no Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, é mestre em História pela mesma Universidade, com a dissertação *Os Vassallos d’El Rey nos Confins da Amazônia – A Colonização da Amazônia Ocidental – 1750-1798*, e doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas, com a tese *Os Índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial – Novos súditos cristãos do Império Português*.

3 POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil Colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003. Maria Cristina Pompa é graduada em Letras, pela Università degli Studi La Sapienza (1980), mestre em Antropologia Social, pela Universidade Estadual de Campinas (1995,) e doutor em Ciências Sociais,

resultam de teses de doutorado desenvolvidas na Unicamp e publicadas em 2003. Ambas, inclusive, receberam importantes prêmios em reconhecimento às suas evidentes: a primeira sendo agraciada com o Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisas em 2001, e a segunda com o laurel de melhor tese no concurso CNPq-ANPOCS, em sua edição de 2002.

A eleição de duas obras para serem discutidas em uma única sessão do Seminário diz respeito à evidente sintonia que há entre elas. Mesmo que o façam a partir de inserções temáticas diferenciadas – uma no campo da história das religiões, e outra mais identificada com a história da administração lusa no Brasil –, ambas aproximam-se no esforço de construir novos ângulos de observação e compreensão da época colonial. Buscam, neste sentido, em primeiro lugar, dar visibilidade aos índios como sujeitos históricos e, em seguida, realizar esta proposta sem colocá-los na cena como vítimas de uma “história dos vencidos”, atitude acadêmica e editorial fortemente em voga nas duas últimas décadas do século XX.

Suas reflexões propõem abdicar-se de uma história feita de oposições binárias, identificadas através do choque entre europeus e índios, para percebê-la, também, a partir de outras relações e outras vozes. Efetivamente, podemos perceber que uma concepção unívoca de história, predominante por muito tempo na compreensão deste tema, ao colocar “dominantes” e “dominados” em posições opostas e inflexíveis, acabou por ter como corolário a noção de uma superioridade militar e tecnológica dos ocidentais como justificativa para o domínio e destruição das sociedades indígenas. Acredito que esta seja uma noção não apenas preconceituosa, como insuficiente para o ajuizamento dos fenômenos envolvidos no contato entre as culturas americanas e europeias desde o início da Modernidade. Como nos ensina Solange Alberro, ao contrário do que repetem os discursos e projetos colonialistas ainda hoje, historicamente, ainda quando uma certa área cultural sofre o impacto brusco e destrutivo de uma conquista, suas populações (ou setores delas) acabam desenvolvendo um conjunto de mecanismos de resistência, assimilação defensiva e recuperação<sup>4</sup> (1994, p. 249-250).

---

pela Universidade Estadual de Campinas (2001). Atua como professora da Universidade de São Paulo USP e como pesquisadora do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia da Religião, atuando principalmente nos temas ligados à antropologia histórica, identidades étnicas e políticas públicas, movimentos sócio-religiosos, catequese indígena, missões, jesuítas.

4 Diz também a autora, que mesmo o grupo no poder não deixa de ser influenciado e transformado neste processo. É o que podemos observar, lembra, na situação de cada vez mais expressivo papel da cultura hispânica na vida norte-americana atual, impondo-se à própria cultura que se quer majoritária (ALBERRO, 1994).

As duas obras em questão, destacam-se justamente por escapar de análises simplistas sobre a época colonial, atendendo a este repto que é a recuperação do papel dos grupos indígenas na formação das sociedades e culturas do continente. Para tanto, elas ultrapassam a mera adoção de uma visão de crítica ao colonialismo e denúncia das suas tremendas conseqüências em relação aos nativos, para efetivamente refletirem sobre as formas pelas quais eles interagiram com a sociedade colonial e ajudaram a conformá-la.

Maria Regina Almeida estuda um tema muito caro à historiografia nacional, que é o da constituição das primeiras aldeias coloniais do Rio de Janeiro no século XVI, acompanhando sua trajetória até época do Diretório. O que importa a ela, num primeiro momento, é acompanhar as complexas negociações que envolveram portugueses, franceses e lideranças indígenas na instalação das aldeias. Depois, ela acompanha o percurso desta experiência até quando, em decorrência das novidades introduzidas pela legislação pombalina, elas assumem a condição de vilas ou freguesias. Enquanto nas últimas décadas do século passado o exame desta matéria, várias vezes, serviu para tentar-se identificar os danos identitários resultantes da aculturação imposta, ou a resistência indígena a esta aculturação, aqui o que se busca é, a partir da crítica às noções correntes de identidade e cultura, estudar um caso de etnogênese, isto é, de emergência de uma nova identidade: a de índios aldeados. Esta situação é apresentada como efeito de ações de “resistência adaptativa”, conceito<sup>5</sup> cuja autoria Almeida tributa a Steve Stern (1990), que, em seus estudos, tem insistido na necessidade de recuperarmos o ativismo indígena nos processos históricos<sup>6</sup>. O antropólogo, professor da Universidade de Wisconsin, examinou justamente a transformação do variado conjunto de grupos étnicos encontrado pelos conquistadores, em uma casta subordinada, a dos índios, integrados (dentro do modelo de sociedade proposta pela metrópole) à “república dos nativos”.

Vê-se que a opção teórica de Celestino de Almeida vai ao encontro da crítica estabelecida ao conceito de cultura por Gruzinski, segundo quem “basta examinar a história de qualquer grupo humano para perceber que esse arranjo de práticas e crenças, admitindo-se que possua uma autonomia qualquer, mais se aparenta a uma nebulosa em eterno movimento do que a um sistema bem definido” (GRUZINSKI, 2001, p. 51-52). Concorda também, com as conjecturas de Alberro, de que os processos históricos da conquista e colonização não impediram

---

5 Creio que também coubesse aí, sem prejuízo às conclusões da autora, a utilização da referida noção de “assimilação defensiva” utilizada por Alberro (1994).

6 Ativismo que ele considera não tenha que ser necessariamente resposta a uma situação de crise.

que as sociedades nativas conservassem uma identidade original, ainda que não necessariamente “ancestral”<sup>7</sup>.

Para Regina Celestino de Almeida, estas aldeias seriam, justamente, o espaço de criação de uma cultura de “resistência adaptativa”, desenvolvida num processo de constante recriação, num ambiente de interação entre grupos sociais e étnicos diversos, em que os índios aprendiam novas práticas culturais e políticas, as quais eram reelaboradas a partir de seus próprios valores e tradições e de acordo com as novas necessidades. Nesse processo de ressocialização, os índios aldeados adquiriam o instrumental necessário, do qual lançavam mão nos momentos apropriados – e possíveis, diria eu – para sobreviver e adaptar-se ao mundo colonial. Desta forma, estes sujeitos criaram elos de pertença com as aldeias, assim como direitos que serviram de base para demandas posteriores, e que eles defenderam mesmo em condições francamente desfavoráveis.

Pompa, por sua vez, também parte de uma matéria clássica na historiografia brasileira para propor-lhe novas questões e respostas. A autora retoma, assim, o tema da catequese das populações indígenas, da “conquista espiritual” para usarmos o termo consagrado por Robert Ricard (1994)<sup>8</sup>, para refletir sobre as “negociações de sentido” (as “traduções”) que se constroem neste processo e que introduzem alterações no mundo indígena, mas também nas práticas de catequese. A proposta apresenta notável grau de sofisticação na medida em que ela introduz em seu campo de análise um conjunto de vozes raramente evocadas. Desta maneira, ao lado da fala dos jesuítas, encontramos, também, as de capuchinhos e franciscanos, por exemplo. Da mesma forma, paralelamente aos nomes das aldeias do litoral e dos grupos tupis, com os quais se costuma ter familiaridade, aparecem outros que nos soam estranhos, assim como provavelmente a muitos dos que não são especialistas na história regional do nordeste: acoroazes, pankararés, caxangos etc.

Esta “tradução” evocada por Cristina Pompa não fica restrita ao contexto das línguas, mas diz respeito, igualmente, aos universos simbólicos em todas as suas dimensões, universos estes que a análise da autora quer evidenciar que acabaram criando pontes entre si. Assim é que, se a compreensão do repertório simbólico tupi envolveu todo um conjunto de mediações, o repertório simbólico tapuia, por sua vez, acabou sendo “tupinizado” pelos religiosos, ao mesmo tempo em que a catequese junto a eles foi fruto da experiência colhida (em seus erros e acertos) junto aos primeiros. No outro campo desta relação, a

---

7 A autora Solange Alberro está preocupada neste texto (1994) em entender o processo pelo qual os descendentes dos peninsulares “metamorfosearam-se” em patriotas americanos.

8 A primeira edição data de 1933.

autora consegue, mesmo tendo em mãos documentos de procedência européia, nos levar a perceber sutis respostas indígenas, respostas dadas no sentido de tomar e transformar para si o que se apresentava como o “outro”. Não lhe interessa, portanto, assim como observamos no caso de Celestino de Almeida, pensar (e pesar) as perdas e danos da cultura indígena diante da ocidentalização, mas perceber os “processos de mediação” aí estabelecidos.

Percebe-se, pois, nas duas obras, a disposição para uma releitura do passado das sociedades nativas que abdica de categorias de análise baseadas na idéia (confortável) da dicotomia entre a luta pela permanência de tradições imemoriais, por um lado, ou perda da identidade – via um mecanismo de aculturação imposta –, por outro. De igual forma, abandona-se aí a noção de que as sociedades indígenas são frias e resistentes a mudanças, em favor do esforço de compreensão dos “processos combinados de resistência, adaptação e transformação” (BOCCARA, 2001), pelos quais elas se colocam nas situações de contato com o Ocidente. Especialmente no caso de Almeida, aponta-se, ainda, para a necessidade de percebermos que os múltiplos processos de mestiçagem (ou de hibridação, como quer que os chamemos) favorecidos por estas circunstâncias oportunizam o surgimento de novos grupos e identidades.

Podemos, assim, concluir de imediato sobre o quão significativa é a escolha destas duas leituras no âmbito de um evento que se propõe a “analisar obras de referência da historiografia brasileira relativas à temática da escravidão indígena e africana”, e “compreender a sociedade brasileira com base na análise de obras que se dedicaram a interpretar o Brasil e os brasileiros”. Estamos, efetivamente, diante de livros cuja matéria de exame não é o das consagradas tradições interpretativas acerca do Brasil, e que localizam sua atenção em relações que vão além daquelas pelas quais sempre se definiu o contato entre as frentes de colonização européia e as sociedades indígenas deste território que viria a ser o Brasil. Podemos inclusive dizer que, enquanto estas costumeiramente freqüentaram as obras da historiografia nacional apenas para tratar dos primeiros anos da colonização e, depois, desaparecerem face ao avanço das instituições ocidentais, nos dois trabalhos que examinamos este marco é amplamente ultrapassado<sup>9</sup>.

Avançando um pouco na reflexão, lembramos ainda que não apenas estas obras trazem um tema até a pouco apenas marginal para o centro da arena, como o fazem a partir de uma ótica que, como estivemos dizendo, também é inovadora. As so-

---

9 Talvez não fosse excessivo dizer que, no caso de *Metamorfoses indígenas* a perspectiva de análise é a da longa duração, haja vista que sua autora recupera a trajetória de algumas das aldeias até os inícios do século XIX.

iedades indígenas não são nelas exclusivamente elementos colaterais, “panos de fundo” numa história da colonização, mas surgem como parte essencial de uma dinâmica da qual participam. Isto feito de forma a acompanhar a reflexão teórico-metodológica mais recente e atualizada nos quadros de uma história das populações indígenas na América.

Antes de retomar com mais profundidade as questões até aqui levantadas, deve ser feita outra observação, à qual pretendo retornar no momento de concluir esta sessão de trabalhos. Trata-se da necessidade de pensarmos nos vínculos (ou nas diferenças) observáveis entre os resultados que atingem obras como as de Pompa e Celestino, inseridas no âmbito de uma (nova?) “história dos índios”, e aqueles aos quais se chega a partir de uma “história indígena” propriamente dita.

Feita esta introdução, passamos a considerar mais detalhadamente as questões apontadas até o momento, na mesma ordem de sua enunciação, começando pelo conjunto maior dentro do qual podemos melhor compreender a importância dos dois textos. Isto é, a partir das perspectivas de investigação para o estudo dos grupos indígenas que deixaram de insistir nas permanências estruturais e na essencialidade destas sociedades, para apontar a dinâmica de sua gestação numa perspectiva histórica.

Charles Gibson, conhecido historiador da Espanha e de suas colônias no Novo Mundo, afirmou certa vez que tanto as posturas de apologia da hispanização quanto as de crítica ao colonialismo espanhol (*Leyenda Negra*) contribuíram conjuntamente para constituir o panorama da história das populações americanas pós conquista como a de um “imenso vazio” (1999, p. 269). A própria literatura de viagens do século XIX serviu de confirmação à idéia de que nada dos valores políticos, sociais ou culturais indígenas haveriam escapado da destruição ou da hispanização. Seu autor mais ilustre, Alexander Von Humboldt, encantado com os monumentos arqueológicos que encontrara no México, afirmou que “o melhor tipo de índios entre os quais se poderia supor a existência de um certo grau de cultura intelectual, pereceu em grande parte no começo da conquista espanhola...” (GIBSON, 1999, p. 270). Aqueles ameríndios que conheceu em sua viagem à América considerou deprimidos e embrutecidos, tristes remanescentes do povo que, “na época de Cortéz, enchiam as ruas de todas as grandes cidades do império mexicano [...]” (GIBSON, 1999, p. 270).

As compreensões do naturalista alemão não estavam em desacordo com as proposições gerais da ciência da segunda metade do século XIX, época do triunfo do evolucionismo e em que se firma a noção de que algumas sociedades haviam estancado nesta marcha. As “sociedades primitivas”, presas numa

“eterna infância”, não eram mais que meros testemunhos do passado das modernas sociedades ocidentais. Uma vez que se consideravam as sociedades indígenas como prisioneiras da tradição, elas escapavam da atenção da história que era, por sua vez, cativa da noção do devir. Os historiadores ocupavam-se em narrar os detalhes da Conquista, na maior parte das vezes sob a ótica das vitórias obtidas pelos “audazes” aventureiros espanhóis, sobre as “assombradas” populações indígenas, isto é, ajudando a compor o mito da superioridade branca e da debilidade dos índios (Restall, 2006). A etnia vencida deixava de interessar a partir do próprio momento de sua derrota, e o período que se estendia para além da Conquista era examinando apenas sob uma perspectiva administrativa e imperial.

O conhecimento que se produzia sobre elas encontrava-se compartimentalizado entre a arqueologia e a etnologia: enquanto a arqueologia ocupava-se das culturas pré-colombianas, a etnologia, identificada com o tropo antropológico do “presente etnográfico”, tratava da época contemporânea, fazendo-o numa perspectiva que buscava estabelecer traços passíveis de serem identificados como provenientes da cultura nativa, ou fruto da aculturação, bem como a proporção que se estabelecia entre eles. Enfim, atuando de forma isolada, nenhuma destas disciplinas encarava a história dos índios do período colonial como um tópico que merecesse um tratamento próprio.

Tulio Halpherin Dongui, outro destacado americanista, localiza no período posterior a 1940, o que ele chamou de uma “metamorfose historiográfica”, cujo primeiro sintoma encontrou na substituição da importância até então absoluta do Arquivo das Índias como fonte de materiais para a pesquisa, pelos centros de documentação americanos. Esta substituição teria se imposto em razão do estado de beligerância que envolveu a Espanha e, depois, toda a Europa, entre 1936 e 1945<sup>10</sup>. A partir daí, o professor argentino observa uma enorme expansão dos estudos latino-americanos nos EUA, especialmente aqueles referentes ao trabalho, ao tributo e aos temas da demografia que utilizavam a estatística dos registros do tributo. Estes dados, reunidos e comparados, indicavam, desde então, a necessidade de reconhecer-se toda a sociedade forjada pela conquista e colônia como sujeito da História Colonial (Dongui, 1997, p. 2-3).

Dongui sugere que a obra que talvez melhor caracterize esta “virada” seja justamente *Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico (1519-1810)*, publicada em 1964, de autoria do já mencionado Charles Gibson, cujo título sugere, ele próprio, a mudança do ponto de inflexão: da histó-

---

10 Guerra Civil Espanhola e Segunda Guerra Mundial.

ria do conquistador para a dos conquistados<sup>11</sup>. O livro, embora apresente um demarcador cronológico situado entre 1519-1580, na verdade acaba por ultrapassá-lo, para internar-se no período anterior a conquista: “ponto de inflexão de uma história que se estende em ambos os lados dela” (DONGUI, 1997, p. 6).

No México, estes estudos concentraram sua atenção em temas como os lugares e nomes dos lugares, o tamanho da família indígena, a estrutura social interna, a tributabilidade e o declínio da produtividade; no Peru, eles foram mais tardios, e tiveram um importante estímulo documental nos registros das viagens de inspeção de autoridades (as visitas), as quais acabaram consignando informações valiosas sobre as sociedades indígenas coloniais, e que serviram de estímulo para investigações sobre as sociedades camponesas.

Nas décadas seguintes, ao lado desta primeira ampliação dos temas de interesse, outras importantes inovações operavam-se no campo das ciências humanas e sociais: enquanto estas últimas passavam a mostrar mais interesse pela dimensão cronológica do estudo das sociedades, os historiadores voltaram-se aos temas ligados a aspectos culturais das mesmas. Como os antropólogos, passamos a falar em culturas no plural<sup>12</sup>, e nos abstermos de juízos de valor feitos inevitavelmente à base da nossa própria. Ao lado ainda dos avanços observados no campo da história social (crescentemente atenta ao estudo dos chamados grupos subalternos), emergia uma nova disciplina/metodologia chamada etno-história, que acabou por firmar a necessidade de atenção ao vocabulário êmico (pertencente a uma unidade significativa em contraste com outras unidades em outro sistema de comportamento) dos nativos de uma cultura, e aos conceitos éticos daqueles que a estudam.

A profunda mudança na maneira como nos voltamos ao passado implicou, pois, na rejeição de uma narrativa unificada e, conseqüentemente, no reconhecimento de que a história não

---

11 Segundo Dongui, a obra de Gibson, de acordo com os preceitos historiográficos de seu tempo, embora nos legue “inequivocamente, uma história dos conquistados”, não o faz porque se esforce para tornar sua, a perspectiva deles: “o que ele reconstrói não é a experiência global dos que são, subitamente, forçados a integrar-se em uma sociedade e uma cultura cuja própria existência ignoravam – e cuja lógica interna, no começo, acham impenetrável – mas, apenas, os aspectos dessa experiência em que se reflete o papel central da exploração dos conquistados pelos conquistadores na conformação da sociedade” (1997, p. 7).

12 A própria noção de cultura precisou-se sob a influência da antropologia, superando o conceito iluminista do termo que se referia apenas às chamadas “expressões superiores do espírito humano”, para ser pensada nos sentidos que lhe são emprestados por Malinowski (como conjunto de artefatos herdados, bens, processos, valores, hábitos) ou Gertz (as dimensões simbólicas da ação social). À idéia de tradição somou-se a de reprodução cultural, isto é, a cultura não persiste por inércia e é preciso um grande esforço para sua transmissão (daí a importância do papel da educação neste âmbito).



tem mais um sujeito privilegiado. Esta nova disposição não poderia deixar de impactar fortemente sobre o estudo da história da América (e do Brasil), implicando no questionamento de mitos como o das sociedades sem história, porque frias e reacionárias à mudança e, muito concretamente, o de sua condenação ao desaparecimento (o mito das *vanishing indians*). Acrescenta-se a isto, a muito atual discussão acerca da necessidade do reconhecimento da *agency* (no sentido de ação consciente) dos grupos chamados subalternos.

O historiador francês Serge Gruzinski afirma que nossa maneira de considerar as populações indígenas costuma estar informada por um conjunto de lugares-comuns, sendo o primeiro deles aquele que as descreve como massas passivas, atrasadas e presas e um arcaísmo miserável, idéia que ele acredita ser fruto de uma orientação racista. Um segundo clichê ele afirma resultar do eurocentrismo, que nos convida a perceber os processos históricos somente a partir da Europa. Outro ainda, este mais recente e cultivado em alguns meios universitários e de comunicação (particularmente na Europa e nos Estados Unidos), faz dos índios os protagonistas de uma resistência monolítica ao longo dos séculos de dominação européia, heroicamente dispostos a permanecer presos a tradições do passado (GRUZINSKI, 1999).

Visões lacunares ou maniqueístas como estas não correspondem a uma realidade muito mais complexa, fato que já havia sido anunciada num trabalho em que a norte-americana Karen Spalding (1974) chamava a atenção para o tema do “índio colonial”, praticamente inexplorado, até então, pela historiografia hispano-americana. Seguindo a complexa trajetória de uma elite indígena andina, a autora percebeu que, embora cada vez mais submetido à ordem colonial, este grupo foi menos afetado pelo processo de “achatamento” (*flattening*) descrito por Gibson para o México Central. Compreendeu, igualmente, que tal sobrevivência ocorreu não em uma situação de isolamento – como no caso estudado por Nancy Fariss (1998) para o lucatã –, mas em estreita articulação entre a elite indígena e a da “república dos espanhóis”. Conclui Spalding finalmente que o impacto resultante da conquista-colonização (persistente ao longo de toda a fase colonial, e mesmo além) mantém uma permanente influência recíproca com aquele dos processos paralelos de mudanças sociais. No âmbito dos estudos sobre a América Portuguesa, o quadro apresenta-se bastante diferenciado deste que rapidamente esboçamos até aqui. Neste sentido, não resta a menor dúvida que a valiosa contribuição para alterar esta realidade é o primeiro dos méritos das obras de Cristina Pompa e Regina Almeida.

Evocando John Manoel Monteiro (2003), podemos dizer que o maior obstáculo ao ingresso dos atores indígenas na cena da nossa historiografia parece estar localizado na resistência ao

tema pelos historiadores, uma vez que ele foi geralmente considerado como âmbito exclusivo dos antropólogos.

O fato de que a posição insular das sociedades indígenas no pensamento brasileiro começou a ser construída a partir da primeira historiografia nacional, em meados do século XIX, é já plenamente conhecido. Da mesma forma, tem-se apontado recorrentemente a afirmação de Francisco Adolfo de Varnhagen, autor da primeira *História Geral do Brasil* – “de tais povos na infância não há história: há só etnografia” – como ilustradora desta realidade. A asseveração do Visconde de Porto Seguro repercutiu o pensamento francamente em voga no Ocidente do século XIX, o qual, como já vimos, desqualificava os indígenas enquanto participantes de uma história movida cada vez mais pelo avanço da civilização européia. Os chamados “povos primitivos” eram, neste âmbito, objetos da ciência apenas como evidências de uma condição pretérita da humanidade. Em sintonia com isto, Carl Friedrich Philippe von Martius que, poucos anos antes havia vencido o concurso sobre “Como Escrever a História do Brasil”, sob os auspícios do recém-fundado IHGB, considerava os índios como populações que, em breve, deixariam de existir, concordando com as teorias sobre a decadência dos nativos americanos.

A superação deste cânone (que vimos Gruzinski qualificar de racista, e eurocêntrico) não significou, contudo, uma alteração imediata ou importante sobre este aspecto da historiografia brasileira. O que se assistiu, então, foi a justificativa de que a “não presença” dos indígenas na história do Brasil Colônia era tributária da limitação imposta pela quase total inexistência de fontes que sustentassem pesquisas nesta direção.

Os exemplos de *Metamorfoses indígenas* e *Religião como tradução* evidenciam claramente a falta de sustentação desta justificativa. Regina Celestino construiu seu livro a partir de fontes primárias “em grande parte inéditas e esparsas” que ela localizou em “vários arquivos e bibliotecas, sobretudo no Rio de Janeiro (AN, BNRJ), Lisboa (AHU) e Roma (ARSI)”. Embora procedentes dos agentes da colonização, eles trazem, de acordo com a autora, bastante informação “sobre a atuação dos índios nas aldeias e seus conflitos com os padres e outros segmentos sociais”. Mais ainda: “reproduzem, ainda que filtradas, as próprias falas dos índios” (ALMEIDA, 2003, p. 37).

A pesquisa da professora carioca, assim como a de Cristina Pompa, apresenta-se, desta forma, como tributária do consenso, plenamente estabelecido hoje entre os historiadores, de que os documentos não são portadores de verdades à espera de serem deles extraídas, e de que respondem apenas àquilo que lhes foi perguntado. O exercício metodológico que sustenta ambos trabalhos é, assim, o de fazer filtrar das informações obtidas nas

fontes, as concepções e preconceitos de seus elaboradores europeus.

A crítica documental muito fina, muito aguda, é, aliás, um dos pontos altos do trabalho de Cristina Pompa. A primeira parte do livro, que estuda a catequese no litoral, utiliza amplamente o material produzido por nomes muito conhecidos pelos historiadores da época colonial. Lá estão Nóbrega e Anchieta, mas também Cardim, Thevet, Léry, D'Evreux e d'Abeville, Gândavo, Soares de Souza, entre outros. Contudo, assim como seu trabalho percorre espaços geralmente pouco aquinhoados pela historiografia nacional – isto é, o chamado “sertão dos tapuias” –, documentos também pouco conhecidos marcam sua presença, muitos deles de autoria de missionários capuchinhos franceses e italianos.

Sem dúvida, o acréscimo de falas provenientes de outras Ordens que não a Companhia, portadoras de outras experiências, já eleva o trabalho a um patamar diferenciado no quadro da produção acadêmica absolutamente dominado pelas vozes jesuíticas. Muitos destes documentos são inéditos, outros pouco conhecidos e escassamente trabalhados, como os dos capuchinhos Bernard e Martinho de Nantes.

Assim como a autora de *Metamorfoses*, Pompa também trabalhou em arquivos nacionais (Biblioteca José Mindlin, SP, e Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro) e europeus, estes últimos especialmente italianos: Arquivo do Instituto Histórico dos Freis Capuchinhos e o Arquivo Histórico da Sociedade de Jesus, ambos em Roma. Além disto, ela faz ainda uma leitura rigorosa de vários autores que, pelo peso das interpretações que produziram, são hoje tomados como se fossem, também eles, verdadeiras fontes (Métraux, Fernandes, Clastres). A avaliação da autora a esta produção e a forma como ela foi sendo apropriada por vários autores ao longo do século passado é, aliás, outro dos pontos altos desta obra.

O inquérito às fontes assim percorridas pelas autoras permitiu-lhes chegar a conclusão de que:

- ♦ as respostas indígenas às ações coloniais não foram apenas de negação a ela, mas a de ativamente tomarem parte da história que se construía;
- ♦ a afirmação e reafirmação de sua identidade índia se faz através da história, e não na imobilização em um passado definidor de uma tradição ancestral.

A imagem da sociedade colonial construída pela antropologia e pela historiografia tradicionais, polarizada entre índios e evangelizadores, ou índios e colonos, aparecendo quase sempre como esferas opostas e irredutíveis, torna-se insustentável a partir das conclusões das autoras. O que emerge de seus estudos é uma realidade mais multifacética, mais complexa e hetero-

gênea, vivida em meio a um mundo de mudanças, adaptações e negociações, de constantes redefinições identitárias, em aberta oposição aos estudos que prevaleceram no mundo acadêmico até há poucos anos.

Vejam, rapidamente, como cada uma das professoras constrói seus argumentos.

Regina C. de Almeida, ao estudar o processo de aldeamento dos indígenas do litoral do RJ – tema clássico e recorrentemente visitado –, lança a hipótese de que as aldeias não surgiram e existiram apenas em atenção aos interesses dos portugueses. É claro que o ingresso nas aldeias levava os índios a ficarem muito expostos às epidemias e às altas taxas de mortalidade, à redução das terras de que dispunham, sujeitos ao trabalho compulsório, às guerras e maus tratos. Além disto, nas aldeias misturavam-se os grupos étnicos uns aos outros. Vivendo em uma condição subordinada, eram proibidas muitas de suas práticas culturais e eram obrigados à adoção de outras tantas, que deviam permitir a sua “civilização”, isto é, a sua transformação em súditos cristãos da monarquia lusa.

Se foram lugar de perdas imensas, contudo, as aldeias foram, na análise da autora, lugar também de ressocialização, de recriação de identidades. Misturados e transformados nelas, eles continuaram sendo índios, “índios aldeados”, que se interessavam por algumas mudanças e aprendizados e podiam atribuir-lhes rumos e significados próprios. Para comprovar sua tese, Regina C. de Almeida lança mão de documentação de épocas do período colonial tardio, em que os índios estão sustentando demandas no interior das aldeias, ou manifestando seu interesse em que elas sobrevivessem. Estas práticas que revelariam percepção política e ação consciente a autora, aliás, já procura demonstrar ao tratar das décadas iniciais da colonização, quando os nativos souberam explorar as rivalidades entre portugueses, franceses e holandeses, e a necessidade de alianças por parte dos europeus para obter vantagens, ou negociar perdas. Aldeados, eles também teriam tido, depois, a faculdade de valer-se dos dispositivos à sua disposição para garantir alguns ganhos.

Desse modo, é extremamente reveladora a troca de correspondência entre índios potiguaras sobre as rivalidades envolvendo os europeus, e seus posicionamentos e escolhas nesta circunstância, material que as duas autoras exploram de forma muito feliz. Pedro Poti e Felipe Camarão apresentam seus argumentos sobre as conveniências de aliar-se a flamengos ou portugueses, e manifestam aguda consciência da conjuntura das rivalidades européias, dos riscos e dos benefícios que lhes poderiam advir da aliança com um ou outro Reino. Cristina Pompa afirma ser este um “testemunho precioso da inserção dos índios no mundo colonial em condições de igualdade política. Para

construir suas estratégias, eles utilizaram-se de todos os elementos das culturas e das práticas dos invasores, holandeses ou portugueses: das alianças às armas, da fé ao uso da escrita [...]” (POMPA, 2003, p. 209-210). A asseveração acerca de uma possível “igualdade de condições políticas” entre índios e europeus bem pode causar estranheza em um panorama dominado pela idéia da fragilidade dos nativos diante dos invictos conquistadores europeus. Certamente, o que a autora quer aí afirmar é que, mesmo que os desdobramentos de suas escolhas tenha tido repercussões negativas, as lideranças indígenas participaram ativamente<sup>13</sup> do jogo de negociações que envolveram as disputas européias na colônia.

Sobre este dispositivo em especial, a escrita, podemos lembrar de outra situação em que os indígenas souberam colocá-lo a serviço de seus interesses. É o caso estudado por Eduardo Neumann, em recente tese de doutorado desenvolvida na UFRJ (2005), em que se demonstra como souberam os guaranis das Reduções do Paraguai apropriarem-se da escrita para protestar e denunciar as contradições presentes no colonialismo ibérico setecentista, mais especificamente falando, na situação da Guerra contra as determinações do Tratado de Madrid.

De acordo com ele, se é fato que o trabalho de demarcação de limites que a execução do Tratado requeria gerou uma constante correspondência entre os comissários peninsulares, a prática da escrita, como instrumento de comunicação e negociação política, não esteve restrita unicamente aos plenipotenciários ibéricos, sendo igualmente um expediente muito valorizado pelos índios. Para o autor, os diversos usos reservados a ela pelos índios letrados nesta conjuntura expressam um desejo de comunicação, de informação e do estabelecimento de negociações. Além do mais, a escrita servia para fixar a versão que os guaranis queriam marcar para os eventos em curso, o que significa uma clara consciência histórica de sua parte.

Sobre este aspecto, também Celestino de Almeida reconhece que as possibilidades que se abriam para os índios não eram equânimes às dos brancos nem os colocavam em situação privilegiada diante dos poderosos interesses quanto à suas terras e trabalho. Não é isto, contudo, que lhe importa frisar, e sim o uso que aprenderam os índios a fazer delas.

Desta forma, o conhecimento do aparato jurídico do Império Português pode servir para um índio principal solicitar mercês relativas à ajuda prestada no século XVI aos portugueses por um ancestral seu (Araribóia); em outra situação, serve para sustentar queixas das comunidades contra autoridades civis das al-

---

13 Este tratamento está muito próximo daquele que a historiografia atualmente reserva para a análise da “conquista espanhola da América. Ver, sobre o assunto, Restall (2006), Scott (2005) e Lumbreras (1988).

deias e solicitar a sua substituição. Assim, a documentação consultada pela autora permite-lhe identificar as causas comuns que levavam os índios a mobilizarem-se em busca do que consideravam justo: além das disputas por território, da recusa à escravização e trabalhos que viam como abusivos, indesejados ou mal pagos, existia a rejeição às autoridades que não reconheciam ou aceitavam como legítimas.

Já ao final do XIX, estas aldeias, que os viajantes indicavam estarem miseráveis e decadentes, eram defendidas pelos índios que não queriam sua dissolução. É óbvio que elas foram espaço de perdas talvez incomensuráveis, de violência e desorganização de tudo que os índios consideravam como seu jeito de conhecer e estar no mundo. O que Celestino de Almeida quer concluir, não obstante, é que estas perdas puderam ser de algum modo, em algumas circunstâncias, negociadas. Para explicá-lo, como vimos anteriormente, ela se vale do que Steve Stern (1987) chamou de “resistência adaptativa”, ativada no intuito de permitir sua sobrevivência física mediante a elaboração de novas identidades: novas, porém ainda indígenas. Esta ação estaria além daquelas de submissão passiva, da rebelião declarada ou da aculturação disfarçada em atitudes de justaposição, e teria sido o motor para a metamorfose indígena: de índios tupinambás, tememinós, potiguaras etc., para “índios aldeados”.

Mesmo após as Reformas Pombalinas, que buscaram justamente o mestiçamento e a diluição desta categoria, os aldeados buscavam agir coletivamente como índios, defendendo demandas dos seus povoados a partir dos direitos que o próprio Estado Colonial tinha reservado a eles na condição de aldeados. Aliás, é de se concordar plenamente com ela, de que o próprio fato de estas medidas pretenderem extirpar costumes indígenas (língua tupi, nudez, casonas etc.) é em si mesmo muito ilustrativo.

Episódio muito anterior a estas Reformas serve para a autora estudar o “consumo” (a tradução, diria Pompa) que os índios fazem da cultura ocidental. Trata-se do movimento chamado de “Santidade do Jaguaripe”, cujo líder, discípulo dos jesuítas, absorveu e reelaborou elementos da instrução religiosa que recebera, para criar um culto que se dirigia não só aos índios, mas também aos mestiços, por exemplo. O rito e a doutrina eram também alvo de metamorfoses incontroláveis por parte das autoridades... Esta conclusão nos convida a pensar nas “artes do fazer” estudadas por Michel de Certeau. Embora o jesuíta francês esteja se referindo à América Espanhola, sua compreensão não parece deslocada em relação às idéias de Celestino ou de Cristina Pompa.

*Assim o espetacular sucesso da colonização espanhola no seio das etnias indígenas foi alterado pelo uso que dela se fazia: mesmo subjugados, ou até consentindo, muitas ve-*

zes esses indígenas usavam as leis, as práticas ou representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro, não rejeitando-as ou transformando-as (isto acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir. Eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro. Permaneciam outros, no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente. Modificavam-no sem deixá-lo (De Certeau, 1994, p. 94-95).

A pesquisadora do Cebrap Cristina Pompa, doutora em Ciências Sociais pela Unicamp, investe, em *Religião como tradução*, em outro dos mais caros tópicos da historiografia brasileira (e americana): a história da evangelização das populações nativas. E, assim como Regina Celestino, ela o faz a partir de pressupostos muito diferentes daqueles que orientaram a compreensão tradicional do tema. Propõe, neste sentido, uma releitura da história da evangelização no Brasil colonial, procurando entender os “múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas”. Ou seja, se podemos acompanhar através dela as transformações teológicas, intelectuais e políticas do projeto missionário, por outro se pode também seguir “a lógica e a história das respostas culturais dos grupos indígenas a estes estímulos” (POMPA, 2003, p. 414).

Seus argumentos revelam um quadro complexo de permanentes rearticulações nas relações estabelecidas entre os indígenas e os brancos, evidenciando que os primeiros não foram vítimas mudas ou protagonistas de uma cega resistência, objeto de aniquilação ou mártires da luta pela conservação de sua cultura. A autora acompanha, portanto, a orientação teórica de *Metamorfoses*, sendo que ambos os livros seguem a vertente contemporânea dos estudos que buscam uma revisão do paradigma da conquista colonial.

Pompa interessa-se pela “dialética do encontro” entre índios e missionários, identificando ter havido, entre uns e outros, um permanente trabalho de transformação, tanto no plano das práticas quanto no dos símbolos (as práticas veiculando os símbolos, ao mesmo tempo em que eram determinadas por eles). Desta forma, ela não acredita que possamos definir o processo de evangelização como uma imposição – positiva ou negativa – do colonizador sobre uma massa amorfa e indefesa de indivíduos inconscientes da catástrofe que se lhes abatia.

A autora critica, com veemência, o binarismo vencedor x vencido, e compreende que a evangelização revestiu-se de um complexo processo de traduções mútuas, no qual os missionários europeus liam as práticas e discursos indígenas com chaves

de interpretação retiradas dos textos bíblicos e do paganismo clássico, enquanto os próprios índios percebiam nos missionários seres semelhantes aos seus pajés e caraíbas, com extraordinários poderes de cura e de comunicação com a alteridade. Neste caso específico, estaríamos diante de uma “batalha pelo monopólio da santidade”, uma luta pelo poder simbólico, em que os rivais (padres e índios) tentam se apropriar dos instrumentos, símbolos e falas uns dos outros. O resultado teria sido uma sobreposição entre caraíbas e missionários, qualidade esta procurada por uns e outros.

Pompa inicia o estudo deste processo nos primeiros contatos entre missionários e tupinambás do litoral, no século XVI, quando avalia o decurso estabelecido entre o sonho utópico e heróico da Conquista Espiritual, e a difícil realidade da colônia, seja no que toca aos conflitos com os colonos, seja – especialmente – no que se refere à “inconstância da alma selvagem”, realidade que exigiu a reatualização constante das práticas missionárias. Estende-o, depois, para o século seguinte e a evangelização dos tapuias no sertão. Segunda ela, temos que lembrar que a história da evangelização “continua, sob outras formas, em outros lugares e com outros índios”, afirmando que o que sugere é “o estudo desse percurso no panorama das pesquisas sobre o mundo indigenista colonial [...]”.

Em uma proposta metodologicamente audaciosa, a autora afirma querer extrair da documentação colonial, particularmente das fontes missionárias, não só o sentido da missão cristã entre os índios, mas também o sentido que o “encontro” colonial adquiriu para as populações indígenas, que é um dos significados para o que denomina de tradução. Esta proposta, como já observamos, não se apóia nas narrativas indígenas – de resto, quase sempre inacessíveis ao analista dos processos coloniais –, tampouco no diálogo com a etnologia ameríndia, que hoje dispõe de modelos analíticos relativos à particularidade dos processos socioculturais nas terras baixas sul-americanas.

A autora, aliás, abre mão das de informações provenientes de grupos contemporâneos para o preenchimento de lacunas na documentação antiga, criticando o uso que se faz deste procedimento metodológico conhecido como “crítica etnográfica das fontes históricas” (ou analogia etnográfica), recurso que condena como o “pecado mortal” da etnologia. Considera extremamente importante a consciência da origem histórica das categorias pelas quais pensamos a alteridade (isto é, aquelas que nos chegam pelas fontes) como das nossas próprias categorias de análise (e, neste particular, faz uma avaliação quase demolidora do mito da terra sem mal e do profetismo como tema dominante na etnologia sobre os tupi-guaranis).

Logo na introdução, Pompa explica que seu estudo seguirá as trilhas dos missionários, isto é, iniciando pelos aldeamentos



jesuítas entre os Tupi do século XVI, para alcançar, no século seguinte, os aldeamentos criados entre os “tapuias”, no sertão da Bahia e Pernambuco. Este procedimento é essencial também para que a obra estabeleça, entre os dois processos catequéticos, uma comparação que é vertical, isto é, no tempo (dando idéia da transformação da noção de missão no Brasil), e também horizontal, identificando as peculiaridades envolvidas no sertão em relação ao litoral.

Se as duas experiências missionárias mostram-se profundamente diferentes, importante para ela é estabelecer a relação que se constitui entre elas: é impossível, diz, “pensar na evangelização do sertão sem ter a clareza da noção do que foi a missão do litoral: aquela é fruto desta, de seus erros e de seus acertos”. Desta forma, é a historicidade da implantação da missão que constrói o fio narrativo da análise, tanto quanto serão missionários cristãos os narradores privilegiados dos processos que se deram ao longo destes dois séculos.

Como é possível, então, justificar a afirmação de que os índios não são apenas “panos de fundo” da análise, mas organizam o foco principal da abordagem? Ocorre que, para a autora, da experiência colonial emerge uma “linguagem simbólica negociada”, construída na interface de índios e sacerdotes a partir dos fragmentos das suas tradições anteriores: sagradas escrituras, escolástica, documentos eclesiásticos, mas, também, mitos e ritos indígenas. A missão é, desta maneira, espaço de tradução intercultural, de incorporação da alteridade ameríndia. Assim, conclui que, embora tenha havido uma imposição, por vezes violenta, da religião cristã nas aldeias missionárias, o que resultou daí foi “uma recriação original dos indígenas, a partir de seus sistemas simbólicos e de suas práticas, muitas das quais [...] acabaram por se impor aos próprios evangelizadores” (POMPA, 2003, p. 416)

## Conclusões

Como afirmou bem Manoela Carneiro da Cunha,

*Por má consciência e boas intenções, imperou durante muito tempo a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, vítimas de uma política e de práticas que lhes eram externas e que os destruíram. Essa visão, além de seu fundamento moral, tinha outro, teórico: é que a história, movida pela metrópole, pelo capital, só teria nexos em seu epicentro. A periferia do capital era também o lixo da história. O resultado paradoxal dessa postura “politicamente correta” foi somar à eliminação física e étnica dos índios sua eliminação como sujeitos históricos (Cunha, 1992, p. 17).*

Os dois trabalhos examinados inscrevem-se justamente em uma tendência de investigações que, há algumas décadas, es-

tão propondo o deslocamento ou a ampliação do foco de observação dos trabalhos historiográficos. Investigações como estas apresentam as comunidades nativas como dinâmicas e ativas frente às formas de dominação a que foram submetidas pelas autoridades coloniais, elaborando adaptações criativas que desafiaram os colonizadores e chegaram mesmo a estimular processos de reconstituição étnica.

Acompanhando os argumentos das duas obras, pode-se concluir que o empenho dos historiadores em devolver protagonismo às populações indígenas na construção de sua história requer, necessariamente, a recusa de perspectivas que insistem na dicotomia entre defesa das tradições (e de uma dada identidade ancestral) ou diluição destas (tradições e identidades) por conta da aculturação. Sem dúvida, estabelece-se aí uma crítica epistemológica àquilo que foi entendido como a “história ocidental”, na medida em que se reconhece que ela não contemplou a possibilidade de “agency” aos indígenas, como não havia feito, também, a outros grupos subalternos (mulheres, negros etc.). Desta forma, o convite para relemos o passado (e o presente) das sociedades indígenas implica, como temos visto, na atenção aos processos combinados de resistência, adaptação e transformação, aos processos de mestiçagem e etnogênese e à emergência de novas identidades deles resultantes (BOCCARA, 2001).

Podem ser encaminhadas as reflexões finais na direção daquela terceira observação com que foi introduzido este artigo. Para alguns especialistas, esta orientação não seria ainda suficiente, uma vez que um novo paradigma epistemológico deveria considerar o ponto de vista indígena na operação de reconstrução destes processos históricos. Ou, como já havíamos adiantado, tem sido discutida a necessidade de avaliarmos os possíveis vínculos entre uma história dos índios (isto é, a etno-história entendida como a reconstrução do passado das sociedades indígenas a partir de documentos históricos de distintas procedências – escritos, orais, iconográficos, arquitetônicos), e a(s) história(s) indígena(s) (ou a etno-história entendida como maneira pela qual os índios concebem a temporalidade). Em alguns fóruns (de forma acentuada nos estudos recentes sobre a Amazônia e região andina), a discussão tem, desta forma, se encaminhado para o tema da própria historicidade das sociedades indígenas.

Ainda que sem inscrever suas obras nesta dimensão do debate, as duas autoras trazem uma contribuição decisiva para que afirmemos a imprescindibilidade de tomar em conta as estratégias pelas quais estas sociedades interpretaram a presença dos colonizadores e agiram em relação a ela, não recusando, mas inscrevendo-se na dinâmica da história. Se excluirmos as populações que praticamente desapareceram abatidas pela ca-

tástrofe demográfica<sup>14</sup> muitas outras, diante do empenho em sobreviver, encontraram em seu próprio repertório cultural as respostas e os mecanismos que lhes permitiram continuar sendo indígenas, mesmo participando de uma totalidade maior: a sociedade colonial.

Reconhecer esta situação de forma nenhuma implica em negar o peso decisivo das relações de força (muito assimétricas) estabelecidas entre índios e brancos, mas tão somente admitir a existência de gradações e níveis variados das influências recebidas e exercidas pelas duas sociedades envolvidas.

## Bibliografia

ALBERRO, Solange. La aculturación de los españoles en la América Colonial. In: BERNARD, Carmen. (Org.) *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. p. 249-265.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

BOCCARA, Guillaume. Mundos novos en las fronteras del Nuevo Mundo. Relectura de los procesos coloniales de etnogênesis, etnificación y mestizaje em tiempos de globalización. In: *Nuevos Mundos. Mundos Nuevos*. Revista Electrónica de CNRS – CERMA. [www.ehess.fr/cerma](http://www.ehess.fr/cerma). Acessado em 06/04/2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 175-196.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano. As artes do fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DONGUI, T. Historiografia Colonial Hispano-Americana e Multiculturalismo: a História da Colonização entre a Perspectiva do Colonizador e do Colonizado. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 20, 1997. [www.cpdoc.fgv.br/revista](http://www.cpdoc.fgv.br/revista). Capturado em 25/04/2005.

FARRIS, Nancy M. Conquista y cultura; los mayas de Yucatán. In: BERNARD, Carmen (comp). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: Fondo de Cultura, 1998. p. 187-214.

GIBSON, Charles. As sociedades indígenas sob domínio espanhol. In: BETHEL, Leslie. *História da América Latina II. América Latina Colonial*. São Paulo: EDUSP, 1999. p. 269- 08.

GRUZINSKI, Serge. O renascimento ameríndio. In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1999. p. 283-299.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

14 Seja aquela do século XVI que é especialmente violenta no caso antilhano, seja ao longo do processo que, nas áreas do império luso-brasileiro, por exemplo, conhece uma dinâmica e uma temporalidade diferentes (como é o caso da Amazônia).

LUMBRERAS, L. G. et al. *Nueva visión del Peru*. Lima: Tarea, 1988.

MONTEIRO, John Manuel "O Desafio da História Indígena no Brasil". Biblioteca Virtual do estudante brasileiro. USP. Disponível em <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>. Capturado em julho 2003.

NEUMANN, Eduardo Santos. Práticas letradas guaranis: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII). Tese. Doutorado em História Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil, 2005.

NETO, Edgar. História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro F., VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 313-328.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução*: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial. São Paulo: EDUSC, 2003.

RESTALL, Matthew. *Sete Mitos da Conquista Espanhola*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

RICARD, Paul. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

SCOTT, Heidi. Más allá del texto: recuperando las influencias indígenas en las experiencias españolas del Peru. In: DRINOT, Paul e GAROFALO, Leo. *Más allá de la dominación y la resistencia*. Estudios de historia peruana, siglos XVI – XX. Lima: IEP, 2005. p. 23-47).

STERN, Steve. *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Lima: IEP, 1990.

SPALDING, Karen. *De indio a campesino*: cambios en la estructura social del Perú colonial. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.



**Maria Cristina Bohn Martins** (1961) é natural de Torres/RS. Fez a graduação em História e o mestrado em História da Iberoamérica, pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Doutou-se em História, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Atualmente, é professora titular da Unisinos, vinculada à graduação e ao programa de pós-graduação. Tem experiência na área de História da América, atuando em temas ligados às sociedades indígenas em

etapas prévias e posteriores à conquista: as transformações e continuidades em suas formas de organização, os processos de conformação das sociedades coloniais, a mestiçagem e as dinâmicas de fronteira, os conflitos e as disputas em que se enfrentaram distintos atores sociais, a formação de grupos de poder, família e matrimônio, as instituições sociais, políticas, econômicas e religiosas do mundo colonial e do período independente.

#### **Algumas publicações da autora**

MARTINS, Maria Cristina Bohn; FLECK, Eliane Cristina Deckmann (Orgs.). *Dossiê América Latina Colonial*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004. v. 1.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Guaranis, jesuítas e seus puebls nas fronteiras do Império. *Territórios e Fronteiras*, Cuiabá, v. 6, n. 1, p. 35-52, 2005.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Origens da formação histórica do Cone Sul e seus reflexos na atualidade. *Verso e Reverso*, São Leopoldo, v. 11, n. VI, p. 15-26, 1991.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. *Sobre festas e celebrações: as reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII)*. Passo Fundo: Editora da UPF; ANPUH-RS, 2006. v. 1.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. O trabalho indígena na América Colonial. *Estudos Leopoldenses*. Série História, São Leopoldo, v. 24, n. 104, p. 5-42, 1988.