

ETNO-HISTÓRIA E SUA HISTORIOGRAFIA

LARISSA FREIRE PEREIRA *

Resumo: O presente artigo tem como objetivo realizar um panorama historiográfico no que diz respeito aos trabalhos sobre identidade e história indígena. O conceito identidade começou a ser utilizado no século XIX, e hoje vem sendo empregado em pesquisas sobre a transformação indígena no processo histórico, ou em uma história nativa. Outro conceito muito presente nesse debate é a etnicidade, que contribuiu na recriação da identidade indígena. No artigo pretendemos examinar os conceitos e teorias, bem como as utilizações dos mesmos por autores que priorizam a história indígena e/ou nativa como fonte de trabalho. Desta forma almejamos ampliar e repensar os estudos sobre os primeiros habitantes da América.

Palavras-chave: Identidade. História indígena. Etnicidade.

Abstract: This paper aims to conduct a historiographical survey regarding the research on indigenous identity and history. The concept of identity started to be used in the nineteenth century and nowadays it has been used in researches considering the transformation process in Indian history, or in native history. Another concept which is very present in this debate is the ethnicity contribution in the recreation of indigenous identity. In the article we intend to examine the concepts and theories, as well as their uses by authors who prioritize indigenous and/or native history as a source of data. In this way we aim to expand and rethink the studies on the early inhabitants of America.

Keywords: Identity. Indigenous History. Ethnicity.

O conceito de identidade começou a ser utilizado ainda no século XIX para demonstrar a coletividade e não a individualidade. Com o pós-guerra, o conceito começa a ser utilizado em defesa das minorias. Com isso há um avanço nos estudos para se entender as diferenças, o reconhecimento do outro. Afastando-se das teorias de Levi- Strauss, nas quais a identidade é irreduzível, e das teorias de aculturação, perda da identidade por assimilação, os novos estudos defendem uma reelaboração, porém, mantendo-se a identidade dos grupos.

Foi a partir desses estudos que, na década de 80, as pesquisas passaram a focar suas análises sobre os índios, tornando-se possível pensar a transformação indígena no processo histórico, ou seja, os estudos começaram a demonstrar que essas sociedades se reelaboraram, mas mantiveram a sua identidade, marcada pela descrição da convivência com o outro. No

Artigo recebido em 24 de novembro de 2013 e aprovado em 06 de agosto de 2014.

* Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal de São João del Rei bolsista do CNPq. E-mail: larissafreirepereira@hotmail.com

entanto, para se entender esses estudos é necessário analisar as teorias precedentes, e este foi o intuito do texto “*As Etnogêneses: Velhos Atores e Novos Papéis no Cenário Cultural e Político*” de Miguel Alberto Bartolomé¹.

Bartolomé inicia seu estudo definindo o que é etnogênese. Segundo o autor, podemos entendê-la como uma forma de designar diferentes processos sociais de diferentes grupos étnicos. Nesse momento a identidade se torna importante e ligando-a a etnogênese, podemos compreender que a criação ou recriação de grupos étnicos pode ser reconhecida na sua alteridade. Além disso, a alteridade funciona como marcador da nova identidade, isto é, do processo histórico. Desta forma, a etnogênese é histórica. Assim, a partir da etnogênese gerada durante o processo histórico, um grupo étnico demonstra sua alteridade, sua diferença, perante o outro que reconhece assim a identidade do mesmo, e a altera pelo encontro.

No encontro com o outro, o índio se modifica e sua cultura é reeditada. O encontro com o branco provocou mudanças na cultura indígena, mas as mudanças vieram antes desse encontro. Por isso, não existem sociedades puras, pois a dinâmica cultural e o encontro com o outro gera uma abertura cultural. Segundo o autor,

a etnogênese, ou melhor, as etnogêneses referem-se ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pelas análises antropológicas (...) Na verdade, a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. É o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana².

Para se entender os estudos atuais sobre indígenas é necessário compreender as teorias sobre a etnogênese. Arruti (1997) propôs que:

as classificações das populações nativas responderam historicamente as vontades políticas de domínio e controle social e que, portanto, seu ressurgimento contestatário corresponde ao desenvolvimento de um novo tipo de sujeito político orientado a enfatizar suas alteridades para ser reconhecido como tal³.

Rossens explicou que a etnicidade não é imutável e pode ser modificada e reconstruída de acordo com a necessidade dos atores. No entanto, João Pacheco de Oliveira Filho afirmou que a etnogênese inclui o surgimento de novas identidades ou a reinvenção de antigas, principalmente movida pelas novas relações com a terra. Diferentemente do que Oliveira

¹BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *As Etnogêneses: Velhos Atores e Novos Papéis no Cenário Cultural e Político*. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, Apr. 2006

²Idem, p.40.

³Ibidem, p.49.

Filho procurou afirmar, Antonio Pérez defendeu uma teoria comparativa, na qual, utilizava de duas bases para entender as etnias reconstruídas, isto é,

aquelas que perderam há pouco suas bases culturais identitárias mas que mantêm uma continuidade territorial parental ou histórica, e as etnias ressuscitadas, cuja relação com o passado provém em parte da memória e em parte da literatura existente sobre o grupo⁴.

Todavia, para Whitehead não se pode distinguir entre o instrumentalismo e o primordialismo na criação de novas identidades ameríndias. Há uma busca da própria recuperação ou reconstrução da coletividade étnica de pertencimento na procura por obtenção de recursos. Existe ainda, uma ausência da valorização das ideologias e dos afetos, que não deixam de existir dentro de uma desconstrução histórica ou social. Um pertencimento social pode ser carregado de conteúdo afetivo; o que segundo o autor, é o problema do instrumentalismo

No caso dos grupos etnolingüísticos que protagonizaram mobilizações etnopolíticas, ou seja, processos de organização interna e de luta política externa para obter determinados objetivos públicos, registra-se uma atualização exponencial da identidade coletiva, por vezes totalizadora a ponto de proporcionar sustentação ideológica a uma luta ativa e aos riscos vitais nela envolvidos. Trata-se de processos aos quais poderíamos nos referir como reetnização ou atualização identitária, derivada da experiência de participação política mediada pela influência das organizações etnopolíticas que contribuíram para dignificar o elemento étnico e para dar um sentido positivo à condição indígena. Também podem ser considerados etnogêneses, na medida em que aumentam a visibilidade política de sujeitos coletivos antes não tão aparentes em seus contextos estatais. Desenvolveram-se, assim, processos sociais de identificação que agora expressam a emergência de novas representações coletivas das identidades, assumidas como fundamentais por seus atores, em conjunturas históricas e contemporâneas nas quais se mantêm fronteiras entre grupos percebidos como diferentes⁵.

Bartolomé expôs que a etnogênese dos grupos indígenas não foi reconhecida pelos próprios Estados Nacionais ao não distinguirem as suas diferenças. Mesmo o nome da etnia foi uma construção dos próprios colonizadores. Assim os marcadores externos, como emblemas, eram utilizados para serem reconhecidos nas suas identidades, nas suas diferenças. A partir de uma reelaboração dos próprios índios destes aparatos, nas buscas de seus direitos. Desta forma, segundo Bartolomé, o afetivo é importante para marcar a etnogênese gerando a instrumentalização na busca de benefícios.

⁴Ibidem, p.53.

⁵Ibidem, p.57.

Guillaume Boccara, com sua perspectiva construtivista, em seu texto *Mundos nuevos em las fronteras del Novo Mundo*⁶ demonstra que, a antropologia é necessária para se entender a dinâmica social dos povos indígenas, mas é necessário reconhecer que essas sociedades são produtos de uma história anterior as conquistas, e após estas pelos processos de mestiçagens. Essa nova maneira de se estudar as nações indígenas provocou uma mudança na caracterização das mesmas, ocorrendo uma reconstrução dos processos históricos e o término dos estudos de aculturação de um povo sem mostrar sua adaptação, resistência ou mudança. Da mesma forma que se passou a analisar os novos grupos e novas identidades através dos processos de mestiçagem e etnogênese.

Segundo Boccara, o primeiro grande problema nos estudos foi a criação das denominações indígenas. Elas foram aplicadas ou impostas aos grupos, sem que as mesmas demonstrassem suas identidades. Desta forma, não foram observadas as diferenças de cada grupo, para, depois, criarem as denominações pertinentes a cada um deles e, assim, diferenciá-los, sem aproximá-los pelos nomes, isto é, as designações dadas foram uma criação sem qualquer análise prévia dos indígenas e seus modos indenítários.

Por isso, os estudos anteriores não conseguiam demonstrar os verdadeiros estudos sobre os indígenas, pois estavam definidos em categorias fixas que foram geradas pelo Estado e pela Nação para determinar as realidades indígenas. Considerar as fronteiras que o Estado forneceu a essas tribos indígenas é um erro, levando em conta que essas demonstram o controle ao "outro" e não foram construídas pelos índios, logo, não podem ser vistas nas pesquisas como se tivessem sido construídas pelas próprias tribos.

Numerosos son los ejemplos que nos conducen a redefinir por lo menos en dos aspectos el enfoque tradicionalmente adoptado en la comprensión de las dinámicas socioculturales en las zonas fronterizas o en los límites del Nuevo Mundo. En primer lugar, conviene llevar a cabo un análisis pormenorizado de la organización cultural del espacio y del simbolismo de las fronteras en las zonas no dominadas. Es lo que yo llamo una antropología de la frontera o de la liminalidad en la conquista. En segundo lugar, se hace necesario restituir el conjunto de los puntos de vista. En otras palabras, debemos deshacernos de la perspectiva etnocéntrica que consiste en estudiar una etnia desde una sólo frontera. Pues es precisamente a través del dominio de espacios regionales y del juego entre varias fronteras que los indígenas pudieron escapar a la empresa de colonización y sujeción. (BOCCARA, 2013: 11-12)⁷

⁶BOCCARA, Guillaume. *Mundos nuevos em las fronteras del Nuevo Mundo*. *Mundo Nuevo Nuevos Mundos, revista eletrônica, Debates*, Paris, p. 1-56, jun. 2000.

⁷ Inúmeros são os exemplos que nos levam a redefinir pelo menos dois aspectos a abordagem tradicional para a compreensão da dinâmica cultural em áreas de fronteira ou dentro dos limites do Novo Mundo. Primeiro, ele deve realizar uma análise detalhada da organização cultural do espaço e do simbolismo das fronteiras em áreas não dominadas. É o que eu chamo de uma antropologia da fronteira ou no limitar da conquista. Em segundo lugar, é necessário para restaurar o conjunto de pontos de vista. Em outras palavras, devemos nos livrar de

No paradigma desenvolvido pelo Estado-Nação, onde o indígena foi reconhecido a partir de imposições, os estudos indígenas mostravam entidades culturais e políticas homogêneas, que possuíam identidade imobilizadas; desta forma, era negado a esses povos a ideia de inovação, isto é, segundo alguns trabalhos não existiam uma fluidez nas construções de identidades. As diferenças são maiores do que uma simples dicotomia entre sociedades modernas e sociedades tradicionais. Segundo Boccara, é necessário a realização desses estudos sobre as tribos indígenas em sua história e na sua concepção sociocultural, mas sem esquecer que os fenômenos de:

mestizaje, etnogénesis, creación y adaptación culturales son ante todo fenómenos políticos. Remiten tanto a las adaptaciones creativas de las sociedades indígenas como a la compleja obra de construcción de las diferencias por parte de los agentes coloniales.⁸

De acordo com Maria Regina Celestino de Almeida⁹, a influência de Edward P. Thompson e suas reflexões acerca da cultura como forma de estudo das classes desprivilegiadas, tem enorme importância para as pesquisas sobre os grupos indígenas quando se leva em conta a historicidade, isto é

a cultura é um produto histórico, dinâmico e flexível (...) as estruturas culturais orientam o comportamento dos homens, mas não podem ser vistas como malhas de ferro que não lhes possibilitem agir fora delas¹⁰.

Desta forma, os estudos sobre as sociedades indígenas devem ser vistas nos processos históricos através das estruturas culturais. Partindo desta premissa, o conceito de aculturação anteriormente utilizado foi revisto e as ideias de apropriação e ressignificação cultural, segundo a historiadora, foram utilizadas nos estudos sobre os índios de forma mais adequada. Segundo Almeida, é necessário estudar os índios e não os colonizadores, procurando suas formas de ver e interpretar o mundo, bem como seus objetivos no mundo

perspectiva etnocêntrica e estudar um grupo étnico de uma única. Pois é precisamente através do domínio dos espaços regionais e jogar em várias fronteiras que os índios pudessem escapar a empresa de liquidação e de apoio. BOCCARA, Guillaume. *Mundos nuevos em las fronteras del Nuevo Mundo...op.cit*, p.11-12.

⁸Os fenômenos de fusão, etnogênese, de criação cultural e adaptação são principalmente fenômenos políticos. Referem-se tanto com as adaptações criativas das sociedades indígenas para a construção complexa de diferenças por agentes coloniais. BOCCARA, Guillaume. *Mundos nuevos em las fronteras del Nuevo Mundo....op.cit*, p.15.

⁹ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. 1º Edição. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2010.

¹⁰Idem, p.21.

A ideia de que os grupos indígenas e suas culturas, longe de estarem congelados, transformam-se através da dinâmica de suas relações sociais, em processos históricos que não necessariamente os conduzem ao desaparecimento, permite repensar a trajetória histórica de inúmeros povos que, por muito tempo foram considerados misturados e extintos. Não é o caso de desconsiderar a violência do processo de conquista e colonização. A mortalidade foi altíssima, inúmeras etnias foram extintas e os grupos e indivíduos que se integraram à colônia ocuparam os estratos sociais mais inferiores, sofrendo preconceitos, discriminações e prejuízos incalculáveis. Apesar disso, no entanto, encontraram possibilidades de sobrevivência e souberam aproveitá-las¹¹.

Segundo a autora, os vários grupos indígenas foram reduzidos aos Tupi e Tapuia, mas estas categorias fixas não podem ser vistas como uma forma de estudo, atualmente. Celestino de Almeida destaca que independente das suas nações, haviam sempre hostilidades e alianças entre os grupos indígenas e os agentes eram flexíveis de acordo com o momento. Dentro das aldeias, os índios criavam uma nova identidade ou que eram impostas pelos colonizadores e assim, se identificavam e eram identificados, sendo as aldeias, espaços de sobrevivência, numa forma de reelaborarem suas culturas e identidades. A política do fim do aldeamento foi uma tentativa do governo de Pombal e deve ser estudado levando em consideração o momento e os grupos.

Almeida foi orientanda de doutorado de John Manuel Monteiro, por isso é possível analisar semelhanças nas ideias e teorias seguidas por ambos. Monteiro em seu texto *A transformação de São Paulo indígena e Senhores e índios*¹², avalia a história das relações luso-indígenas no Brasil meridional do século XVI. O autor, ao analisar as sociedades indígenas do Brasil quinhentista, evidencia um processo de fragmentação e reelaboração desses grupos, bem como sua afirmação de identidade a partir do elemento do guerreiro; sendo a partir deste momento, o encontro com o Português.

Sendo assim, podemos observar que John Monteiro desenvolve uma teoria de que antes da chegada dos portugueses já haviam disputas entre os índios e que suas identidades eram montadas e remontadas a partir disso, diferentemente de outras pesquisas que apontavam que o índios apenas se transformavam e se aculturavam no encontro com o branco. A partir dos aldeamentos, os índios tiveram uma aceleração no processo de desintegração das comunidades indígenas, principalmente pela mistura de sociedades distintas

Os fatos de os portugueses não conseguirem integrar as sociedades indígenas a esfera colonial sem antes destruí-las resultou na elaboração de formas de organização do trabalho historicamente novas, entre as quais a escravidão indígena e

¹¹Ibidem, p.23.

¹²MONTEIRO, John M. A transformação de São Paulo indígena; Senhores e índios. In: _____, *Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994, p. 154-187.

africana veio a mostrar-se a mais satisfatórias do ponto de vista colonial. Em última instância, sobretudo no litoral açucareiro, a escravidão negra acabou sendo preferida por motivos morais, legais e comerciais¹³.

Firmadas as relações escravistas, os indígenas estavam numa nova realidade social. Segundo Monteiro, sem poder se adaptarem as formas pré-coloniais de organização, procuravam forjar espaços próprios no interior da sociedade colonial.

Em consonância ao seu trabalho anteriormente citado, Maria Celestino de Almeida, em livro anterior intitulado *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*¹⁴, reafirma que os índios na história do Brasil, buscavam sua identidade quando aldeados numa forma de buscar por privilégios. Desta forma, o índio não perdia sua alteridade; ele apenas recriava ações culturais numa forma de resistência adaptativa, reivindicando seus direitos depois dessa adaptação.

Como vimos anteriormente, a autora não se liga a correntes estruturalistas, ou seja, as matrizes fixas para se entender o indígena. Dentro de uma perspectiva sincrônica, dentro do curso da história, os nativos não são puros, mas possuem elementos autênticos que os uniam e os separavam, isto é, uma tribo indígena identificava como o “eu” alguma característica como a fala e, a partir disso, distinguia-o do “outro” por ser diferente. Esta relação, segundo a autora, é a construção histórica que gera a solidariedade entre os grupos e que assim possibilitam as readaptações culturais indígenas. Celestino de Almeida, examinou que durante o aldeamento havia uma reassociação entre os grupos indígenas aldeados, sendo eles, ativos na construção colonial. No interior das aldeias, os índios conviviam com etnias e grupos distintos e, a partir deste contato, passavam a compartilhar interesses, partilhando e reconstruindo suas culturas. Adaptar era a melhor forma possível, pois com o tempo colocaram seus desejos em pauta.

Almeida expôs essa adaptação, demonstrando como acontecia a administração das aldeias, onde os índios detinham uma certa liberdade de movimentos e alguns ganhavam cargos dentro da administração das mesmas. Uma das melhores formas de se analisar a resistência adaptativa, segundo Almeida, é a busca dos privilégios em relação a não escravidão. A aldeia era o lugar onde os índios não podiam ser presos como escravos. Os indígenas participaram dos discursos das aldeias, não apenas se transformavam submissamente. É partindo desse diálogo, dos significados dessas mudanças para a sociedade

¹³Idem, p.156

¹⁴ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 1º Edição. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

indígena, que a autora exemplifica a resistência adaptativa, colocando essas mudanças como metamorfoses que modificaram os índios e os jesuítas, de uma forma não programada. Os antigos líderes foram importantes para essa reelaboração das tradições à sua maneira e não como os padres queriam porque partiram de suas matrizes culturais, pois, como afirmado por Celestino e outros autores aqui citados, a cultura não é estática, ela é reelaborada durante o processo histórico. Neste caso, durante o aldeamento, mas isto não fez com que os índios deixassem de ser índios, como algumas teorias anteriormente diziam, isto é, provocaram o fim da cultura indígena, modificada pelo branco.

Seguindo essa linha de resistência adaptativa, defendida por Almeida, principalmente quando os índios visavam benefícios, Elisa Fruhauf Garcia analisa os minuanos e suas relações no sul da América Portuguesa, no texto “Quando os índios escolhem os seus aliados: as relações de “amizade” entre os minuanos e os lusitanos no sul da América portuguesa¹⁵”. Assim como Celestino, Garcia examina seu objeto de estudo a partir de uma perspectiva indígena. Para a autora, durante os processos de alianças, os minuanos não tinham uma uniformidade, eles participaram de um processo histórico, na qual as alianças foram feitas a partir das benesses que interessavam aos índios, e só assim, eles construíram suas alianças durante o processo histórico. Desta forma, a autora parte para uma interpretação que a afasta de uma historiografia que acreditava na ingenuidade indígena que aceitava qualquer presente. Elisa Garcia explica que as relações entre os minuanos e os portugueses, que ofereciam presentes e símbolos de poder, não era absoluta. Os minuanos só faziam as alianças quando os presentes eram um quesito de necessidade, sendo até mesmo uma ajuda na sobrevivência contra grupos rivais, gerando medo entre os portugueses num possível fim desta aliança e numa ameaça ao projeto expansionista. A partir desses medos, os minuanos souberam manipular seus ganhos, conseguindo objetos de seu interesse, ou recuando nas alianças, pois essas não eram exclusivas; havia uma solidariedade que era selada de acordo com o caso em questão. Segundo Garcia, a lógica indígena esteve sempre presente nesse ritual da aliança e foi esse “saber fazer” o ritual das ofertas, que foi importante para se gerar uma maior aliança entre minuanos e portugueses. As lideranças indígenas também foram importantes na manutenção e diálogo dessas alianças. Fruhauf Garcia expõe a vida de Dom Miguel, um indígena que trabalhou em fazendas de brancos, mas mesmo assim não perdeu sua identidade como indígena, voltando a aldeia e ajudando sua tribo nas alianças, a partir do conhecimento adquirido na instância. Diferentemente das ideias anteriores de uma resistência adaptativa

¹⁵GARCIA, Elisa. Quando os índios escolhem seus aliados. *Varia historia*, Belo Horizonte, v.24, n.40, p.613-132, jul/dez. 2008.

pacífica, Ângela Domingues em *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*¹⁶ apresentou uma resistência mais revoltosa.

Para Domingues, a resistência teve como paramentos as fugas, os suicídios, as revoltas e as ações julgadas na Justiça. Segundo a autora, as especificidades da região amazônica fizeram com que os europeus tivessem medo das armas indígenas e em contraponto os cavalos fascinavam os índios. No entanto, esta é uma visão muito presente nos livros didáticos, mas que já foi, como visto anteriormente, refutada por diversos autores.

Segundo Ângela Domingues, o aumento da busca por matérias-primas na Amazônia gerou um maior domínio sobre os indígenas, que provocaram reações contrárias, isto é; para ela a resistência indígena foi revoltosa e não uma resistência adaptativa como defendido por Celestino Almeida e Fruhauf Garcia. Para Domingues, o indígena não se adaptava a colonização implantada pelas vias legais e por isso mesmo, acabavam por se revoltarem, com os portugueses não conseguindo dominá-las totalmente.

Entretanto, o estudo realizado por Domingues deve ser relativizado. Devemos buscar nas mesmas fontes da autora, como por exemplo, os documentos legais, para que possamos examinar também as entrelinhas das resistências adaptativas dos povos indígenas da Amazônia, não encarando-os apenas como resultado de uma resistência violenta a economia imposta pelos brancos.

Saindo das análises das regiões do Amazonas, São Paulo e Rio de Janeiro, dois outros importantes textos nos dão suporte para entendermos a resistência indígena em Minas Gerais, dentro das vilas e nas fronteiras. São os casos dos trabalhos de Maria Leônia Chaves de Resende em "*Brasil colonial*": *índios e mestiços nas minas setecentista*¹⁷ e de Isabel Missagia de Mattos com seu *Povos em movimento nos sertões do Leste (Minas Gerais, 1750-1850)*¹⁸.

No primeiro texto, Leônia Chaves revela como os indígenas praticaram suas resistências adaptativas no meio de negros e brancos que viviam em vilas. Durante a busca por metais preciosos, os bandeirantes também apreendiam indígenas para serem

¹⁶DOMINGUES, Ângela. Formas de resistência. In: _____. *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relação de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p.249-295.

¹⁷RESENDE, Maria Leônia C. "Brasil colonial": índios e mestiços nas Minas setecentistas. In: RESENDE, Maria Efigênia L.; VILLALTA, Luiz C. (org). *História das Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Companhia do Tempo, 2007, p.221-249.

¹⁸MISSAGIA, Isabel. Povos em Movimento nos Sertões do Leste (Minas Gerais, 1750-1850). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, revista eletrônica, Debates*, Paris, jan.2012.

“escravizados”. Numa forma de burlar a lei, os bandeirantes dentro de suas vilas, transformaram os índios em administrados - tendo a própria Câmara Municipal aceitado este precedente desde que o índio fosse civilizado, batizado e seguisse as normas do rei, - apenas como fachada para a escravização indígena. A partir dos exames de fontes de devassas, a autora prova que houve uma tentativa de esvaziamento das identidades indígenas por parte dos brancos, pois os mestiços poderiam ser escravizados. A partir dos julgamentos das ações indígenas foi possível notar a vontade indígena de se aproximar do seu igual como meio de acabar com a possível escravidão que sofreria.

Em relação ao movimento na fronteira, através da análise de documentos como relatos de viagem, cartas, entre outros; Missagia apresentou a movimentação do grupo conhecido como Maxakali, que depois se dividiram em Malali, Macuni e Maxakali, que na historiografia corrente são confundidos, muitas vezes, com os Botocudos. Numa tentativa de desvendar a história destes nativos, a autora comprova que os mesmos não eram de origem Botocudos, mas que também mantiveram associação com estes, bem como com brancos, em suas fazendas ou sobre a proteção dos quartéis, e até mesmo com outras etnias. É a partir destas configurações, que a autora exprime que durante o processo histórico ocorreu uma configuração de adaptação ao meio, na qual os Maxakali reconfiguraram suas etnicidades de acordo com suas relações sociais com o “outro”. Desta forma, podemos afirmar que para a historiadora em questão a identidade étnica é formada no processo histórico.

Até o presente momento, pautamos nossa discussão em historiadores que buscaram analisar a história indígena em várias partes da América Portuguesa, sejam em vilas e/ou fronteiras. Todavia, os próximos dois autores que iremos examinar, não são historiadores e são caracterizados por fazerem uma história nativa e não uma história dos indígenas, como realizada pelos autores anteriormente citados; isto é, eles partiram da visão indígena para entender suas histórias e principalmente, o encontro com o homem branco. Foram os casos das pesquisas de Cristina Pompa¹⁹ e Eduardo Viveiros de Castro²⁰.

Em seu livro *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, mais especificamente nos capítulos “Textos e contextos” e “Mito, rito e História”, Cristina Pompa analisa a reconstrução do mito de acordo com o contexto indígena durante seu encontro com o branco. Pompa utiliza fontes de relatos de viajantes, jesuítas e cartas de forma

¹⁹POMPA, Cristina. Textos e contextos; Mito, rito e História. In: _____. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: EDUSC, 2003, p.133-195

²⁰ CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem, In: _____. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosacnaify, 2013, p.183-264.

diferente do trabalhado por outros estudiosos. A antropóloga pesquisou historiadores que utilizaram das mesmas fontes que ela empregou em seus estudos para, a partir disso, realizar uma crítica - a partir das fontes - a estes autores para depois analisar as fontes propriamente ditas. Para autora, a cultura também não é estruturante, visto que para ela as imigrações realizadas para "Terra dos Sem Mal" foram resultado da chegada dos portugueses que fizeram com que houvesse uma mudança no contexto indígena com uma posterior mudança em seus mitos, e não como autores anteriores, apresentados por Pompa, que acreditavam que as migrações foram intencionais e por isso atemporais.

Influenciada por pressupostos teóricos advindos de Sahlins e Thompson - que defendiam que a cultura não é um bloco que só pode ser analisado desta maneira, mas sim que ela muda com o tempo - Pompa entende que é desta forma que se deve pensar as imigrações indígenas, isto é, resultado de um processo histórico. A partir de fontes cruzadas, a autora exprime que esses movimentos terrestres eram apenas resultado do contato com o homem branco, sendo uma fuga das epidemias e da catequização, assim como algumas delas tinham, também, um caráter religioso, mas nunca representaram uma busca da "Terra Sem Mal", como defendido por Metreux, pois para o indígena, este momento só aconteceria após sua morte e não neste mundo.

Cristina Pompa - além de analisar as pesquisas de outros autores e procurar dar um significado nativo para suas ideias - estuda a ação do encontro índio/branco em relação aos mitos nativos, que foram reeditados, com a presença de uma nova peça que não existia. Desta forma, a história modifica os mitos de origem. Diferentemente do que a historiografia anterior defendeu, para a autora, as festas ritualísticas tinham como caráter a renovação do mito indígena, isto é, não existia um tempo naquele momento, era uma renovação cósmica neste mundo e não no mundo da "Terra Sem Mal".

Como veremos mais adiante com Castro, Pompa também demonstrou que a guerra foi importante para reviver o rito inicial e que com a chegada do europeu foi necessário uma reinterpretação do "eu" a partir do "outro" que acabara de surgir. Neste sentido, os mitos de origem passaram a ser refeitos com a incorporação do branco como a raça superior, criando assim a crise no mundo indígena em que viviam. Neste momento, a busca por novos mitos foi uma tentativa de responder ao fim apocalíptico, que com a entrada do homem branco representaria este "final dos tempos". No entanto, a chegada do branco, não ocasionou o fim apocalíptico, o que provocou uma renovação dos seus mitos, isto é, uma reinterpretação indígena para os fatos que estavam ocorrendo com a presença dos brancos em seus convívios.

Segundo a autora, esta resposta indígena reconfigurou o mito, modificando a história e a cultura indígena.

Eduardo Viveiros de Castro, em *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*, defende que para o indígena a inconstância é sua verdadeira religião, algo que não foi reconhecido pelos jesuítas. Partindo de um sermão intitulado "Sermão do Espírito Santo" (1657) de Antônio Vieira, o antropólogo procura comprovar suas impressões. Segundo Castro, para os jesuítas os indígenas eram estátuas de murta, que recebiam facilmente a religião, mas também caíam em deslizamentos, devido a memória fraca e a vontade remissa de cair nos "maus costumes" (nudez, poligamia, bebedeira, falta de uma autoridade, antropofagia, entre outros), sendo necessário civilizar os indígenas para acabar com isso.

Como dito também por Pompa, os jesuítas se aproveitaram do momento e da identificação, por parte dos indígenas, de suas figuras com os Karaíbas - devido a mitologia tupi, na qual os brancos eram comparados aos heróis que fizeram boas escolhas e por isso possuíam um poder avançado tecnologicamente - fornecendo assim, um poder dentro da tribo. No entanto, este mito não provocava uma barreira ontológica infinita e, a partir da demonstração da face mesquinha dos europeus, os índios entraram em combate e os mataram como qualquer outro inimigo. A covardia do homem branco ao enfrentar a borduna do executor era vista com chacota e espanto.

Para Viveiros de Castro, a mitologia Tupi possui um fator importante para a não fixação de uma ortodoxia, pois a proliferação de xamãs e o discurso xamânico impediam o congelamento de qualquer ortodoxia. Castro destaca ainda que segundo os jesuítas, os índios não acreditavam em nada porque não tinham reis, não adoravam nada e assim não obedeciam a ninguém.

Castro explica o porquê da inconstância do gentio, esta é, na verdade, sua verdadeira religião, utilizando fontes como as cartas jesuítas e autores que também foram utilizados por Cristina Pompa. A religião Tupinambá não pode ser pensada em termos da categoria da crença e a ordem cultural não se fundava na exclusão unicista das ordens alheias, sendo que a sociedade não existia fora de uma relação imanente com a alteridade. O interior e a identidade estavam assim hierarquicamente subordinadas a exterioridade e a diferença, na qual o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. Por isso, é importante analisar o encontro com o branco a partir de cada localidade e de cada tribo em certo momento, pois diferente do que foi defendido pelo estruturalismo, para Viveiros de Castro o índio se modifica a cada encontro com o "outro".

Portanto, na concepção indígena a inconstância é gerada pela troca e a identidade não é o valor fundamental do ser, ou seja, no encontro com o "outro", tanto na troca material, como em um casamento com um branco ou até durante um ritual antropofágico, o índio molda a sua identidade, pois todos são rituais de troca e o indígena se modifica a partir do próximo encontro e da próxima troca. Logo, a partir de todas as trocas a identidade indígena é modificada, gerando a inconstância, na qual a identidade sempre será modificada no encontro.

Neste sentido, durante um ritual antropofágico o tempo é o presente e ele que deve ser vivido, pois é dele que se movimenta o futuro, em razão da perpetuação da vingança que produz a memória indígena. A vingança era o impulso para o futuro e não para o passado como outros autores colocaram em suas pesquisas. Foi essa guerra com vingança que para os jesuítas representava o início dos maus costumes que eles tentaram impedir, principalmente levando meninos para os colégios jesuítas e demonstrando o horror destas práticas. Segundo Viveiros de Castro, o canibalismo era o final do sistema guerreiro e não seu elemento base; e para uma sociedade de trocas, a vinda do europeu forneceu a sociedade indígena as trocas necessárias para a modificação de sua sociedade, incorporando novos valores que terminaram por eclipsar os valores que eram interiorizados pela devoração da pessoa.

Castro afirmou que para os jesuítas a bebida, o cauim, era o que fazia com que os índios relembassem suas memórias e dessem continuação ao ritual antropofágico. Neste sentido, o trabalho de João Azevedo Fernandes, *A guerra do Cauim: a destruição de um regime étlico*²¹, reforça os estudos de Viveiros de Castro ao focar o contato - neste caso a relação ética entre brancos e índios - destacando cada momento e localidade em que ocorriam as relações. O estudo propõe analisar o contato entre portugueses e Tupinambás, duas sociedades oriundas de ritos diferentes de embriaguez. Segundo o autor, para os jesuítas era necessário retirar apenas o excesso da bebida e não ela toda, pois era a perda do controle individual que gerava as memórias dos ‘maus costumes’, sendo preciso reduzir o índio ao “bom governo”, deixando de lado a ideia de honra associada a bebida. Uma fonte muito utilizada no estudo foram as cartas jesuítas, mas também, tratados e portarias emitidos pela Cora Portuguesa sobre o uso da bebida.

Como defendido por Eduardo Viveiros de Castro e reafirmado por Fernandes, os jesuítas não visualizavam que a religião da guerra era o devir histórico dos indígenas e que era a embriaguez que gerava esta memória, mantendo o ciclo da vingança em suas lembranças. Segundo Azevedo Fernandes, para os jesuítas era necessário acabar com este ritual do

²¹ FERNANDES, João Azevedo. A guerra do Cauim, In: _____, *Selvagens Bebedeiras*. São Paulo: Alameda, 2011, p.161-206.

demônio, tendo sido a criação de aldeias uma tentativa de acabar com estas festas. De acordo com o autor, o contato entre jesuítas e índios com o tempo foi provocando o abandono dos cauins e isso se deveu em sua grande maioria, como descrito por Castro, pelos homens brancos darem outros valores importantes para a relação de troca necessária para o indígena moldar sua identidade. Portanto, o fim do regime etílico foi incorporado por novos valores e trocas, sendo esta mudança uma adaptação do indígena como forma de resistir dentro do novo sistema implantado no Brasil.

Patrícia Melo, em *Do subliminar a sub-repção: a construção da resistência indígena no nordeste colonial*²² coloca que os mecanismos invisíveis de resistência indígena interferiram no desenvolvimento do projeto colonial português. Melo parte de pesquisas sobre a América Espanhola, feitas pelo historiador chileno Hector Hernán Bruit, bem como de fontes com os discursos do colonizador e dos indígenas filtradas pelo escrivão branco. São os casos das coleções *Resgate do Barão do Rio Branco* e *Documentos Históricos da Biblioteca Nacional*, principalmente, as referentes as capitânicas de Pernambuco, Paraíba e Bahia,

Patrícia Melo procura defender uma resistência adaptativa implementada pelo índio através da bebedeira. Segundo a autora, em um primeiro momento, o alcoolismo indígena foi inconsciente derivado das mudanças provocadas pelas ações colonizadoras; sendo assim, os índios não podiam trabalhar ou serem punidos por seus costumes. Com o passar do tempo, os indígenas perceberam isto como forma de coibir o sistema e suas ações passaram a ser conscientes, com ações de sub-repção que visavam atrapalhar a mão de obra e, por conseguinte, a colonização. No entanto, devemos relativizar a resistência adaptativa ocorrida no período em análise por Melo, pois nem todas as ações indígenas podem ser vistas como formas de resistência ao colono, como a autora propõe ao estudá-las, como ações de sub-repção.

Depois de discutirmos algumas das mais importantes teorias acerca da resistência adaptativa indígena ocorrida nas mais variadas partes da América Portuguesa, partamos agora para o exame da adaptação indígena, a partir de fontes muito procuradas pelos historiadores; as fontes inquisitoriais.

Anita Novinsky em *Inquisição: prisioneiros do Brasil*²³ foi uma das pioneiras nestes estudos ao focar suas pesquisas no conceito de marranismo.²⁴ Examinando os *Livros dos*

²²MELO, Patrícia P. Do subliminar a sub-repção: a construção da resistência indígena no nordeste colonial. *Clio*, Recife, n. 25 (2), p.66-77. 2007.

²³NOVINSKY, Anita. *Inquisição: Prisioneiros do Brasil*. 2º Edição. Rio de Janeiro: Ed. Expressão e Cultura, 2002.

Culpados, Livros dos Presos Ricos, Lista das Confissões, Livro dos Presos Pobres, Livro dos Presos Ricos, Lista dos Relaxados, Mandados não Cumpridos, Lista de Solicitantes, de Sodomitas, entre outros, Novinsky fez o levantamento de todos os réus brasileiros presos pela Inquisição. Em estudo mais detido à população gentílica, Maria Leônia Chaves de Resende realizou o mapeamento das denúncias contra os índios encontrados nos Cadernos do Promotor - no que ela denominou de "cartografia indígena" - partindo do total relativo a América Portuguesa para se deter mais as Minas setecentistas²⁵. Segundo Resende, é necessário, no ponto de vista da história nativa, analisar os processos inquisitoriais partindo das especificidades e múltiplas experiências vivenciadas pelos nativos dentro da sociedade colonial. Segundo a autora, é preciso analisar o contexto da sociedade indígena para a partir daí entender a denúncia e a prática. Ela defende que ao buscar o sentido dentro da historicidade própria das diferentes culturas e identidades étnicas - a partir de um estudo profundo da fonte e do cruzamento de diferentes fontes - é possível entender a natureza da especificidade dos crimes de origem americana.

Em sua dissertação de mestrado, Pedro Marcelo Campos estuda a terceira visitação no Grão-Pará²⁶. Para Campos, as ações do marquês de Pombal pretendiam o progresso, isto é, a inserção de Portugal no mundo das Luzes, e por isso mesmo, era necessário exterminar a Companhia de Jesus, que significaria um atraso a sociedade, pois comercializavam os produtos da floresta e utilizavam da mão de obra indígena. Foi dentro desta concepção que ocorreu a Terceira Visitação; uma forma de conter a sociedade e fazer com que a política regalista de Pombal funcionasse. Seguindo esta interpretação, outros estudiosos do período não levaram em consideração os aspectos mais políticos do que sociais desta nova Inquisição no Brasil.

Em sua dissertação de mestrado de Yllan de Mattos que seguindo da linha de pensamento de Campos, defendeu a política regalista de Pombal como intencionada a civilizar as gentes. Para Mattos, a Terceira Visitação ao Grão Pará foi instaurada com o objetivo de civilizar os povos, porém além desta motivação, ela pretendeu conhecer as gentes

²⁴ Conceito que defende a ideia de que os cristãos novos tinham uma solidariedade maior entre si, mais em razão de serem perseguidos do que por uma unidade religiosa.

²⁵ RESENDE, Maria Leônia C. Cartografia gentílica: os índios e a inquisição na América portuguesa (século XVIII). In: FURTADO, Junia, Resende, M. Leônia Chaves (orgs.) *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no Império Luso-brasileiro (século XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino traço, 2013 (prelo)

²⁶ CAMPOS, Pedro Marcelo. Pombal, os jesuítas e a inquisição; A visitação em seu contexto. In: _____. *Inquisição, magia e sociedade. Belém (1763-176)*. Dissertação de Mestrado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense (UFF), 199, p.57-78; 79-100.

e o território. Durante seu trabalho, o autor acaba por se convencer que o real motivo do visitador naquelas terras era o de civilizar as gentes²⁷. Levando em consideração as visitas episcopais é necessário relativizar as motivações colocadas por Campos e Mattos, já que não seria necessário uma visitação Inquisitorial como meio de moldar um novo perfil social, já que o próprio Bispado poderia fazê-lo.

Outra pesquisa que procurou corroborar o compromisso da Inquisição para com a política regalista de Pombal foi a dissertação de mestrado de Maria Olindina Andrade²⁸. Segundo Andrade, as sentenças da Terceira Visitação no Grão-Pará comprovariam o compromisso da Inquisição com a política regalista de Pombal, pois as penas mais utilizadas foram as espirituais e pecuniárias. Sendo assim, procuravam civilizar aquela sociedade ao imprimir uma forma de ensinar a verdadeira doutrina cristã a população local.

Além disso, o Tribunal utilizou como justificativa nestes casos o não uso das penas corporais devido a qualidade do réu, ou seja, estes eram vistos como portadores de uma natureza bárbara e selvagem - principalmente, nos casos de índios e seus descendentes - e por isso mereciam aprender sobre a Religião, não sendo punidos severamente. Termos como neófitos, rústicos e ignorantes eram utilizados nestas sentenças e, segundo a autora, devem ser vistos como uma forma de preconceito da Instituição. Entretanto, esta interpretação não pode ser levada à frente, visto que há uma utilização anacrônica no termo preconceito, pois, mas do que explicar a utilização dos termos presentes nas sentenças como resultado de preconceitos, é necessário levar em consideração a história da Inquisição e suas ideias partilhadas na Mesa durante aquele período, para que assim seja possível examinar os termos presentes e suas sentenças.

Almir Carvalho Junior em sua tese de doutorado defende que os próprios indígenas se utilizavam da lógica do Tribunal para denunciarem outros feiticeiros ou ainda para se protegerem de interrogatórios, gerando liberdades e sobrevivências²⁹. O curandeirismo era algo utilizado por toda a sociedade e foi criminalizado apenas com a chegada do visitador. No entanto, para o historiador em questão, não é possível comparar o significado de feiticeiro do mundo europeu com o do próprio indígena. Desta forma, o ritual do “descer demônios” é a

²⁷MATTOS, Yllan des. O teatro da Inquisição. In:_____. *A última inquisição: os meios de ação e funcionamento da inquisição no Grão Pará pombalino (1763-1769)*. Dissertação de Mestrado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense (UFF), 2009, p.112-161.

²⁸ANDRADE, Maria Olindina Andrade. A ação inquisitorial no Grão Pará. In:_____. *Olhares inquisitoriais na Amazônia Portuguesa. O tribunal do santo ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)*. Dissertação de mestrado em História. Manaus: Universidade Federal do Amazonas (UFAM), 2010, p.86-130.

²⁹CARVALHO JR. Almir D. Índios Hereges. In.: _____. *Índios cristãos. A conversão dos gentios na América Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado em História. Campinas: IFCH/UNICAMP, p.321-367. 2005.

tradução daquelas práticas indígenas em uma sociedade do Amazonas. Para entender “o que é ser feiticeiro para o indígena”, Junior examina os pajés fazendo-se valer, principalmente, de fontes que outros trabalhos também utilizaram, como foram os casos de Metraux e D’Évreux. Inclusive, Carvalho Junior compartilhou das ideias e concepções apresentadas pelos referidos autores, como as imigrações indígenas na busca da “Terra sem Mal”; percepções já criticadas por Cristina Pompa. O autor considerou todos os feiticeiros das fontes como pajés:

A própria descrição do ritual indica que ele corresponde possivelmente a uma prática marcadamente Tupi. Ao mesmo tempo, a hipótese que defende ao analisar o universo múltiplo de povos indígenas que compuseram a figura do “índio cristão” é de que a matriz cultural que predominou na conformação deste “novo índio” foi a matriz de origem Tupinambá³⁰.

Carvalho Junior examina também o que é ser pajé na sociedade atual, numa forma de colocar o ritual de “descer demônios” como algo vindo da sociedade Tupi. Mesmo afirmando durante o texto que a sociedade não é estática, o autor acaba fazendo exatamente o contrário em sua análise ao não colocar cada fonte em seu momento, tirando a historicidade dos Tupinambás e gerando uma matriz cultural única para eles.

Em *Cada um na sua lei*³¹, Stuart Schwartz trabalhou com fontes dos arquivos da Inquisição para interpretar os conflitos sobre a tolerância religiosa, não apenas com a figura dos hereges, mas também para estudar aqueles indivíduos que fizeram reflexões sobre o seu tempo, cogitações como, o que aconteceu às pessoas que viveram antes de Cristo, ou mesmo como viveram os gentios. Segundo Schwartz, a interpretação do tolerantismo religioso não era apenas da elite intelectual, mas sim de todo o meio, demonstrando que toda a sociedade era pensante, isto é, se não toda, muitas pessoas partilhavam de ideias parecidas no tocante ao convívio das diferenças religiosas, mas não as demonstravam com medo da rede inquisitorial. Nas Américas, segundo o autor, a vinda de negros e europeus, em conjunto com os índios, provocou o surgimento de um novo sincretismo, com um processo multidirecional de absorção, adaptação e incorporação cultural e isso ofereceu ambiente fértil para o desenvolvimento de dúvidas e questionamentos da certeza dos dogmas religiosos.

A etno-história como vimos vem, recentemente, inovando em seus estudos. Foi a partir da década de 80, que os estudos começaram a analisar os indígenas em sua própria identidade, não buscando a assimilação do mesmo pelo europeu, ou a criação de uma cultura

³⁰CARVALHO JR. Almir D. Índios Hereges. In.: _____. *Índios cristãos. A conversão dos gentios na América Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado em História. Campinas: IFCH/UNICAMP. 2005, p.357.

³¹ SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. 1º Edição. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009.

estática. De formas diferentes, os pesquisadores da etno-história começaram a utilizar a teoria da alteridade, na qual o índio detém suas próprias características e as modifica a cada novo encontro.

Os pesquisadores defendem ainda que a sociedade indígena não era totalmente pura, mesmo antes da chegada do homem branco. Se a partir do encontro o indígena se modifica, como os trabalhos acima debatidos procuraram afirmar, na colonização da América Portuguesa, muitas vezes esta mudança gerou uma resistência adaptativa, na qual os indígenas se modificaram perante os brancos para conseguirem alternativas de sobrevivência. Desta forma, as novas pesquisas da etno-história desestabilizaram a antiga ideia de que os índios faziam tudo que os brancos queriam e que se modificavam totalmente. Neste sentido, a ideia de que os povos indígenas recebiam apenas presentes bobos e assim eram facilmente ludibriados pelos homens brancos não é real; pelo contrário, os índios se aliavam e se modificavam perante a sociedade colonial, conquistando assim materiais de seu interesse. Portanto, a nova etno-história expõe a necessidade de examinarmos os povos indígenas a partir de uma história nativa, preocupando-se em entender e compreender suas histórias através de seus pontos de vista e não a partir de uma história que analisa o nativo por meio da visão do homem branco europeu. O panorama historiográfico aqui apresentado ajuda-nos nesta reflexão, pois ao tomarmos conhecimento das pesquisas escritas sobre o tema, podemos criar novos problemas e formas de pensar os estudos para a história nativa.

Referências

Livros:

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. 1º Edição. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2010.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 1º Edição. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

NOVINSKY, Anita. *Inquisição: Prisioneiros do Brasil*. 2º Edição. Rio de Janeiro: Ed. Expressão e Cultura, 2002.

SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. 1º Edição. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009.

Capítulos de livros:

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem, In: _____. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosacnaify, 2013, p.183-264.

DOMINGUES, Ângela. Formas de resistência. In: _____. *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relação de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000. p.249-295.

FERNANDES, João Azevedo. A guerra do Cauim, In: _____, *Selvagens Bebedeiras*. São Paulo: Alameda, 2011, p.161-206.

MONTEIRO, John M. A transformação de São Paulo indígena; Senhores e índios. In: _____, *Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994. p. 154-187.

POMPA, Cristina. Textos e contextos; Mito, rito e História. In: _____. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: EDUSC, 2003, p.133-195.

RESENDE, Maria Leônia C. “Brasil coloniais”: índios e mestiços nas Minas setecentistas. In: RESENDE, Maria Efigênia L.; VILLALTA, Luiz C. (org). *História das Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Companhia do Tempo, 2007. p.221-249.

RESENDE, Maria Leônia C. Cartografia gentílica: os índios e a inquisição na América portuguesa (século XVIII). In: FURTADO, Junia, Resende, M. Leônia Chaves (orgs.) *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no Império Luso-brasileiro (século XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino traço, 2013 (prelo)

Referência de artigo em periódico

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As Etnogêneses: Velhos Atores e Novos Papéis no Cenário Cultural e Político. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, Apr. 2006.

BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos em las fronteras del Nuevo Mundo. *Mundo Nuevo Nuevos Mundos, revista eletrônica, Debates*, Paris, p. 1-56, jun. 2000.

GARCIA, Elisa. Quando os índios escolhem seus aliados. *Varia historia*, Belo Horizonte, v.24, n.40, p.613-132, jul/dez. 2008.

MELO, Patrícia P. Do subliminar a subreção: a construção da resistência indígena no nordeste colonial. *Clio*, Recife, n. 25 (2), p.66-77. 2007.

MISSAGIA, Isabel. Povos em Movimento nos Sertões do Leste (Minas Gerais, 1750-1850). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, revista eletrônica, Debates*, Paris, jan.2012.

Referência de tese de doutoramento

CARVALHO JR. Almir D. Índios Hereges. In.: _____. *Índios cristãos. A conversão dos gentios na América Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado em História. Campinas: IFCH/UNICAMP, p.321-367. 2005.

Referência de dissertação de mestrado

ANDRADE, Maria Olindina Andrade. A ação inquisitorial no Grão Pará. In.:_____. *Olhares inquisitoriais na Amazônia Portuguesa. O tribunal do santo ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)*. Dissertação de mestrado em História. Manaus: Universidade Federal do Amazonas (UFAM), 2010. p.86-130.

CAMPOS, Pedro Marcelo. Pombal, os jesuítas e a inquisição; A visitação em seu contexto. In.:_____. *Inquisição, magia e sociedade. Belém (1763-176)*. Dissertação de Mestrado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense (UFF), 1995. p.57-78; 79-100.

MATTOS, Yllan des. O teatro da Inquisição. In.:_____: *A última inquisição: os meios de ação e funcionamento da inquisição no Grão Pará pombalino (1763-1769)*. Dissertação de Mestrado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense (UFF), 2009. p.112-161.