

“ISOLAMENTO VOLUNTÁRIO” E PROTAGONISMO DO POVO JAVAÉ, DA ILHA DO BANANAL, ATUAL ESTADO DO TOCANTINS-BRASIL (1896-1923)

“VOLUNTARY ISOLATION” AND PROTAGONISM OF THE JAVAÉ PEOPLE OF BANANAL ISLAND, CURRENT STATE OF TOCANTINS, BRAZIL (1896-1923)

Ordália Cristina Gonçalves Araújo*
ordalia_c@hotmail.com

Elias Nazareno**
eliasna@ufg.br

RESUMO: Pretende-se analisar, nos relatos de viagem de missionários protestantes, em viagem pelo Vale do Araguaia, no limiar dos séculos XIX e XX, a prevalência de noções sobre o povo Javaé como um subgrupo Karajá e, a partir dessas análises, (1) visibilizar o protagonismo Javaé nas inúmeras estratégias utilizadas para manter os invasores longe de suas aldeias, primando pelo “isolamento voluntário” e (2) o reverberar deste protagonismo na atualidade, por meio de práticas reivindicatórias dos representantes Javaé, com vistas ao reconhecimento da autodeterminação não derivada. Sob o aporte teórico-metodológico das categorias do coletivo de pesquisadores da Modernidade / Colonialidade / Decolonialidade, analisa-se os relatos de viagem escritos pelos missionários – amparados por fontes históricas diversas e bibliografia especializada - sem pretender uma análise linear da trajetória histórica Javaé, entre 1896 e 1923, subsidiada por eventos anteriores e posteriores. Percebe-se que o povo Javaé vem exercendo uma mobilização acadêmica e política de contestação à atribuição imposta.

PALAVRAS-CHAVE: Protagonismo Javaé, Interculturalidade crítica, Autodesignação.

ABSTRACT: Aiming to analyze, from the travel reports of protestant missionaries traveling through the Araguaia Valley at the threshold of the 19th and 20th centuries, the prevalence of notions on the Javaé people as a Karajá subgroup, and also to (1) visualize the Javaé protagonism in the numerous strategies used to keep the invaders away from their villages, prioritizing “voluntary isolation” and (2) reverberate such protagonism today through the claim practices of the Javaé representatives looking forward to recognizing non-derivative self-determination. Under the theoretical-methodological contributions the categories of the collective of researchers of Modernity / Coloniality / Decoloniality, the travel reports written by the missionaries are analyzed, they are also underwritten by different historical sources and specialized bibliography, without intending a linear analysis of the Javaé historical trajectory between 1896-1923, subsidized by both previous and subsequent events. It is clear

* Professora de Didática e Metodologia do Ensino de História da Universidade Estadual de Goiás. Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Goiás.

** Membro da rede de pesquisa CREA Community of Research on Excellence for All - CREA, na Universidade de Barcelona, Espanha. Integrante do GT índios na História John Monteiro da ANPUH. Pós-doutorado em sociologia com bolsa do CNPq pela Universidade de Barcelona - UB (2009), Pós-doutorado no PPGAS/UnB (2018) e Pós-Doutorado no Centro de Estudos Sociais - CES da Universidade de Coimbra, Portuga (2020). Graduado em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC-Goiás (1989), mestrado em História pela Universidade de Brasília - UnB (1995) e doutorado em Sociologia - Universidade de Barcelona - UB (2003). Atualmente é professor Associado III da Universidade Federal de Goiás é Coordenador do Programa de Pós-graduação em História - PPGH/UFG, professor do Curso de Educação Intercultural para formação de Professores Indígenas da UFG e Coordenador do Grupo de Pesquisa do DGP/CNPq, História indígena e História ambiental: interculturalidade crítica e decolonialidade da UFG. Professor da Universidade de Brasília no Departamento de História (1996-1998) e no Instituto de Relações Internacionais- IREL (2004-2005). Tem experiência nas áreas de História indígena, História do Brasil, Sociologia e em Relações Internacionais, atuando principalmente nos seguintes temas: educação intercultural indígena, história indígena e educação quilombola.

that the Javaé people have been exercising an academic and political mobilization to challenge the imposed attribution.

KEYWORDS: Javaé Protagonism, Critical Interculturality, Self-designation.

Introdução

Há pelo menos quatro séculos, o povo Javaé, também conhecidos como *Iny*¹, habita o interior da Ilha do Bananal e adjacências, no espaço constituído pela bacia do rio Javaés (*Bero Biawa*), mais especificamente às margens desse rio, na parte oriental da Ilha. Por sua vez, esta é localizada na bifurcação do rio Araguaia, na altura de seu médio curso (entre as atuais cidades de Aruanã-GO e Araguacema-TO), com o rio Javaés. De tal forma, a Ilha do Bananal se constitui a maior ilha fluvial do mundo com aproximadamente 20 mil km² de extensão.

Itya mahãdu ou Povo do Meio são expressões pelas quais os Javaé, que atualmente somam pelo menos 1.500 indivíduos, se reconhecem, pois seu lugar de habitação e nível terrestre – a Ilha do Bananal (*Ahana Òbira* ou Face de Fora) –, situa-se, simbolicamente, entre o nível celeste e superior (*Biu Mahãdu*) e o nível subaquático e inferior (o *Berahatxi*). São falantes do *Iny rybè*, a língua Karajá, e pertencem ao tronco-linguístico Macro-Jê.

O povo Javaé surge na documentação oficial de 1775 no contexto da política pombalina, sob as circunstâncias de buscas de novas jazidas auríferas face ao declínio da atividade mineradora e dos indígenas como uma “uma força viva para a ocupação e desenvolvimento do Brasil, e a segurança das fronteiras” (PALACIN, 1982, p. 272-3), tendo em vista o avanço das frentes de expansão em território de domínio espanhol, conforme o Tratado de Madri (1750) (DIAS, 1917). “Pacificado” desde então, esse povo adotou uma “postura isolacionista”, após 1811, momento do fim do “acordo de paz” anteriormente firmado. Tal postura alude às “maneiras de resistir, existir, atuar, promover agenciamentos e, garantir assim alguma margem para negociações ou mesmo lançar mão da resistência aberta” (NASCIMENTO, 2019, p. 33), por meio de inúmeras estratégias utilizadas para se protegerem da presença dos não indígenas em suas aldeias como nos eventos registrados à época em notas de jornais ou nas memórias dos viajantes, fossem sertanistas, missionários, etnólogos ou outros e não ao isolamento propriamente dito, pois havia a intermediação dos Karajá entre

¹ O termo *Iny* significa “gente” e se refere também aos Karajá e Xambioá.

os Javaé e os não indígenas, sobretudo quando intencionavam obter ferramentas para uso na lavoura.

À exceção da carta referente aos eventos do “acordo de paz” entre os *Iny* e os colonizadores, os registros de cronistas, viajantes, etnólogos e missionários atribuíram ao povo Javaé um caráter identitário subjacente, derivado do povo Karajá, uma atribuição reproduzida até avançado o século XX, por áreas de conhecimento como a Antropologia. Isso posto, pretende-se analisar nos relatos de viagem de missionários protestantes, em viagem pelo Vale do Araguaia, no limiar dos séculos XIX e XX, a prevalência de noções sobre o povo Javaé como um subgrupo Karajá e, a partir dessas análises, (1) visibilizar o protagonismo Javaé nas inúmeras estratégias utilizadas para manter os invasores longe de suas aldeias, primando pelo “isolamento voluntário” e (2) o reverberar deste protagonismo na atualidade por meio de práticas reivindicatórias dos representantes Javaé, com vistas ao reconhecimento da autodeterminação não derivada, ou seja, como “povo único e como a principal fonte cultural e linguística da qual os Karajá e Xambioá se nutriram” (RODRIGUES, 2008, p. 30).

Pelo menos quatro missionários protestantes – todos estrangeiros – deixaram registradas suas andanças pelo Vale do Araguaia em narrativas memorialísticas, publicadas no formato de livros. William Azel Cook e Raymond Brooke Clark integravam a *Christian and Missionary Alliance* (Aliança Cristã e Missionária), uma agência missionária protestante fundada em 1887, no Canadá, por Albert Benjamin Simpson (1843-1919). Frederick Charles Glass e Archibald Macintyre, por sua vez, respondiam à *Evangelical Union of South America* (União Evangélica Sul Americana), agência missionária resultante da fusão com outras instituições protestantes em atuação na Argentina, no Brasil e no Peru, desde, pelo menos, 1905.

Nas narrativas, o povo Javaé surge como alvo de evangelização em potencial, ainda que o contato com eles, de fato, não tenha sido estabelecido à época pela maior parte dos missionários em destaque. Conjetura-se, dessa maneira, que enquanto o assédio a eles, levado a cabo pelos missionários e outros agentes colonizadores, resulta, gradualmente, num conhecimento maior dos caminhos que levam às aldeias Javaé, as estratégias de proteção de seus territórios vão decrescendo no decorrer do século XX, fazendo com que os contatos diretos e permanentes com os não indígenas sejam retomados em meados desse mesmo século.

Atualmente, as lideranças Javaé desenvolvem políticas de visibilização dos vários aspectos culturais, sociais, linguísticos e cosmológicos de seu povo e de sua história nos meios acadêmicos, sociais e políticos brasileiros. Dito isso, parte dessa trajetória é o que se apresenta neste texto em que o lugar de enunciação dos missionários é o lugar da colonialidade, categoria que está entre as noções chave do programa de investigações do coletivo Modernidade/Colonialidade/ Decolonialidade, cujas origens remontam ao final da década de 1990 a partir da contribuição de Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gomez, dentre outros.

O coletivo M/C/D se distancia das teorias pós-coloniais ao trazer em sua crítica ao eurocentrismo o enfoque decolonial, do ponto de vista latino-americano. A Modernidade e sua parte constitutiva, a Colonialidade, portanto, sinalizam para as categorias analíticas da matriz colonial de poder, em sua tríplice dimensão (do Poder, do Ser e do Saber) enquanto que giro decolonial ou decolonização epistêmica (incorporada mais efetivamente a partir de 2003), aponta ao desprendimento das formas eurocentradas de conhecimento e abertura aos conhecimentos outros oriundos da ferida colonial, fundado historicamente na perspectiva política de Waman Poman revelada em *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), nas línguas e nas memórias indígenas (MIGNOLO, 2007, p. 25-46). Mais profunda e abrangente, a colonialidade resulta do colonialismo moderno – estrutura de dominação política, econômica e social de uma determinada população por outro povo ou nação localizada numa jurisdição territorial distinta – e, nos últimos cinco séculos, tem plasmado a forma como as relações de trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas articulam entre si com base em dois fundamentos: o mercado capitalista mundial e a racialização dos povos (QUIJANO; MALDONADO-TORRES, 2007).

Analisar os relatos dos missionários na perspectiva do M/C/D alude ao projeto político do povo Javaé na atualidade desde o que se tem compreendido como posicionamento decolonial ou intercultural crítico, pensado a partir das proposições de Catherine Walsh (2009; 2010; 2013), ou seja, como um posicionamento gestado a partir de projetos políticos, sociais e epistêmicos de insurgência e libertação. Compreende-se que, a escrita colonial concernente ao povo Javaé, feita por sujeitos imbuídos da *hybris del punto cero*, elucidada, para além das noções hierarquizantes e taxonomizadoras, conhecimentos que podem dar suporte ao

posicionamento intercultural crítico dos Javaé na busca pelo reconhecimento, em âmbito acadêmico, político e social, de sua autodeterminação.

Formada no período de expansão colonial e mundial da Europa (entre os séculos XVI e XVII), a *hybris del punto cero* constitui-se em uma categoria que remete a um “imaginário segundo o qual, um observador do mundo social pode se colocar em uma plataforma neutra de observação que, por sua vez, não pode ser observada de nenhum ponto” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 18, tradução dos autores). Um imaginário que, em síntese, faculta aos seus fundadores, os pensadores da Ilustração (Locke, Hume, Kant, Rousseau, Turgot e Condorcet), em uma visão de história universal, estabelecer um modelo de sociedade e de natureza fundado na evolução histórica dos homens e determinar, a partir da literatura de viagem da época, o lugar de cada povo nessa trajetória, seja no estágio inferior (anterior ao tempo) ou superior, negando a outros tipos de conhecimento um caráter de validade.

Dessa forma, os relatos de viagem, que nas últimas décadas vêm ocupando espaços na historiografia não apenas como fonte (como era comumente utilizado), mas também como objeto de estudo (JUNQUEIRA; FRANCO, 2011), passam pelo crivo analítico posto pelo “programa de investigação” do M/C/D, a partir de suas noções e categorias como colonialidade, decolonialidade e *hybris del punto cero* (CASTRO-GÓMEZ, 2005), numa abordagem transdisciplinar, tendo em vista tratar-se de um gênero textual híbrido e de natureza múltipla por conter aspectos ficcionais, autobiográficos, memorialísticos e científicos e, mais especificamente, discursos religiosos e concepções plasmadas na racionalidade ocidental, estas projetadas nos indígenas por meio da escrita, cujo esteio são as experiências vivenciadas no contato com o Outro quando em viagem, como pretende-se demonstrar nos textos de Cook, Glass, Macintyre e Clark.

Na esteira dessa perspectiva, secularmente forjada e, portanto, profundamente arraigada nos meandros da mentalidade brasileira (ROCHA, 2003, p. 39-48), a escrita memorialística dos missionários esteve eivada de concepções e escalonamentos de diversos níveis – tanto entre indígenas e não indígenas como entre os povos indígenas em si – categorizando-os em selvagens, semisselvagens, semicivilizados ou civilizados, a depender do grau de aproximação e assimilação dos costumes, valores e comportamentos ocidentais.

Paralelo à análise dos relatos de viagem dos missionários, investiga-se a trajetória histórica dos Javaé a partir da categoria de interculturalidade crítica, nos termos de Catherine Walsh (2010, p. 78, tradução dos autores), ou seja:

como uma ferramenta, como um processo que se constrói desde a gente – e como demanda da subalternidade –, em contraste à [interculturalidade] funcional, que se exerce desde cima. Aponta e requer a transformação das estruturas, instituições e relações sociais, e a construção de condições de estar, ser, pensar, conhecer, aprender, sentir e viver distintas.

As narrativas memorialísticas referentes ao período das viagens missionárias (1896-1923) e as suas reverberações atuais são investigadas sem pretender uma análise linear da trajetória histórica Javaé, mas no intuito de perceber que, desde um posicionamento intercultural crítico, o povo Javaé, a partir de suas lideranças, vem exercendo uma mobilização acadêmica e política de contestação à atribuição imposta, buscando o reconhecimento de sua autopercepção identitária, segundo as garantias constitucionais de 1988.

Simultâneo ao marco da Nova História Indígena – início da década de 1990, com a publicação da obra “História dos Índios no Brasil”, da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1992) –, o termo interculturalidade assume proeminência no continente latino-americano, a partir de 1990, no contexto da educação escolar indígena, embora desde a primeira metade de 1970, o termo já tenha sido delineado por linguistas-antropólogos venezuelanos e em 1983, no Equador, fizesse referência às primeiras políticas educativas da educação bilíngue em regiões com população majoritariamente de origem indígena.

No Brasil, as raízes do pensamento intercultural abrangem um percurso de longa duração, que tem origem no período colonial e perdura até a contemporaneidade (CANDAU, 2010). Seu marco fundamental ocorre na Constituição de 1988, forjado pela articulação política e social do movimento indígena, cujo ato significou a ruptura com a tradição legislativa brasileira com vistas ao abandono da postura integracionista que sempre procurou incorporar e assimilar os índios à “comunidade nacional”, vendo-os como uma categoria étnica e social transitória, fadada ao desaparecimento. Com a aprovação do novo texto constitucional, os indígenas não só deixaram de ser considerados uma espécie em vias de extinção (física ou etnicamente), como passaram a ter assegurado o direito à diferença cultural, isto é, o direito de ser indígenas e de permanecer como tal, e, de modo mais específico, protagonizar, nos meios acadêmicos, sociais e políticos, uma história e um lugar propriamente dito.

Se a Nova História Indígena se destaca pelo caráter revisionista de seus aportes investigativos concernentes à presença indígena na história do Brasil (o indígena deixa de ser um agente passivo como era comumente retratado na historiografia tradicional e passa a ser visto como protagonista nos contatos assimétricos estabelecidos nos diferentes períodos e contextos da história pós-colonial), a interculturalidade crítica, também compreendida como decolonialidade, permite a visibilização de um povo (Javaé) e seu protagonismo ao longo do tempo, reverberado, atualmente, em posicionamentos reivindicatórios de identidade própria. Por isso, o termo protagonismo alude, nos limites deste texto, à categoria de análise

no sentido decolonial. Isso significa que, longe de isentar as marcas profundas deixadas pelo processo colonizador pretende, na verdade, se posicionar enquanto contranarrativa hegemônica a fim de colaborar com a desconstrução das estruturas da colonialidade. Visa entender a elaboração do contato desde a perspectiva indígena enquanto agente desses contatos interétnicos (NASCIMENTO, 2019, p. 30).

Assim, as relações de contato, que poderiam ser vistas apenas como “relações de dominação / submissão, na qual uma cultura se impunha a outra, anulando-a” (ALMEIDA, 2010, p. 16), são reinterpretadas e compreendidas como relações que revelam, por um lado, as heranças epistemológicas dos missionários pautadas pelos critérios raciais, hierarquizadores e subalternizantes, projetados nos povos indígenas do Vale do Araguaia, vistos pelo olhar estrangeiro como selvagens ou semicivilizados e, por outro, o protagonismo e as inúmeras influências destes sobre os missionários e não apenas o contrário (NAZARENO, 2017; PIMENTEL DA SILVA, 2008). As novas investigações pretendem elucidar aberturas, adaptações, atualizações, enfim, processos interculturais em que os indígenas foram agentes e não vítimas, num contexto altamente desfavorável à sua sobrevivência física e étnica (DIAS, 2017; NASCIMENTO, 2019).

Interpolações narrativas nas determinações sobre os Javaé

Inicialmente, detém-se na escrita de William Azel Cook e Frederick Charles Glass, pela proximidade temporal da execução de suas viagens, 1896-7 e 1909, respectivamente e, também, pela dialogicidade com o discurso etnológico da época. Ambos trazem em seus textos os dados levantados e publicados, principalmente, por etnólogos alemães como Paul Max Alexander Ehrenreich (1855-1914) e Fritz Krause (1881-1963), quando em viagem pelo Vale do Araguaia, em 1888 e 1908, respectivamente, instigados pelo contexto da época, sobretudo o político (delimitação de fronteiras e expansão territorial, avanço das linhas

férreas e telegráficas), no qual sobressaíam discursos de iminente desaparecimento dos povos indígenas (STAUFFER, 1960, p. 175).

Tanto o discurso etnológico quanto o discurso missionário protestante trazem em seu escopo a ideia de urgência a permear suas ações. Acreditava-se, nas primeiras décadas do século XX, que os povos indígenas brasileiros estavam fadados ao desaparecimento, o que acarretava uma corrida em relação à pesquisa etnográfica aliada à coleta de artefatos indígenas, como prova tangível da existência deles (STAUFFER, 1959, p. 78).

Na esteira deste movimento, houve também um maior empenho nas ações evangelizadoras por parte das agências missionárias de menor porte, já que as maiores destinavam recursos financeiros e humanos às regiões da África e da Ásia em detrimento da América do Sul, até pelo menos 1910, ano do Congresso de Edimburgo, por considerá-la cristã. O trabalho missionário realizado até esse período pelas agências menores, muitas consideradas “missões de fé”², tinha como alvo direto os povos indígenas, dentre outros grupos sociais, culminando no compartilhamento de informações, experiências, percepções e concepções que eram perpassadas nas narrativas produzidas e também na constituição de coleções encaminhadas às instituições de seus países de origem.

Em linhas gerais, Ehrenreich e Krause não de considerar, em seus estudos, a concepção amplamente difundida: “Javahé e Karajá é a mesma coisa” (BALDUS, 1948, p. 137-168). Em específico, no estudo sistemático de Ehrenreich sobre os Karajá – com quem entrou em efetivo contato –, as ponderações sobre o Javaé os representam como um subgrupo Karajá e habitante da Ilha do Bananal e não das margens do rio Araguaia (EHRENREICH, 1892; 1906; 1948): “*Diz-se que os Javahé são de natureza mansa, comtudo até agora em poucos índios desta tribo se tem posto a vista*” (EHRENREICH, 1892, p. 52, itálicos adicionados). O povo Javaé emergia como naturalmente pacífico e habitante do interior da Ilha do Bananal, às margens do rio Javaés, um lugar desconhecido até então, carente de instrumentos de ferro, que eram obtidos por intermédio dos Karajá, sendo estes mediadores dos contatos entre Javaé e não-indígenas. Embora já tivessem manifestado interesse no contato com os não indígenas, as

² As “missões de fé” são “organizações transversais que mobilizam membros de várias denominações religiosas para realizações de serviço especializado, o trabalho missionário. Institucionalmente, elas se caracterizam pela autonomia teológica e administrativa” (AMARAL, 2007, p. 43).

saídas de suas aldeias ocorriam sempre em número pequeno, com o intuito de evitar o contágio por doenças epidêmicas (EHRENREICH, 1948, p. 25-6).

Possivelmente, Ehrenreich aludiu às saídas dos Javaé de seus “esconderijos” por causa dos contatos entre eles e os navegantes do rio Araguaia, ocorridos nas últimas décadas do século XIX, no percurso entre os presídios de Santa Leopoldina e Santa Maria (CORREIO OFFICIAL, 1888, p. 3-4). Desde pelo menos 1879, são encontrados registros concernentes aos Javaé em periódicos da época, seja no contato com eles nas aldeias Karajá (JARDIM, 1888, p. 2-3) ou às margens do rio Javaés:

No quarto dia de viagem, ao meio dia, encontramos uma ubá de índios Javahés, que apontarão em terras apenas nos avistarão, e evitarão ter relações com nosco apesar de muito instarmos.

Às 5 horas da tarde d’esse mesmo dia, encontramos mais quatro ubás em um porto da margem direita. Fiz parar o vapor e com muita instancia consegui fazel-os aproximar, falar, e receberem as dadas com que os brindamos, sendo tal a emoção do temor que o cacique, rapaz bem constituido, de côr não fixada, podendo ter 25 annos, tremia ao receber os mimos que lhe dava (MARQUES, 1879, p. 3-4).

Os Javahés tem suas aldeias no braço oriental ou Furo do Bananal. Apenas vimos um destes índios em uma das aldeias dos Carajás, com quem conservão relações. São índios sympathicos e dóceis” (JARDIM, 1880, p. 2-3). As 9 e meia horas encontramos um indio Javahé em uma ubá: puz sobre roda o Vapôr e chamei o referido indio por lingua indigena, que compreendo, e me fez um signal que esperasse.

Aproximando o Vapôr fiz atracar a ubá e vi que elle andava em pescaria, por trazer peixes de diversas qualidades.

Fiz com elle troca de alguns por, anzol rosários e fumo, ficando o dito indio muito satisfeito e me convidara para esperar com o Vapôr mostrando em direcção de um alto perto de uma matta, que ali era aldêa grande e onde ia chamar os seus companheiros, dizendo que havia muita rêde, bananas, batatas e cará.

Nessa occasião, perguntei-lhe se tinha mais aldêa – Respondeo-me que havia tres, situadas a margem do rio Javahés.

Eu não podendo esperal-o, elle despedio-se, dizendo que era amigo muito de “Tory ahy mentira não tem”. – Continuando a viagem, as duas horas atracou-se a margem direita em uma matta alta, onde ha muito cedro e diversas madeiras de construcção, e onde se fez lenha (GOYAZ, 1888, capa).

Ao invés de seguirem pela margem esquerda, as expedições adentravam o rio Javaés à margem direita do rio Araguaia, com vistas à coleta de informações do povo Javaé ou até quem sabe, visitaçào às suas aldeias. Nos intencionados contatos interétnicos, a troca de presentes detinha a função de angariar a confiança indígena, mas nem sempre atingiu o objetivo desejado, como no caso dos Javaé, no período em questão, dadas às experiências dramáticas anteriormente vivenciadas nos aldeamentos (TORAL, 1992, p. 54). A busca pelo

contato interétnico por iniciativa Javaé, conforme evidencia os relatos dos Karajá a Ehrenreich, e as ações pontuais descritas acima, referentes ao período de 1879 e 1888, sugerem um protagonismo que limita o não indígena face ao agenciamento Javaé. Este anseia por ferramentas e até vai ao encontro do não indígena, porém, os Javaé não desejam tê-los em seus territórios e, para isso, empreendem estratégias para resguardá-los da invasão colonizadora.

De volta a Ehrenreich, suas conclusões reverberam na escrita memorialística de William Azel Cook. À semelhança de Ehrenreich, Cook não entrou em contato direto com os Javaé, porém, embasado em fontes secundárias e não pela observação *in loco*, estabelece uma divisão tripartite do povo *Iny*, ou seja, ele o compreendia a partir da noção de subgrupos, distinguindo-o em *Yavahé*, *Karayáhy* e *Sambioá*. Especificamente sobre os *Yavahé*, o missionário confirma ter escassas informações, dentre elas, a de que habitavam três aldeias no interior da Ilha do Bananal, uma região até então desconhecida. Junto a isso, a escrita de Cook é mais taxativa no que concerne à hostilidade dos Javaé quando o assunto são as relações interétnicas com os não indígenas. Eles não apenas escondiam suas aldeias como também mantinham um esforço contínuo para evitar o contato com a “civilização” e com suas influências negativas (COOK, 1909, p. 84-5), por meio de ações de resistência.

Um retorno aos registros históricos e historiográficos da história regional de Goiás elucida o protagonismo Javaé desde o último quartel do século XVIII, com o estabelecimento do acordo de paz com o então governador geral, José de Almeida Vasconcelos de Soveral e Carvalho, o Barão de Mossâmedes. Expressões como “Na minha terra chegou tua gente” (ALENCASTRE, [1863]1979, p. 203), dita pelo “maioral” Javaé Acabedú-ani, por ocasião da “assinatura” do termo de vassalagem ou “juramento de fidelidade”, lavrado na Ilha do Bananal em 1º de agosto de 1775, remetem ao protagonismo de um povo “pacificado” e os diversos interesses envolvidos:

o contato e negociação com os portugueses poderia ser percebido como oportunidade pelos indígenas. Obter ferramentas, armas e se aliar contra inimigos comuns poderia ser oportuno.

[...]

Pelo lado dos Karajá e Javaés, o tratado influiria quanto ao domínio do território em detrimento dos seus inimigos Akwén (Akroá/Xavante), pois teriam um forte aliado. Além da promessa de guerra, havia outra de mais produtos de procedência ocidental ‘que podem servir a sua comodidade’ (DIAS, 2017, p. 165 e 170).

Ainda que os colonizadores ensejassem um arcabouço jurídico para fazer frente à reivindicação da posse do território dos *Iny*, no contexto europeu, visto que, pelo Tratado de Madri (1750), o Vale do Araguaia situava fora do território de domínio português, a política indígena fez valer também seu protagonismo na pessoa do “maioral” Karajá Aboé Nona, quando este impôs condições à aceitação do “acordo de paz” enquanto a bandeira de José Pinto da Fonseca estivesse acampada na Ilha do Bananal, às margens do rio Araguaia:

- 1 – os não-indígenas não poderiam, sem autorização, atravessar o rio onde localizavam as terras de seu povo;
- 2 – não poderiam ir às suas aldeias;
- 3 – não poderiam ir às suas roças;
- 4 – deixassem que os representantes Karajá fossem ao acampamento dos não-indígenas (APOLINÁRIO, 2006, p. 200).

“Pacificados”, os *Iny* passaram por experiências traumáticas nos aldeamentos na Ilha do Bananal (1775-80), em Salinas (1780) e no aldeamento de São José de Mossâmedes (1780). Com duração de 1775 até aproximadamente 1811, a aliança entre os *Iny* e os colonizadores findou quando a Coroa autorizou a guerra justa contra vários povos indígenas nesse mesmo ano, caso fosse negado o acordo de paz a eles oferecido. Entre eles, estava o povo Javaé, que surge na documentação da segunda parte do século XIX, praticando atitudes similares às delimitadas tempos antes pelo “maioral” Karajá Aboé Nona ao estabelecer fronteiras geográficas quando camuflam os caminhos às aldeias ou quando, descobertos pelos não indígenas, exercem a vigilância de suas entradas. Esse povo buscava as ferramentas para o trabalho agrícola, mas não o projeto civilizacional cujos agentes eram os viajantes, exploradores, sertanistas e missionários. Um indício, para Cook, da superioridade deles (e dos Xavante) em relação a outros povos indígenas da região, todavia, uma superioridade passível de evangelização, por meio da ação de outros povos indígenas do Vale do Araguaia que ele visava atingir (COOK, 1900, p. 35 e 46).

Mais de uma década depois, em 1909, Frederick Charles Glass (1871- 1960) desceu o rio Araguaia com a intenção de implantar nas proximidades do rio da Mortes ou do rio Tapirapé uma base missionária protestante. A escrita de Glass evidencia o povo Karajá com quem travou efetivos contatos, incluindo a convivência de aproximadamente um ano na cidade de Goiás, com Odidi (*Wodidi*), um indígena Karajá (cf. ARAÚJO, 2019). As escassas informações relativas aos Javaé reproduzem o discurso da época, oriundo dos etnólogos

alemães ou de viajantes, o que faz com que eles sejam praticamente o mesmo povo, i. e., “um ramo da tribo Caraja conhecida como Javahes” (GLASS, 1911, p. 31, tradução dos autores).

A concepção de que Karajá e Javaé constituem um único povo, foi perpassada e cristalizada na Antropologia por estudos como os de Fritz Krause, produzidos na esteira dos estudos de Erenhreich. À serviço do Museu Etnográfico de Leipzig (Alemanha), Krause empreendeu uma viagem ao Médio Araguaia, em 1908, e estabeleceu contatos com os povos Karajá, Javaé e Kayapó. Além dos registros orais e etnográficos, obtidos pelo contato com os Karajá e também na visita que empreendeu a uma aldeia Javaé, sua escrita evoca informações de cronistas (SILVA E SOUSA [1812], CUNHA MATOS [1824]) ou de viajantes que percorreram a mesma região anteriormente (CASTELNAU, [1844] e COUDREAU, [1896]) e se assenta na noção perpassada pelos Karajá:

Antes de descrever a cultura dos Xavajé, direi resumidamente o que deles me contaram os Karajá. Os Xavajé são seus parentes, falam a mesma língua e possuem a mesma tatuagem tribal. Mantêm relações pacíficas com os Karajá, havendo casamentos entre eles, sendo que os Karajá fornecem utensílios de pedra, que faltam aos Xavajé, bem como objetos de ferro, tecidos e colares de missangas, a troca de urucú, redes enodadas, araras e mantimentos. *Disseram-me* que os Xavajé usam a mesma indumentária e os mesmos atavios como os Karajá, mas de acabamento muito superior. São tidos, entre os Karajá, como ricos em enfeites e gêneros alimentícios, motivo pelo qual em época de penúria, os Karajá frequentemente vão morar com eles. De um modo geral, obtive confirmação destes dados (KRAUSE, 1941, p. 188).

“Em toda a sua cultura, os Xavajé são puros Karajá”, resume Krause (1881-1963), com exceção da estatura física e da construção das moradias, mais próximas às construções dos Xambioá. Assumidas nas narrativas dos missionários protestantes mencionados neste artigo, as noções validadas pelo discurso científico dos etnólogos do início do século XX eram conhecidas não apenas pela leitura dos escritos publicados, mas pelo diálogo com eles, conforme elucidado o relato de Glass: “*Êle disse-me que...*” (GLASS, s/d, p. 148). Distintas em suas intencionalidades, as narrativas missionárias remetem a um lugar comum, o da *hybris del punto cero*. Desde uma pretensa plataforma neutra de observação, naturalizava-se projeções, noções, hierarquizações, enfim, um modelo universalizante de trajetória humana em que as atribuições de uns (adiantados) seria a inclusão de outros (atrasados) na linearidade civilizacional proposta pelo discurso ocidental.

Imbuídos do ideal salvacionista e civilizador, missionários como Glass exploravam o Vale do Araguaia com intenções integracionistas e, embora pudessem se arrojar de pertencer a uma suposta plataforma isenta de valoração, os contatos interculturais que estabeleceram e as projeções que fizeram em relação aos indígenas, expressas pelas narrativas que produziram, indicam o oposto. Por mais que a perspectiva indígena desses contatos não fosse a tônica dos relatos de viagem, é perceptível as relações assimétricas experimentadas. Glass sugere, por exemplo, que a vantagem estava do lado dos Karajá, tendo em vista que percorria, durante a viagem, um lugar fundamentado na predominância numérica e soberania dos indígenas nos territórios que habitavam e exerciam integralmente posturas de protagonismo, sabendo atuar em cada situação segundo seus interesses.

Reveladora da impossibilidade de se manter uma postura neutra diante dos povos indígenas com quem entrou em contato, a própria escrita de Glass, bem como a escrita de outros missionários, contribui à crítica da perspectiva da *hybris del punto cero* porque denota a pretensa e irrealizável neutralidade de observação da racionalidade moderna ao evidenciar “que o observador é parte integral daquele que observa e que não é possível nenhum experimento social no qual podemos atuar como simples experimentadores. Qualquer observação nos envolve já como parte do experimento” (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 89, tradução dos autores). Nesse sentido, as narrativas de Cook e Glass reproduzem, a seu tempo, o construto epistemológico europeu iniciado desde fins do século XV, a partir da conquista das Américas. Seus dois esteios, as concepções de modernidade e de eurocentrismo³, impactaram profundamente não apenas a racionalidade moderna, como também o pensamento ocidental reverberado no pensamento dos missionários protestantes em situação de contato com os povos indígenas (ARAÚJO, 2019, p. 176-7).

Em específico, a obra de Cook pode ser tomada como representativa desse tipo de pensamento. Cook situa os povos indígenas do Vale do Araguaia no passado da humanidade. Suas observações são direcionadas no sentido classificador e hierarquizante: os indígenas estariam na “Idade da Pedra”; não teriam alcançado, senão, o estágio de infância da humanidade; eram animistas e profundamente inseridos na Natureza. De maneira

³ Aqui entendido como “uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa” (QUIJANO, 2005, p. 235).

instrumental, ele concebia a relação com a Natureza desde um posicionamento de domínio e exploração com vistas ao trabalho produtivo (COOK, 1919) em franco contraste com a significação dela para os povos indígenas, tida como parte sagrada e inseparável do ambiente em que vivem, portanto, essencial na constituição cosmológica. As perspectivas de Cook refletem as duas dimensões intrínsecas aos saberes modernos: as separações ou partições do mundo “real” e as relações coloniais/imperiais de poder (LANDER, 2005, p. 8-9).

Gradualmente, coube à Ilustração e ao desenvolvimento posterior das ciências modernas a sistematização e a multiplicação destas separações (corpo e mente, cultura e natureza, selvagem e civilizado, etc.). A “filosofia cartesiana tem exercido grande influência nos projetos ocidentalizados de produção do conhecimento”, desde o século XVII, dando “início ao longo processo que culminará nos séculos XVIII e XIX e no qual, pela primeira vez, se organiza a totalidade do espaço e do tempo - todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados - numa grande narrativa universal” (LANDER, 2005, p. 10). Esta pretensa narrativa universal é, de fato, uma construção narrativa provinciana (MIGNOLO, 2003), isto é, desde um determinado ponto de vista e, portanto, livre de isenções de neutralidade, que imputa a si mesma o direito de estabelecer uma narrativa universalizante ao abarcar povos e lugares diversos sob critérios previamente hierarquizantes e negadores de coetaneidade (FABIAN, 1983 *apud* CASTRO-GOMEZ; GROSGOUEL, 2007), conforme depreende-se da escrita aqui em análise, ao identificar os povos indígenas do Vale do Araguaia como selvagens, semisselvagens ou semicivilizados, que urgiam entrar no projeto de civilização ocidental.

Arraigamento e reprodução de concepções “científicas”

Pouco mais de uma década depois da viagem de Glass ao Vale do Araguaia, tem-se outras duas viagens com escopo similar: averiguar a viabilidade de instalação de uma missão protestante que abarcasse os povos indígenas da região. Archibald Macintyre viajou em 1920 e Raymond Brooke Clark em fins de 1922.

Missionário escocês, Macintyre construiu sua escrita a partir de dados que circulavam entre os etnólogos, viajantes e exploradores da época, pois não visitou aldeias Javaé (MACINTYRE, 2000). Em 1920, em viagem pelo Vale do Araguaia, visitou a Ilha do Bananal. Na primeira parte de sua narrativa, percebe-se a continuidade das concepções relativas ao povo Javaé e Karajá como únicos, em que pesem as especificidades aludidas pelo missionário. Eram

informações derivadas de outrem e perpetuadas em função do protagonismo desse povo em manter-se em “isolamento voluntário” no interior da Ilha do Bananal, embora houvesse o reconhecimento da existência de peculiaridades entre eles e os Karajá.

Os javaés não são tão bem conhecidos como seus vizinhos do braço principal do rio, isto devido a seu isolamento no pouco conhecido Furo, mas é um povo pacífico que tem sido visitado por diversas vezes por exploradores e outros grupos. Eles são encontrados em seis aldeias perto do centro da ilha, a maior conhecida como Wari-wari. São diferentes dos Carajás em várias características, se bem que tem as mesmas marcas circulares colocadas em seus rostos, e também furam os lábios inferiores e as orelhas exatamente da mesma maneira. Ao contrário de seus vizinhos Carajás, os Javaés moram no interior e não na beira do rio, e tem um modo de vida mais permanente e agrário. Raramente deixam a ilha, e nunca foram encontrados acima ou abaixo da ilha (MACINTYRE, 2000, p. 30-31).

Macintyre indica o interesse crescente de “exploradores e outros grupos” em contatar o povo Javaé no interior da Ilha do Bananal. Ressalta-se os inúmeros contatos empreendidos por vários agentes às aldeias Javaé no limiar dos séculos XIX e XX (Bispo D. Eduardo Duarte Silva [1892-3], etnólogo Fritz Krause [1908], agentes do SPI [1911] e freis dominicanos Francisco Bigorre e Sebastião Thomas [1916]). Nesse percurso temporal de mais de quatro décadas de tentativas de contatos com o povo Javaé, tem-se dois movimentos conflitantes: de um lado, a busca constante, por parte do colonizador, para a integração à sociedade nacional com suas nuances – catalogação (etnólogos) e evangelização (religiosos) – e, por outro, a manutenção de estratégias de resistência a essa mesma política de integração pelos Javaé, a partir do esforço em esconder os caminhos que culminavam em suas aldeias e até a eliminação da presença indesejada, por morte do invasor, caso houvesse a transposição das barreiras físicas das entradas às aldeias (cf. ARAÚJO, 2019).

Apesar desses contatos, reconhecidos por Macintyre (2000, p. 30-31), em 1920, ele não visitou nenhuma aldeia Javaé, mas citou Wari Wari, próxima ao rio Wari wari, no centro-leste da Ilha do Bananal. Junto com as aldeias Marani Hãwa e Imotxi, ela se constituía, àquele momento, umas das três maiores aldeias Javaé em termos populacionais, característica que perdurou até meados do século XX (TORAL, 1983, p. 6). Mediante tais narrativas, observa-se uma mudança no assédio aos Javaé desde as últimas décadas do século XIX até as primeiras do século XX. Antes, os contatos fortuitos ocorriam às margens ou no próprio rio Javaés, mas foram avançando a ponto de se chegar ao território da aldeia em si. Clark (1923, p. 71-81) se insere neste movimento de aproximação por intermédio dos Karajá. Diferentemente dos

missionários anteriores, ele lançou mão de sua experiência *in loco* na aldeia Imotxi, situada na parte centro-sul da Ilha, próxima ao médio curso do Riozinho (*Wabe*), para redigir parte das memórias de sua viagem pelo Vale do Araguaia, em 1922 (CLARK, 1923).

Clark viveu em São Paulo por oito anos, período suficiente para entrar em contato com o que se veiculava a respeito dos povos indígenas do Vale do Araguaia, no início do século XX, a ponto de desconsiderar a necessidade de uma descrição mais detida do povo Javaé, ressaltando-se “o ponto de vista missionário” ao considerar povos de mesma língua materna como únicos e contribuir para balizar ainda mais essa percepção.

Desnecessário descrever os índios Jahavé, bastando dizer que são idênticos aos Carajás, falam o mesmo dialeto, usam os mesmos ornamentos, vivem no mesmo estilo de cabana, embora uns construam a sua nas areias do rio e outro em terreno elevado perto do lago ou do rio, conforme o caso. Ambos são inseparáveis da água e manejam suas canoas com igual destreza, e sua alimentação,⁴ como seria de esperar, também é a mesma, com exceção de frutas e provisões de terra que os Javahés parecem cultivar e comer mais que seus primos Carajás. Sem dúvida, eles eram originalmente a mesma tribo. Do ponto de vista missionário, isso é muito agradável, pois as tribos vizinhas que falam o mesmo dialeto podem ser consideradas a mesma tribo” (CLARK, 1923, p. 76, tradução dos autores).

Sua escrita focaliza a descrição da viagem com duração de cinco dias, entre a ida à aldeia Imotxi e o retorno ao rio Araguaia, além das especificidades vivenciadas na aldeia em si: o comportamento dos Javaé (medo e curiosidade) ao se depararem com o não indígena, cenas dos fazeres cotidianos, dificuldades na comunicação e o intercâmbio intercultural entre Javaé e Karajá. Ainda assim, o efêmero engajamento na aldeia Imotxi foi insuficiente para suplantar a herança epistemológica da racionalidade moderna na sua escrita. Suas considerações, de maneira geral, reproduzem concepções arraigadas e perpassadas pelos diversos agentes que atravessaram o Vale do Araguaia, de especial modo a identificação única entre Javaé e Karajá, dadas as similaridades na língua *Iny rybè*, na ornamentação, no estilo de moradias, na conexão com os rios, na habilidade de navegação e na dieta alimentar. Similaridade interessante, no olhar missionário, pois poderia favorecê-lo em suas intenções evangelizadoras.

As peculiaridades existiam, mas de maneira reduzida, a ponto de não interferir na concepção de povo único. Basicamente, elas faziam referências às distinções quanto à escolha

⁴ Sobre a alimentação Javaé, ver Pereira (2020).

do lugar de construção das moradias e, portanto, de localização das aldeias e no tipo de alimentos consumidos. Enquanto os Karajá construía suas aldeias às margens do rio Araguaia, os Javaé buscavam terrenos altos, próximos aos lagos (no interior da Ilha do Bananal) ou ao rio Javaés, e se dedicavam mais ao cultivo de alimentos que os anteriores, possuindo uma base alimentar mais diversificada. Minimizar as distinções ao nível da localidade de cada povo e a que o lugar oferecia, em termos de segurança e possibilidades de alimentação, fornecia subsídios à argumentação de Clark na possível implementação do projeto salvacionista por ele objetivado.

Clark se apropria de concepções perpassadas por etnólogos enquanto legitimadores do discurso científico, ou seja, na perspectiva do ponto zero. Perspectiva fundamentada em informações obtidas dos Karajá, quando em viagens pelo Vale do Araguaia, que eram reproduzidas amplamente por exploradores e missionários e cristalizadas nos meandros da literatura acadêmica, conforme se tem dito neste texto, até recentemente (TORAL, 1992). Especificamente em relação aos missionários protestantes, reproduzir tais concepções tinha uma intencionalidade: viabilizar o ambiente às futuras ações evangelizadoras por intermédio dos Karajá, com vistas não apenas aos Javaé, mas também aos povos com quem aqueles mantinham contatos interétnicos. À medida que os não indígenas avançam, os Javaé se veem quase que na impossibilidade de manutenção de seu relativo isolamento, até saírem, finalmente, em meados do século XX, ao contato permanente com a sociedade brasileira. Entretanto, essa saída assume um significado distinto daquele ocorrido na segunda metade do século XVIII, por ocasião do “acordo de paz” estabelecido entre o governador de Goiás, representante da Coroa Portuguesa, e os Javaé, quando estes foram aldeados e passaram por graves constrangimentos até recuarem estrategicamente aos seus lugares de vivência ancestral.

À guisa de conclusão: autodesignação Javaé como processo e projeto político

A saída definitiva dos Javaé do interior da Ilha do Bananal, no estado do Tocantins, para um contato mais permanente com os não indígenas, em meados do século XX, repercutiu mais significativamente no início do século XXI, a partir de um posicionamento intercultural crítico (WALSH, 2009; 2010), pautado pelo projeto político de contestação da secular ideia de povo vinculado às origens cosmológicas Karajá, tanto pela academia como pelo próprio povo Javaé. Essa concepção vem sendo deliberadamente contestada em estudos antropológicos

(RODRIGUES, 2008) e historiográficos sobre os Javaé (ARAÚJO, 2019) e, mais do que isso, pelo próprio povo Javaé, como demonstrado na fala de um egresso do curso licenciatura Intercultural da Universidade Federal de Goiás⁵:

É... não concordo com o que eles falam, igual esse, um exemplo, "subgrupo dos Karajá", isso aí a gente fica incomodado com isso, que nós não somos subgrupo dos Karajá, né? Eu, que eu sei, meu povo tem origem, tem história, né, é, só a língua que é parecido, mas é diferente. A festa é parecido, mas é... diferente, parecido mas é diferente, né? Tem até história que, nós temos uma outra história sobre os Karajá. Igual eles falam nós também temos história, mas o que vale pro não indígena é o que está escrito, né, então é... os Karajá, o que os Karajá contaram está lá escrito então é aquilo que está valendo.

[...]

É que é... eu fico muito agradecido, né, quando alguém resolve falar do povo Javaé, né, porque a gente tem vontade de mostrar que nós temos uma origem, temos uma história, né? Agora a maioria dos que eu leio, né, fico lendo aí somos Karajá, Javaé e Karajá [risos] (Entrevista realizada em 02/02/2018).

As especificidades entre os dois povos⁶ foram reconhecidas em outros momentos do curso por estudantes Javaé e Karajá em conversações⁷ concernentes ao assunto (agosto/2018) e em situações de aula (fevereiro/2019). Em relação ao *Hetohokỹ*⁸, o ritual de iniciação masculina, as peculiaridades englobam as regras, o tamanho da casa grande, os Aruanãs, o respeito ao espírito dos Aruanãs, os adereços por eles utilizados na cabeça, a dança praticada pelas mulheres, a letra e o ritmo das músicas. Nas aulas, por vezes, o reconhecimento da autoidentificação Javaé como povo distinto do Karajá é perceptível, pois foi dessa forma que um estudante Karajá se expressou posicionando-se favoravelmente ao protagonismo Javaé (cf. ARAÚJO, 2019, p. 196-7). Seus argumentos se pautaram na distinção entre os dois povos, no tocante às histórias de origem e às línguas maternas faladas por cada um.

⁵ Criado em 2007 com vistas à formação de docentes indígenas para atuarem nas escolas de suas aldeias, o Curso de Licenciatura em Educação Intercultural Indígena, da Universidade Federal de Goiás, atende povos das regiões Araguaia-Tocantins e do Xingu nos estados de Goiás, Maranhão, Mato Grosso e Tocantins, envolvendo os Apinajé, Canela, Gavião, Guajajara, Javaé, Juruna, Kalapalo, Kamaiurá, Karajá, Krahô, Krikati, Kuikuro, Mehinako, Tapirapé, Tapuia, Timbira, Xakriabá, Xambioá, Xavante, Xerente e Waura.

⁶ Para maiores especificidades entre os povos Karajá e Javaé, ver Rodrigues (2008).

⁷ No sentido proposto por Alexandro Haber (2011), ou seja, a fim de compreender a perspectiva *Iny* do assunto tratado e não de enquadramento da fala do Outro segundo determinadas categorias e concepções.

⁸ Sobre o *Hetohokỹ*, ver Saburua Javaé, S. (2017).

Para os Javaé, “[o]s Karajá eram (e ainda são) considerados como um dos povos estrangeiros (*ixỹju*) que adotaram a língua e as práticas similares aos Javaé atuais depois do convívio em *Marani Hãwa*, tendo contribuído com bens materiais diferentes e criações próprias”, desencadeadoras de um “processo de ‘assemelhamento’ cultural e linguístico” por meio de “casamentos e trocas culturais e materiais com os Karajá”. Além disso, pautados por suas histórias de origem, os Javaé se afirmam como os “criadores dos Karajá”, quando alguns deles, fugindo de conflitos com os *Wèrè*, foram acolhidos por *Tòlòra*⁹. Assim, “os Karajá devem a sua continuidade histórica a *Tòlòra*, com quem os Javaé atuais se identificam, o que levou a um relacionamento pacífico entre os Javaé e Karajá desde então, embora tenha havido alguns conflitos esporádicos com indivíduos Karajá” (RODRIGUES, 2008, p. 217).

Dados como esses, oriundos das pesquisas acadêmicas e dos próprios estudantes Javaé e Karajá, são pertinentes para demonstrar as sutilezas e intencionalidades de percepções universalizantes, ao tempo em que contribuem à visibilização Javaé na academia e na sociedade como um todo, por meio de ações estratégicas que ressaltam seu protagonismo na história e reforçam sua autodesignação. Importante salientar, no âmbito desta análise, a ausência de expressão que aponte para a origem única entre Javaé e Karajá no primeiro documento escrito e oficial em que os Javaé são citados: a “carta que o alferes José Pinto da Fonseca escreveu ao Exmo. General de Goyazes, dando-lhe conta do descobrimento de duas nações de índios, dirigida ao sitio onde portou”. Escrito em 31 de agosto de 1775 e publicado em 1846, na “Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro”, o enunciado do documento sugere dois povos distintos. São 14 páginas no total e nenhuma expressão do tipo “são o mesmo povo”. O retorno a esse documento de 1775, por Ehrenreich em 1888, desconsiderou as especificidades entre os dois povos e acabou por plasmar uma noção não reconhecida atualmente pelos Javaé. Evocar a carta de José Pinto da Fonseca no final deste artigo alude à retomada como uma prática e processo com significado decolonial, i. e., com um sentido ético e político junto ao povo Javaé, no sentido de não apenas solidarizar com sua causa, mas também contribuir para que ela se efetive por meio da decolonização de noções arraigadas e reproduzidas nos meandros acadêmicos e sociais brasileiros.

⁹ Liderança ancestral nobre e pacificadora de quem os Javaé atuais evocam suas origens e peculiaridades como povo pacificador.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCASTRE, J. P. M. de. *Anais da Província de Goiás-1863*. Convênio SUDECO/Governo de Goiás, Goiânia, 1979.
- ALMEIDA, M. C. de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- AMARAL, A. M. *Topa e a tentativa missionária de inserir o Deus cristão ao contexto Maxakali: análise do contato inter-religioso entre missionários cristãos e índios*. (Dissertação de Mestrado) Universidade Federal de Juiz de Fora, MG, 2007.
- ARAÚJO, O. C. G. *Os Javaé e o protestantismo: salvação e resistência (1896-1937)* (Tese de doutorado) Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia-GO, Brasil, 2019.
- CANDAU, V. M. F. Educacion intercultural en America Latina: distintas concepciones y tensiones actuales. *Estudios Pedagógicos*. V. 36, n. 2, p. 343-352, 2010.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Lugares de la ilustración. Discurso colonial y geopolíticas del conocimiento em el siglo de las luces. In: *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (p. 11-64). Bogotá: Editorial Pontificia, Universidad Javeriana, 2005.
- CASTRO-GOMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. *El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- CASTRO-GOMEZ, S. Decolonizar a universidade: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GOMEZ, S.; Grosfoguel, R. *El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p. 79-91, 2007.
- CLARK, R. B. *Among pagan indians in Brasil*. São Paulo: Imprensa Methodista, 1923.
- COOK, W. A. *By horse, canoe and float: through the wildernesses of Brazil*. Ohio, EUA: The Werner Company, 1909.
- CORREIO OFFICIAL DE GOYAZ, 21 de janeiro de 1880, ano 43, n. 6, p. 2-3. (Continuação) Viagem de S. Leopoldina a S. Maria (Exposição do Major de Engenheiros Dr. Joaquim Rodrigues de Moraes Jardim sobre sua viagem ao Araguaia).
- CORREIO OFFICIAL DE GOYAZ, 21 de maio de 1879, ano 42, n. 27, p. 3-4. A pedido. Exploração do braço oriental do Araguaya. Por José Manuel da Silva Marques, Gerente da Empresa da Navegação a vapor do Araguaya, comunicando ao Empresário (João José Corrêa de Moraes) o resultado de uma exploração no braço oriental do Araguaia.
- CORREIO OFFICIAL DE GOYAZ, 24 de janeiro de 1880, ano 43, n. 7, p. 2-3. (Continuação) Viagem de S. Leopoldina a S. Maria (Exposição do Major de Engenheiros Dr. Joaquim Rodrigues de Moraes Jardim sobre sua viagem ao Araguaia).
- CUNHA, M. C. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, M. C. da. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DIAS, T. C. *O língua e as línguas: aldeamentos e mestiçagens entre manejos de mundo indígenas em Goiás (1721-1832)*. (Tese de doutorado). Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2017.

EHRENREICH, P. Divisão e distribuição das tribus do Brasil segundo o estado actual dos nossos conhecimentos. (Traduzido do original alemão por João Capistrano de Abreu.) *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, T. VIII, 1º. Boletim, p. 3-55. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1892.

EHRENREICH, P. A ethnographia da America do Sul ao começar o século XX. *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*, v. XI, 280-305, 1906. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/ehrenreich_1906_ethnographia. Acesso em: 19 ago. 2016.

EHRENREICH, P. Contribuições para a etnologia do Brasil. *Revista do Museu Paulista*, v. 2, 7-135, 1948.

ESTADO DE GOYAZ – Orgam do Partido Republicano Federal. Correspondencia. Viagem Episcopal (Continuação). 27 de março de 1986, ano 4, n. 179, p. 4.

GLASS, F. C. *Aventuras com a Bíblia no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Evangélica Limitada, s.d.

GLASS, F. C. *Through Brazilian jungles with the book*. Londres: Pickering & Inglis, s/d.

GLASS, F. C. *A thousand miles in a dug-out; being the narrative of a journey of investigation among the red-skin Indians of central Brazil*. Londres: South American Evangelical Mission, 1911.

GOYAZ: *Órgão do Partido Liberal (GO)*, 18 de maio de 1888, Ano 3, n. 139, capa. Exploração científica. Relatório da viagem do Vapor Araguaya de regresso do Presidio de Santa Maria, passando pelo braço direito da Ilha do Bananal, Cidade de Goiás.

HABER, A. Nometodología payanesa: Notas de metodologia indisciplinada. *Revista de Antropología*, 23, 9-49, 2011.

KRAUSE, F. Nos sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal*. (73-4), 274-5, 1940-43.

KRAUSE, F. Nos sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo: Arquivo Municipal, (74), 299-319, 1941.

KRAUSE, F. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo: Arquivo Municipal, (80), 187-207, 1941.

JUNQUEIRA, M. A. Elementos para uma discussão metodológica dos relatos de viagem como fonte para o historiador. In: Junqueira, M. A; Franco, S. M. (Orgs) *Cadernos de Seminários de Pesquisa*. São Paulo: Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo/Humanitas, 2011.

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: Lander, E. (Org.) *Colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 8-23). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.

MACINTYRE, A. *Descendo o rio Araguaia*. Contagem-MG: AME Menor, 2000.

MALDONADO TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: Castro-Gomez, S. Santiago; Grosfoguel, R. *El giro decolonial: reflexiones para una*

diversidade epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p. 127-167, 2005.

MARQUES, J. M. da S. *Correio Oficial de Goyaz*, 21 de maio de 1789, Cidade de Goiás, ano 42, n. 27, p. 3-4. A pedido. Exploração do braço oriental do Araguaia.

MIGNOLO, W. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MIGNOLO, W. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: Castro-Gomez, S.; Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p. 25-46, 2007.

NASCIMENTO, P. E. *Protagonismo indígena na capitania de Goiás e suas estratégias e atuações frente às políticas indigenistas no século XVIII*. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia-GO, 2019.

NAZARENO, E. História, tempo e lugar entre o povo indígena Bero Biawa Mahãdu (Javaé): a partir da interculturalidade crítica, da decolonialidade e do enfoque enactivo. In: OLIVEIRA, M. J. (Org). *Direitos humanos e pluriversalidade: conexões temáticas*. Curitiba: Editora Prismas Ltda, 01, p. 85-118, 2017.

NAZARENO, E. História, tempo, lugar e corpo: produção de conhecimentos desde a experiência no curso de Educação Intercultural Indígena da Universidade Federal de Goiás UFG. In: Schmidt, M. A. M. S.; Silva, M. da C.; Cainelli, M. (Orgs.) (2019). *Formação e aprendizagem: caminhos e desafios para a pesquisa em educação histórica e o ensino de história*. (1ed.). Goiânia: Trilhas Urbanas, (1), 207-230, 2019.

O ESTANDARTE, São Paulo, 19 de dezembro de 1901, ano 9, n. 51.

PALACIN, L. Política pombalina em Goiás – contrastes. *Revista do ICHL*. Goiânia: Ed. da UFG, p. 271-290, 1982.

PEREIRA, T. M. G. *Saberes e fazeres Javaé: estudo das práticas tradicionais alimentares indígenas, da década de 1990 a 2020*. 382 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás. Faculdade de História, Goiânia, 2020.

PIMENTEL DA SILVA, M. do S. Fronteiras etnoculturais: educação bilíngue intercultural e suas implicações. In: ROCHA, L. M; Baines, S. G. *Fronteiras e espaços interculturais: transnacionalidade, etnicidade e identidade em regiões de fronteira*. Goiânia: Ed. da UCG, p. 107-117, 2008.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, R, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, p.227-278, 2005.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GOMEZ, S. Santiago; GROSFUGUEL, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p. 93-126, 2007.

ROCHA, L. M. *A política indigenista no Brasil: 1930-1967*. Goiânia: Ed. UFG, 2003.

RODRIGUES, P. de M. *A caminhada de Tanyxiwé: uma teoria Javaé da História*. (Tese de doutorado). Chicago, Estados Unidos, 2008.

SABURUA JAVAÉ, S. *Hetohoky: a grande festa do povo Javaé*. In: NAZARENO; RIBEIRO, J. P. M. (org.) *Coleção Conhecimentos indígenas na UFG: Povo Indígena Berò Biawa Mahadu Javaé*, v. 9 (pp. 85-143). Goiânia: Editora Imprensa Universitária, 2017.

STAUFFER, D. H. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos índios. *Revista de História*, 18(37), 73-95, 1959.

STAUFFER, D. H. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos índios. A reação contra o extermínio dos índios. Publicidade danosa no estrangeiro. *Revista de História*, 21(43), 165-183, 1960.

TORAL, A. *Relatório sobre a situação dos Javaé de Barreira da Cruz (Cristalândia-GO)*, Brasília-DF: Acervo da FUNAI, 1983.

TORAL, A. *Cosmologia e sociedade Karajá*. (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil, 1992.

WALSH, C.; VIAÑA J.; TAPIA, L. *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Bolívia: Instituto Internacional de Integración, p. 75-96, 2010.

WALSH, C. Interculturalidade crítica e pedagogia Decolonial: in-surgir, re-surgir e reviver. In: CANDAU, V. M. (org). *Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 letras, p. 12-42, 2009.

WALSH, C. Interculturalidad e colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento "outro" desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GOMEZ, S.; GROSGUÉL, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p. 47-63, 2007.