

Escravas de Nação: Escravidão indígena nas Usinas de Cana

Figueiredo: O senhor mora nessa casa e não paga aluguel. Tem seguro?

José: Não tenho nada, nada.

Figueiredo: Quer dizer que o senhor morrendo não deixa nada para a esposa e os filhos?

José: Eu morrendo a usina despeja. Eu morrendo minha esposa é despejada com dois meses, porque a família não tem direito de morar na casa se o marido já morreu. Figueiredo: E o INPS?

José: Eu não desconto o INPS não senhor.

Figueiredo: Cadê o Jair? (Jair Soares, Ministro da Previdência Social)

Andreazza: O problema da casa nós vamos resolver.

Figueiredo: (dirigindo-se ao camponês) – Quer dizer que essa vontade que o senhor me expressou de ter uma casa própria vai ser concretizada. E a senhora trabalha onde?

Maria Gomes: (esposa de José) - Eu trabalho no corte de cana. Saio quatro horas da manhã, com as crianças, que não estudam porque eu ponho elas para ajudar no trabalho. Só o pai não pode sustentar sete pessoas.

Figueiredo: O seu marido disse que não tem INPS.

Maria Gomes: **Ele não tem direito a nada. Ninguém aqui tem direito a nada.**

Figueiredo: (Indagando de Jair Soares, que acabara de chegar).

Ela está dizendo que não tem INPS.

Jair Soares: A legislação dá cobertura. Eu vou determinar que o Superintendente do INAMPS e do INPS tome providências.

Figueiredo: Existem muitos na situação do senhor? José: Muitos, muitos. Quando corre um acidente aqui, passam quatro, cinco meses e não ganhamos nada. E sem direito. E a gente quando vai ao hospital, eles dizem que não temos direitos de fazer tratamento. (BERNARDES, 2005, p.44-45)

1. Introdução

O objeto de pesquisa é o exame dos fundamentos sociais e jurídicos que sustentaram a prestação de serviços em condições análogas à de escravo ou escrava, por um contingente massivo de pessoas, pertencentes aos povos indígenas Kaiowá e Guarani, incluindo crianças e gestantes, em grandes estabelecimentos agroindustriais, com ampla participação e conhecimento de agentes públicos federais no processo de contratação.

O título apresentado dialoga com o artigo de PAULILO (1987): “*A lida da cana*”

á considerada tão penosa que só se dedicam a ela – além dos homens, evidentemente – mulheres sozinhas, isto é, mulheres chefes de família, mães solteiras, separadas, abandonadas ou com marido doente.” Os dados iniciais da pesquisa, tanto bibliográficos quanto derivados da pesquisa em campo, complementam esta afirmação. SILVA (2006) e BEZERRA(2012), por exemplo, apontam a intensa presença de mulheres em parceria com maridos, no regime de colonato (mais raro, atualmente). Neste sentido, a epígrafe do texto que relata a visita do então presidente Figueiredo à um engenho de cana de açúcar. O relato aponta, claramente, a utilização de toda a força produtiva familiar no corte da cana. O sistema pode ser resumido nas palavras de SILVA(2006:p.467):

“(...)o chefe da família apresentava-se diante da esposa e dos filhos como a personificação da exigência dos proprietários – como o verdadeiro “patrão”, o supervisor e o capataz. O poder masculino centrava-se na figura do pai-marido-patrão. Muitos depoimentos de ex-colonos mostram que a autoridade do homem poderia ser expressa até no olhar: “Meu pai não precisava falar com a gente, bastava olhar, e a gente sabia o que ele queria ou não” Essa autoridade não dizia respeito apenas ao trabalho. Ela perpassava todo o tecido social, de tal maneira que as mulheres e filhos estavam sujeitos a um conjunto de normas e valores sociais que reforçavam o domínio e o poder dos homens”¹

No mesmo sentido é o depoimento de M.B, obtido durante as prospecções iniciais do trabalho de campo. M.B. é uma mulher indígena que trabalhou no corte da cana com todo o núcleo familiar.

A gente fazia de tudo, catava raiz, jogava em cima daquele caminhão grande, dentro daquelas caçambas, quando não catava raiz, tinha que fazer catação no meio do canavial, carpir colônia, e a gente plantava, a gente cortava, cana com palha e bebia água quente, né, dos caminhão, a gente bebia e ponhava dentro do caminhão, aquela água era quente, queimava a boca da gente, teve uma vez que eu desmaiei na roça, porque era muito quente, e a gente passava fome porque a gente comia, esse chá que a gente comia, ele era(...), tinha vez que a gente ia trabalhar tinha lua e tinha estrela, nós subia no caminhão, quando nós voltava, tinha lua e tinha estrela e a gente tinha que tomar banho

¹ O emprego feminino e dos filhos na produção canavieira, contudo, era definido como “ajuda” ao chefe de família. O trabalho realizado pelas mulheres e pelas crianças se constituía como um complemento à produção do trabalhador canavieiro, conforme atestou Manoel da Silva Filho, trabalhador rural aposentado, rememorando os tempos de infância e juventude.

“Naquele tempo papai prá dar conta de 8 pessoas. Oxe! Era mais. A gente tinha que ajudar. Minha mãe cortava cana. Trabalhava em tudo, em limpa, cortava mato. Agora fichada na fazenda mesmo, minha mãe nunca trabalhou não. Naquele tempo no engenho tinha empleteiro. Ela não era fichada. Eu trabalhei demais. Com 10 anos de idade eu comecei amarrar cana com papai. Amarrava 300 molho, 250 molho de cana. Naquele tempo os molhos da cana era de 20, era de 15 e depois passou prá 20. No engenho das Matas o trabalho era cortar cana, cambitar, carrear, pastorear boi em arado, roçar mato, cavar solo. Todo serviço eu fiz. Só não fiz o serviço de abrir a levada, porque tinha elevador. Todo serviço no engenho da Mata eu fiz com 12 anos de idade. Com 15 anos de idade eu me fichei. Eu era de menor.” (BEZERRA, 2012, f.22/23)

no córrego, É triste o que nós passamos, triste, frio, meu irmão era mais pequeno que eu, ele trabalhava descalço, sem casaco, quantas crianças que eu vejo hoje, tá tudo velho já, tem pessoas que eu vejo que foi criança trabalhar, tinha que trabalhar, os gatos não deixava ficar no barraco, meu pai mesmo era gato, mas ele mesmo falava assim, seus vagabundo, vocês tem que trabalhar, tinha que trabalhar, e quando nós faltava, ele levava nós para a roça, não deixou nós ficar em casa, isso é triste,

A pesquisa de campo, ainda em fase embrionária, aponta uma semelhança da estrutura do trabalho indígena com o regime de colonato, pela presença de todo o núcleo familiar (mulheres e crianças), mas se diferencia na migração coletiva e temporária (períodos de 60 ou 45 dias, renovados após breve período nas comunidades de origem, normalmente 10 dias) bem como na divisão de tarefas das mulheres (cortadoras, cozinheiras e lavadeiras). As cozinheiras igualmente se revezavam na tarefa de cuidadoras das crianças de colo.

Igualmente presentes são os relatos, ainda não sistematizados, de utilização de crianças e mulheres, mesmo que gestantes para a aplicação de fertilizantes e agrotóxicos. Neste sentido pode haver equivalência com as situações narradas por BEZERRA (2012, f. 80):

Por se tratar de uma atividade que exigia menos força física, se comparado ao corte de cana, a atividade de semear adubo ou outros produtos era um trabalho realizado predominantemente por mulheres e crianças, conforme demonstraram as 15 entrevistas realizadas com trabalhadores rurais, assessores sindicais e líderes de movimentos sociais.

Expostas ao “veneno”, crianças de todas as idades e mulheres em idade de reprodução ou até mesmo grávidas, manuseavam as substâncias tóxicas sem qualquer orientação de utilização dos produtos ou equipamentos mínimos de segurança. Quando as circunstâncias eram favoráveis, as trabalhadoras mais conscientes sobre os efeitos nocivos dos produtos para a saúde, usavam as próprias roupas para minimizar o contato direto com os produtos. “Na cana, eu semiava cana, semiava adubo. Assemeava Cacá [calcário]. Não tinha um tal de cacál [calcário] né, prá espalhar na terra né. Eu tinha uma luva, luva de pano, usava casaco da manga comprida, chapéu, pano na cabeça, era assim. Mais que isso não tinha não”.

2. A invisibilização das violações

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. **Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher?** Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari 3 treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? (Sojourner Truth *Apud* RIBEIRO (2017))

Ao longo dos últimos quinhentos anos, a sociedade hegemônica efetuou inúmeras interações violentas com os povos indígenas. Podemos enumerar as guerras justas, os deslocamentos forçados do período colonial e imperial, a escravidão, o processo de conversão ao cristianismo, a imposição da língua do conquistador, a tutela orfanológica, os deslocamentos forçados no século XX e, por fim, a tutela estatal. As intervenções foram calcadas na aplicação do controle disciplinar, da vigilância e do BioPoder destinadas à promoção da docilização-utilidade dos corpos e a consequente transformação do “selvagem” improdutivo em trabalhador nacional. Passados mais de 25 (vinte e cinco) anos da promulgação da Constituição, temos a lenta transição do regime tutelar ao modelo idealizado pelo legislador constituinte. A edição das normas constitucionais, especialmente os arts. 215, 216, 231 e 232, não acarretou rompimento teórico com a Colonialidade do saber, representado pela superioridade da “ciência” derivada do colonizador e incorporada na nova ordem pós-colonial, com a consequente desqualificação de outras formas de conhecimento, da Colonialidade do ser, expresso na desumanização do diferente e na hierarquização das raças e, por fim, da Colonialidade cosmogônica entendida como “[...] a que encontra sua base na divisão binária natureza/sociedade, descartando o mágico-espiritual-social, a relação milenar entre mundos bio-físicos, humanos e espirituais – incluindo dos ancestrais, espíritos, deuses, e orixás [...]” (WALSH, 2009, p. 9). A permanência da Colonialidade acarreta a necessária manutenção dos mecanismos de subordinação e invisibilização inerentes a uma estrutura que desconsidera a alteridade há séculos. Infelizmente a realidade não pode ser “implodida” com uma mudança legislativa, ainda que seja uma nova ordem constitucional.

Ilustrativo dessa transição aparente é a utilização pelo Supremo Tribunal Federal, no notório voto atinente ao processo de demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol. Lacerda (2014, p. 396) destaca a utilização de conceitos presentes nas constituições anteriores e, supostamente, relegados aos arquivos históricos pela nova ordem multicultural: “primitivos”, “silvícolas”, “aculturados”, “tribais”, e “integrados. Termos empregados com profusão pelos ministros e emoldurados com a afirmação do relator Ayres Britto de que a Constituição “busca integrar os nossos índios para que possam se

beneficiar “de um estilo civilizado de vida que é tido como de superior qualidade”. Nada mais exemplificativo das dificuldades desse processo de transição do que a apresentação, pela mais alta corte judiciária do país, da supracitada Colonialidade do Ser. Colonialidade esta que igualmente pode ser definida como a prévia designação de espaços e posições a serem ocupados conforme a raça ou etnia. Nas palavras de Quijano (2005, p. 229), “[...] identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes [...], raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população.”

Em um cenário em que a transição de súdito a cidadão, de subalterno a soberano, não se reflete na realidade cotidiana, o processo de invisibilização se espraia em todas as direções. A Comissão Nacional da Verdade, infelizmente, não foge da regra. O relatório final da Comissão, contido em seu primeiro volume, não coloca entre o rol de crimes contra a humanidade² os deslocamentos forçados, experimentados massivamente pelas populações indígenas. O ponto positivo é o reconhecimento de que a apuração/responsabilização das violações acarreta a sua perpetuação.

A CNV, ao examinar o cenário de graves violações de direitos humanos correspondente ao período por ela investigado, pôde constatar que ele persiste nos dias atuais. Embora não ocorra mais em um contexto de repressão política – como ocorreu na ditadura militar –, a prática de detenções ilegais e arbitrárias, tortura, execuções, desaparecimentos forçados e mesmo ocultação de cadáveres não é estranha à realidade brasileira contemporânea. [...]

É entendimento da CNV que esse quadro resulta em grande parte do fato de que o cometimento de graves violações de direitos humanos verificado no passado não foi adequadamente denunciado, nem seus autores responsabilizados, criando-se as condições para sua perpetuação.” (BRASIL, 2014a, p. 964)

Outro ponto que se soma às argumentações anteriores é a localização (especialização do diferente?) dos relatos das violações dos povos indígenas em um volume suplementar. Volume este que possui a seguinte introdução:

O presente volume do Relatório da Comissão Nacional da Verdade contém um conjunto de textos produzidos **sob a responsabilidade individual de alguns dos conselheiros da**

²A configuração de condutas ilícitas como crimes contra a humanidade consolidou-se ao longo do século XX e no princípio deste século nas normas imperativas internacionais [...]. Tal configuração decorre da associação de tais condutas a uma série de elementos que as tornam particularmente graves: serem atos desumanos, cometidos no contexto de um ataque contra a população civil, de forma generalizada ou sistemática e com o conhecimento dessa abrangência por parte de seus autores (BRASIL, 2014a, p. 976).

Comissão. Inclusive parte desses textos foi elaborada a partir da atividade desenvolvida por grupos de trabalho constituídos no âmbito da própria Comissão, integrando vítimas, familiares, pesquisadores ou interessados na memória dos temas e das pessoas investigados.” (BRASIL, 2014b, p. 9).

Ainda que o reconhecimento das violações seja realizado, ele é efetivado sob um olhar eurocêntrico, individualista e econômico, como no caso dos Aikewara. A Comissão de Anistia reconheceu a condição de anistiados a 14 (catorze) indígenas, com o estabelecimento de uma reparação econômica individualizada. Em carta sobre o tema, um integrante da comunidade apontou que

[...] ainda esperamos a principal reparação que existe, e que é coletiva: a regularização e desintrusão da Terra Indígena Tuwa Apekuokawera, parte do nosso território, excluída há 40 anos”(Suruí, 2014). Por óbvio, é necessário “a superação do conceito individualista, monocultural e positivista dos direitos humanos” (FAJARDO, 2004).³

O ICTJ (2012) aponta que a perpetuação das violências e da marginalização dos povos indígenas representa, ao mesmo tempo, causa e efeito da ausência de representatividade no cenário político e nas instituições judiciais. Resultado óbvio é a desconsideração ou endereçamento inadequado de suas demandas. No caso específico, temos a visibilização de suas violações.

Ao examinarmos obras específicas sobre violações de direitos humanos em face das mulheres, o recorte indígena e, especialmente de mulheres indígenas permanece. Por exemplo, a obra “Gênero, feminismos e ditaduras no Cone Sul: perspectivas recentes (Cristina Scheibe Wolff, Janine Gomes da Silva, Núcia A. S. de Oliveira) não avança, da mesma forma que a CNV de um conceito classista de violação, a que afeta a mulher

³ Em sentido oposto, temos o que acordo encerrou uma batalha jurídica de mais de cem anos para reconhecimento da centralidade do rio Whanganui para a saúde e bem-estar dos Whanganui Iwi, na Nova Zelândia. A legislação decorrente reconheceu o “Te Awa Tupua como um todo indivisível e vivo, que compreende o rio Whanganui das montanhas ao mar, incorporando todos os seus elementos físicos e metafísicos” (NOVA ZELÂNDIA. **Te Awa Tupua - Whanganui River Claims Settlement - Act 2017**). A reparação não econômica e coletiva advém da indissociabilidade entre natureza e cultura, conforme podemos inferir, por exemplo, do conceito da Pachamama, contido nos art. 71 c/c 74 da Constituição do Equador. Esta é igualmente a lição de Pacari (2002), que aponta que a sociedade indígena obedece a uma lógica diversa da sociedade ocidental, ao se reger por uma indivisibilidade entre homem, natureza e sociedade. Nessa mesma direção, temos Holanda (2008, p. 134), ao nos relatar que o animismo não diferencia natureza e cultura, mas estabelece uma continuidade, “a série social de pessoas”.

branca, de classe média, no Brasil. No livro, os únicos relatos que abordam as mulheres indígenas se referem, essencialmente, à Bolívia (país com sessenta por cento da população de origem indígena).

Neste ponto, necessário avançar sobre o conceito de interseccionalidade, uma vez que, como explicitado, por Sojourner Truth, elas são igualmente mulheres. Neste ponto merece destaque a obra “Género y justicia transicional. Movimientos de mujeres contra la impunidad” (Irantzu Mendia Azkue, Gloria Guzmán Orellana e Iker Zirion Landaluze) que aborda a violência contra as mulheres indígenas maias e a violência tribal no Congo e Sudão.

Neste ponto merece destaque a lição de SILVEIRA(2014;f.324):

Logo emergiram proposições teóricas que sustentaram a existência de três grandes marcadores sociais que atravessam a produção de subjetividade: a classe, o gênero e a raça. Segundo Heleieth Safiotti (2009, p. 82), "mais do que papéis sociais que se aprende nos processos de socialização, são as identidades sociais (gênero, raça e etnia, classe) que vão gestando a subordinação, a partir das experiências vividas que colocam as mulheres nesse lugar". Para Safiotti (2009), as formas de dominação e de exploração se inscrevem num enovelado de fios composto por gênero-raça-classe.

Em consonância com essas formulações teóricas, o movimento feminista de mulheres negras potencializou a visibilização dos impactos do marcador racial na produção de subjetividade. Dessa forma, o conceito de interseccionalidade passou a produzir rachaduras nos discursos que focalizavam apenas uma vertente de diferenciação social, a classe. Segundo Kimberlé Crenshaw (2002, p. 177), "a interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos de subordinação". Essa autora propõe que os eixos de poder estabelecidos pelo patriarcado, pelo racismo e pela luta de classes se cruzam como avenidas em que o fluxo do tráfego define a multiplicidade de opressões às quais a pessoa estará submetida.

Essa compartimentação, essa ignorância do outro, esse “encubrimiento” do diferente preside as relações desde o primeiro contato e acarreta, claramente, a utilização das instituições de controle para a devida domesticação da alteridade. O processo de transmutação da realidade ao transpor a ininteligibilidade das vozes, dos gestos, das vestimentas (ou ausência de) para um registro escrito sistêmico, caracterizado pelo reducionismo comparativo (o seu Deus é..., por exemplo) avança na escolha das versões a serem utilizadas para retratar determinados acontecimentos.

Esse processo de seleção é narrado por Todorov (1995). Ao analisar as relações estabelecidas entre ficção e realidade, examina a proposição de Paul Valéry, o qual afirma que, quando contemplamos um retrato antigo, temos uma tendência em considerá-lo

verdadeiro. A mesma conclusão se estenderia aos livros (e às demais fontes documentais escritas). Não haveria possibilidade de distinguir entre verdade e ficção, entre livros de “testemunhos verdadeiros” e de “testemunhos imaginários”. Estabelecer se os autores são inventores ou repórteres. Essas afirmações não acarretam que consideremos todos os livros igualmente verdadeiros, mas as razões que utilizamos para essas conclusões não têm conexão com as suas reais autenticidades, que desconhecemos. O que efetivamente consideramos é a sua verossimilhança, não a verdade: o efeito do real (*“Léffet de réel”*), não a realidade ou a verdade efetivamente.

Mas, como sabido e igualmente exposto por Todorov (1995), a questão não se resume à mera desconsideração da inexistência de fatos, e sim de meras interpretações. Para tanto, apresenta dois interessantes problemas: se fôssemos julgados por um crime não cometido, consideraríamos, de forma principiológica, que ficção e verdade sejam equivalentes ou que a ficção seja mais verdadeira que a história? Diante de alguém que negasse o genocídio nazista, aceitaríamos que o debate não tem sentido, já que tudo não passa de interpretações? Como haveria a superação do paradoxo de considerar a distinção entre ficção e realidade na vida prática e negá-la na teoria?

O problema todo está na noção de verdade. Não se pode confundir a verdade-adequação (*la verité a'adequation*) com a verdade-revelação (*la verité de dévoilement*). A primeira resume-se no binômio tudo ou nada, verdadeiro/falso. Na segunda, algo é mais ou menos verdadeiro, mais ou menos falso. Por exemplo, é verdadeiro ou falso que X cometeu determinado crime, o mesmo pode ser dito em relação à afirmação de pessoas mortas em campos de concentração nazistas. Se alterarmos a pergunta para as causas do nazismo, temos um cenário completamente diferente: as respostas podem conter apenas mais ou menos verdade, uma vez que visam revelar a natureza de um fenômeno, não apenas fatos. A diferenciação exposta não resolve completamente o problema das relações entre ficção e história. Nenhum historiador pesquisa exclusivamente fatos, uma vez que não contém explicações significativas, o que obriga o historiador a tentar interpretá-los, deslizando inevitavelmente para a segunda categoria, a da verdade-revelação. Interessante exemplificação da teoria é a apresentação do enfoque histórico de Cristóvão Colombo e Américo Vespúcio. Apesar de o primeiro ser considerado, faticamente, o “descobridor” da América, temos que o nome do continente deriva do

último. A atribuição pode ser derivada da verossimilhança dos relatos apresentados por Américo Vespúcio e o conseqüente “efeito do real” produzido nos acadêmicos de então.

Essa afirmação sobre os efeitos da narrativa no utente do texto não retira da arena um debate necessário sobre a sua forma de produção, especialmente pelos silêncios das vozes no seu processo de produção. A denegação de direitos baseada no silêncio documental das violações é especialmente perverso. Trouillot (1995), ao abordar o silenciamento histórico da revolução haitiana (a única exitosa de escravos contra senhores) aponta que uma das características atribuídas às sociedades não ocidentais seria o embaralhamento das fronteiras entre ficção e verdade. Ele teoriza que o silêncio entra no processo histórico em quatro momentos: o momento da escolha dos fatos (*fact creation*), de escolha dos documentos (*fact assembly*), a construção da narrativa (*making of narratives*) e o momento de definição dos pontos mais significantes da narrativa (*making of history*). No mesmo vetor, aponta Hannah Arendt “[...] uma das lições que podem ser apreendidas das experiências totalitárias é a assustadora confiança de seus dirigentes no poder da mentira – na capacidade de, [...], reescreverem a história uma e outra vez para adaptar a passada a uma linha política” (ARENDR, 2015, p. 14).

Trouillot (1995) discorre que a narrativa histórica não pode ser estudada como uma mera cronologia dos seus silêncios ela apenas expõe, de forma evidente, quando e onde o Poder entra na história. Essa afirmação conteria, contudo, uma incorreção: ela pressupõe a possibilidade de bloqueio do Poder, como entidade externa ao processo produtivo. O problema é que o Poder é elemento da história. Ele está contido em suas fontes. Citando Foucault : “Não acredito que a questão de ‘Quem exercita o poder?’ possa ser resolvida a menos que outra questão ‘Como ele acontece?’ seja resolvida ao mesmo tempo” (FOUCAULT, 1983 apud TROUILLOT, 1995, p. 28).

Em relação aos conceitos de raça e de etnia, ambos são utilizados nos jogos de poder, seja na instauração de formas de dominação, seja na sustentação das lutas de resistência. (SILVEIRA, 2014. p.326). Wolfe(2006) aponta interessantes diferenciações no tratamento racial dos negros e dos indígenas, especialmente nos EUA. Em sua visão os negros americanos tiveram um conceito diferente de raça (regra de uma gota de sangue, *one drop rule*) em face da utilização econômica. Quanto maior o número de negros, maior o número de escravos e, conseqüentemente, da vantagem econômica dos proprietários.

Os Povos Indígenas, de forma diversa, impediam a plena fruição de riqueza pelos colonizadores. Quanto menor o seu número, quanto mais invisibilizados ou descategorizados fossem, mais fácil seria o acesso à terra. Nos EUA, a estratégia utilizada foi a denegação de direitos aos denominados “índios misturados” (OLIVEIRA, 1998). Há a indissociabilidade entre um determinado Povo Indígena e seu território. Há a possibilidade de rompimento deste vínculo pela remoção, igualmente realizada, tanto nos EUA como no Brasil. Porém, há igualmente, no Brasil, o recurso de denegação de existência do Povos Indígenas.

Eduardo Galvão citado por Oliveira(1998) nos traz os exemplos dos índios do nordeste e da sua mestiçagem: "A maior parte vive integrada no meio regional, registrando-se considerável mesclagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua". A clara consequência da “mestiçagem” é a perda do acesso legal aos territórios tradicionais. Como exposto igualmente por Oliveira (1998), a “mistura” acarretava a desmobilização do processo de identificação e delimitação de terras indígenas, reduzidas ao mínimo na região: “Mesmo nessas poucas e pontuais intervenções, o órgão indigenista tinha de justificar para si mesmo e para os poderes estaduais que o objeto de sua atuação era efetivamente composto por "índios", e não por meros "remanescentes”.

3. Conclusão

Em um mundo global as redes e economias obscurecem os lugares, as pessoas e as histórias que não as interessam. As pessoas não se perguntam o que está fora da moldura? Quais histórias e lugares se situam fora do nosso campo de visão? (Mckenna, 2017, p.18)

Em uma visão, ao mesmo tempo abrangente e limitada, os registros históricos excluem e invisibilizam. A história define as margens. Margens e seus habitantes: os marginais.

Schmitt (1990) aborda o silêncio da representação das margens, uma vez que os registros históricos fundam-se no centro. A história seria uma representação “Mercatorizada”, em que o que “[...] escapava ao seu olhar era apenas ‘resto’, supérfluo, ‘sobrevivência’ anacrônica, ‘silêncio’ cuidadosamente entretido ou simples ‘ruído’ sobre

o qual se evitava falar.” (SCHMITT, 1990, p. 261).

Esses silêncios dos “marginais” são identificados por Schmitt (1990) como os “excluídos” e “mudos da história tradicional. Por exemplo, como desconsiderar que a utilização de registros fiscais para reconstrução de uma população de determinada cidade acarreta a necessária exclusão dos que não pagavam tributos? Dos que se situavam no “mundo selvagem”, na “inculta floresta”, no espaço em que o Estado ausente permite a presença dos “seres demoníacos e bandidos” que não têm “domicílio fixo”, “moram em qualquer lugar”, “gente sem senhor” e “inúteis ao mundo”.

Essas definições inerentes ao espaço exterior às aldeias e cidades e, eventualmente, a determinadas partes delas próprias se avolumam ao nos dirigirmos às margens do mundo conhecido. O encontro com os habitantes do “Novo Mundo” acarretou a imediata adjectivação dos “índios” com as características inerentes aos marginais acrescidas do estranhamento com a alteridade, como exposto por Colombo (1986, p. 62-63) “[...] *mas me pareció que era gente muy pobre de todo [...] que me pareció que ninguna secta tenían [...] llevaré de aquí [...] para que deprendam fablar*”.

Apontado como inferior, o indígena e a sua história são excluídos da narrativa colonial. Neste sentido, cabe citar Von Martius que, na linha apontada por Mckenna invisibiliza (ou minimamente, coloca em segundo plano) a participação dos Povos Indígenas, de forma relevante na história do país. Podemos exemplificar, a amplamente registrada participação nas guerras contra os franceses e holandeses.⁴

Quando os portugueses descobriram o Brasil, e nele se estabeleceram, acharam os indígenas proporcionalmente em tão diminuto número e profundo aviltamento, que as suas recém-fundadas colônias podiam desenvolver e estender-se quase sem importar-se dos autóctones. Estes exerceram sobre os colonos uma influência negativa tão sómente, por quanto só os forçaram a acautelarem-se contra as suas invasões hostis, e por isso criaram urna instituição singular de defesa, o Sistema das Milícias (Von Martius, 1956, p.447)

⁴ “Desde que desembarcara no Brasil, em outubro de 1629, para defender Pernambuco e demais ‘capitanias do norte’ açucareiro contra o iminente ataque holandês, Matias de Albuquerque havia percebido que o apoio indígena seria essencial, senão decisivo para a resistência.

(...)

Não era apoio desprezível, a confiar nas informações contidas na já citada Memória de Adriaen Verdonck (1630).(...) Cerca de 3 mil guerreiros em potencial, que Verdonck chamava de ‘brasilienses’, e o termo iria pegar, no linguajar dos holandeses, alternado com o de ‘brasilianos’. Brasilienses ou brasilianos, Matias de Albuquerque não podia dispensar o apoio dos índios para defender Pernambuco.”(VAINFAS, 2008,p.40-41)

Em uma clara demonstração de dissonância cognitiva, o inferior é excluído de tudo que consideramos “Progresso”, “Civilização” como se a sua contribuição igualmente inferiorizasse o suposto realizador. “*O sangue português, em um poderoso rio deverá absorver pequenos confluente das raças índia e etiópica*” (Von Martius, 1956, p.443). Por exemplo, as estradas e fazendas do interior do país, percorridas por Rondon no início do século XIX, por óbvio, que todas contaram com a participação indígena:

Naquela região Rondon teve oportunidade de constatar muitas vezes que velhos trabalhadores indígenas recebiam de suas mãos os primeiros salários em dinheiro, em sua longa e árdua vida de labuta pelas fazendas. *Verificou, então, que as afirmações sobre a indolência irremediável do índio não passavam de justificativa para a exploração a que os submetiam. Sendo os índios a única mão-de-obra da região, só eles poderiam ter aberto as estradas, construído as fazendas e derrubado a cada ano as matas para os roçados; mas era preciso ignorar e negar a evidência para justificar a servidão a que os sujeitavam* (RIBEIRO, 2000, p. 133-134).

A definição do caráter secundário da população indígena exposta por Von Martius dialoga diretamente com a definição de Edward Thompson de que “*de que as pessoas com uns não eram apenas ‘um dos problemas com que o governo tinha de lidar’*”(Apud Sharpe, 1992, p.62). É necessário o resgate de sua invisibilidade mediante a construção de uma “história vinda de baixo”. Uma história que demonstre que o desenvolvimento econômico da Grã-Bretanha, no século XIX “*(...)envolveu o que Thompson descreveu com o ‘a pobre e sangrenta infantaria da Revolução Industrial, sem cujo trabalho e perícia ela teria permanecido uma hipótese não testada.*”(Sharpe, 1992, p.53).

Obviamente, que a alteração da denominada “história das elites” encontrou resistência. O processo de produção da narrativa histórica atende a observação do paradigma estabelecido sob pena de ser invalidado enquanto produção científica. A conferência de caráter científico à uma “nova história” requer o estabelecimento de um novo paradigma. Paradigma que se oponha ao paradigma tradicional associado, ainda que não com total precisão, à história rankeana (Leopold van Ranke, 1795-1886).

A mudança necessária no olhar, torna visíveis o que uma história baseada nos grandes feitos, nos grandes homens, tornava imperceptível. Sobre o tema é interessante o relato de um experimento trazido por Thomas Kuhn. O experimento demonstra como o treinamento científico associado a um determinado paradigma uniformiza aspectos

dísparos e, conseqüentemente, impede a visualização das irregularidades na aparente uniformidade de uma determinada realidade. Em outros termos, a submissão a determinado paradigma acarreta, para determinadas anomalias inerentes a diferentes paradigmas, a equiparação do senso científico ao senso comum.

*Bruner e Postman^[1] pediram a sujeitos experimentais que identificassem uma série de cartas de baralho, após serem expostos a elas durante períodos curtos e experimentalmente controlados. Muitas das cartas eram normais, mas algumas tinham sido modificadas, como, por exemplo, um seis de espadas vermelho e um quatro de copas preto. Mesmo nas exposições mais breves muitos indivíduos identificavam a maioria das cartas. Depois de um pequeno acréscimo no tempo de exposição, todos os entrevistados identificaram todas as cartas. No caso das cartas normais, essas identificações eram geralmente corretas, mas as cartas anômalas eram quase sempre identificadas como normais, sem hesitação ou perplexidade aparentes. Por exemplo, o quatro de copas preto era tomado pelo quatro de espadas ou de copas. **Sem qualquer consciência da anomalia, ele era imediatamente adaptado a uma das categorias conceituais preparadas pela experiência prévia [do indivíduo] (...)** Com uma exposição maior das cartas anômalas, os entrevistados começaram então a hesitar e a demonstrar consciência da anomalia.* (Kuhn, 2006, p.90)

Como exposto somente “(...)experimentamos o que é habitual e previsto, mesmo em circunstâncias nas quais mais tarde se observará uma anomalia”. (Kuhn, 2006, p.91). Para que as anomalias sejam adequadamente detetadas é necessária a devida alteração dos conceitos e desenvolvimento de um novo ferramental destinado ao seu adequado tratamento. Na “história vista de baixo” resta ao lado de novos conceitos adequar o ferramental científico, pela adequada alteração nos documentos. É intuitivo que os bandidos, hereges e, no nosso caso, os Povos Indígenas são excluídos da história oficial e, obviamente, dos documentos que a fundamentam. O rompimento com o paradigma oficial acarreta igualmente a busca de novos documentos, em que as anomalias sejam identificadas. Para novos conceitos, novas perguntas e novos documentos:

Na verdade, os historiadores sociais e econômicos estão empregando cada vez mais tipos de documentação, cuja real utilidade com o evidência histórica repousa no fato de que seus compiladores não estavam deliberada e conscientemente registrando para a posteridade. Supõe-se que muitos desses compiladores ficariam surpresos, e talvez preocupados, com o uso que os historiadores recentes fizeram dos casos judiciais, registros paroquiais, testamentos e transações de terras feudais que registraram. (Sharpe, 1992, p.48).

6. Bibliografia

BERNARDES, Denis A. de Menezes. Octávio Ianni e a questão Nordeste. In: LIMA, Marcos Costa (Org.); ZAIDAN FILHO, Michel; SANTIAGO, Ricardo L. L.; BERNARDES, Denis A. de Menezes. *A sociologia crítica de Octávio Ianni: uma homenagem*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.

BEZERRA, Marcela Heráclio. *Mulheres (des) cobertas, histórias reveladas : relações de trabalho, práticas cotidianas e lutas políticas das trabalhadoras canavieiras na zona da mata sul de Pernambuco (1980-1988)* / Marcela Heráclio Bezerra. – Recife: O autor, 2012.

BUCHANAN, Ian *Michel de Certeau. Cultural Theorist*. SAGE Publications. London, England, 2000.

BURKE, Peter. "**Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro**". In: _____. (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992a. p. 7-37.

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. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0101-90742011000100017&lng=pt&nrm=iso>.

_____. **Colonialismo, Território e Territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul**. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

_____. *A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer*. Petrópolis, Vozes, 1998

COLOMBO, Cristóvão. **Los cuatro viajes: testamento**. Ed. de Consuelo Varela, Madrid, Espanha, 1986.

ECO, Umberto **O Segundo Diário Mínimo**. Rio de Janeiro, RJ: Record, 1994.

FREEMAN, Michael; NAPIER, David. **Law and Anthropology current legal issues**. New York: Oxford University Press, 2008.

GHAI, Yash. Globalização, multiculturalismo e direito. In: SANTOS, Boaventura de S. (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

LEVI, Giovanni. "**Sobre a micro-história**". In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992. p. 133-162.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um Grande Cerco de Paz: Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 425-457, ago. 2015.

MAGALHÃES, Couto. **Ensaio de antropologia : região e raças selvagens**. In: RIHGB, T. 36, v. 47, pt. 2, p. 359-516 Rio de Janeiro : IHGB, 1873.

_____. **O Selvagem**, 1876. Disponível em: http://cdpb.org.br/leitura_basica.html . Acesso em 29/07/2018.

MASO, Tchenna Fernandes. **Resistência Guarani e Kaiowá e a integração Latino-Americana: reflexões desde A ATY Guasu**. 2016. 188 p. Dissertação (Mestrado em Integração Contemporânea da América Latina) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2016.

M.B. **Entrevista realizada em 30 de agosto de 2018, na aldeia Jaguapiru**, no município de Dourados/MS.

McKenna, Mark. **Moment of truth : history and Australia's future** / Black Inc Carlton, VIC 2018

_____. **From the edge : Australia's lost histories**. The Meigunyah Press an imprint Melbourne University Publishing, Carlton, Vic, 2017.

MELIÀ, Bartomeu. El Encubrimiento de America. In: MELIÀ, Bartomeu; TEMPLE, Dominique. **El don, la venganza y otras formas de economía guaraní**. Asunción del Paraguay: CEPAG, 2004.

PAULILO, Maria Ignez Silveira. **"O peso do trabalho leve"**. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro: SBPC, v. 5, n. 28, p. 64-70, jan./fev. 1987.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Trad. Viviane Ribeiro. São Paulo: EDUSC, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RIBEIRO, Djamilia. O que é lugar de fala? Belo Horizonte (MG): Letramento; Justificando, 2017. 112p

SÁEZ, Oscar Calavia. **Esse obscuro objeto da pesquisa: um manual de método, técnicas e teses em antropologia**. Edição do autor. Ilha de Santa Catarina, 2013.

SANTOS, B. S. A construção intercultural da igualdade e da diferença. In: SANTOS, B.S. **A gramática do tempo**. São Paulo: Cortez, 2006. p. 316.

_____. Para além do Pensamento Abissal: das Linhas Globais a uma Ecologia de Saberes. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

_____. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 48, p. 11-32, 1997.

SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF, Jacques et al. (Org.). **A nova história**. Coimbra: Almedina, 1990.

SCOTT, Joan. **História das mulheres**. In: BURKE, Peter (Org.). A escrita da História: novas perspectivas. São Paulo: Ed. da Unesp, 1992.

_____. **Gênero: uma categoria útil para a análise histórica**. Traduzido por Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Avila. Recife, 1991.. Mimeo.

SHARPE, Jim. **A história vista de baixo**. In: BURKE, Peter (Org.). A escrita da história: novas perspectivas. São Paulo: Ed. da UNESP, 1992, p. 39-62.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. **De colona a bóia-fria**. IN: **PRIORE, Mary Del. História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006

SILVEIRA, Raquel da Silva, Nardi, Henrique Caetano and Spindler, Giselle **Articulações entre gênero e raça/cor em situações de violência de gênero**. *Psicol. Soc.*, Ago 2014, vol.26, no.2, p.323-334

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa, v. I, A árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the past: Power and the production of History**. Massachusetts, USA: Beacon Press, 1995.

VAINFAS, Ronaldo, **Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição**, São Paulo, Companhia das Letras, 2008

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem**. In: **VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Org.). A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VON MARTIUS, Karl Friedrich, and José Honório Rodrigues. “**Como Se Deve Escrever a História Do Brasil**.” *Revista De Historia De América*, no. 42, 1956, pp. 433–458. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/20137096.