

Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
Departamento de História
Programa de Pós Graduação em História

Nossa Terra é Indígena: sobre terras originárias e a metamorfose de seus povos em *caboclos*.

Helena Azevedo Paulo de Almeida

Mariana
2022

Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
Departamento de História
Programa de Pós Graduação em História

Nossa Terra é Indígena: sobre terras originárias e a metamorfose de seus povos em *caboclos*.

Helena Azevedo Paulo de Almeida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutora em História. Área de Concentração: Poder e Linguagens. Linha: Poder, Espaço e Sociedade. Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel. Co-orientador: Prof. Dr. Mateus Fávaro Reis.

Mariana
2022

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

A447n Almeida, Helena Azevedo Paulo de.

Nossa terra é indígena [manuscrito]: sobre terras originárias e a metamorfose de seus povos em caboclos. / Helena Azevedo Paulo de Almeida. Helena Azevedo Paulo de Almeida. - 2022.
245 f.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel.

Coorientador: Prof. Dr. Mateus Fávaro Reis.

Tese (Doutorado). Universidade Federal de Ouro Preto. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História.

Área de Concentração: História.

1. Indígenas. 2. Aldeias indígenas. 3. Caboclos (Povo brasileiro). 4. Brasil - História - República Velha, 1889-1930. I. Paulo de Almeida, Helena Azevedo. II. Rangel, Marcelo de Mello. III. Reis, Mateus Fávaro. IV. Universidade Federal de Ouro Preto. V. Título.

CDU 94(81)(=87)

Bibliotecário(a) Responsável: Iury de Souza Batista - CRB6/3841



FOLHA DE APROVAÇÃO

Helena Azevedo Paulo de Almeida

Nossa Terra é Indígena: sobre terras originárias e a metamorfose de seus povos em *caboclos*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Doutora.

Aprovada em 13 de dezembro de 2022.

Membros da banca

Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel - Orientador - Universidade Federal de Ouro Preto
Prof. Dr. Mateus Fávaro Reis - Co-orientador - Universidade Federal de Ouro Preto
Profa. Dra. Marina Rodrigues Reis Miranda - Universidade Federal do Espírito Santo
Prof. Dr. Cleverton Suzart Silva - Universidade Federal da Bahia
Profa. Dra. Thamara de Oliveira Rodrigues - Universidade Estadual de Minas Gerais
Prof. Dr. Luciano Magela Roza - Universidade Federal de Ouro Preto

Marcelo de Mello Rangel, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 29/01/2023.



Documento assinado eletronicamente por **Marcelo de Mello Rangel, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 27/01/2023, às 12:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0464542** e o código CRC **3A03755E**.

Dedico esse trabalho aos povos originários no Brasil e no mundo.
E aos professores brasileiros, que persistem em seus trabalhos...
apesar de tudo.

Agradecimentos:

Primeiramente, digo que meus agradecimentos aqui não representarão de maneira suficiente a gratidão que sinto à todas, todos e todes aqui mencionados, e peço desculpas de antemão caso alguém em específico não esteja descrito aqui. Iniciei a escrita dessa parte meses antes de entregar o texto completo à banca, sempre lembrando de alguém que, direta ou indiretamente, foi fundamental no desenvolvimento deste texto e da minha trajetória como aprendiz das temáticas indígenas.

Agradeço ao meu orientador, Marcelo de Mello Rangel, que desde o final da minha graduação confiou no meu trabalho, incentivando o meu amadurecer como pesquisadora e, principalmente, como ser-humano. Mais que a finalização de um ciclo, deixo registrado aqui minha profunda admiração e amizade. Ao meu co-orientador Mateus Fávaro Reis, que também ofereceu a disciplina “Estudos sobre a imprensa nas Américas (séculos XIX e XX)”, no ano de 2017. O aprendizado construído nessa disciplina foi um dos principais fatores para a reviravolta da pesquisa.

Agradeço aos membros da banca de qualificação, Profa. Dra. Thamara de Oliveira Rodrigues e Prof. Dr. Luciano Magela Roza, que disponibilizaram de tempo para ler o trabalho inicial e foram fundamentais para a melhora do texto e desenvolvimento da pesquisa. Também agradeço aos membros da banca de defesa, Profa. Dra. Marina Rodrigues Reis Miranda, do povo Puri, e Prof. Dr. Cleverson Suzart Silva pela leitura e apontamentos críticos.

Agradeço ao Prof. Ms. Leonardo Palhares e Prof. Ms. Ademario Ribeiro, do povo Payayá, pela amizade, e pelos comentários críticos ao longo da minha trajetória. Palavras não serão suficientes para expressar o quanto eu aprendi e aprendo sempre com vocês.

Ao Prof. PHD Vincent Barletta, da Universidade de Stanford, que me recebeu de braços abertos quando acompanhei o curso “Atlantic Folds”, durante o primeiro semestre de 2021. Essa experiência foi fundamental para o desenvolvimento de muitas das reflexões contidas nesse trabalho. Ao Prof. Dr. André de Lemos Freixo que, além de “amigo musical” me recebeu como ouvinte da disciplina “Seminário de Teoria da História III” para a graduação, em que muitas das reflexões contidas neste trabalho foram se iniciando.

Ao Prof. Dr. Luís Eduardo de Oliveira, do Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais (IF-Sudeste), à toda equipe do projeto “História, Cultura e Mobilizações Indígenas na sala de aula” e a todos os convidados do curso, com quem tive a grande satisfação de trabalhar durante os anos de 2021 e 2022. Ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI)

e especialmente ao Haroldo Heleno, parceiros nessa riquíssima trajetória. Tive aprendizados valiosos que carregarei sempre comigo na minha vida pessoal e profissional. E que venham as próximas edições do curso!

À Profa. Dra. Márcia Ambrósio, do Centro de Educação à Distância da Universidade Federal de Ouro Preto, e à toda equipe do curso de especialização em “Práticas Pedagógicas”, com quem tenho o imenso prazer de trabalhar. A experiência que tenho tido com vocês é imensurável! Agradeço também aos cursistas, que são alunos e colegas professores. As trocas de experiências que temos são realmente valiosíssimas.

Gratidão aos amigos Tunico Ferreira e Débora Falconi, Flávio Reis, Ana Paula Santana, Maria Isabel Reis, Eduardo Reis, Nicole, Tati Sell e Alex Mazzetti, Pedro Henrique Oliveira, pela amizade, paciência e compreensão pelos meus longos sumiços... e principalmente, pelo ombro amigo nas lamentações e abraço aconchegante nas felicidades! À Ana Paula Scarpa que, além de amiga, foi consultora para as traduções do latim e que sempre me ajudou prontamente. Aos amigos dessa trajetória da pós-graduação, Letícia Roberto Santos, Caroline Coelho, Andréa Sanazzaro, Felipe Alves de Oliveira que, além de amigos, foram colegas fundamentais que me indicaram leituras, fizeram críticas e compartilharam seus conhecimentos. Partilhamos frustrações, anseios e revoltas, mas também partilhamos vitórias, alegrias e conquistas: felicidade compartilhada é felicidade multiplicada. Obrigada pela amizade!

Ao grupo de Pesquisa em História, Ética e Política (GHEP), da UFOP. Espaço que tenho muito orgulho de ter participado desde sua criação em 2016, e que além das reflexões, tive oportunidade de tecer redes de amizade. Ao Grupo de Ensino, Pesquisa e Extensão sobre Matrizes Antropofágicas (GPEMAE) da Universidade Feral da Bahia, que tive a honra de ser convidada a participar desde 2020 e grande prazer em conhecer e realizar trocas com pesquisadores que admiro profundamente.

Aos amigos e companheiros da Livraria Atena, em Juiz de Fora, que conseguiram localizar e adquirir parte das fontes analisadas aqui.

Aos meus alunos, passados, presentes e futuros; no ensino básico, superior e na pós-graduação. Vocês movimentam as perguntas, os questionamentos e as reflexões realizadas pelos professores no campo da Educação. Como disse Paulo Freire em muitas oportunidades: “a educação não transforma o mundo. Educação muda pessoas, e as pessoas transformam o mundo”.

Agradeço à toda minha família. E mais especificamente ao meu esposo Clayton José Ferreira que, mais que marido, é um companheiro de vida. Obrigada por fazer da

nossa casa um lar, repleto de amor, carinho, aconchego e paciência, especialmente durante o período do doutorado. Mas agradeço especialmente, aos meus pais e minha avó. Foram 4 anos duros... Além da Pandemia da COVID-19, que gerou um luto global a partir de 2020, eu passei primeiro pelo meu luto particular, com o falecimento do meu pai, Gil Carvalho Paulo de Almeida, em 2019... Ele, que desejou tanto, e tentou o melhor que pode, me ver como “Doutora”. Naquele ano, precisei me despedir do meu melhor amigo e a readaptação foi muito dura. Nesse ano de 2022, o luto me visitou novamente e precisei dizer um “até logo” para minha avó, Maria Magdalena Ribeiro da Silva (a Dona Helena), meu amor... a mulher mais forte e guerreira que já conheci. A saudade às vezes transborda... mas nesse período eu ouvi algo que me marcou: “saudade é o preço que pagamos pelo amor”... Se não fosse minha mãe (a melhor do mundo), Jane Azevedo da Silva, minha rocha basilar, esse doutorado não teria sido concluído. Ela, que sempre esteve ao meu lado, sempre me apoiou em tudo, incluindo no que ela não concordava, pois sempre respeitou minhas decisões. Obrigada por tudo! Eu não seria nada sem vocês.

E não me importo se esses agradecimentos sejam vistos como um “agradecimento emocional de convite de formatura”, afinal, somos seres-humanos repleto de emoções e esses sentimentos estarão também em nossos trabalhos... O “ser” humano não se separa da pesquisa, demarcando os lugares de fala e as limitações deles. Toda trajetória está repleta de emoções e nenhum pesquisador está desconectado delas ou da sociedade que habita. E o presente trabalho só existe pelo caminho que percorri, pelas pessoas que encontrei (e “fui encontrada”), pelas experiências e conhecimentos que vivi, “pois o sentir e o pensar não estão deslocados” (SIMAS; FUFINO, 2019, p. 7). Como disse Ailton Krenak, “somos seres coletivos. Não alcançamos nada sozinhos”.

Caera um la tierra
Um lluvia sin fin
Um gran diluvio
Que apague el dolor, oh! Oh!
De tanta muerte y desolacion
Y fertilice nuestra rebelion

Ya nos quitaron
La tierra y el sol
Nuestra riqueza y la identidad
Solo les falta prohibirnos llorar
Para arrancarnos,
Hasta el corazon.

Grita conmigo
Grita taky ongoy
Que nuestra raza
Reviva en tu voz.

Grita conmigo
Grita taky ongoy
Que nuestra america
Es india
Y del sol.

Mercedes Sosa, Taki Ongoy II.

PAULO DE ALMEIDA, Helena Azevedo. *Nossa Terra é Indígena: sobre terras originárias e a metamorfose de seus povos em caboclos*. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em História.

Resumo: Pretende-se evidenciar aqui como se deu a transmutação dos povos indígenas no Brasil em *caboclos*, *curibocas*, *pardos* e demais variações conceituais. Para isto, procurou-se investigar em uma perspectiva de longa duração, como a presença indígena foi percebida desde o período colonial, por meio das legislações aplicadas diretamente àqueles povos. Para tal, selecionou-se o Diretório dos Índios e a Bula Papal *Sublimis Deus* (no período colonial), a Lei de Terras (período imperial) e durante a primeira república a institucionalização do Serviço de Proteção ao Índio e a Localização de Trabalhadores Nacionais (SPIILTN). Com análise desse material inicial, segue-se para a investigação de materiais escritos publicados até 1930, por meio das publicações “Correio da Roça” e “A Porca”, ambas de Júlia Lopes de Almeida, e “Alma Cabocla” e “Ensaio Histórico”, estes de autoria de Paulo Setúbal. Os materiais escritos são importantes por divulgarem ideias fortemente germinadas durante o período, conquistando autoridade e repercussão.

Palavras-chave: povos indígenas; terras indígenas; longa-duração; primeira república; história indígena.

Abstract: It is intended to show here how the transmutation of indigenous peoples in Brazil into *caboclos*, *curibocas*, *pardos* and other conceptual variations was given. For this, we tried to investigate in a long-term perspective, how the indigenous presence was perceived since the colonial period, through the legislation applied directly to those peoples. To this end, the “Diretório dos Índios” and the Papal Bull *Sublimis Deus* (in the colonial period), the “Lei de Terras” (imperial period) and, during the first republic, the institutionalization of the “Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais” (SPIILTN). With the analysis of this initial material, it proceeds to the investigation of written materials published until 1930, through the publications “Correio da Roça” and “A Porca”, both by Júlia Lopes de Almeida, and “Alma Cabocla” and “Ensaio Histórico”, these authored by Paulo Setúbal. Written materials are important for disseminating ideas strongly germinated during the period, gaining authority and repercussions.

Key-words: indigenous peoples; indigenous lands; long-term; first republic; indigenous history.

Sumário

Introdução	13
Capítulo 1: “Pré-Brasil”? Um ensaio sobre Abya Yala.....	19
Capítulo 2: Tem alma, é gente. Sendo gente, trabalha.....	36
Capítulo 3: O Diretório dos Índios: marco orientador de um imaginário coletivo sobre os indígenas.....	48
Capítulo 4: Os indígenas no século XIX: entre leis, história e literatura.....	66
Capítulo 5: Das leis imperiais e as terras originárias.....	78
Capítulo 6: Clima e precedentes do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais.....	103
Capítulo 7: A institucionalização de um órgão de “proteção”: o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN).....	106
Capítulo 8: Territorialidade e povos originários.....	122
Capítulo 9: A tese do Indigenato e os direitos originários a partir de João Mendes Júnior.....	131
Capítulo 10: A mitologia de uma “identidade indígena” única.....	152
Capítulo 11: Os “caboclos” de Júlia Lopes de Almeida.....	166
Capítulo 12: A “Alma Cabocla” de Paulo Setúbal.....	181
Capítulo 13: Os indígenas dos ensaios de Setúbal.....	191
Capítulo 14: Por muitas Histórias e Literaturas indígenas para o eterno ensinar.....	202
Considerações finais	218
Posfácio: PL 490/07 e a manutenção do genocídio e etnocídio indígena.....	221
Referências Bibliográficas	227

Introdução:

O projeto de doutorado submetido à seleção do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto, foi bem diferente do texto que se apresenta hoje. Inicialmente a ideia era analisar, a partir de um paralelo entre Brasil e Argentina, a produção de materiais de leitura e, mais precisamente, livros de leitura que tematizassem questões indígenas. Dentre os objetivos, procurava-se entender a construção das consciências históricas, a partir da cultura e aprendizado histórico, em relação aos povos originários nos dois países.

O projeto foi selecionado e o curso de doutorado foi iniciado em 2018, ano no qual realizei as disciplinas necessárias e, também, ano de eleição. A partir de então, o projeto sofreu uma drástica reviravolta. Acompanhando as demandas dos povos indígenas, ao mesmo tempo em que mergulhava em leituras decoloniais e pós-coloniais, fui percebendo e sentindo cada vez mais que a pesquisa precisava dialogar diretamente com e a partir das vozes indígenas atuais. É por isso que a pesquisa não se baseava mais naquele projeto, mas no plano de tentar explicar alguma fração das violências direcionadas aos povos indígenas, e como estas violências se relacionam com o campo da educação em uma perspectiva de longa duração.

A partir do segundo ano de doutorado (2019), intensifiquei os estudos decoloniais e o acompanhamento de intelectuais indígenas no Brasil e outros espaços. Dentro do âmbito escolar, fui percebendo que a literatura indígena também falava de história e, mais precisamente, da história indígena. Enquanto isso, minha experiência como professora foi mostrando que a Lei 11.645/08 ainda se baseava em certas imagens e compreensões próprias ao período colonial. Foi se mostrando cada vez mais evidente a necessidade de destacar o protagonismo dessas vozes indígenas e suas histórias na trajetória histórica do país. Então, parte do presente trabalho se baseia na necessidade de delimitar o que é “história indígena” e o que significa isso que é a “presença indígena na história do Brasil”. Estas duas noções precisam ser delimitadas como perspectivas distintas, que não se excluem necessariamente, mas podem e devem dialogar diretamente.

Essa diferenciação dos conceitos foi o início da revisão do projeto de doutorado e desencadeou a necessidade de mapear ao menos parte das violências estruturais que afligiram (e afligem) os povos indígenas. Por isso, escolhi focar a análise nessa estrutura (que é racista) no âmbito da escrita da legislação em uma perspectiva de longa duração, reconstruindo o projeto de doutorado.

Para tal é preciso incorporar o que Carlos Antônio Aguirre Rojas chama de “intercâmbio espiritual entre Fernand Braudel e a América Latina” (ROJAS, 2000, p. 12). Tal intercâmbio foi responsável pela reflexão autocrítica sobre a “visão acerca das formas de conceber e fazer a História” (ROJAS, 2000, p. 12)¹. Dessa forma, primeiramente, delimita-se que este trabalho se propõe a uma análise inter e transdisciplinar, entre a história, educação, antropologia e as ciências dos saberes originários no sentido estabelecido pelo próprio Braudel: “é imprescindível, devido a esta colocação em comum de técnicas e conhecimentos, que nenhum dos participantes permaneça, como na véspera, mergulhado no seu próprio trabalho, cego e surdo ao que dizem, escrevem ou pensam os outros” (BRAUDEL, 1990, p. 8). Lidando com as epistemologias indígenas como “as mais antigas ciências” (BRAUDEL, 1990, p. 8).

É também devido aos saberes originários que se utiliza aqui os estudos de Braudel sobre longa duração, destacando a:

(...) multiplicidade do tempo e do valor excepcional do tempo longo, [que] vai abrindo caminho - consciente ou não, aceite ou não - a partir das experiências e das tentativas recentes da história. É esta última noção, mais que a própria história - história de muitos semblantes -, que deveria interessar às ciências sociais, nossas vizinhas (BRAUDEL, 1990, p. 9).

Com base nisso, o presente trabalho se dedica a estabelecer uma trajetória das oscilações legislativas que ora objetivavam a perseguição, assassinato, assimilação e integração dos povos indígenas, ora estariam supostamente estabelecendo certa defesa, mas também fortemente baseadas ainda na assimilação daqueles povos (como agentes de segunda categoria) ao corpo nacional em formação. Essas oscilações refletem e fomentam a produção de embates intelectuais que podem ser analisados em materiais diversos como periódicos, literatura e livros escolares. Também podemos perceber estas disputas com base na oralidade especialmente indígena que vem sendo cada vez mais reunida e disponibilizada através da literatura.

Assim, a pesquisa se desenvolveu com os seguintes objetivos: 1º) apresentar a partir de uma perspectiva de longa duração o interesse da Coroa, do Império e da República no que seria a integração e assimilação dos povos indígenas ao corpo nacional como cidadãos de segunda ordem; 2º) demonstrar que essa busca por integração, e consequente assimilação, ocorreu através da miscigenação, incentivada pelos casamentos

¹ De acordo com Rojas, Braudel repetia sempre que tinha sido no Brasil onde ele se “tornou inteligente, que aí ele se transformou no que realmente foi, enquanto historiador (...)” (ROJAS, 2000, p. 12).

interraciais, pela descaracterização do trabalho coletivo próprio a esses povos e sua realocação como trabalhadores em uma sociedade mercantil e de produção capitalista; 3º) na criação de uma mitologia de “identidade indígena” única, muito veiculada por materiais de leituras, e; 4º) na transmutação dessa mitologia de “identidade indígena” única em descendentes miscigenados e categorizados como caboclos, pardos, curibocas e suas variantes conceituais.

Começamos o texto com algumas reflexões sobre os povos originários antes das primeiras invasões europeias. Questiona-se no 1º capítulo este marco denominado amplamente como “descobrimento” e apresenta-se uma reflexão inicial sobre aqueles povos e suas relações com os territórios que habitavam. Cumpriu-se assim destacar os protagonismos dos povos indígenas a partir de estudos etnológicos, antropológicos e literários. A literatura é muito importante neste trabalho, não apenas por se transmutar em fonte principal de análise, mas também por ser território próprio à resistência dos povos originários, como a literatura de Ailton Krenak, Aline Rochedo Pachamama dentre tantos outros autores que vão sendo citados ao longo do texto. Junto a eles, são abordados autores aliados como João Guimarães Rosa, Paulo Setúbal e Gonçalves de Magalhães. Este capítulo inicial, em especial, também deve muito às reflexões realizadas em conjunto no curso “Atlantic Folds”, oferecido pelo Professor PhD Vincent Barletta, na Universidade de Stanford, durante o primeiro semestre de 2021. Nesta disciplina, debatemos sobre as ancestralidades indígenas e africanas e como suas epistemologias moldaram e estruturaram resistências e re-existências.

O 2º capítulo trata de um binômio importante para a estrutura etnocêntrica que está na base da relação entre os povos originários e os povos invasores: o *Eu versus o Outro*, em um movimento de oposição estabelecendo que esse *Outro* existe a partir do que o *Eu* não é. Essa premissa orienta os povos europeus invasores e suas formas de relação com os povos autóctones nas Américas, mobilizando a catequização e também os processos de escravização. Ao mesmo tempo, apresenta-se como a legislação e a Igreja oscilavam entre certa defesa e a autorização de violências físicas e simbólicas contra os povos indígenas, destacando esta mesma oscilação em longa duração.

Já no 3º capítulo, apresentamos mais detidamente como, em uma perspectiva de longa duração, se estabelece as bases principais para construção do que apresentamos como uma mitologia de “identidade indígena” única por meio do Diretório dos Índios criado no período Pombalino. Este documento estabelece como os povos originários seriam encarados pela Coroa portuguesa e, mais precisamente, como objetivava-se que

eles fossem inseridos (e por isso, assimilados e integrados) na sociedade colonial. Em um processo de longa duração de assimilação desses indivíduos, se estabeleceu as orientações para delimitação de quem permaneceria na “barbárie” (ou seja, os indígenas considerados “verdadeiros”) e os indivíduos miscigenados “civilizados” (e, por isso, não eram mais considerados como originários), recuperando o binômio *civilização versus barbárie*, apresentado no segundo capítulo.

Seguindo para o quarto capítulo, apresentamos como a Carta Régia de 13 de maio de 1808 autorizou, intensificou e incentivou uma guerra ampla direcionada aos chamados, então, indígenas Botocudos. Esta Carta foi escolhida, dentre tantas outras, como documento importante para exemplificar as perseguições desencadeadas contra os povos indígenas, baseadas em estereótipos racistas construídos pelos europeus invasores ao longo do período colonial. Estas perseguições provocaram determinados autores de renome, durante o século XIX, a se pronunciar a favor ou contra os povos originários, como Varnhagen e Von Martius, que se posicionavam abertamente contra aqueles povos. E autores ligados ao Movimento Romântico que defendiam de certa forma os povos indígenas, tendo em vista os limites próprios ao seu contexto, com base em uma perspectiva humanista.

Ao mesmo tempo em que analisamos os debates travados na literatura em defesa ou perseguição dos povos indígenas, destacamos as oscilações no âmbito das legislações. É sobre isso que se trata o capítulo 5, considerando especificamente o Regimento das Missões e a Lei de Terras durante o período imperial. A análise dessas leis se relaciona diretamente com o Diretório dos Índios, apresentado no capítulo três, assim como com a Tese do Indigenato, apresentada pelo jurista João Mendes Júnior, tema do capítulo nove.

Já no período da Primeira República, nos deparamos com os debates travados no sentido da institucionalização do primeiro órgão de suposta “defesa” dos povos indígenas no Brasil: o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Considerando isto, discorreremos no capítulo 6 sobre os debates desencadeados na esfera pública a respeito dos povos indígenas e como eles movimentaram a construção do SPILTN, em um contexto conturbado, mas também herdeiro de um longo processo de invisibilização e perseguição dos povos originários.

Com a criação do SPILTN em 1910, a partir do decreto nº 8.072, o Brasil passa a lidar com os povos originários por meio deste órgão. É considerando a promulgação deste decreto que analisamos, no capítulo sete, a sua institucionalização, considerando sua relação com o então Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), criado em

1906. A análise dos documentos que criam as duas instituições é importante para o entendimento de como os povos indígenas eram percebidos pelo Estado brasileiro: como empecilho para a utilização de terras (que eram originariamente terras indígenas), a partir de uma mitologia de “identidade indígena” única. Essa mitologia foi ferramenta fundamental para a construção de categorias como “caboclos”, “curibocas”, “caipiras”, “sertanejos” e suas variantes, como forma de destituir os povos indígenas de suas identidades em favor de desvinculá-los de suas terras originárias.

É devido a esta categorização de “caboclos”, e suas variantes conceituais, que percebemos a continuidade das tentativas de destituição dos territórios indígenas com base na negação de suas identidades. Por isso, aprofundamos a reflexão da relação entre povos originários e território através do conceito de territorialidade apresentado no capítulo 8.

Já no 9º capítulo, nos dedicamos a analisar o texto “Os indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos” (1912), do jurista João Mendes Júnior. Inicialmente apresentado em uma série de três conferências proferidas em 1902 na “Sociedade de Etnografia e Civilização dos Índios”, o texto se dedica a demonstrar como os indígenas no Brasil tinham (e têm) direito sobre terras ancestrais, caracterizando-o como direito originário. Procurou-se demonstrar como esse direito originário à terra foi sistematicamente negado em uma perspectiva de longa duração. Tal recusa já havia sido identificada por Mendes Júnior no início do século XX, onde ele também apontava como essa negação está presente em um processo de longa duração responsável pela desvinculação desses povos (por parte da sociedade não-indígena) em relação às suas identidades indígenas.

A expulsão dos povos indígenas de suas terras originárias se dá também através da estereotipação que apresentamos aqui com base na mitologia de uma “identidade indígena única”. Este é o tema do capítulo 10. O esforço por desconectar aqueles indígenas das terras originárias ocorre, principalmente, por meio da negação de qualquer outra identidade indígena que não corresponda à mitologia criada e, assim, nega-se, portanto, o vínculo à terra apresentado pela tese do Indigenato de Mendes Júnior. A força dessa mitologia se estabelece também por sua divulgação nas literaturas, sejam livros de leitura, poemas, contos ou ensaios.

Dentre os livros de leitura, destaca-se aqui a obra de Júlia Lopes de Almeida, autora de grande renome do período. Dentre as publicações, optou-se pela análise do *Correio da Roça*, ambientado em uma realidade rural. Além do livro, investigamos

também o conto *Os Porcos*, da mesma autora, texto no qual foi apresentado ao público leitor uma protagonista mulher e “cabocla”. O intuito foi tentar perceber como os “caboclos” eram apresentados àquela sociedade através do que defendemos no trabalho como transmutação forçada dos indígenas em “caboclos”.

Por isso, Paulo Setúbal também foi escolhido como autor de obras a serem analisadas. Escritor estreado com o livro *Alma Cabocla*, Setúbal apresenta uma percepção que valoriza mais o conceito de “caboclo”, fundamental para este trabalho. A análise sobre este livro ocorre no capítulo doze, e tivemos como objetivo a percepção da transmutação da “identidade indígena” única em caboclo, a qual também constava em poesias do período. Paulo Setúbal também é objeto de análise do capítulo 13, no qual tentamos compreender como os “caboclos” e os povos indígenas eram apresentados em ensaios do autor. Os ensaios *Paulistas do século XVII* e *Origens dos Indígenas do Brasil* foram escolhidos, pois, apesar de terem sido publicados pela primeira vez apenas em 1950, treze anos após o falecimento do autor devido à tuberculose, falam diretamente sobre os povos originários. Além disso, também são importantes por se configurarem originalmente como palestras proferidas em parte ou em sua totalidade pelo autor, que também fazia parte da Academia Brasileira de Letras (ABL).

O último capítulo deste trabalho apresenta uma proposta: a de oposição da literatura indígena ao que foi sendo construído ao longo dos cinco últimos séculos de colonialismo. A escolha de trazer autores indígenas tem o objetivo de destacar as vozes originárias em contraposição às outras vozes que as tutelaram. Por isso, escolhemos o livro *O Karaíba: uma história do pré-Brasil*, de Daniel Munduruku, que apresenta uma oposição necessária aos conceitos de “descobrimento”, “contatos” e “colonizadores”. Também escolhemos o livro *Tybyra: uma tragédia indígena brasileira*, de João Nym, que nos oferece um monólogo inteiro a partir de Tybyra, um homem indígena condenado por se relacionar com outros homens.

Finaliza-se este trabalho com um Posfácio, apresentando como o problema da mitologia de “identidade indígena” única perdura até hoje, especialmente por meio das sucessivas tentativas de promulgação do “Marco Temporal”. Este Projeto de Lei (PL) herda o gesto de negação dos direitos dos povos indígenas às suas terras originárias e ainda se encontra em debate Supremo Tribunal Federal (STF).

Capítulo 1: “Pré-Brasil”? Um ensaio sobre Abya Yala.

No tempo desta história, o tempo não era contado. Não havia marcadores físicos do tempo, a não ser as estações do ano. Naquele tempo, as pessoas nasciam sob o signo das luas e das estrelas e todos viviam felizes por não contarem suas vidas pelo tempo vivido, mas pelas transformações por que seus corpos passavam. Nascer era uma festa, viver era uma festa, morrer era uma festa.
Daniel Munduruku.²

Não poderia iniciar a escrita dessa tese de outra forma: algumas reflexões sobre um pré-Brasil. Mas esse seria o termo apropriado? Afinal, pensar a ideia de um espaço territorial a partir de um marco genocida seria apenas permanecer em um raciocínio que é preciso ser reestruturado. O marco a ser pensado não é a construção do Brasil, nem enquanto colônia e tampouco quanto império ou república, mas, sim, a presença indígena em seus territórios originários. O que é preciso ser descrito sobre esse tempo é a própria existência de inúmeros povos e também a invasão europeia. Tratando-se, assim, de um território que era organizado e vivenciado de formas próprias e múltiplas.

A intenção do presente trabalho não é mapear em larga extensão as pesquisas já realizadas sobre o desenvolvimento das relações entre povos originários, seus territórios e invasores europeus, mas refletir sobre a construção de uma mitologia de uma “identidade indígena” única e um imaginário a respeito da presença dos povos indígenas nesse espaço que viria a ser chamado Brasil. É por isso que se faz necessário repensar o movimento de refletir sobre o “descobrimento” como forma de iniciar um processo longo de descolonização do pensamento. Assim, é primordial iniciarmos removendo as máscaras torturantes e silenciadoras (KILOMBA, 2010) que não só tentam emudecer as vozes originárias, como querem falar por elas.

Infelizmente, no Brasil, pouco se tem de registros escritos que relatem as invasões a partir do ponto de vista indígena, ou seja, escritos por mãos originárias³. Isso se deu pelo intenso epistemicídio e etnocídio os quais os povos indígenas sofreram e sofrem.

²MUNDURUKU, Daniel. A Chave do meu sonho (2021), p. 13.

³ Recentemente o professor Eduardo de Almeida Navarro (USP) anunciou a tradução completa de cartas escritas em Tupi, por mãos indígenas. As cartas fazem parte do acervo da Real Biblioteca de Haia, na Holanda, e sobreviveu justamente por não estarem na posse dos colonizadores portugueses, como declara o professor na reportagem “Pesquisa revela troca de cartas em tupi entre indígenas do século 17”, escrita por Juliana Alves. Disponível em: <https://jornal.usp.br/cultura/pesquisa-revela-troca-de-cartas-em-tupi-entre-indigenas-do-seculo-17/>. Acesso em 11/02/2022.

Isto, como dito, no que se diz respeito às fontes escritas que, como sabemos, estão longe de serem únicas ao aprendizado em relação à presença indígena no Brasil. A própria valorização das fontes escritas em detrimento de inúmeras fontes orais já faz parte de um processo colonizador e epistemicida. Este,

foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista [...] tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais)” (SANTOS, 1995, p. 328).

Dessa forma, podemos perceber que o epistemicídio esteve e está presente na visibilização e produção de documentos a respeito dos povos originários no Brasil. Dito de outra forma: o epistemicídio, faz parte da construção do olhar não-indígena sobre aqueles povos; um olhar que silencia e violenta, pois só consegue enxergar aquilo que quer ver. Laura de Mello e Souza aponta esse movimento de cegueira colonial da seguinte forma:

(...)os olhos europeus procuravam a confirmação do que já sabiam, relutantes ante o reconhecimento do outro. Numa época em que *ouvir* valia mais do que *ver*, os olhos enxergavam primeiro o que se *ouvira*; tudo quanto se via era filtrado pelos relatos de viagens fantásticas, de terras longínquas, de homens monstruosos que habitavam os confins do mundo conhecido (MELLO E SOUZA, 2011, p. 34).

Dessa maneira, pode-se perceber que apesar do ato de ouvir ser importante nesse momento da modernidade, não se escutava qualquer grupo. Ouvia-se do sujeito homem, europeu, heterossexual, cristão. E, em oposição, não se ouvia os povos indígenas. A história oral, perpetuada através de inúmeras gerações originárias através das tradições indígenas, permanece como um espaço potente de historiar as vozes silenciadas pelo colonialismo. Se refletirmos sobre a importância da história oral no processo de registro da presença indígena em território “brasileiro”, é preciso pensar que:

A temporalidade, ou seja, a relação entre múltiplos tempos, também é inerente ao documento produzido. Nele estão presentes o tempo passado pesquisado, os tempos percorridos pela trajetória de vida do entrevistado e o tempo presente que orienta e estimula tanto as perguntas do entrevistador que prepara o roteiro do depoimento como as respostas a essas indagações (DELGADO, 2006, p. 16).

É preciso considerar que não é possível entrevistar nenhum dos indivíduos que presenciaram aquelas invasões europeias, mas de certa forma, as memórias desses povos permanecem vivas em suas tradições orais (tendo em vista inclusive a sua compreensão temporal) e, em conjunto com a arqueologia, podemos ter algum vislumbre sobre suas experiências e vivências. A história e a memória se entrelaçam através do tempo, construindo narrativas importantes não só para a história e para as humanidades, mas que funcionam para entender melhor as demandas indígenas, no passado e no presente. Histórias que também estão na literatura indígena contemporânea.

Dessa forma, é importante delimitar o lugar de fala de tudo aquilo que é produzido sobre um “índio”⁴ pelo não-indígena, destacando a importância de “não pensar [um] discurso como amontoado de palavras ou concatenação de frases que pretendem um significado em si, mas como um sistema que estrutura determinado imaginário social, pois estaremos falando de poder e controle” (RIBEIRO, 2019, p. 435)⁵. Este movimento é importante, considerando o foco deste trabalho: a construção de uma mitologia de “identidade indígena” e quem não correspondesse à essa mitologia, seria classificado de outra forma, seja o “caboclo”, o “mameluco”, ou outra categoria derivada. Por isso, o lugar de fala é determinante de tudo o que se fala e, sobretudo, do que não se fala. Este é um ponto fundamental para a tese a ser desenvolvida, pois será preciso refletir sobre como os povos indígenas são apresentados à população brasileira através de diversas fontes escritas constituídas e diretamente relacionadas aos interesses dos colonizadores, especialmente os relacionados à governabilidade do território habitado por aqueles povos no passado e, de certa forma, também no presente.

⁴ Apesar de uma recente retomada do termo “índio” pelos povos originários, visando uma união de demandas, o uso do termo neste trabalho será sempre utilizado entre aspas, relacionando-o com a construção generalizada realizada pelos colonizadores, como defende Edson Brito Kayapó, citando Daniel Munduruku em entrevista realizada no 12º Encontro de Escritores e Artistas Indígenas, produzido pelo Instituto Uka - Casa dos Saberes Ancestrais. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sIQ5KFhF2dU> . Acesso em: 11/03/2022.

⁵ Vale destacar aqui que o que se entende por lugar de fala não impede a articulação intelectual de grupos alheios à uma causa, mas responsabiliza cada ideia projetada e delimita os limites que elas apresentam. O conceito não é autoexplicativo e não corresponde à um impedimento de um indivíduo falar sobre determinado tema. O lugar de fala também é importante no sentido de combater as tutelas intelectuais sobre grupos historicamente subalternizados, descrevendo o lugar social, econômico, cultural e político de cada enunciatador. Demarcar o lugar de fala é um passo importante para o fortalecimento de aliados às demandas contra os silenciamentos, subalternizações e violências, pois enuncia como cada autor constrói sua percepção do mundo, a partir de suas experiências. Não se exclui, por exemplo, os trabalhos de antropólogos ou historiadores sobre os povos originários, por não serem indígenas. Delimita-se que o lugar de fala deles são como cientistas humanos e sociais e que seus estudos têm um determinado limite de experiência.

Então, antes de pensarmos como os não-indígenas constroem uma determinada percepção sobre os povos originários, seria fundamental pensarmos em como ao menos alguns desses povos experienciavam seus próprios territórios. É preciso dizer que não pretendemos acompanhar as percepções de todos os povos originários; isso jamais seria possível. Mas me parece necessário pensar alguns aspectos a partir da noção de territorialidade própria aos povos originários e pensarmos, ao longo desse trabalho e por conseguinte, o direito originário à terra.

Iniciamos então com a reflexão de Ailton Krenak, sobre “a ideia de que os brancos podiam sair colonizando o resto do mundo [que] estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível” (KRENAK, 2019, p. 10)⁶. O autor denuncia não só a colonização diretamente, mas também a permanência dessa racionalidade hoje. O colonialismo, o etnocentrismo se mostram ainda obviamente violentos e, infelizmente, intensamente presentes em nossa atualidade.

Como veremos mais à frente, é preciso estabelecer que as culturas são tendencialmente etnocêntricas, e que este etnocentrismo “pode ser express[o] como a procura de sabermos os mecanismos, as formas, os caminhos e razões, enfim, pelos quais tantas e tão profundas distorções se perpetuam nas emoções, pensamentos, imagens e representações que fazemos da vida daqueles que são diferentes de nós” (ROCHA, 1984, p.6). É a partir desse etnocentrismo, nesse caso eurocêntrico, que a colonização justifica e invade os territórios originários, demonizando seus deuses, catequizando seus corpos, roubando suas terras, sequestrando suas crianças e mulheres, assassinando suas populações. E, simultaneamente, negando sua relação com a ancestralidade. “Uma das táticas de dominação é justamente apagar o rastro e desaparecer com as marcas violentas deixadas no processo” (VIEZZER; GRONDIN, 2018, p.8): é preciso assumir que essas violências existiram, para que possamos nos comprometer em enfraquecer o processo de silenciamento e invisibilização dos povos originários no Brasil. É preciso assumir essa dívida histórica.

A relação dos povos indígenas com seus espaços, com seus territórios, com a terra é complexa e vai diferir de um povo a outro. Mas podemos pensar em alguns aspectos

⁶ Ailton Krenak é um intelectual, cineasta, ambientalista e ativista indígena, do povo Krenak. É conhecido por sua atuação em favor da redemocratização do Brasil após a Ditadura Civil-Militar e, principalmente, na consolidação da Constituição de 1987. É também conhecido pelos documentários, palestras e livros publicados, como “O Amanhã não está a venda” (2020), “A Vida não é Útil” (2020) e “Ideias para adiar o fim do mundo” (2019).

semelhantes entre muitos desses povos hoje. Eduardo Viveiros de Castro demonstra como Yawalapíti, falantes da família linguística Aruak, têm uma dinâmica completamente diferente em relação à divisão de “classes” entre os animais, separando-os de forma distinta das realizadas pelas sociedades ocidentais: eles não percebem os animais simplesmente como mamíferos, anfíbios, insetos e etc... Em sua dissertação de mestrado, o autor aponta, inclusive, como os sufixos de seu vocabulário indicam as relações dos Yawalapíti com os seres espirituais que estão presentes em seus territórios, pois são seres “reais-atuais”: “*yahumáka-kumã* é a onça sobrenatural; *iichá-kumã*, a canoa monstruosa dotada de animação, que figura em um mito (SIC)⁷; *pitöpo-kumã*, o bem-te-vi espiritual patrono dos xamãs” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 30). Podemos perceber que a relação com os animais, para os Yawalapíti, constitui uma complexa rede de convivência junto ao espaço territorial e ao espiritual, visto que:

A situação especial dos “bichos” deve-se ao fato de que os humanos são, na verdade, uma subcategoria dos *apapalutápa-mína*, e/ou vice-versa. Muitas vezes, ouvi que “apapalutápa-mína é ipuñõñõri”, ou seja, que “bicho” é “gente”. Os arquétipos da humanidade, Sol e Lua, nasceram da união do Jaguar com uma humana (feita pelo demiurgo Kwamuty), e estão associados aos “bichos” em oposição aos peixes e pássaros. Vale notar que, ao negarem a relação com o Jaguar e se ligarem afetiva e “especificamente” à mãe humana, os gêmeos míticos procederam a contrapelo da teoria concepcional indígena, que atribui exclusivamente ao pai a substância do filho. Negar a animalidade negando a paternidade, atingir a cultura firmando a maternidade – eis aí uma ideia que não se pode dizer ortodoxamente freudiana (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 49/50)

Essa passagem é importante, pois aponta, antropologicamente, as origens do povo Yawalapíti, e demonstra sua relação com os seres ao seu entorno. Incluindo seres que os colonizadores não poderiam perceber, pois não estavam preparados espiritualmente para tal, tanto pelo limite etnocêntrico e epistemicida que negava e demonizava aqueles

⁷ Aqui se faz uma nota sobre a ideia de “mito”, pois o mesmo se trata muitas vezes de histórias ancestrais de como esses povos percebiam seu mundo e como o vivenciavam, fazendo parte de cosmologias complexas e espirituais, não relacionando o termo ou reduzindo essas cosmogonias ao folclore. Assim, o mito pode funcionar “como uma ponte, uma experiência transformadora. Não se trata, portanto, de um livro que refere a experiências de transformação. O que se tem em mãos é um livro-mito que consiste ele próprio em palavras-ponte, tecidas e trançadas como ato de transformação. A experiência, que pode parecer acabada na narração, é um constante processo atualização. Tal processo de atualização nunca está acabado, pois, no plano do mito, presente, passado e futuro se atravessam e reconfiguram misteriosamente, ou seja, a experiência do tempo é vivida de outro modo que aquele configurado no tal “processo histórico”. Esse livro participa do movimento mítico justamente por atualizar o mito, por uma prática de emergência e insistência” (MATTOS, 2018, p. 7).

espíritos, quanto pelos limites das sensibilidades necessárias para tal. A relação entre povos originários e seus territórios vão para além da sobrevivência física, pois esta não está desvinculada das existências espirituais. O Jaguar, por exemplo, é tido aqui como um ancestral que carrega a paternidade daquele povo, ao mesmo tempo que carrega a ancestralidade em corpo animal:

Os índios dizem que as onças são humanas, que eles próprios são humanos, mas que *elas e as onças não podem ser humanos ao mesmo tempo*. Se sou humano, então, neste momento, a onça é somente uma onça. Se uma onça é um humano, neste caso, então, eu não seria mais humano. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 110, grifo do autor).

O Jaguar, a Onça, são exemplos de animais encantados presentes em muitas histórias ancestrais de criação do mundo e também faz parte da relação entre povos indígenas com seus territórios. Quando se nega essas experiências e territorialidades, nega-se também as presenças indígenas, mesmo que indiretamente. Essas epistemologias, também foram e são importante para um largo espectro de literaturas indígenas e não-indígenas, que bebem dessas fontes interdisciplinares. No conto de João Guimarães Rosa, “Meu tio, o Iauaretê” (1961), o autor apresenta um monólogo de um ser em transmutação de homem à animal (e vice-versa). O personagem inicia o conto como matador de onça, mas ao longo do texto, o leitor consegue ir acompanhando sua lenta transformação, pois o personagem trata as onças com familiaridade:

Agora ela tá dormindo, no mato fechado... Pintada começa comendo a bunda a anca. Suaçurana começa p`la pá, p`los eitos. Anta, elas duas principieiam p`la barriga: couro é grosso... Mecê ´creditou? Mas suaçurana mata anta não, não é capaz. Pinima mata; *pinima é meu parente!*(ROSA, 1961, p. 2).

Mecê acha que eu pareço onça? Mas tem horas em que eu pareço mais. Mecê não viu. Mecê tem aquilo – espelhim, será? Eu queria ver minha cara... Tiss, n´t, n´t... eu tenho olho forte (ROSA, 1961, p. 7).

No trecho, Guimarães Rosa demonstra como essa cosmogonia compartilhada por diferentes povos era conhecida e presente nos saberes populares e na literatura reconhecida pela elite do século XX, ao mesmo tempo que também era negada, depreciada e mesmo demonizada, como veremos no próximo capítulo. Percebe-se assim, uma tensão entre a valorização das presenças indígenas (com suas ancestralidades e descendências) e o desprezo por elas. Além disso, “Meu tio, o Iauaretê” é mais um exemplo de como personagens mestiços, caboclos, miscigenados entre indígenas, brancos

e negros, são tidos e vistos em um entrelugar perante a história e a sociedade brasileira.

No conto:

O hibridismo presente em “Meu tio o Iauaretê”, tanto linguístico quanto cultural, não se mostra apenas na originalidade do trabalho linguístico com o português e o tupi, mas no próprio entrelugar em que se encontra o personagem-narrador, sempre colocado entre duas condições – homem/animal, branco/índio – mas nunca fixado em alguma delas. Como colocam Macedo e Lobato, a invenção linguística no conto “remete ao conflito social e cultural entre moderno e não-moderno que ocorreu no Brasil e em outros países do Novo Mundo” (OLIVEIRA, 2021, p. 28)

O conto, além de nos mostrar esse *conflito social e cultural*, presente ainda em nossa contemporaneidade, também demonstra o que ficou conhecido como perspectivismo ameríndio. Nesse perspectivismo, que faz parte também das cosmogonias originárias...

os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 227-228).

O texto literário, assim, se mostra importante para a abordagem e construção de uma cultura e conhecimento histórico, assim como antropológico que questionam as narrativas escritas mais diretamente desde a colonização pelos não-indígenas. Desta forma, percebe-se que Guimarães Rosa, mesmo que não fosse indígena ou descendente direto deles, apresenta sua literatura como um espaço propício para a valorização desses não-lugares e seus habitantes. O que o autor faz é mostrar, pela literatura, o que Viveiros de Castro explicou, através da antropologia: que o homem (indígena ou seu descendente) é um bicho que, por sua vez, pode ser outros também; e os outros animais podem ser humanos, e isso faz parte de uma epistemologia milenar, mas que foi fortemente silenciada ao longo do tempo. Aqui fizemos um movimento de utilizar informações recentes, coletadas por antropólogos, com intuito de projetar em relação ao passado colonial as crenças espirituais daqueles povos indígenas, através de seus descendentes⁸.

⁸ É importante destacar que a coleta e registro de informações desses povos, realizadas por antropólogos e etnólogos, vai diferir muito a partir da formação de cada autor, o que, por sua vez, também faz parte do lugar de fala de cada um deles. Ainda, “a onda de monografias sobre os sistemas sociocosmológicos amazônicos [ou não] que se iniciou nos anos 70 mostrará, em dosagem variável conforme o estilo de formação dos pesquisadores, uma combinação de influências das escolas sociológicas europeias e do neoculturalismo americano, mas nenhum eco perceptível – senão sob a forma de um silêncio hostil – das abordagens ecológico-materialistas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 323)

Apesar de ser um movimento problemático, a importância dele se deve à necessidade de tentar trazer à tona as memórias e a História desses povos que são suprimidas pela colonialidade, e que fazem com que esses passados sejam categorizados como inferiores e por isso, esquecidos. Esquecidos não, eclipsados por um presente baseado em métodos sofisticados, mas que também podem ser maximamente excludentes. É preciso questionar então esse medo do anacronismo (LOREAUX, 1992) para que o silêncio não continue invisibilizando-os⁹.

É por isso que essas experiências, coletadas por profissionais da antropologia, das letras e da etnologia, assim como viajantes ao longo dos períodos coloniais e imperiais, devem ser revisitados e, também, questionados a partir dos lugares de fala de seus autores. Afinal, entender a ocupação do território brasileiro, e isso especialmente com base em outras narrativas, própria aos povos originários ou aliadas às suas demandas, é encarar também séculos e, em âmbito ideal, milênios antes das chegadas dos invasores europeus. Afinal, a humanidade é composta pelos únicos animais terrestres que foram capazes de se dispersarem por todo o mundo (GUIDON, 2006, p. 38).

Infelizmente, as ciências que leem os registros sobre os povos originários precisam lidar com: as violências sociais que interferiram e interferem na localização e movimentação desses povos; as violências políticas e legislativas, que ora argumentam em sua “defesa”, ora querem destituí-los de seus direitos originários; a educação que em largo espectro tentou integrá-los em uma sociedade que negava suas existências; a presença humana e o próprio tempo, que promove a destruição de sítios arqueológicos que remontam a milhares de anos e apresentam a presença de vestígios, afinal “diferentes processos naturais de destruição causam descamações e quedas de blocos, tendo já destruído cerca de 40 % das pinturas pré-históricas” (GUIDÓN, 2006, p. 40), no Sítio da Pedra Furada encontrado na Serra da Capivara, no Piauí.

Foi encontrado, no sítio mencionado, inúmeros fogões circulares, pinturas rupestres, além de um abrigo, inicialmente utilizado como refúgio temporário com “abastecimento de água garantido por um caldeirão de cerca de 7 mil litros de capacidade (...), subsequentemente ele passou a servir como um sítio cerimonial caracterizado pela prática intensiva de pintura, por um uso intermitente e pelo trabalho ocasional de lascamento de pedra para obter ferramentas” (GUIDÓN, 2006, p. 40). Isso demonstra não

⁹ Para Nicole Loreaux, o anacronismo se impõe quando “(...) o presente é o mais eficaz dos motores do impulso de compreender” (LOREAUX, 1992, p. 58). E é o presente dos povos originários que possibilitará a compreensão do texto.

só a presença milenar de sociedades complexas em território brasileiro, como também o trânsito e/ou fixação nesses espaços. Garante-se, a partir desses estudos, a constatação óbvia de que esses territórios eram utilizados, eram habitados, e já haviam sido descobertos muito antes de 1500.

O recipiente mencionado demonstra a necessidade e a consciência da importância da água para sobrevivência, mas também pode remeter à importância espiritual e territorial da água para aquele povo, já que o próprio sítio arqueológico foi também espaço cerimonial, como demonstrou Niéde Guidón. A água é, para muitos povos originários (nas Américas, na África e em todo o mundo), um meio de conexão com os deuses, com os ancestrais, com os encantados, e tudo faz parte de seus territórios. Os Puris da Serra da Mantiqueira, em Minas Gerais, defendem aquele território como...

um espaço da prática da escuta, de pessoas e também da biodiversidade que nela habita. “Mantiqueira” é um nome de origem do tronco tupi, que significa “gota de chuva”, por meio da junção dos termos *amana* (chuva) e *tykyra* (gota), conhecida também como a serra que chora chuva. Para nosso povo Puri, teria o nome de *PredyótaInhãNhãmã* – “Serra Mãe das Águas”. Ambos os significados referem-se à importância da serra como manancial de formação dos rios, que abastecem grande número de cidades da Região Sudeste do Brasil, como o rio Paraíba do Sul, no qual, em trechos de seu percurso, há registros da presença do povo Puri (PACHAMAMA, 2020, p. 17/18).

Assim, a Serra Mãe das Águas, não faz apenas parte do território Puri, faz parte da memória ancestral deste povo, relacionando-se assim com suas territorialidades. Muitos são os seres que moram nas águas, a partir da cosmogonia Tupi. Iara é amplamente conhecida e em muitas referências se metamorfoseia em Iemanjá, “considerada a mãe dos Orixás, divindade dos Egbé, da nação Iorubá, está ligada ao rio Yemojá. (...) Senhora dos mares, das marés, da onda, da ressaca, dos maremotos, da pesca, da vida marinha em geral. (...) Responsável pela união e pelo sentido de família” (JÚNIOR, 2017, p. 52). Percebe-se, pela descrição, que Iemanjá pode ser violenta através das intempéries mencionadas, assim como cuidadosa e carinhosa, como a protetora e provedora dos lares. As duas entidades (Iara e Iemanjá) se relacionam intensamente, como “mães-d’água”. Muito do que foi catalogado, relacionado às descrições de Iara, bebem do hibridismo cultural europeu, relacionando-a com as sereias de Homero¹⁰, definindo-as com base na

¹⁰No “Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem Tupi”, podemos ver no verbete “Iara” que Veríssimo relaciona a mãe-d’água com as sereias europeias, assim como Coelho Neto, descrevendo uma figura sedutora. Já Humberto de Campos e Simões Lopes, por exemplo, relacionam-na com um demônio das profundezas das águas ou ainda, mais precisamente, “é um tapuio ou tapuia de rara beleza, morador do

sensualidade e, ao mesmo tempo, como um “demônio macho-fêmea dos rios” (CUNHA, 1982, p. 147).

Muitos dos espíritos presentes nas cosmogonias indígenas (falantes de tupi ou não), foram alvo de um processo longo de demonização por parte das diversas frentes evangelizadoras. As mães-d’água fizeram parte desse processo, não só no que diz respeito aos povos indígenas como também aos povos africanos, escravizados no processo colonizador, e muitos dos autores que registraram suas presenças reforçaram essa demonização. Esse movimento faz parte de folclorizar as epistemologias originárias (indígenas e africanas) reduzindo-as a fábulas ou mitos, inferiorizando-os e menosprezando crenças ancestrais. Isto faz parte do etnocentrismo eurocêntrico que, em conjunto com o projeto de construção da nação brasileira, construía a mitologia de uma “identidade indígena” única para, depois, metamorfoseá-la em indivíduos miscigenados: os “caboclos”.

O que Luís da Câmara Cascudo escreve em seu dicionário é um exemplo dessa folclorização, pois muito do que descreveu sobre o mundo espiritual dos povos originários foi reinterpretado como mitos e lendas, além de serem largamente depreciados. Sobre as mães-d’água, o autor diz que “o mito das águas compreendia outra expressão misteriosa, não defensiva ou protetora, mas sempre contrária e assassina” (CASCUDO, 2002, p. 348). Cascudo então aponta a figura materna das águas como vingativa e violenta, como, as águas de fato podem ser¹¹.

Em contrapartida, ao falar de *ci*, definido pelo autor como “forma antiga, que significa mãe” (CASCUDO, 2002, p. 139), relacionando-a também às mães-d’água, Cascudo indica que o termo:

É ainda usado em muitos lugares sempre que se refere a alguma das mães, que, conforme a crença indígena, foi a origem e hoje preside o destino das coisas que dela se originam. O indígena não concebe nada do que existe sem mãe. Simplista, estende a necessidade de uma mãe, que ele teve para existir, a tudo o que existe; o pai, desde que ele acredita nas virgens parideiras, não é de necessidade absoluta. A mãe, pois, é sempre necessária para que haja vida. Por força disso tudo, mãe é a *ci*. (...) para o indígena que acredita na *ci*, não há coisas animadas e inanimadas: todas as coisas têm alma. A ela é devida a sua conservação (CASCUDO, 2002, p. 139).

fundo dos rios ou lagos, e que fascina aquele que em seu poder, induzindo a pessoa fascinada a lançar-se na água” (SIMÕES LOPES *Apud*. CUNHA, 1982, p. 147).

¹¹ No livro “O Desejo de Kianda”, do autor angolano Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos (Pepetela), podemos acompanhar as metamorfoses que Kianda, o espírito feminino das águas, passa, ao longo do tempo, em Luanda, marcada por uma guerra civil.

No trecho, podemos perceber que, apesar de Câmara Cascudo ser intensamente depreciativo em seus registros acerca dos povos originários, ele também indica parte das crenças basilares que traduzem, dado os devidos limites, parte da compreensão dos indígenas em ser e estar no mundo. Assim, mesmo que não fosse seu objetivo, Cascudo também explicava que os povos indígenas tinham uma percepção diferente do mundo que habitavam: uma percepção que não era mediada pelas relações de comercialização do território ou do que se produzia nele. Apesar disso, é preciso ver tais registros com desconfiança, pois muitos deles ainda são encarados como banco de dados de consulta e se baseiam em traduções pouco fidedignas, principalmente das línguas do tronco linguístico tupi para o português, além do óbvio desprezo sobre os indígenas por parte do autor. É o que defende Eduardo de Almeida Navarro:

Em se tratando de uma língua indígena tão importante para o passado do Brasil, tal dispersão de informações, tal dificuldade de acesso às fontes tiveram a consequência funesta de entregar, muitas vezes, os estudos tupinológicos ao mais absoluto amadorismo. Dicionários inçados de erros, onde nem sequer se distingue o que seja tupi de guarani e de nheengatu, foram publicados, tornando os estudos de tupi antigo uma seara de imprecisões e erros crasso, com poucas e honrosas exceções no século XX (NAVARRO, 2019, p. XIV).

No entanto, apesar da denúncia de Navarro, é importante ressaltar que essas bibliografias, apesar de problemáticas, também foram responsáveis pela construção de uma cultura e conhecimento histórico acerca dos indígenas no Brasil. Mesmo que muitas vezes equivocadas, essas referências permaneceram em uma sociedade que pouco sabia, ou pouco se interessava, pelas realidades indígenas. Ou ainda, queria se informar sobre os “índios”, mesmo que fosse a partir de uma noção de exotismo ou de curiosidade. Essas referências, porém, eram majoritariamente apresentadas através do filtro do homem branco falando pelos povos indígenas.

Dito isso, trago Câmara Cascudo não por ser uma referência no assunto, como alguém que tratou da temática com extremo rigor ou com a necessidade ética e política que o tema necessita, mas somente porque ele foi e ainda é muito lido. É preciso lembrar que, antes de tudo, o interesse deste autor pelo tema possuía um viés político de extrema-direita com base no integralismo, mobilizando o “índio” genérico de forma mitológica, folclórica, que pertencia ao passado, mesmo que heroicizando-os, tal e qual os movimentos nazifascistas faziam na Europa naquele momento. Com esse apontamento, retornemos à importância das águas, como seres pertencentes ao território e às formas de existências humanas e inumanas.

A água, como acima demonstrado, é ente, gente em uma cosmogonia comum a muitos dos povos originários. Por isso, a perda desse parente provoca o mais profundo pesar. Trago aqui o caso da água do Rio Doce, assolada e assassinada pelo crime de rompimento da barragem. O Rio Doce é um ente vivo que vive e habita territórios de alguns povos originários no passado e hoje, dentre eles os Maxacali (ou Pan-Maxacali, como demonstra Maria Hilda Baqueiro Paraíso¹²), Pataxó e Krenak. Filho deste povo, Ailton Krenak diz:

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa) (KRENAK, 2019, p. 22)

Ailton Krenak explica, então, que antes de Doce, o rio era Watu. Anterior ao crime ambiental, responsável pela Mineradora Samarco¹³, o Watu limpo banhava uma serra com a seguinte história:

um pesquisador europeu do começo do século XX que estava nos Estados Unidos e chegou a um território dos Hopi. Ele tinha pedido que alguém daquela aldeia facilitasse o encontro dele com uma anciã que ele queria entrevistar. Quando foi encontrá-la, ela estava parada perto de uma rocha. O pesquisador ficou esperando, até que falou: “Ela não vai conversar comigo, não?”. Ao que seu facilitador respondeu: “Ela está conversando com a irmã dela”. “Mas é uma pedra.” E o camarada disse: “Qual é o problema?”. Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser” (KRENAK, 2019, p. 10)

Essa experiência, compartilhada por Ailton Krenak, foi alterada pelos não-indígenas, interessados no lucro da mineradora, não importando as consequências. Esses

¹² Maria Hilda Baqueiro Paraíso demonstra como os Maxacali, ou a partir do conceito de Pan-Maxacali, habitaram a região no decorrer dos séculos XVIII e XIX (PARAISO, 2005).

¹³ O crime cometido pela mineradora atingiu, além do Rio Doce e inúmeros indígenas, os distritos de Bento Rodrigues (Mariana), Paracatu de Baixo (Monsenhor Horta) e Gesteira (Barra Longa), matando 19 pessoas e deixando o Watu em coma (KRENAK, 2019). Consultar a reportagem “Crime da Samarco: após cinco anos 430 famílias continuam sem suas casas”, realizada por Cida de Oliveira para o Portal Rede Brasil Atual. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2020/10/crime-da-samarco-apos-5-anos-430-familias-continuam-sem-suas-casas/>. Acesso em: 11/03/2022

não-indígenas não se importaram com o que Watu, Takukrak e Abya Yala tinham e têm a dizer. Também não entendem como ouvir os saberes que os espíritos ancestrais e encantados têm a nos ensinar, pois se encantar é a “expressão que vem do latim *incantare*, o canto que enfeitiça, inebria, cria outros sentidos para o mundo” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 3). Criar outros sentidos diz respeito à construção de epistemologias outras, mas também e, talvez principalmente, à catalização de sentir novas/outras sensibilidades¹⁴ que não às impostas pelo jogo colonizador, afinal:

A colonização (pensamos a colonização como fenômeno de longa duração, que está até hoje aí lançando seus venenos), gera “sobras viventes”, seres descartáveis, que não se enquadram na lógica hipermercantilizada e normativa do sistema, onde o consumo e a escassez atuam como irmãos siameses; um depende do outro (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 4).

É esta mesma colonização que construiu a mitologia de uma “identidade indígena” única, pois as vivências e epistemologias dos povos originários, em suas multiplicidades, questionavam e questionam a exploração desenfreada da terra. A colonização trouxe consigo o epistemicídio e, com isso, a própria incapacidade de perceber mais amplamente os seres viventes da terra (humanos e inumanos). Davi Kopenawa denuncia essa incapacidade:

Omana não nos deu nenhum livro mostrando os desenhos das palavras de *Teosi*, como os dos brancos. Fixou suas palavras dentro de nós. Mas, para que os brancos as possam escutar, é preciso que sejam desenhadas como as suas. (...) Em vez disso, nossas palavras foram enredadas numa *língua fantasma*, cujos *desenhos tortos* se espalharam entre os brancos, por toda parte. E acabaram voltando para nós. Foi doloroso e revoltante para nós, pois tornaram-se palavras de ignorância. Não queremos mais ouvir essas velhas palavras a nosso respeito. Pertencem aos maus pensamentos dos brancos (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 77)

Os *desenhos tortos*, de uma *língua fantasma*, podem ter sido impressos nas “peles de papel” (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 76), mas não foram compreendidos, e sim distorcidos, como denunciou Eduardo Navarro. Para Kopenawa, os não-indígenas não conseguem ouvir os *Xapiris*¹⁵, muito menos fazê-los cantar e dançar. Também não

¹⁴ Quando me refiro à “outra” ou mesmo “nova”, trata-se sempre de outra para nós não-indígenas no que diz respeito à nossa incapacidade sensorial. Outra sensibilidade para nós, presente nas cosmogonias de, atualmente, mais de trezentos povos indígenas em território brasileiro (CENSO/IBGE 2010). Disponível em: https://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em 11/03/2022.

¹⁵ Os *xapiris* para o povo Yanomami são algo como “espíritos” para nós, não-indígenas. Nas palavras do antropólogo Bruce Albert são: “seres-imagem (‘espíritos’) primordiais, são descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos” (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 610).

respeitam a vida que brota do rio submerso *Motu uri u*, que lançou água na superfície junto a peixes, raias e jacarés e “subiu tão alto que um outro rio se formou nas costas do céu, onde vivem os fantasmas de nossos mortos” (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 82). Para os Yanomamis, por exemplo, a água mostra o caminho para os mortos, em que “vão se juntar aos fantasmas de nossos antepassados nas costas do céu, onde a caça é abundante e as festas não acabam. Por isso, apesar de todos esses lutos e prantos, nossos pensamentos acabam se acalmando” (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 79).

Além disso, Kopenawa nos ensina que tanto as epidemias quanto o esquecimento estão ligados a *Yoasi*, que “tinha a pele coberta de manchas esbranquiçadas e só fazia coisas ruins” (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 70). É interessante a associação de *Yoasi*¹⁶, este ser que era “colérico, lúbrico e desastrado”, com a cor branca, muito utilizada para se referir aos invasores (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 611). Outro ponto importante é que “os brancos são chamados de *Yoasithëri*, Gente de Yoasi. Suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não param de nos trazer morte, também são, para nós, rastros do irmão mau de *Omana*” (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 83). Podemos propor ainda, a denúncia de uma epidemia do esquecimento e silenciamento dos ancestrais, além do egoísmo em saber (ou esquecer) de que um dia, se tivéssemos o privilégio da memória e do toque de *Omana*, seríamos também ancestrais encantados, afinal “quem nos ensinou a morrer foi Yoasi. Os napë morrem, os yanomami morrem, os igarapés morrem. Isso foi a maldade que Yoasi nos deixou” (GOMES; KOPENAWA, 2015, p. 155). Foi a gente de Yoasi que criou a mitologia de uma “identidade indígena” única, porque não compreendia (e em muitos âmbitos, ainda não compreende) a pluralidade existente entre os povos indígenas. É a mesma multiplicidade de saberes e existências que foram sistematicamente transmutadas violentamente em “caboclos”, “mamelucos” e suas categorias derivadas. Foram os *Yoasithëri* que forçaram o esquecimento sobre os ancestrais.

O esquecimento mata, pois traz consigo o silenciamento, a invisibilização e, com o tempo, é como se esses sujeitos deixassem de existir. É um assassinato lento, doloroso e desesperador. Podemos perceber isso em uma antiga tradição Karajá, descrito pelo indianista João Américo Peret¹⁷. Intitulado como “O Dilúvio”, o autor nos conta como

¹⁶*Yoasi* também se relaciona à micose.

¹⁷ Salienta-se aqui que o autor tem uma abordagem sobre os povos com os quais teve contato muito própria de meados do século XX, ou seja, não entendia as formas de resistir as tentativas de aculturação por parte dos não-indígenas, como pode-se perceber na seguinte passagem: “hoje em dia, em seu relacionamento com frentes pioneiras, alguns grupos indígenas foram absorvidos completamente. Outros, não resistiram

“com o passar do tempo, as aldeias foram se multiplicando. *Idiana-katu* (o primeiro guardião), *KananciuéInã* (o deus-homem) e outros *ohotibedu* (poderosos feiticeiros), já estavam como imagens irreais na mente das pessoas” (PERET, 1979, p. 89). Até que durante uma caçada *KananciuéInã* aparece para os caçadores, que não o reconhecem, além de não conseguirem entender o que falava. O Deus-homem foi levado então para a aldeia, que estava em festa, e lá ficou embriagado pelo fumo. O povo da aldeia, assustado, foi embora e deixou *KananciuéInã* completamente só. Quando acordou, se enfureceu profundamente e começou a “chamar pela ex-esposa *Maheíco* e pelos principais *ohotibedu* (poderosos feiticeiros) dos velhos tempos, que estavam esquecidos pelas novas gerações” (PERET, 1979, p. 92).

Enquanto o povo fugia em canoas, *KananciuéInã* atirou cabaças com água para o alto, e...

As nuvens fora se avolumando e cobrindo o céu de negro, até que tudo se transbordou em noite escura e explodiu em tempestade. Flechas incandescentes cortaram o espaço e incendiaram as florestas. Os ventos açoitavam as chuvas e encrespavam as águas, que foram crescendo e unindo todos os rios num grande lago (PERET, 1979, p. 92).

Peret mostra como o dilúvio que foi tomando a terra também faz parte da cosmogonia do povo Karajá que, por sua vez, já denunciava em sua tradição oral o problema do esquecimento dos ancestrais, dos encantados. A passagem mostra como a mesma água que faz parte da terra, que cuida e provê a vida, também se enfurece com o que o bicho-humano faz ou deixa de fazer, destruindo tudo em seu caminho. Aqui, a ira de *KananciuéInã* apenas se arrefece quando “os poucos *Inã* que restavam, sentindo que não escapariam à ira da piranha feiticeira, uniram-se a *Kobechi* e, num último esforço, lembraram-se de invocar as forças mágicas, pedindo ajuda dos *ohotibeduIdianakatu*, *Kananciué* e outros poderosos feiticeiros” (PERET, 1979, p. 93). Ou seja, a ira das águas apenas se abrandou quando aquele povo passou a lembrar e a estimar os antepassados e os saberes legados. Outro ponto importante é destacar a resistência daquele povo em lembrar dos seus ancestrais que vivem em cada indivíduo que lembra e combate o esquecimento. E apesar da força das águas destruir e levar embora tudo o que tocava, não conseguiu extinguir os *Inã*, autodenominação comum entre os Karajá (AYTAI, 1980).

aos choques interétnicos, e seus remanescentes sobrevivem aculturados à margem da sociedade. Os restantes, assistidos nas reservas, conservam seus reais valores culturais intocados, não obstante os contatos com os brancos e outros grupos indígenas” (PERET, 1979). Este é um exemplo evidente do etnocentrismo promovido em larga escala pelos órgãos governamentais no Brasil a partir de uma diferenciação entre indígenas verdadeiros (isolados) e os aculturados (integrados) e, estes últimos, não eram encarados mais como indígenas.

Percebe-se assim a necessidade de se rever determinados marcos como a cronologia das presenças indígenas no Brasil, assim como a própria nomenclatura dos povos originários, afinal habitamos seus territórios originários e a história do país, tal qual está organizada, pode ainda omitir isto em favor da mitologia de uma “identidade indígena” única. Foi pela resiliência que os povos originários sobreviveram ao encobrimento de suas vidas, por exemplo, quando o colonizador cria a nomenclatura “América”: “Esse termo foi utilizado pela primeira vez em 1507 quando foi desenhado na Europa o primeiro mapa desse território” (VIEZZER; GRONDIN, p.232). Antes das invasões, os nomes dessa terra eram muitos, pois é preciso lembrar que mesmo os nomes dos povos indígenas, muitas vezes são denominações propostas pelos não-indígenas, muito distintas de como se autodenominavam¹⁸. Hoje, desde 2007, com a publicação do *Mandato de los Pueblos y Naciones Indígenas Originarios a los Estados del Mundo*, muitos dos povos originários utilizam da denominação “Abya Yala”, do povo Kuna, que unifica a ampla diversidade de povos indígenas no mundo em comunhão por demandas compartilhadas¹⁹.

A palavra do povo Kuna²⁰, da Colômbia, utilizada para nomear seu próprio território significa “terra madura”, “terra viva”, “terra em florescimento” (VIEZZER; GRONDIN, p.232), trazendo à tona a constatação óbvia de que a cegueira colonial insiste em ignorar: a terra vive e uma grande parcela de *Homo sapiens* a está matando. Com esse movimento de reivindicar o nome indígena Kuna para as terras originárias, os primeiros povos²¹ resistem à colonização que continua perpetuando as violências do início do período moderno:

Na atualidade, Abya Yala é também a denominação comum adotada pelos povos originários do continente quando objetivaram a construção de um sentimento de unidade e pertencimento neste território. É uma expressão afirmativa para superar a expressão eurocêntrica de “índios”, criada pelos europeus que generalizaram, em um termo único, a identidade de centenas de povos originários. (...)Abya Yala é um nome próprio que abarca todo o continente e foi escolhido a partir de uma necessidade sentida pelos diferentes povos, à medida que enfrentaram e começaram a superar o longo processo de isolamento político a que foram submetidos desde o início da colonização. A adoção deste nome é parte de um processo de construção política de identidade, a partir da compreensão da riqueza dos povos que vivem neste território há

¹⁸ “As regiões ocupadas pelos povos originários antes da chegada dos europeus tinham nomes diferentes: Tawantinsuyo, Anauhuac, Pindorama, por exemplo” (VIEZZER; GRONDIN, p.232).

¹⁹ A carta aberta pode ser lida no link <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/>. Acesso em 12/03/2022.

²⁰ Ou Guna, dependendo do autor (KEME, 2018).

²¹ Tradução livre do termo *first nations*, utilizado por muitos povos originários colonizados em língua inglesa.

milhares de anos e do papel que tiveram e ainda têm na constituição deste continente e do mundo. Abya Yala tem um papel relevante de descolonização do pensamento, que caracteriza um novo ciclo do movimento indígena, cada vez mais identificado como um movimento dos “povos originários” (...) (VIEZZER; GRONDIN, p.232).

Capítulo 2: Tem alma, é gente. Sendo gente, trabalha

*Pensemos no sangue
Que derramaram nossos ancestrais,
Na coragem dos guerreiros e
Na beleza da sabedoria
Que vem das memórias reais*

*Na chama que aquece o frio,
Na cruz que nos tirou a paz.
Genocídio cultural
Não permitiremos jamais.*

Márcia Wayna Kambeba.²²

A relação estabelecida entre o *Eu* e o *Outro* é uma premissa antropológica básica e fundamental. Na peça “Entre quatro paredes”, Jean Paul Sartre escreve que “o inferno... são os outros”, partindo do arcabouço filosófico existencialista, mas que podemos tomar emprestado para pensar a oposição radical entre o que nos é conhecido – o *Eu* –, em oposição drástica ao que desconhecemos, desprezamos e, muitas vezes em consequência, tememos – o *Outro*. Edward Said, em “O Orientalismo”, já apontou como o *Outro* (considerado na obra como o Oriente) não é algo translúcido e ahistórico, mas sim uma “ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente” (SAID, 2012, p. 31). Assim, e diferentemente do que se constitui ao menos mais em geral no Ocidente as duas posições aqui, o *Eu* e o *Outro*, aparecem muito mais como complementares e que se reconstroem reciprocamente.

O entendimento dessa base estrutural antropológica é fundamental para compreendermos a construção de determinados conceitos relacionados aos indígenas na história do Brasil, tanto enquanto povos como também sobre o imaginário que é construído ao seu respeito. Essa estrutura metafísica que pensa o *Eu* e o *Outro* como polos contraditórios e, nesse caso, o *Eu* como o não-indígena e o *Outro* como o que se chama de indígenas, é orientada ideologicamente: trata-se do colonialismo. A dualidade opositora entre o *Eu* e o *Outro* permanece como constante na trajetória histórica da humanidade, especialmente no que diz respeito ao Ocidente, e, embora redutora da complexidade sociológica, se mostra mais ou menos intensamente através de pares

²² KAMBEBA, Márcia. “O Lugar do Saber Ancestral” (2021), p. 85.

metafísicos como: civilidade *versus* barbárie; indígenas *versus* não indígenas; ignorância *versus* educação; progresso *versus* retrocesso ou arcaísmo – conceitos (ou melhor, pares conceituais) que serão fundamentais neste trabalho. Aqui, salienta-se essa perspectiva a partir de John Manuel Monteiro, que demonstra um...

movimento envolvendo a circulação e a reapropriação de idéias e imagens em momentos muito distintos também marcou a trajetória de um padrão bipolar que condicionou as maneiras de perceber e interpretar o passado indígena, constituindo um segundo grande tema que está no centro de vários capítulos. Inscrito inicialmente no binômio Tapuia/Tupi, este padrão foi reciclado em várias conjunturas distintas, reaparecendo em outros pares de oposição, tais como bravo/manso, bárbaro/policiado ou selvagem/civilizado. Mas essas percepções e interpretações não ficaram apenas nas divagações historiográficas ou nos debates antropológicos em torno da unidade e diversidade dos índios, pois tiveram um impacto profundo sobre a formulação de políticas que afetaram diretamente diferentes populações indígenas (MONTEIRO, 2001, p. 10).

Assim, é importante destacar que essa dualidade é intensamente redutora das realidades múltiplas encontradas no passado, e no presente, tendo sido utilizada como ferramenta para o controle e manutenção de poderes, como tentarei demonstrar ao longo do texto. O interesse pela mão de obra indígena, muitas vezes escravizada, por exemplo, também é justificada com base nesses binômios. Salienta-se que essa ânsia pela mão de obra indígena (forçada, escravizada) perpassava as mais distantes regiões da colônia, como podemos perceber no relato da Província do Amazonas:

já existem 03 missões estabelecidas na região e, solicita que Tenreiro mostre especial atenção pois somente assim, a província ganharia muitas vantagens, a medida em que era “-tão pobre de braços, como rica de recursos naturais, -com a civilização dessas hordas numerosas, que por seus extensos ermos vagueiam, arredadas da nossa sociedade, mas fáceis em geral pela docilidade de sua índole, deserem por elas conquistadas” (BRAGA, 2015, p. 2)²³.

É interessante partir da oposição entre civilização e barbárie para começar o debate sobre o início da percepção do Ocidente no que diz respeito aos indígenas em geral e à presença indígena na história, e isto a partir das primeiras invasões europeias das américas²⁴. Assim, há uma vasta literatura sobre as experiências que os europeus tiveram,

²³EXPOSIÇÃO Apresentada ao Exmo. Presidente da Província do Amazonas, João Batista de Figueiredo Tenreiro Aranha, por ocasião de seguir para a mesma Província, pelo Exm^o. Presidente da do [sic] Grão Pará, Dr. Fausto Augusto de Aguiar, em 9 de Dezembro de 1851. Pará: Typ. de Santos & Filhos, 1851. p. 07.

²⁴ Parto de uma posição decolonial para pensar a presença europeia nas Américas, tentando me esquivar o quanto possível da ideia tradicionalista de “descoberta”, imperativo de um pensamento colonizador. A utilização aqui de invasão se origina da finalidade de desestruturar hierarquias instituídas pela violência,

considerando, principalmente, os indivíduos que aqui se encontravam. Esses indivíduos, compreendidos de maneira generalizada a partir da noção de *indígenas*, se tornaram o centro de inúmeros relatos de viagem popularizados na Europa: “aqueles relatos eram usados não somente como fontes, mas, sobretudo, como espelhos do real, (...) como se fossem uma expressão da verdade” (BENTIVOGLIO, 2014, p. 9). Destaca-se que tais relatos como “Duas viagens ao Brasil”, de Hans Staden, ou “As singularidades da França Antártica”, de André Thevet, obviamente construídos por europeus, foram se tornando cada vez mais numerosos. Por isso é ressaltado que os indígenas, ou seja, o *Outro*, eram descritos pelos olhos do colonizador, da cultura dominante e, assim, potencialmente opressora, configurando a posição de protagonismo do *Eu*. Além disso, é importante frisar que as compreensões construídas acerca do que se chama de indígenas acaba só sendo possível a partir da generalização dos mais distintos grupos étnicos. Dessa forma:

Os índios do rio Amazonas, na época um rio mais “espanhol” [século XVI] do que “português”, não contribuem propriamente para a formação da imagem dos índios no Brasil. Essa imagem é fundamentalmente, a dos grupos de língua tupi e, ancilarmente, guarani. Como em contraponto, há a figura do Aimoré, Ouetaca, Tapuia, ou seja, aqueles a quem os Tupi acusam de barbárie (CUNHA, 2015, p. 28).

Esse tipo de relação e construção entre o *Eu* e o *Outro* está presente ao longo da história, e isso porque as culturas são tendencialmente etnocêntricas. A *tendência etnocêntrica* das culturas e sociedades existe devido ao que...

estamos falando de cultura como tudo aquilo que caracteriza uma população humana. Nesse caso, duas são as possibilidades básicas de relacionarmos diferentes culturas entre si. No primeiro caso, pensa-se em hierarquizar essas culturas segundo algum critério. Por exemplo, usando-se o critério de capacidade de produção material pode-se dizer que uma cultura é mais avançada do que outra. Ou então, se compararmos essas culturas de acordo com seu controle de tecnologias específicas, como por exemplo as tecnologias de metais, poderemos pensar que uma é mais desenvolvida do que a outra. Na segunda possibilidade de relacionar diferentes culturas, nega-se que seja viável fazer qualquer hierarquização. Argumenta-se aqui que cada cultura tem seus próprios critérios de avaliação e que para uma tal hierarquização ser construída é necessário subjugar uma cultura aos critérios de outra (SANTOS, 2009, p. 12/13).

As violências próprias à estrutura colonial, e que se apresentam de diversas maneiras, intensifica conflitos e a própria dualidade metafísica. No caso dos autóctones e dos colonizadores, é necessário começar pela dúvida persistente então a respeito da

como defende Achille Mbembe em “A universalidade de Franz Fanon”, assim como Daniel Munduruku em “O Karaíba – uma história do pré-Brasil”.

existência ou não da alma indígena. Ou mais precisamente, o *índio* seria considerado um ser humano? Assim, principalmente nos anos iniciais das invasões, existia uma ideia mais geral sobre os nativos das Américas que justificava todo tipo de agressão e crueldade: “los habitantes de América no son racionales sino más bien extraños seres que se ubican en un punto intermedio entre hombre e bestia” (RODRIGUEZ LOIS, 2002, p. 481). Antes de existirem essas construções pré-concebidas sobre os povos originários nas Américas, o mesmo acontecia no que diz respeito, por exemplo, aos povos asiáticos, com litoral banhado pelo Oceano Índico:

Com a familiaridade crescente do europeu em relação ao Índico – em que tiveram papel importante as viagens dos exploradores medievais -, os países lendários e as humanidades monstruosas foram sendo empurrados para regiões cada vez mais distantes e periféricas, ainda indevidadas pelos homens do Ocidente. (...) Cada vez mais, a Ásia aparecia nos relatos com dimensões estritamente humanas (MELLO E SOUZA, 2011, p 40)

Enquanto a Ásia, antes tida como monstruosa e palco de inúmeros relatos construídos pelo imaginário popular, era re-humanizada aos olhos europeus, as bestialidades do *Outro* eram empurradas para outros espaços misteriosos, para o espaço do que ficou conhecido por América. Este imaginário ganhava força através da religião, já que os europeus, enquanto cristãos, entendiam que o que “pré-existia” nas Américas era bestial e demoníaco. Ao delimitar quem era o *Eu* cristão, definia-se também o *Outro* por oposição, então tudo o que não fosse tocado pela fé do Deus único, seria o seu oposto (seu contraditório) radical e infernal. É assim que tudo o que era pré-europeu era relacionado ao inferno, à figura de demônios e do próprio Satanás, tornando-se alvo do poder “civilizatório”, pois era preciso ver na figura infernal...

(...) o separador, o rebelde, o negador, o inimigo mortal de Deus e dos humanos. Aquele que se opuser e que não quiser renunciar à sua diferença fatalmente estará possuído por Satanás. Essa máquina argumentativa delirante foi uma das formas encontradas pelo cristianismo para exercer a sua barbárie. É bem verdade que a arma satânica não é uma exclusividade do cristianismo (MORIN, 2009, p. 21).

Dessa forma, é também por meio da religião que o “controle” sobre as vidas indígenas é fomentado, pois por intermédio da Bula Papal “*Sublimis Deus*”, publicada em 29 de maio de 1537, a igreja católica promulgava as bases fundadoras da catequização e, junto a ela, da estrutura dominatória sobre os povos indígenas nas colônias. A Bula, publicada em latim, aponta para a necessidade dos missionários (e de seu ofício) de

estabelecer a fé cristã, pois Cristo em vida teria dito: “‘Ide e ensinai a todas as nações’. Ele disse todas, sem exceção, pois todas são capazes de receber as doutrinas da fé” (SUBLIMIS DEUS, 1537), contestando, desse modo, quem defendesse que aqueles povos seriam incapazes de reconhecer o Deus cristão.

Os missionários, então, eram motivados pela grande “missão” de expansão do cristianismo e, com ele, da ideia de um deus único. Eram, portanto, diferentes dos monges contemplativos, que acreditavam na mudança do mundo através de sua mediação entre o mundo terreno e um mundo divino, como defende Luiz Felipe Baêta Neves, em “O Combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural”. Para o autor:

o pressuposto básico da missão é o de que a cristandade tem uma dimensão social que deve ser cumprida. A missão é um tipo de abertura significativa que representa a reafirmação de uma vontade de inserção da Igreja em laços diferentes, maiores, profanos, sociais. (...) Ela quer uma compreensão de um Código que é, ele próprio, a Verdade e o caminho para a Verdade. Tal compreensão é, de início, oferecida – se não é aceita pode ser imposta – sem contradições (NEVES, 1978, p. 27).

É necessário entender aqui a tensão própria à demanda pela definição da existência ou não da alma indígena. Necessitados de mão de obra (ou pelo menos de acordo com o que pretendiam), os europeus justificavam a escravização exatamente em razão da falta de mão de obra suficiente, enquanto a Igreja ao menos aparentemente defendia que por terem almas, os indígenas não poderiam ser escravizados²⁵. Apesar da Bula em questão ter sido promulgada no século XVI, o debate se estende e, em meados do século XVIII, enquanto “o conde de Buffon afirmava que os índios, animais débeis e frígidos, não se registrava ‘nenhuma atividade de alma’(...), o abade De Paw inventava uma América na qual os índios degenerados eram como cães que não sabiam latir” (GALEANO, 2010, p. 68). Sempre voltando à tensão, a certa oscilação das leis e, evidentemente, de sua prática, no que diz respeito ao uso irrestrito, ou não, da mão de obra escrava daqueles sujeitos.

É preciso sempre ressaltar que apesar de destacar na escrita deste capítulo as perspectivas opostas aos direitos originários, as realidades existentes durante o

²⁵ Esta disputa tomou parte nos debates religiosos e jurídicos até o século XIX. A escravização indígena persistia mais ou menos intensamente, sempre dependendo da região e período. Em 1741, o então Papa Bento XIV renova os Breves de 1537 e de 1639, proibindo a escravização de indígenas sob pena de excomunhão (CUNHA, 1987, p. 62).

período colonial no Brasil, e na América Latina, eram de oscilações também entre grupos e indivíduos que se colocavam a favor dos direitos indígenas, debatidos amplamente no período, assim como grupos que tentavam sistematicamente reprimi-los. Essas oscilações entre defesa e negação de direitos precisam ser destacadas, no sentido de se opor a uma universalização colonizadora do passado e, mais especificamente, de uma subordinação dos povos indígenas à uma passividade que nunca existiu. Somado à resistência dos povos indígenas, estão autores aliados que por vezes podem ter atitudes criticáveis.

Mesmo assim, nas suas próprias temporalidades se firmavam a favor dos povos indígenas e de seus direitos enquanto seres humanos. Nesse quadro encontra-se o Frei Bartolomeu de Las Casas, que ao escrever os Oito Tratados impressos em Sevilha, em 1552, visava orientar e “munir os missionários de uma espécie de cartilha sobre o direito fundamental à liberdade e sobre a estrita obrigação, que incumbe às autoridades e muito especialmente aos bispos, de tudo fazer para libertar os Índios escravizados” (JOSAPHAT, 2010, p. 215). Cumpre-se dizer então que os missionários jesuítas, franciscanos, dentre outros, disputavam a “salvação” daquelas almas, com interesses diversos, que fomentava um amplo debate sobre seus destinos.

A alma seria, a princípio, a chave para que aqueles povos fossem considerados animais (se não a tivessem) ou seres humanos (se, pelo contrário, fossem dotados de alma), e a sua existência poderia apontar para certa “igualdade”, ao menos espiritual. É assim que a Bula Papal de 1537 sublinha que “não é concebível que alguém possa possuir tão pouco entendimento a ponto de desejar a fé e, ainda assim, ser destituído da faculdade mais necessária a recebê-la” (SUBLIMIS DEUS, 1537). Ao mesmo tempo em que determina que o indígena é um ser humano, o documento também lança as bases tutelares que acompanharia e sustentaria a própria relação com os povos originários desde então²⁶. Vistos como iniciantes na fé cristã, como crianças que necessitavam de orientação, seria necessário aos indígenas que “eles possuam a natureza e as faculdades suficientes para receber tal fé” (SUBLIMIS DEUS, 1537), justificando a catequização, a tutela

²⁶ A noção de tutela sobre os indígenas é considerada aqui um retrocesso pois, perante a Lei de 12/09/1663, os índios “deveriam ser administrados pelos seus próprios chefes, denominados ‘principais’ da aldeia; o Diretório, no entanto, passou a considerar os índios incapazes e instituir sua administração por meio de tutela” (MATTOS, 2017, p. 91).

e a própria presença europeia com base no “salvamento” de suas almas pela cristandade:

O trabalho missionário desenvolvido por várias ordens religiosas entre os povos indígenas na América portuguesa pode ser interpretado como uma primeira forma de tutela sobre os índios aldeados: o missionamento desde o século XVI esteve estritamente vinculado ao projeto colonial do Estado porquês através do assim chamado Padroado Real, acordo estabelecido entre a Coroa portuguesa e a Igreja Católica, pelo qual as ordens religiosas estariam subordinadas ao Estado em troca do financiamento de seu trabalho nas colônias portuguesas. A tarefa catequética tinha assim por objetivo básico adequar a população indígena às necessidades político-econômicas da empresa colonizadora portuguesa (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 103).

Sobre isto, compreende-se que a salvação existia em oposição direta à suposta presença demoníaca entre os indígenas, por não conhecerem o Deus cristão. Ao mesmo tempo, entende-se que a presença de Satã também estava, originalmente, nas mentes e corações europeus, já que a própria...

evangelização da Europa expulsara o demônio para terras distantes, da mesma forma como a intensificação do contato entre Oriente e Ocidente havia provocado a migração das humanidades monstruosas e fantásticas para a Índia, Etiópia, a Escandinávia e, por fim, para a América (MELLO E SOUZA, 2009, p. 24).

Se os demônios tinham sido expulsos para terras distantes, como destaca Laura de Mello e Souza, é porque antes eles habitavam a Europa, e é nisso que também se baseia a lógica de salvamento: a Europa estaria livre de tais presenças diabólicas, enquanto outros territórios ainda não estavam. É pela expulsão do demônio para terras distantes que se destaca ainda outra Bula Papal, anterior à *Sublimes Deus*: a Bula *Romanus Pontifex*. A Bula justificava, desde 1455, o tráfico de mercadorias e escravos. Ou seja, ao mesmo tempo que se defendia a existência da alma entre os indígenas, justificava-se a escravização de povos por serem hostis. Assim, a “guerra justa” era travada em favor da mão de obra escravizada (também indígena), removendo aqueles povos de seus territórios originários, como aponta Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, em “Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)”. Assim, justificava-se a...

consequência legítima das guerras de defesa da população portuguesa e de seus aliados indígenas travadas contra nações indígenas hostis (como nos casos relatados nas capitâneas de Itamaracá, Bahia, Espírito Santo, Paraíba e Pernambuco), em

aplicação da doutrina medieval da guerra justa (ZERON, 2011, p. 58).

A guerra dita “justa” estava na base dos conflitos contra povos considerados irredutíveis, ou, em outras palavras, povos que não reconheciam a autoridade cristã e da Coroa portuguesa, no Brasil. A “hostilidade”, mencionada por Zeron, era, diferentemente do argumento mais comum e acima explicitado, nada mais do que a defesa de seus territórios originários e de suas territorialidades, a partir de suas dinâmicas sociais, comerciais e espirituais. É justamente devido aos territórios (a partir da perspectiva colonizadora), invadidos pelos europeus, que os povos indígenas sustentaram (e continuam sustentando) a defesa de suas territorialidades, ou seja, do envolvimento individual e coletivo com seus espaços.

Em contrapartida, a Bula *Sublimis Deus*, divulgava que os povos originários das Américas não só seriam capazes de entender a religião cristã, como também estariam ávidos a recebê-la, intensificando, assim, os esforços na catequização e evitando, supostamente, as tentativas de escravização daqueles sujeitos²⁷. No documento, defendia-se que os indígenas...

não devem em absoluto ser privados de sua liberdade ou da posse de suas propriedades, ainda que sejam alheios à fé de Jesus Cristo; e que eles devem livre e legitimamente gozar de sua liberdade e da posse de sua propriedade; e não devem de modo algum ser escravizados; e se o contrário vier a acontecer, tais atos devem ser considerados nulos e sem efeito (SUBLIMIS DEUS, 1537).

É evidente, no entanto, que a escravização de indígenas existiu neste período, estando presente mais ou menos intensamente e de maneira oscilatória ao longo da trajetória histórica brasileira, e mais especificamente no período colonial. Beatriz Perrone-Moisés demonstra o quão ineficazes e negativas eram as leis indigenistas daquele período, e, mais precisamente, como os

gentios cuja conversão justificava a própria presença europeia na América era a mão-de-obra sem a qual não se podia cultivar a terra, defende-la de ataques inimigos, tanto europeus quanto indígenas, enfim, sem a qual o projeto colonial era inviável (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 116).

Destaca-se aqui também a inconsistência de uma crítica à escravização num sentido mais amplo, pois, de uma forma mais abrangente, enquanto ocorriam debates

²⁷ Embora a Bula Papal seja objetiva na rejeição da escravização indígena, sabemos que ela existiu e que oscilou mais ou menos intensamente ao longo da trajetória histórica no Brasil. Para leitura detida, consultar Beatriz Perrone-Moisés, “Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”.

em relação à escravização indígena, a escravidão de povos negros africanos era uma dura realidade:

No Brasil, o superior da missão jesuítica [em 1549], o padre Manuel da Nóbrega, contata por sua vez o largo recurso à mão-de-obra escrava, mas limita-se a denunciar os abusos perpetrados pelos portugueses nas modalidades de escravização dos índios (ZERON, 2011, p. 60).

A escravização de indígenas se revelou duradoura, e persistiu por todo o período colonial, como já demonstrado por John Manuel Monteiro, em “Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo”. No livro, o autor menciona como, já no século XVII, a escravização de indígenas se tratava meramente de uma questão de terminologia, já que “Os Paulistas, posto que não davam aos índios domesticados o nome de *cativos*, ou escravos, mas só o de *administrados*, contudo dispunham deles como tais, dando-os em dotes de casamentos, e a seus credores em pagamento de dívidas” (CASAL, Apud. MONTEIRO, 2009, p. 147)

Considerando isso, debate-se o quanto as leis indigenistas eram eficazes não no que diz respeito a proteger os nativos da escravização e conseqüente genocídio, mas sim o quanto oferecia abertura para a utilização de sua mão de obra forçada. Esta perspectiva se relaciona diretamente com as sucessivas tentativas de destituição dos povos indígenas, de seus territórios originários. Afinal, se aqueles povos eram escravizados ao longo do tempo, a administração colonial, e mesmo os colonos, entendiam aqueles espaços como vagos, como veremos nos próximos capítulos. Essa é uma realidade da América Latina, e não exclusivamente do Brasil, já que:

ao infortúnio dos indígenas dos impérios aniquilados na América hispânica deve-se somar o terrível destino dos negros arrebatados às aldeias africanas para trabalhar no Brasil e nas Antilhas. A economia colonial latino-americana valeu-se da maior concentração de força de trabalho até então conhecida, para tornar possível a maior concentração de riqueza com que jamais contou qualquer civilização na história mundial (GALEANO, 2010, p. 64).

Mas não podemos restringir a presença indígena entre os colonos a essa posição de mão-de-obra forçada, ao menos não exclusivamente²⁸. A partir do binômio *civilização/barbárie*, definiu-se também aqueles povos que seriam

²⁸ Como aponta Luiz Felipe de Alencastro: “Contrariamente ao que se escreveu, tal característica não decorre de eventuais limites demográficos das sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul. Na realidade, as condições que permitiriam o trato regular de escravos nativos não estavam reunidas de início. Malgrado as tentativas levadas a efeito pelos portugueses, brasílicos e curibocas, a organização social dos tupis, aruaques, caribes e jês permanecia avessa à troca extensiva de escravos” (ALENCASTRO, 2000, p. 117)

escravizados mais diretamente, e os que seriam incorporados naquela sociedade. Para que isso ocorresse, era necessário a inserção gradual desses indivíduos na sociedade com base no “processo civilizador”, intimamente ligado a uma perspectiva salvacionista como vimos mais acima. Aqui nos deparamos novamente com as forças opositoras da *civilização versus* da *barbárie*. De maneira basilar, podemos encarar a dualidade existente a partir de um *antipróprio*, definido por François Hartog como a construção de uma “alteridade ‘transparente’ para o ouvinte ou leitor. Não há mais *a* e *b*, mas simplesmente *a* e o inverso de *a*. Entende-se mesmo que essa seja a figura privilegiada do discurso utópico, cujo projeto não é mais que falar do próprio” (HARTOG, 2014, p. 244). Ao definir o que o *Outro* não deveria ser e do que ele deveria se afastar (a saber: a natureza, a nudez, as crenças pagãs), os europeus construía(m) (delimitavam) o horizonte da cultura própria (de maneira forçada) às Américas: a cultura cristã europeia²⁹. Além disso, é fundamental ressaltar que...

Durante muito tempo, a reflexão do Iluminismo serviu de fonte de inspiração para uma corrente reformista e liberal que combatia o conservadorismo em nome da universalidade e do respeito igual por todos. Sabe-se que, atualmente, a situação é diferente: esse pensamento é reivindicado pelos defensores conservadores da superioridade da cultura ocidental, convencidos de estarem envolvidos em um combate contra o ‘relativismo’ que seria oriundo da reação romântica, no início do século XIX. Tal tentativa só tem sido possível, como se vê, mediante a amputação da verdadeira tradição do Século das Luzes que sabia articular universalidade dos valores com pluralidade das culturas. É necessário superar os clichês: essa reflexão não se confundia com o dogmatismo (minha cultura deve impor-se a todos), nem com o niilismo (todas as culturas têm o mesmo valor); o fato de coloca-las a serviço de um descrédito dos outros a fim de arrogar-se o direito de submetê-los ou destruí-los representa um verdadeiro sequestro do Iluminismo (TODOROV, 2008, p. 42).

É a partir da oposição entre civilidade e barbárie que determinadas ações vão ganhando espaço a partir dos “projetos civilizatórios”. Através do estigma da nudez tornava-se obrigatório, por exemplo, a cobertura das “vergonhas”. Ao demonizar seus deuses, a Cruz ia se tornando central. Ao inserir indígenas na sociedade, possibilitava-se o aumento na arrecadação de impostos, incluindo o Dízimo³⁰, pois os aproximava da ou de certa “cidadania” (o súdito deveria então contribuir com a

²⁹ Aqui vale ressaltar que apesar de trabalharmos com a perspectiva da natureza em oposição à civilização, muitos pensadores defendiam que a aproximação com o meio natural era o que definiria a real civilidade humana, como aponta Michel de Montaigne em vários ensaios como em “Dos Canibais”.

³⁰ O Diretório dos Índios iria defender que é um “diabólico abuso de fé não pagarem Dízimos” (DIRETÓRIO, 1755, p. 12).

manutenção dos governos instaurados)³¹. Aqui vale ressaltar que muitos desses indígenas se tornavam súditos da Coroa ao “abdicar” forçadamente de suas culturas, individual e coletivamente, afinal “a interiorização de uma ‘moral da ordem e do controle’ é também referida por Peter Burke como tendência do processo que denominou de ‘a reforma da cultura popular’ que estabeleceria novos padrões morais que redefiniram a convivência social em termos de expressões de sensibilidade” (FLECK, 2004, p. 256).

Se, por um lado, houve a reivindicação de que os indígenas eram dotados de alma, temos, contudo, a argumentação da necessidade de sua “orientação” dentro da doutrina cristã, ou seja, de sua tutela respaldada na crença generalizada de que os indígenas estavam no primeiro estágio da vida, em uma certa “infância”, como defenderam John Locke e Thomas Hobbes (LEOPOLDI, 2002, p. 159). Estes ideais civilizatórios foram naturalizados como se não houvesse outra forma de vida que não a coberta por roupas, cristã e orientada pelas mesmas ideologias europeias. Dessa forma, destaca-se a relação da colonização dos saberes e dos sujeitos na modernidade eurocentrada, especialmente no que diz respeito os povos originários. Ainda:

A distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo colonial/moderno manteve-se ao longo de todo o período colonial. No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante – os brancos (ou do século XVIII em diante, os europeus) – foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em escala global. [...] Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. (...) [Assim] cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. (...) Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido. (QUIJANO, 2005, p. 229/30).

Desta forma, a naturalização desses hábitos não só exigia a adequação dos indígenas à vida “civilizada” colonial, como também os inseria em um sistema de trabalho determinado pela troca. É a partir dessa lógica que os indígenas são

³¹ A posição do indígena enquanto súdito da Coroa, assim como a sua contribuição monetária (taxas e impostos), é um tema complexo e que dependerá de qual região e período falamos. Para leitura detida, consultar Adriano Toledo Paiva, “Os Indígenas e os processos de conquistas dos sertões de Minas gerais (1767 – 1813); David Treece, “Exilados, Aliados, Rebeldes: o movimento indianista, a política indigenista e o Estado-nação imperial”; Manuela Carneiro da Cunha, “Índios no Brasil: história, direitos e cidadania”.

inseridos nisto que podemos chamar de mercado, trocando seu trabalho por roupas, casa, enfim, por certo espaço, ainda que fosse periferizado. Essa inserção, como vimos ao longo desse capítulo, é legitimada pela promulgação de leis direcionadas aos povos indígenas e um conjunto de leis que se destacam no período colonial é o Diretório dos Índios, elaborada em 1755 por Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal³².

³² É importante ressaltar que o diretório foi pensado em 1755, mas apenas sancionado em 1758: “Em 1757, passados dois anos de suspensão dos alvarás de 6 e 7 de junho de 1755, já com os ânimos locais mais arrefecidos, é emitido um novo código legal denominado *DIRECTORIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará e Maranhão, em quanto sua Majestade não mandar o contrário*, ou apenas “Diretório dos Índios”. O alvará com a sanção régia, porém, só se deu em 17 de agosto de 1758, ano de sua publicação” (GOMES, 2017, p. 92).

Capítulo 3: O Diretório dos Índios. Marco orientador de um imaginário coletivo sobre os indígenas

São muitos, Brasil, são muitos parentes que, neste momento, perdem suas vidas. Isso é um projeto de extermínio em curso, um velho projeto que se repete. Que Bem Viver é esse que nos destinaram? Que ideia é essa de humanidade, de coletivo, de sociedade que os brancos do Brasil ofereceram para nós?
Sônia Guajajara.³³

É importante dizer que o Diretório é um conjunto de determinações traçadas para a inserção dos grupos étnicos na sociedade colonial, mas não foi o único conjunto de leis promulgadas pela Coroa³⁴. Sua aplicação foi inicialmente orientada para o Pará e Maranhão, mas foi sendo incorporado por outras áreas da colônia ao longo do período Pombalino. Este dispositivo foi escolhido aqui como base orientadora fundamental para as leis direcionadas aos indígenas no Brasil, pois além de organizar em um documento muitos dos direcionamentos já existentes, também se destaca pelo:

caráter normativo dos aparatos legislativos indigenistas, nenhum dos que lhe antecedeu teve a pretensão de implementar uma transformação tão radical na vida indígena. (...) Tendo sido formulado como resposta à pressão dos colonos para que a concessão de liberdade aos índios não resultasse em escassez de trabalhadores, ele é, muito propriamente, uma lei colonial, cuja origem decorrem da antiga demanda por mão de obra (COELHO, 2005, p. 179-180).

Essa lei, que se sobressai entre as demais relacionadas aos indígenas do Brasil, também se assume enquanto orientação do poder tutelar sobre a enorme variedade de etnias. Desta forma, partiremos da compreensão de que o Diretório foi uma forma de organização da **educação** e do **trabalho** enquanto métodos exercidos para a tentativa de integração/assimilação indígena àquela sociedade. Assim, é possível perceber na primeira página do documento a intenção de que se possa “dirigir” os indígenas, “(...) propondo-lhes não só os meios da civilidade, mas da conveniência, e persuadindo-lhes os próprios ditames da racionalidade” (DIRETÓRIO, 1758, p. 1). Em sua apresentação, percebemos a “identidade”

³³ GUAJAJARA, Sônia. “Cartas para o Bem Viver” (2020), p. 24.

³⁴ Um exemplo importante foi o Regimento das Missões, decretado em 1686, que concedia o direito de tutela aos missionários portugueses sobre os indígenas capturados (GOMES, 2017).

construída pelos não-indígenas em relação aos povos originários, temos: a civilidade “racional” contra a barbárie que, por sua vez, precisa ser tutelada.

O próprio ideal de racionalidade é sugestivo da ideologia vigente que orientava a “civilização” para os indígenas, pois nesta perspectiva só existiria a racionalidade que fosse europeia, “civilizada”. É importante destacar que esse tipo de raciocínio é equivocado, já que a própria “racionalização [é vista como] um sistema perfeitamente lógico, mas que não possui base empírica que permita justificá-la. E nós sabemos que a racionalização pode servir à paixão, e até mesmo ao delírio. Existe um delírio da racionalidade fechada” (MORIN, 2009, p. 12).

Assim, a racionalização ou modo de vida ideal/idealizado pelo Diretório fora constituído com o objetivo de regular o **casamento**, a **educação** e o **trabalho**. Estes dois últimos tópicos serão fundamentais para o desenvolvimento do texto, ligados mais ou menos intensamente à noção de tutela. Para tal é importante destacar alguns itens do Diretório visto que interferem diretamente na inserção (incorporação) dos povos indígenas na sociedade colonial, assim como na percepção de sua presença no decorrer do período imperial e republicano. Iniciemos então pela tutela, a qual já destacamos como ação constante no que tange à presença indígena no Brasil. Também encontramos na primeira página do diretório a defesa de que:

enquanto os índios não tiverem capacidade para se governarem, um Diretor, que nomeará o Governador, (...) o qual deve ser dotado de bons costumes, zelo, prudência, verdade, ciência da língua, e de todos os mais requisitos necessários para poder dirigir com acerto os referidos Índios demais das ordens, e determinações seguintes, que inviolavelmente se observaram em quando sua Majestade o houver assim por bem, e não mandar o contrário (DIRETÓRIO, 1758, p. 1).

Assim, destaca-se a necessidade de que para tutelar os indígenas nos aldeamentos³⁵ era necessário que seu Diretor fosse a própria referência da “civilização” europeia traduzida na colônia. É importante ressaltar que o Diretor não era escolhido exclusivamente a partir de um histórico moral, mas com a intenção de que sedimentasse e irradiasse o poderio português naquelas terras, ainda consideradas “bravias”, já que “as conquistas coloniais empreendidas (...) não contribuiriam somente para a expansão dos interesses da Coroa, mas prorromperam o crescimento de seu poderio sobre a[s] freguesia[s] e seus habitantes” (PAIVA,

³⁵ “O aldeamento de índios [no período colonial e imperial] obedecia, com efeito, a conveniências várias: não só se os tirava e confinava em parcelas de regiões disputadas por frentes pastoris ou agrícolas, mas se os levava também para onde se achava seriam úteis” (CARNEIRO DA CUNHA, 2006, p. 144)

2010, p. 73), como foi o caso da atual região de Rio Pomba, em Minas Gerais. Assim, o crescimento e fixação de populações em povoamentos e Vilas³⁶ era fundamental para o estabelecimento do poder da Coroa em terras consideradas “incivilizadas” e, por que não, “vazias”³⁷ perante os olhos da Coroa portuguesa.

Assim, as terras “vazias” - os sertões - povoadas por grupos étnicos se tornavam foco no que tange à fixação de povoações, à construção de vilas e consequente trabalho agrário. Para que isso ocorresse, fortalecia-se o sentimento de medo do que seria a barbárie, relacionado os indígenas à incivilidade, à antropofagia, à selvageria, intensificando uma suposta necessidade de “civilização”. Era necessário então – para que houvesse alguma incorporação - que os autóctones abdicassem de seus “costumes do paganismo” como também adotassem o “verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa Sagrada Religião, mas até das mesmas conveniências Temporais, que só se podem conseguir pelos meios da **civilidade**, da **Cultura**, e do **Comércio**” (DIRETÓRIO, 1758, p. 2). É logo no início do Diretório que se torna clara a intenção da inserção dos povos indígenas com base na lógica comercial (com interesses econômicos), a qual se arrasta até hoje. A agricultura e o comércio estariam intimamente atrelados à civilidade (que é cristã e catequética), pois promoveriam a dita civilização.

A “civilidade” constitui, então, parte de uma suposta tentativa de “salvar” as almas (já estabelecidas como existentes) em favor da civilização, para que “possam ser úteis a si, aos moradores e ao Estado” (DIRETÓRIO, 1758, p. 2-3). É claro, esses indígenas só seriam considerados parte da sociedade e mesmo úteis quando evangelizados, e não eram todos que poderiam sê-lo. Ressalta-se aqui a crença de que um determinado grupo, conhecido de uma maneira generalizada como Tupi, supostamente tinha mais predisposição à “civilidade” do que os *bravios*, conhecidos como Tapuia (MONTEIRO, 2009). Se faz necessário sublinhar mais um par metafísico, já que no Brasil era usual a separação dos índios entre Tupi e Tapuia³⁸

³⁶ No Diretório, defende-se “os índios existentes nas Aldeias, que passarem a ser Vilas, sejam governados no Temporal pelos Juizes Ordinários” (DIRETÓRIO, 1758, p. 1). Assim, as aldeias, dependendo do seu tamanho, poderiam ser alçadas à condição de povoamentos, ou povoações, e Vilas.

³⁷ A ideia que foi sendo construída ao longo do tempo de terras “vazias” foi fundamental para o fortalecimento da colonização. É claro, estas terras não estavam vazias, pois estima-se que a população indígena poderia chegar a 8,5 milhões de pessoas, nas terras baixas da América do Sul (CARNEIRO DA CUNHA, 2006, p. 14).

³⁸ Consideramos aqui a denominação dos grupos étnicos pela “Convenção para a grafia dos nomes tribais” de 1954. Esta convenção propõe, dentre outros pontos, a escrita das denominações com letras maiúsculas e no singular.

para diferenciar os índios “mansos”, dos “bravos”. Para John Manuel Monteiro, o referido binômio era um padrão:

(...) reciclado em várias conjunturas distintas, reaparecendo em outros pares de oposição, tais como bravio/manso, bárbaro/policiado ou selvagem/civilizado. Mas essas percepções e interpretações não ficaram apenas nas divagações historiográficas ou nos debates antropológicos em torno da unidade e diversidade dos índios, pois tiveram um **impacto profundo sobre a formulação de políticas** que afetaram diretamente diferentes populações indígenas (MONTEIRO, 2001, p. 10).

Dentre esses impactos, devemos ressaltar que a utilização da língua portuguesa estava ligada ao processo “civilizatório” dos povos indígenas no Brasil. Proibir a língua nativa própria aos grupos étnicos era considerada uma das principais estratégias de colonização, não exclusivamente na colônia portuguesa. Encarada como uma estratégia de guerra, essa ação foi realizada em toda a extensão do continente americano, desde sua primeira invasão³⁹. Assim, o Diretório que se diferencia enquanto lei pela estipulação da obrigatoriedade de escolas, também promulga a necessidade do “uso da língua portuguesa, não conferindo por modo algum, que os Meninos, e Meninas que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da Língua própria das suas Nações ou da chamada geral, mas unicamente da Portuguesa” (DIRETÓRIO, 1758, p. 4). Ao criar uma imagem negativa das línguas indígenas, ratificava-se a ideia de “incivilidade” indígena que “privados (...) de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecem na rústica e bárbara sujeição, em que agora se conservam” (DIRETÓRIO, 1758, p. 3). Assim, era necessária a construção de escolas orientadas para o que se entendia como instrução na colônia, sabendo que até então a estrutura escolar disponível na colônia fora organizada pelos Jesuítas, a qual, por sua vez, “nunca deve ter alcançado, mesmo em seu auge, número superior a 3.000 alunos” (LIMA, 1974, p. 23).

Ressalta-se a importância do ensino na divulgação de ideias para a mobilização de determinados projetos políticos e ideologias em geral. O ensino, neste momento administrado por instituições religiosas, foi ferramenta efetiva e prática na manutenção e ampliação das estruturas de poder e ordem dominante, e conseguimos perceber isto nas

³⁹ Tal prática foi realizada até o início dos anos 1990, por exemplo, no Canadá. Neste país, escolas para crianças indígenas existiram oficialmente até 1993. Essas crianças eram sequestradas e afastadas do que era considerado “bárbaro”. Outro caso famoso, que diz respeito ao período que trataremos mais a frente, é o da Escola Industrial Indígena Carlisle, nos Estados Unidos. A instituição funcionou de 1879 até 1918 e tinha como uma espécie de lema “deixe tudo o que for indígena dentro de você, morrer”.

diretrizes do Diretório dos Índios, ainda no período colonial⁴⁰. Traça-se aqui um paralelo que nos será importante nos capítulos futuros: a presença dos projetos políticos etnocidas na estruturação do Brasil enquanto nação e, por isso, em materiais de leitura. Esta estratégia nunca deixou de existir, principalmente no que tange à presença indígena na história do Brasil. Uma das diferenças é que, no Diretório, ao menos conseguimos ver com clareza as perspectivas fundamentalmente etnocêntricas da “escola”, do ensino e dos próprios professores já que esta “determinação é de base fundamental da Civilidade” (DIRETÓRIO, 1758, p. 4).

Adicionava-se a esta “base da civilidade”, a necessidade de dar sobrenome aos indígenas e a proibição de os denominarem “negros”, considerando essa nomenclatura como “injusta e escandalosa”, já que “talvez com infâmia, e vileza desse nome, persuadir-lhes que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa da África” (DIRETÓRIO, 1758, p. 5)⁴¹. A utilização de sobrenomes, registrados em cartório, acaba por mascarar a ancestralidade indígena como demonstra Maria Leonia Chaves de Resende (RESENDE, 2003). Esta invisibilidade se estende para além dos registros, pois além de muitos descendentes não perceberem sua ascendência indígena, seus modos de vida também foram silenciados. A organização dos núcleos familiares também se tornou alvo de depreciação por parte do Diretório que apresentava “diversas Famílias em uma só, na qual vivem como brutos; faltando aquelas Leis de honestidade (...); do que necessariamente há de refutar maior relaxação nos vícios; sendo talvez o exercício deles, especialmente o da torpeza, os primeiros elementos com que os Pais de Família educam seus filhos” (DIRETÓRIO, 1758, p. 6).

Essa passagem merece uma reflexão mais detida já que ao depreciar a educação familiar não estamos falando apenas de uma simples crítica. O Diretório era Lei, e enquanto tal oficializava a permissão de descaracterizar a autoridade dos pais em relação a seus filhos. A desautorização das famílias indígenas sobre as crianças através do Diretório não deve ser negligenciada, visto que essa era a palavra do Rei. Aqui, a Coroa compreendia que os pais eram ou estariam sendo negligentes

⁴⁰ Não é intenção desse trabalho generalizar as formas de ensino, mas sim de salientar a exclusão de epistemologias que foram silenciadas pela estrutura hegemônica eurocêntrica.

⁴¹ “Negros da terra” era uma denominação comum aos indígenas no período colonial, como demonstra John Manuel Monteiro em “Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo” e John Hemming em “Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros”.

e, desse modo, deslegitimava o papel das famílias indígenas na criação de seus filhos. Ocorre, por conseguinte, a permissão do sequestro de crianças, o seu afastamento dos núcleos familiares com a finalidade de desarticulação cultural. Estes sequestros ocorriam ora com finalidade de escolarizar, ora com o intuito de evangelização e, independentemente da justificativa, com o objetivo de “civilizar” e afastá-los de “seus bárbaros costumes, que seus pais lhes ensinaram com a instrução” (DIRETÓRIO, 1758, p. 7)⁴².

Assim, dentre esses costumes “bárbaros” a nudez era considerada um dos principais e, por isso, o Diretório dedica um parágrafo ao incentivo da obrigatoriedade das vestes “decorosas”. No entanto, para que isso acontecesse era necessário que os Diretores “persuadam aos Índios os meios lícitos de adquirirem pelo seu trabalho com que se possam vestir à proporção da qualidade de suas Pessoas, e das graduações de seus postos, não consentindo de modo algum que andem nus” (DIRETÓRIO, 1758, p. 7-8). Se a nudez os aproximava de um paraíso perdido na terra, sem preocupações ou pecados que pudessem sujeitá-los à ambição, como futuramente defenderiam os Românticos, para as leis colonizadoras a configuração era outra já que o colonizador...

(...) mergulhado em seu código cultural, recorre aos simulacros que já tem internalizados e aplica a construção racional, convocando-se, por estar, por ‘ser’ vestido, à oposição. A essa altura, ele tematiza o olhar e vai preenchendo, por hipóteses, todo o percurso de significação da nudez, estabelecendo, assim, uma convergência de significação entre nudez e vergonha (LIMBERTINI, 2012, p. 108)

A nudez atrapalhava a conversão, então era necessário um estratagema evidente: a construção da vergonha pela nudez. Assim como Adão e Eva, no capítulo 3 de Gênesis, os indígenas deveriam olhar para seus corpos e sentirem a necessidade de encobrimento. O preceito cristão é claro, mas não se restringe à catequese, expandindo-se ao trabalho e, ainda, “despertando o interesse pelos modos de vida coloniais de acordo com os interesses metropolitanos” (GOMES, 2017, p. 53).

⁴² Parece importante ressaltar o quanto essa realidade ainda se faz presente. É o caso de Lulu Kamayurá, hoje com 20 anos. Aos 6 anos ela teria sido levada de sua aldeia, no Parque do Xingú, por Damares Alves, atual Ministra da “Mulher, da Família e dos Direitos Humanos”. Atualmente, a ministra é acusada de sequestro pela família da jovem como podemos ler na reportagem de El País, “Ministra Damares é acusada por indígenas de sequestrar criança”, disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/31/politica/1548946667_235014.html (acesso em: 18/04/2020).

Para não andarem nus, era necessário cobrir-se, adquirindo vestes por meios lícitos e esta era a ordem da Coroa: a troca do trabalho, da mão de obra voltada ao trabalho agrícola, por itens comerciáveis e para a inclusão do indígena na sociedade com base na tentativa de abandono de suas próprias tradições⁴³. Ressaltamos ainda que a “civilização”, como dito anteriormente, só exerceria ação por meio da Cultura e do Comércio. Aqui, chegamos ao ponto fundamental de nossa reflexão, exposto diretamente no Diretório: “de tal sorte se executaram estas (...) Reais Determinações, que aplicados aos Índios unicamente às conveniências particulares, não se omitiu meio algum de separar do Comércio e da Agricultura” (DIRETÓRIO, 1758, p. 8). Assim como o documento afirmara que as vestes só seriam adquiridas pelos *meios lícitos*, afirmava também que não havia separação entre o Comércio – o *meio lícito* – e a Agricultura, e este seria o espaço de atuação laboral dos indígenas.

Aqui se destaca a aproximação dos indígenas ao trabalho agrário capitalista⁴⁴, ligação que será perpetuada e estendida até a promulgação da República e, para além disso, também irá se perpetuar a tentativa constante de sujeição desses povos por meio da tutela. Se esse esforço de subordinação foi feito no período colonial por meio dos Diretores, através do próprio Diretório, hoje ela permanece através da União representada pela FUNAI, como podemos perceber por meio da dificuldade de homologação das demarcações de Terras Indígenas (TIs). O índio, este sujeito que fora ao longo do tempo desprovido de sua identidade étnica e tratado como indivíduo inferior pela administração colonial, era, então, atado ao trabalho rural, realizado em prol do capital. O Diretório, assim como as leis que se seguiram defendiam o:

(...) quanto será útil o honrado exercício de cultivarem as suas terras; porque por esse interessante trabalho não só terão os meios competentes para sustentarem com abundância suas casas e famílias; mas vendendo os gêneros, que adquirirem pelo meio da cultura, se aumentarão neles os cabedais à proporção das lavouras e plantações que fizerem (DIRETÓRIO, 1758, p. 8).

É importante ressaltar aqui que os indígenas já trabalhavam nas suas próprias roças antes das primeiras invasões, e assim como no período colonial por meio de mão de obra escrava ou semiescrava. Apesar de oscilarem abruptamente, as leis

⁴³ É importante ressaltar que a inclusão desse tipo de perspectiva de troca, ou seja, da mão de obra por itens como roupa ou calçados, causava também dependência dos indígenas em relação aos seus “tutores” ou, como o próprio Diretório aponta, seus diretores. O endividamento, por exemplo, enfatizando a subordinação.

⁴⁴ Diferindo do que já existia entre os indígenas, que era o de subsistência.

indigenistas do período colonial – desde o século XVI - estipulavam sim o aprisionamento de contingentes de nativos. A explicação das referidas “guerras justas”⁴⁵ era clara: “a necessidade crônica de mão-de-obra indígena para tocar os empreendimentos agrícolas” (MONTEIRO, 2009, p. 57) e a própria sobrevivência dos não-indígenas, como demonstra Sérgio Buarque de Holanda em “Caminhos e Fronteiras” destacando, por exemplo, como “os sertanistas ‘apenas seguiam caminhos já existentes pelos quais se comunicavam entre si índios de diversas tribos relacionadas, ou grupos de uma mesma tribo” (HOLANDA, 1994, p. 25).

A ideia do uso da mão de obra parte de uma perspectiva universalista de trabalho, como se o labor, a partir de determinados contornos sociais políticos e econômicos, tivesse apenas uma perspectiva, uma compreensão possível e universal, que o da lógica capitalista. E isto ocorre, pois a própria ideia de universalismo dessa ideia capitalista de trabalho que, enquanto ideologia, não passa de uma possibilidade de contenção e estabelecimento das relações de poder. Para Immanuel Wallerstein, o “universalismo dos poderosos sempre foi parcial e distorcido por ter sido promovido por líderes e intelectuais pan-europeus na tentativa de defender os interesses do estrato dominante” (WALLERSTEIN, 2007, p. 27).

Assim, associar as imagens indígenas à natureza (como propuseram os Românticos do século XIX) ou relacionar os indígenas à imagem de trabalho agrícola, como propôs o Diretório, no século XVIII, também faz parte de determinadas orientações ideológicas responsáveis por irem construindo a ideia de uma mitologia de “identidade indígena” única. Afinal, dentro dessa lógica, eles estariam ligados à natureza, ou a partir da ideia de modernização do país, como aconteceria principalmente na virada do século XIX para o XX, estariam miscigenados na imagem do trabalhador agrícola caboclo. Esta imagem do trabalhador agrícola, indivíduo que está na natureza e que é útil à nação dessa forma, é uma construção forte que permeará a presença indígena no imaginário social, assim

⁴⁵ O conceito de “guerra justa” “carregava consigo não apenas o caráter bélico da guerra armada, mas também o simbolismo religioso ao se encarar essa ação como um movimento de captura e destruição daqueles que não eram adeptos da fé católica” (SILVA, 2020, p. 17). Especificamente no que se refere aos povos originários no Brasil, o conceito sofre oscilações ao longo do tempo, mediante interesse local e da própria Coroa. No que diz respeito aos objetivos do presente trabalho, utilizaremos a seguinte delimitação: “Em 1565, uma decisão da Mesa da Consciência e Ordens permitia apenas o direito de fazer um índio cativo mediante a guerra justa e “seu status sócio-jurídico era semelhante ao de um escravo negro: sua pessoa era propriedade de outrem” (SILVA, 2020, p. 20). Para entendimento detalhado do conceito e sua história no Brasil colonial, consultar o trabalho completo de Victor André Costa da Silva, “Guerra Justa e Desterritorialização: os índios e as novas configurações espaciais na capitania do Rio Grande (C. 1680-1720)” (2020).

como na própria legislação através da colônia, império e república no Brasil. O Diretório aponta que o trabalho é útil e o ócio é prejudicial, mas mais precisamente que é necessário analisar se:

(...) as terras que possuem os ditos índios (...), são competentes para o sustento das suas casas e famílias; e para nelas fazerem plantações, e as lavouras, de sorte que, com abundância dos gêneros **possam adquirir as conveniências, de que até agora viviam privados, por meio do comércio em benefício comum do Estado** (DIRETÓRIO, 1755, p. 9, grifo nosso).

Aqui, voltamos à construção da presença indígena naquela sociedade colonial que deveria, por sua vez, consumir, assim como produzir itens necessários à sobrevivência em geral⁴⁶. A ideia vigente naquele momento era a de que os indígenas haviam sido privados de certas benesses, devido àquela forma de vida negativa, “bárbara”, e que agora, através da salvação da religião cristã, poderiam usufruir do que seria a “civilização”. Essas mudanças inseridas no cotidiano ameríndio foram sendo construídas gradativamente, mas foram sendo naturalizadas, ao longo do tempo, (até hoje) como sendo melhorias. A percepção de massacre, por exemplo, é apagada pela utilização constante do conceito de “civilidade”, invisibilizando as violências físicas e culturais realizadas contra os grupos étnicos.

É necessário ressaltar que o próprio conceito de “civilização”, em contraposição à noção de barbárie, acaba suprimindo, a selvageria contida e intrínseca à civilização. Como podemos ver em Walter Benjamin, a “civilização” também foi e talvez tenha sido mais propriamente o próprio vetor da “barbárie”, da destruição dos homens e da natureza... de modo que Benjamin aproxima barbárie, civilização e fascismo nas suas teses sobre o conceito de história, já que:

(...) o materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie (BENJAMIN, 1987, p. 224).

A barbárie continua junto à civilização, caminham juntas, sendo a primeira fruto da segunda, diferentemente do binômio construído ao longo do período colonial e apresentado por John Monteiro. É nesta configuração que se enquadra outra demanda do Diretório: o casamento mestiço entre indígenas e não-indígenas.

⁴⁶ “Moradores” é o termo utilizado nos Diretório para se referir aos colonos que se fixavam na colônia portuguesa.

No documento afirma-se que é necessário “procurar por via de casamentos esta importantíssima união” para que por meio deste vínculo “[extinguisse] totalmente aquela **odiosíssima distinção**, que as **Nações mais polidas do Mundo abominaram sempre**, como inimigo comum do seu verdadeiro, e fundamental estabelecimento” (DIRETÓRIO, 1755, p. 36, grifo nosso). Era por meio do casamento que a diferença étnica teria fim, visto que com a miscigenação pela “civilização”, a “barbárie” indígena seria invisibilizada, geração após geração. Essa invisibilidade se intensificaria, pois as novas gerações, provenientes desses matrimônios, deveriam e mesmo recusariam de alguma forma parte da herança cultural da sua família materna (COELHO, 2005, p. 184). Esta ideia tomaria força no século XIX a partir de muitos pensadores como, por exemplo, Carl Friedrich Philipp von Martius. Ao publicar “Como se deve escrever a História do Brasil”, texto premiado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) em 1847, von Martius defende como a nação brasileira tomaria forma pelos antepassados portugueses, negros e indígenas, ressaltando sempre o antepassado português e invisibilizando os elementos indígenas e negros⁴⁷.

Essa junção de diferentes etnias como “afluentes de um rio” (VON MARTIUS, 1847) findaria o que o Diretório chamava de “odiosa distinção” no século anterior. Ressalta-se, ainda, o quanto as nações ditas “mais polidas”, ou seja, as europeias, abominavam a diferença, ou mais precisamente, a heterogeneidade étnica, ressaltando a necessidade de coesão dentro do Estado. Assim, o casamento entre (mais frequentemente) homens brancos com mulheres indígenas era visto como ferramenta de povoamento, fixação no território e estruturação da colônia enquanto Estado⁴⁸. Mas a própria concepção de casamento, nesta situação, se relacionava com o trabalho na terra, já que era comum que “os casamentos mistos – os *cunhamemas* – [eram feitos para que] homens que utilizavam o casamento como meio de arregimentação de mão de obra, [submetessem] suas mulheres e a sua parentela ao

⁴⁷ É importante mencionar que os povos africanos escravizados também foram invisibilizados em sua pluralidade, sendo reduzidos à nomenclatura de “negros” ou “escravos”.

⁴⁸ Esta é uma tática frequente de colonização, remetendo-se à expansão do império de Alexandre, o Grande. Este imperador, a cada nova invasão, promovia casamentos entre seus soldados e mulheres locais, organizando uma população mestiça dentro da sociedade dita “civilizada”, fortalecendo a noção de pertencimento àquele grupo como apontam Martin e Blackwell (2020).

trabalho”⁴⁹ (COELHO, 2005, p. 183). Assim, mesmo os casamentos interétnicos eram realizados a partir de uma lógica de trabalho, o trabalho na terra.

A proposta de casamentos entre diferentes etnias também pode ser encarada através de uma noção de “purificação”, muito própria à constituição de Estados-nação com consequências terríveis, mas que no período colonial partia de diferentes objetivos. Já no período imperial, pode-se afirmar com mais afinco que essa noção de purificação étnica parte de “um operador de integração entre etnias, [e que] é preciso reconhecer que o século XX inventou a monstruosidade da nação **monoétnica**” (MORIN, 2009, p. 29, grifo nosso).

Assim, a nação monoétnica, que ganhou força no século XIX, mas que se consolida no século XX, parte de uma generalização do que seria e quem consistiria no “povo”, assim como a atividade do trabalho também parte, como vimos, de uma percepção e justificação únicas: produzir para lucrar, para consumir, para produzir ainda mais (se endividando). As bases da promoção do trabalho indígena são estabelecidas durante o período colonial e, desta forma, o Diretório se afirma contra o que estabelece enquanto “ócio”, esse “vício quase inseparável, e congênito a todas as Nações incultas, que sendo educadas nas densas trevas da sua rusticidade, até lhe faltam as luzes do natural conhecimento da própria conveniência” (DIRETÓRIO, 1755, p. 9) e mais precisamente, estipulava a necessidade de se “louvar em uns o trabalho e a aplicação, e castigar em outros a ociosidade e a negligência” (DIRETÓRIO, 1755, p. 12). Essas perspectivas enfatizam a invisibilização da heterogeneidade do que se constituía como “povo brasileiro”, sedimentando esse imaginário, mais propriamente dito, do que Morin chama de nação monoétnica.

Mas então, o que é esse ócio visto pelos portugueses? Ora, o ócio para os europeus é toda a forma de trabalho que não seja a estipulada pelos seus próprios padrões culturais, de maneira bem etnocêntrica, e ainda: produzir, consumir e produzir mais para consumir ainda mais (e produzir endividamentos) ... Se aqueles indígenas trabalhavam em suas lavouras para o autossustento, os portugueses viam como ócio, já que não produziram excedentes para a comercialização. Desta forma, o combate ao ócio procurava inserir os grupos étnicos cada vez mais na lógica comercial europeia. É assim que se promovia o “mantimento preciso com irreparável

⁴⁹ O termo *cunhamema* poderia designar o casamento interétnico assim como o noivo, não-indígena, como aponta Mauro Cezar Coelho (2005).

detrimento das manufaturas, das lavouras, dos tráficos, e do louvável e virtuoso trabalho da Agricultura” (DIRETÓRIO, 1755, p. 10).

Como podemos ver, essa transformação dos indígenas em “trabalhadores nacionais” é construída ao longo do tempo, cada vez mais comum ao cotidiano dito “civilizado”. O trabalho dos nativos na agricultura sempre foi fundamental para a sobrevivência dos colonos, mas é o Diretório que defende a “abundância da farinha, que neste país serve de pão, como **base fundamental do comércio**, deve ser o primeiro e principal objeto dos diretores” (DIRETÓRIO, 1755, p. 10, grifo nosso). Chegamos aqui ao ponto que nos é particularmente importante.

Nos parágrafos seguintes, o documento – o Diretório - passa a relacionar a presença indígena mais diretamente à importância da manutenção da agricultura e do comércio de tipo europeu, como base para a própria transformação dos costumes indígenas em prol da “civilização”. Seguindo a própria estrutura do Diretório, mais uma vez o documento traz o exemplo do uso de roupas que, como já abordado, faz parte da promoção da inserção dos indígenas à sociedade colonial: inserção desses indivíduos como uma espécie de súditos de segunda ordem, inferiores e subalternizados. Em conjunto ao uso de roupas, encontramos no documento o plantio do algodão, “sendo pois a cultura das terras o sólido fundamento daquele comércio, que se reduz à venda, e comutação dos frutos; e não podendo duvidar-se, que entre os preciosos efeitos que produz o país, nenhum é mais interessante que o algodão” (DIRETÓRIO, 1755, p. 11).

É importante enfatizar que ao mesmo tempo em que indígenas, com ligações intensas com seus grupos de origem, trabalhavam nessas roças, seus filhos eram obrigados a se afastar da cultura de seus ancestrais maternos, como já mencionado. Esses descendentes de indígenas, com ligações cada vez mais invisibilizadas com seus antepassados, eram identificados como caboclos, mamelucos, caribocas dentre outras variações. Desta forma a miscigenação ia sendo tratada pejorativamente a partir da utilização de uma vasta nomenclatura. Fica claro aqui como a miscigenação, construída e incentivada pelo português, também era, ao fim e ao cabo, alvo de depreciações por parte de quem as tinha criado conscientemente. O caboclo, elemento miscigenado, era cidadão de segunda ordem, exposto e alvo da própria cultura única produzida pelo “branco”, o europeu. Essa ambiguidade – o incentivo da miscigenação e, ao mesmo tempo, a sua depreciação – traz à tona o objetivo da “civilização”: a construção de uma realidade única a partir do elemento

européu e o apagamento completo de qualquer outra existência. Muitos europeus que se casavam com mulheres indígenas também eram vistos de maneira depreciativa, já que...

(...) europeus, estabelecidos, os quais se **desapressam** de trabalhar. Sendo alias a maior parte deles de natureza tal, que em vez de ensinarem as Índias suas mulheres e aos mamelucos, seus filhos, os costumes brancos, pelo contrário são eles os que adotam os costumes dos índios, e ficam talvez um pouco piores (FERREIRA Apud. COELHO, 2005, p. 184, grifo nosso).

Na passagem acima, se enfatiza a nomenclatura que diferencia o filho mestiço de seus pais. Isso se deve ao destaque que esses mesmos mestiços terão, de maneira pejorativa, no decorrer do século XIX e durante a primeira república brasileira. Serão os mestiços base fundamental para a criação do folclore das três raças no Brasil, assim como o mito da democracia racial. Aliás, é fundamental enfatizar que muito dos preconceitos existentes no Brasil sobre os indígenas partem já do período colonial, sendo modificados, manipulados e enfatizados ao longo do tempo. A relação dos indígenas no que tange ao ócio ou à preguiça como vulgarmente se estabeleceu no imaginário popular provém de uma estrutura presente – de certa herança - também no/do Diretório. Outro exemplo de depreciação mais generalizada era a crença de que os indígenas não construíam e/ou destruíam suas próprias lavouras devido à sua vida nômade, já que o próprio Diretório aponta que “os índios costumam desfazer intempestivamente suas roças para fomento das suas ebriedades” (DIRETÓRIO, 1755, p. 178). Todo arquétipo depreciador deve ser visto a partir da relação do Eu com o Outro, ou mais objetivamente, do europeu (tido como referência) com qualquer outra cultura (que de maneira etnocêntrica é vista como inferior), já que o (...)

sujeito *branco* de alguma forma está dividido dentro de si próprio, pois desenvolve duas atitudes em relação à realidade externa: somente uma parte do ego – a parte “boa”, acolhedora e benevolente – é vista e vivenciada como ‘self’, como ‘eu’ e o resto – a parte “má”, rejeitada e malévol – é projetada sobre o ‘Outro’ e retratada como algo externo. O ‘Outro’ torna-se então a representação mental do que o sujeito *branco* teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: o ladrão/ a ladra violento(a), o(a) bandido(a) indolente e malicioso(a) (KILOMBA, 2010, p. 4).

Mas afinal, é justamente assim que se naturaliza o racismo: o racismo sendo construído de maneira “lógica”, como se houvesse de fato fundamentos evidentes para os preconceitos, ou mesmo, como a própria antropologia física iria equivocada

e cruelmente defender, com fundamentos cientificistas. Os mais diversos tipos de racismos persistem nas sociedades devido a esta naturalização. É por isso que é necessário:

(...) compreendermos que o racismo, enquanto processo político e histórico, é também um processo de **constituição de subjetividades**, de indivíduos cuja consciência e os afetos estão de algum modo conectados às práticas sociais. Em outras palavras, o racismo só consegue se perpetuar se for capaz de: 1) produzir um sistema de ideias que forneça uma explicação ‘racional’ para a desigualdade racial; [e] 2) constituir sujeitos cujos sentimentos não sejam profundamente abalados diante da discriminação e violência racial e que considerem ‘normal’ que no mundo haja ‘brancos’ e ‘não-brancos’ (ALMEIDA, 2018, p. 49, grifo nosso).

Essas subjetividades, apontadas por Silvio Luiz de Almeida como fundamentais na constituição do racismo, permanecem ao longo do tempo, de maneira mais intensa ou não. Assim é o caso de associar o indígena ao trabalhador agrícola, como consequência da aproximação desses sujeitos com a natureza que se intensifica, por sua vez, no século XIX com o movimento literário romântico no Brasil. Ao mesmo tempo, existe essa percepção do indígena enquanto lavrador e, também, como o “Trabalhador Nacional” do início do século XX. A partir disso, o Diretório ainda ressalta a importância da agricultura “sendo pois a Cultura da terra o sólido princípio do comércio” e mais precisamente como “entre os meios, que podem conduzir qualquer República a uma completa felicidade, nenhum é mais eficaz que a introdução do Comércio, porque ele **enriquece os Povos, civiliza as Nações**, e conseqüentemente constitui poderosas Monarquias” (DIRETÓRIO, 1755, p. 16, grifo nosso).

Ainda que o Diretório enalteça o enriquecimento dos povos, sabemos que os povos indígenas não eram contemplados, já que é o mesmo documento que destaca a “notória pobreza dos Índios, fazendo-se dita a avaliação a favor dos agricultores” (DIRETÓRIO, 1755, p. 13). Não era facultada aos indígenas a autonomia para a venda dos seus produtos, sendo a tutela dos Diretores sempre necessária, assim como a proibição da produção de itens considerados supérfluos, com o risco de “desordem”, sendo a aguardante⁵⁰ o exemplo trazido pelo documento (DIRETÓRIO, 1755, p. 18/19). Pode-se

⁵⁰ Dentre os textos sobre a relação dos indígenas com bebidas alcoólicas, sugiro a leitura da belíssima descrição presente em “Enterrem meu coração na curva do rio” (BROWN, 2010). Apesar da obra abordar a presença indígena na história dos Estados Unidos da América, o texto parte do trato de questões sensíveis, caras aos povos indígenas em toda extensão do continente americano.

entender que o *enriquecimento* mencionado no documento seja também das cidades, pontos próprios ao escoamento dos produtos cultivados pelos povos indígenas, já que:

(...) a maior utilidades do Índios, vendendo-se os gêneros na Cidades ficará sendo para eles mais vantajoso, e útil ao comércio; (...) recomendo aos Diretores que persuadam os Índios pelos meios da suavidade, quais são neste caso, o propor-lhes a sua maior conveniência, que conduzam para a Cidade todos os gêneros, e frutos, que aliás poderiam vender nas suas Povoações; observando os Diretores nesta matéria aquela mesma forma (...) a respeito do comércio do Sertão (DIRETÓRIO, 1755, p. 20).

Direcionava-se então o trabalho indígena para o aumento do comércio (como podemos ler no parágrafo 58), assim como para uma lógica de lucro rápido, já que o mesmo documento salienta a necessidade de “fabricar-se em menos tempo, e com menor número de trabalhadores, terá melhor consumo, e conseqüentemente será mais bem reputado” (DIRETÓRIO, 1755, p. 21). Demonstra-se, aqui, mais uma evidência da inserção – e posicionamento, por parte da Coroa - dos indígenas naquela sociedade colonial de forma cada vez mais invisibilizada no que diz respeito às suas tradições. Nesta lógica, que infelizmente permanece, a integração (relacionada também à ideia de miscigenação) seria, muitas vezes, a única opção de sobrevivência para os grupos étnicos.

A integração dos indígenas na sociedade “branca” ocorre em várias etapas que dependem dos estigmas construídos sobre os grupos étnicos ao longo do tempo. Já mencionamos o ócio, a bebida, a nudez e os núcleos familiares. A respeito deste último é necessário mencionar também como o Diretório via a necessidade da reconstrução das habitações dessas famílias: “aos Índios, que façam casas descentes para os seus domicílios, desterrando o abuso e a vileza de viver em choupanas à imitação dos que habitam como bárbaros o inculto centro do Sertões” (DIRETÓRIO, 1755, p. 32). Essas casas, claro, seriam construídas exclusivamente a partir da arquitetura colonial (WEIMER, 2005).

Vemos, de maneira evidente, como o Diretório e, subsequentemente, a Coroa portuguesa via os nativos das Américas: como o Outro, que deve ser domado, tutelado e integrado àquela sociedade. É importante destacar que a partir deste documento não temos uma visão de quem são esses indígenas, mas apenas de como os não-indígenas os viam. Assim como os registros sobre os negros escravizados, este tipo de documentação parte de estereótipos estruturais e racistas da sociedade, que permanecem mais ou menos intensamente em nossa contemporaneidade. Ou ainda, como defende Grada Kilomba sobre o negro: “não é com o sujeito Negro que estamos lidando, mas com as fantasias

brancas sobre o que a Negritude deveria ser. Fantasias que não [os] representam, mas sim o imaginário *branco*” (KILOMBA, 2010, p. 175). Podemos partir desse raciocínio da autora para pensar no que são as múltiplas *indianidades*⁵¹, o que é a “fantasia de índio” para aquela sociedade “branca” e o que nos remete à sua permanência em nosso tempo.

Assim, o Diretório via os indígenas como seres necessitados da “civilização” através da religião, da “integração” e de certo trabalho (capitalista). E não poderia haver outra alternativa já que os indígenas que não se sujeitassem a este dispositivo, seriam encarados como insurgentes. Os autóctones então eram registrados em cada um dos aldeamentos, regidos pelo Diretório. Dessa forma haveria um...

(...) mapa de todos os índios ausentes, assim dos que se acham nos matos, como nas casas dos Moradores, para que examinando-se as causas da sua deserção, e os motivos porque os ditos moradores os conservam em suas casas, se apliquem todos os meios proporcionados para que sejam restituídos às suas respectivas povoações (DIRETÓRIO, 1755, p. 32).

Eram estipuladas regras rígidas de até onde poderiam se locomover, o que retirava sua liberdade. Outro problema é que nesses aldeamentos⁵², ou povoações, como o documento menciona, viviam indivíduos das mais diferentes etnias. Incorporando grupos étnicos diferentes; os responsáveis pelos aldeamentos não respeitavam ou preocupavam-se com as afinidades e inimizades entre eles, colocando muitas vezes no mesmo espaço etnias rivais: “a diversidade dos costumes, que há entre elas e a oposição ou concórdia em que vivem, para que refletidas todas estas circunstâncias se possa determinar em Junta o modo, com que sem violência dos mesmos índios se devem executar estas últimas reduções” (DIRETÓRIO, 1755, p. 33). Pode-se dizer que o Diretório via os desacordos – as próprias diferenças - entre os grupos étnicos como outro ponto a ser civilizado, ressaltando ainda que alguns aldeamentos...

(...) eram fixados em locais de grande movimento econômico e populacional, com o objetivo de trazer os índios à civilização e,

⁵¹Chamo aqui de *indianidades* os aspectos culturais das sociedades indígenas no Brasil. Destaco a pluralidade do conceito, pois, ao contrário do que uma historiografia nacional tanto defendeu, não há uma imagem indígena única ou modelar. Porém, sofremos as consequências da tentativa de idealização do *índio*, enquanto conceito no singular.

⁵² Prioriza-se aqui o conceito de *aldeamento*, pois essas organizações continuaram a existir até meados do século XIX enquanto espaços nos quais coabitavam diferentes etnias simultaneamente. Uma diferença substancial entre o aldeamento e as povoações é que no segundo poderia haver a presença de não-indígenas, como estipula o Diretório. Em contrapartida, o aldeamento inicialmente era utilizado para organizar os indígenas de *descimentos* – que são “campanhas” para reunião da mão de obra nativa-, como “prisioneiros de guerra”. É importante dizer que as estruturas dos aldeamentos se modificam mediante a região e o período abordado, salientando-se, por exemplo, “a inexistência de uma tradição de aldeamentos nos moldes dos aplicados na Amazônia colonial, impondo aos governadores a readequação das legislações indigenistas” (GOMES, 2017, p.111).

evidentemente, fornecê-los como uma alternativa de mão-de-obra barata. Por outro lado, havia aldeamentos que eram estabelecidos em áreas longínquas e com uma pequena população, ou seja, nos sertões. Neste caso, percebe-se que a principal razão da sua criação era a de colonizar e civilizar a área. O aldeamento servia, neste caso, para junto com ele levar e fixar uma população capaz de produzir e desenvolver área que até então estavam isoladas (AMANTINO, 2008, p. 178).

É importante ressaltar que os objetivos deste trabalho são: 1º) apresentar a partir de uma perspectiva de longa duração o interesse da Coroa, do Império e da República na integração e assimilação dos povos indígenas ao corpo nacional como cidadãos de segunda ordem; 2º) demonstrar que essa integração e consequente assimilação ocorreu através da miscigenação, incentivada pelos casamentos interraciais, e pela descaracterização do trabalho coletivo realizado entre esses povos, para sua realocação como trabalhadores em uma sociedade mercantil e de produção para comercialização; 3º) na criação de uma mitologia de “identidade indígena” única, muito veiculada por materiais de leituras, e; 4º) na transmutação dessa mitologia de “identidade indígena” única em descendentes miscigenados e categorizados como caboclos, pardos, curibocas e suas variantes conceituais. Dito isto, destaca-se também que estes sujeitos não podem ser encarados de maneira passiva, pois utilizavam das mesmas leis para lidarem com as realidades nas quais estavam inseridos⁵³. Desta forma:

(...) a reverberação das políticas de integração e valorização possibilitou o acesso à justiça colonial e deu margem para que os índios coloniais manejassem as leis no tocante aos seus objetivos. Isso, porém, nem sempre, obviamente, se concretizou. Ante as novas modalidades de exploração e controle metropolitano – enquadrados no que Rita Heloísa de Almeida definiu como, “um plano de civilização [...] e um projeto de colonização” – e as investidas de administradores e colonos, cobiçosos em subverter, ou esmiuçar as brechas legislativas para submetê-los ao cativeiro, os índios coloniais fizeram valer judicialmente suas novas prerrogativas sociais (GOMES, 2017, p. 113).

Dentre essas prerrogativas sociais, salienta-se a constituição de uma nova hierarquia entre os indígenas, que por sua vez era configurada a partir dos moldes europeus. Desta forma, volta-se a destacar o comércio – certo comércio - enquanto método de “civilização” dos grupos étnicos: os indígenas eram inseridos nessa lógica para produzir mais víveres (produtos) e, assim, consumir mais, é uma constante manutenção da mercantilização dos hábitos e, conseqüentemente, da vida. Assim, o Diretório volta a

⁵³ Para leitura detida, consultar a dissertação de Nádia Farage, “As Muralhas do Sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização”.

mencionar a necessidade dos “mesmos Índios se possam civilizar pelos suavíssimos meios do Comércio, e da comunicação; e estas Povoações passem a ser não só populosas, mas civis” (DIRETÓRIO, 1755, p. 34). Percebe-se aqui a relação direta entre “civilidade”, comércio e certa noção de inserção à sociedade colonial, além da possibilidade de serem vistos enquanto súditos – de segunda ordem - da coroa. Mas para serem vistos enquanto tal ressalta-se novamente a necessidade dessa integração com base em parâmetros europeus/colonizadores. Os costumes indígenas, vistos por aquela sociedade de maneira pejorativa. Destaca-se aqui que o que a sociedade colonial encarava como “costumes indígenas” era o mesmo que definir o que era bárbaro – ou, a eterna oposição entre o civilizado e o “selvagem” - ressaltando “irracionalidade do racismo que [os] coloca sempre como o ‘Outro’, como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranho(a) e incomum” (KILOMBA, 2010, p. 176).

O racismo era latente em relação aos indígenas, sendo necessário que o próprio Diretório sublinhasse toda a desconfiança dos colonos pelos grupos étnicos, destacando a “má Fé pelas repetidas violências, com que os trataram até agora, se não persuadam de que a introdução deles lhes será sumariamente prejudicial” (DIRETÓRIO, 1755, p. 34). O documento destacava e remetia supostamente à paz entre indígenas e não-indígenas, além de outras orientações específicas para os moradores dos aldeamentos, e isto mais para as páginas finais do Diretório. Estas percepções sobre os indígenas fazem parte da construção da generalização dos povos originários nas Américas, carregando doses cavalares de preconceitos, estereótipos e racismos múltiplos que seriam e serão perpetuados, mais ou menos intensamente, ao longo do século XIX, XX, até a nossa atualidade.

Claro, é fundamental dizer que também houve e há resistência por parte dos povos indígenas e também por parte dos que compunham o que podemos chamar de elite intelectual. É o exemplo de muitos autores Românticos, no período imperial, como Gonçalves de Magalhães e Gonçalves Dias. No entanto, é importante dizer que essa defesa era marcada por muitas tensões, afora as tensões próprias entre os que de alguma forma “positivavam” determinados elementos das culturas indígenas e aqueles que, por outro lado, compreendiam e defendiam abertamente a ideia de que seriam “incivilizados”, de modo que precisariam ser escravizados, por exemplo, como foi o caso de Francisco Adolfo de Varnhagen (PAULO DE ALMEIDA, 2016). Essas tensões também fazem parte da construção de uma memória e imaginário coletivo complexo sobre os indígenas, os quais estarão determinantes durante o período republicano.

Capítulo 4: Os indígenas no século XIX: entre leis, história e literatura.

Talvez o que incomode muito os brancos seja o fato de o povo indígena não admitir a propriedade privada como fundamento. É um princípio epistemológico. Ailton Krenak⁵⁴.

Como já mencionado, o século XIX é o único que presencia três regimes políticos diferentes. É em seu início que o Brasil, ainda colônia de Portugal, recebe a família real portuguesa, chegando ao Rio de Janeiro em março de 1808. Dois meses depois, no mesmo ano, Dom João VI proclama a “guerra ofensiva” aos Botocudos “antropófagos”, por intermédio de Carta Régia, de 13 de maio. Este é um evento importante no que tange à presença indígena no Brasil naquele momento, e alguns pontos devem ser destacados.

A partir do texto assinado por Dom João VI temos:

(...) sobre as invasões que diariamente estão praticando os índios Botocudos, *antropófagos*, em diversas e muito distantes partes da mesma Capitania, particularmente sobre as margens do Rio Doce e rios que no mesmo desaguam e onde não só *devastam todas as fazendas* sitas naquelas vizinhanças e tem até forçado muitos proprietários a *abandoná-las* com grave prejuízo seu e da minha Real Coroa, mas passam a praticar as mais horríveis e atrozes cenas da mais barbara antropofagia, ora *assassinando os Portugueses e os Índios mansos* por meio de feridas, de que servem depois o sangue, ora dilacerando os corpos e comendo os seus tristes restos (CARTA RÉGIA, 1808).

É importante perceber que os ditos Botocudos⁵⁵, são encarados como a personificação de tudo o que a Coroa precisaria erradicar. Eles representam o oposto da religião católica, o que se desdobrou em uma evidente demonização, por exemplo, pela prática *antropofágica*. Ou, ainda mais especificamente, uma clara oposição entre o sacro e o profano (AGNOLIN, 2005). Algo que necessariamente deveria ser removido do ambiente. Assim, os Botocudos presos nas guerras eram escravizados supostamente por um tempo determinado, em uma:

(...) retórica característica do início do século XIX, vem expressa em termos pedagógicos: a escravidão temporária dos índios, *dobrando-os à agricultura e aos ofícios mecânicos* deveria fazer-lhes perder sua

⁵⁴ KRENAK, Ailton. A vida não é útil (2020), p. 114/115.

⁵⁵ “Botocudo” é um termo pejorativo utilizado para generalizar um número considerável de etnias do grupo Macro-Jê que utilizavam ornamentos auriculares, bucais e nasais feitos de madeira, pedra ou osso. Entre os “botocudos” destacam-se os Krenak, Aranãs, Xoclogues, Giporoques, dentre outros. O nome deriva-se de “botoque”, termo anteriormente utilizado para denominar a rolha para tampar barris utilizada no transporte de vinhos, por exemplo. No vocabulário Tupi-Guarani o ornamento é *metara*, que deriva de *mbentára* (CUNHA, 1982, p. 210).

‘atrocidade’ e, sujeitando-os ao trabalho como os sujeitava às leis, elevá-los a uma condição propriamente social, isto é, humana (CARNEIRO DA CUNHA, 2006, p. 146).

Aqui é importante destacar a passagem sobre a necessidade de submeter os povos originários “dobrando-os à agricultura e aos ofícios mecânicos”, com a intenção evidente de incorporá-los, e por isso, integrá-los de maneira secundária ao corpo social que se formava. Transformar indígenas, considerados bravios, bárbaros e selvagens em trabalhadores agrícolas: foi um mecanismo persistente na sociedade brasileira, e perduraria até o início da primeira República (e além), com veremos. Vistos como antropófagos, o que quer dizer também “bárbaros” pela Coroa, os indígenas “devastariam as fazendas” forçando os colonos a abandonarem seus sítios, desafixando a população desses espaços, além de limitar ou até mesmo eliminar por completo a produção de víveres. Subentende-se aqui a oposição da Coroa frente ao nomadismo, característica associada ao grupo. Ainda se menciona na Carta Régia o Rio Doce que, assim como outras vias fluviais, era utilizado para o escoamento da produção colonial como uma estrada aquífera. Assim, destaca-se que tanto os ataques às fazendas quanto a interdição dos rios são considerados motivos para a “guerra justa”, à ação ofensiva por parte da Coroa em prol da “segurança” dos colonos (MATTOS, 2004), como se tivessem sido os indígenas os primeiros “invasores”.

O que deve ser destacado aqui é a utilização do conceito de “invasão” por parte dos colonos e suportado pela Coroa portuguesa: afinal, não eram os europeus os primeiros invasores? Ao mesmo tempo era, afinal, uma terra/população colonizada e, por isso, oprimida pela metrópole. Maria Hilda Baqueiro Paraíso demonstra como a atuação de instituições militares ocorreu até 1819, “(...) sob o comando da Junta militar de Civilização dos Índios, Conquista, Colônia e Comércio do Rio Doce, seguindo a orientação das Cartas Régias de 1808, [e] estava voltada para mover guerra indiscriminada aos índios do Doce” (PARAÍSO, 2014, p. 227).

Salienta-se este dispositivo normativo, pois destaca-se, no século XIX, o vínculo (sempre existente) dos povos indígenas com a terra, seus territórios originários, a partir das relações de territorialidade, como veremos mais detidamente à frente. Dessa forma a Coroa tentava subverter esse vínculo associando-os à questão de mão de obra:

(...) nas regiões de povoamento antigo, trata-se mesquinamente de se apoderar das terras dos aldeamentos. Nas frentes de expansão ou nas rotas fluviais a serem estabelecidas, faz-se largo uso, quando se o consegue, do trabalho indígena, mas são sem dúvida a conquista

territorial e a segurança dos caminhos e dos colonos os motores do processo (CARNEIRO DA CUNHA, 2006, p. 133).

Assim, a relação da presença indígena com a terra era vista como algo “natural”, no sentido de relacionar esses indivíduos às paisagens naturais, ao mesmo tempo que suas presenças eram tidas como empecilhos, como algo a ser superado: por isso, a transformação destes em trabalhadores agrícolas, mantendo-os em tais paisagens, produzindo certa aura de “utilidade” à Coroa. Isso quer dizer também que ao transformar aqueles povos originários em “trabalhadores agrícolas”, na visão da Coroa e a partir de um imaginário que vinha sendo construído, aqueles indígenas estariam deixando de ser indígenas e passariam a ser “súditos” (de segunda ordem), e depois, “cidadãos” brasileiros (também de segunda ordem). Tal raciocínio perduraria por todo o período imperial até a República. Além disso, como destacam Rui de Figueiredo Marcos, Carlos Fernando Mathias e Ibsen Noronha, “o Brasil não pode ser do João-sem-terra, mas da terra sem João” (MARCOS; MATHIAS; NORONHA, 2018, p. 349), ou em outras palavras, constituía-se assim a concepção do direito de propriedade. Mas propriedade para quem?

Ora, na prática, ainda no período colonial e com a presença da Coroa portuguesa no Brasil, a propriedade ainda não seria relacionada aos povos indígenas. A noção de propriedade, e mais especificamente a propriedade da terra, de terrenos e de territórios, era relacionada aos colonos, com o objetivo de ocupar o território colonial. Neste sentido, a Carta Régia de 1808 é o principal dispositivo que coloca de maneira tão evidente os dois caminhos a serem percorridos: a violência do extermínio indígena, ou a violência da “pacificação”, apontando a necessidade de “civilizá-los e incluí-los na sociedade política – solução em geral propugnada por estadistas e que supunha sua possível incorporação como mão de obra” (CARNEIRO DA CUNHA, 2006, p. 134).

Cumpra-se aqui destacar algumas palavras sobre o que seria a “violência da pacificação”. Parte-se do entendimento de ao menos duas grandes perspectivas de violência sobre os indígenas nas Américas, a saber: 1) a violência física com base na qual inúmeras etnias foram dizimadas, caracterizando-se um genocídio; e 2) a violência simbólica, constantemente perpetuada pelas sucessivas tentativas de aculturação dos povos indígenas (o que também ocorre até hoje). Confere-se destaque aqui a este segundo modo de violência, pois é o de mais difícil identificação. No que diz respeito ao que chamamos de violência simbólica temos o exemplo da invisibilidade da ancestralidade indígena com base, por exemplo, nos registros cartoriais com sobrenomes europeus, como anteriormente mencionado e também amplamente estudado por Maria Leonia Chaves de

Resende (2003). Esta invisibilidade tem múltiplas camadas, sendo a própria violência física uma delas. É por isso que a menção de uma avó “pega no laço” persiste não causando estranhamento, pois a violência física foi de alguma forma determinada e utilizada (interpretada) a partir do que seria uma carga simbólica significativa, ou, mais precisamente, anulamos o peso da expressão e naturalizamos a violência contida no ato de “pegar no laço”, permitindo sua permanente agressão. Omite-se, e até mesmo nega-se, que esta mulher foi sequestrada, estuprada e condenada a casar-se com seu próprio estuprador.

Neste sentido, o etnocídio (remetendo-se também à noção de epistemicídio) se vincula e provoca o que estamos chamando aqui de invisibilidade. Enquanto violência simbólica, este é o conceito mais apropriado para caracterizar o cerceamento, opressão, intimidação, enfim, a “inserção” e a “integração” pelo Estado. É através dessa “inclusão” cultural excludente (termo utilizado ainda hoje), que essas pessoas foram e são obrigadas a esconder e abandonar suas formas de viver e pensar. Assim, o etnocídio se define como a “destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito” (CLASTRES, 2011, p.78-79). O etnocídio, então, se conecta ao epistemicídio, com base no qual o próprio conhecimento considerado “não-civilizado” é negado e excluído (SANTOS, 2014). Ou seja, a presença ativa dos grupos étnicos na história é constantemente invisibilizada e inferiorizada⁵⁶.

Essa configuração permanece de certa forma ao longo do Primeiro Reinado (1822-1831), apesar dessas mesmas violências serem consideradas e classificadas de forma mais “branda”. Apesar do termo, devemos entender essa “brandura” como uma suavização do projeto “civilizatório” perante a escrita legislatória, visto que na prática as ofensivas e ataques aos grupos étnicos não-brancos permaneciam. Esta visão de “brandura” se baseia, principalmente, na posição de José Bonifácio frente à “civilização” dos povos originários. Como destacou Manuela Carneiro da Cunha:

José Bonifácio foi, como se sabe, beatificado pelo indianismo positivista, embora Rondon lamentasse que, por haver nascido antes de Auguste Comte, tivessem lhe faltado os ensinamentos do “incomparável Mestre” que lhe teriam permitido ‘corrigir os enganos e extravios inerentes ao estado metafísico’ (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 165).

⁵⁶ Deve-se diferenciar a ação etnocida das tentativas de aculturação dos grupos étnicos nas Américas. Enquanto o etnocídio é necessariamente vinculado às políticas de Estado, as tentativas de aculturação podem ser desenvolvidas individualmente a partir das estruturas hierárquicas socialmente construídas. Em ambos os casos, houve e há resistências diversas dos povos indígenas.

Os indígenas voltam a ser encarados enquanto parte de um projeto político, permanecendo ligados à terra pela associação à natureza mas também sendo utilizados pela mão de obra, à necessidade de uma fixação populacional no território e, portanto, de certa incorporação (de segunda ordem) àquela sociedade. Dessa forma, pode-se dizer que “é no fundo o projeto pombalino, mas acrescido de princípios éticos: para chamar os índios ao convívio do resto da nação. Há que os tratar com justiça e reconhecer as violências cometidas. (...) A justiça de que fala José Bonifácio, consistia na compra das terras dos índios em vez da usurpação direta” (CARNEIRO DA CUNHA, 2006, p. 137). Destaca-se que mesmo com esta configuração o Estado exercia a, ainda constante, tutela sobre estes povos, visto que “são absolutamente incapazes de reger e procurarem o necessário para sua existência” (ANAIS DO SENADO Apud. SILVA, 2014, p. 83)⁵⁷.

A compra de terras indígenas, supostamente realizada diretamente com aqueles povos, partia de um contexto em que:

(...) a concepção do direito à propriedade estava firmemente escorada na teologia. Basta lembrar uma consulta feita por Dom João III a um teólogo, no início do nosso processo de colonização, em que se confirma o domínio dos aborígenes (SIC) sobre o que possuíam, e se afirma que, mesmo no caso de praticarem a idolatria, são legítimos possuidores do que ocupam com justo título positivo. Nem a razão natural os poderia privar do que lhes era legítimo (MARCOS; MATHIAS; NORONHA, 2018, p. 350).

Com a descentralização do poder durante o Período Regencial (1831-1840), os ataques contra indígenas são institucionalizados pelas Províncias como acontece no Ceará e em Goiás:

No Ceará, a Assembleia Provincial apressa-se em extinguir, em 1835, duas vilas de índios, seguidas de mais algumas em 1839. Em Goiás, o presidente da província organiza em 1835 e 1836 expedições ofensivas contra os índios Canoeiros e Xerente e os quilombos, oferecendo-lhes as alternativas seguintes: se aceitassem a paz, seriam expulsos de seus territórios e suas lavouras queimadas, para que não retornassem; seriam mortos e os prisioneiros escravizados, caso não aceitassem (CUNHA, 2006, p. 138)

Sabemos que a oscilação das leis indigenistas foi e é uma constante desde o período Colonial: ora em defesa (também complexa e repleta de tensões), ora em

⁵⁷ A tutela por parte de missionários é ressuscitada na segunda metade do século XIX através de capuchinhos italianos e franciscanos. Januário da Cunha Barbosa, em 1840, considerava a catequese como “o meio mais eficaz, e talvez o único, de trazer os índios da barbaridade de suas brenhas aos cômodos da sociabilidade” (BARBOSA Apud. CARNEIRO DA CUNHA, 2006, p. 141). Estas formas de tutela permanecem até nossa contemporaneidade por meio das mais diversas religiões, por exemplo.

perseguição evidente aos grupos étnicos. Esta configuração é heterogênea, existindo vozes dissonantes em favor ou não desses povos⁵⁸. Caracteriza-se assim uma permanência que merece destaque, já que se percebe a defesa do conhecimento e da própria presença indígena, e em contraposição observa-se a destruição desses saberes e sua exclusão da formação, por exemplo, da identidade brasileira, que se estrutura em parte no pensamento do século XIX, e se estabelece no XX.

Podemos destacar o exemplo de Carl Friedrich Philipp von Martius, com a escrita de “Como se deve escrever a história do Brasil” (1845). No texto, na época premiado, o autor aponta que o povo brasileiro seria constituído na junção entre portugueses, negros e indígenas com destaque para os portugueses que supostamente se sobressairiam na miscigenação. É importante ressaltar aqui que é durante o século XIX que a antropologia física, junto ao evolucionismo, ganha força e, dessa forma, o pensamento de von Martius não está isolado. Estes ideais só viriam a ser questionados, mais detidamente e estruturalmente, a partir da segunda metade do século XIX e início do século XX, com nomes proeminentes como Franz Uri Boas. Mesmo com tais questionamentos, o conflito era intenso entre o evolucionismo, o darwinismo social e a eugenia frente à antropologia cultural e multiplicidade de sociedades existentes no mundo. Nesse sentido, pensadores, como Franz Boas, rejeitavam as simplificações com base nas quais o...:

(...) evolucionismo levava, por dar uma importância à noção de desenvolvimento cultural independente e por entregar um método comparativo generalizado, que impedia que se apreendesse com um conjunto vivo às realizações de *cada* grupo humano. Em segundo lugar, F. Boas se recusa a atribuir a diversidade das realizações culturais à exclusiva influência dos meios físicos contrastados em que se situam as sociedades. (...) Enfim, ele era sensível à multiplicidade de combinações a que se pode prestar uma mesma série de elementos culturais e à maneira particular como cada sociedade os utiliza. Assim cada cultura representa um desenvolvimento original, condicionado pelo ‘meio social’ tanto quanto pelo meio geográfico, e pela maneira como emprega e enriquece “os materiais culturais provindos do exterior ou de sua própria criatividade” (MERCIER, 1974, p. 61)

A antropologia física é base fundamental das teorias racialistas que culminariam, no século XX, com a perseguição sistemática realizada pelos nazistas aos judeus, homossexuais, negros, portadores de deficiências físicas e ciganos. A própria construção da eugenia, enquanto disciplina científica, parte dessas bases lançadas no século anterior,

⁵⁸ Durante todo o período imperial brasileiro destaca-se apenas uma lei que se enquadraria enquanto indigenista e leiga por parte do governo imperial: o chamado “Regulamento das Missões”, promulgado em 1845 (CUNHA, 2006, p. 140).

perpetuando-se mais ou menos intensamente até meados do século XX (DIWAN, 2007). Assim, “o cientificismo do século XIX está preocupado em demarcar claramente os antropoides dos humanos, e a linha de demarcação é sujeita a controvérsias. [Johan Friedrich] Blumenbach⁵⁹, um dos fundadores da antropologia física, por exemplo, analisa um crânio de Botocudo e o classifica a meio caminho entre o orangotango e o homem” (CARNEIRO DA CUNHA, 2006, p. 134). É por isso que ideias como as de von Martius não eram isoladas e sim fortalecidas e difundidas amplamente. Nesse imaginário, os indígenas eram vistos cada vez mais (agora embasados por uma “ciência”, ideologicamente orientada ao extermínio) como ultrapassados e objetos de “melhoria” pela miscigenação, ou seja, pelo branqueamento, afinal:

(...) a visão monogenista, dominante até meados do século XIX, congregou a maior parte dos pensadores que, conformes às escrituras bíblicas, acreditavam que a humanidade era uma. O homem, segundo essa versão, teria se originado de uma fonte comum, sendo os diferentes tipos humanos apenas um produto “da maior degeneração ou perfeição do Éden” (Quatrefage, 1857, apud Stocking, 1968). Nesse tipo de argumentação vinha embutida, por outro lado, a noção de virtualidade, pois a origem uniforme garantiria um desenvolvimento (mais ou menos) retardado, mas de toda forma semelhante. Pensava-se na humanidade como um gradiente – que iria do mais perfeito (mais próximo ao Éden) ao menos perfeito (mediante a degeneração) -, sem pressupor, num primeiro momento, uma noção única de evolução (SCHWARCZ, 2016, p. 64)⁶⁰.

Constata-se, assim, que as disputas entre defesa (com seus devidos limites) e ataques aos indígenas eram intensas, e elas não se limitavam ao embate político. É durante o Segundo Reinado (1840-1889) que presenciamos a acirrada querela entre Gonçalves de Magalhães, da primeira geração de Românticos no Brasil, e Adolfo de Varnhagen, tido

⁵⁹ Blumenbach, apesar de não ter sido o único, classificou os ameríndios enquanto “vermelhos” (MERCIER, 1974), o que ganhou grande destaque, no século XX, durante a ascensão do cinema *western*.

⁶⁰ Há de se destacar ainda a segunda vertente mencionada por Lilia Moritz Schwarcz, a versão poligenista “que permitiria, por outro lado, o fortalecimento de uma interpretação biológica na análise dos comportamentos humanos, que passam a ser crescentemente encarados como resultado imediato de leis biológicas e naturais. Esse tipo de viés foi encorajado sobretudo pelo nascimento simultâneo da *frenologia* e da *antropometria*, teorias que passavam a interpretar a capacidade humana tomando em conta o tamanho e proporção do cérebro dos diferentes povos. Simultaneamente, uma nova *craniologia técnica*, que incluía a medição do índice encefálico (desenvolvida pelo antropólogo suíço Andrés Ratzius em meados do século XIX), facilitou o desenvolvimento de estudos quantitativos sobre as variedades do cérebro humano. Recrudescia, portanto, uma linha de análise que cada vez mais se afastava dos modelos humanistas, estabelecendo rígidas correlações entre conhecimento exterior e interior, entre a superfície do corpo e a profundidade do seu espírito” (SCHWARCZ, 2016, p. 65). Tais estudos iriam permanecer até meados do século XX na base de publicações como “Diversidade morfológica entre os índios ‘botocudos’, do leste brasileiro (século XIX) e o ‘Homem de Lagoa santa’”, tese de livre docência à cadeira de Antropologia e Etnografia da Faculdade de filosofia, Ciências e letras da Universidade do Estado da Guanabara, de Marília Carvalho de Mello e Alvim (1963).

como o primeiro grande historiador do país⁶¹. Tais personagens figuram enquanto representantes da diversidade de vozes que ou se dedicavam à defesa dos indígenas, muitas vezes partindo de percepções ideais e generalizações, ou à defesa do extermínio e/ou suposta extinção dos mesmos, vistos como seres inferiores que não mereciam nem ser “preservados”. Varnhagen, de acordo com essa segunda tendência, ocupava uma posição importante no que se refere à construção de uma identidade nacional, tendo se chocado “com a tradição indianista criada na independência, que fora nos tupis e não nos portugueses a base da nacionalidade brasileira” (WEHLING, 1999, p. 52). O estranhamento de Varnhagen se deve, além de um racismo estrutural, à “teoria da legitimação dos fatos consumados”, que defendia a construção das histórias nacionais através da perspectiva de uma história “dos vencedores”, ou seja, do homem branco, colonizador, europeu, cristão, heterossexual. Ou ainda, nas palavras de Clado Ribeiro Lessa, da “evolução das raças conquistadoras” (LESSA Apud. WEHLING, 1999, p. 54) e apagamento cultural dos considerados “vencidos”.

A posição de Varnhagen em relação aos povos indígenas no Brasil do século XIX era evidente: engessá-los em um passado colonial, idealizados de forma a apagar suas diversidades e negar sua contemporaneidade. Essa perspectiva se fortaleceu a partir, então, da noção de uma *cultura história*, conceito empregado para...

(...) designar, no século XIX, o espriar do historicismo para fora dos limites do mundo intelectual, gerando novas atitudes mentais em setores mais amplos da sociedade. (...) baseada na percepção da historicidade por um público muito mais vasto do que as comunidades acadêmicas de então (WEHLING, 1999, p. 30).

Dessa forma é preciso refletir sobre a relação das pesquisas desenvolvidos dentro desse espaço acadêmico, o IHGB, e como elas (ou parte delas) eram utilizadas nessa construção de uma consciência histórica a partir do aprendizado histórico e das culturas históricas disponíveis em materiais de leitura, foco deste trabalho. Considera-se aqui que “todo pensamento histórico, em quaisquer de suas variantes – o que inclui a ciência histórica -, é uma articulação da consciência histórica. A consciência histórica é a realidade a partir da qual se pode entender o que a história é, como ciência, e por que ela é necessária.” (RÜSEN, 2010, p. 56). Assim, apesar de termos na “História Geral do

⁶¹ Salienta-se que Gonçalves de Magalhães foi centro de outras querelas envolvendo, principalmente, o poema épico “Confederação dos Tamoios” (1856), como demonstra José Aderaldo Castello em “A Polêmica sobre ‘A Confederação dos Tamoios’” (1953). A partir de Castello, podemos perceber que a defesa apaixonada de Magalhães em relação aos povos indígenas no Brasil desencadeava determinadas animosidades, ora em relação ao intenso racismo construídos sobre aqueles povos, ora em relação à idealização literária estereotipada que podemos encontrar, por exemplo, nas obras de José de Alencar.

Brazil”, de Varnhagen, uma perspectiva de apagamento dos povos indígenas na história do Brasil, temos outras forças literárias de oposição a ele, como os autores do Movimento Romântico.

É importante tecer algumas palavras sobre os autores Românticos que vale sublinhar, estavam longe de constituir um movimento homogêneo. Dentre estes, destacou-se José de Alencar, com os livros *O Guarani*, *Iracema* e *Ubirajara*, tendo em vista, por exemplo, a busca pela construção de uma “identidade única” nacional:

Alencar, ao escrever a parte de sua obra pertencente ao chamado ciclo indianista, tem em mente um projeto de busca da identidade nacional. Isso corresponde a uma faz características mais marcantes do movimento romântico como um todo, que é a afirmação da nacionalidade. O autor busca, sobretudo com a pesquisa detalhadas das fontes, isto é, os escritos dos cronistas viajantes e historiadores, ressaltas as qualidades positivas da genuína cultura brasileira (PIROLLA, 2002, p. 23).

A construção de uma identidade nacional se relaciona, como veremos nos capítulos seguintes, com a construção de uma mitologia de “identidade indígena” única, fortemente baseada na utilização da literatura Indianista Romântica, a qual tem em Alencar um forte expoente. Mas, aqui, faz-se necessário destacar que:

Não é porque o romantismo brasileiro encontra no índio um instrumento para realizar sua principal aspiração, servindo de mito de função nacional, que se deva pensar que a imagem do indígena permaneça, ao longo da história, como essência imutável. Talvez os românticos gostassem que pensássemos assim, mas, na verdade, a representação acerca dos “primeiros brasileiros” variou durante o Império e continuou a mudar depois da proclamação da República. No período que nos interessa, veremos, de certa forma, o bravo guerreiro se mestiçar, durante a Conciliação, com os descendentes dos conquistadores europeus até porque, em cada um desses momentos, sua imagem desempenhará diferentes funções ideológicas (RICUPERO, 2004, p. 154).

Percebe-se então que a recuperação da imagem construída sobre os povos indígenas, ao menos em parte da literatura romântica, e que reforça um estereótipo de uma identidade indígena única (que é mitológica) é utilizada de maneira a orientar o que se deveria permitir encarar como indígena, excluindo as transformações históricas e culturais apontadas por Bernardo Ricupero, na passagem acima. Isso faz parte da construção de um saber histórico, associado à literatura, baseado em uma cultura histórica, já que:

A expressão “cultura histórica” articula sistematicamente o aspecto cognitivo da elaboração da memória histórica, cultivado pela ciência, com o aspecto político e estético dessa mesma elaboração. Um aspecto

não pode ser pensado sem o outro, pois a relação entre eles já é uma questão própria à razão, na aplicação prática do saber histórico. Ciência, política e arte podem instrumentalizar-se mutuamente no campo da consciência histórica como fator cultural da orientação existencial), abreviando ou mutilando a dimensão do saber histórico por elas adotada (RÜSEN, 2007, p. 122).

Dessa forma, a memória histórica não é só fortalecida pela literatura, mas é motivada, semeada e ilustrada pela mesma. É pela tríade indianista de Alencar – *Iracema*, *O Guarani* e *Ubirajara* – que se obtém uma descrição da fisionomia indígena para aqueles leitores que não tinham convívio direto com aqueles povos. Ou melhor, que por estarem orientados por esta literatura, não enxergavam a diversidade dos povos indígenas. Portanto, a construção e fortalecimento dessa homogeneização do que era a “identidade indígena única” é parte fundamental de um projeto civilizador e intelectual de destituição das pluralidades e multiplicidades étnicas relacionadas aos povos originários no Brasil. Nega-se a ancestralidade indígena, e mesmo as indianidades tão diferentes e específicas, da população mestiça em favor dessa mitologia de uma “identidade indígena única”.

É interessante perceber que Alencar colhe do Diretório, no período colonial, o incentivo à miscigenação, com destaque nas duas primeiras obras para o romance interétnico entre Cecília e Peri, e Martim e Iracema. E isso é próprio ao Movimento Romântico, já que “boa parte da produção indianista parece ser uma maneira cifrada para que alguns homens de situação social pouco definida discutam seu lugar na sociedade brasileira do século XIX” (RICUPERO, 2004, p. 155). No entanto, é importante lembrar aqui que:

(...) os aspectos da natureza que seduzem a imaginação de José de Alencar e são fixados em muitos de seus romances são os grandes *espaços incultos*, ainda transformados pela mão do homem: a floresta intocada, o pampa que se estende a perder de vista, o sertão misterioso. (...) Terras imensas e recém-desbravadas, fronteiras de civilização, onde os campos cultivados formam pequenas manchas na vastidão deserta e a visa é um desafio constante, obrigando *os seres que nelas habitam – sejam homens, animais ou plantas – a serem tão fortes quanto o ambiente em que se encontram*” (MARTINS, 2005, p. 234-235).

Ou seja, a partir da retórica oitocentista, os povos originários ainda se relacionavam com o imaginário de uma terra inóspita, onde apenas os fortes sobreviveriam, em contraposição à erudição, ao conhecimento. Pensemos então o espaço de uma natureza inóspita e um não-lugar mestiço, já que, afinal o Brasil era visto como um “limbo para os homens situados entre a opulência da casa-grande e o inferno da senzala” (RICUPERO, 2004, p. 156). Em contrapartida, como aponta Márcia Regina

Capelari Naxara, em “Cientificismo e Sensibilidade Romântica: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX”, muitas das produções românticas atribuíam uma ambivalência entre as cidades, ou seja, o ambiente urbano, e a natureza. Ao analisar o romance “As cidades e as serras”, de Eça de Queiroz, Naxara demonstra a associação do progresso da cidade à também superficialidade das relações e valorização das coisas materiais. Em contrapartida, é no campo que o personagem Jacintho encontra a paz no *trabalho produtivo*, onde aplica seus conhecimentos científicos para a melhoria do campo, das lavouras.:

A narrativa, no entanto, realça e faz prevalecer a superficialidade dos contatos existentes entre as pessoas, a valorização das coisas materiais e seu peso nas relações. É no campo, por muito tempo desprezado, que o personagem encontra a paz de espírito, numa vida junto à natureza, onde o trabalho é produtivo, os valores humanos ganham realce e profundidade, e a vida não é desperdiçada. Na cidade, o conforto e os prodígios criados pela inventividade do homem vêm acompanhados dos vícios e do enfado provocados pelo excesso de mundanidade e pelos estragos da civilização (a superficialidade, as falsas aparências, a corrupção pelos valores mercantis) (NAXARA, 2004, p. 232-233).

A passagem acima demonstra como, no período romântico, associava-se a ideia de civilização relacionada ao ambiente urbano também à degeneração humana, e em contrapartida o campo, e aqui lê-se a natureza, era o ambiente da felicidade. Como representação simbólica da felicidade, o campo diz respeito à um imaginário idealizado, relacionado um ambiente rural europeu (natureza) à determinada elite cultural portuguesa; natureza distinta do que seria o campo do interior do Brasil, associado às terras inóspitas, indígenas, caboclos, mestiços e sertanejos. Mas o que nos parece importante salientar aqui é essa crítica do autor em relação ao ambiente urbano, e valorização do ambiente natural. É considerando esta perspectiva que se destaca alguma tentativa de valorização dos povos indígenas, visto que “os românticos, operando uma *revisão de valores*, não apenas veem coisas diferentes no mundo e no espírito, como desejam imprimir à sua visão um selo próprio e de certo modo único” (CANDIDO, 1963, p. 29), uma inversão necessária de como o indígena era visto naquele momento.

É por isso que é importante enfatizar a atuação desses Românticos naquele momento preciso da história brasileira. Os ataques aos indígenas ocorriam das mais diversas partes e, enquanto muitos eram mortos pelo genocídio e/ou pelo etnocídio, outros eram mortos pelo esquecimento, negligência e pelo silêncio. É nesse contexto que autores do Movimento Romântico, como Gonçalves de Magalhães e Gonçalves Dias criavam personagens que contradiziam estereótipos que demonizavam os povos indígenas, como

“selvagens”, “antropofágicos” e “incivilizados”. Ao mesmo tempo, autores como Alencar apresentavam indígenas aos moldes de uma idealização europeia e, ao mesmo tempo que também se colocavam contra uma frente ampla de depreciação dos povos originários, também fez parte da construção de uma mitologia de “identidade indígena” única. Dessa forma, “paralelamente à sua idealização, delineava-se uma forte condenação aos seus costumes bárbaros e seus hábitos antropofágicos, além do surgimento de teorias sobre a inferioridade dos trópicos e de seus habitantes” (DUARTE, 2013, p. 41). Ou seja, a criação de personagens, mesmo que idealizados, foi naquele momento, uma forma importante de contradizer o desdém amplamente articulado proposto dentro do IHGB, mas também em uma determinada esfera pública, como veremos nos próximos capítulos. Uma desvalorização que não se contentava às depreciações simbólicas, mas promovia e fortalecia ataques diversos contra aqueles povos, como apresentado.

Por isso, salienta-se ainda que o genocídio indígena, no Brasil, está diretamente ligado ao etnocídio: o rompimento do indivíduo com suas culturas ancestrais que vai matando-os de forma lenta e gradual. Esse etnocídio é fomentado e sustentado pelas políticas indigenistas e por materiais de leitura desde as primeiras invasões, no período colonial, como viemos demonstrando: desconectando direta ou indiretamente, de maneira tênue ou drástica, os povos indígenas de suas terras originárias, principalmente se considerarmos as obras de Varnhagen e Von Martius. Terras estas que, pela lei do império português, eram deles de fato. Dentre essas leis destacaram-se duas que precisam ser mencionadas: o “Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos Índios” (1845)⁶², e a Lei Nº601 de 18 de setembro de 1850, a Lei de Terras.

⁶² É importante destacar que este é o único documento indigenista geral do Império no Brasil. O termo “indigenista” é utilizado aqui, adaptado, no sentido de orientação para a lida da administração governamental para com os povos indígenas. Não entendi... e para com não fica bacana... no que diz respeito parece melhor.

Capítulo 5: Das leis imperiais e as terras originárias

Apalpei a terra estéril e a árvore seca pela raiz fraca em um poente que cobria a vida com um tom pálido. Era a alma do mundo dizendo que um ciclo havia terminado e que naquele instante, da soma das sabedorias das antigas tribos que o poente insistia em iluminar, mesmo que palidamente, uma nova tribo amanheceria como Sol. Para isso, as raízes teriam que ser resgatadas, a terra precisaria ser recuperada e revitalizada.

Kaká Werá Jecupé⁶³.

O Decreto Imperial N° 426 de 1845, se propunha a regulamentar as Missões, mas retomava alguns pontos do antigo Diretório dos Índios, o que destaca ainda mais a importância e permanência, em longa duração, do exercício de suas prerrogativas coloniais. Eram regalias que privilegiavam as populações consideradas “brancas” ou mestiças de cores mais próximas à caucasiana (a partir do projeto de branqueamento da população), cabendo aqui lembrar mais uma vez a tese escrita por von Martius e premiada pelo IHGB: para o autor, a população brasileira se constituía a partir da portuguesa, negra e indígena, sendo a branca europeia a que se destacaria dentre as demais. Ou, nas palavras do próprio naturalista: “mescla de raças, que daí a séculos influirá poderosamente sobre as classes elevadas, e lhes comunicará aquela atividade histórica para a qual o império do Brasil é chamado” (VON MARTIUS, 1844, p. 65). Especificamente sobre os povos indígenas, promovia-se uma ideologia que desde o século XVIII entendia os povos originários como primitivos, como afirma Lilia M. Schwarcz: “primitivos porque primeiros, no começo do gênero humano; os homens americanos transformaram-se em objetos privilegiados para a nova percepção que reduzia a humanidade a uma espécie, uma única evolução e uma possível ‘perfectibilidade’” (SCHWARCZ, 2016, p. 58).

O texto do decreto, que ficou conhecido como Regulamento das Missões, se inicia com a afirmação de que “haverá em todas as províncias um Diretor Geral do Índios” (Art. 1º), retomando o Diretório dos Índios pombalino e reforçando a tutela sobre aqueles povos. Aqui é importante entender de onde vinha essa constante defesa da necessidade de tutela sobre os povos originários. Manuela Carneiro da Cunha aponta que:

Na segunda metade do século XIX, essa época de triunfo do evolucionismo, prosperou a ideia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram, portanto, algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais. Foi

⁶³JECUPÉ, Kaká Werá. A Terra dos mil povos: História indígena do Brasil contada por um índio (2020).

quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades “primitivas”, condenadas a uma eterna infância. E, porque tinham assim parado no tempo, não cabia procurar-lhes história. Como dizia Varnhagen: “de tais povos na infância não há história: há só etnografia” (CARNEIRO DA CUNHA, 2015, p. 11).

É então, pela ideologia de que aqueles povos estavam em uma fase evolutiva anterior e, portanto, no amanhecer de suas existências, que se defendia sua tutela desde o período colonial: se antes ela ocorria pela igreja, agora seria também/especialmente pelo Estado. Além disso, deve-se lembrar aqui da tutela feita pelos Juízes de Órfãos em relação aos indígenas presos nas recém promulgadas “guerras justas”, a partir de 1808, como mencionado no capítulo anterior. Além de controlarem a servidão daqueles indígenas e, por isso, suas liberdades, os Juízes de Órfãos também “regulariam questões afetas à esfera do trabalho” (FARAGE; CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 112). Percebe-se aqui que, no século XIX, e mesmo antes do Regulamento das Missões, o interesse sobre a tutela indígena partia da mão de obra e sobre suas terras: “esta era uma tutela toda especial, exercida pelo Poder Público, independentemente daquela que disciplinava o trabalho. No fundo, como nos Estados Unidos da América, era uma tutela sobre as terras dos índios, com intuito de que eles não fossem despossuídos” (FARAGE; CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 112). Ao menos, não imediatamente, como veremos.

O Regulamento das Missões também permitia que populações indígenas e mestiças habitassem o mesmo espaço, desde que as populações indígenas voltassem a utilização do espaço da aldeia à promoção da “vida industrial” e principalmente à agricultura (capitalista), como é possível ler no parágrafo 3º do referido decreto. Além disso, parte da terra poderia ser arrendada para população não-indígena, promovendo a presença de não-indígenas em terras a ser feita a devida “demarcação, que devem ter os distritos das Aldeias” (REGULAMENTO, 1845, § 12). Aqui faz-se necessário recuperar que a discussão sobre o direito originário à terra, por parte dos povos indígenas, ocorre muito antes do Regulamento das Missões ou sobre a Lei de Terras, como veremos à frente. Mesmo durante a “Guerra ofensiva aos Botocudos antropófagos”, mencionada no capítulo anterior, o debate existia e:

Até D. João VI, o mais antiindígena dos legisladores reconhece, implícita e explicitamente, os títulos dos índios sobre seus territórios e as terras das aldeias. Implicitamente, quando declara que as terras conquistadas por guerra justa aos índios são devolutas (Carta Régia de 2/12/1808), o que significa ao mesmo tempo reconhecer os direitos anteriores dos índios sobre seus territórios e a permanência de tais direitos para os índios com que não se guerreava. Explicitamente, quando afirma que as terras das aldeias são inalienáveis e *nulas as*

concessões de sesmarias que pudessem ter sido feitas nessas terras, as quais não podiam ser consideradas devolutas (Carta Régia de 26/03/1819 e duas provisões de 8/07/1819) (CARNEIRO DA CUNHA, 1987A, p. 63).

Apesar de Manuela Carneiro da Cunha mencionar, na passagem acima, que a concessão de Sesmarias ficaria proibida, subentendendo-se que tais concessões fossem direcionadas à população não-indígena, o próprio Regulamento das Missões promove a aprovação das mesmas, direcionando-as (ao menos, em âmbito oficial) aos indígenas moradores das aldeias “por seu bom comportamento e desenvolvimento industrial, mereçam se lhes concedam terras separadas das da Aldeia para suas granjearias particulares” (REGULAMENTO, 1845, § 15). Aqui cabe indagar se as Sesmarias promovidas pelo Regulamento das Missões seriam direcionadas à população indígena, ou se pela corrupção existente, elas seriam concedidas à população não-indígena também. De qualquer forma, mesmo que casos de corrupção como esses tenham ocorrido, povos indígenas utilizavam a esfera pública e o conhecimento de seus direitos para fazer reivindicações, como aponta João Paulo Peixoto Costa sobre os povos indígenas no Ceará:

A preocupação dos nativos de Viçosa em desenvolver sua vila é semelhante ao caso de Messejana na década seguinte. Não se tratava apenas de se verem livres dos não-índios para viver em ociosidade: estes eram mais uma vez apontados pelos indígenas como a causa da decadência dos espaços em que viviam. Em contrapartida à desobediência dos brancos, indicavam novamente o papel de seu povo para a consolidação do império português ao morrerem pelo estabelecimento da colônia na América. O citado Mandu Ladino, famoso pela rebelião na capitania vizinha e contra quem seus ancestrais haviam lutado, não era um bárbaro arredo. Ao contrário, fora criado por frades capuchinhos e educado em Pernambuco, e, ainda assim, tornara-se inimigo da Coroa lusitana. Já os de Viçosa, segundo os autores do requerimento, sempre se portaram como fiéis súditos, prontos para derramar seu sangue em nome da monarquia. Os anseios dos índios de Viçosa mais uma vez se assimilam com os de Messejana ao expressarem a vontade de ver o "aumento da vila" e, para isso, além da expulsão dos não índios, propuseram outras medidas com o objetivo de incrementar a economia local (COSTA, 2016, p. 113).

Percebe-se assim que, apesar das diversas formas de negação de seus direitos e silenciamento de suas vozes, aqueles povos mobilizavam os recursos jurídicos para a realização de suas demandas. Mesmo a partir do Regulamento, destaca-se ainda a situação existente de viúvas que estariam autorizadas a permanecer em suas terras originárias desde que também promovessem o cultivo, ou seja, o “progresso” (SIC) destas (REGULAMENTO, 1845, §3 e § 15). Questiona-se aqui a situação de tais viúvas e em

qual cenário a viuvez teria sido constituída. Seria em decorrência das ofensivas contra os povos considerados incivilizados? Para o povo Baniwa, que teve seus primeiros contatos com os invasores durante o século XVIII, a resposta é evidente:

Nessa época, muitos homens e jovens foram *violentados, perseguidos e escravizados* por espanhóis e portugueses. Parte considerável do meu povo morreu por epidemias, como o sarampo e a varíola, trazidas por não indígenas e conhecidas por dizimar muitos povos no Brasil. Além disso, durante o processo de contato, *os Baniwa foram explorados por não indígenas, na ilusão de melhoria da condição de vida* através da troca de mercadorias pelo seu serviço braçal. Muitos perderam contato com suas famílias ou morreram trabalhando para os patrões, que eram militares portugueses. No século XIX, na região, havia presença portuguesa em São Gabriel da Cachoeira e Marabitanas (AURORA, 2019, p. 110).

Como demonstra Braulina Aurora, antropóloga Baniwa, a percepção de que os povos indígenas deveriam ser integrados àquela sociedade, dita “civilizada”, é condizente com a defesa de von Martius para o branqueamento da população. Ora, se os homens indígenas estavam sendo perseguidos, escravizados e inclusive levados à combates militares⁶⁴, as mulheres indígenas permaneciam sob constante vigilância da igreja, de homens não-indígenas, inclusive pela “proteção militar” nas aldeias (REGULAMENTO, 1845, §17) enfim, de seus algozes.

Outro ponto que se destaca no Regulamento das Missões é a autoridade do Governo Imperial sobre a fiscalização dos territórios indígenas, cabendo aos Diretores (assim como promovido pelo Diretório) “examinar o estado em que se acham as aldeias atualmente estabelecidas” (REGULAMENTO, 1845, §1º). Sabemos que o dito “estado” das aldeias partiria sempre de uma percepção eurocêntrica e etnocêntrica visando a utilização daquelas terras para o cultivo de alimentos para uma população maior e, especialmente, não considerava os indígenas como população prioritária. Ao menos não os indígenas considerados não-miscigenados, ou ainda, como salientado por John Monteiro sobre as populações originárias do período colonial, os indígenas *bravios* (2001). O Decreto também não considera o trânsito daqueles povos nos diversos territórios por onde se locomoviam, isto pois desconsiderava o nomadismo dos mesmos

⁶⁴ Salienta-se que desde o período pombalino, homens indígenas eram alistados em forças armadas coloniais, muitas vezes conseguindo patentes mais altas, como demonstra Rafael Ale Souza, em “Os Oficiais Índios na Amazônia Pombalina: Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1798)” (2009). Como o povo Baniwa é originário da região amazônica, podemos conjecturar que eles também poderiam ter alcançado patentes de oficiais no período mencionado por Braulina Aurora.

como característica dita *civilizada*⁶⁵. Dessa forma, pelo Regulamento das Missões, o Governo Imperial poderia indicar o destino de terras consideradas “abandonadas”(REGULAMENTO, 1845,§7º).

Mais um ponto a se considerar a partir do referido Decreto, é o que traz o 6º parágrafo que diz: “mandar proceder ao arrolamento de todos os Índios aldeados, com declaração de suas origens, suas línguas, idades, e profissões. Este arrolamento será renovado todos os quatro anos” (REGULAMENTO, 1845, §6º). Percebe-se, a partir deste trecho, que o declarar as origens daqueles indígenas relacionava-se a recensear a população indígena registrando seus povos originários, mas também averiguar quem não se considerava mais “índio” a partir do projeto estabelecido de branqueamento populacional e de consequente invisibilização indígena.

Destaca-se aqui a hipótese central deste trabalho: a de construção, em uma perspectiva de longa duração, de um apagamento das populações indígenas (a partir de uma identidade unívoca, considerando o termo “índio”) e, a vista disso, a transmutação de tais populações em caboclos, pardos, mestiços e categorias análogas. Isto é reforçado pelo parágrafo 19 que especifica “Empregar todos os meios lícitos, brandos, e suaves, para atrair Índios às Aldeias; e promover casamentos entre os mesmos, e entre eles, e pessoas de outra raça”, ou seja, atrair indígenas para a realização de casamentos (questionando se eram forçados ou não) com indivíduos de seus próprios povos ou de “outra raça”. A promoção do casamento, além do que já foi debatido a partir do Diretório, se baseia também no que declarou o deputado Francisco Jê Acaiaba de Montezuma: “Os índios não são brasileiros no sentido político em que se toma; eles não entram conosco na família que constitui o império” (Sessão de 25/09/1823, diário da Constituinte). O casamento, a miscigenação, a partir do que foi elaborado por Von Martius, promovia também o branqueamento da população e, assim, o apagamento e invisibilização não só da população indígena, mas também de suas ancestralidades. Para Manuela Carneiro da Cunha:

A negação da soberania não deve surpreender: no Brasil, o Estado precedeu a nação. Todos os estadistas, desde a Independência, colocaram o problema da construção desta nação. Fizeram-no, no entanto, a partir das premissas da Revolução Francesa: a cada Estado devia corresponder uma única nação. A soberania das nações indígenas, que não constituía problema em períodos anteriores, passa a ser escamoteada. Não se admite, nesse início do século XIX, que os índios

⁶⁵ Pode-se ler no § 7º do Regulamento das Missões: “Inquerir onde há Índios, que vivão em hordas errantes; seus costumes, e línguas; e mandar Missionários, que solicitará do Presidente da Provincia, quando já não estejam á sua disposição, os quais lhes vão pregar a Religião de Jesus Cristo, e as vantagens da vida social”.

possam constituir sequer sociedades dignas de nome” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987A, p. 64).

Por isso, é importante lembrar aqui como o decreto retoma a proposta pombalina, já mencionada, de incentivar os casamentos interraciais com o intuito de branqueamento populacional. O que compete destacar aqui é que o incentivo legal não era acompanhado necessariamente por um incentivo social, o que enfatizava o preconceito, o racismo contra essas populações, vistas também como inferiores em muitos momentos, como demonstra Souza:

(...)o comandante deveria impedir que os homens brancos se recusassem ao trabalho manual na lavoura para extirpar o prejudicial “abuso que está arraigado em todo este Estado, de que só os Índios devem trabalhar e que a todo o Branco é injurioso o pegar em instrumento para cultivar a terra”. De acordo com o mesmo documento, após o envio de algumas famílias de brancos casados com índias à Borba, Mendonça Furtado instruíu o tenente a impedir que os maridos “queiram por em desprezo as mulheres”. Para tanto, Diogo de Castro haveria de informar aos esposos os privilégios que deveriam advir destas uniões – encaradas aqui como um serviço à S. Majestade” (SOUZA, 2009, p. 37).

Assim, percebe-se que parte substancial do projeto colonial permanecia no período imperial em relação aos “índios”: o de inserção (forçada e como súditos e cidadãos de segunda ordem) de suas populações no corpo nacional que se formava através da miscigenação e pelo uso/exploração de sua mão de obra. Além disso, o Regulamento das Missões reforçava em seu parágrafo §27 “Indagar quais as produções do lugar de mais fácil cultura, e de mais proveito; esmerando-se em fazer adotar aquele gênero de trabalho, e modo de vida, que ofereça mais facilidade, e a que os Índios mais prontamente se acostumem”, além de “exercer vigilante inspeção sobre as produções das lavouras, pescas, e extrações de drogas, e de outro qualquer ramo de indústria, e em geral sobre todos os objetos destinados para o uso, e consumo das Aldeias” (REGULAMENTO, 1845, § 30).

Sobre o Decreto que promulga o Regulamento das Missões, salienta-se o parágrafo 36, que propõe ao:

Governo Imperial os Regulamentos especiais para os regimes das Aldeias, e as instruções convenientes para o desenvolvimento de sua indústria; tendo atenção ao estado de civilização dos Índios, sua índole, e caráter; às necessidades dos lugares, em que se acharem elas estabelecidas; às produções do País, e às proporções, que o mesmo oferece para o seu adiantamento moral, e material (REGULAMENTO, 1845, § 36).

Percebe-se assim, com as passagens selecionadas, que o Regulamento reforça o que já havia sido estabelecido a partir do Diretório dos Índios, como vimos no último capítulo, a saber: 1) o incentivo à fixação das populações nos territórios; 2) o estímulo ao casamento que, na prática, se direcionava fortemente ao casamento interracial para a promoção da população dita “civilizada”, e por isso não-indígena; 3) o uso de terras indígenas para o cultivo de demandas do Império, assim como a adequação da população indígena ao corpo nacional a partir da catequese, da mão-de-obra em geral forçada e, por isso, “se as missões lhes impunham outra cultura e religião, oferecia, em contrapartida, terra demarcada e um trabalho autônomo, diferente da escravidão portuguesa praticada nas fazendas” (PREZIA, 2017, p. 172).

Aqui é importante destacar que os projetos, de ataque e de defesa (no sentido de certa positivação), através de métodos distintos, defendiam a inserção desses indígenas na sociedade. O que quer dizer que tendiam à negação dos modos de vida indígenas, reconhecendo pouco ou nenhum valor. Nesse sentido, destaca-se a defesa de uma uniformidade territorial, como defende Kaori Kodama:

Corografias, mapas, itinerários, memórias sobre limites e mesmo as polêmicas indicam a importância atribuída ao conhecimento do território, conhecimento que, como vimos acima, acabava incluindo em seu conteúdo as nações indígenas associadas ao espaço que ocupavam nos sertões ignotos. A ideia de uma unidade deste território era professada na inclusão de todos os seus elementos internos como parte de uma mesma totalidade, inclusive os índios, cujo caráter geral muitas vezes era ressaltado por uma uniformidade. A coincidência entre a extensão ocupada pelas tribos de origem tupi-guarani falantes de uma mesma “língua geral”, e a dimensão do território nacional seria um dos dados que reforçavam a tese da unidade. Essas ideias equivaliam ao argumento de defesa dos “limites naturais” do território (KODAMA, 2005, p. 34).

Dessa forma, a uniformidade territorial, apresentado por Kodama, se relaciona com a ocupação do território (por povos falantes da língua Tupi), da tutela sobre esses povos e, por isso, sobre suas terras. Assim, a tutela é consequência da tentativa de domínio cultural e territorial já que “supõe uma espécie de custódia em que o Estado ficaria responsável pela integridade das terras indígenas (que restam) e decorre de imperativos de justiça (aliás, a tutela surge no direito relativo aos índios apenas em 1831, no momento em que eles são definitivamente libertos da escravidão)” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987B, p. 161).

É considerando, assim, tanto a tutela sobre os territórios indígenas quanto a uniformidade social e cultural que re colocamos em questão e tematizamos a questão

indígena através da literatura. E a própria literatura é alimentada pelos debates públicos em âmbito político, e vice-versa. Ou, mais precisamente como aponta Pierre Rosanvallon, o campo do político...

Designa o lugar em que se entrelaçam os múltiplos fios da vida dos homens e mulheres; aquilo que confere um quadro geral a seus discursos e ações; ele remete à existência de uma “sociedade” que, aos olhos de seus partícipes, aparece como um todo dotado de sentido. Ao passo que, como trabalho, o político qualifica o processo pelo qual um agrupamento humano, que em si mesmo não passa de mera “população”, adquire progressivamente as características de uma verdadeira comunidade. Ela se constitui graças ao processo sempre conflituoso de elaboração de regras explícitas ou implícitas acerca do participável e do compartilhável, que dão forma à vida da *polis* (ROSANVALLON, 2010, p. 72).

Dentre o que é compartilhável e participável está esse diálogo da sociedade (e também do que é público) com a política, cultura, literatura e educação. Esses debates se originam e alimentam as discussões sobre a identidade nacional, seus territórios e sobre as presenças indígenas nessas esferas. Por isso, a uniformidade do território vai sendo reforçada também em uma perspectiva de construção de uma identidade indígena única “mitológica” com base na literatura, desse diálogo e complementaridade entre política e literatura como veremos à frente. A construção de uma identidade indígena única, além de tornar possível certo imaginário sobre os povos indígenas a partir das cosmovisões e línguas do tronco-linguístico Tupi apenas (e quando muito), engessa-os em um passado colonial ou pré-colonial, negando as suas presenças contemporâneas (no Império ou na República, como veremos). Esse foi o caso de José de Alencar que, classificado enquanto autor indianista, valorizando o elemento indígena na/através da literatura, também se referia à sua morte como algo esperado, pois tanto Peri quanto Iracema morrem no fim das respectivas tramas. Além de mortos, tais personagens viveriam em um determinado passado.

No entanto, as publicações Românticas também são importantes para inverter essa lógica expressa de negatificação dos indígenas, ressaltando positivamente determinados hábitos e conhecimentos dos diversos povos nativos, e isto em detrimento do racismo mais evidente e aberto. É importante destacar que nestas mesmas publicações há generalizações e idealizações múltiplas que, hoje, poderiam ser intensamente criticadas. Porém, enfatizamos que a valorização dos indígenas era, e mesmo foi, fundamental à sua sobrevivência. Assim, o *modus operandi* daquele tempo era “colonizar e cultivar terrenos, [pois] seriam formas de se começar a civilizar os índios, (...) [afinal], os índios

dificultavam a agricultura” (SILVA, 2014, p. 82). É por isso que os Românticos procuraram nos indígenas do passado uma orientação para aquele presente. Ou mais, como poderíamos refletir hoje, a partir de preocupações ético-políticas...

(...) a partir da investigação do presente, dos sentidos que vigem no presente, passa à análise do passado, buscando identificar, nele, no passado, a vigência desses sentidos que se estenderam até o presente, que mantiveram, mais ou menos, seu potencial de organização do mundo até o presente, a despeito de acontecimentos inéditos e imprevisíveis. Caso tenha sucesso, caso encontre no passado sentidos fundamentais à organização do mundo no presente, resta, então, a possibilidade, apenas a possibilidade, desses sentidos que permaneceram significativos, apesar da irrupção de acontecimentos inéditos, continuarem vigendo no futuro (RANGEL, 2014, p. 55).

Mas esta posição gera certa melancolia evidente a outros autores Românticos. É o caso de Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882). Nas obras nas quais Gonçalves de Magalhães tematiza o indígena enquanto protagonista, é possível perceber afetos próprios à tematização indígena no período imperial. Neste sentido, Gonçalves de Magalhães escreve o que é considerado seu fiasco literário, o poema épico “Confederação dos Tamoios”, publicado pela primeira vez em 1856. O autor encara a herança indígena como antigos “gênios nativos” que, por sua vez, “nunca antes tinham sido invocados, agora reaparecem de seu passado silencioso com o intuito de estimular o poeta (no século XIX) e, também, de liberar sentidos fundamentais à constituição da nação brasileira” (PAULO DE ALMEIDA, 2016, p. 10). Assim, diferentemente de José de Alencar, Gonçalves de Magalhães tenta apresentar o elemento indígena em suas obras próximo à etnografia produzida naquele momento. A valorização das características de seus personagens parte de “uma compreensão ontológica, ou ainda, uma compreensão acerca do real em sua totalidade, e mais, que essa compreensão é própria, ou melhor, adequada, ao seu ‘tempo histórico’” (RANGEL, 2014, p. 58).

Em “Confederação dos Tamoios”, Magalhães se dedica a travar uma batalha contra o imaginário que vinculava os indígenas à incivilidade, à ideia de que eles deveriam ser excluídos e/ou exterminados. Este imaginário diz respeito à diferenciação do real para a ficção, no sentido de que “a entidade real funciona à maneira de um receptáculo, dentro do qual se inclui a entidade fictícia” (LIMA, 1989, p. 48). Nesse sentido, foi incluída à entidade real (povos indígenas) essa valorização a partir de uma entidade fictícia, criada por Magalhães (o povo Tamoio da obra). Independentemente do insucesso de seu poema, é importante destacar aqui que:

(...) o diálogo entre literatura e história, naquele momento, se dava de forma íntima, visto que suas fronteiras não eram bem delimitadas como no século XX. Domingos José Gonçalves de Magalhães, leitor de clássicos franceses tais como Montaigne e Rousseau, baseava-se em certo entendimento de diversidade cultural para analisar os indígenas brasileiros e, assim, escrever sua literatura. Essa posituação do índio, a partir deste entendimento de diversidade cultural, percorre os escritos de Magalhães, com mais ou menos intensidade, no decorrer de sua vida (PAULO DE ALMEIDA, 2016, p. 70).

Em contraposição, Adolfo de Varnhagen se posicionava terminantemente contra os povos originários através de deprecições ferozes. Defendia que a necessidade da “civilização” do índio era óbvia, já que a própria Europa havia passado por esse processo em um passado longínquo. Destaca, ainda, a deslegitimação de autoctoneidade desses povos em seu “Memorial Orgânico” (1849). O autor ressalta que eles só se encontravam em território brasileiro devido à sua constante locomoção pelo território, algo que, por sua vez, também era alvo de demérito. O nomadismo, por exemplo, também é criticado por Varnhagen dentre tantos outros intelectuais à época, demonstrando como existia um movimento de constantemente descaracterização dos indígenas nesse caso como povos originários e “proprietários” da terra. Nesse sentido, é importante destacar que:

(...) durante o período colonial formou-se a nobreza de terra. A terra era fonte de prestígio social. O *status* social estava intimamente ligado à posse de terra. A ideia de nobreza liga-se à de uma família que se distingue e que, seja no tônus habitual da vida – o antigo viver à lei da nobreza (MARCOS; MATHIAS; NORONHA, 2018, p. 350).

Por isso o direito originário dos indígenas em relação à terra era alvo de debates acirrados e, apesar disso, até Dom João VI, diferentemente de Varnhagen, o mesmo que havia promulgado a guerra ofensiva aos Botocudos, também defendia por Carta Régia de dois de dezembro de 1808 que havia declarado que as terras conquistadas deveriam retornar aos indígenas considerando como “devolutos todos os terrenos que, tendo sido dados em sesmarias anteriormente, não forem desmarcados, nem cultivados até a presente época” (CARTA RÉGIA, 1808A). E mesmo esta declaração, registrada em Carta Régia, não era inovadora no período, já que:

Basta lembrar uma consulta feita por Dom João III a um teólogo, no início do nosso processo de colonização, em que se confirma o domínio dos aborígenes sobre o que possuíam, e se afirma que, mesmo no caso de praticarem a idolatria, são legítimos possuidores do que ocupam com justo título positivo. Nem a razão natural os poderia privar do que lhes era legítimo (MARCOS; MATHIAS; NORONHA, 2018, p. 350).

Para Manuela Carneiro da Cunha, a declaração de Dom João VI “implica o reconhecimento dos direitos anteriores dos índios sobre as suas terras (...) e implica também a permanência de tais direitos para índios contra os quais não se declarou guerra justa” (CARNEIRO DA CUNHA, 2006, p. 141). Percebe-se que o debate sobre o nomadismo dos indígenas refere-se diretamente à contestação da propriedade da terra para os mesmos, situação de múltiplas tensões e percepção de interesses diversos. Assim, a animalidade relacionada à errância interfere e se relaciona como subterfúgio para desassociar o interesse sobre a terra em si, direcionando-o à suposta “selvageria” dos indígenas. Isto dissimulava o interesse do Império, e da população, sobre a terra e também sobre o uso da mão de obra indígena. O nomadismo sobre os indígenas se relaciona também diretamente com o binômio entre o *índio manso* e o *índio bravo*:

De um lado, estava o Tupi, tido como colado à imagem do nacional – ou o índio histórico “e convenientemente morto” –, e de outro, estava o “índio contemporâneo” que agregaria os signos da negatividade (língua bárbara, a falta de regras de convívio, o nomadismo), e que seria em sua projeção o Tapuia, inimigos dos portugueses desde os primeiros séculos da colonização (KODAMA, 2005, p. 114).

É considerando este debate que destacamos também como o “panorama começa[va] a se transformar a partir da Constituição de 1824. O liberalismo individualista desconsiderou a Família como célula básica da sociedade humana” (MARCOS; MATHIAS; NORONHA, 2018, p. 350). É a partir da constituição de 1824 que se garantiu o direito à propriedade para os então colonos, e seguiu-se, em 1850, a promulgação da Lei Nº 601, de 18 de setembro de 1850, mais conhecida como Lei de Terras, que rompia com o sistema de aquisição de terras por sesmarias. Herdeira do sistema de sesmarias, é tida como fundamental para a institucionalização dos grandes latifúndios no Brasil⁶⁶, como aponta Ricardo Westin, “o grande obstáculo que a Lei de Terras impôs aos camponeses, afastando deles a anistia, foi a cobrança de taxas para a regularização da propriedade. Para os grandes posseiros, as taxas não pesavam no bolso. Para os pequenos, elas podiam ser proibitivas” (WESTIN, 2020, s/p).

A Lei de Terras se baseava diretamente na proibição de “aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”, como aponta o artigo 1º da referida

⁶⁶ Destaca-se que o sistema de sesmarias também foi fundamental no que viria a ser a estrutura latifundiária do Brasil, visto que a concepção das mesmas não tinha limite numérico por indivíduo, ou seja, uma mesma pessoa poderia receber mais de uma sesmaria, além de não declararem sua extensão de terras exata: “tinham o hábito de constituir “reservas” de terras, isto é, se “apropriavam” de muito mais terras do que cultivavam para garantir o futuro. Não tinham interesse, portanto, em informar às autoridades os limites exatos de suas terras ou das terras que pretendiam fossem suas” (SILVA, 2008, p. 78).

Lei, revogando de forma definitiva o sistema de concessão de sesmarias. Ou seja, a posse de terras se daria exclusivamente pela compra e venda e não mais pelas sesmarias concedidas pela Coroa que, até então, tinha o monopólio de definir a quem as terras seriam determinadas. As sesmarias, por sua vez, estruturaram o sistema conhecido como “sesmarialismo”, adaptado diretamente da realidade portuguesa:

(...) objetivo básico da legislação era acabar com a ociosidade das terras, obrigando ao cultivo sob pena de perda de domínio. Aquele senhorio que não cultivasse nem desse em arrendamento suas terras perdia o direito a elas, e as terras devolutas (devolvidas ao senhor de origem, à Coroa) eram distribuídas a outrem para que as lavrasse e aproveitasse e fosse respeitado, assim, o interesse coletivo (SILVA, 2008, p. 41).

A adaptação da Lei de Terras no Brasil considerou territórios habitados como vazios, ou seja, desconsiderou a presença indígena para a aplicação da Lei, assim como o sesmarialismo antes. Também é preciso dizer que a Lei de Terras desconsiderava as relações dos povos originários com seus territórios, a territorialidade, ignorando que ela:

(...) é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos (LITTLE, 2002, p. 3).

As invasões decorridas do processo de colonização nas Américas desconsideravam a territorialidade própria aos povos originários. E por isso, a ocupação do extenso território brasileiro foi sendo realizada a partir da pilhagem desses espaços. No entanto é preciso lembrar que na trajetória histórica do Brasil, até o ano de 2019, “nenhum governo anterior, em que pesem suas práticas e concessões, apregoou ser contrário aos direitos indígenas e ambientais” (CARNEIRO DA CUNHA, 2021, p. 13). E isto se aplica também e mesmo especialmente à Lei de Terras que menciona os povos indígenas apenas no artigo 12: “O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonização dos indígenas; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaisquer outras servidões, e assento de estabelecimentos públicos: 3º, para a construção naval”.

Dessa forma, os povos indígenas eram diretamente afetados pela Lei de Terras, que os encarava como alvo da política integracionista⁶⁷, enfatizando a necessidade de sua

⁶⁷ A Lei de Terras é reforçada, ainda, pelo Decreto nº 1318, de 1854 que relaciona os aldeamentos às terras com usufruto dos próprios indígenas, e isto de forma inalienável como mostra o artigo 75: “As terras reservadas para a colonização de indígenas, e por eles distribuídas, são destinadas ao seu usufruto; e não poderão ser alienadas, em quanto o Governo Imperial, por ato especial, não lhes conceder o pleno gozo delas, por assim o permitir o seu estado de civilização” (Decreto nº1318, de 30/01/1854).

colonização, ou seja, em prol de sua assimilação no corpo nacional que se formava por meio de um projeto de identidade única, a saber: 1º, uma identidade única indígena, mitologicamente organizada a partir de povos falantes do Tupi e posicionadas em um passado colonial, e; 2º, uma identidade nacional única baseada no que defendeu amplamente Varnhagen e von Martius, como anteriormente mencionado: que a miscigenação necessariamente culminaria no branqueamento da população em favor de uma ancestralidade portuguesa/europeia. É por isso que esse branqueamento, baseado nas tentativas de apagamento da ancestralidade indígena, também está vinculado às políticas direcionadas aos povos originários, como viemos apresentando.

Essas políticas, incluindo a Lei de Terras, que tinham como intenção conduzir e limitar o trânsito dos povos indígenas no território, promoviam aldeamentos com limites físicos muito bem delimitados para controle dos mesmos, além de promover o que seria a catequese, educação, profissionalização e, por isso, integração à sociedade não-indígena, desprezando conscientemente seus modos de vida⁶⁸. É por isso que a estrutura latifundiária das terras coloniais que remanesce fortemente no período imperial, considerava “o fato de serem vagas [as terras], não apropriadas, sem senhorio nem dono de espécie alguma, habitadas apenas pelos indígenas, que não conheciam a propriedade” (SILVA, 2008, p. 44).

A Lei de Terras provinha de uma longa trajetória, de:

(...) grandes institutos formadores do que hoje compreendemos como propriedade de terras, sesmarias e Lei de Terras, [que] ao consolidarem a propriedade individual, contribuíram substancialmente para a negação da territorialidade e autodeterminação [dos povos indígenas], haja visto que o instituto da propriedade não compõe o universo indígena em relação à sua compreensão própria sobre o uso da terra (OLIVEIRA, 2019, p. 65).

Assim, além de rejeitar suas compreensões e suas territorialidades...

A legislação do Império, a partir do Ato Adicional de 1834, permitia às Assembleias Provinciais legislarem, cumulativamente com o Governo Geral e a Assembleia sobre matéria indígena. Mais próximas do poder local, não é de se admirar que as Assembleias Provinciais tenham legislado em detrimento dos direitos indígenas, em particular extinguindo sumariamente aldeias para se apropriarem de suas terras (CARNEIRO DA CUNHA, 1987^a, p. 69).

⁶⁸ Salienta-se que “As terras dos aldeamentos coincidiam frequentemente com o território originário do grupo: o Regimento das Missões de 1686 claramente formaliza a opção que tinham os índios de, aceitando a doutrina, recusaram-se à transferência de local, quando então deveriam *ser aldeados em seu próprio território*” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987A, p. 66).

Dessa forma, podemos entender que a extinção de aldeias, da qual nos fala Carneiro da Cunha, se relaciona diretamente com: o projeto de civilização, promovido desde o período colonial; com a limitação dos aldeamentos, reforçado pelo Regulamento das Missões; além da própria Lei de Terras que, utilizada de forma diversa pelo poder local, era aplicada nas vendas “em hasta pública ou não, conforme a circunstância” (MARCOS, MATHIAS, NORONHA, 2018, p. 352). Além disso, considerando ainda o projeto de branqueamento populacional, privilegiava-se tanto a venda das terras, consideradas devolutas, quanto o uso do fundo obtido por suas vendas, na importação de colonos livres, estimulando a imigração:

Previendo-se o fim da escravidão, ferida de morte pela extinção do tráfico, a lei tratava da reserva de terras devolutas para a colonização. Ficou prevista a possibilidade de naturalização dos estrangeiros que comprassem terras e se estabelecessem após dois anos de residência. O mesmo se dava para os colonos trazidos pelo governo (MARCOS, MATHIAS, NORONHA, 2018, p. 352).

Ou seja, as terras, encaminhadas para os colonos, eram as mesmas terras devolutas que a Lei de Terras mencionava. No entanto, deve-se destacar que “(...)o conceito de terras devolutas, muito discutido na sua passagem de Portugal para o Brasil, e aproximando do conceito de terras vagas que, na visão da sociedade imperial, inclui terras indígenas” (GEDIEL, 2018, p. 108). Voltamos, então, à questão do território e à relação que os povos indígenas estabelecem com ele, ou seja, às relações de territorialidade:

(...)a expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura das leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território (LITTLE, 2002, p.11).

A sobrevivência dos povos indígenas⁶⁹ se baseia diretamente na relação com seus territórios originários, não apenas por uma questão de subsistência, mas de valorização de suas culturas, de suas histórias e sociabilidades. Se baseia também na relação ancestral com seus encantados, na construção de suas epistemologias e de suas crenças. Como destaca Souza Filho, “um povo sem território equivale a condená-lo à morte, ainda que fiquem mantidos alguns indivíduos” (SOUZA FILHO, 2012, p. 120). Assim, a expulsão

⁶⁹ Cabe aqui enfatizar que a sobrevivência das sociedades não-indígenas também se baseia nesta relação, visto que as Terras Indígenas demarcadas freiam sistematicamente o desmatamento, poluição e devastação do meio ambiente como podemos ler na reportagem de Willian Hetal Filho, disponível em: <https://oglobo.globo.com/um-so-planeta/terras-indigenas-freiam-desmatamento-aprovacao-do-marco-temporal-no-stf-seria-catastrofe-diz-ambientalista-1-25179298> . Acesso em 16/10/2022.

e/ou remoção forçada de seus territórios, as políticas integracionistas junto à catequização involuntária, miscigenação coagida e à política “civilizatória” foram ferramentas utilizadas direta e indiretamente para desvincular progressivamente, e em uma perspectiva de longa duração, os povos indígenas de seus territórios originários. Além disso, buscou-se desassociá-los de suas identidades indígenas a partir da divulgação de uma “identidade indígena” única e genérica, de um projeto de modernização nacional e de uma lógica de progresso. Essa lógica era associada ao interesse mercantil, afinal:

(...) o ordenamento social centrado no comércio, por não estar aliado a outras motivações éticas e afetivas, resultou no egoísmo generalizado e na dificuldade de realização disto que entende como “progresso”. Trata-se de certo temor a respeito do que Pocock chamou de “humanismo comercial”, que seria a compreensão de que o liberalismo mercantil, ao invés de promover a virtude individual e a coesão social, acabaria por corromper o homem, acentuando as paixões egoístas e desarticulando a sociedade (FERREIRA, 2020, p. 54).

Assim, a Lei de Terras foi mais um dispositivo de uma longa trajetória legislativa que fragilizou os direitos originários daqueles povos. As leis, associadas ao imaginário construído, aos debates promovidos na esfera pública, fortalecidos e retroalimentados por boa parte da produção literária, fomentavam então ora a destituição e negação dos direitos indígenas, ora a valorização e defesa dos mesmos, e isso baseado na difusão de ideias que “se encontram em constante circulação, dialogando, persistindo, se diferenciando, sendo interpretadas, ressignificadas e transformadas” (FERREIRA, 2020, p. 44). É preciso lembrar que os mesmos letrados que habitavam os saraus literários poderiam estar presentes também no âmbito político mais propriamente dito. Este foi o caso, por exemplo, de Machado de Assis, chefe da 2ª seção da Secretaria de Estado da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, durante o ano de 1876, chegando a chefe de Gabinete em 1880 e servidor da mesma instituição até 1900.

Desta forma, considera-se aqui essa circularidade de ideias que transitavam em diferentes plataforma e ambientes, promovendo a defesa e a perseguição dos povos indígenas no Brasil. As ideias de Francisco Adolfo de Varnhagen que, como mencionado anteriormente, negavam a autoctoneidade dos povos indígenas em território brasileiro, foram mais detidamente trabalhadas na obra que alçou o autor à condição de “pai” da história no país: sua “História Geral do Brasil” (1845). Dentre o que já foi destacado, soma-se o que Varnhagen chamou de:

(...) gentes vagabundas que guerreando sempre povoavam o terreno que hoje é o Brasil, eram segundo parece verdadeiras *emanações de uma só raça ou grande nação*; isto é, procediam de uma *origem comum*, e

falavam todas dialetos da mesma língua, que os primeiros colonos do Brasil chamaram *geral*, e era a mais *espalhada* das principais da América Meridional (VARNHAGEN, 1845, p. 99).

Na visão de Varnhagen, os indígenas estariam dispersos no território em busca de uma unidade original e o autor defende isso pois este era um dos objetivos de se construir uma nação (como ele e a maior parte imaginava): ter um idioma único. É importante destacar que uma grande parte dos intelectuais do século XIX acreditavam que existiam estágios civilizacionais e que, portanto, todos os povos iriam em algum momento se organizar em torno dos ideais de unidade nacional (através também de uma só língua) pensados no interior contexto eurocêntrico. Isto era uma filosofia da História, ou ainda, uma metanarrativa frequente naquele momento. A língua denominada por Varnhagen enquanto *geral*, ou seja, o Nheengatu, provinha do tronco-linguístico Tupi e a partir do binômio Tupi/Tapuia, seriam os falantes dessa língua os possíveis de serem civilizados. Em outras palavras: é perceptível que Varnhagen procurava no Nheengatu a suposta “língua única”, de origem comum, para todos os povos indígenas no Brasil, sendo esta necessária para a própria “civilização” dos mesmos. Como já mencionado, o binômio Tupi e Tapuia era utilizado para caracterizar e diferenciar os indígenas, respectivamente *mansos* e *bravios*, ou seja, os que poderiam ser inseridos na “civilização” e os que seriam excluídos, exterminados. Não é coincidência perceber que os Botocudos, alvos da Carta Régia de 1808, tenham sido classificados como Tapiuas.

Neste ínterim, podemos dizer que há um determinado sentimento de indisposição com certas características próprias aos povos indígenas no Brasil: o que torna possível a construção e generalização da compreensão de “selvageria” dos falantes de línguas Tupi e a suposta necessidade de “aculturação” em favor da “civilização”. Estes sentimentos múltiplos são construídos historicamente, caracterizando um “clima histórico”, o que quer dizer “o mesmo que um conjunto de sentimentos específico que se sedimentam e se tornam transcendentais no interior de um ‘tempo histórico’ determinado, podendo se reconstituir de acordo com acontecimentos históricos e experiências do tempo” (RANGEL, 2014, p. 57). É a partir desses afetos, em suas complexas tensões e disputas, construídos ao longo dos pouco mais de três séculos de colônia e quase um século de Império, que chegamos à Primeira República: como herdeiros desses sentimentos diversificados e projetos múltiplos constituídos nos espaços mais distintos, desde a política mais propriamente dita até os materiais de leitura como veremos a seguir.

Capítulo 6: Clima e precedentes do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

É como se tivessem elegido uma casta, a humanidade, e todos que estão fora dela são a sub-humanidade. Não são só os caiçaras, quilombolas e povos indígenas, mas toda vida que deliberadamente largamos à margem do caminho. E o caminho é o progresso: essa ideia prospectiva de que estamos indo para algum lugar.
Ailton Krenak⁷⁰.

É importante iniciarmos delimitando como trabalharemos com a institucionalização do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), pois não é objetivo do presente trabalho fazer exatamente uma análise da atuação do órgão ou mesmo uma história institucional. Pretendemos entender as premissas que impulsionaram a criação do órgão e, a partir disto, compreender como se configuraram algumas das interpretações sobre os indígenas naquela sociedade. Também é fundamental apontar que, assim como qualquer instituição, esta foi formada por pessoas com os mais diferentes objetivos e percepções, devendo salientar a heterogeneidade das ações e orientações realizadas pelo e a partir do SPILTN. Mas mais precisamente, é preciso questionar a “(...) repetição **monocórdia** de uma só versão, sobretudo no que se refere ao período de instituição da ação do Estado Nacional frente aos povos indígenas” (LIMA, 1986, p. 154), já que falamos de um período em que se projeta a construção de uma identidade nacional republicana.

Dito isso, convém fazer uma apresentação geral do clima que se configurava na Primeira República, visto que o início do século XX foi um período de grande efervescência nos debates americanistas em relação aos povos indígenas. Da mesma forma é importante destacar como se deu a construção e a “legitimação” do que seria a nação brasileira e, junto a ela, um projeto de identidade nacional que ressoasse em unísono.

A Primeira República se inicia no século XIX, o único na história brasileira a passar por três regimes políticos diferentes: Colônia em seu início, seguido do Império que, por sua vez, finalizou com a proclamação da República em 1889. Desde o século XIX intensificam-se adentramentos ofensivos no território com a constante preocupação de fixação de populações não-indígenas, incluindo, desde a década de 1870, os imigrantes

⁷⁰ KRENAK, Ailton. *A Vida não é Útil*, p. 6.

européus, além da ampliação das fronteiras agrícolas, já que “as áreas de colonização antiga contrastam com frentes de expansão novas. O Sudeste e, um pouco mais tarde, a Amazônia, conhecem uma riqueza inédita” (CUNHA, 2006, p. 133).

Este vínculo claro do ideal de riqueza ligado à terra deve ser destacado. O Brasil republicano se expandia economicamente no mercado internacional “e tudo isto condicionado e estimulado pelo amplo liberalismo econômico que proporcionava a todos os países e povos da terra uma (...) equitativa oportunidade comercial. Como resultado disto, alargavam-se os mercados para as matérias-primas e gêneros alimentares tropicais de países como o Brasil”, em que se destaca o exemplo do café (PRADO JUNIOR, 1945, p. 154).

Aqui, relacionados aos indígenas, interessa-nos destacar alguns pontos negativos naquele momento no qual se colocara o “progresso” e a, certa “nação” como horizontes fundamentais. A saber: 1) a tomada de terras para expansão das fronteiras agrícolas, uma questão que se arrasta por todo o século XX, até as mais recentes tentativas de reforma agrária e demarcação de Terras Indígenas (TIs); 2) a manutenção e segurança dos caminhos, incluindo fluviais, para o escoamento da produção, e isto desde o período colonial, como vimos nos capítulos anteriores; 3) a mão de obra que não era mais focada apenas nos grupos indígenas ou povos negros escravizados, como veremos à frente; 4) a construção da nação brasileira e de sua identidade única; e 5) a visão da administração governamental sobre os grupos étnicos presentes no território nacional e sua relação com (e na) esfera pública.

Essa noção de “progresso”, muito vinculada aos positivistas do período, deve ser apontada com destaque, visto que seu eco ainda permanece hoje. É a partir da noção de “progresso” que ataques sucessivos foram feitos (e ainda são) não só contra os povos indígenas, mas também contra povos quilombolas e ribeirinhos. Assim, é importante salientar que a própria ideia de progresso:

(...) tem sido o pretexto para legitimar as agressões internacionais. Assim sendo, o Brasil poderia transformar-se em vítima de uma nação imperialista da Europa que se julgasse superior à brasileira. Nesse caso, a melhor defesa seriam os descendentes dos índios e negros, pois já haviam dado exemplos de heroísmo durante a invasão holandesa e na guerra do Paraguai (GAGLIARDI, 1989, p. 73).

É a partir dos pontos mencionados acima que debates acalorados são travados no início do século XX. O Brasil se encontrava em uma tensão constante entre os não-

indígenas e os povos originários. Em São Paulo, por exemplo, os conflitos com o povo Kaingang se intensificava, como aponta José Mauro Gagliardi:

Em meados de 1901, um padre tentou contatar os índios “coroados” (como os Kaingang eram conhecidos na região), atrevido-se a penetrar em seu território descendo o misterioso rio feio, outra incógnita nas cartas geográficas da época (...). mas cometeu um erro fatal quando recrutou um grupo de índios Guarani, aldeados próximo de Bauru, para acompanhá-lo na incursão. Alguns deles haviam participado de perseguições e emboscadas preparadas para os “coroados” ao lado de pessoas especializadas nessa prática, os conhecidos “bugreiros” (GAGLIARDI, 1989, p.63-64).

É preciso destacar alguns pontos do desenrolar da história mencionada na última citação, a começar por mais uma generalização dos povos indígenas. O termo “Coroados” é um termo próprio à língua portuguesa e faz referência ao corte de cabelo dos homens que constituíam os mais diferentes grupos étnicos. Assim como já destacamos sobre a nomenclatura “Botocudo”, “Coroados” também é utilizado de forma pejorativa, silenciando e negando a diversidade cultural desses povos em uma narrativa unificadora e preconceituosa: o termo “passou a designar toda a tribo que utilizasse um corte de cabelo característico que lembrava uma coroa. No Rio de Janeiro o nome Coroados foi generalizado a todos os selvagens que se distinguiam pela maneira de cortar o cabelo” (OLIVEIRA, 2015, p. 10). Tanto os “Botocudos” quanto os “Coroados” se referiam a povos pertencentes ao tronco linguístico Jê, ou seja, não pertencentes ao tronco linguístico Tupi. A associação dos povos “não-Tupi” à barbárie é uma constante na trajetória histórica feita sobre os indígenas no Brasil, classificando-os como povos eternamente “bravios” e incapazes de pertencerem àquela sociedade em construção.

Outro ponto que merece destaque é a aproximação de dois povos (Guarani, pertencente ao tronco linguístico Tupi, e “Coroados”) que já tinham um histórico conflituoso. Era recorrente colocar, para interagirem entre si, povos em disputas e mesmo em guerra, intensificando ou mesmo criando assim, inimigos mortais: uma estratégia recorrente do colonizador para desestabilizar as estruturas sociais já existentes entre os povos indígenas (TODOROV, 2014). A finalização da história do padre, mencionada na citação, é a de sua própria morte com mais dois indígenas Guarani que o acompanhavam. Esse é apenas um exemplo desse tipo de conflito que acontecia em outras partes do país⁷¹.

⁷¹ Outro exemplo de inimigos tradicionais são os Krenak e os Maxacali, em Minas Gerais (PARAÍSO, 2006). Ainda é necessário ressaltar que a exploração colonial (portuguesa e espanhola) aproveitava dos conflitos e da estrutura existente no sistema administrativo local (WATCHEL, 1979).

Também tínhamos um outro tipo de conflito recorrente: o de povos indígenas contra os não-indígenas. Mas de onde o conflito se originava? Como vimos anteriormente, existiu (e ainda existe) a constante construção de determinados estereótipos sobre os indígenas no Brasil. Dentre estes preconceitos, um que se destaca com veemência é o da “selvageria”. Esta premissa era (e é) encarada como “lógica”, respaldada por determinado debate científico estritamente racista. Assim, os povos originários eram constantemente acusados de ataques, tanto por declarações vinculadas aos governos, quanto por manifestações na esfera pública. Perseguições, massacres, raptos e estupros eram realizados em prol daquele “progresso”, o que precisa ser relacionado com a reflexão de Edgar Morin que destaca como o termo “barbárie” se volta contra quem o profere e acaba revelando e mesmo provocando a face “bárbara” de quem se compreende superior, escraviza e mata em nome de si mesmo. Ou mais especificamente, do que compreende ser “a civilização”, já que “engendra deuses cruéis, que, por sua vez, incitam os seres humanos à barbárie. (...) Além disso, a técnica traz com ela a sua própria barbárie, uma barbárie do cálculo puro, fria, glacial, que ignora as realidades afetivas propriamente humanas” (MORIN, 2009, p. 13).

Ao fim, a voz de maior peso, a não-indígena, era ouvida pela sociedade, excluindo os ataques prévios que os colonizadores e, agora, o governo republicano exerciam contra aqueles grupos. É essa voz que ressoa na esfera pública através de publicações nos periódicos do período, como veremos à frente. Os ataques indígenas ocorriam, mas majoritariamente por defesa, e isto ao longo de uma trajetória de longa-duração marcada por violências múltiplas e, assim, “(...) haviam aprendido, na própria carne, a fugir desses contatos e hostilizar todas as tentativas de penetração de seu território” (RIBEIRO, 1970, p. 85). Ao mesmo tempo em que se podia acompanhar uma série de ataques aos povos indígenas (ataques físicos e intelectuais), ocorria também uma crescente defesa por suas vidas:

Houve certa reserva política antes da criação do referido órgão [o SPI]. Essa postura foi revertida graças a uma campanha organizada pela imprensa através de relatos de chacinas cometidas contra os indígenas, os quais eram acompanhados sempre de pedidos de providência. A partir daí, as descrições das carnificinas se avolumaram, levando adeptos a fundarem associações pró-índio. Por fim, empolgou as classes cultas do país. Isso fez com que o índio se tornasse assunto na imprensa, nas revistas especializadas, instituições humanitárias e reuniões científicas (MUNDURUKU, 2012, p. 31).

Foi assim que o Brasil ganhou certo destaque no XVI Congresso Internacional de Americanistas, sediado em Viena no ano de 1908. O país se encontrava num momento de

grande violência em relação aos diversos grupos indígenas. A população não-indígena, a rigor, entendia que estava sofrendo ataques desde o período colonial, ignorando os ataques anteriores aos povos originários. O recém instaurado governo republicano ainda se omitia sobre a questão, mesmo com o destaque sobre a situação do povo Kaingang de São Paulo que teve “importância estratégica na história das relações entre brasileiros e indígenas” (RITZ-DEUTCH, 2015, p. 22). A tensão crescia e, nesse ínterim, inúmeros pesquisadores como Paul Ehrenreich (1855 – 1914) e Franz Heger (1853 – 1931) visitavam o Brasil para pesquisar fauna e flora, como já ocorria desde a abertura da colônia às “nações amigas”, em janeiro de 1808. Dentre os pesquisadores mais recentes, para o período aqui abordado, destaca-se a figura de Alberto Vojtech Frič, representante do Real e Imperial Museu Etnográfico de Berlim.

Frič proferiu conferência polêmica em Viena, no ano de 1908, afirmando que o que ocorria no Brasil era um verdadeiro genocídio dos povos indígenas. É importante destacar que se acreditava, naquele momento, que os povos indígenas estivessem em decréscimo numérico e com poucos remanescentes numa comparação com os milhões de indivíduos do período pré-cabralino. Assim, temos três pontos que se destacam na visão geral sobre os indígenas aqui: 1) o seu decréscimo numérico, argumentação constante para enfatizar que eles estariam fadados ao desaparecimento; 2) a degeneração associada à miscigenação, pois não seriam mais “de fato” indígenas; e 3) certo arquétipo de que eram infantis e que teriam, portanto, a necessidade de acompanhamento, diretamente relacionado à crença em um estágio evolutivo inferior. Essas ideias são importantes para o entendimento dos eventos vindouros.

Neste sentido, Alberto Frič, que na época tinha por volta de seus 25 anos, iniciou o discurso em Viena...

(...) denunciando e responsabilizando os colonizadores brasileiros e europeus pelo *extermínio das poucas tribos indígenas* que ainda restavam no Brasil. Dizia que a população nativa estava sendo *dizimada por atos de escravidão, rapto e assassinato*, que eram praticados na região das florescentes colônias do sul do Brasil. Nessa região, afirmava, alguns especuladores haviam comprado por um preço irrisório *grandes quantidades de terra que eram habitadas por índios hostis*, defendendo-as, após terem eliminado a ameaça indígena, com lucros de 1500% (GAGLIARDI, 1989, p. 70).

Essas terras tomadas dos indígenas, como se pode perceber, eram redirecionadas aos imigrantes europeus que chegavam ao Brasil, configurando assim verdadeiros cenários de guerra. Existe ainda no Brasil o senso comum de que o “povo brasileiro” – esse povo de identidade única - seria pacífico, e isto com o objetivo evidente de manter

uma população continental passiva. No entanto, a trajetória histórica do Brasil é permeada de conflitos intensos e a própria guerra genocida contra os indígenas faz parte desse cenário. É importante ressaltar que tanto na Europa quanto no Brasil...

(...) uma certa ideia moderna de nação passa a ser implementada: integração de etnias diferentes através da educação, laicidade, meios de comunicação, desenvolvimento de estradas e ferrovias, mas também, não se pode esquecer, de guerras. As guerras integram, pelo ódio comum contra o inimigo, as etnias mais diversas numa comunidade patriótica (MORIN, 2009, p. 27/28).

Para Frič, esses cenários só poderiam ser reconfigurados mediante a intervenção do governo brasileiro, a partir da proteção dos povos originários e com a devolução das mulheres e crianças raptadas nessas ofensivas. Apesar de eloquente e necessário, tal discurso não teve grande repercussão no Brasil, sendo, por sua vez, muito debatido no exterior⁷². No entanto é necessário destacar que, para alguns autores estrangeiros, como David Hall Stauffer, Gabi Kathöfer e Ute Ritz-Deutch, há uma predileção em destacar este discurso como catalizador e que teria dado origem ao plano inaugural do SPILTN⁷³. O que deve ser ressaltado é que o debate sobre a situação dos indígenas no Brasil ganhou destaque nas mídias:

A controvérsia foi profundamente embebida na circulação transatlântica de ideias e mediada por meios de cartas pessoais e oficiais, comunicados na imprensa e panfletos políticos, artigos em jornais e também em revistas científicas, além de apresentações em congressos nacionais e internacionais. Os atores frequentemente articulavam os interesses dos imigrantes alemães assim como destrutivos aos interesses dos povos indígenas. Em outras palavras, a proteção indígena era debatida em amplo embasamento da construção de identidade étnica, na qual alemães no Brasil foram usados para argumentar a favor e contra a proteção dos povos indígenas no Brasil (RITZ-DEUTCH, 2015, p. 23).

Talvez o discurso de Frič tenha de fato intensificado ações que culminaram na criação do SPILTN, mas isso apenas depois de intenso debate realizado, principalmente, no eixo Rio de Janeiro – São Paulo, ou, mais especificamente no Museu Paulista e no (*versus*) Museu Nacional. É importante observar que, como veremos mais à frente, os debates para a criação de um órgão dedicado a pensar a presença indígena no Brasil já

⁷² A conclusão do Congresso foi que “embora a causa do índio atraísse a simpatia dos americanistas, a proposta sugerida por Frič pertencia à esfera governamental, e não a um congresso científico; e considerou o assunto encerrado” (GAGLIARDI, 1989, p. 71).

⁷³ Destaca-se a publicação do “O Jornal do Comércio”, do dia 16/9/1908: “O Congresso dos Americanistas aprovou por aclamação a proposta do delegado Frič, de enviar ao Governo do Brasil uma representação, pedindo que seja abolida a escravidão dos índios no Estado de Santa Catarina” (GAGLIARDI, 1989, p. 71).

existia⁷⁴. Um exemplo disto foram os debates travados por José Veríssimo, expoente importante da crítica literária e da educação no Brasil e autor do livro “Educação Nacional” (1890), no 1º Congresso Brasileiro de Geografia (1909), no qual defendeu:

O indígena quando olhado pelo prisma do alcance da civilização através da educação transforma-se em um indivíduo permeável a mesma. Essa percepção de permeabilidade do indivíduo indígena à civilização está presente tanto em *Educação Nacional* (1890), como também no SPILTN, que visava através do poder tutelar desse órgão transformar o indígena em trabalhador agrícola (CASTILHO, 2011, p. 1).

Percebe-se na passagem acima como a relação entre os debates travados em relação aos povos indígenas se relacionavam diretamente com o projeto de “civilização”, com a marcha pelo “progresso” e, por isso, também com a educação. Dessa forma, as disputas ora a favor, ora perseguindo os povos originárias, eram articuladas e ideologicamente orientadas a partir das percepções voltadas aos projetos republicanos. Aqui, acentua-se que instituições como o Museu Paulista e o Museu Nacional realizavam pesquisas etnográficas sobre os indígenas no Brasil e se configuravam como espaços de ciência:

(...) de onde saíram diversos profissionais para atuarem nas instituições que iam se formando com a consolidação da produção científica no Brasil. Assim, o Museu agiu não só enquanto instituição de produção de conhecimento, mas também como articuladora de uma rede de atores que iam compondo a nascente comunidade científica nacional (GODOI, 2013, p. 12).

Dentre esses atores, destaca-se Hermann von Ihering, diretor do Museu Paulista e grande opositor e crítico dos indígenas no país. Atuante no campo zoológico, o diretor publicou uma série de artigos em revistas científicas e jornais de grande circulação “atestando” supostamente a degeneração dos indígenas no Brasil e, por consequência, a sua incapacidade de pertencer à “nação” brasileira. Em publicação na *Revista do Museu Paulista* (1895 – 1938), em que também era editor⁷⁵, von Ihering afirmou que:

Os atuais índios do Estado de S. Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados e como os Kaingangs são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, se não o seu extermínio (VON IHERING, 1907, p. 215, grifo nosso).

⁷⁴ Como defende Antônio Carlos de Souza Lima em “Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado do Brasil”, de 1995.

⁷⁵ Destaca-se que é possível encontrar, nessa mesma edição, 7 textos de von Ihering, de um total de 11 textos publicados no mesmo exemplar. Outros 2 textos são de autoria de seu filho, Rodolpho von Ihering.

É importante frisar que essa afirmação vinha do diretor do Museu Paulista, uma das instituições brasileiras responsáveis pela produção de ciência no Brasil. Sua palavra tinha autoridade e destaque perante a sociedade (ao menos na parcela letrada), o que intensifica a gravidade de tal afirmação. A publicação ganhou repercussão na época, recebendo comentários de outras figuras importantes do meio, e se estendeu aos jornais mais populares, com respostas de Sílvio de Almeida no *O Estado de São Paulo*, Luís Bueno Horta Barbosa no *Jornal do Comércio* e Domingos Sérgio de Carvalho, diretor da seção de Antropologia do Museu Nacional, também no *Jornal do Comércio* (GAGLIARDI, 1989, p. 71 – 75).

O presente trabalho não se aterá aos pormenores da polêmica desencadeada a partir das duas instituições de referência científica daquele período, pois isto já foi detalhado por Antônio Carlos de Souza Lima (1989). No entanto, é importante dizer que Sérgio de Carvalho era, então, professor da quarta seção de Antropologia, Etnologia e Arqueologia do Museu Nacional, e que também tinha como assistente a figura de Edgar Roquette-Pinto. Dentre os representantes da Instituição, Carvalho foi um dos que se destacaram em relação à realização de uma resposta pública à von Inhering, já que o Museu não via de bom grado “envolver-se em assuntos não estritamente científicos, [enquanto] Sérgio de Carvalho pensava, de acordo com sua posição, que tal não poderia passar intocado” (LIMA, 1989, p. 15)⁷⁶.

Destaca-se a repercussão em tais jornais relacionando a querela ao debate público sobre os indígenas, ou seja, o debate científico em revistas especializadas e a movimentação deste certame em jornais de ampla circulação, promovendo e intensificando diretamente a circulação de tais ideias e constituição de políticas públicas. Esse deslocamento do debate se relaciona também à recepção da querela pela parcela da sociedade alfabetizada que, por sua vez, se organiza com base em compreensões a partir de percepções Românticas, assim como propostas pejorativas, fundamentadas também em Varnhagen, como mencionado anteriormente. A mobilização de determinados discursos na esfera pública consegue potencializar certas diretrizes que também são governamentais. Neste sentido, a mídia era parte constituinte da esfera pública, considerada por Jürgen Habermas como a terceira instituição da modernidade

⁷⁶ Em tabela confeccionada por Lilia Moritz Schwarcz, pode-se perceber que entre os anos de 1905 e 1915 não foram identificados artigos científicos publicados na Revista “Archivos do Museu Nacional”, e isto em relação às áreas de Antropologia ou Arqueologia, (2016, p. 95).

(HABERMAS, 2014). Dessa forma, ao lado do Estado e do mercado, o espaço da esfera pública:

(...) situado entre a sociedade civil e o Estado, caracterizado pela discussão livre e racional, no qual as opiniões legitimar-se-iam não mais a partir de fatores sociais externos – como poder, riqueza e prestígio-, mas mediante a mobilização de argumentos racionais sustentados em meio à discussão pública. A esfera pública, segundo Habermas, teria se configurado a partir das reivindicações em torno dos direitos civis e políticos (...) em uma época atravessada pelo fortalecimento da burguesia, pela expansão do capitalismo e pelo crescimento das cidades (PERLATTO, 2018, p. 40).

Devido a isto, destacamos a importância da querela entre tantos autores contra von Inhering, tanto no que tange às narrativas mais facilmente disponíveis sobre os indígenas (por exemplo, através da literatura), como também as narrativas mais voltadas à uma autoridade “científica”. Destaca-se que essas possibilidades de narrativas não estavam (e não estão) isoladas, mas em diálogo e disputa. A própria ideia de ciência, no que tange aos aspectos étnicos da população, também faz referência às doutrinas raciais (e racialistas) desenvolvidas principalmente a partir de 1870. É neste momento que o evolucionismo, o infame darwinismo social e também o positivismo ganham força, destacando-se na primeira metade do século XX (MERCIER, 1974). Assim, ressalta-se que as querelas desenvolvidas contra o que havia defendido von Inhering trazem à tona...:

(...) as leituras mais contemporâneas sobre o período, [acarretaram] uma percepção por demais unívoca e mesmo coincidente de todas essas tendências. Tais modelos, porém, foram utilizados de forma particular, guardando-se suas conclusões singulares, suas decorrências teóricas distintas. Dessa forma, se a noção de evolução social funcionava como um paradigma da época, acima das especificidades das diferentes escolas, não implicou uma única visão da época, ou uma só interpretação (SCHWARCZ, 2016).

Esta posição enfatiza, portanto, as múltiplas tensões sobre o debate acerca da presença indígena, e como eles seriam vistos e “inseridos” na sociedade brasileira. Assim, a escrita de von Inhering evidencia a:

sua posição claramente de acordo com os paradigmas da ciência da época. Como outros autores, ele estava preocupado com a **degenerescência da "raça indígena" quando em contato e "miscigenada"**. Afinal, misturados aos portugueses, seriam de má influência - talvez o "**caboclo indolente**" - e o "tipo puro" era perigoso para o desenvolvimento da colonização (LIMA, 1989, p. 17, grifo nosso).

Essa percepção de transmutação do indígena no “caboclo” faz parte de um imaginário decorrente também de sucessivas tentativas de aculturação. Aqui se faz

necessário tecer algumas palavras sobre esta premissa enquanto método. Nathan Watchel argumenta que os estudos sobre a aculturação “foram desenvolvidos no campo da etnologia, [e] situam-se à primeira vista numa perspectiva histórica, orientada para o estudo da evolução e da mudança” (WATCHEL, 1979, p. 113). Salienta-se, então, alguns pontos problemáticos na utilização do conceito, a saber: 1) a ideia de que a transformação cultural está associada à noção de “perda” cultural; 2) a contraposição da heterogeneidade cultural dos povos indígenas frente à idealização de uma cultura indígena única; e 3) a aproximação dos termos “miscigenação” e “branqueamento” social. É fundamental apontar que a ideia de “perda cultural”, intensificada no período, foi sendo construída a partir das prerrogativas da chamada civilização, como vimos nos capítulos anteriores: para pertencer àquela sociedade em formação era necessário abandonar o modo de vida “selvagem”, das matas. Neste sentido, estas tentativas de aculturação, que também fazem parte da miscigenação e abandono/invisibilização das culturas maternas indígenas, como vimos, vai criando o novo arquétipo de um cidadão de segunda ordem. Vale mencionar que, tratamos nesse trabalho da transformação da população indígena em trabalhadores agrícolas, como uma realidade própria das regiões rurais e adjacentes ao perímetro urbano. Essa transformação acontecia também nos espaços urbanos, dada as devidas diferenças. Nas grandes cidades da Primeira República, como São Paulo, a presença indígena era ainda mais intensamente camuflada na população tida como parda, cabocla, curiboca. Casé Angatu, em “Nem tudo era Italiano: São Paulo e pobreza (1890 – 1915)”, demonstra como se constituía a população trabalhadora da cidade em uma “cadência de modas indígenas e africanas”. O serviço doméstico, por exemplo, realizado majoritariamente por mulheres, se baseava em atividades que eram:

Desmerecidas em decorrência do modo de vida das pessoas que as desempenhavam, julgado como periférico para as áreas vistas como importantes da vida econômica da cidade. (...) [Percebe-se] esse menosprezo e a marcante presença da parcela nacional, ao tratarem de uma das mais antigas tradições da Paulicéia: as ama-de-leite e as criadeiras, no caso as contratadas pela Santa Casa de Misericórdia: “Outra participação do caboclo na existência ainda recente da cidade se fazia pelo sistema das amas ou criadeiras” (ANGATU, 2017, p.151).

Percebe-se na passagem acima como o trabalhador “caboclo” estava presente na realidade da São Paulo republicana, ou seja, o trabalhador indígena. Este, por sua vez, precisava se relacionar com essa pressão no sentido da invisibilização de suas origens, seus antepassados e sua própria história com o intuito de sobreviver em uma sociedade que se esforçava em negar e mesmo exterminar os povos originários no Brasil. Assim, o

“caboclo”, termo definido na época pela “cor acobreada” era visto como sinônimo de “mestiço”, e também poderia ser chamado de “carijó” (FIGUEIREDO, 1913, p. 327), que, por sua vez, era uma referência ao povo Carijó, originalmente da região da Baía dos Patos, no Rio Grande do Sul, e que foi incorporando outros povos em seu grupo no percurso de seu êxodo forçado⁷⁷. O caboclo, ou carijó, herdando os arquétipos pejorativos impostos aos indígenas, também era atacado por von Inhering. Dessa forma, os povos indígenas, organizados em aldeias, eram perseguidos por suas terras, enquanto os descendentes desses povos, perseguidos pelo etnocídio, pelo branqueamento, se viam muitas vezes obrigados a se afastarem maximamente de suas ancestralidades, em vista de sobreviverem em uma sociedade que queria extingui-los.

Deve-se ressaltar aqui que, partindo do binômio Tupi *versus* Tapuia, os primeiros seriam a ascendência dos “degenerados miscigenados” e o segundo os eternos *bravios*, impossíveis de serem “civilizados” – ambos provindos de uma artilosa homogeneização dos mais diversos grupos étnicos (MONTEIRO, 2001). Assim, von Inhering relaciona a “mestiçagem” como parte da “degeneração” indígena (considerando a mitologia de uma “identidade indígena” única), já que:

(...) por esta minha descrição dos índios, que atualmente vivem no Estado de São Paulo, torna-se evidente que eles perderam a maior parte de seus antigos usos característicos. Em geral os índios catequizados, que estão domiciliados nas aldeias deste Estado, *não oferecem nenhum interesse etnográfico* e aqueles que a este respeito são dignos de atenção *levam uma vida retirada e são inacessíveis, tornando-se perigosos à escassa população civilizada do sertão* (VON IHERING, 1908, p. 216).

Perante a posição intensamente negativa de von Inhering e de tantos outros, via-se o indígena com este duplo aspecto pejorativo: se são indígenas miscigenados, os “caboclos”, não oferecem interesse à etnologia, mas se são indígenas “originais”, são um risco à população. Mas ao passo que o diretor do Museu Paulista se retirava do debate público, a ser retomado por ele apenas em 1911, já com a instauração do SPILTN, aparece outra figura de referência. O então tenente-coronel Cândido Mariano da Silva Rondon que desde 1890 esteve envolvido com a expansão das linhas telegráficas para o interior do país. Este personagem, por sua vez, em telegrama ao Jornal do Comércio, em 11 de fevereiro de 1908, iria dizer a respeito das publicações de von Inhering que “é a eterna

⁷⁷ O termo “carijó”, ao longo do período colonial, também passou a fazer referência à generalização e invisibilidade indígena decorrente dos registros coloniais. Esses indígenas, generalizados a partir do termo carijós, foram sujeitados à travessia de grandes espaços até a região de Ouro Preto e Mariana, em Minas Gerais, como apontam Ana Paula de Paula Loures de Oliveira (2010) e Renato Pinto Venâncio (1997).

luta do feroz egoísmo contra as nossas aspirações altruístas” (RONDON Apud GAGLIARDI, 1989, p. 76).

Capítulo 7: A institucionalização de um órgão de “proteção”: o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)

(...) os papéis do SPI e da Funai nunca foram de proteger, promover e garantir a continuidade socioétnica e histórica dos povos originários, mas facilitar os seus processos de integração à sociedade nacional, que em outras palavras significa facilitar a extinção e desaparecimento desses povos como étnica e culturalmente diferenciados.
Gersem Baniwa⁷⁸.

Ao dedicarmos esse capítulo ao Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), é importante ponderar também a respeito de algumas prerrogativas que delimitam a existência do órgão. Cândido Mariano da Silva Rondon, tido como um dos idealizadores do SPILTN, além de militar e cafeicultor, estava envolvido com a instalação das linhas telegráficas, principalmente no Mato Grosso, e também era um representante ativo da ideologia positivista no Brasil. Essa linha teórica defendia que “(...) o conhecimento humano estaria sujeito a passar, inevitavelmente, por sucessivos estados na sua evolução: o Teológico, o Metafísico e o Positivo. Assim, as sociedades mais primitivas e os povos mais civilizados seriam apenas estados diferentes dessa evolução” (GAGLIARDI, 1989, p. 44).

Esta perspectiva envolvia quem viria a ser o primeiro diretor geral, responsável pelo SPILTN⁷⁹, assim como a aura de herói nacional exaltada por autores de referência como o próprio Darcy Ribeiro, anos depois. Pode-se dizer também que a sustentação dessa idealização partia também de uma perspectiva salvacionista que se relacionava, de uma maneira quase obscura, com a noção de salvamento das almas no período colonial, como vimos ao longo dos primeiros capítulos. O que faz parte da construção de uma cultura histórica articulada por meio de, a saber: 1) publicações oficiais do órgão; 2) perspectivas positivistas; 3) da presença indígena na literatura; 4) notícias na imprensa; 5) iconografia e 6) da posição oficial do governo por meio de decretos. Enfim, de uma trama elaborada a partir e junto à circulação de informações e produção de cultura histórica, sujeitas também a tensões diversas.

É necessário apontar que, mesmo a partir de uma certa valorização dos aspectos sociais dos povos indígenas, as premissas positivistas ainda interpretavam os grupos étnicos como estando em graus evolutivos inferiores, o que era respaldado pela posição

⁷⁸ BANIWA, Gersem. “Educação Escolar Indígena no Século XXI: encantos e desencantos”, p.33.

⁷⁹ Apesar do nome de Rondon figurar como o primeiro diretor do SPILTN, até 1930, suspeita-se que ele tenha sido responsável pelo órgão apenas no primeiro ano. Lima afirma que Rondon encabeçou o órgão apenas nos 7 meses iniciais de regência do SPILTN (LIMA, 2006, p. 159).

que se configurava como base positivista importante (naquele momento e que viria a ser questionada) para a consolidação da sociologia e da antropologia. Considerando isso, é preciso dizer existe uma relação da prática tutelar sobre os povos indígenas e o positivismo no Brasil:

Paradoxalmente, é também a partir da doutrina positivista que a tutela vai assumir o sentido espúrio que fez raízes no senso comum: pois se Comte repudiava julgamentos valorativos sobre outras culturas – que manifestavam passos da “marcha progressiva do espírito humano” – era, no entanto, dever dos povos que já estavam no “estado positivo ou científico” acelerar o “desenvolvimento mental e social” dos povos no estado teológico. Havia pois, subentendida, uma missão civilizadora, que hoje aparece estreitamente paralela à ideologia cristianizadora que animava a colônia até Pombal. O valor universal da fé cristã não era questionável como o era, para Comte, o da civilização ocidental onde desaguava o “progresso” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987B, p. 161).

É por isso que ressaltamos a urgência em analisar as ações relacionadas, direta ou indiretamente, ao SPILTN. Assim, em 20 de junho de 1910, por meio do decreto nº 8.072, o SPILTN passa a existir oficialmente, vinculado ao então Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), criado no ano de 1906⁸⁰. O decreto é dividido então em três títulos com objetivo de delimitar o trabalho do órgão. Desses três “títulos”, o primeiro é direcionado à delimitação das diretrizes em relação aos indígenas, o segundo aos trabalhadores nacionais e o terceiro para seus funcionários. Por isso, nos deteremos no primeiro e segundo títulos do decreto que constituem o regulamento do órgão.

Responsabiliza-se Rondon pela organização do SPILTN, personagem divulgado como “salvador” dos índios⁸¹. Esta é uma percepção sobre um personagem que permeia todo o século XX e, ainda hoje, permanece com essa aura heroicizada⁸². É importante dizer que a atuação de Rondon foi de grande importância. Em um momento no qual diferentes grupos étnicos sofriam as mais atroz perseguições e violências (físicas e simbólicas), atuações como a dele foram decisivas. Apesar das idealizações relacionadas à Rondon, é preciso sublinhar que este personagem foi de grande importância na defesa dos direitos dos povos indígenas no Brasil e, no limite de seu próprio tempo, prosseguiu nas tentativas de anteparo dos mesmos. Aqui, nos interessa apontar o argumento que

⁸⁰ Salienta-se que em 1911 ocorre publicação de novo regulamento para o SPILTN, mediante decreto nº 9.214, de 15 de dezembro, que altera alguma das prerrogativas que trataremos aqui.

⁸¹ Esta é uma perspectiva que já vem sendo criticada desde os anos 1980 por Antônio Carlos de Souza Lima (1989).

⁸² Podemos perceber isso nitidamente através da apresentação do “Projeto Memória”, idealizado pela Fundação Banco do Brasil com diferentes parcerias, no qual, além de Rondon, figuras como Monteiro Lobato, Oswaldo Cruz e Paulo Freire são homenageados. As únicas figuras femininas são Nísia Floresta e Lélia Gonzalez. Acesso em: 29/06/2020 - <http://www.projetomemoria.art.br/>.

Rondon traz para ressaltar o descuido do Estado em relação aos povos indígenas é também a sua perseguição ao longo do tempo, além de sua posição contra a ideia de que os povos originários seriam empecilhos e onerosos ao Tesouro Nacional. Seria por isso que:

O Estado tem o dever de proteger e de respeitar a organização dos povos indígenas, não procurando transformar o aborígene em trabalhador nacional. Assim, não é (como se pensa atualmente) por serem ignorantes dos usos e costumes da sociedade brasileira que os índios têm direito à proteção especial de Estado, mas em razão da grande dívida histórica (CARNEIRO DA CUNHA, 1987B, p. 161).

No entanto, é importante entender que a construção de uma atmosfera heroicizante é sempre problemática e, como podemos perceber, também própria ao período. No que tange às vertentes interpretativas sobre o SPILT (e depois, a partir de 1918, apenas SPI), salienta-se que a que foi “produzida no período da vigência do SPI (1910-1967), são caracterizad[a]s pelo *ufanismo nacionalista e pelo humanismo positivista*, [em que] os compiladores dessa escrita podem ser divididos nas seguintes categorias: etnólogos, militares, políticos, jornalistas, engenheiros e propagandistas” (CUNHA, 2016, p. 56).

Outras figuras, no mesmo período, também receberam a alcunha de heróis nacionais (como Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes; Luís Alves de Lima e Silva, o Duque de Caxias, entre outros “mitos”), e sabemos como isto foi e permanece questionável. Se a figura de Tiradentes foi alçada à condição de “salvadora da pátria”, em uma clara associação a Jesus Cristo (FONSECA, 2009), a figura do Duque de Caxias é preservada da imputação em relação aos terrores próprios à guerra do Paraguai, por exemplo (CHIAVENATTO, 1994), de modo que é consagrado, em 1962, como Patrono do Exército Brasileiro.

Percebe-se como a República precisava de heróis que seriam exemplares à nação, ou, mais especificamente, mitos. Assim, utilizamos a definição de “mito” relacionada à realidade “viva”, ou:

(...) mais precisamente, não é o estádio mental ou o momento histórico em que o mito se tornou uma "ficção" que nos interessa. (...) [Mas sim], em primeiro lugar, as sociedades onde o mito é — ou foi, até recentemente — "vivo" no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência. Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos (ELIADE, 1972, p. 6).

Mircea Eliade faz esse apontamento direcionado à construção do mito em sociedades tradicionais, mas consideramos aqui a utilização que o projeto nacional da Primeira República fazia dessas figuras no que diz respeito à consolidação do ideal republicano. Assim, ao mesmo tempo em que se demonstra a importância da construção desses heróis enquanto exemplos para aquela sociedade, é necessário entender quais significados trazem consigo. Mesmo a ideia de que o SPILTIN tenha sido criado a partir das denúncias feitas por Alberto Frič provém de uma idealização do deste como deflagrador das ações subsequentes.

Mesmo que louváveis, a percepção sobre as denúncias de Frič acaba por girar em torno de mais um mito (esse das origens) (BLOCH, 2001) o qual, por sua vez, não deixa de ser eurocêntrico no que tange às ações “salvacionistas” do próprio órgão. Assim, Alberto Frič ou o próprio Rondon não devem ser considerados idealizadores do SPILTIN, mas parte de um enredo protagonizado, este sim, por disputas e lutas em torno da questão indígena especialmente no interior da esfera pública. Essas disputas, como mencionado anteriormente, abrangiam os mais diversos temas e faziam parte do dia a dia dos brasileiros alfabetizados e leitores desde os anos finais do período Imperial:

O acirrado debate da imprensa diária, vazado em linguagem agressiva e duelística, como era do gosto polemista da época, assumia, não raras vezes, um tom grosseiro do qual se valia mesmo [um] periódico católico. Para amesquinhar o adversário redigia-se ali insultos como: “Mas ninguém o obriga a empestar o próximo com o fedor do vírus purulento que lhe empeçonha o coração” (MELLO, 2007, p. 103)⁸³.

Percebe-se, assim, como os debates na esfera pública faziam parte do dia a dia e constituem isto que estamos chamando de circularidade das ideias desde o regime político anterior. Destaca-se que a própria existência de um debate sobre um órgão voltado para pensar a presença indígena no país já existia, pelo menos, desde a criação do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), em 1906. O MAIC tinha dentre os seus objetivos fazer um levantamento das “estatísticas e informações sobre produção, consumo, mercados internos e externos, exportação e importação”, como pode ser lido no próprio decreto 1.606, item “E”. Este levantamento é importante para que possamos sublinhar qual seria o principal objetivo do MAIC, voltado para a regeneração do país, e isto em decorrência de uma:

(...) crise da agricultura pós-abolição, tomada como função da existência anterior do cativo do trabalho, a Sociedade [Nacional de

⁸³ A respeito da querela entre o paraense Lauro Sodré e o baiano Macedo Costa, em 1881, como aponta Maria Tereza Chaves de Mello, em “A República Consentida” (2007).

Agricultura (SNA)] se organizaria em torno de certas ideias-força para a implementação de certas metas que objetivavam a *regeneração agrícola* do país (LIMA, 2006, p. 157).

É importante destacar que também ocorria mais ou menos intensamente, a depender da região do país, uma transição para a “configuração social em que o trabalho livre se tornava dominante nas atividades centrais da economia numa sociedade herdeira de sistemas de repressão da força de trabalho legalmente definidos” (LIMA, 2006, p. 156). A partir disto, devemos salientar que a própria sociedade brasileira não havia construído um projeto de longo prazo para a redefinição da mão de obra rural (ou mesmo urbana) após a abolição do trabalho escravizado. Em contrapartida, a proposta permeava a substituição da mão de obra escrava (tanto negra quanto indígena) por imigrantes, como mencionado anteriormente.

Em geral, tem sido assinalado que, com o fim da escravidão, os imigrantes sucederam os escravos e outros nacionais, levados à exclusão como trabalhadores preferenciais na aclamada “nova ordem”. Assim, tornou-se costumeiro acentuar a marginalidade em que viviam esses sujeitos sociais, bem como destacar a falta de consciência e a incapacidade de interagirem com as transformações que estavam ocorrendo: a chamada índole pacífica de nossos cidadãos e sua natural indolência. Entretanto, será que essas impressões correspondem à experiência social e cultural dessas pessoas no período? (ANGATU, 2017, p. 15).

Neste sentido, as populações negras e indígenas eram simplesmente abandonadas à própria sorte, em uma sociedade racista baseada na produção de capital e no projeto de modernização do país em favor da acumulação de riquezas. Assim, quando o SPILTN passa a existir, em 1910, duas responsabilidades do órgão se destacavam mediante o próprio decreto de instauração, a saber: 1) a prestação de assistência aos índios “aldeados, reunidos em tribos, em estado nômade ou promiscuamente com civilizados”, e; 2) “estabelecer em zonas férteis, dotadas de condições de salubridade, de mananciais ou cursos de água e meios fáceis e regulares de comunicação, centros agrícolas, constituídos por trabalhadores nacionais que satisfaçam as exigências do presente regulamento”, ambas constam no artigo 1º do Decreto Nº 8.072 de 20 de junho de 1910. Mas, então, quais seriam essas exigências?

O Decreto traz uma necessidade de “responsabilidades” que supostamente fariam do SPILTN o órgão de “proteção” aos indígenas. Mas vejamos alguns dos pontos importantes para o presente trabalho. No “Título I”, que contém o 2º artigo com 17 propósitos, salienta-se como um dos objetivos velaria pelos direitos dos indígenas a partir

das leis vigentes, assim como “pôr em prática os meios mais eficazes para evitar que os civilizados invadam terras dos índios e reciprocamente” (Art. 3º). Essa é uma resposta óbvia às inúmeras situações de conflitos próprios ao início da República, como foi o caso dos Kaingang mencionados rapidamente no capítulo anterior:

Assim como parte dos Tupi do século XVI, os Kaingang do Oeste do Estado de São Paulo tiveram que enfrentar com valentia a violência da ocupação paulista. Até o início do século XX, aquela região, que correspondia a uma terça parte da Província, era coberta por densa mata, morada dos Kaingang. Mapas da época a indicam como “vazia”, assinalando apenas como “terrenos desconhecidos habitados pelos indígenas” (PREZIA, 2017, p. 168).

No entanto, é importante destacar que, ao mesmo tempo em que existia uma tentativa de evitar invasões em território indígena, era possível atestar pelo Decreto N° 1.606/1906 (que instaurava a atuação dos Ministérios da Agricultura), a necessidade de “Imigração e colonização, catequese e civilização dos índios” (artigo 1º, item B). Assim, percebe-se que a própria lei oferece margem para a expulsão ou como é explicitado à “imigração” (lê-se desterro) de grupos inteiros mediante à eterna justificativa da “civilização”. Ou seja, o SPILTIN “cujo título já denuncia sua finalidade precípua – integrar os índios à sociedade brasileira como trabalhadores tutelados -, vai responder às necessidades do capitalismo periférico e da lavoura arcaica” (GEDIEL, 2018, p. 109).

Esta possibilidade é reforçada pelo Decreto n° 7.556, de 1909, anterior ao próprio SPILTIN, que cria o Serviço de Inspeção Agrícola (SIA)⁸⁴. Dentre os objetivos do SIA, salientamos aqui o que propunha a investigação das lavouras, informando ao Ministério dos Negócios da Agricultura, Indústria e Comércio as “ocorrências ou circunstâncias tendentes a favorecer ou *prejudicar as plantações e colheitas* e estudando todas as necessidades agrícolas de sua circunscrição” (Art. 3º, § 1º). Desta forma, a própria lei corroborava a possibilidade de remoção forçada dos grupos indígenas, alegando o “prejuízo” das lavouras que poderia ser caracterizado com base na sua presença. Salienta-se que os indígenas eram vistos como ameaça às colheitas, pois as próprias lavouras eram construídas em terras que pertenciam originalmente a esses grupos étnicos. Estes povos eram sucessivamente expulsos de suas terras e empurrados, cada vez mais, para áreas

⁸⁴Destaca-se que o Serviço de Inspeção Agrícola estava diretamente relacionado às demandas da Sociedade Nacional de Agricultura (SNA) que, embora atuasse como órgão privado, exercia força considerável em relação à “sistematização de interesses de distintos segmentos agrários regionais, portadores de menor peso funcional no campo político da época, em face da dominação exercida pelos grandes produtores de café” (LIMA, 2006, p. 157). O próprio MAIC deve ser visto como a institucionalização da SNA, como aponta Lima (2006).

adjacentes às plantações. Via de regra, eram expulsos mediante a própria lei em vigor ou por verdadeiras guerras locais que os tinham como alvo, de modo que devemos lembrar a prática de estupro de suas mulheres, rapto de seus filhos e assassinatos (que persistem⁸⁵). Quando reagiam e resistiam, o que é próprio ao oprimido, o opressor usava de uma retórica reversa para alçá-los à condição de verdadeiros “inimigos do Estado”, como destacado pelas publicações de von Inhering. Apesar de von Inhering escrever de São Paulo, essa percepção se expandia geograficamente, e não era localizada apenas à região sudeste. Foi no final do século XIX e início do século XX que tivemos uma intensificação da exploração da borracha, principalmente nos estados do Amazonas e, a partir de 1903, do Acre:

E assim, por meio dessa lógica escravagista da mão de obra nordestina e indígena, e do genocídio de inúmeras populações autóctones, o Brasil se consolidou entre o maior exportador do planeta em borracha vegetal. Nas últimas décadas do século XIX e início do XX, a venda do látex rivalizava com a do café, que até então era o nosso produto com maior relevância econômica em termos de exportação. (...) As heranças desses barracões nos seringais, passado mais de um século do boom da borracha amazônica, ainda são bastante presentes na vida dos Shawãdawa⁸⁶. Praticamente todos os shawã com mais de trinta anos de idade nasceram em seringais (CARNEIRO, 2018, p. 176).

Percebemos assim que, apesar de serem vistos como “empecilhos à civilização”, os povos indígenas estiveram envolvidos com a mão-de-obra, barata e/ou escravizada, mesmo após 13 de maio de 1888, demonstrando assim que, embora a escravatura como instituição fosse proibida, sua prática estaria longe de ser abolida. Enfatiza-se aqui como nos deparamos com a permanente construção do indígena como “empecilho à civilização”: o SPILTIN tinha como objetivo efetivar a posse das terras indígenas para os indígenas (Capítulo 1, art. 2º, item 3), ao mesmo tempo em que se “prejudicasse” as plantações e colheitas (o avanço da fronteira agrícola), o SIA tinha como objetivo intervir, respaldado pelo então Ministério da Agricultura, através da possibilidade de “imigração” (lê-se expulsão). Podemos interpretar isto como um reflexo das inúmeras reações de uma “(...) forte resistência oriunda dos setores mais conservadores da sociedade” (GAGLIARDI, 1989, p. 207). E isto, respaldados pela permanente visão dos indígenas como empecilho à modernização, assim como a própria possibilidade da perda de poder

⁸⁵ Apresentamos uma rápida reflexão sobre isto no posfácio.

⁸⁶ De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA), o povo Arara Shawãdawa tem suas terras originárias no atual estado do Acre, são falantes da família linguística Pano e contam com 677 indivíduos registrados (dados de 2014). Para maiores informações, consultar o link: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Arara_Shaw%C3%A3dawa. Acesso em 18/10/2022.

e controle sobre os povos originários, como podemos perceber através da aproximação minimamente laica de alguns grupos, incluindo positivistas, que se contrapunham à catequização proposta pela Igreja (TEIXEIRA MENDES, 1913).

É importante ressaltar que o decreto que institucionaliza a “proteção ao índio” pelo SPILTN destaca a máxima generalizante através da denominação “índio”. A utilização deste conceito intensifica a persistente homogeneização de inúmeros povos em território brasileiro, o que foi (e ainda é) uma estratégia política de dominação. Em um momento no qual se desenvolvia a construção da identidade nacional, ao menos institucionalmente, não era favorável ao Estado ressaltar a pluralidade cultural no país, ainda mais a partir dos povos originários que ainda eram vistos como empecilho, devido às suas resistências de dominação, além de serem alvo de discriminação e perseguição física. Adiciona-se a esta situação a presença de imigrantes europeus (principalmente) com a intenção da substituição da mão de obra escravizada (desde os anos 1870) e, como já apresentado, para o “branqueamento” da população.

Ressalta-se aqui a presença dos imigrantes como algo defendido indiretamente desde a publicação do texto *Como escrever a história do Brasil*, de Carl Friedrich Philipp von Martius, em 1845, na revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB). Neste texto, von Martius defende que a sociedade brasileira iria se misturar intensamente através de três elementos: português, indígena e negro. Porém, “o sangue português, em um poderoso rio deverá absorver os pequenos confluente das raças índio e etiópica” (VON MARTIUS, 1845, p. 65), de modo a sobressaltar o europeu (português) em sua “branquitude”. Neste sentido, a ideia de “branqueamento” permanece forte por meio do que vai se configurando, principalmente entre 1890 e 1920, como “democracia racial” (SCHWARCZ, 2016) a partir também de prerrogativas eugenistas.

Ao mesmo tempo em que isso acontecia, outra tensão surgia entre brasileiros que almejavam esse “branqueamento” por meio dos europeus que, por sua vez, ao chegarem no Brasil eram colocados em contato direto com os grupos étnicos. Hospedados em colônias agrícolas, esses estrangeiros se tornavam algozes e vítimas com base nos conflitos já existentes entre indígenas e não-indígenas, como aconteceu na virada do século XIX para o XX no Paraná:

Em 1896, índios brasileiros como botocudos atacaram e mataram 19 austro-ucranianos recém-imigrados em um aldeamento em “linha Moema”, no estado do Paraná. As vítimas foram três homens, nove mulheres e sete crianças. Antes do massacre, os índios já haviam alertado os colonos europeus de que, naquele local, estavam sepultados seus antepassados. No entanto, o diretor da colônia subestimou o gesto

de ameaça e tratou de acalmar os recém chegados. Dois anos mais tarde, três colonos foram mortos em Iracema e, em 1899, outros dez colonos ucranianos (ou rutênios, como eles se chamavam), em Lucena, no município de Rio Negro, quando trabalhavam na mata. As vítimas viviam em aldeamentos espalhados e isolados, e os colonos, [eram] em sua maioria ucranianos (...). Enquanto alguns artigos na imprensa noticiavam “botocudos antropófagos” que teriam esquartejado suas vítimas, outros artigos tentavam entender os motivos que teriam levado o grupo indígena a cometer tais atos (PRUTSCH, 2013, p. 2).

Este é um exemplo do que também acontecia em outras regiões do país, visto que o ato de “fiscalizar o modo como são tratados nos aldeamentos” (Item 6º, art. 2º, capítulo 1) ou mesmo o de “promover a punição dos crimes que se cometerem contra os índios” (Item 5º, art. 2º, capítulo 1), seriam ações dificilmente aplicadas, afinal os indígenas eram representados por não-indígenas, juridicamente conhecidos como “inspetores [que] se constituam procuradores dos índios, requerendo ou designando procuradores para representá-los perante as justiças do país e as autoridades locais” (Item 9º, art. 2º, capítulo 1), como aponta o decreto nº 8.072/1910. Dessa forma, salientamos a necessidade urgente de se questionar essas leis (passadas e presentes) que se dedicam a “proteger” os indígenas, mas não se comprometem a valorizar suas demandas ou mesmo a oferecer formação apropriada para que se auto representem, sendo constante a justificativa da tutela. De modo que:

(...) em todas as suas fases o SPI estava fundado na missão denominada como *proteção aos índios*, essa dita proteção ora ocorria com programas que visavam a sobrevivência física (...), [ora] ocorria também com a efetivação da incorporação do indígena na sociedade brasileira por meio da agricultura, e transformações nos usos dos recursos naturais e usos territoriais. No entanto, é necessário compreender de quais formas essas ações ocorriam e quem as realizava, pois ao passo que visavam mediar conflitos eram promovedoras dos mesmos (CUNHA, 2016, p. 57/58).

Dentre os conflitos promovidos por estas ações tutelares e protecionistas, destaca-se justamente o que Eliaquim Cunha aponta como “incorporação por meio da agricultura”, e o SPILTIN reforçava pela “localização de trabalhadores nacionais”. Ainda defendia-se pelo decreto nº 8.072/1910 a melhoria de “suas condições materiais de vida, despertando-lhes a atenção para os meios de modificar a construção de suas habitações e ensinando-lhes livremente as artes, ofícios e os gêneros de produção agrícola e industrial para os quais revelarem aptidões” (capítulo 1, art. 2º, Item 11). Pode-se dizer que a “proteção ao índio” era apenas uma justificativa para a barganha política e a real preocupação do Estado: a “regeneração” do trabalho agrícola, como já mencionado, com

base na incorporação dos grupos étnicos em um sistema cuja principal função e objetivo era (e é) a produção de capital. Uma lógica que, ainda persistente, exclui quaisquer outras formas de vivência que não seja cunhada como produtora de bens, produtos e consumo. Além disso, as aplicações do Ministério da Agricultura junto ao SPILTIN fazem parte de:

(...) estratégias políticas do início do século XX [que] são reforçadas e reafirmadas no texto do Código Civil de 1916, de orientação claramente liberal; denomina os indígenas de silvícolas e os classifica como relativamente incapazes tutelados pelo Estado, conforme o artigo 6º, inciso IV e parágrafo único. O código previa, ainda, que leis e regulamentos deveriam regular tal tutela. O Decreto nº 5.484 de 27 de junho de 1928, atribui a tutela especial dos índios ao Estado, por meio do SPILTIN, para assisti-los na realização de atos da vida civil (GEDIEL, 2018, p. 109).

Tutelados como indígenas e invisibilizados como mestiços, a população originária era cada vez mais marginalizada, inclusive pelo órgão que deveria resguardá-los. É fundamental apontar que o projeto de incorporação dos grupos étnicos à sociedade brasileira, como trabalhadores nacionais, era parte de uma estratégia de tentativa de aculturação dos mesmos, uma reminiscência do período colonial estruturada em pelo menos dois sentidos.

(...) no primeiro caso, um grupo estranho estabelece um controle direto sobre a sociedade dominada, cujo processo de aculturação ele dirige, seja pela violência, seja por uma série de sanções mais difusas; no segundo caso, a sociedade indígena, livre de qualquer controle direto (ou, com maior rigor, fracamente controlada), adota espontaneamente determinados elementos da cultura ocidental. A aculturação imposta revela dois sistemas de valores, o da sociedade dominante e ao mesmo tempo o da sociedade dominada, ao passo que a aculturação espontânea se submete somente aos esquemas e às sanções da sociedade indígena. Na situação propriamente colonial, os membros da sociedade dominada experimentam a intervenção estrangeira como um atentado à sua tradição, e essa agressão pode desencadear determinadas formas de recusa; enquanto que nas fronteiras a aculturação livremente aceita obedece aos dinamismos internos da sociedade indígena (WACHTEL, 1979, p. 116).

Aqui é importante pensar que a aculturação se baseia, vulgarmente, no abandono cultural das tradições milenares dos povos originários. No entanto, essa visão pode deturpar casos de resistência cultural por parte desses mesmos povos, pois se baseia em uma procura eterna pela “originalidade” e “essência” indígena, negando as transformações culturais ao longo do tempo. Um dos grandes problemas dessa percepção é que a procura pelo originário, pelo que é puro, não passa de um ideal produzido e perpetuado por não-indígenas. Assim, os fluxos migratórios no Brasil, intensificados com a vinda de imigrantes europeus, se tornavam verdadeiras zonas de fronteiras culturais e

“ao mesmo tempo em que os colonos não se sentiam constrangidos a matar indígenas nas zonas de fronteira [físicas], as elites urbanas se acostumaram a posicionar os índios nas esferas da arte e da literatura, como fizera José de Alencar em *O guarani* (1857) e *Iracema* (1865)” (PRUTSCH, 2013, p. 3). Demonstra-se assim, inclusive, como as produções literárias também fazem parte dessa mobilização de um “ideal indígena” construído por não-indígenas e que descaracterizavam as transformações culturais entre os povos originários.

Essa idealização do índio⁸⁷ a partir da literatura era, muitas vezes, principalmente para os moradores dos centros urbanos, a informação mais disponível: uma informação imaginada, definida a partir de indígenas do passado colonial e distantes dos que eram ou deveriam ser objeto do SPILT. Era, assim, devido às poetizações literárias, tanto enaltecidas quanto pejorativas, que cada vez mais os indígenas eram segregados em prol e por imigrantes, pela população brasileira não-indígena e pelos sucessivos decretos do governo. Uma das consequências gravíssimas, e que permanece, é a de negação das transformações culturais que essas tensões e conflitos exerciam sobre os povos originários. Ou mais precisamente como descreve Gersem Baniwa:

O Brasil indígena reflete hoje as grandes e complexas contradições históricas enfrentadas na relação com o Estado e com a sociedade nacional. Do ponto de vista da história colonial, o Brasil indígena foi e continua portando diferentes imaginários discriminatórios e excludentes. Tais imaginários reducionistas escondem o Brasil indígena real, com suas limitações, grandezas, potencialidades e oportunidades. O Brasil indígena de pessoas e civilizações complexas e milenares, de cidadãos com vozes, direitos e agendas políticas próprias e diferenciadas entre si e com relação ao país, mas que clamam por atenção e interação com a agenda nacional. O Brasil indígena de grande e rica diversidade cultural, linguística e econômica que precisa ser conhecida, reconhecida, valorizada e promovida (BANIWA, 2019, p. 16/17).

Ao se desprezar a pluralidade e multiplicidade histórica, social, cultural e linguística desses povos, promove-se uma intensificação da “identidade indígena” única, fortemente enraizada em um ideal Tupi, oposto ao Tapuia. Dessa forma, ainda nega-se o que é chamado de fronteira cultural, ou seja, “uma dinâmica social em que culturas entram em contato e os elementos postos na ação passam a ser atualizados, interpretados ou

⁸⁷ Destaca-se aqui a noção unitária de “idealização do índio” com intensa proximidade ao debate contemporâneo sobre o indígena enquanto fantasia: “o problema da “fantasia de índio” é ao mesmo tempo estrutural e metafórico, que pode ser representada pelas vestes populares no carnaval. A fantasia do índio passado, que permanece no passado, e para aqueles que não estão lá, resta o silêncio sepulcral da “fantasia” (definida pela inexistência real) “do índio” (generalização da multiplicidade)” (PAULO DE ALMEIDA, 2020, s/p).

reinterpretados segundo os parâmetros de cada um dos grupos envolvidos” (LAROQUE, 2007, p. 20).

Ao mesmo tempo em que ocorre essa negação das transformações culturais, a tentativa de aculturação se desdobrava. É o caso da própria educação indígena que, a partir do SPILTN, passa a ser objeto do órgão: “ministrar, sem caráter obrigatório, instrução primária e profissional aos filhos de índios, consultando sempre a vontade dos pais” (título 1, cap. 1, item 16). Naquele momento, a educação das crianças indígenas era um misto de projeto “civilizatório” e educação regular de crianças não-indígenas, o que evidentemente fortaleceu a estrutura de desorganização de seus povos, não só no Brasil como nas Américas em geral, como foi o caso da Escola Carlisle nos Estados Unidos da América. Neste sistema de escolarização, o projeto civilizatório defendia que “as escolas comuns são o estômago do país no qual todas as pessoas que venham a nós são assimiladas em uma geração. Quando o leão come um boi, o leão não se torna o boi, mas o boi se torna o leão” (BEECHER, 1890, s/p, tradução nossa)⁸⁸. No Brasil:

(...) as políticas de educação escolar voltadas às comunidades indígenas seguiram essa tendência de considerar a transitoriedade da existência e presença dos povos indígenas no plano histórico do Brasil. Os planos político-pedagógicos e metodológicos tratavam de acelerar o processo de transição, de acordo com a ideologia da integração e da assimilação cultural, ou seja, arrancar e expulsar os povos indígenas de suas terras e afastá-los de suas raízes tradicionais, culturais, espirituais, linguísticas e identidades étnicas e preparar os sobreviventes para uma nova vida, em que seriam apenas brasileiros comuns junto aos segmentos sociais empobrecidos, marginalizados, escravizados, subjugados, sem história, sem memória, sem dignidade, sem futuro. Apenas súditos obedientes, ordeiros, genéricos e subalternizados (BANIWA, 2019, p. 33).

Configura-se, assim, um sistema generalizado de assimilação dos indígenas no qual, para pertencerem à sociedade dita “civilizada”, precisariam abandonar seus costumes, crenças e tradições por meio da educação⁸⁹. A escola é encarada como âmbito de “civilização” e, para as crianças não-indígenas, como espaço para formação com ênfase na modernização do país.

⁸⁸ Lê-se no original: “the common schools are the stomachs of the country in which all people that come to us are assimilated within a generation. When a lion eats an ox, the lion does not become an ox but the ox becomes a lion”.

⁸⁹ O regimento do SPILTN reafirma a importância da educação das crianças indígenas no Art. 15 do capítulo V, “Das povoações Indígenas”: “Cada um dos antigos aldeamentos, reconstituídos de acordo com as prescrições do presente regulamento, passará a denominar-se ‘Povoação Indígena’, onde serão estabelecidas escolas para o ensino primário, aulas de música, oficinas, máquinas e utensílios agrícolas, destinados a beneficiar os produtos das culturas, e campos apropriados a aprendizagem agrícola”.

Dessa forma, pode-se compreender melhor que ao mesmo tempo em que a educação para os indígenas propunha este esvaziamento de seus conhecimentos, o Órgão salientava a necessidade de “levantamento da estatística geral dos índios, com declaração de suas origens, idades, línguas, profissões e estudar sua situação atual, seus hábitos e tendências” (título 1, cap. 1, item 17). Ora, ao mesmo tempo em que se ensinava que ser indígena era ultrapassado e inadequado, ocorriam esses levantamentos de declarações de origem, línguas e demais itens que o regulamento do SPILTIN propunha analisar, e que, por sua vez, retomava objetivos legislativos coloniais e imperiais. Quantos, nessa situação, se autodeclarariam? Ou melhor, como se estabelecia o sistema censitário no Brasil? De uma forma geral:

(...) com os diversos censos parciais realizados ao longo do século XIX, foi possível uma visão mais clara e dinâmica das transformações que estavam em curso, tais como a transição do trabalho escravo para o trabalho livre, as migrações e o impacto das transformações econômicas sobre os habitantes das províncias brasileiras (POUBEL, 2013, p. 52).

No entanto, destaca-se que a percepção sobre a presença da população indígena era orientada a partir das perspectivas evolucionista e de projetos de branqueamento da população, desconsiderando e, até mesmo, conduzindo os resultados para o sistemático apagamento indígena dos dados devido ao etnocídio, ao epistemicídio e à invisibilização, em uma perspectiva de longa duração, dos registros cartoriais (RESENDE, 2003). Além disso, destaca-se que apenas a partir de 1991 o IBGE, através do Censo Demográfico, passou a coletar dados da população indígena, com base no quesito de cor ou raça, sendo que o primeiro recenseamento feito mediante lei (n. 1829, sancionada em 1870) no Brasil se deu em 1872 (OLIVEIRA; SIMÕES, 2005).

Como os Censos Demográficos de 1991 a 200 não investigaram a filiação étnica e linguística, as perguntas de quem eram essas pessoas e onde viviam e porque haviam mudado sua resposta entre um censo e outro permaneceram sem uma resposta satisfatória ou explicação. No Censo Demográfico 2010, foi introduzido um conjunto de perguntas específicas para as pessoas que se declararam indígenas, como o povo ou etnia a que pertenciam, como também, as línguas indígenas faladas. Além disso, incorporou-se um novo recorte geográfico, que foi a localização do domicílio indígena – dentro ou fora de Terras Indígenas já reconhecidas pelo governo federal (IBGE, s/p)⁹⁰.

Além de não se incorporar a categoria “indígena” nos recenseamentos, em um evidente etnocídio estatístico, esses dados fomentavam a própria ideia de decréscimo

⁹⁰Texto informado pelo IBGE e pode ser consultado no link: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena.html#:~:text=Desde%201991%20o%20Censo%20Demogr%C3%A1fico.pessoas%20em%20apenas%20nove%20anos.> . Acesso em 18/10/2022.

populacional, visto que o Censo não se comprometia questionar onde e a quantidade populacional das populações indígenas. É assim que se configura o que se chama de número semiligado:

Se você não consegue provar o que deseja, demonstre alguma outra coisa e finja que são equivalentes. Em meio à confusão resultante do choque entre as estatísticas e a mente humana, dificilmente alguém notará a diferença. O número semiligado é um artifício garantido para deixa-lo em posição de vantagem. Sempre foi (HUFF, 2016, p. 86).

Como demonstrado, o sistema censitário da Primeira República não estava interessado em saber a respeito dos povos indígenas, mas, “originariamente, os censos foram elaborados para a contagem dos homens com aptidões para guerrear, para a instituição de leis para aumentos de impostos e determinação das condições políticas da população” (POUBEL, 2013, p. 122). Por isso é necessário ter em mente que os grupos étnicos se encontravam como alvo de uma constante ação etnocida por parte do Estado, e que:

(...) nenhuma mudança social pode ser promovida a partir das ciências sociais sem levar em conta a devastação ecológica, a predação, o extrativismo, o epistemicídio e a eliminação física com a qual, muitas vezes, a racionalidade moderna contribuiu. Daí que a recuperação das experiências seja um dos elementos mais valorizados (GENTILI, 2018, p. 15).

Segue-se, assim, a partir do decreto que instaurava o SPILTN, para os Capítulos II, “Das terras ocupadas por índios”, e III, “Dos índios aldeados”, que se complementam. No capítulo II, destaca-se a obrigatoriedade do governo que “providenciará para que nos territórios federais os índios sejam mantidos na plenitude da posse dos terrenos pelos mesmos atualmente ocupados” (Art. 9), ao mesmo tempo em que se destaca, no capítulo III, que os indígenas que “estiverem atualmente aldeados, quiserem fixar-se nas terras que ocupam, o governo providenciará de modo a lhes ser mantida a efetividade da posse adquirida” (Art. 10)⁹¹. Apesar do regimento supostamente garantir a terra aos povos originários, ressalta-se dois movimentos simultâneos, a saber: 1) a deslegitimação dos indígenas enquanto povos autóctones e genuinamente donos das terras, identificando-os como “caboclo”, e isto porque eram considerados “aculturados”; e 2) caracterizando sua suposta inaptidão em cuidar da terra, algo que era passível de ser respondido com a já

⁹¹ Não se pode deixar de dizer como este aspecto iria influenciar drasticamente a proposta do “marco temporal de Terras Indígenas (TIs)”, no qual os indígenas só poderiam reivindicar terras nas quais já estavam localizados a partir do dia 5 de outubro de 1988, ignorando conscientemente séculos de perseguições, assassinatos e desapropriações. A tese do marco temporal surgiu a partir do julgamento da Petição 3.388 pelo Supremo Tribunal Federal, em 2009 (SARTORI JUNIOR, 2016).

mencionada imigração forçada. Podemos ver claramente esses dois movimentos na seguinte passagem:

Ambos os “técnicos” – cuja formação profissional implicava no monopólio do conhecimento legítimo sobre o campo, a produção e o trabalho rural – visitaram algumas fazendas da região e tiveram, suas impressões publicadas no Diário do Maranhão. As publicações, intituladas *Impressões de Alcântara*, traziam versões carregadas de intencionalidades acerca do modo como se produzia no local. Ao visitarem a Piaubité, (...), concluíram que o “caboclo ignorante, indolente e perverso queima o mato para reduzi-lo a carvão” e ainda que “(...) o milho, arroz, mandioca, plantadas sempre em comum e muito mal cuidadas, pois a ignorância do caboclo que como fogo e o machado destrói a mata e plantou o que não lhe dá para viver e mais ainda porque nem ao menos capinam as suas roças; são lavradores que se regem pelo correr das estações e tradição tacanha de cultivar a terra dos seus antepassados (MARTINS, 2012, p.89).

Essa descaracterização dos povos originários e/ou seus descendentes é uma consequência direta das ações preconceituosas e sistemáticas de depreciações, idealizações e exclusões diversas dos povos originários na construção do Brasil. Se certa literatura exaltava o “índio”⁹² enquanto um possível herói nacional, muito a partir das obras de José de Alencar, o indígena era, naquele momento e na maioria das vezes, negligenciado pelo Estado. Miscigenado e camuflado enquanto caboclo, os indígenas e seus descendentes muitas vezes não mais se autodeclaravam⁹³ como tais (e isso acontece ainda hoje) pelo medo de serem segregados e/ou violentados.

Considerando a miscigenação, o regimento do SPILTIN apontava que “a diretoria, por intermédio dos inspectores, procurará, por meios brandos, atrair os índios que viverem em estado nômade e prestará aos que se mantiverem em promiscuidade com civilizados a mesma assistência que lhe cabe dispensar aos mais índios” (Art. 14, capítulo IV). Diferentemente do incentivo dos casamentos interétnicos, próprio ao Diretório dos Índios no período colonial, o SPILTIN caracterizava as relações entre indígenas e não-indígenas como promíscuas⁹⁴. Dessa forma, o caboclo era definido por:

(...) não só os descendentes já civilizados dos aborígenes, como também aos mestiçados com a raça branca. Em algumas províncias do norte chamam de *caboclos mansos* aos aborígenes civilizados e *caboclos bravios* aos selvagens; a estes chamam no Pará *Tapuios*, e no Sul *Bugres*. Deu-se este nome como injurioso aos portugueses casados com

⁹² É importante lembrar que o termo “índio” é utilizado aqui para ressaltar a visão unitária e unívoca por parte de uma determinada literatura sobre os povos originários.

⁹³ Se autodeclaravam socialmente, não para os processos censitários, como já mencionado.

⁹⁴ Salienta-se que a situação dos quilombos é algo que, apesar de se relacionar diretamente com o tema abordado, não é mencionada no regimento do SPILTIN.

Índias, ou aos que nasciam d'esse matrimonio. Foi proibido esse nome pelo Alvará de 4 de abril de 1755 (SILVA, 1890, p. 373).

Embora proibido no passado, o termo “caboclo” era usado amplamente durante o século XX, remetendo-se a certa cor cobre dos povos originários do Brasil e, como demonstra o trecho acima, até mesmo aos povos indígenas. Esse movimento de deslegitimar as identidades indígenas em sua diversidade foi amplamente utilizado para desvinculá-los de seus direitos e de suas terras. Ou seja, a construção de uma mitologia de “identidade indígena” única, fortalecendo um determinado estereótipo, era primordial para a exclusão de populações indígenas que não correspondessem à mitologia criada. Dessa forma, os “caboclos” fariam parte de outra categoria populacional, mas não aos povos originários e, desta forma, não poderiam reivindicar suas terras. É por isso que a Tese do Indigenato, apresentada na Primeira República por João Mendes de Almeida Júnior, a partir do reconhecimento das territorialidades indígenas, foi e continua sendo tão importante.

Capítulo 8: Territorialidade e povos originários

*Antes do Brasil da Coroa, existe o Brasil do Cocar.
Antes do Brasil do verde e amarelo, existe o Brasil do jenipapo e do urucum.
Célia Xacriabá⁹⁵.*

É preciso tecer, primeiramente, algumas palavras sobre a relação entre território e territorialidade para os povos originários do Brasil. O território é encarado de formas múltiplas e diversas, a partir de diferentes povos que transitam por determinado espaço e que é interpretado de maneira híbrida, destacando aspectos culturais, políticos, jurídicos, sociais e econômicos. Nesse sentido, como indica Paul Little, em *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil* (2002), os territórios não são definidos por apenas uma categoria das mencionadas, sendo fundamental que os territórios analisados sejam entendidos através de tais conceitos simultaneamente e dependendo da perspectiva das próprias etnias em questão. O autor citado demonstra que os territórios são constituídos mediante a relação humana (e aqui, também não-humana) com o ambiente, além de aspectos simbólicos de interação e por meio de diferentes dinâmicas a depender do povo analisado, considerando ainda suas próprias historicidades:

(...) a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos. Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *homeland* (cf. Sack 1986: 19). Casimir (1992) mostra como a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos (LITTLE, 2002, p. 3).

É preciso salientar novamente que apesar do uso frequente de ideias que buscam apagar as multiplicidades dos inúmeros povos indígenas ao longo da história do Brasil, faremos abordagens muitas vezes partindo dessas homogeneizações. Precisamos partir dessas generalizações, justamente porque elas se encontram no aspecto legislativo e jurídico da época. Para contrabalancear tais reduções, tentaremos ao máximo e no que for possível, nos limites deste trabalho, também trazer as posições próprias aos povos que foram sujeitados tendo em vista as referidas promulgações.

⁹⁵ Fala proferida por Célia Xacriabá no palco do Rio2C, em abril de 2022. Para leitura detida, consultar: <https://rio2c.meioemensagem.com.br/noticias2022/2022/04/28/narrativas-ancestrais/>. Acesso em 21/10/2022.

É preciso dizer que, no que tange os territórios, as territorialidades indígenas devem ser encaradas como um esforço coletivo de um povo originário ocupar, se identificar e estabelecer relações sociais, culturais, econômicas e políticas com um território, como demonstra Rogério Haesbaert, em “O Mito da Desterritorialização: Do fim dos ‘territórios’ à multiterritorialidade”. No trabalho, o autor critica a ideia de uma suposta desterritorialização sucessiva de povos em relação aos territórios que habitam. Essa perspectiva deve ser encarada com o devido cuidado, pois, apesar de se considerar a possibilidade de reconexão com novos territórios, os povos indígenas foram violentamente e sistematicamente expulsos de seus territórios originários, sendo vistos como prisioneiros em aldeamentos ou mesmo sendo “re-isolados” em outros territórios e como aponta Manuela Carneiro da Cunha:

Está presente a história ainda na medida em que muitas das sociedades indígenas ditas “isoladas” são descendentes de “refratários”, foragidos de missões ou do serviço de colonos que se “retribalizaram” ou aderiram a grupos independentes, como os Mura. Os Mura, aliás, provavelmente se “agigantaram” (Amoroso in Carneiro da Cunha [org.] 1992) porque reuniram trãsfugas de outras etnias. Os Xavante também foram mais de uma vez contactados e mais de uma vez fugiram (Lopes da Silva in Carneiro da Cunha [org. 1992). A ideia de isolamento deve ser usada com cautela em qualquer hipótese, pois há um contato mediatizado por objetos (...) manufaturados e micro-organismos [que] invadiram o Novo Mundo numa velocidade muito superior à dos homens que os trouxeram (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 12).

Assim, deve-se refletir, além da expulsão de seus territórios, da própria negação desse passado da saída forçada. Ao serem sucessivamente excluídos de seus territórios, a própria dinâmica social era e é modificada, transformando as culturas e trajetória histórica daqueles povos. Essa história é uma trajetória compartilhada. Dessa forma, pode-se dizer que soa absurda a relação entre uma suposta “aculturação” e consequente ruptura da relação entre povo e território, pois o afastamento físico foi realizado de forma violenta. Entende-se por “aculturação” as tentativas de remoção integral dos aspectos culturais de um indivíduo ou povo, ou mais especificamente:

Os estudos de aculturação respondem inicialmente aos problemas da situação colonial, e comportam a ideia de uma supremacia da cultura europeia. Assinalemos que, na linguagem corrente, o adjetivo “aculturado” equivale a “evoluído”, como se o processo correspondesse a um progresso no decorrer do qual o indivíduo ou a sociedade se aproximasse do modelo ocidental (WATCHEL, 1979, p. 113).

Podemos perceber que as tentativas de aculturação se deram a partir de uma perspectiva evolucionista, em que a cultura europeia seria o ápice da chamada civilização,

enquanto as sociedades indígenas estariam em uma fase inicial (infância) dessa evolução social, como mencionado nos capítulos anteriores. Destaca-se a abordagem descrita aqui como “tentativa de aculturação”, tendo em vista a força das resistências indígenas ao longo desses processos de dominação, como trataremos mais detidamente adiante.

Assim, apesar das investidas de aculturação sobre os povos originários, salienta-se a importância memorial e ancestral do povo junto àquele espaço, ressaltando a importância grupal de reconhecimento identitário e de suas diversidades cosmogônicas, relacionando as cosmogonias dos povos indígenas com as geografias específicas de cada território. Considera-se aqui por cosmogonia:

(...) o conceito apropriado para traduzir qualquer modelo explicativo da irrupção do cosmo. O conceito de “cosmo” indica a ordenação da realidade, designando a estrutura fundamental de como o universo está constituído num mundo. Mas não só. Cosmogonia invoca a noção de uma origem, de uma gênese (CORREIA, 2018, p. 11).

Pontua-se aqui um afastamento em relação às cosmologias antropocêntricas que buscam explicar a criação do *kosmos*, a organização do universo a partir da centralidade do ser-humano. As cosmogonias originárias, ao contrário, englobam simultaneamente o humano e o não-humano, em uma existência conjunta com os territórios, o que, por sua vez, entra em conflito com o viés metafísico e antropocêntrico próprio a colonização e à cultura europeia. Talvez, uma proposta de início de entendimento dessas epistemologias, seja:

(...) redefinir a relação entre a humanidade e o mundo [que] pode ser descrita como uma inserção de dois eixos. Um eixo horizontal coloca em oposição o sujeito, observador excêntrico e incorpóreo, e o mundo, um conjunto de objetos puramente materiais, que inclui o corpo humano. O eixo vertical será, portanto, o ato de interpretar o mundo, por meio do qual o sujeito penetra na superfície do mundo para extrair dele conhecimento e verdade, um sentido subjacente. Proponho que essa visão de mundo seja chamada de ‘campo hermenêutico’” (GUMBREHCT, 2004, p. 50).

Esta é uma possibilidade de interpretação da relação do ser-humano com o mundo que habita, mas talvez ainda insuficiente para entender as relações inumanas com o mundo, afinal “Homem é coisa do olho de kara’iwa, que mira o mundo, mas não se vê” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 7). É possível analisar povos indígenas em tempos passados através de uma intersecção de fontes orais, arqueológicas e historiográficas, a partir do entrecruzamento de tais documentos, como defende Carlos Fausto, em *Os Índios antes*

do Brasil (2000): “para conhecer os índios antes do Brasil temos que recorrer às evidências fornecidas pela arqueologia e pela linguística histórica, conhecer as descrições legadas pelos colonizadores e missionários dos séculos XVI e XVII e estudar as populações indígenas contemporâneas” (FAUSTO, 2000, p. 6).

Considerando a abordagem apresentada por Fausto, destacamos a territorialidade estabelecida pelos Yanomami, como relata Davi Kopenawa, no livro *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*(2020). No livro, co-escrito com o antropólogo Bruce Albert, Kopenawa explica como são os *xapiris* responsáveis pela manutenção das estruturas que seguram o céu que, junto à terra, também fazem parte da territorialidade Yanomami. O autor relata como o céu já caiu em um passado distante e que a nossa contemporaneidade é posterior a esse “primeiro tempo”:

Todos bem sabem que o céu já caiu sobre os antigos, há muito tempo. Conheço um pouco dessas palavras a respeito da queda do céu. Escutei-as da boca dos homens mais velhos, quando era criança. Foi assim. No início o céu ainda era novo e frágil. A floresta era recém-chegada à existência e tudo nela retornava facilmente ao caos, Moravam nela outras gentes, criadas antes de nós, que desapareceram. Era o primeiro tempo, no qual os ancestrais foram pouco a pouco virando animais de caça. E quando o centro do céu finalmente despencou, vários deles foram arremessados para o mundo subterrâneo. Lá se tornaram os *aôpatari*, ancestrais vorazes de dentes afiados que devoram todos os restos de doença que os xamãs jogam para eles, embaixo da terra. Continuam morando lá, junto do ser do vendaval, *Yariporari*, e do ser do caos, *Xiwãriipo*. Vivem ali também na companhia de seres queixadas, vespas, e vermes tornados outros. As costas desse céu que caiu no primeiro tempo tornaram-se a floresta em que vivemos, o chão no qual pisamos (KOPENAWA, 2020, p. 195).

No trecho acima, podemos perceber como a territorialidade dos Yanomamis se relaciona diretamente com o céu, pois o firmamento do “primeiro tempo” é a terra em que se pisa hoje, e é apenas devido à ação dos *xapiris* junto aos xamãs que o céu atual se sustenta e não desaba, enviando todos em direção ao submundo. Aquele céu se relaciona com as cosmogonias Yanomami, construindo uma territorialidade própria àquele povo e à região em que habitam. Ou seja, a mudança forçada de território, como aconteceu com inúmeros povos ao longo do processo de colonização brasileira, alteraria a territorialidade do povo Yanomami drasticamente, com consequências catastróficas.

Dito isso, também apontamos que as relações de territorialidade se modificam ao longo do tempo, mesmo com a expulsão forçada e violenta dos povos indígenas de seus territórios originários. A partir do que escreve Rogério Haesbaert, destacamos que:

O próprio conceito de sociedade implica, de qualquer modo, sua espacialização ou, num sentido mais restrito, sua territorialização.

Sociedade e espaço social são dimensões gêmeas. Não há como definir o indivíduo, o grupo, a comunidade, a sociedade sem ao mesmo tempo inseri-los num determinado contexto geográfico, “territorial”. (HAESBAERT, 2004, p. 20) .

O trabalho de Haesbaert é direcionado a partir dos debates sobre globalização. No entanto, se mostra pertinente ao ser aplicado às mudanças de território, realizadas nesse caso de forma voluntária, por parte dos povos indígenas. Os povos nômades ou seminômades transitavam entre diversos territórios, construindo ao longo do tempo territorialidades específicas a depender do povo e do período histórico abordados. Mas é preciso ter atenção aos limites que tal raciocínio exerce sobre o tema, especificamente sobre a expulsão de povos indígenas dos seus territórios originários.

Em um processo de longa duração, os povos indígenas foram sistematicamente afastados de suas terras, seja devido aos aprisionamentos e “descimentos”, pelos conflitos estabelecidos com os europeus, seus descendentes e com outros povos indígenas, seja pela expansão das fronteiras agro-pecuárias, principalmente a partir do período de Primeira República no Brasil, ou pela mineração. Essa modificação de ambientes alterou violentamente a forma daqueles povos se relacionarem com o território logo com seus ancestrais, consigo mesmos, ao mesmo tempo em que resistiam às mudanças que lhes eram imputadas. Destaca-se aqui o caso dos Sete Povos das Missões, no século XVIII, que incorporaram a cristandade em suas realidades, constituindo uma identidade étnica própria (a do guarani-missioneiro) e uma resistência cultural frente à catequização, como demonstram Mateus Brunetto Cari e Paula Faustino Sampaio:

A principal hipótese deste trabalho indica que a resistência refletia consciências mais profundas dos guarani-missioneiros: eles reconheciam seus direitos sobre aquele território, reconheciam as diferenças socioculturais e socioeconômicas em relação ao modelo colonial e, reconhecendo essas diferenças, sabiam que perder aquele território implicaria o comprometimento das práticas e no modo de vida do grupo. Assim sendo, entendo que o reconhecimento desses fatores traz uma marca característica para a resistência: a da autodeterminação de sujeitos subalternizados (CARI; SAMPAIO, 2019, p. 132).

Essas resistências co-existiram com as tentativas de aculturação e desterritorialização dos povos indígenas, presentes em toda extensão territorial que viria a ser conhecida como Brasil. Nesse sentido, cabe enfatizar que esses processos de desterritorialização eram sucedidos por novas territorializações por parte daqueles povos, de forma que ressignificavam suas relações com o ambiente para o qual eram deslocados. No entanto, não cabe aqui tecer uma regra, considerando que a expulsão dos povos

indígenas de seus territórios é necessariamente entendida por meio de reconexões entre povo e território, não necessariamente. As modificações culturais não justificam a tomada das terras originárias, a modificação forçada de suas formas de vida, mediante proibição de suas línguas, casamentos interétnicos forçados, ou ainda, conversão de suas religiosidades às religiões cristãs, essas violências e outras não podem ser naturalizadas. O processo se inverte também, visto que:

(...) a aculturação não se reduz a uma única marcha, à simples passagem da cultura indígena à cultura ocidental; existe um processo inverso, pelo qual a cultura indígena integra os elementos europeus sem perder suas características originais. Essa dupla polaridade confirma que a aculturação não pode ser reduzida a difusão, no espaço e no tempo, de traços culturais arbitrariamente isolados: trata-se de um fenômeno global que compromete toda a sociedade (WATCHEL, 1979, p. 114).

Dito isso, outro ponto que precisa ser destacado é a percepção de separação de espaços naturais dos espaços geográficos, como se estes fossem excludentes. Esta compreensão parte de visões mais recorrentes da relação entre história e geografia, como demonstra Antônio Carlos Robert Moraes, em “Território e História no Brasil”. O autor apresenta a crítica sobre a concepção de encarar a...

Geografia [como] uma espécie de *anteato* da história, um mundo de plena naturalidade, a partir do qual (e na relação com o qual) os grupos humanos vão construir suas culturas. O geográfico (confundido com o natural) é, portanto, concebido como a qualidade do que antecede o trabalho humano, uma matéria-prima para a história. Na segunda visão, a geografia é posta como uma realidade *pós-histórica*, o domínio de uma atualidade que só pode ser apreendida funcionalmente, isto é, cujo sentido escapa aos contemporâneos, logo, à reflexão histórica (MORAES, 2002, p. 24).

Por isso, salienta-se o espaço natural também como espaço geográfico e com particularidades históricas próprias para entendermos melhor as territorialidades estabelecidas pelos povos indígenas no Brasil. Aqui, o espaço natural é também habitado por sociedades distintas que interferem em seus ambientes e também são modificados pelos territórios nos quais vivem. Assim, ao longo do processo de colonização, os europeus ignoraram as mediações estabelecidas entre indígenas e territórios, percebendo e vivenciando apenas o que seus próprios conhecimentos os possibilitavam entender:

Desde cedo, portanto, as narrativas de viagens aliavam fantasia e realidade, tornando fluidas as fronteiras entre real e imaginário: aventuras fictícias como a de São Patrício continham elementos extraídos do mundo terreno, aventuras concretas como as de Marco Polo se entremeavam com relatos fantásticos, como

situações inverossímeis que, tendo ouvido de alguém, o mercador acreditava ter vivido (MELLO E SOUZA, 2011, p. 37).

Assim, construía-se um imaginário sobre as terras habitadas pelos povos originários, como foi o caso dos indígenas generalizados como Botocudos, mencionados anteriormente. A construção de uma identidade antropofágica e por isso, no caso, fictícia, estabelecia a justificativa de expulsão e extermínio daquele povo do território em questão. Essa construção de uma identidade maximamente selvagem (canibal), corroborava certo fascínio, mesmo que oposto à dita “civilização” e mesmo à contemporaneidade do período: “do ponto de vista sexual, seria a fascinação pela diferença: canibalismo, nudismo, liberdade sexual, erotismo, poligamia, incesto” (MELLO E SOUZA, 2011, p. 39), mesmo que essa diferença só fascinasse pela distância física e/ou temporal. Dito em outras palavras: o fascínio se modificaria e se transformaria em aversão se a existência e proximidade antropofágica ocorresse.

É na esteira dessa tensão, estabelecida a longo prazo, que se encontra a figura de João Mendes Júnior, já no início do século XX, jurista e ministro do Supremo Tribunal Federal (STF) do Brasil republicano. Nascido em 1856 no Rio de Janeiro, Mendes Júnior foi reconhecido amplamente ao longo do século XX pela defesa que estabeleceu em prol dos indígenas no país, como defende Egon Schaden, em *Os Índios a Partir de Mendes Júnior* (1975). De acordo com Schaden, Mendes Júnior foi o primeiro a realizar uma síntese sobre o aspecto jurídico dos povos indígenas em território brasileiro, além de ser o primeiro autor de destaque no período a levantar a grande questão da Primeira República no que se refere aos povos originários: a Constituição de 1891 os ignorava, como mencionado no capítulo anterior. Esse é um ponto fundamental também sob o aspecto jurídico, pois, de acordo com Manuela Carneiro da Cunha, o direito “originário” dos indígenas, como primeiros senhores destas terras, vinha sendo expresso ao longo de uma tradição de promulgações de leis portuguesas no Brasil:

A mais clara expressão desse reconhecimento é o famoso alvará de 1º de abril de 1680, reiterado *ipsis literis* na Lei pombalina de 6 de junho de 1755, em que declara El-Rei que “nas terras dadas de sesmaria a pessoas particulares se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se entende, e quero que se entenda, ser reservado o prejuízo e direito dos índios, *primários e naturais senhores delas*” (CARNEIRO DA CUNHA, 1988, p. 6).

A desconsideração da presença indígena em território brasileiro, tendo em vista a primeira constituição republicana, reforça não só a negligência óbvia, mas principalmente a violência opressora e de longa duração contra aqueles povos, visto que:

Nos primeiros vinte anos de vida republicana nada se fez para regulamentar as relações com os índios, embora nesse mesmo período a abertura de ferrovias através da mata, a navegação dos rios por barcos a vapor, a travessia dos sertões por linhas telegráficas houvesse aberto muitas frentes de luta contra os índios, liquidando as últimas possibilidades de sobrevivência autônoma de diversos grupos tribais até então independentes (RIBEIRO, 2004, p. 147).

O que Darcy Ribeiro expõe faz parte da política integracionista, como viemos discutindo, que adentrava a Primeira República. Política fortemente vinculada e baseada no projeto de branqueamento populacional e consequente invisibilização dos povos indígenas, no passado e no presente. Esta política diz respeito ao:

Paradigma integracionista [que] caracterizava-se pela concepção de que os povos indígenas, suas culturas, suas formas de organização social, suas crenças, seus modos de educar e de viver eram inferiores aos colonizadores europeus, estando fadados ao desaparecimento. Isso sujeitava os indígenas libertos do cativo, na qualidade de indivíduos considerados incapazes, à tutela orfanológica, prevista pela Lei de 27 de outubro de 1831, como forma de protegê-los, prover seu sustento, ensinar-lhes um ofício e, assim, “integrar” aqueles que foram retirados do convívio de suas culturas tradicionais à sociedade nacional (MUNDURUKU, 2012, p. 30-31).

Vale lembrar ainda que o artigo 64 da constituição de 1891 dizia que “pertencem aos Estados as minas e terras devolutas situadas nos seus respectivos territórios, cabendo à União somente a porção do território que for indispensável para a defesa das fronteiras, fortificações, construções militares e estradas de ferro federais” (CF, 1891, Art. 64). Este artigo permite, na prática, apesar de não mencionar diretamente os povos indígenas, a tomada de terras que, pela tese do Indigenato apresentada por Mendes Júnior, eram originariamente indígenas. Isto porque:

(...) muitas das terras ocupadas pelos índios haviam passado a ser consideradas devolutas durante o período colonial e imperial, os estados passaram a delas se assenhorear, agravando bastante o processo de grilagem em curso sobre as terras indígenas. Exemplo disso ocorreu quando o estado do Amazonas concedeu a particulares boa parte das terras ocupadas pelos índios Ticuna com base no mencionado artigo 64. A concessão se dava a partir de um regulamento elaborado para incorporar as terras devolutas ao patrimônio estadual, que exigia uma série de providências que certamente não foram realizadas devido à sua

complexidade para as condições da época – como medições e vistorias *in loco*. Tais providências, se tivessem sido implementadas, teriam constatado a presença de inúmeras comunidades indígenas e provavelmente evitado os conflitos surgidos a partir daí. Embora a Constituição de 1891 excepcionasse as terras situadas na faixa de fronteira daquelas que seriam transferidas aos estados, estes fizeram pouco caso da exceção e expediram inúmeros títulos incidentes sobre terras indígenas naquelas regiões. Datam dessa época títulos indevidamente conferidos sobre as terras dos índios Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul, como também as primeiras invasões na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, quando Roraima ainda integrava o estado do Amazonas (ARAÚJO, 2004, p. 27)

Percebe-se assim a situação na Primeira República que impacta diretamente os povos indígenas ainda hoje, e foi enfrentada por Mendes Júnior através da publicação *Os indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos* (1912), na qual apresenta sua tese sobre o Indigenato.

Capítulo 9: A tese do Indigenato e os direitos originários a partir de João Mendes Júnior.

(...) *Em caso algum, era permitido o cativo dos índios. Entretanto, de boas intenções estava calçado o inferno.*

*João Mendes Júnior*⁹⁶.

No texto “Os indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos”, o jurista se apresenta a favor de um modelo “régio-dinástico” de governo (MENDES JÚNIOR, 1912, s/p), porém, “passados os vinte anos da prescrição política, resta-me pôr em prática o pensamento de Isócrates: ‘Desde que as cousas não são conforme nós queremos que elas sejam, tratemos de querelas como elas realmente são’”⁹⁷ (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 9). Assim, a publicação que analisaremos diz respeito a uma série de conferências proferidas na *Sociedade de Etnografia e Civilização dos Índios de São Paulo*, durante o ano de 1902⁹⁸. É a partir desta experiência que Mendes Júnior passou a elaborar o que viria a ser sua Tese do Indigenato para o Brasil, recuperando uma série de experiências históricas para fortalecer a retomada dos povos indígenas sobre suas terras:

Mendes Júnior não escapava a noção de que o “indigenato” brasileiro que estava formulando guardava alguma relação com o chamado *Jus Indigenatus* que existia no antigo Sacro Império Romano-Germânico, especialmente em terras austríacas e boêmias, mas, depois do XV, também na Prússia. Muito resumidamente, o *indigenatus* era o direito de um nobre de uma dada localidade exercer algumas funções públicas. O nobre forasteiro que chegasse em uma terra deveria praticar uma “indigenização”, isto é, tornar-se um local, para que sua família pudesse exercer determinados ofícios. O *jus indigenatus* (*Indigenat*, em alemão) é também conhecido como “Inkolat” em alguns textos sobre Direito Nobiliárquico germânico. Cf. verbete “Indigenat” no portal *Deutschen Adelsrechtsausschusses* (CERQUEIRA, 2016, p. 24).

Em sua primeira conferência, Mendes Júnior apresenta como os povos indígenas eram encarados pela legislação e história estadunidense, estabelecendo as prerrogativas de um paralelo importante. Ele estabelece essa trajetória comparativa enunciando que suas desconfianças, em relação à forma que os povos indígenas eram encarados pela República, provinham de “nenhuma convicção que tenho das vantagens da federação” e,

⁹⁶ MENDES JÚNIOR, João. “Os indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos”, p. 29.

⁹⁷ Para maior conforto na leitura, adaptei a escrita do texto de Mendes Júnior à ortografia atual. Não precisa dessa nota.

⁹⁸ Egon Schaden indica que essa Sociedade havia sido fundada em 1901 e era orientada por “homens da Igreja. Na revista que essa sociedade publicou e da qual, ao que parece, saiu um único número, consta a relação de 335 sócios, entre eles 49 eclesiásticos” (SCHADEN, 1975, p. 24).

por isso, estabelecia a trajetória histórica entre a trajetória da nascente nação brasileira e a estadunidense (MENDES JÚNIOR, 2012, p. 6).

Por se tratar de uma fala transcrita sobre a situação dos *indigenous people*⁹⁹ em território estadunidense, não faremos aqui análise mais detida. Cabe ressaltar apenas algumas palavras do autor que critica como os povos indígenas no Brasil eram ouvidos pelos políticos da primeira república, visto que “quem vive na vaidosa preocupação de que os índios são incapazes de pensar, julgar e raciocinar, certamente porá em dúvida esta minha informação; mais fácil é tirar a prova, conversando com os principais deles que costumam vir a esta capital, de modo a inspirar-lhes confiança” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 7). Ou seja, Mendes Júnior convidava seus ouvintes (e depois leitores) a escutar diretamente as vozes indígenas e suas demandas que, por sua vez, contradiziam as argumentações não-indígenas, a saber: os ataques de Varnhagen; o branqueamento proposto por inúmeros autores e também por von Martius; a idealização presente também na literatura Romântica e; de uma forma geral, o silêncio estabelecido em longa duração sobre eles. Apesar das inúmeras resistências estabelecidas sobre este último, é preciso encarar o silêncio também como:

Parte da história das relações entre o campo da Antropologia e o campo político no Brasil. Embora tal questão seja importantíssima para a ruptura de padrões consagrados de análise e práticas de ação social provenientes de ambos os espaços, é tarefa que não tem sido enfrentada por aqueles que pretendem refletir sobre a produção intelectual, especialmente a antropológica (SOUZA LIMA, 1987, p. 152-153).

Outro ponto que nos parece importante destacar é que Mendes Júnior destaca a autonomia dos indígenas em território estadunidense¹⁰⁰, enumerando as ações que o então Governo Federal, do século XVIII, realizou para garantir essa autonomia, incluindo uma verba anual de 150 mil dólares que “naquele tempo era de grande importância” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 8). Essa autonomia indígena, de que demandava o autor, só viria a ser assumida pela República e pela legislação, no Brasil, com a Constituição de

⁹⁹ *Indigenous people* é o termo utilizado na língua inglesa para se referir aos povos indígenas. Outra forma adequada de se referenciar aos povos indígenas na língua inglesa é através do termo *first nations*, associando-os às primeiras nações, naturais e originárias, do território. Essa segunda perspectiva se trata da língua inglesa e não é aplicada à língua portuguesa, no Brasil.

¹⁰⁰ É importante mencionar que, embora Mendes Júnior saliente a autonomia dos indígenas nos Estados Unidos, os mesmos foram sistematicamente isolados nas Terras Indígenas conhecidas como “reservas indígenas”. Tais reservas, ao longo do século XIX e XX foram alvo de intensa negligência governamental, culminando, inclusive, em sucessivas violências físicas, como assassinatos que, por muitas vezes, nem chegavam a ser investigados (DOUGLAS; OLSHAKER, 2017).

1988. Na Primeira República, se discutia no Código Civil a capacidade relativa dos “índios” e, a partir de uma emenda proposta por José de Mello Carvalho Muniz Freire, concluía-se que “Os Índios que habitam o interior do país em tribos selvagens, os quais, a medida de sua adaptação, ficarão sujeitos ao regime tutelar estabelecido em leis e regulamentos especiais, tendentes a promover a sua incorporação à vida nacional” (Diário do Congresso Nacional, 5/12/1912, ano XXIII, nº 131). Assim, diferentemente da autonomia destacada por Mendes Júnior, o regime tutelar...

Era, acima de tudo, um instrumento de defesa das terras indígenas pelo Estado, [e] passou a ser discutida em termos hoje totalmente inadequados, que supunham a infantilidade dos índios e de suas sociedades. Privilegiou-se, não tanto nas discussões quanto nas interpretações que seriam posteriormente dadas ao artigo 6º do Código Civil, o aspecto da proteção dada aos índios em razão de seu suposto infantilismo, em detrimento da tutela pública sobre os bens dos índios e, singularmente, sobre suas terras (FARAGE; CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 114).

Por não serem considerados capazes pelo Código Civil, não o eram pela sociedade que, lembrando, os via na melhor das hipóteses de forma idealizada. Só seriam considerados razoavelmente capazes se fossem integrados à mesma, abandonando suas culturas através da miscigenação, ou seja, só seriam parte daquela sociedade (e como cidadãos de segunda ordem) se metamorfoseassem-se em “caboclos”. Após esta metamorfose, o Estado os veria apenas como pobres. Questiona-se então:

Será que a experiência social e cultural dessas pessoas da parcela nacional pobre da população, descritas frequentemente como “de cor”, continua sendo desconsiderada, quando não desqualificada, pelo Estado, pelas elites, por parte das lideranças sindicais e outros setores da população, inclusive pela historiografia? (ANGATU, 2017, p. 17).

Outra questão importante, apontada por Mendes Júnior, ainda em sua primeira conferência, é justamente que a autonomia dos povos indígenas nos EUA era baseada na premissa de serem eles “nações dependentes” e que, por isso, eram “mantidas na posse de suas terras como usufrutuárias, com direito de vender essa posse ao governo ou aos seus concessionários ou delegados” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 9)¹⁰¹. É claro que essa

¹⁰¹ Apesar disso, salienta-se que a Legislação estadunidense, assim como a Legislação inglesa aplicada na colônia anteriormente à independência dos EUA, tal qual a brasileira, oscilava em ora defender aqueles povos e ora persegui-los: “O estatuto jurídico dessas terras, segundo Mendes Júnior, foi analisado por juristas europeus em diferentes obras: para uns elas constituíam “Estados” dentro de Estados Federados; para outros eram entes autônomos, mas não Estados, visto que a União é soberana nos EUA, seja perante

situação era, muitas vezes, mobilizada contra aqueles povos originários tendo em vista que aqueles povos já haviam sido deslocados, no século XIX, para territórios insalubres nos quais suas reservas haviam sido demarcadas:

Quanto mais cedo for abandonada e os índios saírem, melhor. Ouvi dizer que havia especulação por trás disso... Esperam que um índio fique contente e satisfeito ao ser privado dos confortos comuns da vida, sem os quais um homem branco não se contentaria em parte alguma? Será que qualquer homem sensível escolheria um local para reserva de oito mil índios em que a água mal seja tolerável, onde o solo seja ruim e o frio o onde as raízes de muskete (mesquite), a vinte quilômetros de distância, sejam a única madeira que os índios possam usar? Se eles permanecerem nessa reserva, precisarão sempre ser mantidos ali pela força, não por sua vontade. Sim! Deixem que eles voltem ou os levem aonde possam ter água decente para beber, bastante madeira para evitar que morram de frio e onde o solo produza algo que eles possam comer” (BROWN, 2003, p. 51-52).

Apesar dessa realidade fazer parte da história dos povos indígenas nos EUA, Mendes Júnior foca no poder que a autonomia permitia àqueles povos nas tomadas de decisão sobre seus territórios, “governando-se por suas leis e costumes” (MENDES JÚNIOR, 2012, p. 9), mas não eram considerados como tendo um poder independente. Entende-se disto que além de terem a autonomia para a venda das terras, também tinham o direito de enviar deputados ao Congresso (estabelecido desde 1789), expulsar brancos que estivessem em seus territórios e receber indenização por suas terras que, durante o período de regência da Coroa Inglesa, tinham sido roubadas (MENDES JÚNIOR, 2012, p. 11-12). Esta é uma argumentação importante pois, ao traçar esse paralelo, Mendes Júnior cobra do Estado brasileiro assumir uma dívida histórica com os povos indígenas no Brasil, assim como fora feito nos Estados Unidos da América.

Para finalizar, no que tange a essa primeira conferência, cabe ressaltar que o autor menciona que os povos indígenas já tinham sido reconhecidos como cidadãos desde o século XIX (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 13) e que a legislação estadunidense afirmava que era necessário “prover dos meios de civilizar os índios adultos pela agricultura e seus filhos pela instrução primária” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 12), reforçando, como mencionado no capítulo anterior, a relação entre os projetos “civilizatórios” (também no Brasil) com a educação formal. Aqui, é importante lembrar o próprio encaminhamento de crianças indígenas às instituições escolares não-indígenas, como a Escola Carlisle,

os estados- membros, seja perante os índios. Mas diga-se que até hoje as TIs são, nos EUA, entes autonomizados, ainda que não sejam Estados da Federação” (CERQUEIRA, 2016, p. 25).

mencionada anteriormente, e que de uma forma destoante à sua percepção perspicaz em relação aos povos originários é mencionada por Mendes Júnior como uma boa referência:

Há escolas primárias (day-schools), em que os índios aprendem a ler, escrever e contar, além da educação cristã; há *boarding schools*, (internatos) em algumas agências; há *training schools*, destinadas a artes e ofícios e entre essas é notável o *Carlisle Indian training school*, na Pensylvania, onde há um curso de quatro anos, em que se estudam também lições de coisas, cartas cromolitografias, história natural, língua inglesa, história dos Estados Unidos, geografia (cujo estudo, nota Carlier, tem muito atrativo para os índios), aritmética e música; de Carlisle saem, cada ano, nas férias, principalmente as meninas índias, para serem empregadas em casas de boas famílias e nisto há todo o escrúpulo... (MENDES JUNIOR, 2012, p. 17-18).

Muitas escolas, tanto nos EUA quanto no Brasil, promoviam ações com consequências etnocidas no que diz respeito às culturas, ancestralidades e conhecimentos originários. Tais conhecimentos, como já mencionado, seriam fundamentais para o entendimento da relação desses povos com a terra. Ou como exemplifica Marcela Stocker Coelho de Souza sobre os Kisêdjê¹⁰²:

Digo “conhecimento” ali onde eles talvez dissessem “ação”, pois a arte de conhecer os rios e a floresta reside em comportar-se apropriadamente em (relação a) determinados *lugares* – nexos de relações que constituem uma população heterogênea, mas interdependente de seres, humanos e não humanos, enquanto contexto especial e temporalmente determinado que implica parâmetros particulares para qualquer ação. Conhecer um lugar é assim conhecer sua história e seu potencial – o que e quem faz dele um ponto de referência significativo para ações e experiências futuras – e para isso é preciso ou lembrar das histórias, ou ser capaz de ver o invisível e ouvir o inaudível. Duas habilidades complementares, mas não perfeitamente congruentes, que requerem talentos heterogêneos (COELHO DE SOUZA, 2014, p. 201).

Esses saberes, invisíveis e inaudíveis à percepção não-índigena, eram vistos como desimportantes e mesmo negativos e, por isso, silenciados por aquelas escolas formais. São esses conhecimentos heterogêneos que explicam sobre a importância da territorialidade e, por isso, das terras originárias para os povos indígenas. No entanto, ao fim e ao cabo, mesmo tendo em vista as limitações do conhecimento do próprio Mendes Júnior, cabe destacar sua tentativa de, através de um estudo comparado, denunciar as ações do Estado brasileiro contra àqueles povos indígenas. E o que chama atenção aqui é justamente o entendimento do jurista sobre a relação dos povos originários com a terra:

¹⁰² Os Kisêdjê ou Kisidjê a partir de sua autodenominação, são habitantes originários de terras atualmente localizadas no Mato Grosso, sua língua corresponde à família linguística Jê e, de acordo com o Instituto Socioambiental, correspondem atualmente à aproximadamente 424 indivíduos. Para maiores informações, consultar: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kis%C3%AAAdj%C3%AA> . Acesso em 19/10/2022.

O Estado de S. Paulo tem imitado o Estado da Virginia em muita cousa; deve imitá-lo também no fornecimento de meios de desenvolver e aperfeiçoar a raça nacional, cujo sangue é o sangue da terra; sangue que é formado na nossa bela natureza, nessa mesma natureza que reconstituiu o sangue de nossos pais europeus, e que ainda reconstituiu o da nossa brilhante corrente imigratória, na constante renovação do plasma. Somente assim, senhores consócios, constituiremos não uma manta de retalhos, mas um povo ligado pela solidariedade do sangue indígena; somente assim seremos a Nação Brasileira” (MENDES JUNIOR, 2012, p. 19).

Já na segunda conferência, João Mendes Júnior dedica todo o seu tempo para fazer um percurso sobre a trajetória histórica dos povos indígenas no Brasil, estabelecendo um estudo paralelo mais detido junto aos povos indígenas nos Estados Unidos da América. Assim, o autor inicia sua fala destacando que os indígenas no Brasil foram sistematicamente escravizados, de forma que eram obrigados a “servir toda sua vida como escravos, apartando mulheres de maridos, pais de filhos, ferrando-os, vendendo-os, etc.; e, por isso, os índios, para não tornarem ao seu poder, fogem para os matos” (MENDES JÚNIOR, 2012, p. 21). Ao “fugir para os matos”, esses mesmos indígenas eram tidos como bravios e “posto na prática, redundava no deslocamento populacional, na imposição de sistemas de trabalho que desagregavam as comunidades, na assimilação forçada, na descaracterização étnica e, em episódios de triste memória, até na violência premeditada e no extermínio físico” (MONTEIRO, 1995, p. 222).

Mas tendo em vista o que nos interessa aqui, a saber a relação da metamorfose dos povos indígenas em caboclos, com base dos interesses não-indígenas sobre suas terras originárias, Mendes Júnior aponta que, no Brasil, os indígenas tiveram “circunstâncias (entre as quais a mesma escravidão), que os amalgamaram na massa nacional brasileira e facilitaram os cruzamentos aqui muito mais que nos Estados Unidos” (MENDES JUNIOR, 1912, p. 22). Neste momento, o autor apresenta uma trajetória histórica das múltiplas violências às quais aqueles povos sofreram, denunciando os nossos “avôs europeus”, responsáveis por “abundantemente [fazer] entrar no sangue nacional o plasma indígena” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 22). Aqui, cabe destacar que o jurista não aponta para a presença do “plasma indígena” no “sangue nacional” de forma pejorativa, mas sim denunciando que muitos casamentos interétnicos, promovidos desde o período colonial como vimos, foram forçados e intensamente violentos. Assim, podemos perceber como é preciso assumir esse passado violento de forma que é necessário destacar um dos objetivos da história da historiografia como “pensar as diferentes formas de acesso ao passado e como a experiência histórica revelada nesses momentos pode ser atingida por

uma investigação das formas de continuidade e descontinuidade históricas” (ARAÚJO, 2012, o. 1771).

É importante dizer que Mendes Júnior também fala dos casamentos voluntários realizados com indígenas ou com as “filhas de compatriotas com indígenas” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 23). A partir disso, Mendes Júnior estabelece uma genealogia das famílias dos primeiros colonos de São Paulo a partir de João Ramalho e Antônio Rodrigues, demonstrando o longuíssimo processo de miscigenação entre europeus e indígenas, o que já estabelecia a estrutura do projeto dito civilizatório nos séculos vindouros¹⁰³. E mais precisamente:

João Mendes Júnior salienta a contribuição do gentio, desde os primórdios da Colônia, não só na constituição do povo simples, mas também na das “famílias nobres”. E mostra que São Paulo, como nas demais regiões do Brasil, as estirpes da velha tradição têm quase todas os seus antepassados indígenas (SCHADEN, 1975, p. 23).

Mendes Júnior enfatiza essa miscigenação ao destacar que, apesar de muitos colonos se casarem com filhas de europeus, “duas terças partes se aliaram, por consórcio ou por concubinatos, às indígenas, e daí a geração dos que depois foram os *mamelucos*” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 25), ou, para nós aqui, “caboclos”. Destaca-se aqui que foi neste momento que se debatia no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP) o projeto, ou mesmo a necessidade, de se escrever uma história do Brasil a partir das experiências paulistas, ou seja, dos primeiros colonizadores e bandeirantes:

Tratava-se, portanto, de ir buscar no passado fatos e vultos da história do estado que fossem representativos para constituir uma historiografia marcadamente paulista, mas que desse conta do país como um todo. Tema que mereceu especial destaque enquanto articulados de uma imagem própria e local do fenômeno do bandeirismo (...). Essa “era dos bandeirantes” estava presente nas revistas de forma reiterada, sendo resgatada como metáfora de uma identidade mais propriamente paulista” (SCHWARCZ, 2016, p. 166)

No entanto, não se destacava que aqueles bandeirantes eram responsáveis pelas “entradas” e “descimentos”, ou seja, pelas perseguições de povos inteiros no que hoje é o estado de São Paulo e, depois, Minas Gerais. Além disso, invisibiliza-se nesse processo a própria ascendência dos que Mendes Júnior mencionou como “mamelucos”:

¹⁰³ Além da miscigenação, a inserção de indígenas na sociedade também se daria pela concessão de títulos: “A absorção de chefes indígenas às ordens militares ocorreu em conjunturas críticas para a monarquia portuguesa: na invasão francesa na baía de Guanabara; na guerra contra os holandeses em Pernambuco e Angola; e na guerra dos bárbaros — contra os índios do interior do nordeste. Assim, conclui-se que, após os grandes confrontos, aumentavam sensivelmente as concessões de títulos” (RAMINELLI, 2018, p. 224).

os *mamelucos* não eram fáceis em cruzar com africanos; ao contrário, os europeus eram os que foram mais propensos a isso, formando mulatos que, quando cruzavam com indígenas, constituíam os chamados *cariboca*, e a que alguns estendiam o nome de *caboclos*, primitivamente dado somente aos filhos de branco e de índia, nos quais prevalecesse o tipo indígena (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 25).

Percebe-se que Mendes Júnior começa a estabelecer a importância da presença desses “mamelucos”, “caboclos” e “curibocas” como remanescentes daqueles indígenas que se miscigenaram, e como carregavam essa ancestralidade, por mais que um projeto nacional (e mesmo uma historiografia, como a do IHGB ou do IHGSP) insistisse em invisibilizar. É importante destacar que, apesar do esforço em defender os direitos indígenas, o...

pensamento mendesiano é, ainda, fortemente assimilacionista e integracionista para os povos indígenas. Filho de seu tempo, ele não imagina os índios do Brasil, no início do XX, podendo se manter em grupos isolados e desprotegidos, à mercê de toda espécie de intempéries e barbarismos dos não índios (CERQUEIRA, 2016, p. 28).

Em decorrência dessas categorias (“caboclos” e suas variantes), o autor também mostra a trajetória daqueles povos que a princípio não se miscigenaram e apresenta rapidamente as resistências dos líderes indígenas Tibiriçá, Cayuby e Piquerooby, principais (caciques históricos) dos povos da região de Piratininga, com destaque para este último. Piquerooby, por exemplo, nas palavras de Mendes Júnior:

Sempre reclamou sua autonomia, levantou o brado da guerra e, vencido, preferiu a dispersão a arriscar-se às desgraças da servidão. Desde último grupo saíram, em geral, os índios não aldeados; e os que se recusam aldear-se ainda guardam as tradições dessa luta, as queixas e as desconfianças contra os colonizadores (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 26)

Cabe aqui lembrar que os aldeamentos mencionados são espaços constituídos pela administração colonial (e imperial) para realocar indígenas de diferentes povos em um mesmo espaço. Ou, mais detidamente:

o projeto dos aldeamentos também definiu a questão das terras dos índios. Com o intuito de providenciar uma base para o sustento dos habitantes, cada aldeamento foi dotado de uma faixa considerável de terras. Ao mesmo tempo, porém, as doações de terras tinham o objetivo menos nobre de restringir os índios a áreas determinadas pelos colonizadores, abrindo assim acesso a regiões antes ocupadas pelos grupos nativos. (...) Na verdade, os colonos desejavam negociar os serviços diretamente com os índios, mas, para seu aborrecimento, os jesuítas funcionaram sempre como intermediários (MONTEIRO, 2009, p. 44-45).

Percebe-se pela passagem acima, como Mendes Júnior denuncia, que, desde as primeiras invasões europeias, havia dois objetivos fundamentais por parte daqueles invasores, a saber: 1º) o de cooptar mão-de-obra indígena para o trabalho escravo ou semiescravo e, a partir da referência acima, percebe-se a mediação/tutela dos jesuítas, e; 2º) o acesso às regiões previamente ocupadas por inúmeros povos originários tidas pela Coroa, no Império e na república como terras “vazias”, desconsiderando também a “vida nômade” daqueles povos (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 28). É por isso que Mendes Júnior enfatiza sua defesa de que os indígenas tinham suas próprias organizações sociais e políticas, diferentes daqueles europeus que invadiam suas terras e não eram capazes de entender outras epistemologias. Denuncia também a “hipocrisia do legislador” ao se referir à proibição do cativo de indígenas, e ao que seria a sua liberação se aqueles cativos fossem provenientes das “guerras justas” (MENDES JUNIOR, 1912, p. 29), apresentando, em uma verdadeira história da legislação, as incongruências às quais, por lei, os indígenas foram sistematicamente escravizados.

Assim, pela defesa da autonomia dos povos indígenas, Mendes Júnior cita...

a provisão de 13 de setembro de 1663, na qual el-rei declarava que os índios, no temporal, poderão ser governado por seus principais, que houverem em cada aldeia, e, quando haja queixa deles, causadas dos mesmos índios, as poderão fazer aos meus governadores e ministros de justiça, como o fazem os mais vassallos; a Carta Régia de 9 de novembro de 1690, permitindo a “entrada de bandeiras no sertão, com a restrição de não irem senão em auxílio dos padres que forem pregar a fé e de só permitido trazer os índios que voluntariamente quiserem vir”; a provisão de 9 de março de 1718, na qual el-rei reconhece que “estes homens (os índios) são livres e isentos de minha jurisdição, que os não pode obrigar a saírem de suas terras para tomarem o modo de vida de que eles se não agradam, o que, se não é rigoroso cativo, em certo modo o parece pelo que ofende a liberdade; (...) (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 30).

Assim, para Mendes Júnior, estava firmado pela legislação que os indígenas tinham autonomia e não precisariam daquela tutela (ao menos não em parte), principalmente para reger suas próprias terras. É a partir disto que o autor cobra da Federação o direito civil indígena, pois apesar do projeto de Constituição Federal proposto pelo apostolado positivista marcar “claramente sobre a necessidade de se determinar o estatuto jurídico do indígena, (...) a proposição acabou não sendo incorporada ao texto por se considerá-la política e socialmente inviável” (SCHADEN, 1975, p. 23). Ao fim e ao cabo, Mendes Júnior cobra que esteja na constituição os “direitos públicos” dos indígenas (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 30) e, até mesmo, de

forma sarcástica, visto que “Em caso algum, era permitido o cativoiro dos índios. Entretanto, de boas intenções estava calçado o inferno” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 29). Denuncia ainda que o aldeamento dos povos indígenas e mesmo a titulação de “capitães” para os líderes das aldeias, não passava de um subterfúgio para usá-los como “línguas”, ou seja, tradutores em negociações diversas, além de serem...

iludidos e vítimas de usurpações de suas terras. (...) Dos não aldeados, de que eram os mais enérgicos, uns dos civilizados foram para o interior, onde formara, fazendas e, em sucessivos cruzamentos, constituíram famílias e os outros voltaram à vida nômade, guardando ódios aos conquistados (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 31)

O autor traça assim a história da transformação das aldeias em freguesias e vilas:

Enfim, corramos um véu sobre este tenebroso passado, salientando que uma circunstância muito importante: de todas as aldeias de índios civilizados formadas no século 17º, após a dispersão, uma, a de Conceição dos Guarulhos, ostentou logo direitos a ser excluída da classe de aldeia e passou, em 1681 ou 1685, a gozar do predicamento de freguesia (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 32).

Destaca-se que o movimento de alçar aldeias a vilas e freguesias era relativamente frequente, demonstrando assim a presença indígena no território. Ao mesmo tempo, a transformação da aldeia em vila também diz respeito à ideia de que aqueles indígenas estariam “civilizados” e, por isso, não seriam mais indígenas (em uma associação direta ao binômio apresentado anteriormente, *civilização/selvageria*). Dessa forma, contata-se mais um exemplo de invisibilização dos povos indígenas, fruto de um projeto “civilizatório”. Percebe-se essa frequência a partir do caso da Vila de Rio Pomba, no século XVIII:

Ansiosos para angariar estas benesses em suas comunidades, os líderes Cropó e Croato da Aldeia Matriz peticionaram à Coroa o direito de elegerem índios para ofícios na Câmara. Os requerentes alegaram sua “qualidade Índica” e argumentaram a inexistência de Vilas indígenas na Capitania de Mineira. Aliada a estes dois fatores, os índios empregaram a necessidade de instalação da vila para colocar fim aos conflitos jurisdicionais pelos quais passava o aldeamento (PAIVA, 2010, p. 153).

Esse movimento, de acordo com Mendes Júnior, está diretamente vinculado aos interesses sobre as terras indígenas. O autor aponta que a partir de Machado Oliveira:

A quem observar que o sitio que foi designado para os Guarulhos continha em si mais elementos de riquezas rurais do que os outros, e que, para aproveitá-las, houve o bom senso de amalgamar a raça indígena com a europeia, e mesmo com a africana, cuja introdução em S. Paulo ia progredindo; derivando-se dessa mistura as pessoas conhecidas com nomes de mamelucos e caribócas (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 32).

O que salta aos olhos nessa passagem é a denúncia de Mendes Júnior sobre o interesse nas riquezas disponíveis nas terras indígenas, consolidando assim o projeto, em uma perspectiva de longa duração, de desvincular os indígenas de suas terras. Por isso, o advogado volta a afirmar que desde o século XVII é firmado o acordo mediante o Alvará de 1º de abril de 1680, de que os indígenas são senhores de suas próprias fazendas, que ao “descerem do sertão” devem ser encaminhados às terras para que possam lavrar e cultivar, sem serem novamente movidos delas e que não pagarão tributos sobre essas terras (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 34). É assim que Mendes Júnior fortalece sua tese de que os povos indígenas tinham e têm domínio sobre suas terras e a necessidade de demarcá-las, além de denunciar que esses direitos já eram reconhecidos e constantemente negligenciados.

O jurista denuncia a própria “guerra justa” contra os Botocudos promulgada por Carta Régia, como mencionado anteriormente, enfatizando que era “pretexto” com o objetivo de reduzi-los à escravidão questionando a própria antropofagia da qual foram acusados. Egon Schaden afirma, “a antropofagia não passa de invenção dos brancos que o consideram um ser inferior” (SCHADEN, 1975, p. 23), ou ainda, nas palavras do próprio Mendes Júnior:

Esse aproveitamento para serviços gratuitos foi a verdadeira causa da guerra: isso revela a falsidade da informação e também a falsidade dessa lenda da antropofagia dos índios, uma das muitas que andam por aí a iludir os que julgam dos nossos índios pelas mentiras que escrevem alguns... *historiadores*. (Grifo do autor. MENDES JÚNIOR, 1912, p. 40)

O autor dedica em seguida algumas linhas para desmistificar a ideia de antropofagia no que diz respeito aos indígenas a partir das Cartas Régias previamente mencionadas. Aqui é preciso salientar que mesmo que a Carta tenha existido exclusivamente para justificar a servidão de indígenas, existia um imaginário comum de que os povos indígenas, de uma forma geral, eram antropofágicos¹⁰⁴. A circulação desse imaginário pelos habitantes da colônia, império e república, alimentava assim toda uma aura própria à bestialização daqueles povos, de forma que a posição marcadamente contra essa mentalidade, por Mendes Júnior, e perante um grupo letrado e atuante frente à

¹⁰⁴ Destaca-se aqui que o próprio Mendes Júnior cita a *Memória* escrita pelo brigadeiro Machado de Oliveira, ao dizer que é “outro excelente relatório, tornando salientes as três fases por que tiveram que passar os pobres índios: a da *escravidão*, a da *servidão*, a da *administração*, sendo que estas duas últimas denominações, diz ele, foram “apenas uma modificação de nome no característico da escravidão” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 46).

formulação da legislação republicana, é consideravelmente significativa. Até mesmo porque o advogado não estava sozinho:

É o que fica claro por exemplo no Decreto nº 734, de 5 de janeiro de 1900, do estado de São Paulo, que distingue as terras dos aldeamentos extintos – que são devolutas e pertencem ao Estado pelo art. 64 da Constituição de 1891 – das terras dos aldeamentos de índios, que são reservadas das terras devolutas, como já mandava a Lei de Terras (CARNEIRO DA CUNHA, 2018B, p. 297).

Desta forma, entende-se que havia mecanismos, a partir da legislação, para garantir o direito dos povos indígenas às suas terras, mas que eram por vezes manipulados para negar esses mesmos direitos. É a partir desse pressuposto que Mendes Júnior inicia sua terceira e última conferência, publicada no texto “Os indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos”. Dessa forma, o autor retoma o Regulamento das missões, de 1845, salientando que “mesmo nas aldeias, isto é, mesmo nas aldeias de índios civilizados, o diretor ‘irá de acordo, quanto se possa, com o maioral dos mesmos índios’” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 43). Essa passagem destaca o poder de decisão que os indígenas teriam em seus aldeamentos. No entanto, essas decisões eram tuteladas na prática já que, diferentemente das aldeias, o aldeamento é o espaço administrado pelo Diretor, a partir do decreto mencionado.

Mendes Júnior segue seu argumento a partir da denúncia do general Arouche, em 1798, que, devido aos maus-tratos, torturas e confisco de seus salários, os indígenas aldeados...

(...) apesar de todas as proibições, acrescenta ele, as violências eram tais, que afugentavam os índios de suas aldeias, sem se lembrarem das mulheres e filhos que deixavam, porque tantos eram os sofrimentos, que faziam emudecer a natureza! Esses índios foram aumentar as povoações de Goiás, Cuiabá, Minas Gerais e Rio Grande do Sul (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 44).

A partir dessa passagem voltamos, novamente, à questão da presença indígena na história do Brasil: a divisão dos povos indígenas em grupos *bravios* e grupos *mansos*. Percebe-se aqui o movimento de tentar submeter os povos originários a condições de vida sub-humanas, tendo em vista que também resistiam e escapam de seus cativeiros. Devido a isto, eram considerados bravos¹⁰⁵ e vistos novamente como empecilhos, enquanto os que permaneciam sob a imagem de hospitaleiros eram os “civilizados” *mansos*:

¹⁰⁵ Destaca-se aqui a dualidade da palavra “bravo”: na perspectiva colonialista é associada aos “índios bravios”, incivilizados, selvagens e indispostos àquela sociedade. Em contrapartida, “bravo” também significa “extraordinário” (BLUTEAU, 1789A, p. 196)

Para fins práticos, os índios se subdividem, no século XIX, em “bravos” e “domésticos ou mansos”, terminologia que não deixa dúvidas quanto à ideia subjacente de animalidade e de errância. A “domesticação” dos índios supunha, como em séculos anteriores, sua sedentarização em aldeamentos, sob o “suave jugo das leis”. Essa era uma ideia geral, aplicável tanto aos grupos agricultores, e, portanto, sedentários, como os grupos caçadores e coletores (CARNEIRO DA CUNHA, 2015, p. 61).

É a partir desse raciocínio, de que os povos indígenas tinham sido expulsos de suas terras, que Mendes Júnior vai intensificando seu argumento, retomando a questão das restituições das terras indígenas aos seus donos originários proposta pela Carta Régia de 3 de março de 1713, por Dom João V (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 45). Restituições estas que, mencionadas a partir da Memória do general Arouche, eram corrompidas e ignoradas, permitindo-se que:

Tirassem os índios as terras concedidas para suas lavouras; não se mostrava favorável [o general] ao sistema absoluto dos aldeamentos; reconhece que seria desgostar os índios adotar, como sistema, a prática de reparti-los pelas casas e fazendas dos brancos; todavia aconselha que, sem os escandalizar, separem-se deles os filhos, logo que passem da infância ou quando seja conveniente, para educa-los, entregando-os a boas famílias (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 46-47).

Então aqui percebemos o movimento duplo de: 1) roubo de terras indígenas, ignorando a própria legislação prévia que garantia o direito originário indígena sobre seus territórios, e; 2) o rapto de crianças indígenas de seus núcleos familiares, com o intuito de moldá-las aos projetos ditos civilizatórios em voga, tentando romper com suas ancestralidades e, potencialmente, com seus laços afetivos familiares. Assim, os raptos também ignoravam as formas de educação indígena. Como apresenta Gersem Baniwa, a educação indígena como o “manejo do mundo” é uma...

(...) provocação [e] tem como objetivo central chamar nossa atenção para a compreensão da educação indígena como formas próprias e milenares de lidar com o mundo e com a natureza, contrapondo frontalmente à ideia etnocêntrica e eurocêntrica de que os povos indígenas vêm sendo educados, como se não tivessem antes e sempre sua educação própria (BANIWA, 2019, p. 3).

Demonstra-se assim como a educação formal pode ser, diretamente, uma das forças motoras para a manutenção do etnocídio dos povos indígenas, ao negar suas produções de conhecimento, assim como seus saberes ancestrais¹⁰⁶. Rompendo com esses conhecimentos, com as famílias originárias e seus antepassados, rompia-se o vínculo com

¹⁰⁶ Não se estipula aqui nenhuma hierarquia entre “conhecimento” e “saber”, sendo os dois conceitos relacionados às epistemologias próprias dos povos indígenas no Brasil.

a terra, e era a terra a fonte de riqueza que o Estado almejava (e ainda requer). Devido a isto e ao que Mendes Júnior aponta como “cruzamento das raças” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 47), o Estado nacional não teria declarado a autonomia dos “índios”, ao mesmo tempo em que incentivava o desvínculo sistemático daqueles povos em relação à terra a partir da miscigenação dos mesmos em “caboclos”, “mamelucos” e “curibocas”. Esse desvínculo parte não dos indígenas miscigenados, mas do próprio Estado que não os via mais como povos originários. A ironia presente nessa perspectiva de longa duração é evidente: manteve-se o projeto colonial da “mistura de raças” que, por sua vez, adentrou o Império, para que aqueles indígenas considerados miscigenados fossem vistos como parte integrante do corpo nacional e deslocados, por conseguinte, das suas terras; agora, na Primeira República, eram vistos como parte da população pobre, permanentemente “misturada”. Esta percepção adentraria e permaneceria, pelo menos durante a primeira metade do século XX:

No *Handbook of South American Indians*, obra de referência capital para os estudos etnológicos, os povos indígenas do Nordeste são focalizados em pequenos artigos (quase verbetes) escritos por Robert Lowie (1946) e Alfred Métraux (1946), um deles com a colaboração de Curt Nimuendaju. Em ambos os textos são utilizadas fontes históricas e, primordialmente, relatos de cronistas quinhentistas e seiscentistas ou naturalistas viajantes dos séculos XVIII e XIX. Ou seja, tais povos e culturas passam a ser descritos apenas pelo que foram (ou pelo que, supõe-se, eles foram) há séculos atrás, mas sabe-se nada (ou muito pouco) sobre o que eles são hoje em dia. O que, por suposto, pouca contribuição traria à etnologia enquanto estudo comparativo das culturas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 48-49).

É por desconsiderar a história e cultura dos povos que “são” (naquele presente) em favor dos que “foram” (no passado), que os indígenas eram ignorados ou, ainda, apenas considerados como “amalgamados” à nação brasileira (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 47). Mas é a partir disso que o advogado, junto ao Dr. Mello Moraes Filho, autor de a “Pátria Selvagem”, argumenta que:

Vai tornando rara essa mestiçagem e tende a considerar os indígenas ainda como nações. “Raramente vemos o *cariboca*, diz ele. Quem nos apresenta um terceiro ou quarto avô indígena? De duas, uma: ou não cruzam com as duas raças (a europeia e a africana), ou o cruzamento produz híbridos infecundos? Cruzam, e o cruzamento não produz híbridos infecundos. A observação mostra exatamente o contrário no cruzamento de europeu e índio. Nós estamos vendo, principalmente nos distritos rurais, muita gente que, se não pode mostrar o terceiro ou quarto avô indígena, pode mostrar avô indígena talvez antes do décimo grau da linha reta ascendente. Expliquem-nos a origem dos nossos caipiras, dos derrubadores das nossas matas, que convivem conosco desde as vizinhanças desta capital e cujos sinais etnográficos indicam

um tipo mais próximo do europeu, porém diferente que de europeu, quer de mulato (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 48).

Assim, Mendes Júnior argumenta que a “união sexual de indivíduos de diversas raças não se dá a *hibridação*; o cruzamento opera a absorvência, a absorvência produz a assimilação” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 49-50). Desta forma, um dos muitos meios de resistência contra essa assimilação, de que Mendes Júnior fala (assimilação física e epistemológica), provém da própria retomada indígena de suas terras:

Devemos observar que o processo de *territorialização* vivenciado pela população autóctone é radicalmente diverso daquele gerado pela política indigenista do século XX que, em termos de propositura, pretende interromper o processo de assimilação compulsória, deixando o progresso material da região como uma tarefa para os não-indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 57).

Mas Mendes Júnior parece não se incomodar com o aspecto pejorativo do que se defendia a partir da “assimilação”, destacando que a “absorvência produz a assimilação”, como mencionado acima. Por isso, defendia a miscigenação que tinha como fruto o povo brasileiro:

Estamos vendo, dia por dia, muitos imigrantes europeus, mais feios, mais incultos e até mais rústicos que os nossos mais selvagens caipiras; por outro lado, estamos vendo caipiras de porte esbelto, fisionomia simpática, ar inteligente, nos quais se percebe o sainete brasílico do sangue indígena e que são menos morenos que muitos imigrantes. / Nós estamos vendo, dia por dia, toda esta nossa imigração europeia, reproduzindo uma população de aspecto mais forte, mais belo, cruzada ou não cruzada, bastando o simples nascimento em terra americana, isto é, o nascimento depurado por um banho de nossa atmosfera indígena (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 52).

É ao caipira, ao caboclo a quem a sociedade republicana recorria para os trabalhos mais pesados (MENDES JÚNIOR, p. 54), pois:

o caboclo é originalmente definido enquanto elemento portador de uma condição específica de sobrevivência, ocupante de áreas de terras mais remotas, fora do eixo de interesse do grande capital e geralmente em precárias condições de existência. (...) trata de uma realidade dinâmica que pode ser observada no panorama fornecido pela literatura e também pelo objeto empírico” (MARTINS; WELTER, 2006, p. 140-141).

A partir da relação entre povos indígenas, caboclos, curibocas e caipiras, Mendes Júnior questiona uma série de alvarás e decretos estabelecidos desde o século XVIII até o XIX, incluindo a Lei de 6 de junho de 1755 que garantia o “direito dos índios, primários e naturais senhores delas” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 55-56). Ou seja, que os indígenas tinham e têm direito prioritário, originário, sobre as terras que habitam. Dessa forma, o

jurista reforçava a cobrança de uma dívida histórica, de longa duração, para com os indígenas e, enfatiza-se aqui, principalmente a partir da segunda metade do século XIX, já que:

na segunda metade do século XIX, a volta das entradas contra os indígenas, fossem guaranis, kaiowás, kaingangs e outras etnias que foram extintas, iria imperar de maneira avassaladora, num projeto de expansão territorial e econômica que transcendia a quaisquer princípios de “humanidade” que haviam sido alegados anteriormente, e que serviram para refrear as intenções mais atrozes dos “ocidentais” contra os nativos. A partir de 1850, a despeito das lutas e alianças tentadas pelos indígenas, o aparato do Estado e do capital, colocados a serviço da retirada desses povos das terras que ocupavam, culminou com o seu massacre, ainda que não com a sua completa extinção (SPOSITO, 2006, p. 214-215).

Outro movimento importante que Mendes Júnior realiza é voltar à Lei de Terras, declarando abertamente a corrupção que se deu a partir da própria lei:

Ora, os índios, principalmente os que moram em terras longínquas e até desconhecidas, não podiam, como é natural, praticar esses atos para o processo da legitimação e registro. Os sertanejos bons e prudentes não os hostilizavam; mas, os outros que descobriam as suas arranhações e terras foram criando posses e formando registros, e, tanto quanto lhes foi preciso, foram invadindo e até expedindo à força os aldeados. Daí muitas lutas e carnificinas (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 56-57).

E apesar das denúncias de Mendes Júnior, e tantos outros antes e depois dele, essas perseguições persistiram. Aqui, vale lembrar que a fala realizada pelo advogado foi feita em 1902, e foi publicada apenas em 1912. Dessa forma, destaca-se o caso do povo Guaikuru:

Os “índios cavaleiros”, como eram chamados, foram vítimas de dura repressão por parte do governo brasileiro, entre 1905 e 1906, apesar de sua participação marcante na Guerra do Paraguai. Para garantir a ocupação brasileira na região fronteira com o Paraguai, o governo estimulou a instalação de fazendas. Vendo sua área tradicional invadida pelo gado, muitos indígenas passaram a caçar os bovinos como animais selvagens. A resposta foi uma repressão mais dura contra eles (PREZIA, 2017, p. 166).

Esse caso particular é importante, principalmente por ser um dos poucos protagonizados por uma guerreira. Esta é outra questão específica no que tange a presença dos povos indígenas na história: a generalização os estereotipa em um povo único, com personagens estritamente masculinos e heterossexuais. Nesse caso específico, a protagonista é Jivajhãá, uma guerreira que, sabendo da perseguição por parte de militares contra o seu povo, partiu em uma busca incansável para alertá-los, a ponto de quase perder sua vida no processo. Sua procura tornou possível a salvação de sua aldeia que, por ter

sido queimada pelos militares, mobilizou “os Guaikuru [a] nunca mais [voltarem] para as antigas aldeias: os de Niutaque fundaram Tuiuiú, e os de Tigre foram para a Aldeia Grande, graças à coragem desta valente guerreira” (PREZIA, 2017, p. 168).

Percebe-se, assim, tanto a partir do caso dos Guaikuru quanto da fala de João Mendes Júnior, que a prática de expulsão violenta dos povos indígenas de suas terras originárias era tão naturalizada que a agressão inicial, vinda dos não-indígenas, não era reconhecida: como se aqueles povos tivessem que aceitar toda a bestialidade proclamada e viabilizada tanto pelo Estado quanto pelos indivíduos. É por situações como essas, longe de serem isoladas, que Mendes Júnior retoma o argumento de Joaquim Antônio Pinto Júnior, descrito em sua “Memória sobre a catequese e civilização dos indígenas na província de São Paulo”: “Como chamar de novo a um centro de indivíduos [...] que foram esbulhados de seus terrenos primitivos, deslocados do lugar em que habitavam, hoje ocupado até por apotentados que dificilmente poderão ser convencidos e punidos pelos abusos que praticaram?” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 57).

É a partir dessa crítica que o jurista demonstra que o direito indígena sobre a terra não parte da mera demanda de posse ou propriedade, visto que “é possuidor aquele que tem, de fato, o exercício de algum dos poderes inerentes ao domínio. Enquanto a propriedade se manifesta pelo direito adquirido sobre o bem, a posse é a relação material entre o proprietário e o bem” (MIRANDA, 2017, p. 9), e destacava que as terras indígenas não eram (e não são) bens adquiridos. O direito indígena sobre seus territórios parte da tese do Indigenato, que “é um título congênito, ao passo que ocupação é um título adquirido. (...) O indigenato não é um fato dependente de legitimação, ao passo que a ocupação, como fato posterior, depende de requisitos que a legitimem” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 58). Mendes Júnior faz esse apontamento devido ao Registros Torrens, de 1890, que era um sistema de registro onde “a parte interessada teria que preencher todos os requisitos previstos na lei e cumprir as formalidades processuais junto ao Cartório, que, ao fim do processo, emitiria o título definitivo de propriedade, contra o qual não caberia prova em contrário” (MIRANDA, 2017, p. 10), estabelecendo, assim, que os indígenas não tinham que realizar o procedimento. Dessa forma, o Instituto do Indigenato:

é considerado pela doutrina jurídica nacional como o fundamento jurídico dos direitos territoriais indígenas no Brasil, com raízes que remontam ao direito luso-colonial. Foi consagrado na Constituição Federal de 1988, que expressamente reconheceu os direitos territoriais indígenas como “direitos originários”, mas ao lado de outros direitos humanos vêm sofrendo um constante ataque em função de interesses

hegemônicos e contrários à visão de mundo dos povos tradicionais (APARICIO, 2018, p. 24).

Assim, percebe-se que o direito indígena sobre a terra é anterior à ocupação, sendo esta posse relacionada ao que nunca teve dono (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 59). Aos povos originários se aplica, desde o período colonial até a Primeira República (e adiante), o direito congênito, visto que:

As terras de índios, *congenitamente* apropriadas não podem ser consideradas nem como *res nullius*¹⁰⁷, nem como *res derelictae*¹⁰⁸; por outra, não se concebe que os índios tivessem *adquirido*, por *simples ocupação*, aquilo que lhes é *congênito e primário*, de sorte que, relativamente aos índios estabelecidos, não há uma simples posse, há um título *imediato* de domínio; não há, portanto, posse a legitimar, há domínio a reconhecer e **direito originário e preliminarmente reservado** (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 59)¹⁰⁹.

Vem daí um dos principais motivos pelo qual se opta por “povos originários” ao se referir aos povos indígenas no Brasil, relacionando-os diretamente ao seu direito congênito à terra, fortalecido e promovido pela territorialidade desses espaços. O conceito “povo originário” torna-se então uma demanda política propriamente dita, fortalecida a partir do Instituto do Indigenato, apresentado por Mendes Júnior. Esta tese se posiciona diretamente contra o topocídio territorial, caracterizado pela geografia como a morte de um lugar para determinada comunidade, como foi o caso da perseguição violenta dos Shawã:

O preço foi a vida de incomensuráveis grupos indígenas, que restaram na memória coletiva local como os “índios bravos”, aqueles que não só não se submeteram, mas que nem tiveram possibilidades de submissão, apenas sujeição à morte ou ao desterro. Já para aqueles que foram forçados a se integrar, como os Shawã, restou-lhes ressignificar sua história para abrandar seu peso; tiveram a chance de não sofrerem um genocídio, ao menos físico, mas não escaparam do genocídio cultural e do topocídio territorial, do qual lhes escapa a língua e lhes rasgam a terra (CARNEIRO, 2019, p. 184).

João Paulo Jeannine Andrade Carneiro, a partir da citação acima, nos lembra que o movimento Romântico, ao exaltar os indígenas no Brasil, o fazia a partir dos povos falantes das línguas Tupi, enquanto aos falantes de outras línguas, como os Shawãdawa¹¹⁰, só restava as perseguições em suas formas diversas, principalmente aos que têm seus territórios originários nas fronteiras políticas do Estado brasileiro. É para

¹⁰⁷ Do latim com sentido de “coisas abandonadas” (DE PLÁCIDO E SILVA, 2004, p.1212).

¹⁰⁸ Do latim significa literalmente “coisa abandonada” (DE PLÁCIDO E SILVA, 2004, p.1212).

¹⁰⁹ Os trechos em itálicos se referem ao destacado pelo próprio autor, enquanto em negrito por nós.

¹¹⁰ Shawã se refere aos Shawãdawa.

garantir que situações como as do Shawãdawa não se repetissem que Mendes Júnior afirma que:

O art. 24 do Decreto nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854, explicando o pensamento da lei, claramente define, no §1º, que, em relação “às posses que se acharem em poder de *primeiro ocupante*”, estão sujeitas à legitimação aquelas “que não têm outro título senão a ocupação”. Esse § 1º do art. 24 do cit. Decreto de 1845 reconhece, portanto, a existência de *primeiro ocupante*, com *título distinto da sua ocupação*, senão o indígena, aquele que tem por título o *indigenato*, isto é, a *posse aborígene*? O Decreto de 1854 repetiu desse modo o pensamento do Alvará de 1º de abril de 1680: “quero que entenda ser reservado o prejuízo e direito dos índios, *primários e naturais senhores das terras*”. (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 59-60).

Assim, Mendes Júnior não só reafirma que as terras indígenas não são devolutas, mas usa da Lei de Terras para enfatizar que parte do destino daquelas terras devolutas seriam para a própria colonização dos “índios” e organização dos aldeamentos onde existissem “hordas selvagens”, ou seja, “reservadas da devolução” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 60)¹¹¹. Enquanto o advogado reivindicava o direito originário à terra, outro movimento simultâneo permanecia: o de enfatizar a tutela sobre os povos indígenas, afinal, como já destacado, quem tivesse a tutela sobre os indígenas também teria em relação às suas terras:

O substitutivo, votado pelo Senado, que perdurou no Código [Civil], reza que ficariam sob tutela “os silvícolas”, cessando esta “à medida de sua adaptação” (Código Civil, Lei nº 3.725, de 15/01/1919). Tornar-se assim generalizada a tutela orfanológica¹¹². O Decreto nº 5.484, de 27/07/1928, veio a abolir a tutela orfanológica, substituindo-a pela do Estado, através do então Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (FARAGE; CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 117).

Dessa forma, mesmo que Mendes Júnior advogasse em favor de que “as terras do *indigenato*, sendo terras congenitamente possuídas, não são devolutas, isto é, são originariamente reservadas” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 62), a tutela sobre os povos originários permanecia figurando como poder de administração dos territórios originários. Mesmo considerando toda essa apresentação de uma trajetória histórica das legislações relacionadas ao *indigenato* e ao direito originário às terras:

¹¹¹ Salienta-se aqui que Mendes Júnior cautelosamente admite que “não podem ser aplicadas às terras de *posse indigenata* as mesmas regras aplicáveis às terras *reservadas para colonização*” (MENDES JÚNIOR, 1912 p. 60)

¹¹² Sobre isso, Mendes Júnior destaca ao final do texto, que “a Igreja Católica é quem melhor pode civilizar os índios. Eu não pretendo afirmar que as ordens religiosas estejam isentas de erros e até de pecados; afinal, são compostas de homens como os outros” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 72).

o Estado brasileiro como um todo, quase sempre incluindo o Serviço de Proteção ao Índio (SPI, 1910-1967), reconheceu como sendo terras ocupadas por indígenas somente aquelas já demarcadas pelo aparato estatal, quais sejam: as chamadas reservas indígenas. Os artigos constitucionais supracitados foram deliberadamente ignorados. Isso se deu, por exemplo, em incontáveis situações de esbulho vivenciadas pelos Kaiowá e Guarani entre a segunda metade do século XIX e os dias atuais (CAVALCANTE, 2016, p. 4).

Para finalizar, destaca-se que apesar da defesa do direito originário dos indígenas à terra, Mendes Júnior partia de uma mentalidade coletiva que trabalhava a favor de certa inserção daqueles povos à sociedade, “para iluminar a sua vontade e distribuir por eles as vantagens da moral cristã e da civilização” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 68), desde que respeitasse o seu domínio sobre as terras “em que se acharem *estabelecidos* com posse congênita” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 67). Assim, mesmo que indiretamente e mesmo inconscientemente, o jurista perpetuava em seu discurso a tutela missionária em relação aos povos em aldeias e aldeados, alimentado a ideia de que a inserção e assimilação à sociedade, que partia da “catequese e civilização”, era de alguma forma benéfica. Esse imaginário coletivo se fortalecia socialmente de modo que, à longo prazo, os indígenas cada vez mais distantes de suas ancestralidades, considerados miscigenados, eram vistos progressivamente como os “caboclos”, “curibocas” e “caipiras” (esta última categoria apresentada pelo próprio Mendes Júnior), e menos como povos originários e, por isso, desvinculados de seus direitos originários, garantidos pelo indigenato.

Os conceitos de “caipira” e “caboclo” são utilizados de maneira muito próxima por Mendes Júnior, a ponto de muitas vezes poderem ser considerados como sinônimos ou, no mínimo, derivados de uma mesma categoria. Neste mesmo período, Monteiro Lobato ainda não havia publicado seus contos que formariam o “Urupês” (1918) e que conta com a presença do personagem “Jeca-Tatu”, mas o imaginário e conceituação do “caboclo” já se encontravam disponíveis. Tal e qual este personagem, “caboclo” e “caipira” se fundem na definição:

o caipira vivencia passivamente, a tragicidade no destino de miséria e sofrimento que se abate sobre ele. (...) “O caboclo é uma quantidade negativa” (1951) [1918] que permanece de cócoras, haja o que houver entregue à modorra e à tragédia do que Lobato chama de “tapera”, mal causado por variáveis mais sociológicas do que por variáveis biológicas raciais ou de adaptação ao clima (SOUZA, 2019, p. 67-68).

Em contrapartida ao “caipira caboclo”, José Wellington Souza aponta que o “sertanejo” era visto de forma valorizada, muito em razão da obra de Euclides da Cunha

e a partir de uma disputa ideológica pelo e sobre um “tipo racial” de preferência ao que seria a “raça brasileira”, salientando que:

a existência destes tipos não foi pautada exclusivamente na sua existência empírica, sendo antes, produto de construções literárias, o que não significa dizer que esses tipos literários são meras vulgarizações ou estereótipos marcados com as cores fortes do preconceito racial, tratando-se, ao invés disso, de constructos simbólicos complexos, fortemente fundamentados em concepções artísticas, científicas e ideológicas de sua época, sendo sua aparência incongruente ocasionada pelo deslocamento dos termos de seu sistema simbólico historicamente determinado, e pela ideologia da nacionalidade (SOUZA, 2019, p. 72).

Considerando isto, e partindo do pressuposto de que Mendes Júnior era leitor crítico pelas referências que faz em sua obra ao Movimento Romântico, entende-se que a delimitação que diferenciava “caboclos”, “mamelucos”, “curibocas” e “caipiras” era, no mínimo, fluida e maleável, mas todas relacionadas à ancestralidade indígena. Assim, como viemos apontando, os indígenas considerados mais “aculturados” seriam do “tipo caboclo”. Eram considerados assim pelo limiar da idealização romântica ou mesmo pela depreciação estereotipada de “bravios”, defendida desde Varnhagen e von Inhering, e mesmo por meio da miscigenação contida no projeto “civilizatório” nacional. E essa população não só deixava de ter direito à terra (na visão do Estado), mas era estigmatizada como “personagens vulgares, anônimos e oriundos das classes sociais mais desprezadas, das raças mais difamadas, e que delas esculpiu figuras de grande tragédia” (SOUZA, 2019, p. 70), mesmo que houvesse uma contrapartida de valorização, como veremos nos próximos capítulos.

Capítulo 10: A mitologia de uma “identidade indígena” única

Quem aduba a terra? O corpo do ser-humano. É a troca. É o equilíbrio entre o ser-humano e a terra. Só que esse equilíbrio “tá” se acabando, se acabou. Porque a maioria das pessoas que estão indo pra debaixo da terra estão indo podres. (...) Eu sempre pergunto “pras” pessoas que tipo de adubo elas querem ser pra mãe-terra.

Shirley Krenak¹¹³.

Quando destaco que existe uma mitologia na construção de uma identidade indígena, parto do princípio que a unicidade e a ideia de indígena (no singular e masculino) jamais serão suficientes para tratarmos dos temas que dizem respeito aos povos originários, mesmo porque essa mesma unicidade foi construída por não-indígenas.

Foi uma escolha também baseada em inúmeras vozes originárias, não utilizar o termo “índio”, que é considerado por muitos desses povos como um termo depreciativo e redutor de sua pluralidade física, cultural e epistemológica (PAULO DE ALMEIDA, 2021). Além disso, é essa mitologia da identidade indígena única que ainda orienta ao menos parte da tematização da questão indígena quer na academia na sociedade, o que tem consequências cruéis. Digo que seja “parte” porque vivenciamos o fortalecimento de perspectivas decoloniais e que, por sua vez, também são fomentadas e fortalecidas pelas epistemologias dos povos originários. A questão que gostaria de destacar aqui é justamente como esta unidade identitária não só limita o saber (acadêmico ou não) mas também fortalece formas múltiplas de necropoderes, conceitualizado por Achille Mbembe, que afirma como “a soberania é a capacidade de afirmar quem tem importância e quem não tem, quem está desprovido de valor e pode ser facilmente substituído e quem não pode” (MBEMBE, 2011, p. 46). Ela é, portanto, parte de uma mitologia branca¹¹⁴, construída sobre os povos originários no Brasil.

Assim, como destacou Rafael Haddock Lobo (2020), “apontar o mitológico por detrás da racionalidade é também lembrar-nos de sua regionalidade: trata-se de um saber que nasce em certo momento e em certo lugar do globo e, se for imposto mundialmente, tal atitude será sempre da ordem da violência e da colonização” (LOBO, 2020, p. 3). É

¹¹³ Fala de abertura do documentário “A Mãe de todas as lutas” (2020).

¹¹⁴ Entende-se aqui por mitologia branca o que Marcelo José Derzi Moraes aponta como entendimento universal do mundo, em que mente e corpo estejam desconectados um do outro, conferindo à produção de sentido um esvaziamento dos seus lugares de fala. Ou ainda, nas palavras do autor: “um pensamento completamente teológico, puro e logocêntrico, nada mais que uma nostalgia de origem e um narcisismo identitário” (MORAES, 2020, p. 69).

como mitologia que devemos encarar a ideia de apenas uma “identidade indígena”, desenvolvida junto à construção da identidade nacional (também no singular). Isso também faz parte de uma perspectiva universalista que, ignorando o lugar de privilégio do não-indígena nessa construção social, insiste em observar uma realidade sob a sombra do etnocentrismo.

Algo semelhante ocorre com o conceito de “caboclo”, ao menos a partir do século XIX. Com a proclamação da República, em 1889, começa a se destacar as tentativas de organização de uma identidade nacional com base na qual o “índio” (termo pejorativo e no singular) teria alguma importância – mesmo que invisibilizado - na formação do povo. É a partir desse ideal nacional que circulava também na América Latina, que se constrói o que viria a ser uma identidade nacional, colocada também como proteção ao hipotético inimigo forasteiro. Destaca-se que o ideal nacional, ou o Estado-Nação, são fenômenos que surgiram no início da modernidade. Eles também são parte de um suposto universalismo que por definição é colonizador de espaços e ideias. Como aponta Edgar Morin...

“(…) uma certa ideia moderna de nação passa a ser implementada: integração de etnias diferentes através da educação, laicidade, meios de comunicação, desenvolvimento de estradas e ferrovias, mas também, não se pode esquecer, de guerras. As guerras integram, pelo ódio comum contra o inimigo, as etnias mais diversas numa comunidade patriótica” (MORIN, 2009, p.27-28).

No que tange aos indígenas, distintamente de ser apenas um forasteiro territorial, eles passam a se enquadrar em uma categoria diferente de “inimigo”, como um forasteiro cultural e que não pertenceria ao que se almejava construir como “povo”, como “brasileiro”, a não ser através da integração (como cidadão de segunda ordem) e da assimilação. Era preciso, através desta lógica do nacionalismo, seguir uma ordem que buscava (e busca) incorporá-los, integrá-los, silenciá-los, camuflá-los e invisibilizá-los. E isto é construído mediante projetos variados ao longo dos mais de cinco séculos que formariam o Brasil, inclusive com base educação¹¹⁵.

A lógica de integração é fruto e existe junto ao projeto de “civilização”. Este projeto é baseado na dualidade civilização/barbárie. Ora, nessa lógica nacionalista o indígena era um empecilho físico e cultural que deveria ser subjugado através da

¹¹⁵ Não é intuito deste trabalho destacar a variedade de tais projetos. Para tal, consultar o livro “História do Índio no Brasil”, organizado por Manuela Carneiro da Cunha (2006).

catequização e “civilidade” eurocentrada. Deixaria de ser o selvagem, um impedimento para a expansão das fronteiras agrícolas no Brasil, e passaria a ser o “trabalhador nacional agrícola”, promovido pelo Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), no início do século XX. Esses trabalhadores deveriam, então, “deixar” de ser indígenas para fazerem parte (de maneira secundária) do corpo nacional. A lógica utilizada era transformar esses povos originários remanescentes (que acreditavam ser poucos) em trabalhadores que produziram riquezas para o país, desnudando-os de suas ancestralidades indígenas através da vestimenta nacional do “brasileiro”, do trabalhador, do “caboclo”.

O “caboclo”, o “curiboca”, o “mameluco”, o “caipira” de Mendes Júnior, o “pardo” e suas variantes etimológicas, são frutos desses “projetos de miscigenação”, onde se lê, projeto de integração, de civilização, de erradicação, de “salvamento” e de branqueamento étnico e cultural. Porque é por meio da lógica salvacionista, atrelada à catequização, que os povos originários foram obrigados a abandonar suas crenças, seus deuses, suas cosmogonias e suas epistemologias. É importante dizer que foram obrigados, mas como sujeitos ativos resistiram, sobreviveram e re-existiram, como veremos à frente. Por enquanto, é importante pensar que o se tornar caboclo também foi uma forma de sobreviver física e culturalmente, mesmo que sujeitos às opressões e depreciações em uma sociedade que ainda é colonial, em muitos âmbitos, em nossa contemporaneidade, afinal:

O Estado-Colonial é a forma que compreende os interesses e estabelece as metas a serem vividas, a partir dos olhos daqueles que miram e definem o que são os outros, mas não reconhecem a diversidade como fundamento da vida. Assim, o gerenciamento da mesma se estabelece com o poder da violência, que é utilizada para “determinar” racionalmente as possibilidades do ser (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 7-8)

A partir de John Manuel Monteiro, em *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e indigenismo* (2001), temos uma classificação dupla, um binômio - *Tupi* e *Tapuia* -, que foi utilizado para a construção do que era o indígena e ainda justificar a colonização/catequização daqueles povos (ou seu massacre), no período colonial brasileiro (1500 – 1822). Nesse sentido, Monteiro aponta como os povos que pertenciam ao tronco linguístico Tupi eram definidos como mais propensos à “civilização” e como

seu oposto, os Tapuias, estavam fadados à negação e mesmo tentativas de extermínio¹¹⁶. É a partir dessa polarização inicial que se constrói uma “identidade indígena” (no singular) como fonte do que se constituiria como “povo brasileiro”. Essa incorporação seria apenas do indígena falante do Tupi, tronco linguístico o qual pertence a língua Nheengatu, utilizada até meados do século XIX, sendo que...

durante dois séculos e meio, índios, mestiços, negros e portugueses trocaram experiências e bens, e desenvolveram a maioria das suas práticas sociais, trabalhando, narrando, cantando, rezando, amando, sonhando, sofrendo, reclamando, rindo e se divertindo nessa língua indígena, que se firmou como língua supraétnica, difundida amplamente pelos missionários, através da catequese (BESSA FREIRE, 2003, p. 14).

É a partir de uma historiografia mais tradicional (e mesmo tradicionalista) que ainda se defende que o Nheengatu foi proibido e conseqüentemente extinto no século XVIII. Isto porque o Diretório dos Índios, um conjunto de leis coloniais promulgado em 1755, abolia seu uso¹¹⁷. No entanto, como já defendeu amplamente José Ribamar Bessa Freire, o uso do Nheengatu não findou, e mesmo hoje é possível encontrar pessoas e povos que a utilizam habitualmente (BESSA FREIRE, 2003). O Nheengatu, dessa forma, foi mais usado em território brasileiro do que o próprio português, subvertendo e (re)existindo à uma lógica majoritariamente colonial que oprimia o uso das línguas originárias. Sabe-se que uma das principais táticas de colonização utilizada amplamente até o século XX foi a proibição do uso das línguas-mãe. Ao proibir o uso da língua, essas forças opressoras da colonização construíam uma hegemonia linguística que dificultava e, infelizmente, muitas vezes conseguiam impossibilitar a articulação de resistências, fortalecimento cultural e mesmo a comunicação entre indivíduos.

No entanto é preciso perceber e resistir a essas linhas historiográficas epistemicidas que ainda defendem que sua extinção foi efetivada. O Nheengatu resistiu

¹¹⁶ Utilizo o termo “tentativa” em oposição ao posicionamento oficial da atual FUNAI em negar a existência de inúmeros povos indígenas no Brasil (como os Puri, Potiguar, entre outros), como pode-se observar pelos dados apresentados pelo IBGE no ano 2000. Suas vozes, que clamam pela reparação, ressaltam que são tentativas e não algo mais propriamente efetivo. Dados do IBGE disponíveis em <https://brasil500anos.ibge.gov.br/estatisticas-do-povoamento/grupos-indigenas-extintos.html>. Acesso em 08/03/2021.

¹¹⁷ É importante dizer que o Diretório dos Índios é um conjunto de diretrizes traçadas para a inserção dos grupos étnicos na sociedade colonial, mas não foi o único conjunto de leis promulgadas pela Coroa¹¹⁷. Sua aplicação foi inicialmente orientada para o Pará e Maranhão, mas foi sendo incorporado por outras áreas da colônia ao longo do período Pombalino, como aponta Mauro Cezar Coelho (2005).

às tentativas múltiplas de etnocídio¹¹⁸ e também se modificou, em uma perspectiva de longa duração, e a negação de sua sobrevivência demonstra a permanência de um panorama epistemicidas que existe nos círculos intelectuais: negar a existência de uma língua (ou mesmo povo, como a própria FUNAI insiste em fazer¹¹⁹) é permanecer sendo orientado pela perspectiva de que “os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto” (CLASTRES, 2004, p. 79).

Dessa forma, assumir que os povos e línguas, considerados por instituições como extintos, ainda persistem também é resistir e (re)existir, representa assumir uma desobediência contra a tentativa de silenciar, invisibilizar e assassinar. É, assim, contradizer a violência colonial que “nos limites do mundo ocidental começa o tenebroso reino de pensamento primitivo, o qual, dominado pela noção de participação, incapaz de lógica, é o tipo acabado de falso pensamento” (CÉSAR Apud. MORAES, 2020, p. 72). Assim, uma língua “extinta” que permanece muito viva desobedece à ordem de morrer, e essa desobediência é também “considerar a potência da oralidade e a força da escritura, que nos obriga a pensar no contexto, considerando que ao escrevermos sobre a pele, também nos debruçamos sobre a pele” (MORAES, 2020, p. 63).

É fundamental lembrar, como anteriormente mencionado, que não é qualquer indígena que seria considerado como “base” da cultura brasileira, como defendeu Carl Friedrich Phillip von Martius. No texto “Como se deve escrever a história do Brasil” (1845), ganhador do concurso que consistia em delimitar as diretrizes da escrita da história no país, o autor se dedica a defender uma hipótese que já circulava entre os intelectuais brasileiros, a de que “o sangue português, em um poderoso rio deverá absorver os pequenos afluentes das raças índio e etiópica” (VON MARTIUS, 1845, p. 65). A proposta era evidente: a miscigenação, esmagadoramente forçada¹²⁰, incorporaria

¹¹⁸ Entende-se por etnocídio a “supressão das diferenças culturais julgadas inferiores e más/ é a aplicação de um princípio de identificação. De um projeto de redução do outro ao mesmo”, muitas vezes, vinculado ao Estado” (CLASTRES, 2011, p. 83).

¹¹⁹ Como é o caso do povo Puri, como demonstra Melissa Ferreira Ramos em “Re-existência e Ressurgência Indígena: diáspora e transformação do povo Puri”.

¹²⁰ Além do estímulo promovido pelo Diretório dos Índios, no século XVIII, para o casamento entre homens brancos e mulheres indígenas, é necessário destacar os raptos e estupros os quais essas mesmas mulheres eram (e infelizmente ainda são) alvo. Em estudo recente, do projeto DNA Brasil: “somando as porcentagens femininas, temos que 70% das mães que deram origem à população brasileira são africanas e indígenas – mas 75% dos pais são europeus. A razão remonta aos anos de colonização portuguesa no Brasil. O estupro de mulheres negras e indígenas escravizadas era padrão”. Para leitura detida, consultar a reportagem de Maria Clara Rossini para a Revista Superinteressante. Disponível em <https://super.abril.com.br/ciencia/estupro-de-mulheres-negras-e-indigenas-deixou-marca-no-genoma-dos-brasileiros/>. Acesso em 09/03/2021.

o elemento indígena em sua estrutura, apagando-o a longo prazo e invisibilizando-o física e culturalmente, para que o elemento “poderoso”, o português, tivesse destaque na sociedade que se formava.

Mas é evidente, este é um projeto que só poderia ser efetivado a longo prazo, através das estruturas coloniais e colonizadoras. Afinal, “A colonização é um trauma permanente, ferida aberta, sangria desatada. A libertação dos produzidos como desvio ao longo da tragédia é uma emergência; uma dívida” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 13). A própria ideia de miscigenação é utilizada, desde as primeiras invasões, como projeto civilizatório e, mais especificamente no que tange aos povos originários, como máquina de integração, catequização e tentativa de apagamento. Como se fosse salvacionista, a catequização utilizava as línguas indígenas¹²¹ para a comunicação de um deus único cristão a uma realidade de espiritualidades politeístas e de um mundo onde humanos e inumanos convivem. Uma realidade plural que antropofagicamente, como poderiam dizer os modernistas, consumiria o outro em uma dança que já estava sendo dançada por gerações. Porque absorver antropofagicamente o outro não é encará-lo como inferior, mas sim igual e digno de destaque. Porque o destino de quem luta “é habitar na presença do oponente ou incorporá-lo em si, formando assim um outro ser que entronará as batalhas, virtudes e vibrações de ambos” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 7).

Nos relatos de Hans Staden sobre seu tempo como cativo do povo Tupinambá, o viajante escreveu como Cunhambebe, um dos indígenas que consumia uma perna após um ritual antropofágico, disse-lhe “Jauára ichê. Sou uma onça. Está gostoso” (STADEN, 2018, p. 102). O que faltava a Staden, além de coragem, e muita noção de alteridade, era o entendimento que Cunhambebe não estava comparando a si mesmo com uma onça, pois ele ERA a onça em uma cosmogonia que só iria começar a ser compreendida mais detidamente pelos não-indígenas¹²² no século XX, com parte dos Modernistas, e depois

¹²¹ Existem vários casos de missionários cristãos, no passado e no presente, que utilizaram e utilizam as línguas indígenas para a efetiva catequização e, conseqüentemente, demonização de outras religiosidades. No passado colonial, temos o exemplo do jesuíta José de Anchieta que organiza a primeira gramática em língua Tupi (1595). Em nossa contemporaneidade, temos inúmeros exemplos de evangelização forçada, mas preferimos destacar a última tentativa por parte da FUNAI: a nomeação de um teólogo e missionários da organização evangélica americana, Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), para a chefia da coordenação de “índios isolados e de recente contato”, como aponta reportagem de Rubens Valente para a Folha de São Paulo, no dia 31 de janeiro de 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/funai-planeja-colocar-evangelizador-de-indigenas-na-chefia-de-indios-isolados.shtml>. Acesso em 10/03/2021.

¹²² Destacamos que muitos pensadores, humanistas, desenvolveram certa empatia ou mesmo solidariedade em relação à alteridade indígena, como Michel de Montaigne, o príncipe Maximilian de Wied-Neuwied, Bartolomeu de Las Casas (ao menos especificamente sobre os indígenas nas Américas, pois infelizmente não se pode dizer o mesmo sobre os povos africanos escravizados), dentre outros.

através da obra de Florestan Fernandes e Eduardo Viveiros de Castro, pois uma esmagadora maioria se dedicaria, até então, apenas à difamação e à depreciação daquelas culturas. Nós, não-indígenas, só teríamos acesso (ou mesmo interesse, em grande medida) às próprias vozes originárias, ainda mais tarde, com publicações de Daniel Munduruku, David Kopenawa, Ailton Krenak, Kaká Werá, Graça Graúna, Márcia Kambeba dentre tantos outros exemplos.

Cunhambebe era corpo e espírito da onça, e comia o seu inimigo não por considerá-lo inferior, mas porque eram iguais. É cultura, corpo e espírito, sem distinção de um ou outro, a partir de um coletivo, da partilha e participação com o outro, que é inimigo, mas que também partilha dessas mesmas cosmogonias. É compartilhar entre vivos e mortos (literalmente e simbolicamente) a força de um guerreiro, mas também as sabedorias ancestrais e, ainda, “convidar a comunidade dos mortos, dos vivos e dos que nascerão à mesa. Alimentação simbólica, ritual e real que renova, rearticula, fortalece e compromete os participantes com a vida comunitária” (BORGES-ROSARIO; MORAES; HADDOCK-LOBO, 2020, p. 3). É também, para além de uma identidade em corpo e espírito, uma ciranda eterna de encantamento, criando sentidos outros para o mundo em um eterno embate de forças (SIMAS; RUFINO, 2020). Mas só se consome o que é digno, gostoso e fortalece, e foi por isso que Hans Staden, em sua mais profunda covardia, não foi digno de ser comido pelos Tupinambás. Hans Staden não era bravo ou merecedor.

Mas “bravo” e “bravio” são características que andam juntas no que diz respeito à trajetória dos indígenas na história do Brasil¹²³. Os Tupis, como John Monteiro apontou, eram passíveis de civilização, pois não eram “bravios”, o que aqui quer dizer bárbaros, selvagens e indômitos tendo em vista a lógica colonialista. Eram eles os alvos da catequização, da miscigenação e, por consequência e a longo prazo, do projeto nacional. Eram eles um dos propósitos dessa atividade que seria a da “civilização”. Em contrapartida, os indígenas “bravios”, os Tapuias, eram os bravos que retomavam suas roças das mãos dos colonos, que resistiam às tentativas de rapto de suas mulheres e crianças, que impediam o trânsito da navegação e escoamento de víveres através dos rios, como no caso dos que ficaram conhecidos como Botocudos¹²⁴, nos Vales do Rio Doce,

¹²³ Defende-se aqui uma distinção entre “trajetória dos indígenas na história do Brasil” e “história indígena”. A primeira corresponde ao que se vem produzindo na academia: materiais que correspondem ainda a uma perspectiva colonialista sobre os povos originários. Já a segunda proposta, “história indígena”, parte da valorização de suas próprias narrativas correspondendo também a uma perspectiva decolonial, utilizando-se também da literatura indígena como fonte para uma etno-história (PAULO DE ALMEIDA, 2020).

¹²⁴ Botocudos é uma generalização depreciativa, criada pelos portugueses, que faz referência aos adornos nasais, bucais e auriculares que esses povos utilizavam, nomeados pelos portugueses de “botoque”. Se

Jequitinhonha e Mucuri. Enfim, “bravio” então eram os que se opunham fisicamente à colonização de suas terras e corpos.

Mas o poder hegemônico civilizatório, físico e epistemológico, é poderoso, e não devemos menosprezá-lo ou naturalizá-lo. Para além do binômio apresentado – Tupi e Tapuia -, a unidade identitária – “índio” – criada pela lógica colonial e depois nacionalista, também foi reforçada pela literatura. O indianismo do Movimento Romântico brasileiro surge em uma conjuntura delicada, pois ainda havia um eco da promulgação da Carta Régia de 13 de maio, com base na qual se oficializava a “guerra ofensiva aos botocudos antropófagos”. Diz-se “oficializava”, pois as ofensivas contra os povos originários existiram desde o primeiro momento da invasão europeia nas Américas e nunca cessou.

Com a ascensão dos autores Românticos, o indianismo ganha certa autoridade, o que naquele momento poderia ser encarado como algo mais positivo. Explico: existia naquele momento do século XIX uma “aura” que vinculava fortemente a figura do indígena necessariamente à selvageria, à bestialidade e à violência (como a guerra contra os Botocudos, por exemplo). Os Românticos (principalmente a primeira geração) surgem então em oposição à esta construção de forma a apresentar uma face mais positiva desses indígenas, ainda a partir de sua generalização e idealização (PAULO DE ALMEIDA, 2016). Mas é importante dizer que esses autores Românticos não devem ser encarados como um bloco homogêneo, tendo eles mesmos diferentes abordagens que tendem a se aproximar, ou se distanciar, do que Marcelo de Mello Rangel destaca como uma ação “ético-política” que vai sendo desenvolvida no século XIX e que culmina no século seguinte. Para Rangel,

o próprio *giro* [ético-político] – orientado pela questão da diferença - talvez tenha sido e ainda seja uma necessidade colocada pelo horizonte histórico contemporâneo, o qual tem se reconstituído, desde a primeira metade do século XX, a partir das palavras-chave diferença e verdade “controlada” (RANGEL, 2019, p. 31).

Então os autores Românticos - principalmente da primeira geração como Gonçalves de Magalhães, destacando seu texto “Os indígenas do Brasil perante a História” (1860) -, também se dedicaram a certa oposição ao projeto hegemônico de demonização dos indígenas, mais ou menos intensamente a depender do autor e do período. No entanto, apesar desse esforço necessário naquele recorte, é fundamental dizer

tornou uma categoria que poderia dizer respeito aos povos Krenak, Gíporok, Aymoré (que também era uma generalização), Potijá, Naknanuk, Porokun, Aranã, a depender da localização.

que tivemos consequências a longo prazo, principalmente no que tange à presença e direitos indígenas no Brasil. Construiu-se um imaginário sobre o que seria essa identidade indígena (no singular) que foi fortalecida e, em certa medida, engessada pelo estereótipo de outras obras desse mesmo Movimento Romântico, de modo que temos José de Alencar como principal nome nas gerações seguintes, como mencionado no capítulo 4.

Dessa forma, construiu-se uma identidade indígena fortemente relacionada à imagem divulgada por Alencar, com base na qual, com a exceção (mais ou menos) de Ubirajara, seus protagonistas morrem ao final de cada obra¹²⁵. Ficou então o estereótipo da “índia” de lábios de mel, em *Iracema*, o guerreiro medieval guarani, em *O Guarani*, e a memória do grande povo Ubirajara que teria incorporado o nome do guerreiro Romântico, mas que habitava a memória e a história do período colonial, ou seja, o passado. E o problema nasce então dessa imagem padrão construída: de indígenas nus, que vivem nas florestas, distantes da dita “civilização”, com cabelos negros e lisos, falantes de uma outra língua. Esse é um estereótipo muito enraizado em um imaginário e memória popular ainda hoje.

Como diria Chimamanda Adichie, “o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história” (ADICHIE, 2009, p. 111). O que se propõe dizer aqui é que esses indígenas, homens e mulheres, de cabelo negro e liso, que vivem nas matas são verdadeiros, assim como os indígenas que vivem na capital, cursam o ensino superior e conversam com seus amigos pelo *Whatsapp*. Mas esse estereótipo, como já mencionado, tem raízes profundas em nossa sociedade, e são essas raízes parte de nosso atual problema.

A partir dessas estruturas, apresentadas anteriormente, conseguimos ter um vislumbre do processo de tentativa de apagamento e invisibilização dos indígenas no Brasil. Mesmo ainda no século XVIII, através da catequese, conseguimos perceber o abandono da autoidentificação indígena por meio do batismo e casamento, em favor da própria sobrevivência física, como detalha Maria Leônia Chaves de Rezende (2003). Os descendentes desses sobreviventes, em um número esmagador, talvez nunca souberam de sua ancestralidade originária. São eles os denominados caboclos, curibocas, mamelucos, pardos dentre outras categorias. Aqui, no sentido de tornar o texto mais palatável,

¹²⁵ Refiro-me a Ubirajara, pois apesar do herói se encontrar vivo no fim do livro é em suas últimas páginas que a invasão europeia se inicia na costa do que viria a ser Brasil, destacando uma ideia de que aquele povo pertencia ao passado, e que não existiria mais no presente (século XIX), quando a obra foi publicada.

trataremos como “caboclos” esses descendentes do silêncio e da invisibilidade: “A peleja do agora pede a sabedoria dos encantos de outrora, as mumunhas ancestrais que nunca deixaram de existir, mas vivem no oco, no miolo de nosso sertão, campina e mata” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 9).

Esses “caboclos” vêm de regiões, experiências, realidades diferentes e fazem parte de um longo processo de transformação cultural e resistência que se diferencia a depender da região do país que tratamos. No entanto, também faz parte de um projeto minimamente organizado de apagamento e invisibilização do elemento indígena na sociedade brasileira, através da miscigenação e desde o período colonial, como já abordamos.

São nas escolas da Primeira República brasileira que conseguimos encontrar um determinado tipo de material muito popular e que, muitas vezes, eram utilizados com mais frequência do que os próprios livros didáticos: os livros de leitura. Sobre esse tipo de material:

não podemos ignorar os livros de leitura, escritos pelos pioneiros, e que foram, no Brasil, a primeira manifestação consciente da produção de leitura específica para crianças. Em última análise, tais livros foram também a primeira tentativa de realização de uma literatura infantil brasileira, mostrando que os conceitos de “literatura” e “educação”, andaram sempre essencialmente ligados (COELHO Apud. HANSEN, 2010, p. 38).

São nesses materiais, muitas vezes única leitura disponível para os estudantes daquele período, principalmente em cidades mais distantes dos grandes centros urbanos, que encontraremos uma narrativa esmagadoramente recorrente dos indígenas engessados em um passado quase que exclusivamente colonial. Com a exceção de *Através do Brasil*, de Olavo Bilac e Manoel Bomfim (1910), os livros de leitura apresentavam o “índio” – genérico, sem distinção de povo, masculino e no singular – como um personagem histórico de um passado ultrapassado e que, principalmente, não pertencia à realidade da Primeira República do Brasil (PAULO DE ALMEIDA, 2017).

Essa constituição fictícia de que os indígenas no Brasil pertenciam ao passado, em conjunto com os estereótipos mencionados anteriormente fazem parte da invisibilização da ancestralidade indígena com base, ainda, na figura do “caboclo”. Em conjunto com a catequização, abandono de seus nomes originários e em face do projeto civilizatório, o estereótipo indígena de incivilidade, nudez e fenótipo são reforçados para defender que qualquer um que não se enquadrasse a essa descrição, não seria identificado como pertencente aos povos originários. Eles seriam os “mamelucos”, os “mestiços”, os

“caboclos”, os “pardos”, até poderiam ser o “caipira” de Mendes Júnior, mas não seriam o “índio” (em sua mitologia de “identidade indígena” única).

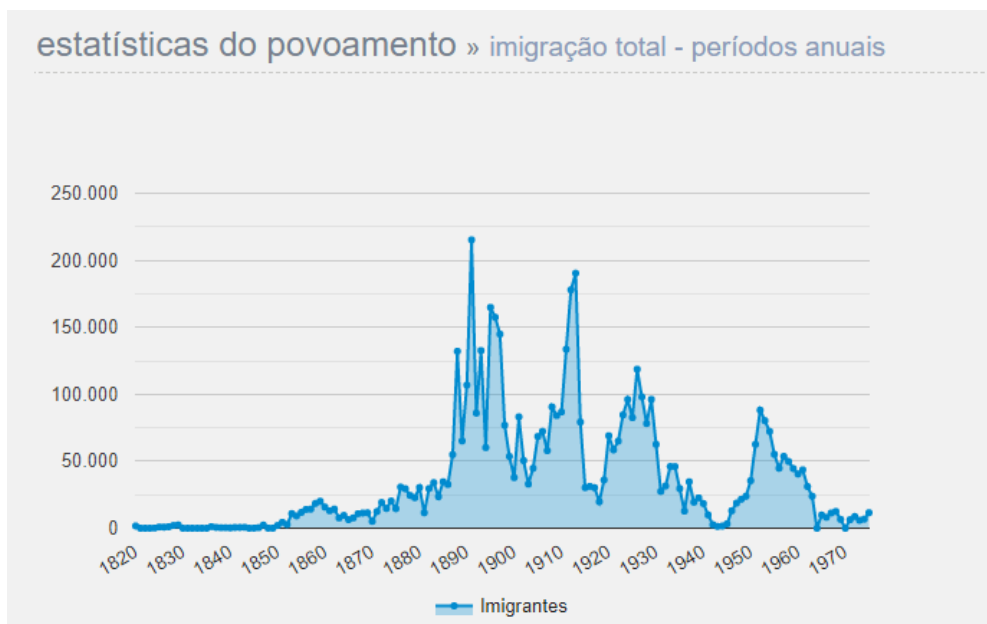
Deve-se lembrar que temos dois pontos que se destacam na visão geral sobre os indígenas naquele momento: 1) o seu decréscimo numérico, argumentação constante para enfatizar que eles estariam fadados à “extinção” e estariam sendo incorporados, integrados na sociedade republicana; e, 2) a degeneração, ao mesmo tempo associada a um arquétipo da infância e a necessidade de acompanhamento, de tutela. O exemplo de Hermann von Ihering, como já mencionado, se destaca dessa mentalidade comum que encarava (e ainda percebe) os povos originários como empecilhos à nação brasileira e, por isso, defendia o extermínio deles.

O que gostaria de destacar aqui é que o período de Primeira República no Brasil não é um dos melhores para a autodeclaração indígena, com perseguições escancaradas aos povos originários. Pergunta-se, assim, se existiria algum momento apropriado, após as primeiras invasões no século XVI... Além disso, trata-se também de um “carrego colonial” que...

é cuidadosamente apresentada no recente livro de Simas e Rufino, no qual às barbáries produzidas pelo colonialismo nos corpos de certas pessoas são somadas as inúmeras injustiças epistêmicas, as hierarquizações dos saberes, o racismo gnosiológico, as catequeses e as conversões que operam no sentido de produzir esquecimento e apagamento das ancestralidades (HADOOCK-LOBO, 2020, p. 7).

A tendência na Primeira República era a de se esconder a origem e ancestralidade indígena de forma a não se tornar alvo de depreciação, racismo e exclusão social, afinal, como o próprio von Ihering escreve: “não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados”, e assim como os não-civilizados - os “bravios” - eram “um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam” (VON IHERING, 1907, p. 215). Temos, ainda, a existência do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais que, junto ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, tinha preocupações relacionadas à civilização dos espaços considerados como “sertões”, assim como expansão da fronteira agrícola e o alistamento de trabalhadores para estes mesmos serviços. Lembra-se aqui, como já mencionado, que a própria lei, no início do século XX, oferece margem para a expulsão, ou como é explicitado pela legislação vigente: a “imigração” de grupos inteiros mediante a justificativa eterna de “civilização”. Essa conjuntura, por sua vez, ainda era fruto da expulsão dos povos originários de suas terras para que estas fossem cedidas a imigrantes europeus que eram incentivados a vir

para o Brasil, desde a década de 1870. Não é coincidência que os picos de imigração europeia para o Brasil estão entre os anos de 1888 e 1913, como mostra o gráfico abaixo, produzido pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE):



Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Brasil:500 anos de povoamento. Rio de Janeiro, 2000. Apêndice: Estatística de povoamento, p. 225. Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/estatisticas-do-povoamento/imigracao-total-periodos-anuais.html> . Acesso em 13/03/2021.

Através da expulsão de suas terras, do racismo estrutural contra os povos indígenas e do preconceito com suas origens, os descendentes de indígenas se afastavam cada vez mais de suas ancestralidades (física e culturalmente) visando a sobrevivência naquele mundo novo e deturpado: “Assim, entoa-se a questão: quais são as possibilidades de ser em um estado radicalizado na violência? (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 8). O caboclo então, apesar de poder carregar sua origem (ou não) na pele, nas feições, nos cabelos, no espírito, podia ter tentado apagar esse rastro para sobreviver. Simultaneamente, temos o agravamento da situação para quem se auto identificava como indígena: como demonstrado anteriormente, as características dessa identidade se restringiam à uma idealização do “índio” – genérico, masculino e idealizado em uma unicidade mitológica – e todos os que não correspondessem à essa identificação estereotipada, seriam “caboclos”. Além do mais, como João Pacheco de Oliveira demonstra, o termo “caboclo” é “uma categoria residual, que se institui a partir da mistura de dois termos – os brancos e os negros somente – e de um termo ausente –, os índios. Nesse sentido, o índio, à

diferença do negro, se dissolveria inteiramente no ‘melting pot’ nacional” (OLIVEIRA, 1997, p. 66).

É primordial lembrar que o próprio IBGE, inaugurado em 1936, só passa a disponibilizar a categoria “indígena” como autodeclaração a partir de 1991, após a Constituinte Cidadã (1988) e após o icônico ato de Ailton Krenak na Assembleia Constituinte, em 1987. Até então, eram excluídos dessa “identidade indígena” mitológica os indígenas negros, os de pele mais clara, os que não tinham cabelos lisos, os que não viviam nas matas, os que estudavam, os que trabalhavam em algum ofício, enfim, os que não se comportavam de acordo com a mitologia da “identidade indígena” única. Mas ao mesmo tempo, esses indígenas e descendentes também não eram aceitos na sociedade republicana. Para eles restava uma classificação à parte: os “caboclos” (cidadãos de segunda ordem).

No dicionário de Língua Portuguesa de Candido de Figueiredo (1913), “caboclo” é definido por “quem tem cor acobreada; o mesmo que carijó (Do tupi caá-boc)” (FIQUEIREDO, 1913, p. 327), enquanto que “carijó” é definido por “índios do Brasil, que formavam nação numerosa, ao norte da lagoa dos Patos” (FIQUEIREDO, 1913, p. 380). Já no Dicionário da Língua Portuguesa, de Antônio de Moraes Silva (1890), o primeiro termo é definido por “nome que se dá no Brasil não só aos descendentes já civilizados dos aborígenes, como também aos mestiçados com a raça branca; (...) deu-se também este nome como injurioso aos portugueses casados com índias, ou aos que nasciam desse matrimônio” (SILVA, 1890, p.373), demonstrando diretamente a ligação do caboclo à sua origem indígena e também a própria depreciação que a definição do Dicionário de Moraes Silva carregava. Enquanto isso, em exemplares de dicionários mais antigos como no Dicionário de Língua Brasileira, de Luiz Maria da Silva Pinto (1832) ou no Dicionário da Língua Portuguesa, de Rafael Bluteau (1789), não há a presença da palavra, o que demonstra que seu uso, ao menos pela camada letrada da população, foi reconhecido a partir de meados do século XIX.

Se tentarmos procurar na literatura uma percepção única sobre o descendente de indígena e sobre o “caboclo”, estaremos cometendo o mesmo erro de generalização criticado anteriormente. É como Toni Morrison defende sobre o racismo e o fascismo, em “Racismo e fascismo & O corpo escravizado e o corpo negro”: “o movimento em direção à solução final não é um salto. Dá-se um passo, depois outro e mais outro” (MORRISON, 2019, p. 2). Aqui, parte-se do que Morrison denuncia sobre o racismo para compreender o trajeto em longa duração da depreciação dos povos

indígenas, as políticas de integração e assimilação daqueles povos ao corpo nacional, a idealização de uma mitologia de “identidade indígena” única e a transmutação dos indígenas, que não correspondessem à essa mitologia, em caboclos... um passo e depois outro. No texto, Morrison fala sobre a ascensão do fascismo, mas podemos traçar um paralelo com a caminhada do “indígena” e sua transformação em caboclo a partir das seguintes etapas apresentadas: 1) invenção do indígena bravo como inimigo comum; 2) demonização do mesmo e intensificação dos abusos verbais; 3) criação de fontes de informação para reforçar o processo de demonização, como feito a exemplo de von Ihering, vindo de uma instituição de renome como o Museu Paulista; 4) difamação daqueles que “desafiam tais ordens, caluniando os simpatizantes do ‘inimigo’” (MORRISON, 2019, p. 2), como foi o caso de Gonçalves de Magalhaes, após a publicação de seu poema épico “Confederação dos Tamoios” (1856), no qual exaltava aquele povo; 5) patologização do inimigo em mídias populares. Este último é particularmente importante, como veremos a seguir. Além disso, era preciso criminalizar, recompensar o desinteresse e “mante[r], a todo custo, o silêncio” (MORRISON, 2019, p. 2). Assim é a transmutação do indígena em caboclo, e este é encarado também como um personagem de entrelugar e de um não-lugar (AUGÉ, 2001).

Na literatura, assim como na legislação e em quaisquer conjuntos de outras fontes históricas, é possível encontrar uma permanente tensão entre a depreciação e a valorização sobre os povos indígenas, e isto se dá porque esses autores (incluindo nós mesmos) leem, produzem textos e falas a partir de um determinado lugar na sociedade. É por isso que essa tensão é uma constante, e destacá-la é um ato político contra a hegemonia de discursos negacionistas, anti-intelectuais e direcionados a partir de uma autoverdade (tanto no passado quanto no presente). É por isso que é através de exemplos da literatura, e parte dela direcionada diretamente à sala de aula, que este trabalho também busca exemplificar essas tensões que ora tendem mais à depreciação, ora a certa valorização.

Capítulo 11 – Os “caboclos” de Júlia Lopes de Almeida

Era como se ele reconhecesse na Avó a Grande Mãe da Terra, aquela que tudo sabe e protege, a que tem a intuição como estrada e anda com a guerreira à sua frente contra qualquer perigo à sua espécie. É a mulher que detém o conhecimento da história daquele povo e que tem o dom de curar a todos: a mulher sábia!

Eliane Potiguara¹²⁶.

A terra, assim como o trabalho agrário, é algo de grande importância nas experiências que envolvem os povos originários ao longo da Primeira República. Se, primeiramente, como vimos nos capítulos iniciais, a preocupação com a presença indígena girava em torno de sua alma e fonte de trabalho, no início do século XX soma-se a questão da terra e como esta seria administrada. Com a presença de imigrantes, principalmente europeus, especialmente desde a década de 1870, a questão da mão de obra ganhava novas nuances que dialogaram diretamente com a proposta de branqueamento da população brasileira. As terras oferecidas aos imigrantes como incentivo para a vinda ao Brasil, desde o período Imperial, eram, muitas vezes, originalmente indígenas. É a partir do projeto de regeneração agrícola do país que há investimentos no próprio SPILTN, justificados pela “localização de trabalhadores nacionais”¹²⁷.

Assim, uma das questões que motivaram este trabalho foi pensar em como tais projetos eram tratados em uma determinada esfera pública, a partir da literatura. Dessa forma, a partir do advento republicano, destaca-se a importância da escrita e leitura a partir da universalização da escola:

Do ponto de vista da concepção social, que indica a passagem do sentido religioso ao moderno e da alfabetização restrita à alfabetização das ‘massas’, leitura e escrita se apresentam como um momento de mudança, como indicativo e anúncio de um outro ritual de passagem para um mundo novo – para o Estado e para o cidadão: o mundo público da cultura letrada, que instaura novas formas de relação dos sujeitos entre si, com a natureza, com a história e com o próprio Estado. Um mundo novo que instaura, enfim, novos modos e conteúdos de pensar, sentir, querer e agir (MORTATTI, 2000, p. 297).

¹²⁶ “O Pássaro Encantado” (2018).

¹²⁷ Com a separação entre o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) da “localização de trabalhadores nacionais”, em 1918, o órgão passa a receber menos verbas governamentais, como aponta Lima (2006).

É a partir do contato entre: 1) as premissas registradas no regimento do SPILTIN; e 2) a preocupação em educar a nascente nação, que se encontra o livro “Correio da Roça”, de Júlia Lopes de Almeida, fonte que será analisada neste capítulo. Publicado como livro em 1913, no auge da popularidade de sua autora, a história originalmente ganhou o público inicialmente como folhetim no jornal “O País”, entre 7 de setembro de 1909 e 17 de outubro de 1910 (SHARPE, 2004, p. 208). O romance, escrito em narrativa como um livro epistolar¹²⁸, é encarado como referência e um...

marco na obra literária da escritora carioca e que obteve uma ótima aceitação do público que o recebeu como um projeto de mudança do ser mulher no fazer agrícola da belle époque e uma alternativa de repensar o êxodo rural que a sociedade brasileira enfrentava nas primeiras décadas do século XX (OLIVEIRA; RODRIGUES, 2018, p. 113).

São muitos os motivos pelos quais este romance foi escolhido. Além de exaltar o trabalho agrícola, o romance foi vinculado ao então Ministério da Agricultura, pela Seção de Expedição do Serviço de Informações e Divulgação, no Rio de Janeiro, informação carimbada na capa e contracapa da obra. Esse vínculo reverbera a importância dada ao que seria a regeneração agrícola naquela sociedade, além de divulgar a importância e valorização do trabalho e trabalhadores rurais como veremos mais à frente. O livro foi publicado pela Editora Francisco Alves, uma das principais do período, com unidades no Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte, Paris e Lisboa: “a despeito do êxito de livros escolares vocacionados para o mercado regional, os números alcançados pelas edições dos livros cívicos da Francisco Alves são absolutamente incomparáveis” (HANSEN, 2010, p. 45).

Júlia Lopes de Almeida nasceu no Rio de Janeiro em 1862 e aos 19 anos já colaborava com publicações na Gazeta de Campinas, onde morou em sua juventude. Em suas obras protagoniza-se o feminino e o que viriam a ser causas feministas: “sua literatura contemplou mulheres desprezadas (A Rosa Branca); apaixonadas (In Extremis); sofredoras de abuso sexual (O Caso de Ruth); discriminadas (A Caolha); idealizadas (Ânsia Eterna)” (MONT’ALVERNE NETO, 2009, p. 14). Além de ser uma referência, internacionalmente reconhecida (algo raro para uma mulher nas letras, naquele momento), salienta-se que a obra da autora reverbera desde o final do século XIX, até meados do século XX, já que:

os críticos mais recentes observam que Júlia Lopes – mais que qualquer escritora de seu tempo – recebeu o reconhecimento público e

¹²⁸ Com intuito de trazer “maior realismo”, os romances epistolares são escritos em formato de cartas.

desempenhou um papel progressista importante, especialmente no que diz respeito à educação feminina e às transformações do papel da mulher burguesa na mentalidade familista da Primeira República (SHARPE, 2004, p. 188).

Dessa forma, pode-se dizer que os livros da autora tinham um público cativo, e apesar da limitação colocada pelo analfabetismo no Brasil, devem ser considerados como referência principalmente para o público feminino. “Correio da Roça”, especificamente, conta a história de uma família que, por uma tragédia familiar, é obrigada a se mudar da capital federal, o Rio de Janeiro, para sua propriedade rural no interior. A saga segue a família formada por Maria, a mãe, com suas filhas Clara, Cordélia, Cecília e Joanhina para a fazenda do *Remanso*, seu “degredo da roça” (ALMEIDA, 1913, p. 7). O leitor acompanha então as trocas de cartas da família, principalmente com a amiga Fernanda, que permanece na capital.

Há uma variada gama de pesquisas sobre o livro que se dedicam a analisar o aspecto do feminino e o “ser mulher” na obra (MUZI; ZULIN, 2012; COSTRUBA, 2014; DE LUCA, 1999) e ainda há quem defenda que não haveria preocupação por parte da autora em retratar o aspecto de Nação (OLIVEIRA; RODRIGUES, 2018). Como veremos, a preocupação com esta questão é latente, embora haja necessidade de um olhar mais atento. Mas aqui, ressaltamos que a autora, apesar de ter como objetivo se dedicar à presença feminina na literatura, era reconhecida pela “habilidade de transitar livremente entre o universo feminino e o masculino (...), [pois isto] resultara de anos de contato com a arte, a literatura, a ciência, além de diversas viagens ao exterior” (SHARPE, 2004, p. 190). Neste sentido, sublinhamos que o lugar de fala (RIBEIRO, 2017) da autora é de uma mulher privilegiada, branca e burguesa, e que é habitando estes espaços privilegiados que a autora alcança notoriedade, estima e se torna uma escritora *best seller*¹²⁹.

As primeiras décadas do século XX no Brasil se destacam, dentre o que já foi mencionado, por um objetivo específico de “promoção de novos hábitos, atitudes, sentimentos e virtudes apresentados como ‘bons’, em oposição aos anteriores que passavam a ser visto como ‘atrasados’ ou ‘maus’” (HANSEN, 2007, p. 11). É por isso que se ressalta aqui o uso de materiais escritos (livros, materiais escolares, folhetins,

¹²⁹ Salienta-se que o conceito de “lugar de fala”, principalmente a partir de Djamila Ribeiro, não impede que uma pessoa fale de um grupo diferente ao qual pertence, mas reforça, sim, o entendimento dos limites que isso traz. Júlia Lopes de Almeida não retrata em sua obra apenas a mulher burguesa na sociedade brasileira, mas também “procurava retratar em suas obras não somente a burguesia, mas também as classes marginais, pescadores, operários e, sobretudo, as mulheres de diferentes camadas sociais” (OLIVEIRA; RODRIGUES, 2018, p. 112).

revistas, jornais, dentre outros) como potencializadores da formação cívica de crianças, jovens e adultos, já que:

(...) as camadas profundas da nossa personalidade podem sofrer um bombardeio poderoso das obras que lemos e que atuam de maneira que não podemos avaliar. Talvez os contos populares, as historietas ilustradas (...) atuem tanto quanto a escola e a família na formação da criança e de um adolescente. (CANDIDO, 1999, p. 84)

Assim, a história de “Correio da Roça” se inicia com a chegada da família, bem a contragosto, à Fazenda do *Remanso*. Logo no início da trama, já se destaca a valorização da agricultura nacional na carta que Fernanda, a amiga da família, envia à amiga Maria: “As batatas nacionais (...) são incomparavelmente superiores a quaisquer das outras estrangeiras que importamos da França ou de Portugal, da Nova Zelândia ou Chile” (ALMEIDA, 1913, p. 11). Podemos perceber nesta passagem o motivo da preocupação do Estado em promover a regeneração agrícola, visto que até itens comuns como a própria batata eram importados no período. No entanto, ressalta-se que com a valorização da agricultura acompanha-se a expansão das fronteiras agrícolas e que, ao mesmo tempo em que ocorria a valorização da vinda de estrangeiros, como mencionamos, renegava-se a presença de indígenas e seus descendentes (os “caboclos”).

A exaltação da agricultura é algo frequente na obra, na qual a autora destaca espécies que se adaptaram bem ao rico solo brasileiro, assim como também dá instruções para que o leitor, talvez morador dessas áreas rurais, pudesse ele mesmo realizar seu plantio. Isso ocorre, pois Júlia Lopes de Almeida já contribuía com a revista “Chácara e Quintais” (1910 – 1969), periódico do qual também era leitora assídua. A revista:

foi um dos primeiros periódicos brasileiros a publicar matérias em relação ao campo que apresentava uma produção sobre pequenas propriedades e a vida rural. A revista foi um importante veículo de divulgação de informações técnicas e científicas para o mundo rural brasileiro, com conteúdos leves e produção editorial bem feita para a época. Contava com colaboração de técnicos e cientistas de ensino e pesquisa na área de agropecuária (OLIVEIRA; RODRIGUES, 2018, p. 114).

É com informações publicadas na revista que a autora tece críticas, mesmo que indiretas, ao governo brasileiro, denunciando a entrega de plantas originalmente brasileiras aos estrangeiros, como é o caso da borracha: “Há ainda uma ocorrência mais tenebrosa a assombrar o nosso futuro: a dos plantadores de árvore da borracha nas ilhas Malásias, que, instruídos por companhias inglesas, cultivam grande extensões de terra,

plantas idas do Brasil” (ALMEIDA, 1913, p. 28)¹³⁰. Esse episódio destaca a preocupação da autora com o poderio comercial da borracha, por parte do Brasil enquanto nação. Ainda, a partir da mesma passagem, a autora ressalta a importância da educação rural no país para que os próprios trabalhadores e, como veremos a frente, os imigrantes que se encontravam no país pudessem garantir, através do conhecimento escolar, a manutenção das riquezas agrícolas brasileiras: “Enquanto no Brasil toda a gente pensar como tu, isto é, que o lavrador não precisa de inteligência nem de educação, o nosso campo servirá apenas de fonte de riquezas para os outros” (ALMEIDA, 1913, p. 29).

Outro ponto que se destaca na obra, no que tange nossos objetivos, é a exaltação da construção de estradas. É no capítulo VI que Júlia Lopes de Almeida destaca que:

Cabe ao lavrador, em seu próprio benefício, não só manter, conservando-as, as estradas ou caminhos que dão acesso à sua propriedade, como empenhar-se na construção de outras novas, conforme a necessidade de mais francamente estabelecer meios de transporte para os centros de mercado a que envie os seus produtos agrícolas (ALMEIDA, 1913, p. 34)¹³¹.

O que aparece nessa passagem é a reivindicação da necessidade de construção de estradas para o escoamento da produção agrícola, algo que o então Ministério da Agricultura (MAIC) defendia tanto por meio do Serviço de Inspeção Agrícola tanto pelo próprio SPILTN, principalmente considerando a instalação dos chamados “Centros Agrícolas”.

(...) serão estabelecidas regras que devem ser adoptadas para os trabalhos preparatórios do ‘Centro Agrícola’, relativos (...) demarcação das terras, sua divisão em lotes, e respectivas discriminações, abertura de estradas, construção de casas e todos os trabalhos técnicos indispensáveis(...) (Decreto n° 8.072/1910, Título II, Cap. II, Art. 30)¹³².

Ora, sabemos que tanto a expansão das fronteiras agrícolas como abertura de estradas passavam, muitas vezes, por terras indígenas. Assim, a presença desses povos nos trajetos de atuação do MAIC acarretava conflitos com a própria jurisdição do SPILTN que teria que garantir as Terras Indígenas aos respectivos povos, ao mesmo tempo em que também teria que garantir a instalação dos Centros Agrícolas para valorização das

¹³⁰ Lembra-se aqui, como já mencionado, que a extração da borracha era baseada diretamente na população indígena e “cabocla”, como apresentado a partir do caso dos Shawādawa mencionado no capítulo 7.

¹³¹A construção de estradas é um tema importante para a autora, que inicia sua apresentação na página 31 e se desenrola até a página 40, ao mesmo tempo que volta muitas vezes ao tema, no decorrer do romance.

¹³² Além de estradas que interligavam as propriedades, o Regimento do SPILTN também destaca a necessidade dos Centros Agrícolas estarem nas proximidades de estradas de ferro, como garante o Art. 24, do Título II, Capítulo II do Decreto n° 8.072, de 1910.

lavouras nacionais. É o que aconteceu no caso do “Caboclo Marcelino”. Originário da região de Vila Nova de Olivença, na Bahia, o Caboclo Marcelino, como era conhecido na região, se colocou contra o governo estadual, em 1936, que queria construir uma ponte sobre o rio Cururupe, para ligar o povoado à Ilhéus. Aquele povo, descendente dos Tupinambás, era “contrários à obra porque facilitaria mais ainda a invasão de suas terras” (PREZIA, 2019, p. 173). Por terem se organizado contra a invasão de suas terras (e todas as consequências que já mencionados que provêm dessas invasões), o governo estadual se opôs violentamente àquela verdadeira rebelião...

(...) mandando um batalhão de mais de 70 policias que ocupou Olivença. Identificado como líder do levante, Marcelino se refugiou nas matas da serra de Santana. Lá ficou por cinco anos, vivendo precariamente numa caverna. Agebê, cacique da Aldeia Acuípe de Cima, rememorando esse período, afirma que seu pai contava que, para levar comida a Marcelino, “andava cerca de sete quilômetros no rio, dentro d’água, para não deixar rastros para a política”. A perseguição foi implacável, com vários indígenas torturados para revelar o paradeiro de Marcelino. Ao se inteirar disso, decidiu entregar-se para poupar a comunidade. Ficou pouco tempo na cadeia, desaparecendo depois. As autoridades policiais fizeram circular a notícia que teria sido enviado para o Amazonas, como até hoje alguns acreditam. Mas, certamente, deve ter sido morto na própria cadeia e seu corpo enterrado em lugar desconhecido (PREZIA, 2019, p. 173).

O caso do Caboclo Marcelino nos mostra dois pontos importantes para nosso argumento, a saber: 1) Marcelino, considerado “caboclo”, provinha de uma região em que foram administrados aldeamentos no período imperial e, por isso, tinha suas terras originárias reconhecidas. Mesmo assim, a presença de muitos indígenas era negada devido à miscigenação, como podemos perceber em relatos de viajantes, como escrito pelo príncipe alemão Maximiliano de Wied-Neuwied (século XIX); o ponto 2) diz respeito à entrada forçada nas terras indígenas por parte do governo Baiano que, encontrando resistência, exerce violentamente seu poder. Prática esta que se não era permitida ou mesmo incentivada pelo SPILT e pelo MAIC pelo menos acontecia com a sua conivência.

Além da óbvia ambivalência do regimento do SPILT, algo que ao fim era esperado, já que o próprio órgão deveria responder ao Ministério da Agricultura, destaca-se o elemento da constante necessidade de progresso por parte do Brasil enquanto Nação. Além da construção das estradas, o livro de Júlia Lopes de Almeida ressalta a necessidade de iluminação a gás pública, algo que, mesmo que de maneira menos direta, também estava ligado à modernização do país, substituindo a iluminação a óleo. Além desses

elementos, há o destaque à instrução, com foco nas escolas de ambientes rurais. Júlia Lopes de Almeida aponta como os próprios donos das fazendas deveriam se incumbir da construção de escolas em suas propriedades, como é o caso da família no romance em questão.

A escola, enquanto instituição, é um ponto fundamental em nosso trabalho, pois é necessário destacar que ao mesmo tempo em que o “Correio da Roça” era publicado, ressaltando a importância da expansão agrícola e a valorização deste trabalho, o SPILTIN entrava em vigor, conjuntamente com um número considerável de propostas de reformas educacionais, como a que propôs José Veríssimo em “A Educação Nacional” (1890), afinal:

ao revisitar-se “A educação nacional”, as propostas de fundação do SPILTIN e as atas do 1º Congresso Brasileiro de Geografia, percebe-se a importância dada à educação, não só na tentativa de construção do “ser brasileiro”, como também de “solucionar” o concebido “problema indígena”, o qual representava uma alteridade interdita em face da busca de um ideal de corpo nacional homogêneo (CASTILHO, 2015, p. 740).

A escola e o processo de formação das crianças e jovens pode ser considerado, então, como ferramenta primordial na construção do ideal de identidade nacional, assim como a negação da presença indígena no Brasil. No “Correio da Roça”, a escola a ser construída dentro da propriedade era direcionada aos colonos, sendo, a maioria deles, imigrantes italianos na região. Dessa forma, a escola se tornaria o ambiente no qual haveria “hinos agrícolas, em que enalteça o valor da enxada e do arado e se glorifique a natureza do Brasil. Difundir o gosto pela poesia e pela música é, podes crê-lo, um serviço urgente no interior do nosso país, onde o povo é propenso à tristeza, quando não indiferente” (ALMEIDA, 1913, p. 54).

Mas aqui ressalta-se veementemente que aquela escola era destinada a um público específico, e naquele ambiente as filhas de Maria faziam...

uma das obras, se não a obra mais útil ao engrandecimento moral deste nosso Brasil, ainda tão inculto e mal servido. Se eu fosse a ti espalharia por toda a parte a notícia dessa escola ao ar livre, mantida em uma fazenda, por meninas educadas, no intuito de instruir gentes ignorantes e *tornar brasileiros* de coração e pela língua filhos de outras pátrias distantes, mas nunca esquecidas (ALMEIDA, 1913, p. 62).

A promessa da possibilidade de se *tornar brasileiro* era direcionada aos imigrantes brancos como “italianos, espanhóis ou austríacos”, como é mencionado na página seguinte. Assim, objetos de migração por parte de desterro, os indígenas não eram

alvo de preocupação. E isto porque é necessário ressaltar que o indígena era tido como alguém do passado, figura que, naquele momento, era vista com certa heroicidade, principalmente depois do movimento romântico no século XIX (PAULO DE ALMEIDA, 2016). No entanto, o indígena republicano era visto, muitas vezes como empecilho ou, ao ser configurado e encarado como caboclo, passa a ser relacionada aos sucessivos projetos de aculturação dos povos originários no Brasil e às disputas ideológicas de um “tipo racial”, como demonstrado no capítulo nove. O caboclo se torna, então, o indígena aculturado. A consequência inicial disto era, justamente, o não reconhecimento destes indivíduos enquanto povos originários (que não correspondiam à mitologia de uma “identidade indígena” única) e/ou descendentes de indígenas, desmobilizando lutas e demandas que seriam, por sua vez, responsabilidade do SPILT, vinculado ao MAIC.

No livro, enquanto há a constante valorização dos imigrantes, que deixam suas terras para abraçarem outra pátria, há um movimento oposto em relação ao caboclo. Aqui, há a figura de dois personagens coadjuvantes adultos que atuam como caseiros na propriedade, e uma criança – os avós com o neto. Segue a descrição da autora sobre os personagens:

(...) Essa resolução aterrou o casal de *desmazelados caboclos* que lá viviam na casa grande, de que pouco a pouco tinham quebrado toda a louça, todos os vidros e queimado ou não sei como feito desaparecer os velhos trastes do tempo de meus avós! Esses *caboclos inertes e sujos* foram desterrados para uma antiga senzala, hoje reformada, caiada e alegre, no mesmo sitio, enquanto espero que o produto das batatas dê para reformar a casa abandonada e iniciar aí a vida nova e proveitosa. O *neto vivo e engraçado* desse casal de velhos sonolentos, veio para o *Remanso*, onde aprende na escola a ler escrever e desenhar, aprendendo também o ofício de carpinteiro (...) (ALMEIDA, 1913, p. 87).

Um dos pontos de destaque na passagem é a mudança do casal de idosos da casa para a antiga senzala. Essa mudança de espaço não deve ser encarada levemente já que o casal de caboclos, descendentes de indígenas ou mesmo pertencentes à algum grupo étnico não determinado na obra, é encaminhado para o espaço de escravidão, de um passado bem recente¹³³. Os personagens estavam na Primeira República e o cenário contrastava em relação à decadência própria ao Império representado pela escravidão e pela senzala. Mas, ao mesmo tempo em que isso ocorre, ressalta-se que o casal é direcionado, justamente, para o espaço relativo a essa decadência, ao ultrapasado, à

¹³³ Salienta-se aqui que a escravidão institucionalizada pelo Estado havia sido abolida. No entanto, destaca-se que mesmo hoje há evidências e denúncias de trabalhos escravos nos moldes do período colonial. É o caso apresentado no podcast “A Mulher da Casa Abandonada”, lançado em agosto de 2022 e disponível nas principais plataformas de áudio.

escravização de pessoas e povos. Como se os indígenas e, principalmente, seus descendentes estivessem fora de lugar e ali, na senzala, ficassem mais bem acomodados. Para a autora, o casal de caboclos deveria fazer parte desse passado ao qual o Brasil não pertencia mais.

O caboclo, na figura dos avós, é então, definido pela desmazela, sujeira e preguiça, características que, em uma tradição racista ainda são muitas vezes relacionadas aos indígenas. Dentro da literatura infanto-juvenil, também temos Monteiro Lobato e um gesto muito semelhante com base na figura do eterno Jeca-Tatu, presente na obra “Urupês”, composta de 14 contos e crônicas (1918). Monteiro Lobato, em oposição a Júlia Lopes de Almeida, causou certo alvoroço com a criação deste personagem que, de maneira direta, criticava o ideal, quase idílico, de trabalhador rural. Ao mesmo tempo, a obra dedica-se à crítica do caboclo brasileiro como o “fazedor de desertos”, o que colocava Monteiro Lobato em oposição à ideia de promoção de “novos hábitos” na República, como mencionado anteriormente¹³⁴. Monteiro Lobato, inclusive, seria censurado nos governos Vargas por, dentre outros motivos, ser “perigoso e a leitura de seus livros infantis, condenável e nociva à formação cristã da criança católica. O escritor é acusado de produzir um discurso anticlerical e amoral, além de propagar ideias permissivas e divulgar exemplos de maus costumes, através de suas personagens” (DEBUS, 2004, p. 61). Mas o que vemos em comum em Júlia Lopes de Almeida e Monteiro Lobato é, justamente, a depreciação da figura do caboclo.

Em “Correio da Roça”, a depreciação do casal de caboclos permanece, pois “toda a tristeza desse lugar, *mal feitorizado* por um casal *negligente* de caboclos, voltou ao meu espírito, preocupando-o até a hora em que adormeci cansada” (ALMEIDA, 1913, p. 140). Trata-se de uma carta de Maria à amiga Fernanda, sendo importante ressaltar que a noção de tristeza não deve ser vista apenas como um sentimento ingênuo ou próximo a certa melancolia. É importante destacar aqui o caráter intimista na escrita da autora, já que a fórmula de contar uma história por “cartas bilhetes, diários [podem ser] inseridos na trama como elemento de composição textual, mas também como agente norteador da própria obra” (OLIVEIRA; RODRIGUES, 2018, p. 113), soando como verdade a partir de uma conversa despretensiosa.

¹³⁴ Essa promoção de novos hábitos foi apresentada através de uma dualidade do que seria “bom” e avançado, em oposição do que seria “ruim” e ultrapassado, como destacou Patrícia Hansen (2007, p. 11).

É também durante a primeira República que Paulo da Silva Prado (1869 – 1943) escreve o ensaio “Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira” (1928). Neste ensaio, Prado se refere à...

dificuldade de constituição mais “adequada” da sociabilidade em sua época devido à *sedimentação de um individualismo danoso (egoísmo), da cobiça, da luxúria e da conseqüente tristeza*. É importante acrescentar, desde já (...), que para Prado, de acordo com suas inspirações freudianas, *a tristeza coletiva decorre dos excessos da luxúria e da cobiça generalizada* (FERREIRA, 2020, p. 44-45)

É por isso que não se pode encarar levemente a menção à tristeza de Maria, associada à presença do casal de caboclos idosos. Apesar de posterior, o ensaio de Prado se baseia em debates que já eram travados por outros intelectuais como Humberto de Campos e José Pereira da Graça Aranha. Prado destaca o sentimento de tristeza vinculando-o também ao egoísmo, cobiça e luxúria, emoções que eram associadas, por sua vez, à noção de decadência. Ao mesmo tempo em que a luxúria era relacionada, desde o período colonial, à nudez indígena (principalmente da mulher), a tristeza era o sentimento que, para Prado, fazia “desaparecer o português heroico do século XV” (PRADO, 1928, p. 118). Destaca-se que, para o autor, a tristeza era fruto da cobiça e da luxúria, já que “o clima, o homem livre na solidão, o índio sensual, encorajavam e multiplicavam as uniões de pura animalidade” (PRADO, 1928, p. 31).

Fora as categorias mais óbvias de depreciação, como a falta de cuidado com a casa (“mal feitorizado”) por “negligência”, a autora ainda afirma que o casal de caboclos idosos era “morrinhento” (ALMEIDA, 1913, p. 140), que é definido em dicionário publicado no mesmo ano do livro em questão por “doença” ou, como é o caso aqui, “mal cheiro” (FIGUEIREDO, 1913, p. 1346). Segue-se um contraste brusco dos avós com o neto, também caboclo, que...

ao mesmo tempo que aprende na escola das Jabuticabeiras, é também aprendiz de carpinteiro, e sempre tão serviçal e tão alegre, que *todos aqui lhe querem bem*. Ele demonstra que *é infundada a prevenção que geralmente temos com a gente de sua raça*. Pobres caboclos, eles têm *atrás do seu passado vastas gerações de ignorantes!* Aproveitados desde os tenros anos, bem guiados, bem nutridos, revelam uma elasticidade física e uma capacidade de trabalho verdadeiramente admiráveis (ALMEIDA, 1913, p. 141).

Essa passagem destaca a oposição que um determinado projeto republicano construía em relação ao passado imperial. Apesar da passagem apontar para uma “infundada prevenção” que se teria no que diz respeito aos caboclos, e paralelamente

também aos indígenas, não se trata de uma valorização, já que no restante de toda a obra a autora relaciona diretamente o caboclo às características pejorativas. Além disso, a mesma passagem destaca as gerações anteriores como um passado de ignorância e que, por sua vez, não teria mais espaço ali, na República. Isto porque as crianças, mesmo que caboclas, teriam acesso à educação e, “bem guiadas”, revelariam a “capacidade de trabalho”. O trabalho, de uma forma geral, é algo sempre destacado pela autora como “milagroso” (p. 142), como semeador do futuro com base em um contraste direto entre caboclos e indígenas e aos colonos (p. 151) que, por sua vez, seriam verdadeiras “máquinas de trabalho” (p. 175) o que os dignificaria (p. 209). Trabalho que é na maior parte das vezes associado ao colono estrangeiro, ou, mais precisamente, ao colono italiano.

Para Júlia Lopes de Almeida, o caboclo teria uma demanda diferente e, na última citação, revela-se a importância da educação como projeto aculturador por parte do Estado. Claro, na passagem, a educação do “caboclinho” é relacionada a algo bom para o menino, ao mesmo tempo em que sugere uma novidade. A polarização entre o novo/educação e o antigo/antepassado, às gerações anteriores “ignorantes” (indígenas) em oposição à “civilização”, pode ser acompanhada, por exemplo, através da obra de José Veríssimo, mais especificamente “A Educação Nacional”:

apesar de, em seus primeiros escritos, o trajeto apontado perpassar pela concepção racial, aos poucos esse caminho foi sendo diluído na concepção de civilização a ser alcançada por meio da educação. Civilização que, para Veríssimo, remetia à urbanização do rio de Janeiro e de Belém, assim como à homogeneização do corpo nacional por meio do desenvolvimento de uma educação nacional. Civilização que se entrelaçava com a concepção de nação e o ideal de formação da identidade nacional, o que repercutia no desejo de aculturação do indígena (CASTILHO, 2015, p. 740).

A educação seria parte fundamental de um caminho civilizador no que tange a nação brasileira e, é importante ressaltar, a educação não estaria limitada exclusivamente ao âmbito escolar, já que:

a educação formal é aquela desenvolvida nas escolas, com conteúdos previamente demarcados; a informal como aquela que os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização - na família, bairro, clube, amigos, etc., carregada de valores e cultura própria, de pertencimento e sentimentos herdados; e a educação não formal é aquela que se aprende “no mundo da vida”, via os processos de compartilhamento de experiências, principalmente em espaços e ações coletivas cotidianas (GOHN, 2006, p. 28).

Dessa forma, destaca-se uma das últimas menções ao caboclo em “Correio da Roça”, quando “no próprio dia da inauguração do hospital, para lá foi levada uma pobre caboclinha opilada, em véspera de ter seu primeiro bebê, (...) onde está sendo tonificada, ao mesmo tempo que será esclarecida pelos conselhos de higiene que deve usar depois consigo e com seu filho” (ALMEIDA, 1913, p. 174). Ressalta-se nessa passagem a necessidade de instruir a mãe sobre os processos de higiene de si mesma e do filho, já que por ser cabocla não teria esse costume. Este é um preconceito absurdo e, porém, frequente na Primeira República, visto que era um tema abordado pelo movimento sanitarista. O próprio Monteiro Lobato escreve “Problema Vital” (1918) que se trata de “uma coletânea de artigos sobre saneamento divulgados no jornal *O Estado de São Paulo* e editado, entre outros, pela Liga Pró-Saneamento” (KORNDÖRFER, 2018, p. 443) no qual se dedicava a debater, dentre outros pontos, a preguiça do caboclo. Essa preguiça estaria relacionada ao que Júlia Lopes de Almeida destaca como “opilada”, ou seja, à tripanossomíase americana, ou como viria a ser reconhecida “Doença de Chagas”¹³⁵.

Dessa forma, apesar de Monteiro Lobato junto a outros intelectuais do período escreverem sobre a “preguiça” como uma doença, ainda era comum a associação mais ontológica a pessoas consideradas “caboclas”. O trabalhador do campo/caipira, na figura do caboclo, era ainda diretamente associado à preguiça, além do “desmazelo” e incapacidade, ao passo que as novas gerações, mediante a educação civilizadora, poderiam ter outra realidade. É assim que a autora finaliza “Correio da Roça”, com a esperança em relação ao neto do casal, o “pequeno caboclo”, que havia ser tornado “adiantadíssimo e passa de amanhã em diante a exercer o cargo de adjunto, ensinando leitura e rudimentos de aritmética e escrita. Tudo vai em progresso!” (ALMEIDA, 1913, p. 207).

É assim que o elemento indígena na nação brasileira vai sendo suavizado pelos não-indígenas através da educação dedicada à aculturação: de indígenas passam a ser tratados como caboclos, ou seja, os primeiros aculturados; daí, o caboclo tem acesso à educação civilizadora, parte do processo etnocida promovido pelo então Ministério da Agricultura, e em parte pelo SPILT, por meio de uma...

supressão mais ou menos autoritária das diferenças socioculturais,
[que] está inscrito de antemão na natureza e no funcionamento da

¹³⁵ Korndörfer destaca que uma pessoa “opilada” poderia ter alguma verminose e não necessariamente a Doença de Chagas, já que qualquer verminose era “também conhecida como opilação e mal da terra, foi, como já indicamos, uma das bandeiras do movimento pelo saneamento rural no Brasil. No contexto do movimento sanitarista, a doença tornou-se o símbolo da apatia do trabalhador rural e do descaso das elites políticas diante dos problemas do país” (KORNDÖRFER, 2018, p. 442).

máquina estatal, a qual procede por uniformização da relação que mantém com os indivíduos: o Estado conhece apenas cidadãos iguais perante a Lei (CLASTRES, 2011, p. 84).

Outro exemplo importante da representação do caboclo para Júlia Lopes de Almeida pode ser encontrado em um conto anterior ao “Correio da Roça”, intitulado “Os Porcos”, de 1903. Nesse conto de terror de pouco mais de cinco páginas, Lopes de Almeida narra a triste história de uma jovem cabocla de vida sofrida chamada Umbelina que, após aparecer grávida, é surrada pelo pai. Enquanto a surrava, o pai ameaçava a filha, dizendo que daria a criança para que os porcos a comessem. Esta não era uma ameaça vã, como a autora deixa claro logo no início do texto. Umbelina passa então toda a gravidez em uma obsessão tendo em vista o fatídico momento do parto e, penteando seu “cabelo negro e corredio” (ALMEIDA, 2019, p. 423) de seu “tipo de índia” (ALMEIDA, 2019, p. 424), passava o tempo olhando os animais que dariam fim a sua própria cria.

Aqui temos dois elementos importantes para nosso argumento, a saber: 1) o caboclo é representado por uma mulher que, submissa à lógica patriarcal, engravida solteira sob o teto da casa de seu pai e este, como chefe de família, teve o “direito” de “moe-la de surra” (ALMEIDA, 2019, p. 423) e de assassinar o neto; e 2) destaque aos cabelos de Umbelina, cabocla, evidenciando sua origem indígena através de seu “tipo”. Em seguida, a narrativa aborda como “os porcos eram um bom sumidouro para os vícios do caboclo”, enfatizando não só sua estirpe “desmazelada” e “suja” (a autora faz esta referência em o “Correio da Roça”), mas também seu delito congênito, como se esse “vício” fosse próprio ao caboclo. Na visão da autora, a própria Umbelina confirma isso com sua “bestialidade de cabocla matuta” (ALMEIDA, 2019, p. 425), na elaboração do fim de sua prole através de suas próprias mãos.

Quando o momento de conceber chega e a bolsa estoura, Umbelina “benzeu-se e cortou direito pelo terreno mole do feijoal ainda novo” (ALMEIDA, 2019, p. 426), fugindo para parir no mato e desencadear “uma vingança doida e cruel, que se fixara havia muito tempo no seu coração *selvagem*” (ALMEIDA, 2019, p. 425): deixar o filho morto na porta do seu ex-amante, filho do patrão (podemos inferir que seja um homem branco), que a rejeitou para casar com outra. Todos iriam ver então “(...) quem era a cabocla! Desprezavam-na? Riam-se dela? *Deixavam-na à toa* como um cão sem dono? Pois que esperassem!” (ALMEIDA, 2019, p. 426).

Júlia Lopes de Almeida vai construindo então a personagem da cabocla (ou mesmo dos caboclos e sua ancestralidade indígena): um caráter vingativo, viciado,

desprezado, passível de riso e negligência, além de supostamente tenderem ao ócio e à preguiça, já que eram *deixados à toa*. Além disso, Umbelina se benze, e aqui podemos pensar a partir de dois veios narrativos: 1) uma benção cristã que cruza o peito e a mente da personagem em nome do pai, do filho e do espírito santo; ou 2) uma benção híbrida e, talvez, mais adequada à nossa realidade brasileira das epistemes de *encruzilhadas*, de uma forma que se obrigada “a cruzar com tudo aquilo de que (..) sempre [se] quis afastar, as periferias dos saberes, os saberes impuros, contaminados, produzindo, nesse cruzo, uma tensão que abre um novo campo epistemológico, muito mais acolhedor e hospitaleiro a tudo aquilo que nunca foi considerado saber” (HADDOCK-LOBO, 2020a, p. 7).

Nesta encruzilhada, física e epistemológica, a cabocla Umbelina pare o filho, entre o mato e a roça, entre o meio próprio à sua ancestralidade e o espaço que a renegava. E foi nesse espaço e nesse momento que ela quis “esconder-se ali, cansada da claridade, com medo de si mesma, dos pensamentos pecaminosos que tumultuavam no seu espírito e que a lua santa e branca parecia penetrar e esclarecer” (ALMEIDA, 2019, p. 427). Talvez Umbelina estivesse cansada da tal “claridade” que era supostamente possível com base na civilização, uma claridade que branqueava a sociedade e que renegava sua própria existência, no passado e no presente... uma claridade também de pele. Além disso, estava com medo daquilo que teria se tornado com base na vingança.

Júlia Lopes de Almeida ainda menciona como a lua parecia esclarecer os pensamentos da personagem. Não se pode dizer que Almeida saberia, mas, na cosmogonia Tupi, a lua é Jaci, ou Iaci, irmã do sol e também sua esposa, mãe dos vegetais (CASCUDO, 2005, p. 288). É a lua que torna possível a fuga de Umbelina, iluminando o seu caminho, o parto e sua mente na desistência de sua vingança. Tal como a Vitória-Régia, que passa a existir por pena de Jaci que transforma uma mulher indígena na planta, Umbelina é salva de si mesma – e da “civilização” - pela luz da lua e, com o filho em seus braços, “seu coração de selvagem desabrochava timidamente [n]a flor da maternidade” (ALMEIDA, 2019, p. 427). Essa é a forma da autora construir algum tipo de redenção no que diz respeito à cabocla.

Porém, tal reparação, não tem efeito duradouro. Após dar o peito à criança, Umbelina adormece, exausta. Enquanto dormia, a lua, Jaci, sua protetora sumia no céu, e foi...

no meio daquele doce transformação da luz que Umbelina mal distinguiu um vulto negro, que se aproximava lentamente, arrastando no chão as mamas pelancosas, com o rabo fino, arqueado sobre as ancas

enormes, o pelo hirto, irrompendo ralo da pele escura e rugosa, e o olhar guloso, estupidamente fixo: era uma porca (ALMEIDA, 2019, p. 428).

A porca vinha diretamente buscar o filho da cabocla, como vinha a civilização arrancar a ancestralidade dos povos originários e de seus descendentes. Na escrita de Júlia Lopes de Almeida não haveria espaço para aquele bebê, fruto da encruzilhada cultural e das violências contra os corpos indígenas. Assim como não haveria espaço para sua mãe, Umbelina, que também representa todas as outras mães originárias, silenciadas no que diz respeito às suas origens. Isto é evidenciado, por exemplo, no fato de que dificilmente um filho herdaria o sobrenome de sua mãe, até pouco tempo atrás. A porca, que toma e devora o bebê, pode ser interpretada pela tentativa de destruição da raiz feminina indígena na sociedade brasileira, pois o “Brasil é o filho que rejeitou sua mãe Indígena e, por isso, ainda estamos distantes de muitas práticas sociais coletivas e democráticas” (PACHAMAMA, 2018, p. 11). Nega-se também as epistemologias compartilhadas nas encruzilhadas dos povos e do tempo, representados também nas cosmogonias africanas e afro-brasileiras, nas figuras de...

Orunmilá e Exu [que] operam de maneira integrada, cruzando os diferentes campos do conhecimento, atuando na capacidade de interagir com os mesmos e gerando novos efeitos. (...) Walter Benjamin, caboclo alemão, em suas teses Sobre o Conceito da História. Elas podem também ser lidas como inspirações de Exu e Orunmilá, quem sabe como um verso das divindades soprado aos ouvidos do filósofo. No pensamento na picuia do caboclo, ele sugere que as lutas pelas coisas brutas e materiais não existem sem as dimensões refinadas e espirituais. As últimas características, porém, nem sempre são representadas ou percebidas nessas lutas (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 14).

As dimensões espirituais não só fazem parte das epistemologias originárias, mas elas são parte desses conhecimentos milenares e ancestrais, que se relacionam com seus territórios em uma sinergia que não-indígenas têm grande dificuldade de entender. Os indígenas e os “caboclos” se reestruturam junto a outros povos, resistindo de múltiplas formas às violências desencadeada e estimulada pelo Estado e pela sociedade. Mas mesmo com as constantes tentativas de denegação da ancestralidade indígena com base no etnocentrismo, epistemicídio, etnocídio e no genocídio indígena que se inicia no século XV, podemos e devemos destacar a resistência, a re-existência e força desses povos contra o colonialismo ainda existente, tanto na Primeira República quanto hoje.

Capítulo 12: A “Alma Cabocla” de Paulo Setúbal

O movimento nefro tem que reconhecer que essa contagem (de pardos como se fossem todos negros) acaba sendo etnocida com a população indígena. Eu sou classificada como parda, mas a minha amiga que é pataxó, a minha amiga que é guarani, minha amiga que é Kariri-xocó, elas também têm isso na certidão, carregam essa marca de pardo, mas são indígenas...

Truduá (Julie) Dorrico¹³⁶.

Logo nas primeiras décadas do século XX, autores como Olavo Bilac e Coelho Netto eram muito populares no que se referia à literatura infanto-juvenil. Dessa forma, livros como *Através do Brasil* (1910), de Bilac e Manoel Bomfim, *Contos Pátrios* (1904) e *A Pátria Brasileira* (1909), ambos de Bilac e Netto, eram considerados ícones de vendas no Brasil. Um fator importante, e que todos os títulos citados têm em comum, é o apelo ao nacionalismo e o amor à pátria, elemento decisivo para a incorporação de obras em âmbito escolar naquele momento. Era um momento também anterior à semana de arte moderna (1922), evento que foi considerado posteriormente como período de inovações artísticas e literárias. Neste sentido, é importante dizer que o modernismo:

Se por Modernismo entende-se exclusivamente uma ruptura com os códigos literários do primeiro vintênio, então não houve, a rigor, nenhum escritor pré-modernista. Se por Modernismo entende-se algo mais que um conjunto de experiências de linguagem; se a literatura que se escreveu sob o seu signo representou também uma crítica global às estruturas mentais das velhas gerações e um esforço de penetrar mais fundo na realidade brasileira, então houve, no primeiro vintênio, exemplos probantes de inconformismo cultural: e escritores pré-modernistas foram Euclides, João Ribeiro, Lima Barreto e Graça Aranha (este, independentemente da sua participação na Semana). (BOSI, 2015, p. 267).

Mas, é considerando os silêncios da história e da historiografia que o presente trabalho se dedicará a analisar uma obra de autor menos lembrado do período. Ou, mais precisamente como defende Walter Benjamin...

(...) a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? (BENJAMIN, 1940, p. 1).

¹³⁶ Entrevista de Truduá (Julie) Dorrico, disponível em <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/arte-fora-dos-centros/2020/06/04/quando-me-descobri-indigena-conheca-a-escritora-julie-dorrico.htm> . Acesso em 22/11/2022.

São vozes emudecidas e silenciadas que gritam de um passado, na urgência de serem ouvidas. São as vozes dos povos originários que viemos trazendo ao longo do texto, metamorfoseadas forçadamente em “caboclos”, na intenção de usurpação de suas culturas, corpos e terras. Isto também diz respeito a um eclipsar de autores que defenderam aqueles povos, tendo em vista, claro, os limites do conhecimento que tinham. Defende-se aqui que seja um eclipsar, no esforço de se remover a sombra que paira sobre tais autores, como menciona Alfredo Bosi em “História Concisa da Literatura Brasileira”:

O termo futurismo, com todas as conotações de “extravagância”, “desvario” e “barbarismo”, começa a circular nos jornais brasileiros a partir de 1914 e vira ídolo polêmico na boca dos puristas. Estes e o leitor médio haviam ignorado ou posto em ridículo as inovações simbolistas, como o verso livre, e ainda preferiam Bilac, Vicente e menores. Vicejava, ao lado da *prosa regional, um gênero de verso sertanista, meio popular meio culto*, que, assinado pelos “caboclos” Cornélio Pires e Paulo Setúbal ou pelo pernóstico Catulo da Paixão Cearense, dava a medida do gosto híbrido a que se chegara. Nesse clima, só um grupo fixado na ponta de lança da burguesia culta, paulista e carioca, isto é, só um grupo cuja curiosidade intelectual pudesse gozar de condições especiais como viagens à Europa, leitura dos *dernierscris*, concertos e exposições de arte, poderia renovar efetivamente o quadro literário do país (BOSI, 2015, p. 267-268).

Bosi aponta, neste trecho, a elitização do movimento modernista majoritariamente paulista que se opunha às produções no Rio de Janeiro, evocando questões mais literárias, mas também a rivalidade própria ao eixo Rio-São Paulo. Em decorrência, autores como Paulo Setúbal, escritores “da *prosa regional, um gênero de verso sertanista, meio popular meio culto*”, que não correspondiam ao ideal elitizado em voga, foram por muitas vezes vistos como menores (BOSI, 2015, p. 267-268). No entanto, em reedições de meados do século XX, defende-se que “Paulo Setúbal nunca se apresentou no mundo das letras apadrinhado por nome de escritor que lhe servisse de bandeira ou de apoio. Venceu sozinho e esta é uma de suas glórias: foi e é o autor mais lido do Brasil” (SETÚBAL, 1950, p. 7). Seu primeiro livro *Alma Cabocla* esgotou as suas 3 mil cópias com um mês de lançamento.

Por isso, questiona-se aqui qual era o público leitor que a historiografia considera, e qual a seleção de autores mais reconhecidos desse público leitor. O que os pesquisadores da literatura consideram que seduziria aqueles leitores? Não é de se espantar que livros como *Cuore* (1886), de Edmondo Amicis, ainda encantava não apenas os jovens, mais seus familiares e os adultos responsáveis pela educação daquela juventude, já que:

(...) é curioso notar que, possuindo fortes vínculos com o nacionalismo da unificação italiana, o *Coração* tenha sido apresentado aos leitores

brasileiros como um livro para sua “educação cívica” e provavelmente adotado nas escolas. (...) O *Coração* parece ter inspirado diretamente na forma e no conteúdo o romance *América* de Coelho Netto e o livro *Histórias de nossa terra* de Júlia Lopes de Almeida (HANSEN, 2007, p. 24).

Percebe-se que o livro de Amicis influenciou diretamente autores de grande destaque literário do período, e que chamaram a atenção de editoras que possibilitavam grandes tiragens de cópias. Editoras como a José Olympio, Garnier e Francisco Alves foram referências no período. Esta última foi responsável pela publicação de parte das obras de Júlia Lopes de Almeida e “continuou a reeditar suas obras anteriores até a terceira edição de *Cruel amor*, em 1928, apesar de Leite Ribeiro ter publicado *A isca*, de 1922. Na década de trinta, ela foi editada pela Cia. Editora Nacional” (HALLEWELL, 1985, p. 221).

Mas Almeida, como mencionado no capítulo anterior, fazia parte daquela elite intelectual, apesar de ser mulher em uma estrutura patriarcal, o que a impediu de assumir uma cadeira na Academia Brasileira de Letras, como afirma Romeu Martins, a partir da pesquisa de Michele Asmar Fanini (MARTINS, 2019, p. 15). Com o início da I Guerra Mundial (1914-1918), “qualquer escritor brasileiro que quisesse ver impressa uma obra sua deveria encomendá-la diretamente aos impressores, por sua própria conta, e depois incumbir-se da distribuição” (HALLEWELL, 1985, p. 209).

Em um período de exaltação do campo e dos seus trabalhadores, Paulo Setúbal marcava a sua origem do interior e pode ser considerado até mesmo um “caipira”, definido pelo Dicionário de Antonio de Moraes Silva por “habitante do campo; o mesmo que aldeão, camponês, roceiro” (SILVA, 1890, p. 381). Ao mesmo tempo, no Dicionário de Candido Figueiredo, o “caipira” é definido por “homem sovina, avarento; homem do mato, rústico, labrego” (FIGUEIREDO, 1913, p. 339), mostrando a depreciação e o racismo estrutural de parte daquela população que via o trabalho braçal e a miscigenação, supostamente mais presente no campo, como algo inferior. Caipira e “caboclo”, como mencionado por Alfredo Bosi anteriormente, Paulo Setúbal era percebido como:

(...) uma perpétua labareda de entusiasmo, de amor, de dedicação, de projetos, de serviço, de cooperação, de boa vontade. Não havia nele uma só qualidade negativa. Lembro-me de quando me apareceu pela primeira vez na Rua Boa Vista, escritório da Antiga *Revista do Brasil*. Entrou aos berros, com um pacote de versos em punho – *Alma Cabocla*. Era a primeira vez que nos víamos, mas Setúbal tratou-me como a um conhecido de mil anos... Entrou explodindo e permaneceu a explodir durante toda a hora que lá passou (CARVALHO, apud AZAMBUJA, 2005, p. 48).

É em “Alma Cabocla”, texto publicado pela primeira vez em 1920, que Setúbal apresenta uma valorização importante daquele mundo rural, como um “trecho do meu passado”, mas também como uma realidade muito presente naquele Brasil da Primeira República (SETÚBAL, 1949, p. 17). Escrito em parte durante o tempo em que residiu no interior de Santa Catarina, em Lajes, *Alma Cabocla* foi seu primeiro livro e único de poesia, onde encontramos uma descrição de um interior brasileiro possível:

Sim, porque são reminiscências dos tempos de estudantes em férias pelo interior, cuja paisagem se fixou para sempre na tela emotiva do poeta. Daí por que tudo em *Alma Cabocla*, é tipicamente da sua terra: os quadros da Natureza, com notas de suave e ingênua doçura; o ambiente familiar, com as Nhá Carolas e os Zé Macucos; o trabalho na fazenda com os colonos derrichando café e as festas do arraial vibrando na ruidosa alegria dos seus fandangos. Às vezes, porém, na paisagem rústica, recorta-se um quadro, uma cena que parece ter sido fixada em Lajes, tal é a semelhança de traços com o meio lajeano. São exemplos estes versos alusivos a uma Festa de São João e em que o caboclo aparece dançando de botas e esporas, o que é comum nos bailes improvisados nas fazendas, ou, mesmo, nos pequenos povoados do planalto catarinense, ao som da sanfona que geme até madrugada (CORREA, 2019, p. 7).

No livro, encontramos 40 poemas, distribuídos em 4 partes: *Minha Terra; Moita de Rosas; Floco de Espuma e Sertanejas*¹³⁷. Na primeira parte, encontramos a menção de uma escola no poema *A fazenda*, muito semelhante à apresentada por Júlia Lopes de Almeida: “Branca, entre tufos, a escola,/ Na estrada logo se vê:/ Aí, nessa Casinhola,/ A filha de nhá Carola/ Vive a ensinar o A B C” (SETÚBAL, 1949, p. 24). Aqui se destaca como a instrução no interior era realizada, em grande parte, por projetos individuais e locais, destacando os projetos educacionais orientados com base no interesses dos próprios idealizadores daquelas escolas. Não trataremos aqui das políticas e reformas relacionadas à educação, mas aqui é importante ter em mente que, em 1901:

Baixa a lei “adaptativa” que vem sempre depois das grandes “reformas” corrigindo o idealismo dos que não respeitam as duras realidades socioculturais. A partir deste momento, deixados tranquilos o ensino elementar e superior, todas as reformas começam a gravitar em torno do ensino secundário(...). Dentro do ensino secundário, a preocupação do legislador concentrou-se, furiosamente, nos celeberrimos preparatórios. O “estouro da boiada” (ascensão social) deve ser controlado para não saturar as faixas sociais superiores, substitutas do baronato imperial. Reabrem-se os cartórios medievais e nasce a famigerada “equiparação”. O problema deixa de ser “curso profissional” versus “curso acadêmico” para ser “sobe ou não sobe” na

¹³⁷ Na edição analisada, de 1949, publicada pela Editora Saraiva, temos a impressão de uma poesia inédita “Meu Bebê”, que não incorporaremos na presente reflexão.

pirâmide social. Aparecera no país a **classe média**, com destruição dos “aristocratas” do Império e a decadência das **Casas Grandes**: algumas camadas do povo sentiram que havia oportunidade de elitizar-se... criando-se o estreito corredor onde gorgola a classe média, disposta a pagar o preço do academicismo por uma fictícia aquisição de **status**. (Destaques do autor. LIMA, 1974, p. 90, grifo nosso).

Por isso, salienta-se a importância do ambiente escolar, local onde era possível comunicar aos seus frequentadores os seus próprios limites sociais, e que educava a partir de um determinado projeto nacional. No que diz respeito aos povos originários, esse projeto era o da invisibilização, do apagamento, ou, como viemos defendendo, o da metamorfose dos indígenas em “caboclos” e, por conseguinte, o seu tratamento pejorativo e desvínculo ao direito congênito à terra. As escolas das primeiras letras (primária) dos ambientes rurais se propunham a alfabetizar aquela população, majoritariamente analfabeta. É por isso que ao mencionar a escola no poema *A Fazenda*, Paulo Setúbal se refere ao “ensinar o A B C”, conteúdo apropriado para aquele público.

No poema *A Gente*, Setúbal faz uma homenagem à suas origens, à “alma feliz” (SETÚBAL, 1949, p. 27), sua própria “alma cabocla” passeia pela terra onde nasceu apresentando as gentes daquele local. Essas “gentes” se referem desde o veterano da Guerra do Paraguai, ao “velho Jeca Moraes:/ Caboclo bom, gênio brando,/ [que] Apenas, de quando em quando,/ Bebe algum trago demais” (SETÚBAL, 1949, p. 29). Paulo Setúbal conhecia Monteiro Lobato, por isso pode-se inferir que o termo “Jeca” faça uma referência direta ao personagem “Jeca Tatu” criado em 1914, e que tinha uma conotação intensamente pejorativa. Também diferentemente de Lopes de Almeida, aqui o “caboclo” é referido de maneira mais otimista, pois é “bom” e tem “gênio brando”, apesar da referência à embriaguez. Ao mesmo tempo, pode-se perceber a presença do “racismo à brasileira”, apresentado por João Pacheco de Oliveira, em “Pardos Mestiços e Caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872 – 1980)”, onde defende dois movimentos para a desarticulação da “fábula das três raças”:

No primeiro [movimento], o dado da diversidade é absolutizado, mitificado e distorcido. As três raças, situadas em um plano de horizontalidade, são igualmente indicadas como fundadoras da nacionalidade. Todas são consideradas valiosas, suas virtudes particulares são exaltadas e servem para complementar a ausência de características opostas nas demais. Este é o mito da “democracia racial” – sabendo-se distintos todos se consideram como partes iguais de uma nação moderna. Em um segundo movimento, como uma expressão da dialética do pensamento mítico, a valorização da diversidade é substituída pela sua negação, a apologia da mistura, que é apresentada como a solução justa e pacífica para os conflitos raciais e as contradições sociais. Que o povo brasileiro seja produto desta

confluência vem justificar a convivência com as hierarquias sociais e os preconceitos étnicos, permitindo inclusive a reprodução de uma modalidade simulada de racismo (o chamado “racismo à brasileira”, que pretende ser adaptado às formas de autorrepresentação do brasileiro como “homem cordial”) (OLIVEIRA, 1997, p. 64-65).

Por isso, apesar de Setúbal propor uma evidente valorização dos indígenas e do caboclo em sua obra, a associação com a embriagues faz parte de um conglomerado de características que associavam os povos originários e os seus descendentes, miscigenados, a uma persistente subalternização. Algo semelhante ocorre no poema *Vida Campônia*, em que o autor escreve sobre si mesmo: “Como um caboclo rude,/ Eu vivo aqui, na paz,/ Recuperando a saúde,/ Que eu esbanjei, quanto pude,/ Nas tonteiras de rapaz” (SETÚBAL, 1949, p. 33)¹³⁸. E ao mesmo tempo em que é rude, é também sensível, como um Romântico, ao enaltecer a natureza que observa, comparando-se aos trabalhadores que faziam a limpeza da plantação, valorizando o trabalho rural: “Os caboclos, no eito,/ Vão desbastando os juás” (SETÚBAL, 1949, p. 36). Talvez essa dualidade entre a valorização e a depreciação dos “caboclos” seja parte de uma herança relacionada à própria tradição metafísica binária que está na origem, por exemplo, do binômio Tupi/ Tapuia, civilização/barbárie, mencionados nos capítulos anteriores. O que teríamos, assim, como herança no próprio texto de Setúbal, seria, por um lado, a possibilidade de civilidade (Tupi) e da resistência à mesma (Tapuia), ambas habitando o mesmo corpo “caboclo”, que labutava como trabalhador rural.

Em contraposição ao caboclo trabalhador, observa-se novamente a presença dos imigrantes estrangeiros no poema *Os Colonos*. Tal e qual em *Correio da Roça*, Setúbal detalha quem são aqueles indivíduos italianos e espanhóis que, diferentemente dos “pardos”, dos “caboclos”, do “caipira”, raramente têm suas ancestralidades mencionadas. Este é um problema de longa duração e pode ser percebido até mesmo no recenseamento da população mais recente, como mencionado anteriormente, visto que:

A definição dos três grupos básicos – brancos, pretos e amarelos – parece instituir outra problemática, fazendo alusão a migrações relativamente mais recentes (dos séculos XIX e XX, com as levas de colonos italianos, alemães, poloneses, espanhóis, japoneses, etc.), e permitindo não falar em “raça” (termo fortemente marcado no léxico político deste século, e identificado com ideologias conservadoras), mas sim em “cor” (algo que corresponderia a uma simples constatação empírica). No entanto, uma consideração mais atenta da lógica da investigação logo irá indicar que esta continua caudatária da

¹³⁸ Aqui vale mencionar que Paulo Setúbal se encontrava na casa de seu irmão em Lajes, em Santa Catarina, escrevendo parte dos poemas publicados em “Alma Cabocla”, com intenção de se recuperar de uma doença (CORREA, 2019).

problemática da formação da nacionalidade, com as migrações e encontros que integram a fábula das três raças (OLIVEIRA, 1997, p. 65).

Finaliza-se a primeira parte do livro com o poema *São João*, um poema entusiasta das festas juninas, nessa “festa do mato” (SETÚBAL, 1949, p. 64). Setúbal escreve que toda a gente ia para a festa: do deputado estadual ao caboclo trabalhador. Enquanto do “lado de dentro” ocorria a declamação da obra de Castro Alves e mesmo uma “batuca, sobre o teclado,/ Uns trechos do Guarani” (SETÚBAL, 1949, p. 65), em um outro espaço “Lá fora, alegre e gabola,/ Num terreiro de café,/ Ao rude som da viola,/ A caboclada rebola/ Num tremendo bate-pé” (SETÚBAL, 1949, p.68). Os espaços separados de uma certa elite, e mesmo da classe média que queria se alçar socialmente, se contrapõem e, enquanto a ópera de Antônio Carlos Gomes é exaltada do lado de dentro, do lado de fora paira “Essa alegria sonora/ Da caboclada a bailar!” (SETÚBAL, 1949, p. 69). Aqui, a centralidade de certa elite é posta em questão, em oposição à uma periferia cabocla, mas que, de uma forma latente, é também valorizada por Setúbal, pois a alegria está junto aos “caboclos”, batendo o pé no chão, como se reivindicassem aquela conexão silenciada pelas políticas, pelo racismo, pelo tempo. Paulo Setúbal, mesmo tendo em vista seus limites individuais e coletivos, ao mesmo tempo em que apontava, também transgredia esses limites, retomando suas origens “caipiras” e “caboclas” contra um pensamento marcado pela metafísica e universalidade europeia, pois:

(...) é sabido o quanto na história do pensamento, da filosofia, se pensou o lugar, principalmente, a Europa, enquanto um lugar abstrato, não real, metafísico. Isso garantiria que esse lugar ocupasse uma dimensão metafísica para se tornar o lugar central de um discurso referencial universal (BITETI; MORAES, 2019, p. 82).

Assim, os elementos sociais que não fossem provenientes de uma epistemologia, e mesmo cor de pele europeia eram tidos como inferiores. Salienta-se que na mentalidade de primeira República, a partir das circulação de ideias promovida pela cultura escrita, os discursos contra as presenças indígenas, “caboclas”, “pardas”, “caipiras” e mesmo as sertanejas, apesar desta última categoria ter sido também valorizada a partir de Euclides da Cunha, se baseavam e eram fortalecidos pelo imaginário de “degeneração” como consequência da miscigenação. Percebe-se que, em relação à Guerra Sertaneja do Contestado (1912 – 1914) ...

(...) cada um dos textos escritos sobre o assunto os sertanejos foram marcados com epítetos que criaram diversos sujeitos. Esta multiplicidade de marcas encontra-se misturada em várias das obras mais recentes, e aquele sertanejo, hoje, como sujeito retórico, parece

carregar em si um pouco de todas elas. Estas marcas auxiliam a perpetuar no imaginário social catarinense e nacional, principalmente entre os habitantes da região que foi palco dos acontecimentos em questão, uma certa representação preconceituosa dos indivíduos os quais se convencionou denominar caboclos (LAZARIN, 2005, p. 11).

Então entende-se que mesmo o “sertanejo”, por ser uma categoria mais valorizada do que subalternizada, tem sua origem nessa “caboclada” mencionada por Setúbal: uma origem que, por sua vez, também vai sendo eclipsada e mesmo invisibilizada com o tempo. O silêncio estabelecido sobre a origem cabocla do sertanejo pode ter muitas explicações, sendo o branqueamento da população uma delas. Branqueia-se o que precisava ser valorizado, em contrapartida do que era desvalorizado. Por isso omitiu-se a ancestralidade do “sertanejo” de Euclides da Cunha, enquanto o “caboclo” é constantemente relacionado à ancestralidade indígena, parda e “miscigenada”, mas que ainda não era considerada “branca”. De toda forma, tanto o “sertanejo” quanto o “caboclo” são vistos desassociados de suas ancestralidades, seja pelo branqueamento, seja pela miscigenação e afastamento forçado de seus antepassados indígenas e, por isso, desvinculados aos direitos congênitos à terra. Nesse sentido, por exemplo, Jean-François Vérán apresenta uma nação-mestiça na Manaus do século XXI, mas que tem suas raízes nessa miscigenação e silenciamento que viemos apontando. Traça-se aqui um paralelo que o autor estabelece a partir da ancestralidade negra, adaptando-a para a perspectiva da ancestralidade indígena sobre o “caboclo”, salientando que

A questão não é de querer ou não querer ser negro. (...) Eis a questão: se ser “negro” é uma marca fenotípica, se significa ser afrodescendente e se implica ter uma cultura de “matriz africana”, então os caboclos não são negros. Entendemos aqui o problema concreto provocado pela fusão das categorias. Fosse negro um mero agregado estatístico, não teria havido equívocos e conflitos. Mas diante da indissociação entre cor, origem e cultura, os caboclos tornaram-se invisíveis. Mais uma vez, como veremos, a questão não é meramente existencial: quando direitos fundamentais são definidos na base da identidade étnica, aceitar a invisibilidade é um suicídio político (VÉRAN, 2010, p. 28).

Se Vérán aponta que a dissociação voluntária em relação à ancestralidade é um suicídio político, pode-se dizer que esse rompimento forçado é um assassinato e, na escala que ocorreu no Brasil, trata-se de um genocídio. Ou ainda mais precisamente, também se trata de um etnocídio. Como viemos apontando, as identidades originárias foram compactadas em uma mitologia da “identidade indígena” única que, por sua vez, delimitava o “ser indígena” e o apresentava à camada letrada a partir de materiais de leitura diversos, desde a literatura Romântica até materiais escolares, como cartilhas e

livros de leitura. Ao mesmo tempo que os conceitos de “caboclo”, “pardo”, “caipira” (e a partir deste capítulo, os “sertanejos”) são fluidos percebe-se um apagamento das ancestralidades indígenas, mesmo essas baseadas na mitologia apresentada. Dessa forma, a construção de uma nação brasileira, unificada em sua fábula identitária, se origina na necessidade de:

(...) assegurar a unidade nacional em um extenso território, com uma população altamente heterogênea em termos raciais, linguísticos e culturais, além de fortemente estratificada em termos econômicos e políticos. Tal tarefa, iniciada pela elite agrária, hierárquica e monarquista, que se articulava em torno do projeto de criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), foi posteriormente continuada pelos jovens intelectuais republicanos, influenciados pelos ideais do Positivismo (OLIVEIRA, 1997, p. 64).

Dentre esses jovens republicanos, estava Paulo Setúbal, com a estreia de *Alma Cabocla*, com sua intensa admiração e exaltação da natureza, valorização do trabalho rural, mas com o diferencial aqui de partir de um mundo e origem múltiplos marcado pela própria heterogeneidade social da realidade brasileira. No livro, Setúbal só volta a mencionar os “caboclos” na última parte do texto, chamada apropriadamente por *Sertanejas*.

No poema *Trecho Rústico*, o autor dá indícios de seu interesse pela História, como disciplina, algo que se tornaria presente em suas publicações posteriores em prosa. Aqui, Setúbal apresenta um passeio poético pela exploração de novos caminhos pelos sertões a “desvirginar-lhe a flora!” (SETÚBAL, 1949, p. 161). Mas o personagem principal não é o bandeirante a abrir esses caminhos (este só aparece na última estrofe -SETÚBAL, 1949, p. 164), e sim a própria natureza, que abriga “o clamor feroz duma tribo selvagem” (SETÚBAL, 1949, p. 162). É também o rio que figura como protagonista, “roncando pelo chão da brenha sertaneja (SETÚBAL, 1949, p. 163), mostrando que uma definição de “sertanejo” para Paulo Setúbal é possível com base no que seria uma relação direta com os sertões. Talvez até os mesmos sertões do Grão-Pará (FARAGE, 1986) e do vale do Rio Doce, Jequitinhonha e Mucuri (PARAÍSO, 2014), locais nos quais os povos indígenas protagonizaram como verdadeiras muralhas contra a entrada da colonização.

A presença cabocla no livro é finalizada no poema *Férias de Junho*, no qual temos uma relação com o período de férias do autor. Ele voltava para o interior, sua terra, mencionando que ali viviam “gentes simples e caboclos rudos” (SETÚBAL, 1949, p. 165). Ou ainda, dito de outra forma, podemos refletir que “a Europa sempre se percebeu enquanto espírito, determinando o outro, o não-europeu, como carne, coisa, terra, uma

*terra nullius*¹³⁹, portanto, uma questão geopolítica” (BITETI; MORAES, 2019, p. 82). Dessa forma, compreende-se o “caboclo” como o “outro” da invenção do Outro; o “caboclo” do indígena; a margem do marginalizado; o habitante de um não-lugar na sociedade republicana; o Outro como eterna sombra, ou mesmo resquício, do “Eu”. Este é o resultado do projeto de violência que nos fala Gayatri Chakravorty Spivak:

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como o Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária Subje-tividade¹⁴⁰ (SPIVAK, 2010, p. 47)

O “caboclo”, apesar de encarado pelo Estado como descendente e parte desse sujeito colonial, passível e ao mesmo tempo impassível de civilização, e mesmo do branqueamento, é ainda visto como herdeiro desse projeto colonial e dessa mitologia de uma “identidade indígena” única, que viemos demonstrando. Assim, ao passo que Paulo Setúbal apresenta uma nítida tensão entre a valorização e o desprestígio do “caboclo” e sua ancestralidade, a “alma cabocla”, configurada no título do livro, se encontra também nesse território ambíguo da literatura e da história. Cabe lembrar, por exemplo, que Mendes Júnior, potencialmente lido por Setúbal, estabelecia que:

A realidade é que a alma indígena americana pensa, julga, raciocina, coordena raciocínios, com o mesmo vigor de atenção, reflexão, análise, síntese, comparação e apreensão comparativa; a alma indígena está sujeita às mesmas paixões a que está sujeita a alma europeia, mostrando, porém, superioridade na temperança, na energia da paciência e até, digamos a verdade, até na justiça e na caridade. A alma do descendente de indígena cruzado com o europeu é tão vigorosa e as vezes mais vigorosa do que a alma do puro europeu e do puro indígena; e tem a vantagem de unir a ambição do europeu à longanimidade do indígena, temperando uma pela outra (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 51).

Para Mendes Júnior, a “alma do descendente do indígena” era ainda melhor que a europeia. Essa “alma cabocla” tão presente na vida e no livro de Paulo Setúbal. Por isso, apesar de indireta podemos perceber uma valorização do “caboclo” realizada por Setúbal. Esta valorização, tímida e permeada de tensões e ambivalência pode se dever à sua estreia, pois trata-se de seu primeiro livro, ao mesmo tempo que também exemplifica as oscilações em defesa e negação dos povos indígenas que viemos apresentando.

¹³⁹ Do latim, significa uma terra que pertence a ninguém.

¹⁴⁰ “Aqui a autora utiliza em inglês “Subject-ivity”, deixando em evidência a palavra que significa “sujeito” na composição do termo (N. da T.)” (SPIVAK, 2010, p. 47).

Capítulo 13: Os indígenas e caboclos nos ensaios de Setúbal

*Tempo
Deleite sem pressa dos momentos
São reticências versadas
Imagens de antepassados decorados na alma
Acalma a fala amiga
Palavras afáveis movimentam bondade
Na chance de outras oportunidades
Novos horizontes
Doce saudade.*

Aline R. Pachamama¹⁴¹.

Paulo Setúbal estreou como autor de livros com os poemas de *Alma Cabocla*, mas nos anos seguintes se dedicou a escrever romances históricos, dentre os quais estão *Marquesa de Santos* (1925)¹⁴², *O Príncipe de Nassau* (1926), *As Maluquices do Imperador* (1927), *El Dorado* (1934), dentre outros. Também foi orador e “quem o ouviu, improvisador emérito na tribuna jurídica e parlamentar, ou como conferencistas, guarda uma recordação indelével”¹⁴³ (SETÚBAL, 1950, p. 8). O livro *Ensaio Histórico* teve publicação póstuma e, de acordo com seus editores, conta com muitos textos inéditos do autor: “entre os papéis cuidadosamente colecionados pela arte carinhosa da afeição e da saudade, encontramos um maço de escritos inéditos e de publicações esparsas, de Paulo Setúbal inteiramente desconhecidos para nós”¹⁴⁴ (SETÚBAL, 1950, p. 7). Além dos textos inéditos, a publicação também conta com alguns textos apresentados na Academia Brasileira de Letras, assim como o texto *A fé na formação da nacionalidade*, publicado em 1936¹⁴⁵.

Apesar de um dos textos analisados neste capítulo não ter circulado como material de leitura no período da Primeira República brasileira, justificamos aqui sua análise pela possibilidade de circularidade oral do seu conteúdo. Como advogado, jornalista e eleito para a cadeira número 31 da ABL, Paulo Setúbal apresentava seus textos oralmente, o

¹⁴¹ PACHAMAMA, Aline Rochedo. Poesia “Tempo”, do livro *Pachamama* (2021).

¹⁴² Este Romance é um bom exemplo do quanto Paulo Setúbal foi um autor popular. De acordo com Ângela de Castro Gomes, “Seu romance, publicado em 1925 pela CEN, foi um sucesso de vendas tão grande para a época, que é considerado o primeiro best-seller brasileiro”, influenciando vários outros autores que o seguiram (GOMES, 2018, p. 678).

¹⁴³ Referência ao “Prefácio” do livro *Ensaio Histórico*, publicado pela primeira vez em 1950.

¹⁴⁴ Referência ao “Prefácio” do livro *Ensaio Histórico*, publicado pela primeira vez em 1950.

¹⁴⁵ A informação pode ser encontrada no site da Academia Brasileira de Letras: <https://www.academia.org.br/academicos/paulo-setubal/bibliografia>. Acesso em 26/10/2022.

que era muito propício à circularidade das ideias especialmente tendo em vista que tínhamos uma população majoritariamente analfabeta. Lembramos que não se tem registro de seus discursos fora dos ambientes mais acadêmicos, no entanto a potência do texto oral tem forte expansão. Além disso, é importante destacar que mesmo que esses textos não tenham sido publicados, suas ideias circulavam o que pode ser comprovado através das suas réplicas e tréplicas. Essas relações sociais, estabelecidas pelo discurso e pelo público ouvinte, se relacionam com:

A natureza dialógica da consciência, a natureza dialógica da própria vida humana. O diálogo incluso é a única forma adequada de expressão verbal de uma vida humana autêntica, a vida é dialógica pela sua natureza. Viver significa participar de um diálogo: significa interrogar, ouvir, responder, estar de acordo, etc. O homem participa neste diálogo todo e com toda sua vida: com olhos, lábios, mãos, alma, espírito, com todo o corpo, com seus atos. O homem se entrega todo à palavra e esta palavra forma parte do tecido dialógico da vida humana, do simpósio universal (BAKHTIN Apud LAPLANE, 2000, p. 63).

E é porque Paulo Setúbal vivia como um contador de histórias, que se justifica aqui a análise dos ensaios *Paulistas do século XVII e Origens dos Indígenas do Brasil*, publicados pela primeira vez apenas em 1950, treze anos após o falecimento do autor devido à tuberculose. Ou, mais precisamente como declara Zília Mara Pastorello Scarpari:

(...) Paulo Setúbal se afirma, entretanto, como um popular contador de casos da História do Brasil, situando-se no território impreciso entre a verdade e a ficção, o discurso poético e o factual, a literatura e a paraliteratura. Tentando uma classificação de sua própria obra, ele divide em romances, contos, crônicas, “episódios históricos”, ensaios. Mas a fantasia, “ao ter que voar em socorro da História”, confere a todas as suas páginas um caráter ficcional (SCARPARI, 1993, p. 105).

Se há alguma dúvida de como classificar Setúbal, pode-se perceber que escrevia história com “olhos de romancista”¹⁴⁶. Além disso, verifica-se, portanto, que sua escrita se distancia dessa relação dicotômica entre a escrita factual e a romantizada, e de acordo com Hans U. Gumbrecht:

O que hoje mais me interessa no campo da história, a *presentificação* de mundos passados – ou seja, as técnicas que produzem a sensação (ou melhor, a ilusão) de que os mundos do passado podem tornar-se de novo tangíveis – é uma atividade sem qualquer capacidade de explicar os valores relativos das diferentes formas de experiência estética (desde que tais explicações sejam aquilo que estávamos habituados a pensar como função do conhecimento histórico em relação à estética)(GUMBRECHT, 2004, p. 123).

¹⁴⁶ Como consta no prefácio de *Confiteor*, 9ª edição de 1958.

É sobre a divulgação desses conhecimentos históricos, seja pela escrita ou pela oralidade, que se inicia esta reflexão a partir do ensaio *Paulistas do Século XVII*. Logo no início, o autor demonstra que usou como referência para seu texto, o *História Geral das Bandeiras Paulistas*, de Afonso Taunay, com o objetivo de relacionar o bandeirantismo à própria formação da nacionalidade. Este foi um movimento intenso no período, propagado principalmente a partir dos intelectuais paulistas, e, como o próprio Taunay defendia:

“São Paulo nunca coube dentro de suas fronteiras”. O tom épico adotado por Taunay em seu discurso de posse credenciava-o para a construção de uma História, não coincidentemente, adequada ao roteiro já definido pelos seus novos consócios no mundo das letras paulistas. A ênfase na “obra titânica da dilatação e da conquista do território”, pelos paulistas ocupou o restante do discurso em que Taunay procurou destacar os principais episódios que, mais tarde, compuseram os onze volumes de sua grande obra: *a História Geral das Bandeiras Paulistas* (ANHENZINI, 2018, p. 153-154).

Mas, diferentemente de Taunay, Setúbal declara que a obra de referência “não é, infelizmente, obra de popularização”, explicando que para o leitor do século XX era preciso um certo dinamismo especialmente para aqueles que não têm tempo, e tampouco “olhos pacientes sobre a papelada maçante das coisas velhas” (SETÚBAL, 1950, p. 41). O autor também critica o “estilo carrancudo” da escrita de Taunay (SETÚBAL, 1950, p. 42), salientando que para a compreensão prática da história do Brasil era necessário garantir certa acessibilidade ao texto, envolvimento e mesmo um certo *encantamento*. Essa escrita “carrancuda” também foi matéria de crítica de inúmeros autores a Varnhagen, e credita-se a ampla divulgação da obra deste historiador aos livros didáticos de Joaquim Manuel de Macedo, como defende Selma Rinaldi de Mattos:

Obras de grande repercussão didática, elas seriam, em larga medida, as divulgadoras dos princípios e conteúdos fixados por Francisco Adolfo de Varnhagen em sua *História Geral do Brasil*, publicada em 1854. Obras de perfil conservador, elas fixariam para sucessivas gerações da “boa sociedade” imperial conteúdos, métodos, valores e imagens de uma *História do Brasil* que cumpria o papel de não apenas legitimar a ordem imperial, mas também e sobretudo de pôr em destaque o lugar do Império do Brasil no conjunto das “Nações civilizadas” e o lugar da “boa sociedade” no conjunto da sociedade imperial, permitindo, assim, a construção de uma identidade. (MATTOS, 1993, p. 18).

No período em que Paulo Setúbal escreve, também se utilizava a obra de Joaquim Manuel de Macedo nas escolas e, por isso, houve a ampla construção de uma cultura

histórica a partir dessa cultura escolar baseada na obra de Varnhagen. Destaca-se assim que a tensão a qual viemos apontando entre a valorização e a depreciação dos povos indígenas, além da transmutação desses povos em “caboclos” (e suas categorias variantes), também era comum aos ambientes escolares. Alimentados pela circularidade de ideias, e também a também tendo um papel decisivo nesse mecanismo, os materiais escolares estavam diretamente relacionados à reorganização metodológica própria à pesquisa histórica e à sua comunicação, às políticas educacionais e às próprias transformações sociais:

As exigências intrínsecas de uma matéria ensinada nem sempre se acomodam numa evolução gradual e contínua. A história das disciplinas se dá frequentemente por alternância de patamares e de mudanças importantes, até mesmo de profundas agitações. Quando uma nova vulgata toma o lugar da precedente, um período de estabilidade se instala, que será apenas perturbado, também ele, pelas inevitáveis variações. Os períodos de estabilidade são separados pelos períodos "transitórios", ou de "crise", em que a doutrina ensinada é submetida a turbulências. O antigo sistema ainda continua lá, ao mesmo tempo em que o novo se instaura: períodos de maior diversidade, onde o antigo e o novo coabitam, em proporções variáveis. Mas pouco a pouco, um manual mais audacioso, ou mais sistemático, ou mais simples do que os outros, destaca-se do conjunto, fixa os "novos métodos", ganha gradualmente os setores mais recuados do território, e se impõe. É a ele que doravante se imita, é ao redor dele que se constitui a nova vulgata. (CHERVEL, 1990, p. 204).

Ao mesmo tempo em que se destaca os aspectos de uma educação formal, salienta-se também a informalidade do ensinar, entendendo a:

(...) educação informal como aquela que se adquire nas relações sociais, no processo de socialização, por exemplo, dentro da família, com amigos, clubes, igreja, comunidade e até os meios de comunicação em massa. Neste caso, aparecem como a figura do educador os pais, os vizinhos, um líder religioso, orientador espiritual, etc. (LIMA; Et al., 2019, p. 273).

Dessa forma, Paulo Setúbal nos ensina que as “zangas dos bandeirantes ferveram em torno de uma só causa: os índios”, iniciando assim o primeiro subtítulo do seu ensaio, intitulado *Os Índios* (SETÚBAL, 1950, p. 42). No subtítulo, o autor movimentava-se contra o que seria a “exaltação” dos bandeirantes que mencionamos anteriormente, e abre sua explanação com a ideia de que aqueles homens eram “semibárbaros” (SETÚBAL, 1950, p. 42). Utilizando o termo “sertanista” como sinônimo de “bandeirante”, Setúbal classifica-os como “tipos hirsutos, almas encoscoradas e selvagens”, ao mencionar que para eles, “os bugres eram, simplesmente, bichos do mato” (SETÚBAL, 1950, p. 42). É interessante perceber aqui uma inversão do binômio mais comum apresentado anteriormente, civilização/barbárie, aproximando-se mais do que Edgar Morin defende:

(...) observam-se cinco séculos de furor de barbárie europeia, cinco séculos de conquistas, de opressão, de colonização. É claro que, vale lembrar, essa barbárie foi acompanhada por efeitos de civilização – os tendo até mesmo induzido. Durante essa globalização da barbárie europeia, houve mestiçagens de culturas, trocas, contatos criadores. (...) A questão é saber se esses efeitos positivos se encontram num primeiro plano, ou se são apenas fenômenos secundários. Uma questão como esta deveria ser colocada dentro de um quadro mais geral. Seria necessário frisar a ambivalência, a complexidade do que é barbárie, do que é civilização, obviamente não para justificar assim os atos de barbárie, mas para melhor compreendê-los, e dessa forma evitar que possamos ser por eles cegamente possuídos (MORIN, 2005, p. 37-38).

Dessa forma, ao categorizar os bandeirantes como “semibárbaros”, Setúbal os aproxima a essa barbárie europeia que, além de ter produzido as violências físicas (própria também ao processo de miscigenação), foram responsáveis pelos silêncios próprios a uma história e cultura organizadas hegemonicamente. Silêncio que omite a própria ancestralidade indígena do bandeirante. Por isso, Paulo Setúbal tece sua crítica à mentalidade bandeirante, a qual seria limitada e teria sido responsável pela demonização daqueles “brasis de batoque no beço, comedores de gente, ouriçados de usanças sanguinárias, que [não] pudessem ter, com os outros homens, uma alma raciocinante e espiritual” (SETÚBAL, 1950, p. 43). Esta barbárie europeia só teria tido um fim (?) com a Bula Papal de 9 de junho de 1536, anterior à analisada no segundo capítulo. Nela, reconhecia-se que os povos originários nas Américas eram compostos por seres-humanos. O autor segue sua crítica, descrevendo que além de seres-humanos aqueles indígenas teriam inteligência suficiente para receber os sacramentos da Igreja, iniciando, desse modo, desavenças significativas entre jesuítas e paulistas (SETÚBAL, 1950, p. 43).

Segue-se assim para o segundo tópico do ensaio: o *Jesuítas e Paulistas*. Ao mesmo tempo que Setúbal critica os bandeirantes no tópico anterior, neste os valorizava, ao menos de alguma forma, caracterizando-os como “gente fragueira” e “desassombrados”, que desbravava os matos, tudo em busca dos indígenas, “alargando-se de selvagens” o que viria a ser a cidade de São Paulo (SETÚBAL, 1950, p. 44). Enquanto aqueles paulistas “entupiam” Piratininga de “índios” vindos dos sertões para a “feira nacional do comércio vermelho”, os Jesuítas chegavam para “semear na alma bronzada dos botocudos a palavra mística de Jesus” (SETÚBAL, 1950, p. 44). E aí segue-se mais uma evidência dessa tensão que seria própria à “alma cabocla” de Setúbal: se havia valorizado de alguma forma os paulistas como gente trabalhadora, algumas linhas depois afirmava que “como brutos sobre os aldeamentos, incendiavam, arcabuzavam, preavam as ‘peças’, arrastavam-nas algemadas para S. Vicente” (SETÚBAL, 1950, p. 44). Aqui cabe ressaltar

que em 1921 o *Monumento às Bandeiras*, inaugurado no Parque do Ibirapuera, havia sido encomendado a Victor Brecheret, e só seria inaugurado em 1953. O monumento, apesar de supostamente mostrar a variedade étnica das bandeiras, omite as violências que Setúbal destaca em seu ensaio, publicado poucos anos antes da inauguração daquele verdadeiro mausoléu de povos originários. Enquanto recém-casados pousavam para fotos com a escultura ao fundo, aos poucos “aquele conjunto escultórico foi sendo associado ao poder que comandava o país e seu papel até então repleto de positividade começou a desmoronar” (CHIARELLI, 2021, s/p.).

Tadeu Chiarelli defende esse espírito de “positividade” que a escultura supostamente propagaria e que, com o Golpe Civil-Militar de 1964, havia finalizado. Talvez seja um espírito semelhante ao de Setúbal que, mais uma vez, em um movimento repleto de tensões, vislumbrava aqueles bandeirantes como propulsores do que viria a ser o Brasil, já que “foram eles, os intrépidos caçadores de bugres, que recuaram para muito longe o clássico meridiano de Tordesilhas. Foram eles, só pela audácia, os conquistadores da terra”, destacando a incorporação do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul no território brasileiro (SETÚBAL, 1950, p. 45). No entanto, o autor se abstém de comentar sobre as mesmas presenças indígenas nesses territórios, como a resistência Guarani naquela região: “de 1537 – ano da chegada dos espanhóis – até 1615, houve mais de 25 rebeliões, sendo que algumas delas colocaram em risco a própria presença castelhana” (PREZIA, 2017, p. 65). Este povo, que enfrentou os castelhanos, não deixaria de enfrentar os bandeirantes também.

Talvez Setúbal entendesse, melhor que qualquer outro autor, a gravidade de ferir o orgulho “nacional” bandeirante, já que ele era um “caipira” e “caboclo” de Tatuí. Mas também era advogado, e como Mendes Júnior, questionava aquele “direito [dos bandeirantes] de se afundarem pelas brenhas e trazerem de lá os índios que bem encontrassem” (SETÚBAL, 1950, p. 45). Setúbal rebatia o suposto “direito” dos bandeirantes, denunciando que: “Não respeitavam ordens de governadores. Não respeitavam cartas régias. Não respeitavam desembargadores, nem enviados da Corte, nem militares de patente graúda, nada! Defendiam as suas prerrogativas com arrogância desabalada. É só ver” (SETÚBAL, 1950, p. 45).

E para que os leitores pudessem perceber o problema relacionado aos bandeirantes e como violentaram os povos indígenas, ele inicia o tópico *A arrogância dos sertanistas*, defendendo, aqui, os jesuítas que “moveram céus e terras para meter um paradeiro à descida dos índios”, mesmo que também lamentasse que “de nada valiam ordens da

Corte” (SETÚBAL, 1950, p. 46). O autor traz em seguida exemplos de autoridades que iam à região, baseados nas inúmeras leis de proibição ao trabalho escravo indígenas, mas que voltavam com o “rabo entre as pernas” e ‘tremendo de medo dos paulistas” (SETÚBAL, 1950, p. 46). Para esta passagem, Setúbal partia de inúmeras inconsistências jurídicas apresentadas mais precisamente na obra de Mendes Júnior e do caso dos Botocudos do Vale do Rio Doce e Mucuri, como ele mesmo já havia mencionado. E ele, enquanto advogado, admitia que “Ali, naqueles ermos, entre aquelas gentes bravias, era temeridade afrontar a sanha do povo hirsuto” (SETÚBAL, 1950, p. 47), se referindo aos colonizadores. Infelizmente, a constatação de Setúbal se mostra atual. Se no passado os ataques às populações indígenas tinham o intuito de utilizá-los como mão de obra, hoje se dão com base na especulação agropecuária que argumenta em torno da desassociação/deslegitimação dos povos indígenas em relação às suas terras.

O antropólogo e professor do Museu Nacional da UFRJ, Eduardo Viveiros de Castro, explica a estratégia, que visa a “transformar o índio em pobre. Para isso, foi e é preciso antes de mais nada separá-lo de sua terra, da terra que o constitui como indígena. O pobre é, antes de mais nada, alguém de quem se tirou alguma coisa que tinha, de modo a fazê-lo desejar outra coisa que não pode ter” (VIVEIROS DE CASTRO apud. POMPEIA, 2021, p. 284).

Entre *Desaforos e Desaforos*, tópico seguinte, Paulo Setúbal escancara a crítica aos paulistas. Estes que, de acordo com o autor, eram “heréticos” que “zombavam eles com sarcasmos desprezadores”, e tudo para irem ao sertão (SETÚBAL, 1950, p. 48). Para finalizar o ensaio, Paulo Setúbal tematiza a rebeldia dos paulistas em *Delenda S. Paulo!* A rivalidade entre jesuítas e bandeirantes tinha chegado ao ponto de se considerar a destruição da “cidade herética” para dar fim àquelas “tirantias e crueldades” (SETÚBAL, 1950, p. 49). A crítica do autor contra os bandeirantes persiste ferozmente, acusando-os de ficarem em “sua toca selvagem, erguiam a cabeça com altanaria indômita, desrespeitosos, defendendo os seus direitos com arrogância abusada” (SETÚBAL, 1950, p. 49). Mas também percebemos em sua escrita uma certa ingenuidade, ao concluir que o “findo da caça ao índio” se devia ao interesse dos paulistas pelas “pedras verdes” (SETÚBAL, 1950, p. 49). O autor finaliza o ensaio prometendo mais detalhes em seu próximo romance: *A Bandeira de Fernão Dias* (1928).

O texto seguinte, *Origens dos Indígenas do Brasil*, salienta sua escolha não só pelo tema anunciado no título, mas pela falta de estudos sobre o mesmo. Paulo Setúbal é mobilizado pela mesma pergunta que pairava entre tantos outros intelectuais da época e tenta conectar as origens ancestrais indígenas ao Rei Salomão a partir de *Onffroy de*

Thoron, que é também o primeiro subtítulo do ensaio. Mas, diferentemente de Varnhagen, por exemplo, que defendia a não-autoctoneidade dos indígenas em solo brasileiro, Setúbal apresenta a complexidade de um “cipoal desnorteante” (SETÚBAL, 1950, p. 51). Em oposição ao historiador, ele apresenta os indígenas como “pardos, maneira de vermelhados, de bons olhos e bons narizes” (SETÚBAL, 1950, p. 51), já estabelecendo que, independentemente de sua origem, deveriam ser valorizados. Ao se referenciar à Varnhagen como “preclaríssimo”, logo no início do segundo item intitulado *Carlos e Chineses*, Setúbal já é irônico¹⁴⁷, pois recupera do próprio texto de Varnhagen a altivez daqueles povos, traçando sua origem asiática, mais precisamente chinesa¹⁴⁸.

Nem tão distante da realidade estava o autor de *Alma Cabocla*, visto que estudos recentes a partir do genoma humano demonstram que poderia ter ocorrido pelo menos duas ondas migratórias da Ásia para a América do Sul. O estudo é realizado pela equipe de Walter Neves, Mark Hubbe e Pedro Da-Glória:

O estudo desses novos esqueletos, em particular de seus crânios, permitiu confirmar aquilo que, desde 1989, Neves vem defendendo, juntamente com vários colaboradores: que a América foi ocupada por duas migrações distintas. A primeira teria sido realizada por populações não mongoloides (com crânios alongados e faces baixas) e a segunda por povos mongoloides (com crânios arredondados e faces altas), muito similares aos povos que hoje ocupam o noroeste da Ásia. Esses últimos teriam dado origem aos indígenas atuais. A primeira população, por outro lado, apresentava características cranianas muito similares aos africanos e australianos atuais. O fato dos primeiros migrantes apresentarem uma morfologia similar a dos africanos e australianos não significa que esses povos tenham vindo diretamente da Austrália ou da África para as Américas. Esses povos também ocupavam a Ásia até 10 mil anos atrás e, portanto, também entraram no Novo Mundo pelo norte, através do estreito de Bering (NEVES Et al., 2016, 54-55)¹⁴⁹.

¹⁴⁷ A ironia é evidentemente direta ao escrever “Quanta coisa afirmou o categórico historiador, lá dos píncaros do seu dogmatismo, que se esbarronou por terra, em cacos!” (SETÚBAL, 1950, p. 52).

¹⁴⁸ Varnhagen disserta sobre uma origem dos indígenas do Brasil no texto “L’Origine Touraniennes Américains Tupis Caribes et des Anciens Egyptiens. Indiquée principalement par la philologie comparée: traces d’une ancienne migration en Amérique, invasion du Brésil par les Tupis”, (1876). Nele, o autor defendia uma suposta origem turaniana. No entanto, de acordo com Rodrigo Turin, “A tese por ele sustentada em *L’Origine Touranienne des Américains Tupis-Caribes et des Anciens Egyptiens*, já na década de 1870, representava um último e tardio lance na tentativa de legitimar sua posição frente aos sócios do IHGB” (TURIN, 2012, p. 785-786).

¹⁴⁹ Ressalta-se que, apesar de pontos importantes para o entendimento das ondas migratórias humanas, algumas pesquisas do genoma humano podem ser vistas como tentativas de uma permanente colonização. É o que defende Linda Tuhiwai Smith: “O projeto ‘vampiro’, ou seja, o Projeto da Diversidade do Genoma Humano (HUGO, sigla em inglês) é a mais ampla e conhecida tentativa de mapear a diversidade genética de comunidades indígenas isoladas e ameaçadas. No entanto, não é o único projeto dessa natureza, assim como há outros exemplos de companhias ou de países tentando patentear materiais genéticos humanos. O governo dos EUA também havia tentado, por meio do Instituto Nacional de Saúde, patentear um indivíduo do povo *hagahai* de Papua Nova Guiné. Para os povos indígenas, o ato de desumanizar o fruto do roubo

Aqui, no entanto, é preciso dizer que essa onda migratória, avaliada como tendo pelo menos 10 mil anos, não elimina a possibilidade da autoctoneidade dos povos indígenas. Essa análise só reafirma o que Mendes Júnior havia defendido: as terras dos indígenas não é uma simples ocupação, é um direito milenar garantido pelo indigenato e, portanto, um direito congênito muito anterior aos invasores europeus. E se a Primeira República era herdeira do violento projeto nacional de transmutação dos indígenas em caboclos, Paulo Setúbal ressaltava que “O homem pré-colombiano tem um pouco de todas as antigas nações navegantes: impossível fixar-lhe um tronco só” (SETÚBAL, 1950, p. 53).

Nesta passagem, na qual aparentemente o autor estaria se aproximando mais de Varnhagen, compreende-se que Setúbal se opõe de maneira indireta à tentativa de desvincular os povos indígenas e seus descendentes das suas terras originárias. Explica-se: se os povos indígenas, originários da terra conhecida como Brasil, eram descendentes de outros povos milenares e mesmo assim se organizavam enquanto indígenas de inúmeros povos, não seria os invasores ou a própria miscigenação que removeria seus direitos congênitos.

Essa percepção se afirma no tópico seguinte, *O Homem dos Sambaquis*, momento do texto no qual o autor demonstra essa trajetória ancestral milenar ao se referir aos estudos dos crânios dos indígenas generalizados como Botocudos, e mais especificamente à ossada do “fóssil de Lagoa Santa”. Esta ossada, na percepção do autor, referia-se à:

(...) antes dos índios que os descobridores aqui encontraram, houve na América, seguramente uma raça muito rude, muito primitiva. Trata-se de uma ‘raça invasora’ que desceu lentamente ao longo da costa, desaparecendo depois sem deixar outros vestígios senão as ossadas dos sambaquis. Essa raça inferior não era mais do que uma etapa avançada do homem originário, autóctone, que existia no Brasil (SETÚBAL, 1950, p. 54).

Dessa forma, mesmo que o autor associe aqueles povos à uma “raça invasora”, ele também afirma que aqueles povos são homens originários, autóctones e, à vista disso, teriam seus direitos à terra garantidos. Mas Setúbal vai além, e escreve algo realmente inovador àquele momento. A partir do abade Charles Étienne *Brasseur de*

para que este seja classificado como ‘conhecimento científico’ é parte de um processo que tem uma longa história. Aroha Mead sugere que a comunidade científica é capaz de qualquer coisa para ‘desumanizar a humanidade dos genes’ por meio do processo de copiar e reproduzir variedades sintéticas (SMITH, 2018, p.119). Agradeço ao Professor Dr. André de Lemos Freixo por me atentar para estes problemas éticos e políticos complexos em relação aos estudos genéticos das diversas etnias.

*Bourbourg*¹⁵⁰(1814 – 1874), consta no ensaio de Setúbal que “o homem americano não provém de ninguém! Os outros povos, sim, é que provém do bugre: a América é o berço da humanidade!” (SETÚBAL, 1950, p. 55). Por essa tese, Bourbourg havia sido chacoteado de maneira ainda mais intensa do que Percy Harrison Fawcett (1867 – 1925), explorador britânico que seguia a lenda do “El Dorado”, mas que também defendia a inteligência dos indígenas, algo descabido para ao menos parte da intelectualidade britânica (LEAL, 2007).

Para reforçar seu argumento, Setúbal recupera novamente a descoberta de Peter Lund (1801 – 1880), no século anterior. O autor explica que a ossada de Lagoa Santa é de uma “imensa idade dos fósseis”:

É tamanha essa antiguidade que vai além do descobrimento do Brasil. Mais do que isso: vai além de “todos os documentos que existem sobre o homem”. E isto porque, até hoje, ainda ninguém achou, em parte alguma **ossos humanos em estado de petrificação**. Demais, pelo estudo dos crânios, afirma o Dr. Lund que eram estes do “tipo geral da raça americana”, mas que “diferiam de todas as raças humanas existentes! (...) “o Brasil já existia, quando as mais partes do mundo estavam submersas no seio do oceano universal. E assim pelo que ficou exposto, toca ao Brasil o título de SER O MAIS ANTIGO CONTINENTE DO PLANETA” (SETÚBAL, 1950, p. 56, Grifo do autor).

É por isso que Paulo Setúbal conclui que “não são os bugres que provieram de outros povos, mas sim os outros povos que provieram do bugre. A América foi o berço da humanidade” (SETÚBAL, 1950, p. 57). Percebe-se então que a humanidade teve muitos berços, muitos inícios e recomeços, mas no que diz respeito aos povos indígenas no Brasil, seus direitos originários deveriam ser preservados. Finaliza-se o ensaio garantindo assim a autoctoneidade e os direitos originários dos povos indígenas à terra, tendo em vista o Instituto do Indigenato, apresentado no nosso nono capítulo. Apesar dessa defesa em relação aos povos originários, Paulo Setúbal parece defender, no entanto, a evangelização dos indígenas no ensaio *A Fé na Formação da Nacionalidade*, em favor da delimitação de um país “vago” (SETÚBAL, 1950, p. 89), no sentido de desocupado, ao mesmo tempo em que também denunciava as “profanações” dos holandeses (SETÚBAL, 1950, p. 90). Isso mostra as tensões próprias às suas reflexões e, ao mesmo tempo que também acreditava na fábula das três raças. Setúbal afirmava a ancestralidade do “caboclo”, ou aqui como escreve, do “mameluco”: “o Brasil é o caldeamento do índio,

¹⁵⁰*Brasseur de Bourbourg* também é o quarto subtítulo do ensaio.

do negro, do português. Daí veio o mameluco. Daí veio o Brasil moderno”, destacando, mesmo que de maneira indireta, a dívida que o Estado tinha (e tem) para com os povos originários (SETÚBAL, 1950, p. 92).¹⁵¹

¹⁵¹O autor volta à Onfroy de Theron para valorizar a origem milenar dos indígenas, relacionando-os ao reinado de Salomão nos cinco subtítulos seguintes (*A tese de Onfroy; Parvaim; Ofir; Tarchische Solimões – Salomão*), mas como não menciona diretamente os povos indígenas ou seus descendentes, não destacaremos nenhuma passagem.

Capítulo 14: Histórias e Literaturas indígenas para o eterno ensinar

Os povos indígenas sempre lutaram. Sempre fizeram artes. Sempre inscreveram nas pedras suas histórias, aventuras, cotidianos, fenômenos, sobrevivências (...) logo, sua literatura passa a ser uma flecha que voa em várias direções, e, principalmente – atinge os vãos das casas, dos pensamentos, dos corações e consciências daqueles que chegaram aqui milênios depois deles(...).

Ademario Ribeiro¹⁵².

A tutela sobre os povos indígenas é um tema extenso e complexo, e não se esgota apenas através da perspectiva religiosa e legislativa. Essa tutela, além de política e governamental, é muitas vezes também intelectual. Podemos ter acesso a inúmeras narrativas realizadas pelos próprios povos indígenas em nossa contemporaneidade, mas muitas vezes há uma falha em nossa formação profissional e escolar que nos impede de descolonizar nosso pensamento. Quando nós, enquanto pesquisadores, negligenciamos as vozes desses mais de 300 povos só em território nacional, também estamos exercitando o que chamo de tutela intelectual que, por sua vez, está diretamente enraizada no colonialismo. Essa tutela de falar **pelos povos originários**, tomando e usurpando suas vozes.

No que tange à legislação brasileira, os indígenas são tutelados desde o período colonial, o que continuou no Império e na República, como foi demonstrado ao longo deste trabalho. De acordo com Manuela Carneiro da Cunha, com exceção de um curto período de dois anos (entre 1755 e 1757), no qual os povos indígenas tiveram autonomia total perante à Coroa, a legislação desses regimes políticos previa a mediação – tutela – por parte de não-indígenas (CARNEIRO DA CUNHA, 2006). Assim, na maioria esmagadora de documentação histórica, o que temos são os não-indígenas falando por povos aos quais não pertencem, muitas vezes não se interessam e, ainda pior, desprezam direta ou indiretamente, como mencionamos ao citar Varnhagen e von Martius. Escritas como as destes dois autores não correspondem à uma preocupação ético-política, tão necessária em nossa atualidade.

Na prática, infelizmente, há ainda uma forte permanência do colonialismo e da tutela intelectual já que a violência provocada pelo silenciamento forçado sobre esses povos faz com que muitas vezes a única voz audível seja justamente a de quem oprime.

¹⁵² Entrevista de Ademario Ribeiro, do povo Payayá, concedida à Trudruá (Julie) Dorrico em abril de 2020. Disponível em: <https://revistaacrobata.com.br/julie-dorrico/entrevista/a-literatura-indigena-e-uma-flecha-que-voa-em-varias-direcoes-entrevista-ademario-ribeiro/>. Acesso em 29/10/2022.

Essa realidade vem mudando cada vez mais intensamente. Como silenciar a voz potente de Ailton Krenak em seu discurso na Assembleia Nacional Constituinte em defesa da Emenda Popular da União das Nações Indígenas, em 1987: “o povo indígena tem um jeito de pensar, um jeito de viver”, disse Ailton, do povo Krenak¹⁵³. Esse é o exemplo claro de uma história indígena sendo construída diante de nossos olhos.

Habitamos um país, ou melhor um mundo, no qual a presença indígena é constantemente invisibilizada e silenciada. Por isso, é importante pensar sobre qual “história indígena” deve ser abordada. Voltaremos mais à frente à conceitualização do que se trata como “história indígena”. Se partirmos de uma perspectiva mais tradicional (e, por que não, tradicionalista), podemos listar algumas fontes de informações sobre um imaginário coletivo e construção de quem seriam esses “índios”¹⁵⁴ no Brasil, ou seja, sobre as generalizações que formaram e ainda constituem uma suposta “identidade única” em relação aos indígenas, uma identidade mitológica. O destaque de que se trata de uma mitologia, apesar de não ser nada original, é importante aqui para enfatizar a invenção de uma unicidade que não se restringe ao campo intelectual, mas é real e tem papel decisivo até hoje. Uma unicidade que progride como/com o rompimento de barragem, destruindo territórios, memórias e vidas.

A palavra “progredir” é utilizada com a intenção de retomar o grande problema que foi o projeto proposto pelo “progresso”, principalmente desde a virada do século XIX para o século XX e até hoje. A ideia de progresso, associada à modernização do país como verdadeira utopia republicana (CARVALHO, 2013) sustentou, e ainda sustenta, ações que destroem povos indígenas no Brasil, estigmatizando-os como ultrapassados e supostamente inadequados a qualquer “avanço” do país.

A mitologia de uma identidade única em relação aos povos originários (mencionados de maneira pejorativa como “índios”) foi construída e é constantemente revitalizada por literaturas, filmes, novelas e demais produções culturais. Ao mesmo tempo em que essa construção de imaginário também é constantemente barrada e deposta pelas abordagens decoloniais, pelas vozes originárias, pela literatura indígena e seus aliados. E é sobre a necessidade da perspectiva decolonial que inicio esta reflexão. Afinal,

¹⁵³ Enquanto Ailton Krenak discursava na Assembleia Constituinte em 04/09/1987, pintava seu rosto com tinta de jenipapo. O vídeo foi publicado como documento histórico pela Revista de Antropologia da USP, a GIS, no seguinte link: <https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/162846>. Acesso em 28/10/2022.

¹⁵⁴ Delimita-se a diferenciação entre o que chamamos de “índio” e “indígena”. O primeiro se refere às generalizações construídas sobre os povos originários no Brasil. O segundo, diz respeito a uma abordagem (embora limitada) de um encontro das diferentes origens étnicas originárias nas Américas, de forma a destacar sua pluralidade cultural.

foi pela Lei 11.645 de 2008, que se tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena. Desde então, viemos ao longo dos últimos quatorze anos desenvolvendo debates, metodologias e abordagens (supostamente diversas) para a aplicação da referida lei.

No entanto, temo que além de termos ainda um longo caminho a percorrer, devemos voltar às bases mais óbvias de alguns problemas que a tangenciam, a saber: 1) qual história indígena?; 2) história indígena ou presença indígena na história do Brasil?; 3) o que a história tem a ver com a literatura indígena? Afinal, podemos realmente supor uma “obrigatoriedade” sobre um tema de ensino cujo conhecimento de muitos professores não corresponde aos mais fundamentais, e por isso, decoloniais? E quais seriam esses conhecimentos fundamentais afinal, visto que suas abordagens foram e são realizadas ainda por perspectivas colonizatórias? A lei 11.645 deve ser vista como uma oportunidade sem precedentes na história da educação, mas que precisa ser contextualizada a partir de seu próprio texto, já que aponta a necessidade da obrigatoriedade do “estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena” (SIC). Esta lei altera a 9.394/96 que, por sua vez, já havia sido modificada pela 10.639/03.

Ressalta-se que a Lei 11.645/08 aponta que a abordagem dos conteúdos sobre temáticas indígenas deveria ser “ministrad[a] no âmbito de **todo o currículo escolar**, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras” (BRASIL, 2008, § 2º, grifo nosso). O segundo parágrafo autoriza, na prática, que as abordagens sejam feitas apenas pelas referidas disciplinas, responsabilizando os respectivos professores por uma amplitude de abordagens que não poderiam ser contempladas ao longo de uma vida inteira.

Além disso, faltam as tradicionais “*hard sciences*”, pois, caso contrário, parece que a questão dos povos indígenas não impacta diretamente o desenvolvimento dessas ciências¹⁵⁵. Isso tudo faz parte de uma estrutura racista (ALMEIDA, 2018), epistemicida (SANTOS, 1995) e etnocida (CLASTRE, 2011) que permanece silenciando e invisibilizando os povos indígenas na história do Brasil. O epistemicídio, que também faz parte do etnocídio no Brasil...

(...) foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a

¹⁵⁵ Vários trabalhos são produzidos no Brasil sobre a etnomatemática, etnociência, etnoturismo, conhecimentos diversos sobre a biodiversidade no Brasil dentre outros. Para leitura detida sobre os pontos mencionados, consultar o livro organizado por Maria Cecilia de Castello Branco Fantinato, “Etnomatemática: novos desafios teóricos e pedagógicos” (2009).

expansão capitalista [...] tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais)” (SANTOS, 1995, p. 328).

No entanto, apesar de sucessivas denúncias sobre essas estruturas excludentes, a produção de conhecimento ainda se sustenta em orientações colonialistas, em uma “disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não-científicas de verdade” (SANTOS, 2007, p. 3). Nesse sentido, para além das filosofias e teologias que ainda se sustentam exclusivamente em razões ocidentais, utiliza-se aqui o pensamento de Boaventura de Souza Santos para refletir sobre o conteúdo a ser abordado a partir de uma lei (11.645/08) que não destaca essas estruturas excludentes, principalmente a respeito das temáticas indígenas. Estas, por sua vez, ainda são abordadas sistematicamente através do viés do colonialismo, através de chaves de leitura construídas com base na metafísica (dicotomia, polarização), como explicita John Manuel Monteiro. Este colonialismo se torna um risco ainda mais ameaçador quando tem efeitos concretos na formulação de políticas, como mencionado no segundo capítulo desta tese¹⁵⁶.

Não devemos negligenciar as políticas de educação, dentre as políticas mencionadas por Monteiro, pois é na permanência de uma polarização entre progresso/modernidade *versus* passado (aqui no caso, relacionando os indígenas somente ao passado), que o currículo escolar ainda aborda temáticas indígenas localizando os povos originários em um passado majoritariamente colonial. É contra esta percepção retrógrada e colonialista que apresento uma proposta ao destacar os conhecimentos indígenas através de suas histórias orais e literaturas como fontes fundamentais para um ensino de história decolonial, através da lei 11.645/08. Dessa forma, é importante delimitar o lugar de fala de tudo aquilo que é produzido sobre o “índio” pelo não-indígena, destacando a importância de “não pensar [um] discurso como amontoado de palavras ou concatenação de frases que pretendem um significado em si, mas como um sistema que estrutura determinado imaginário social, pois estaremos falando de poder e controle” (RIBEIRO, 2019, p. 435).

¹⁵⁶ Mais especificamente a partir da citação: “Mas essas percepções e interpretações não ficaram apenas nas divagações historiográficas ou nos debates antropológicos em torno da unidade e diversidade dos índios, pois tiveram um impacto profundo sobre a formulação de políticas que afetaram diretamente diferentes populações indígenas” (MONTEIRO, 2001, p. 10).

Leda Martins, no texto *Performances sobre a oralitura* (2003), discorre sobre como os saberes considerados à margem e marginalizados, como as epistemologias africanas e indígenas “não ecoaram em nossas letras escritas” (MARTINS, 2003, p. 64). Convergindo com Martins, Edgar Morin, em *Cultura e Barbárie Europeia*(2009), defende que a civilização não é só fruto da barbárie, mas elas são vizinhas. Uma não existe sem a outra. Sobre os genocídios que existiram ao longo do século XX (e no caso dos povos originários, continuam existindo), ele defende que “a barbárie seja reconhecida pelo que ela é, sem qualquer simplificação ou falsificação. O que importa não é o arrependimento, mas o reconhecimento. Esse reconhecimento deve passar pelo conhecimento e pela consciência. É preciso saber o que de fato ocorreu” (MORIN, 2009, p. 105).

Considerando essas reflexões, enfatiza-se que é cada vez mais importante destacar a necessidade de um ensino de histórias e temáticas indígenas com base no que a história desses povos nos oferece, apesar dos esforços não-indígenas tendo em vista um silenciamento perverso. Por isso, é necessário entender, compreender e destacar as violências realizadas contra os povos indígenas, denunciando suas persistências, assumindo suas existências, mas também as resistências.

O que chamo aqui de “história indígena” é a história organizada, produzida pelos povos originários, a qual é realizada com base na tradição oral e na literatura. Afinal, “quando os europeus principiaram a produzir textos no território brasileiro, os indígenas já vinham, há tempos, produzindo os seus” (ZUMTHOR Apud. MARTINS, 2003, p. 64). E ao menos parte considerável dessa literatura confronta uma historiografia que fala a partir de outra perspectiva, que é o que chamo aqui de presença indígena na história do Brasil.

Então, delimita-se aqui a necessidade de se diferenciar as categorias “história indígena”, ou seja, a história organizada e produzida pelos(as) indígenas, em oposição ao que ainda é tratado a partir da lei 11.645/08, e também é abordado nas escolas e ainda muito presente nas Universidades e imaginário coletivo, que é a “presença indígena na história do Brasil” vista pelo viés eurocêntrico e colonizador. Não é que uma abordagem anule a outra, muito pelo contrário, pois são propostas que dialogam e interagem entre si. Parte-se aqui do que Walter Benjamin defendeu no sétimo tópico de *Teses sobre o conceito da história* (1940):

(...) todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao

esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corveia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, 1940, p. 2-3)

O escovar da história a contrapelo também ajuda a tematizar e entender a história além do véu da colonialidade, denunciando o estado de exceção no qual os povos indígenas vivem. É nisso que se baseia o que se define aqui por “história indígena”, uma história e uma historiografia que revise (o máximo possível) tempos passados através das vozes originárias, suas experiências, vivências e epistemologias. A possibilidade de destaque e fortalecimento das “histórias indígenas” (sempre no plural) se opõe, então, ao:

(...) esquecimento perpetrado por essa agência de escassez e desencanto [que] produz uma espécie de blindagem, cristalização do tempo/espaço e das possibilidades de emergência de outros caminhos. Ou seja, a credibilização de outros complexos de saber que apontem outras formas de vir a ser e potencializem através de seus saberes formas de encantamento do mundo (SIMAS; RUFINO, 2019, p.17)

Dentre as formas de encantamento está a presença indígena na história do Brasil, quando destacamos a participação ativa e protagonismos dos povos originários ao longo de toda história e não exclusivamente no período das primeiras invasões, conhecido como “primeiros contatos” ou “descobrimento”. O próprio movimento de renomear tais períodos já faz parte de um processo decolonial, descolonizando conceitos históricos. Esta é uma ação que fortalece as histórias indígenas a partir da presença indígena na história do Brasil.

Esta diferenciação conceitual exemplificada aqui na tematização de “invasão” e “descobrimento” é fundamental para investigarmos os limites das experiências e temporalidades presentes na produção de documentos, incluindo o próprio livro didático, e a formação de professores em uma sociedade racista, machista e homofóbica. É começando a diferenciar essas duas categorias que podemos identificar as permanências coloniais através de máscaras torturantes e silenciadoras (KILOMBA, 2010). Afinal, é papel do professor, como intelectual, questionar através de uma atuação que “não pode ser desempenhado sem a consciência de se ser alguém cuja função é levantar publicamente questões embaraçosas, confrontar ortodoxias e dogmas (mais do que produzi-los); [...] é representar todas as pessoas e todos os problemas que são sistematicamente esquecidos ou varridos para debaixo do tapete” (SAID, 2017, p. 25).

Para Grada Kilomba “no âmbito do racismo, a boca torna-se o órgão da opressão por excelência, ela representa o órgão que os(as) *brancos(as)* querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente repreendido” (KILOMBA, 2010, p. 2). Nesse sentido, podemos expandir a abordagem para a situação dos povos indígenas no sentido de conseguirem enunciar suas presenças e suas histórias. “Consequirem” não se relaciona aqui à capacidade, mas à oportunidade, possibilidade frente aos silenciamentos, invisibilização e negação de seus modos de ser e suas intelectualidades.

Como aponta bell hooks: “(...) muitos de nós aceitamos a noção que existe uma cisão entre corpo e mente. (...) Entrando na classe determinados a apagar o corpo e nos entregar a mente de modo mais pleno, mostramos por meio do nosso ser o quanto aceitamos o pressuposto de que a paixão não tem lugar na sala de aula” (HOOKS, 2017, p. 253-254). Aqui, hooks demonstra como o corpo é invisibilizado, e maquiado com base em uma neutralidade inexistente, como se a própria intelectualidade fosse algo etéreo e para além das demandas sociais, corporais e terrenas. É fundamental salientar a necessidade de demonstrar as cores, experiências que são ainda silenciadas, através de uma boca que precisa falar para que possa finalmente matar o opressor em cada um de nós (RIBEIRO, 2018, p. 412). Nesse sentido, destacamos a fala, a boca de Daniel Munduruku, através da escrita de *O Karaíba: uma história do pré-Brasil* (2010).

Daniel Munduruku é autor de uma vasta obra literária, além de ter sido professor por dez anos. Nasceu em Belém, no Pará, entre o povo Munduruku em 1964. Parte de sua trajetória pode ser lida no livro *Memórias de Índio: Uma quase autobiografia* (2018). O autor comenta também um pouco sobre sua infância no livro *Meu avô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória* (2009), onde nos conta como ele mesmo se começou a se entender como indígena.

Na abertura de *O Karaíba* já encontramos parte do poema de Graça Graúna, *Canto mestizo*, oferecendo o tom da conversa: o de denúncia das “nações em prantos/ e os homens-daninhos seduzindo a taba” (GRAÚNA Apud. MUNDURUKU, 2010, s/p). Assim, logo de início há uma inversão de perspectiva sobre o colonizador europeu, associando-o a plantas indesejadas e que interferem no cultivo e, por isso, na alimentação física e emotiva de um povo, como um “homem-daninho”. Assim, o europeu é visto como intolerado, como danoso, como o invasor que foi e continua sendo. Ao mesmo tempo, o trecho selecionado por Munduruku finaliza com a esperança de uma “manhã bem cedinho/ Além da Grande-Água/ [...] um curumim sonhando” (GRAÚNA Apud.

MUNDURUKU, 2010, s/p), demonstrando a resistência dos povos originários frente à devastação causada pelas invasões. Sonhar para não esquecer os antepassados, pois eles vivem em conjunto como encantados. Sonhar para combater a epidemia do esquecimento, do silenciamento e da ignorância de que o tempo passa e um dia, se tivermos sorte, seremos todos ancestrais.

É preciso assumir as bestialidades perpetuadas por não-indígenas, mas também lembrar das resistências. E é esse um dos principais papéis da literatura que enfatiza “que as obras desses escritores [e] produzem raras emoções artísticas naqueles que os amam, juntamente porque eles abrangem a totalidade da época que descrevem” (GRAÚNA, 2016, p. 13).

É pela denúncia de um futuro silenciamento que *O Karaíba* inicia com uma profecia, a de que “não sobrarão nem vestígios de nossa passagem sobre esta terra onde nossos pais viveram. Os monstros virão e destruirão nossa memória e nossos caminhos. Tudo será revirado: as águas, a terra, os animais, as plantas, os lugares sagrados. Tudo.” (MUNDURUKU, 2010, p. 2). Essa foi a fala do velho Karaíba, o ancião que visitava as aldeias de sua região. suas palavras trouxeram apreensão e choro ao povo de Perna Solta, o herói dessa história, uma pessoa comum dentro daquela comunidade, afinal não seria guerreiro e nem pajé, mas atuava como mensageiro entre diversos lugares. Perna Solta, então, era um comunicador de espaços e tempos, que enviava mensagens entre uma aldeia e outra, através falas e acontecimentos que já haviam ocorrido. Comunicava anseios pelo que ainda aconteceria. A rapidez de suas pernas mantinha as aldeias a par dos acontecimentos passados e presentes.

A profecia do Karaíba havia transformado o cotidiano da aldeia e, junto a esta, do nosso protagonista, pois os anciãos têm experiência a ser reverenciada e carregam as sabedorias antepassadas; são eles que “sabem dominar a leitura do tempo” (MUNDURUKU, 2010, p. 3). E é sabendo a leitura dos tempos sobrepostos um ao outro e de maneira simultânea, que o Karaíba denunciou a vinda dos invasores torcendo para que seus ouvintes chegassem à conclusão de Perna Solta, a de que tudo “(...) certamente irá acontecer independente da nossa vontade, mas tenho a impressão de que cabe sim a nós interferir nos rumos dos acontecimentos” (MUNDURUKU, 2010, p. 4).

Percebe-se que Daniel Munduruku aponta aqui para a atuação de Perna Solta frente às violências, dando nome e voz a inúmeras figuras históricas que foram silenciadas por uma estrutura historiográfica que via aqueles (e esses) povos de forma deficiente e etnocêntrica. Como demonstra Tzvetan Todorov:

Será que podemos adivinhar, através das anotações de Colombo, como os índios [SIC] percebem os espanhóis? Dificilmente, aqui também, toda informação é viciada, porque Colombo decidiu tudo de antemão: e já que o tom, durante a primeira viagem, é a de admiração, os índios também devem ser admirativos (TODOROV, 2010, p. 57).

É contra essa visão, “informação viciada” e, principalmente, o que seria a admiração dos invasores pelos indígenas, que Munduruku continua sua narrativa, que poderia muito bem ser a narrativa histórica de inúmeros povos sujeitados às perseguições dos invasores. É nessa perspectiva que o autor também descreve o que muitos historiadores ainda deixam de lado como sendo algo inferior ou insignificante, os sentimentos e emoções: “Tem que sentir e só é possível sentir quando o corpo sai de si. Meu neto vai ver o que estou falando antes de voltar-se contra a tradição” (MUNDURUKU, 2010, p. 9)¹⁵⁷. O medo, a esperança e o amor são sentimentos poderosos e que podem estar interligados, pois são esses sentimentos que retomam a humanidade de um indivíduo (MUNDURUKU, 2010, p. 19). São sentimentos potentes, pois o medo é também uma máscara que pode camuflar ideologias, projetos civilizatórios e extermínios diversos, afinal, é também:

Medo dos gênios, das forças da natureza, medo dos mortos, dos animais selvagens à espreita na selva e de sua vingança depois que o caçador os matou; medo de seu semelhante que mata, viola e até devora suas vítimas; e, acima de tudo, medo do desconhecido, de tudo que precede e segue a breve existência do homem (KOCHNITZKY Apud. DELUMEAU, 2009, p. 27).

O medo do desconhecido e do que não se pode ver também induz o movimento dos povos presentes no livro de Munduruku, para resistir aos invasores que se aproximavam assim como movimentaram os antepassados reais em busca de uma Terra sem Males. Mas ainda “havia coisas que os que vivem com olhos abertos não podem aceitar. Para que se veja é preciso estar de olhos fechados e o coração ligado na sabedoria do universo” (MUNDURUKU, 2010, p. 9). E é aqui que algo se perde na tradução do oral para o escrito, pois de alguma forma:

A memória, inscrita como grafia pela letra escrita, articula-se assim ao campo e processo da visão mapeada pelo olhar, apreendido como janela do conhecimento. Tudo que escapa, pois à apreensão do olhar, princípio privilegiado de cognição, ou que nele não se circunscreve, nos é exótico, ou seja, fora de nosso campo de percepção, distante de nossa ótica

¹⁵⁷ É possível aqui que Daniel Munduruku tenha feito uma referência (direta e indireta) ao próprio avô que o orientou em sua vida e o redirecionou a sua própria indianidade, à retomada da ancestralidade de seu povo. Ler “Meu Avô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória” (2001) e “Memórias de Índio: uma quase autobiografia” (2018), ambas de Daniel Munduruku.

de compreensão, exilado e alijado de nossa contemplação, de nossos saberes. (...) Mnemosyne, a musa das lembranças, certamente com isso se inquieta, pois na narrativa mítica todo o saber que se quer reminiscência não pode prescindir de Lesmosyne, o esquecimento, esquecimento este que se inscreve em toda grafia, em todo traço que, como significante, traz em si mesmo as lacunas e rasuras do próprio saber” (MARTINS, 2003, p. 64).

É querendo preencher essas lacunas que Daniel Munduruku retoma o conhecimento tradicional de seu povo e de outros povos indígenas. Afinal, os gestos fazem parte da performance que conta uma história; faz parte de uma linguagem que transcende o escrito, ou melhor, “palavras [que] foram enredadas numa língua fantasma cujos desenhos tortos se espalharam entre os brancos, por toda parte”, como mencionado em nosso primeiro capítulo (KOPENAWA, 2010, p. 77). O ato de dizer, de comunicar, além de ser falas, sons que são pronunciados pela boca, são movimentos e danças que escrevem e descrevem um conglomerado de epistemologias originárias, pensando o deslocamento e “extensão através das fronteiras culturais e sua penetração nos mais profundos estratos da experiência histórica, pessoal e neurológica humana”, e também suas lacunas (MARTINS, 2003, p. 66).

Essas lacunas que a experiência não-indígena talvez não tenha sensibilidade (ao menos ainda) de aprender; uma sensibilidade que os olhos não conseguem enxergar e os ouvidos não conseguem distinguir, como o canto das árvores que “conversavam entre si anunciando uma novidade que estava por chegar à região. (...) Eles estão chegando! Eles estão chegando!” (MUNDURUKU, 2010, p. 21-22).

Aqui chegamos ao ponto principal desta reflexão, em uma contrapartida decolonial frente à estrutura racista e colonizadora de muitas das abordagens sobre temáticas indígenas. Daniel Munduruku combate a perspectiva apaziguadora proposta pela noção de “descobrimento”, transfigurando-a no termo mais adequado: *invasão*. Ainda existe uma abordagem, presente tanto na historiografia quanto no ensino de história, que submete violências múltiplas contra os povos originários a uma suavização que, por sua vez, naturaliza brutalidades, selvagerias e barbáries cometidas por europeus e seus descendentes. O autor então rebatiza os “colonizadores” como *caçadores de almas*, monstros que passaram a assolar e a difundir o medo por onde passam. Assim, o medo, o receio do que estava/está por vir, reivindica e toma lugar de uma longa narrativa construída por não-indígenas, de “descobrimento”, “trocas” e passividades múltiplas, como pode-se perceber na passagem seguinte:

Eu tive um sonho. Nele a nossa aldeia era invadida por seres monstruosos. Tinham pelo me todo corpo e no rosto. Não sabia de onde vinham, nem o que queriam com nossa gente. Tentei conversar com eles, mas falavam uma língua muito estranha e confusa. Eram grandes e fortes. Eles se pareciam com macacos, mas não pulavam nem brincavam. Tinham um rosto sempre duro e voz de guerra. Fiquei com muito medo. Quando acordei, consultei nosso sábio e ele me disse que era preciso sair daquele lugar, pois o sonho tinha sido um aviso da chegada de caçadores de alma (MUNDURUKU, 2010, p. 26).

Outro conceito que é recuperado por Daniel Munduruku é o de *correria*, logo no final do livro. Perna Solta se casa com Potyra têm filhos: um deles é Cunhambebe, que viria a ser protagonista de outro evento histórico¹⁵⁸. E é esta segunda geração de personagens que retoma o conceito indiretamente ao avistar um “cisco branco que ‘surfava’ sobre as águas salgadas” (MUNDURUKU, 2010, p. 110). O filho de Perna Solta volta correndo da praia em direção à aldeia e “sem fôlego devido à sua forte **correria**, o garoto respirou fundo e anunciou: – Os fantasmas estão chegando! Os fantasmas estão chegando!” (MUNDURUKU, 2010, p. 110).

É preciso dizer que o termo se baseia em uma conceitualização complexa e ao mesmo tempo fluida, mas amplamente utilizada por invasores e por povos indígenas, não se restringindo a nenhuma língua originária específica. É o que se pode perceber na pesquisa de João Paulo Jeannine Andrade Carneiro, ao perceber durante entrevistas com os Shawãdawa, falantes da língua Shawã, a palavra em português “*correria*”: “quando questionamos o seu significado, ela era resumida na morte de ‘índios bravos’ pelos Dawa, isto é, pelos ‘brancos’, os não indígenas. Entretanto, (...) percebemos que o processo teve participação ativa de diversas famílias desse grupo” (CARNEIRO, p. 180). O trecho referencia uma entrevista traduzida da língua Shawã que conta como parte daqueles indígenas eram cooptados a perseguirem outros povos, ainda durante o início do século XX.

Esse termo também foi utilizado por João Mendes Júnior em suas conferências sobre o indigenato. No texto, o autor destaca que:

Quando há notícia de alguma *correria* de índios, todos assinalam que, entre os assaltantes, havia gente que falava português, usando de interjeições e ameaças em língua portuguesa, etc. Isto indica que os índios, estando sós, em regra, não são assaltantes; quando há um assalto de índios, é que, entre eles, há *civilizados*, provenientes das vilas e cidades e que se adaptaram aos aldeamentos. Por outro lado, os índios

¹⁵⁸O autor faz referência à Cunhambebe que protagonizou os primeiros encontros com os invasores portugueses em inúmeros relatos de viajantes, na literatura (como em Gonçalves de Magalhães) e mesmo lendas.

são, as mais das vezes, o bode expiatório (...) (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 72).

Pode-se perceber, então, como Mendes Júnior tenta denunciar que os indígenas ainda eram objeto de depreciação por ações de terceiros e, ao mencionar o termo *correria*, o autor retoma a ideia de que esta era uma ação de depredação, roubo, provocados por não-indígenas. Quando Daniel Munduruku finaliza seu texto literário se utilizando dessa noção, ele já se refere ao que estava por vir, aos “fantasmas” que estavam chegando (MUNDURUKU, 2010, p. 110). Na escrita de Munduruku, *correria* se renova e se relaciona com as ações indígenas no sentido de sua sobrevivência, constituindo epistemologias originárias.

Aqui é preciso lembrar que a “literatura é objeto de uma problematização, de um questionamento, apto a revelar a superficialidade da atitude para qual ela corresponde apenas a uma noção difusa e culturalizada, sendo o óbvio, portanto” (SOUZA, 1991, p. 6). É com o poder literário, vindo de um autor indígena que contrapõe séculos de determinadas literaturas e historiografias pautadas no silenciamento, que a selvageria europeia é denunciada, destacando essas duas categorias – *invasão* e *caçadores de almas* – como mais apropriadas para serem trabalhadas, ensinadas e aprendidas a partir da lei 11.645/08. É preciso então entender o que um texto, e por isso um autor, disse sobre o Outro e como o diz, afinal “(...) se a narrativa se desenvolve justamente entre um narrador e um destinatário implicitamente presente no próprio texto, a questão é então perceber como ela ‘traduz’ o outro e como faz com que o destinatário creia no outro que ela constrói” (HARTOG, 2014, p. 242).

Outro exemplo importante de subversão de aspectos que tangem a literatura indígena é a presença LGBTQIA+ entre os povos indígenas. De autoria de João Nyn, do povo Potiguara, o livro *Tybyra: uma tragédia indígena brasileira* é apresentado como um monólogo de uma peça de teatro na qual o protagonista é Tybyra, personagem indígena baseado em uma figura histórica, de trajetória trágica. A história de Tybyra é, infelizmente, como a de muitas pessoas LGBTQIA+: uma história também de violência.

O personagem, que é histórico e, simultaneamente, fictício, é apresentado inicialmente nas matas, em seu ambiente originário, como um pajé ou como um indivíduo que estaria neste caminho do aprendizado das ervas. Procurado por homens indígenas e homens invasores (colonizadores), reconhecemos sua homoafetividade na reciprocidade dos prazeres sexuais, descritos por Tybyra ao longo do monólogo.

Assim, apesar de ser procurado para os prazeres da carne também pelos invasores, Tybyra é acusado por ter cometido um pecado que tem origem cristã, o qual ele mesmo não conseguia compreender muito bem, porque era um “pecado” compartilhado pelos mesmos rostos que o acusavam. Ele não conseguia compreender, pois o “pecado” era mais uma amarra de suposta ordem, imaginada por uma sociedade que tinha o objetivo de se apoderar daqueles corpos. Não era ordem afinal, era violência contra o Outro, com aquele que não se enquadrava nas estruturas sociais que agora se erguiam nas Américas. Tybyra é então condenado e amarrado à boca de um canhão, é morto pelo disparo. O monólogo do Tybyra, de João Nyn, é fictício, (escrito em potyguês: proposta de remoção da letra “i” de toda a obra¹⁵⁹), mas o indígena tematizado pelo autor foi bem real, e seu registro pode ser lido em *Continuação da História das Coisas Mais Memoráveis Acontecidas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*, pelo frade francês Yves Devreux.

É possível ter acesso a este relato de viagem, disponibilizado pela Biblioteca do Senado Brasileiro, e à “Tybyra”, o frade dedica apenas 4 páginas. Na edição de 2008, o autor do prefácio, Joaquim Campelo Marques, já faz o devido indicativo às “invenções sobre a hostilidade dos índios e a infertilidade dos trópicos equatoriais” (MARQUES, 2008, p. XX), denúncia que já fora feita à época da publicação do diário. Devreux dá ao capítulo no qual escreve sobre este indígena o seguinte título: “De um índio, condenado à morte, que pediu o batismo antes de morrer”. À “Tybyra” é negado o próprio nome neste registro, pois isso não importava para o frade ou seus contemporâneos. É por isso que João Nyn o nomeia como Tybyra aquele e tantos outros que pela brutalidade das colonizações (mente e corpo) foram sepultados como indigentes ou sequer receberam seus ritos fúnebres. E seu nome – Tybyra - no trabalho de João Nyn, como os nomes indígenas o são, provém de um significado importante, no caso, para seu texto: de acordo com Estevão Fernandes e Bárbara Arisi em *Gays Indians in Brazil: untold stories of the colonization of indigenous sexualities* (2017), *tibira* é a nomenclatura utilizada pelos Tupinambás para se referirem ao homem homoafetivo, assim como “çacoaimbeguira” é o termo para se referir à mulher homoafetiva (FERNANDES; ARISI, 2017, p.1913).

Na literatura de Nym, Tybyra, no momento de ser preso, grita sobre a importância de seu nome, pois é o nome que carregava tantos outros como ele, e que vieram antes dele (NYM, 2020, p. 50). Um dos pontos que o livro *Gay Indians in Brazil* destaca é que a

¹⁵⁹ Ler a resenha de Graça Graúna “Texto Teatral Indígena no Rio Grande do Norte”, disponível em <https://gracagrauna.com/2021/02/06/texto-teatral-indigena-no-rio-grande-do-norte/> . Acesso em 09/02/2021.

homoafetividade era comum e livre desse “pecado” judaico-cristão entre os Tupinambá. E não apenas entre eles, já que há registros em todas as regiões das Américas de pessoas de “dois espíritos”.

No que hoje conhecemos como Estados Unidos da América, os “dois espíritos” eram reverenciados por vários povos e sua presença era digna de honra. “Os Navajo se referem a Dois Espíritos como Nádleehí (alguém que está transformado). Entre a etnia Dakota temos a palavra Winkté (indicativo de um homem que tem compulsão de se comportar como mulher), Niizh Manidoowag (dois espíritos) entre os Ojíbuas, e Hemaneh (meio homem, meia mulher) entre os Cheyenne, para citar alguns”, aponta Joseane Pereira, em publicação para o Laboratório de Demografia e Estudos Populacionais, da Universidade Federal de Juiz de Fora (PEREIRA, 2019, s/p).

Mas é importante destacar: não é possível encontrar um consenso a respeito do tema entre os povos originários. Cada povo terá um nome e um papel social para as pessoas homoafetivas, e é simplesmente impossível generalizar. O que se sublinha neste texto é a existência da homoafetividade entre os povos originários, em suas múltiplas e complexas formas de ser, viver, performar. Ser “dois-espíritos”, ou “espírito duplo” é apenas uma forma específica de se relacionar com o mundo e o tempo. Não é correto se apropriar dos termos originários para nomear pessoas homoafetivas que não correspondem à essas culturas. Portanto, procurar uma unidade cultural entre esses povos é reforçar a colonização do pensamento e, mais uma vez, reforçar a mitologia de uma “identidade indígena” única.

Mas a colonização tem raízes ainda mais profundas, pois é ela uma das responsáveis por sustentar e consolidar a própria homofobia. Se em determinados povos não houve o registro de pessoas “dois-espíritos”, tampouco havia a depreciação deles. No entanto, é com a colonização e a catequização que a homoafetividade passou a ser vista como pecado, assim como a nudez ou a crença em deuses e entidades que não fossem o deus único cristão. No livro *Existe Índio Gay?: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil* (2019), Estêvão Fernandes explicita como a homoafetividade passou a ser alvo de repulsa e hostilidade. Se “Tybyra” era um homem homoafetivo talvez filho do povo Potiguara, há muitos outros “Tybyras” nos demais povos ao redor do mundo, e é o pensamento colonizado que faz com que não sejam reconhecidos nem no passado e nem no presente.

No livro *Tybyra*, de João Nyn, esse traço da colonização é representado pelo diálogo entre o protagonista e seu irmão: enquanto preso, o protagonista recebe uma visita

de seu irmão, nomeado por Devreux como Caruatapirã - o cardo vermelho -, e este o questiona sobre seu “pecado”. Caruatapirã é convertido ao cristianismo e vê no irmão o mesmo pecado que os franceses viam em Tybyra, o suposto “erro” de ser quem era. É o mesmo Cardo Vermelho que dispara o canhão, que parte “Tybyra”, histórico e fictício, em dois: “imediatamente a bala dividiu o corpo em duas porções, caindo uma ao pé da muralha, e outra no mar, onde nunca mais foi encontrada” (DEVREUX, 2008, p. 253). E se no relato de Devreux “Tybyra” pedia o batismo antes de morrer, no livro de João Nyn, o personagem o nega e denuncia sua violência.

Essas ações de vanguarda se destacam também frente a uma sistemática abordagem sobre a “presença indígena na literatura” a partir de textos românticos, publicados ao longo do século XIX. O indianismo romântico, abordado por autores como José de Alencar e Gonçalves Dias, é um exemplo de idealização da figura do “índio”, generalizada, unívoca, estereotipada e presa a um passado ainda colonial. Apesar disso, é importante lembrar mais uma vez que esses autores foram importantes com base em certos limites próprios a seus contextos, trazendo alguma visibilidade para os povos indígenas que ainda eram vistos como ameaça selvagem e canibal. No entanto, a contínua abordagem sobre aqueles personagens sem a devida problematização pode perpetuar um engessamento em relação à imagem indígena no Brasil, excluindo-os das múltiplas realidades contemporâneas em nosso país, e no mundo. A literatura indígena, e não a indianista, vem nesse movimento para conflitar com essas abordagens que ainda persistem, especialmente a partir da lei 11.645/08.

Essas abordagens decoloniais podem possibilitar certos conflitos geracionais, pois os responsáveis pelas crianças e jovens nas escolas, e mesmo adultos no ensino superior:

(...) estariam preocupados com o ensino de história, de humanidades em geral, pois seriam “ideológicos” e provocariam seus filhos, de algum modo, no sentido de certa relação mais desinteressada e mesmo cética em relação às aulas de história, e isso para não falarmos do tratamento negativo que a história (e as humanidades em geral) tem recebido a partir de certo avanço quer da extrema direita quer de certa técnica, lógica e ritmo produtivista (do que também podemos chamar de neoliberalismo e seu empreendedorismo de si) mais imediatista e egoísta (RANGEL, 2021, p. 4).

Por isso é importante perceber que esses conflitos apenas evidenciam o “costume” de uma abordagem vertical e única sobre as temáticas abordadas, incluindo as indígenas. Ao criar um embate com perspectivas mais abrangentes, múltiplas e solidárias, principalmente de e a partir de questões sensíveis, é possível expandir um determinado horizonte que dialogue diretamente com as demandas dos mais de 300 povos originários

presentes no Brasil (ALBERTI, 2014)¹⁶⁰. É também por meio do texto de Marcelo Rangel que destacamos a literatura e o ensino de história, simultaneamente e de maneira sobreposta, como um espaço de reorganização de passados possíveis, salientando que a falta de documentação confeccionada por mãos indígenas é também fruto de violências epistemológicas e físicas. Ou ainda, como pesquisa recente de Eduardo Navarro pôde comprovar, a escrita de tais documentos existiu, mas foi destruída pela colonização¹⁶¹. Este é mais um ponto que demonstra a necessidade de se destacar vozes originárias.

Dessa forma, finaliza-se essa reflexão com alguns apontamentos, a saber: continua sendo preciso uma revisão cuidadosa das metodologias empregadas e justificadas a partir da lei 11.645/08. Também é preciso rever os conteúdos abordados pois, seja para a abordagem de temáticas indígenas, afro-brasileiras ou africanas, temos sujeitos pertencentes a povos complexos escravizados e subalternizados ao longo do tempo. Destaca-se ainda a necessidade de analisar as temporalidades de cada documento utilizado no ensino, os materiais escolares e as fontes apresentadas. E, por fim, reforça-se que sejam feitas abordagens em relação às presenças indígenas na história do Brasil que dialoguem com as histórias e literaturas indígenas, protagonizadas pelos mais de 300 povos ao redor do país. Defendemos aqui que essas histórias indígenas sejam as protagonistas da Lei 11.645/08, dialogando com as demandas dos movimentos originários, salientando suas complexidades e pluralidade.

¹⁶⁰ Dados desatualizados do IBGE de 2010. A previsão é de que o número de indivíduos pertencentes aos povos já contabilizados seja maior, assim como dos povos contabilizados e falantes de quase 300 línguas diferentes em território brasileiro.

¹⁶¹ Em pesquisa divulgada recentemente, Eduardo Navarro anunciou a tradução de cartas escritas em Tupi, guardadas na Biblioteca Real de Haia, na Holanda. Apenas parte do diálogo existente na troca de cartas entre indígenas falantes do Tupi sobreviveu, visto que as cartas escritas pelos aliados portugueses nunca foram encontradas. A tradução das cartas está prevista para publicação pelo Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, como aponta a reportagem de Patrícia Figueiredo para o portal do G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/11/05/cartas-do-seculo-17-sao-traduzidas-do-tupi-pela-1a-vez-na-historia-por-que-faco-guerra-com-gente-de-nosso-sangue-escreveu-indigena.ghtml>. Acesso em 23/02/2022.

Considerações finais:

Vimos demonstrando ao longo deste trabalho que os projetos civilizatórios do período colonial, imperial e republicano estão intrinsecamente conectados no que tange os povos indígenas no Brasil. Estes projetos são fundamentados no colonialismo que, em uma perspectiva de longa duração, ainda permanece forte na sociedade brasileira. Eles concordavam em relação ao objetivo de integrar e assimilar os povos originários àquela sociedade em formação através do que defendeu von Martius sobre a mistura das “raças” portuguesa, negra e indígena, ou, mais precisamente, a “fábula” das três raças.

Os projetos de assimilação e invisibilização do elemento indígena ao corpo nacional promoveram ondas de perseguição a esses povos. Isto ocorreu através de massacres, da promulgação da Carta Régia que autorizava a guerra “justa” contra os Botocudos “antropófagos”, além do desaparecimento dos povos indígenas ter sido amplamente divulgado como algo “natural” e mesmo esperado pelo “progresso”. Apresentamos como este objetivo foi apresentado pela legislação, culminando na sua divulgação através de materiais de leitura.

Dentre esses materiais destaca-se a literatura Romântica um expoente importante, visto que foi por meio de autores (principalmente da primeira geração de Românticos) que se intensificou uma certa valorização dos povos originários. Em contrapartida, através de escritores posteriores, como José de Alencar, essa valorização se transformou na multiplicação de estereótipos, culminando no que apresentamos aqui como uma mitologia de “identidade indígena” única, excluindo a ampla diversidade existente entre os povos originários. Esta mitologia se fortaleceu em uma perspectiva de longa duração, sendo apresentada e difundida amplamente em materiais de leitura diversos, também para a construção de uma identidade nacional homogeneizante.

Por meio dessa intensa divulgação e fortalecimento da mitologia de “identidade indígena única”, negou-se todas as características que não eram apresentadas no estereótipo construído por não-indígenas. A partir disso, forçou-se uma transmutação dos indígenas que não corresponderiam às características estereotipadas em outra categoria, criada a partir da miscigenação: os “caboclos”, “curibocas”, “pardos”, “sertanejos”, “caipiras” dentre outras variantes etimológicas. Todas utilizadas para caracterizar os descendentes dos povos originários, negando suas identidades plurais e mesmo suas ancestralidades.

Considerando isso, apresentamos, a partir da tese do Indigenato de João Mendes Júnior, como a construção de categorias como a de “caboclo” fomentaram a negação das terras indígenas e, com isso, dos direitos originários. Pela tese do indigenato, os povos indígenas tinham (e têm) direito congênito às suas terras ancestrais. Tal direito, por sua vez, foi sistematicamente rejeitado por meio de variadas justificativas infundadas, dentre elas, a de que os povos que habitavam e habitam determinadas regiões não seriam mais indígenas, mas sim povos miscigenados – caboclos, por exemplo - e sem seu direito congênito.

Apresentamos como as leis em relação aos indígenas oscilou ora defendendo parte de seus direitos, ora desprezando-os, e como esses embates também estavam presentes em materiais de leitura. Nesses materiais, observamos que muitos indígenas foram considerados como miscigenados e, por isso, tiveram seus direitos congênitos negados, através de uma perspectiva de longa duração, consolidando assim o que defendemos aqui como uma transmutação forçada da “identidade indígena” única em “caboclos”.

Essa transmutação foi amplamente propagada como “natural” e mesmo como uma fase necessária ao “progresso”, tendo em vista que os indígenas seriam totalmente assimilados ao corpo nacional. Mesmo que esse tenha sido um projeto de grande amplitude e divulgação nacional, percebemos também certa resistência de alguns não-indígenas, caracterizando uma constante tensão entre valorização e depreciação dos povos originários, assim como de seus descendentes. Neste sentido, trouxemos como exemplo dessas tensões dois autores de renome durante a Primeira República: Júlia Lopes de Almeida, com o livro de leitura *Correio da Roçae* o conto *Os Porcos*, e Paulo Setúbal, com seu livro de poemas *Alma Cabocla* e os ensaios *Paulistas do Século XVII e Origens dos Indígenas do Brasil*.

Lopes de Almeida, apesar de ser uma autora de grande importância, especialmente para mulheres leitoras, apresentou uma percepção depreciadora da população cabocla, enfatizando preconceitos e fortalecendo o racismo estrutural relacionado aos povos originários. Em contrapartida, Paulo Setúbal se apresenta como um autor “caboclo”, fruto da miscigenação existente em solo brasileiro, valorizando (dado os devidos limites apresentados) as ancestralidades originárias.

Consideramos que esta evidente tensão em relação ao “caboclo” existe diretamente como consequência das tentativas de destituição dos povos originários de seu direito congênito à terra, negando as demandas indígenas nos últimos cinco séculos de colonização e colonialidade. Salienta-se a recusa desses direitos por meio da legislação

que é amplamente divulgada em materiais de leitura e dos materiais mais propriamente escolares.

No que diz respeito principalmente à negação dos direitos originários à terra, destaca-se o risco da utilização de materiais de leitura que não dialoguem com as demandas indígenas. Considerando isso, salientamos dois exemplos de literatura indígena que subvertem tanto a rejeição dos direitos originários, quanto a mitologia de “identidade indígena única”. Assim, por meio do livro *O Karaíba*, de Daniel Munduruku, e *Tybyra*, de João Nym, destacamos a pluralidade de povos indígenas, suas cosmogonias e epistemologias, uma contrapartida ao silenciamento das vozes originárias.

Posfácio: PL 490/07 e a manutenção do genocídio e etnocídio indígena

Como o título pode entregar, este é um texto que visa refletir um pouco sobre mais um marco no longuíssimo genocídio indígena no Brasil. Não tenho pretensão nenhuma de esgotar o tema, mesmo porque a questão do Marco Temporal continua em debate. Minha intenção com esse posfácio é fazer uma breve reflexão sobre um tema espinhoso que deve ser encarado com urgência e que é consequência direta do que o presente trabalho tratou.

Durante o ano de 2022 foi intensamente debatido, na Comissão de Constituição e Justiça, o Projeto de Lei 490, proposto inicialmente em 2007 (não confundir com o PL 490/2021¹⁶²). Vivemos o genocídio indígena desde as primeiras invasões europeias em território americano e, no entanto, a mencionada PL, que segue para o Senado, é um marco sangrento para os assassinos e também assassinatos dos povos originários. Junto a essa proposta, não se pode deixar de mencionar: em uma realidade de meio milhão de pessoas mortas devido à Pandemia da COVID-19, a boiada segue passando¹⁶³... mesmo que o projeto tenha sido rejeitado pela Comissão de Direitos Humanos e Cidadania (CDHC) em 2009. O texto do PL descreve, inicialmente, uma “proposição [que] visa a promover o aperfeiçoamento da legislação indigenista, no que tange à competência do Congresso Nacional para dispor sobre a demarcação das terras indígenas” (PL 490/07, p. 1). Não é preciso muito para entender que o tal “aperfeiçoamento” não é direcionado aos povos originários e sim à bancada ruralista (congressistas que representam o garimpo e principalmente o agronegócio latifundiário e de monocultura) que segue forte.

O Projeto de Lei visa fragilizar drasticamente a demarcação de Terras Indígenas (TI) além de vulnerabilizar as terras já demarcadas. Como? Pelo texto do PL é possível ler que “as áreas reivindicadas e que, por isso, são objeto de demarcação, envolvem interesses diversos, tanto públicos quanto privados” (PL 490/07, p. 2), evidenciando os interesses sobre os recursos naturais existentes nessas terras, destacando-se a mineração. As jornalistas Juliana Dama e Valéria Oliveira disponibilizaram uma cronologia parcial importante dos ataques que garimpeiros vieram realizando desde de junho de 2020 aos

¹⁶² Este PL visa aumentar as penas para crimes de lesão corporal.

¹⁶³ Referência à fala do ex-ministro do meio Ambiente, Ricardo Salles, durante reunião ministerial em 2020. Reportagem completa no seguinte link: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/22/ministro-do-meio-ambiente-defende-passar-a-boiada-e-mudar-regramento-e-simplificar-normas.ghtml> . Acesso em 10/11/2022.

Yanomami, em Roraima, enquanto a pandemia de Covid-19 assolou e devastou o país¹⁶⁴. Nela, podemos ver uma evidente intensificação das violências que, por sua vez, não se restringem a esse povo, mas escancara a escalada da bestialidade de não-indígenas contra os povos originários. Exemplo disso foi o incêndio na Terra Indígena Xacriabá, em São João das Missões, Minas Gerais¹⁶⁵. O incêndio consumiu a escola onde também funcionava a casa de medicina indígena. Apesar de alguns veículos de comunicação destacarem que o incêndio poderia ter ocorrido tendo em vista uma disputa entre os próprios Xacriabás, é necessário desconfiar dessa narrativa, já que dias antes do incêndio (constatado como criminoso pela polícia) os Xacriabá interditaram a BR-135 (no dia 23 de junho de 2021), manifestando contra a votação da PL 490-07, em Brasília¹⁶⁶. O incêndio ocorreu na madrugada do dia 24 de junho de 2021.

Muitos povos indígenas se manifestaram contra a PL 490/07, se deslocando para Brasília ao longo do mês de junho de 2021, enquanto outros povos se manifestaram nas cidades onde residem. As manifestações aconteceram em muitos (talvez todos, não consegui mapear até a finalização desse posfácio) os estados do país, destacando-se as manifestações em São Paulo, Ceará, Bahia, Maranhão e no Distrito Federal, além da já mencionada em Minas Gerais. Em Brasília, os protestos foram confrontados pela polícia, que lançou bombas de efeito moral e balas de borracha contra as manifestações pacíficas¹⁶⁷. E isso diz muito sobre a vulnerabilidade da nossa democracia. Mas, considerando tudo isso, democracia para quem?

O Projeto de Lei defende que “a demarcação das terras indígenas não se limita à política indigenista. Trata-se de matéria que ultrapassa os limites da política indigenista e atinge interesses diversos” (PL 490/07, p. 3), como se mesmo a política indigenista pudesse ou tivesse interesse em passar por cima dos projetos ruralistas que sempre regeram o país, como viemos apontando. Propostas como a deste projeto ignoram, ou fingem inexistir, a constante expulsão dos povos originários de suas terras de origem desde o início da invasão europeia, como já mencionado, mas também ignorando o que a

¹⁶⁴ Leitura completa em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2021/05/27/relembre-conflitos-recentes-entre-garimpeiros-e-indigenas-na-terra-yanomami.ghtml> . Acesso em 29/10/2022.

¹⁶⁵ Disponível no link: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2021/06/24/interna_gerais.1280139/escola-de-reserva-indigena-e-incendiada-em-minas-veja-video.shtml . Acesso em 29/10/2022.

¹⁶⁶ Disponível no link: <https://g1.globo.com/mg/grande-minas/noticia/2021/06/23/indigenas-da-etnia-xakriaba-protestam-contr-pl-490-e-fecham-br-135-no-norte-de-mg.ghtml> . Acesso em 29/10/2022

¹⁶⁷ Dois indígenas foram hospitalizados dentre mais de 10 feridos como mostra a nota do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/indigenas-sao-reprimidos-com-violencia-pela-policia-em-brasilia-durante-protesto-pacifico> . Acesso em: 28/06/2021.

própria legislação traz, principalmente desde o início do século XX, e aqui lembramos de Mendes Júnior. O que o PL escancara no trecho acima é justamente os interesses escusos que pairam sobre as terras indígenas, sejam eles imobiliários, agropecuários e por parte de garimpeiros ou mesmo mineradoras, já que “demarcação das terras indígenas não se limita à política indigenista”, ou seja, a demarcação das TIs não se restringe aos interesses indígenas.

As etapas de demarcação das Terras Indígenas podem ser resumidas da seguinte forma: 1) identificação e delimitação por parte de uma equipe interdisciplinar, preparada pela FUNAI; 2) declaração de posse permanente, pelo Ministério da Justiça; 3) demarcação física, realizada pela FUNAI; 4) homologação, e; 5) registro feito pela FUNAI junto à Secretaria de Patrimônio da União (SPU). Pode parecer um processo simples e muito bem organizado, mas trata-se de uma longuíssima movimentação que envolve múltiplos interesses muitas vezes divergentes e mesmo contraditórios.

Essa proposta visa reformular esse longuíssimo processo para que ele se torne ainda menos eficiente e mais longo e que, ao fim, não delimite nenhuma outra TI, ou, se delimitar, torne os territórios originários verdadeiros depósitos de “involuntários da pátria”, como diria Eduardo Viveiros de Castro, semelhante talvez a muitas reservas indígenas, nos Estados Unidos (VIVEIROS DE CASTRO, 2016). Digo isso pela conotação de isolamento, e mesmo exílio, que essas reservas ainda têm, e que não comportam as transformações culturais que os povos indígenas, e todos os demais povos do planeta Terra, sofrem e exercem.

É preciso sempre dizer que as temáticas indígenas, principalmente no Brasil, estão intrinsecamente relacionadas à questão da terra. Aqui não se trata exclusivamente das relações de territorialidade, apresentadas no oitavo capítulo desta tese, mas diz respeito também aos interesses não-indígenas sobre tais terras. Principalmente desde a proclamação da República, presenciamos o assentamento de famílias para fixação da população não-indígena, depois a expansão da fronteira agrícola e, mais recentemente, com a redemocratização do Brasil nos anos 1980, com o Plano Nacional de Reforma Agrária (POMPEIA, 2021). Por isso é preciso não ser ingênuo a ponto de pensar que a proposta do Marco Temporal não esteja ligada à um projeto histórico, de longa-duração, de negação das presenças indígenas nessas mesmas terras que estão em disputa.

Desde as primeiras invasões, os povos originários têm sido expulsos de suas terras, que, por sua vez, são invadidas em um movimento sucessivo de violências físicas e simbólicas. Dentre as consequências, salienta-se aqui a invisibilização desses povos por

parte de uma sociedade que comete etnocídio e genocídio. Destaca-se também a transmutação forçada dos povos originários em “caboclos” e suas variantes conceituais com a intenção de desvinculá-los de suas terras originárias. Ao expulsar esses povos de suas terras, proibindo-os de falar suas próprias línguas (COELHO, 2005), dificultando o convívio com suas famílias e do rapto de suas crianças, foi sendo construído um projeto (mais ou menos consciente, a depender da perspectiva dos sujeitos envolvidos) de tentativa de esvaziamento dessa auto-identificação indígena.

Vimos, no começo do ano de 2021, o parecer da Advocacia Geral da União (AGU) para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que discutiria a forma de se realizar a autodeclaração. O parecer 00006/2020/GAB/PFE/PFE-FUNAI/PGF/AGU destacou que o objetivo seria “evitar fraudes e abusos, que subvertem a função social decorrente da identidade indígena, evitando-se oportunistas que, sem qualquer identificação étnica com a causa indígena, pretendem ter acesso a territorialidade ou algum benefício social ou econômico do Governo Federal”. A Funai, enquanto instituição, estaria demonstrando preocupação com a legitimidade da autoidentificação indígena? Não creio.

Um dos problemas do parecer em questão é que ele se baseia em duas formas distintas de autoidentificação indígena, a saber: 1) para uma satisfação individual de identificação ancestral; 2) como forma de receber benefício por parte das políticas públicas. A primeira forma, como o próprio parecer explica, se daria com fins de “satisfação íntima”, baseando-se na máxima exteriorizada por inúmeras pessoas, incluindo o vice-presidente do Brasil Hamilton Mourão¹⁶⁸, de que “todo mundo é índio” ... com essa nomenclatura pejorativa mesmo. A segunda, evidentemente, se relaciona com a questão da terra.

Mas mesmo a questão de autoidentificação por “satisfação íntima” é mobilizada como forma de desarticular e tentar destituir, forçadamente, o direito à identificação, identidade e o direito à terra. Vejamos o caso complexo do povo Puri que tem suas terras originariamente entre Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro. O povo Puri vem lutando por anos pelo reconhecimento junto à FUNAI, o que, salvo engano, ainda não aconteceu¹⁶⁹. Quando a FUNAI nega a existência desse povo, ela nega o seu direito

¹⁶⁸ Reportagem “Descendente de índio, vice de Bolsonaro fala que indígenas são indolentes” completa no seguinte link: <https://www.poder360.com.br/eleicoes/descendente-de-indio-vice-de-bolsonaro-fala-que-indigenas-sao-indolentes/>. Acesso em: 30/10/2022.

¹⁶⁹ Apesar de ter sido reconhecido como patrimônio cultural imaterial do distrito de Padre Brito, município de Barbacena – MG. Leia mais na reportagem “Barbacena foi construída em cima de nossa história”, diz

constitucional às suas terras originárias, e algo semelhante acontece quando negamos a autodeclaração de uma pessoa indígena. Dessa forma, o parecer de heteroidentificação mobiliza e distorce uma ampla bibliografia de forma a defender que os indígenas “reais” devem ser confirmados com base em uma análise externa àquele povo – por isso, “heteroidentificação”.

Esse parecer subverte e distorce o próprio Estatuto do Índio, criado em 1973. Permeado por problemas, este estatuto ainda é um referencial para a legislação que envolve os povos indígenas no Brasil. Aqui é importante destacar que este último documento (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973), traz no Artigo 2º inciso VI, o dever de “respeitar, no processo de integração do índio à comunhão nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes”. Percebe-se que o termo “integração” não é utilizado de forma gratuita e orienta, com base na lei, que esses povos sejam incorporados à sociedade abandonando suas ancestralidades. A lei se baseia, portanto, em um projeto de longa-duração de destituição do que se via pela população não-indígena como uma “identidade indígena única”, que é mitológica, como viemos defendendo ao longo deste trabalho.

Percebam então que o parecer da AGU volta ao Estatuto do Índio, recuperando a perspectiva etnocêntrica e tutelar de que “quem diz quem é índio, é o não-índio”, delimitando o preceito de autoidentificação para negar a quem não correspondesse a um determinado estereótipo (estreito e preconceituoso), sua autoidentificação. É por isso que o Parecer inicia defendendo a autoidentificação como “fins de convicção e satisfação íntima”, já que a heteroidentificação estaria protegendo os indígenas “de verdade”, pois para “fins de percepção de benesses distintas, precisa obedecer a todo o plexo normativo que permeia o tema sob pena de precipitar-se um risco de diluição da própria ‘indianidade’ e de falência dos esforços estatais em estabelecer um resgate histórico da condição indígena” (Tópico 8). Ou seja, quem teria sua “indianidade diluída” não deveria ser reconhecido como tal e é aqui que afirmações medíocres como “índio não usa celular”, “não anda de avião” e etc., corroboram essa “identidade indígena” única, estereotipada e engessada em um passado idealizado. Todos os indígenas que não corresponderem ao estereótipo seriam “caboclos” ou qualquer uma de suas variantes já apresentadas.

Ora, mas o que isso tem a ver com o Marco Temporal que teve, mais uma vez, o debate no congresso adiado em 2021? Tudo, afinal, se a identificação de indígenas passar

presidente de Associação de Índios Puri”. Disponível em: <http://www.contag.org.br/indexdet2.php?modulo=portal&acao=interna2&codpag=101&id=13121&mt=1&nw=1&ano=&mes=> . Acesso em 30/08/2021.

a ser confirmada por não-indígenas voltaremos ao escancaramento da tutela colonialista (física e intelectual) instaurada a partir das primeiras invasões das Américas. Em que situação ficariam os povos indígenas não reconhecidos pela FUNAI? Como ficariam os indígenas em retomada de terras e de suas identidades¹⁷⁰? Com a aprovação do Marco Temporal, ficariam ainda pior do que estão hoje, já que neste momento seus direitos são negados em favor de um amplo acordo político que beneficia o agronegócio, o mercado imobiliário e as mineradoras. Afinal, para o Estado, o capital está acima da ancestralidade, do encantamento, da territorialidade, e mesmo da vida. Em 2021, mais de 6 mil indígenas de diferentes povos se encontraram em Brasília, junto ao Acampamento “Luta Pela Vida”, reivindicando seus direitos e se opondo ao Marco Temporal. Essa foi a maior mobilização originária em Brasília nos últimos 30 anos¹⁷¹, mais uma em uma longuíssima trajetória de resistências na história do Brasil.

¹⁷⁰ Para leitura detida sobre povos indígenas em retomada, consultar o livro “Voltar para ir”, de Débora Arruda, do povo Aranã.

¹⁷¹ Acompanhe o processo do Projeto de Lei 490/07, pelo link: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345311>. Acesso em: 30/10/2022.

Referências Bibliográficas:

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo, Companhia das Letras. Edição do Kindle, 2009.

AGNOLIN, Adone. *O Apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico – alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo – SP, Associação Editorial Humanitas, 2005.

ALBERTI, Verena. **O professor de história e o ensino de questões sensíveis e controversas**. Palestra proferida no IV Colóquio Nacional História Cultural e Sensibilidades, realizado no Centro de Ensino Superior do Seridó (Ceres) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), em Caicó (RN), de 17 a 21 de novembro de 2014.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de Alencastro. *O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Júlia Lopes de. *Correio da Roça*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1913.

-----, Os Porcos. In.: MARTINS, Romeu. *Medo Mortal: mestres brasileiros da literatura*. Rio de Janeiro: Editora Darkside, 2019.

ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural?*. Belo Horizonte – MG, Grupo Editorial Letramento, 2018.

AMANTINO, Marcia. *O mundo das feras. Os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – Século XVIII*. São Paulo – SP, Annablume, 2008.

ANGATU, Casé (Carlos José Ferreira dos Santos). *Nem tudo era Italiano: São Paulo e pobreza (1890-1915)*. São Paulo: editora Annablume, 2017.

ANHENZINI, Karina. Entre “rios da Dúvida” e contínuas entradas: a construção do tema das bandeiras por Afonso Taunay. *Os bandeirantes e a historiografia brasileira: questões e debates contemporâneos/ Diogo da Silva Roiz, Suzana Arakaki, Tânia Regina Zimmermann (organizadores)* Serra: Editora Milfontes, 2018

APARICIO, Adriana Biller. *O INSTITUTO DO INDIGENATO E TEORIA CRÍTICA: A possibilidade de reinvenção do fundamento jurídico dos direitos territoriais indígenas a partir da análise da territorialidade e dos processos de luta Guarani*. Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do Grau de Doutora em Direito, em 2018.

ARAÚJO, Ana Valéria. Terras Indígenas no Brasil: retrospectiva, avanços e desafios do processo de reconhecimento. In.: FANY, Ricardo. *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

ARAÚJO, Valdeí Lopes. Disputas pelo Passado: História e historiadores no Império do Brasil (Coleção Estudos em *História da Historiografia e Modernidade* Série SNHH Livro 1). Editora da UFOP. Edição do Kindle, 2012.

AYTAI, Desidério. [O mundo cromático Karajá](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aaytai-1980-mundo/Aytai%201980%20O%20mundo%20cromatico%20Karaja.pdf). *Revista de Antropologia* n° 23, 1980. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aaytai-1980-mundo/Aytai 1980 O mundo cromático Karaja.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aaytai-1980-mundo/Aytai%201980%20O%20mundo%20cromatico%20Karaja.pdf). Acesso 12/03/2022.

AZAMBUJA, Suely Campos. Leis e Letras: o ardente Paulo Setúbal. *Revista Acervo Histórico*, São Paulo, n. 4, p. 48-61, 2005

BANIWA, Gersem. Educação Escolar Indígena o Século XXI: encantos e desencantos. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

BEECHER, Henry Ward. *The red man*, volume X, n 6, July and August, 1890.

BELL, Deirdre. Toward an End to Appropriation of Indigenous “Two Spirit” People in Trans Politics: the Relationship Between Third Gender Roles and Patriarchy. Disponível em: <https://culturallyboundgender.wordpress.com/2013/03/09/toward-an-end-to-appropriation-of-indigenous-two-spirit-people-in-trans-politics-the-relationship-between-third-gender-roles-and-patriarchy/>. Acesso em 09/02/2022.

BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987.

----- . Teses sobre o conceito da história, 1940.

BENTIVOGLIO, Julio; EHRENREICH, Paul. Índios botocudos do Espírito Santo no século XIX. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014.

BESSA FREIRE, José Ribamar. *Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Tese de Doutorado em Literatura Comparada apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2003.

BITETI, Mariane; MORAES, Marcelo José Derzi. Vidas e Saberes periféricos como Potências Transgressoras. *Tlalli: Revista de Investigación en Geografía* / Universidad Nacional Autónoma de México, ano 1, num. 2, 2019.

BLUTEAU, Rafael. *Dicionário da Língua Portuguesa – vol I*. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789A.

----- . *Dicionário da Língua Portuguesa – vol II*. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789B.

BRAGA, Bruno Miranda. A Igreja, o Estado e uma “horda de selvagens”: a Catequese e Civilização de Índios no Amazonas 1845-1898. Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História, 2015. Disponível em:

http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1442528590_ARQUIVO_ANPUH_2015.pdf . Acesso em 03/03/2022

BRAUDEL, Fernand. A Longa Duração. IN.: *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editora Presença, 1990.

BROWN, Dee. *Enterrem meu coração na curva do rio: a dramática história dos índios norte-americanos*. Porto Alegre – RS, L&PM Pocket, 2003.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Civilização Brasileira. Edição do Kindle. 2018.*

CANDIDO, Antonio. A literatura e a formação do homem. Remate de Males, Revista do Departamento de Teoria Literária da UNICAMP, Campinas, número especial, 1999.

CARI, Mateus B; SAMPAIO, Paula F. Missões jesuíticas dos Sete Povos e o Tratado de Madri (1750): protagonismo, resistência e autodeterminação dos índios na luta pela terra. Revista *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 19, n. 38. 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987B.

----- . *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2018A.

----- . *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo – SP, ClaroEnigma, 2015.

----- . *História dos Índios no Brasil*. São Paulo – SP, Companhia das Letras, 2006.

----- . *Os Direitos do Índio: ensaios e documentos*. São Paulo – SP, Editora Brasiliense, 1987A.

----- . Terra Indígena: história da doutrina e legislação. IN.: *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2018B.

----- . Apresentação. IN.: MENDES JÚNIOR, João. *Os Índios no Brasil, seus direitos individuais e políticos*. 1988.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Ed. Cultura Acadêmica, 2014.

CARTA RÉGIA 13/05/1818. Coleção de Leis do Império do Brasil - 1808, Página 37 Vol. 1 (Publicação Original). Versão digital, disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg/sn/anterioresa1824/cartaregia-40169-13-maio-1808-572129-publicacaooriginal-95256-pe.html> .

CARTA RÉGIA, 12/02/1808. Coleção de Leis do Império do Brasil – 1808A, Página 171 Vol. 1 (Publicação Original). Versão digital, disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/anterioresa1824/cartaregia-40274-2-dezembro-1808-572464-publicacaooriginal-95565-pe.html .

CARVALHO, José Murilo. **A Formação das Almas**: o imaginário da república no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. São Paulo: Editora Global, 2002.

CASTILHO, Mariana Moreno. José Veríssimo e o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/PTN): os limites da permeabilidade do indígena no corpo nacional. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH. São Paulo, julho 2011.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. “Terra Indígena”: aspectos históricos e aplicação do conceito jurídico. *História* (São Paulo) v.35, e75, 2016.

CERQUEIRA, Bruno da Silva Antunes de. *A DEMARCAÇÃO TERRITORIAL INDÍGENA E O PROBLEMA DO “MARCO TEMPORAL”*: O SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL E O INDIGENATO DO MIN. JOÃO MENDES DE ALMEIDA JÚNIOR (1856-1923). Monografia apresentada como requisito para conclusão do curso de Bacharelado em Direito pela Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais do Centro Universitário de Brasília – UniCEUB, em 2016.

CHERVEL, André. História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa. *Teoria & Educação*, Porto Alegre, n. 2, 1990.

CHIARELLI, Tadeu. “Monumento às Bandeiras”, de Brecheret: o passado presente. Disponível em: <https://artebrasileiros.com.br/opiniao/conversa-de-barr/monumento-as-bandeiras-de-brecheret-o-passado-presente/> . Acesso em 27/10/2022.

CHIAVENATTO, Júlio José. *Genocídio americano*: a guerra do Paraguai. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CIMI. PL 490 ataca direitos territoriais indígenas e é inconstitucional, analisa Assessoria Jurídica do Cimi. Disponível em: <https://cimi.org.br/2021/05/pl-490-ataca-direitos-territoriais-indigenas-inconstitucional-analisa-assessoria-juridica-cimi/> . Acesso em: 30/08/2021.

----- Entenda o caso de repercussão geral no STF que pode definir o futuro das terras indígenas do Brasil. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/10/entenda-repercussao-geral-stf-futuro-terras-indigenas/> . Acesso em: 30/08/2021.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. São Paulo, Cosacnaify, 2004.

COELHO, Mauro Cezar. *Do Sertão para o Mar - Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1750 – 1798)*. Tese de doutorado defendida pela USP, 2005.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stocker. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. IN.: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Ed. Cultura Acadêmica, 2014.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016. Disponível em: <<https://goo.gl/RmjB7R>>.

CORREA, Nereu. ONDE NASCEU "ALMA CABOCLA". In.: *As Maluquices do Imperador*. Iba Mendes – Editor Digital; Projeto Livro Livre. Publicado originalmente em 1927. Livro Digital nº 310 - 2ª Edição - São Paulo, 2019.

CORREIA, Carlos João. Cosmogonia: estudo de mitologia comparada. *Revista Philosophica*, 53, Lisboa, 2018.

COSTRUBA, Deivid Aparecido. O limiar de um “possível ecofeminismo”: Júlia Lopes de Almeida e o caso do Correio da roça (1913). *Anais eletrônicos do XXII Encontro Estadual de História da ANPUH-SP*, 2014.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi*. São Paulo – SP, Editora Melhoramentos, 1982.

CUNHA, Eliaquim Timóteo da. “*Quando esse tal de SPI chegou: O Serviço de Proteção aos Índios na formação de Rondônia*”. Dissertação defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, 2016.

DAMA, Juliana; OLIVEIRA, Valéria. Cronologia: veja os ataques de garimpeiros à Terra Indígena Yanomami. Reportagem para G1, de 27/05/2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2021/05/27/relembre-conflitos-recentes-entre-garimpeiros-e-indigenas-na-terra-yanomami.ghtml> . Acesso em: 28/06/2021.

DEBUS, Eliane. *Monteiro Lobato e o leitor, esse conhecido*. Florianópolis – SC, Editora UNIVALI, Editora da UFSC, 2004.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *História Oral: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2006.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

DE LUCA, Leonora. O “feminismo possível” de Júlia Lopes de Almeida (1862 – 1934). *Cadernos Pagu* (12), 1999.

DE PLÁCIDO E SILVA. *Vocabulário jurídico*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2004.

DIRETÓRIO que se deve observar nas povoações dos Índios do Pará, Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Lisboa, Oficina de Miguel Rodrigues, impressor do eminentíssimo Senhor Cardial Patriarca, 1755. IN.: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750 – 1850)*. Petrópolis – RJ, Editora Vozes, 1988.

DOUGLAS, John; OLSHAKER, Mark. *Mindhunter: o primeiro caçador de serial killers americano*. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2017.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo – SP, Editora Perspectiva, 1972.

FANTINATO, Maria Cecília de Castello Branco. **Etnomatemática**: novos desafios teóricos e pedagógicos. Niterói: Editora da UFF, 2009.

FAUSTO, Carlos. *Os Índios antes do Brasil*. São Paulo: Zahar Editora, 2000.

FARAGE, Nádia. *As Muralhas do Sertão: os povos indígenas do rio Branco e a colonização*. Dissertação de mestrado defendida pela Universidade Estadual de Campinas, 1986.

FARAGE, Nádia; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Caráter da tutela dos índios: origens e metamorfoses. IN.: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

FERNANDES, Estevão Rafael. **Existe Índio Gay?**: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. Curitiba, Brazil Publishing, 2019.

FERNANDES, Estevão Rafael; ARISI, Bárbara M. **Gay Indians in Brazil: Untold Stories of the Colonization of Indigenous Sexualities**. Springer International Publishing. Edição do Kindle, 2017.

FERREIRA, Clayton José. *ILUSTRAÇÃO E AÇÃO: PRESENÇA, SENTIDO, PERIÓDICOS E ENSAIOS DE MÚLTIPLOS BRASIS (1916-1939)*. Tese de doutorado defendida na Universidade Federal de Ouro Preto, em 2020.

FERREIRA FILHO, Aurelino José. Indígenas no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba: sítios arqueológicos e patrimônio. *Albuquerque: revista de história*, v. 10, n. 19, 17 dez. 2018.

FIGUEIREDO, Candido de. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, Lisboa, 1913.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Desvendando o “mistério do ministério” - sensibilidade barroca nas reduções jesuítico-guaranis do século XVII. *Mneme*, Revista de Humanidades, V.4 - N.8 - abr./set. de 2003.

FONSECA, Thais Nivia de Lima e. Os heróis nacionais para crianças: ensino de história e memória nacional. IN.: ROCHA, Helenice; MAGALHÃES, Marcelo; GONTIJO,

Rebeca. A escrita da história escolar: memória e historiografia. Rio de Janeiro – RJ, Editora FGV, 2009.

FUNARI, Pedro Paulo; PIÑON, Ana. A Temática Indígena na Escola: subsídios para os professores. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

GAGLIARDI, José Mauro. O Indígena e a República. São Paulo, Editora HUCITEC, 1989.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre – RS, L&PM Pocket, 2010.

GALLOIS, Dominique. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidade?. IN.:RICARDO, Fany Pantaleoni (Org). *TERRAS INDÍGENAS E UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DA NATUREZA*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GASPAR, Madu. Sambaqui: arqueologia do litoral brasileiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

GEDIEL. José Antônio Peres. Terras indígenas no Brasil: o descobrimento da racionalidade jurídica. In: CUNHA, Manoela Carneiro da; BARBOSA. Samuel (Orgs.). *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

GENTILI, Pablo. Inventar outras ciências sociais. In.: SANTOS, Boaventura de Souza. *Construindo as Epistemologias do Sul Para um pensamento alternativo de alternativas - V.I*. Buenos Aires – Argentina, Rosa Luxemburgo Stiftung e CLACSO, 2018.

GOHN, Maria da Glória. Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. Ensaio: aval. pol. públ. Educ., Rio de Janeiro, v.14, n.50, 2006.

GOMES, Ana Maria R.; KOPENAWA, Davi. Os Cosmos Segundo os Yanomami: *Hutukara e Urihi*. Revista UGMG, Belo Horizonte, v. 22, n. 1 e 2, p. 142-159, 2015.

GOMES, Angela Maria de Castro. A escrita da história nos palcos Teatro histórico e crítica literária na Marquesa de Santos. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 34, n. 66, p. 669-698, set/dez 2018.

GOMES, Ranier José de Andrade Quinto. *A Política Indigenista em Minas Gerais: apropriações do Diretório (1758 – 1808)*. Dissertação defendida pela Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.

GRAÚNA, Graça. Criaturas de Ñanderu. Barueri: Editora Amarellys, 2010.

----- De Livros e Girassóis. In.: **Impressões de leitura do texto literário**. São Paulo: Editora Todas as Musas, 2016.

GUIDÓN, Niéde. As Ocupações Pré-históricas do Brasil (Excetuando a Amazônia). IN.: CUNHA, Manoela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GUMBRECHT, Hans U. *Produção de Presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto e Editora PUC-Rio, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. São Paulo, Editora UNESP, 2014.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Por que filosofia popular brasileira? *HH Magazine – humanidades em rede*, 2020. Disponível em <https://hhmagazine.com.br/por-que-filosofia-popular-brasileira/>. Acesso em: 08/03/2021.

_____. Correndo Gira. *HH Magazine – humanidades em rede*, 2020a. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/correndo-gira/>. Acesso em 11/03/2021.

_____. Com os pés da macaia. In. SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro. Bazar do Tempo, 2020b.

HANSEN, Patrícia. Os primeiros livros infantis brasileiros: análise da literatura cívico-pedagógica de ficção. Rio de Janeiro: Programa Nacional de Apoio à Pesquisa da Biblioteca Nacional, 2010.

------. *Brasil, um país novo: literatura cívico-pedagógica e a construção de um ideal de infância brasileira na Primeira República* 01/09/2007 245 f. Doutorado em HISTÓRIA SOCIAL Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, São Paulo Biblioteca Depositária: SBD / CAPH Link: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-12022008-111516/en.php>, 2007.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte – MG, Editora UFMG Humanitas, 2014.

HEMMING, John. *Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo – SP, EDUSP, 2008.

HOOKS, bell. *Ensinando a Transgredir: A educação como prática libertadora*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo - SP, Companhia das Letras, 1994.

Indígenas bloqueiam trecho da BR-222, em Caucaia, em protesto contra projeto de lei que modifica demarcação de terras. Reportagem feito para o portal G1, em 22/06/2021, disponível em: <https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2021/06/22/indigenas-bloqueiam-trecho-da-br-222-em-caucaia-em-protesto-contr-projeto-de-lei-que-modifica-demarcacao-de-terras.ghtml>. Acesso em: 28/06/2021.

JOSAPHAT, Frei Carlos (org.); LAS CASAS, Frei Bartolomeu de. *Liberdade e Justiça para os povos da América: Oito tratados impressos em Sevilha em 1552*. São Paulo: Editora Paulos, 2010.

JÚNIOR, Ademir Barbosa. *O Livro de Ouro dos Orixás*. São Paulo: Editora Anubis, 2017.

----- *Dicionário de Umbanda*. São Paulo: Editora Anúbis, 2016.

KAMBEBA, Márcia Wayná. *O Lugar do Saber Ancestral*. São Paulo: Instituto UK'A, 2021.

KATHÖFER, Gabi. The Phantasm of the German Imigrant Or The Invention of Brazil. *Flusser Studies* 07, 2008. Disponível em: <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/kathofer-german-migrant.pdf>.

KILOMBA, Grada. A Máscara. *Cadernos de Literatura em Tradução*, n. 16, 2010.

KODAMA, Kaori. *Os filhos das brenhas e o Império do Brasil: A etnografia no Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (1840-1860)*. Tese de doutorado defendida pela PUC-RIO, 2005.

KORNDÖRFER, Ana Paula. Jeca Tatu, um ilustre opilado: o movimento sanitário e o combate à ancilostomíase na obra de Monteiro Lobato (Brasil, décadas de 1910-1920). *História: Debates e Tendências*, v. 18, n. 3, set./dez. 2018.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um zamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

----- *A Vida não é Útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

----- *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

----- Discurso de Ailton Krenak, em 04/09/1987, na Assembleia Constituinte, Brasília, Brasil. *Revista GIS*, São Paulo, v. 4, n.1, p. 421-422, Out. 2019

LAPLANE, Adriana Lia Frizman. de. *Interação e silêncio na sala de aula*. Ijuí: Editora Unijuí, 2000.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. FRONTEIRAS GEOGRÁFICA, ÉTNICAS E CULTURAIS ENVOLVENDO OS KAINGANG E SUAS LIDERANÇAS NO SUL DO BRASIL (1889-1930). São Leopoldo – RS, *Pesquisas – Antropologia*, Nº 64, 2007.

LAZARIN, Kátiusca Maria. FANÁTICOS, REBELDES E CABOCLOS: DISCURSOS E INVENÇÕES SOBRE DIFERENTES SUJEITOS NA HISTORIOGRAFIA DO CONTESTADO. (1916-2003) Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em

História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, para obtenção do título de Mestre em História Cultural, em 2005.

LEOPOLDI, José Sávio. Rousseau - estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas. *ALCEU* - v.2 - n.4 - p. 158 a 172 - jan./jun, 2002.

LIMA, Adson Cristiano Bozzi Ramatis. *Olhar da alteridade: “O Inferno são os Outros”*. Itinerários, Araraquara, n. 33, p.243-252, jul./dez. 2011.

LIMA, Edwiges Inácia de; NAGAO, Fernanda Quinei Alves; SELMO, Jaqueline Tumitan; LANDIM, Sorrana Penha da Paz; LIMA, Vanda Moreira Machado. O PAPEL DA EDUCAÇÃO FORMAL, NÃO FORMAL E INFORMAL NA FORMAÇÃO POLÍTICA DE MULHERES EDUCADORAS. *Revista Pegada* – vol. 20. n.1, Janeiro-Abril/2019 .

LIMA, Lauro de Oliveira. *Estórias da Educação no Brasil: de Pombal a Passarinho*. Rio de Janeiro – RJ, Editora Brasília, 1974.

LIMA, Luiz Costa. *O Controle do Imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos*. Rio de Janeiro – RJ, Editora Forense Universitária, 1989.

LIMBERTINI, Rita de Cássia. *A Imagem do Índio: Discursos e Representações*. Dourados: ED. UFGD, 2012.

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: Série Antropologia 322. DAN/UnB, 2002.

MARCOS, Rui de Figueiredo; MATHIAS, Carlos Fernando; NORONHA, Ibsen. *História do Direito Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2018.

MARQUETTI, Délcio; SILVA, Juraci B. Lopes da. História oral e fragmentos da cultura popular cabocla. *Revista eletrônica de crítica e teoria de literaturas Sessão aberta PPG-LET-UFRGS* – Porto Alegre – Vol. 04 N. 01 – jan/jun 2008.

MARTIN, Thomas R.; BLACKWELL, Christopher W. *Alexandre, o Grande: um homem e seu tempo*. Editora Zahar, 2020.

MARTINS, Eduardo Vieira. *A Fonte Subterrânea: José de Alencar e a Retórica Oitocentista*. São Paulo: Editora EDUSP, 2005.

MARTINS, Fernanda Santa Roza Ayala. O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais e a Política Agrária na Primeira República: grupos agrários, projetos e disputas no Maranhão (1910 – 1918). Dissertação de mestrado defendida pela Universidade Federal Fluminense, em 2012.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, (26), 2003. <https://doi.org/10.5902/2176148511881>

MARTINS, Pedro; WELTER, Tânia. Cultura Cabocla: uma identidade cultural em construção no mundo rural. *Temáticas*, Campinas, nº 14(27/28), jan/dez, 2006.

MARTINS, Romeu. *Medo Mortal: mestres brasileiros da literatura*. Rio de Janeiro: Editora Darkside, 2019.

MATTOS, Amilton Pelegrino de. Prefácio. In.: MANCHINERI, Alana; Manchinery, Alessandra; COLLET, Celia; SAADY, Jefferson; SILVA, Miguel; APURINÃ, Pamela; MANCHINERI, Soleane; MANCHINERI, Wendel. *Atualizar o mito: práticas indígenas na universidade / organizado por Manchinery (et al)*. – Rio Branco: Nepan Editora, 2018.

MATTOS, Izabel Missagia de. A Guerra Ofensiva aos “Botocudos Antropófagos” nas Minas Oitocentistas e seus Significados para a Nacionalidade Brasileira em Formação: Uma Abordagem Comparativa. *Centro de Estudos de Pessoal e Forte Duque de Caxias*, Ano I, Número 1, 2017.

------. *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. São Paulo – SP, EDUSC, 2004.

MATTOS, Selma Rinaldi de. Brasil em Lições: A História do Ensino de História do Brasil no Império através dos Manuais de Joaquim Manuel de Macedo. DISSERTAÇÃO SUBMETIDA COMO REQUISITO PARCIAL PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM EDUCAÇÃO na Fundação Getúlio Vargas, em 1993.

MBEMBE, Achille. *A Universalidade de Franz Fanon*.

------. *Necropolítica*. Impresso en España, Editora melusina[sic], 2011

MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização séculos XVI – XVII*. São Paulo – SP, Companhia das Letras, 2009.

------. *O Diabo e a Terra de Santa cruz: feitiçaria e religiosidade popular no brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

MELLO, Maria Tereza Chavez de. *A República Consentida*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

MENDES JÚNIOR, João. *Os Indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos*. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912.

MERCIER, Paul. *História da Antropologia*. Rio de Janeiro - RJ. Editora Eldorado, 1974

MIRANDA, Luiz Almeida. Tese do Indigenato justifica a extinção de propriedades? Estudo Técnico. Câmara dos Deputados, 2017.

MONT´ALVERNE NETO, Rosana de. Júlia, uma brasileira. IN.: Paulino, Graça; EITERER, Carmem Lúcia; CHIARETTO, Marcelo; ABREU, Juliana Valéria de; MONT´ALVERNE NETO, Rosana de; MORAIS, Elaine Maria da Cunha. *Júlia Presente*, Belo Horizonte – MG, Editora UFMG, 2009.

MONTAIGNE, Michel de. *Dos Canibais*. São Paulo – SP, Editora Alameda, 2009.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo – SP, Companhia das Letras, 2009.

------. O Desafio da História Indígena. IN.:SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: Editora UNESCO e MEC, 1995.

------. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Campinas – SP, Tese apresentada para o concurso de livre docência na UNICAMP, 2001.

MORAES, Antonio Carlos R. *Território e História no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec, 2002.

MORAES, Marcelo José Derzi. “Por uma Filosofia Dessa Coisa de Pele: uma desconstrução da colonialidade”. IN.: NOYAMA, Samon (org.) *Gingar, filosofar, resistir: ensaios para transver o mundo*. Rio de Janeiro: EDITORA CRV, 2020.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios na Amazônia: de maioria a minoria (1750 – 1850)*. Petrópolis – RJ, Editora Petrópolis, 1988.

MORIN, Edgar. *Cultura e Barbárie Europeias*. Rio de Janeiro – RJ, Editora Bertrand Brasil, 2009.

MORRISON, Toni. *Racismo e fascismo & O corpo escravizado e o corpo negro*. São Paulo; Companhia das Letras. Edição do Kindle, 2019.

MORTATTI, Maria do Rosário Longo. *Os sentidos da alfabetização: 1876 – 1974*. São Paulo – SP, Editora UNESP/CONPED, 2000.

MUNDURUKU, Daniel. *A Chave do meu Sonho: ou como um parafuso frouxo fez-me encontrar a chave e o sonho*. São Paulo: Instituto UK´A, 2021.

------. *O Karaíba: uma história do pré-Brasil*. Barueri: Editora Amaralys, 2010.

MUZI, Joyce Luciane Correia; ZOLIN, Lúcia Osana. Entre a Cidade e o Remanso, Mulheres Educadas e Trabalhadoras: a representação da mulher em Correio da Roça de Júlia Lopes de Almeida. *Revista Graphos*, vol. 14, nº 2, 2012.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário Tupi Antigo: A língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global Editora, 2019.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitaria, 1978.

NEVES, Walter A., DA-GLORIA, Pedro; HUBBE, Mark. Lagoa Santa: em busca dos primeiros americanos. *Ciência e Cultura*, vol.68, no.4, Dez 2016.

NYM. João. *Tybyra*: uma tragédia indígena brasileira. São Paulo. Selo doburro, 2020.

OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures. Arqueologia e história indígena de Minas Gerais: os carijós de Vila Rica. IN.: OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures; OLIVEIRA, Luciane Monteiro. *Arqueologia e Patrimônio de Minas Gerais: Ouro Preto*. Juiz de Fora – MG, Editora UFJF, 2010.

OLIVEIRA, Enio Sebastião Cardoso de. Os Índios dos Sertões: Os Puris de Campo Alegre na visão dos Memorialistas do Século XVIII e XIX. Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História – Florianópolis – SC, 2015. Disponível em: [http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1433811482_ARQUIVO_OsIndiosdosSertoos\(2\).pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1433811482_ARQUIVO_OsIndiosdosSertoos(2).pdf). Acesso em 17/10/2022.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos Mestiços e Caboclos: os índios nos CENSOS nacionais no Brasil (1872 – 1980). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 61-84, out. 1997

OLIVEIRA, Luiz Antonio Pinto de; SIMÕES, Celso Cardoso da Silva. O IBGE e as pesquisas populacionais. *R. bras. Est. Pop.*, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 291-302, jul./dez. 2005.

OLIVEIRA, Marco Luís; CUSTÓDIO, Maraluce M.; LIMA, Carolina C. Direito e Paisagem: A afirmação de um direito fundamental individual e difuso. Belo Horizonte, Editora D'Plácido, 2016.

OLIVEIRA, Romair Alves de; RODRIGUES, Rodrigo Gouvêia. Correio da Roça: o ser mulher no fazer agrícola na Belle Époque brasileira. *Guará, Goiânia*, v. 8, n. 1, p. 109-118, jan./jun. 2018

PACHAMAMA, Aline Rochedo (Churiah Puri). *Boacé Uchô*: a história está na terra. Rio de Janeiro: Editora Pachamama, 2020,

----- . *Guerreiras*: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas na aldeia. Rio de Janeiro: Editora Pachamama, 2018.

----- . *Pachamama*: a poesia é a alma de quem escreve. Rio de Janeiro: Editora Pachamama, 2021.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA* 4(1), 1998.

PAIVA, Adriano Toledo. *Os Indígenas e os processos de conquista dos sertões de Minas Gerais (1767 – 1813)*. Belo Horizonte – MG, Editora Argumentum, 2010.

PAJOLLA, Murilo. Polícia reprime manifestação pacífica de indígenas em frente ao Congresso. Reportagem feita para a página “Brasil de Fato”, em 22/06/2021, disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/06/22/policia-reprime-manifestacao-pacifica-de-indigenas-em-frente-ao-congresso-veja-video> . Acesso em 28/06/2021.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. Guido Pokrane, o imperador do Rio Doce. Londrina: Anais do XXIII Simpósio Nacional de História, 2005.

PAULO DE ALMEIDA, Helena Azevedo. *Através da Pátria Brasileira: possibilidades e narrativa acerca do indígena brasileiro em livros de leitura da Primeira República*. Dissertação de mestrado defendida pela Universidade Federal de Ouro Preto, 2016.

----- . Por que a crítica da fantasia de índio?, 24/06/2020, publicado no *Portal HH Magazine – Humanidades em rede*. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/por-que-a-critica-da-fantasia-de-indio/> . Acesso em: 30/07/2020.

----- . História Indígena ou o Indígena na História do Brasil?. *HH Magazine – humanidades em rede*, 2020. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/historia-indigena-ou-os-indigenas-na-historia-do-brasil/> . Acesso em 10/03/2021.

----- . O 19 de abril e a caracterização dos povos originários como “índio”. *HH Magazine – humanidades em rede*, 2021. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/o-19-de-abril-e-a-caracterizacao-dos-povos-originarios-como-indio/> . Acesso em 01/08/2021.

----- . Os Indígenas Através da Leitura: possibilidades de narrativa sobre o indígena em “Através do Brasil”, de Olavo Bilac e Manoel Bomfim. *Revista História UNICAP*, v. 4, n. 7, jan./jun. de 2017.

PEPETELA. O Desejo de Kianda. Alfragide: Editora Dom Quixote, 1995.

PERET, João Américo. Mitos e Lendas Karajá: Inã Son Werá. Rio de Janeiro: 1979.

PERLATTO, Fernando. *Esferas Públicas no Brasil: Teoria social, públicos subalternos e democracia*. Curitiba, Appris Editora, 2018.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). IN: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História do Índio no Brasil*. São Paulo – SP, Companhia das Letras, 2006.

PIMENTA, Luciana. Poema em cruzo. In.: ROSARIO-BORGES, Fábio; MORAES, Marcelo José Derzi. HADDOCK-LOBO, Rafael. *Encruzilhadas Filosóficas*. Rio de Janeiro: Ape'Ku Editora. Edição do Kindle, 2020.

PIMENTA, José; MOURA, Guilherme Fagundes de. O sabonete da discórdia: uma controvérsia sobre conhecimentos tradicionais indígenas. In: Edilene C. de Lima & Marcela Coelho de Souza. *Conhecimento e cultura - Práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia, 2010. Disponível em:

http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2019/10-out/O_sabonete_da_discordia_uma_controversia.pdf . Acesso em 13/03/2021.

POMPEIA, Caio. *Formação Política do Agronegócio*. São Paulo; Editora Elefante, 2021.

Procuradoria Geral da República – Ministério Público Federal. PGR envia ao Supremo memorial contrário à tese do marco temporal para demarcação de terras indígenas. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/pgr-envia-ao-supremo-memorial-contrario-a-tese-do-marco-temporal-para-demarcacao-de-terras-indigenas> . Acesso em: 30/08/2021.

POUBEL, Martha Werneck. *Os Primeiros Processos Censitários Brasileiros e o Desenvolvimento da Matemática-Estatística no Brasil de 1872 a 1938*. Tese defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Linguagem Matemática, da Universidade Federal do Espírito Santo, para obtenção de doutorado, em 2013.

PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo: Oficinas Gráficas Duprat-Mayença (reunidas), 1928.

PRADO JUNIOR, Caio. *A História Econômica do Brasil*. Editora Brasiliense, versão digital, 1945. Disponível em: <http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/index.php?id=Autores&aut=Prado%20Jr,%20Caio>

----- . *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo – SP, PubliFolha 2000.

PREZIA, Benedito. *História da Resistência Indígena: 500 anos de luta*. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

Protesto de indígenas interdita trecho da BR-316 em Santa Inês, no Maranhão. Reportagem feito para o portal G1, em 22/06/2021, disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2021/06/22/proteto-de-indigenas-interdita-trecho-da-br-316-em-santa-ines-no-maranhao.ghtml> . Acesso em 28/05/2021.

PROUS, André; BAETA, Alenice; RUBBIOLI, Ezio. *O patrimônio arqueológico da região de Matozinhos: conhecer para proteger*. Belo Horizonte, 2003.

PRUTSCH, Úrsula. *Migrantes na periferia: indígenas, europeus e japoneses no Paraná durante as primeiras décadas do século XX*. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, 2013.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMINELLI, Ronald. Nobreza e principais da terra — América Portuguesa, séculos XVII e XVIII. *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 19, n. 38, p. 217-240, mai./ago. 2018.

RAMOS, Melissa Ferreira. *Re-Existência e Ressurgência Indígena: diáspora e transformação do povo Puri*. Dissertação de mestrado defendida pela UFV em 2017.

RANGEL, Marcelo de Mello. ROMANTISMO, *SATTELZEIT*, MELANCOLIA E “CLIMA HISTÓRICO” (*STIMMUNG*). *Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia*, V. 5, N.2, Julho-Dezembro de 2014.

----- . Ensino de História: temporalidade, pós-verdade e verdade poética. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, e0110, 2021. Número especial. <http://dx.doi.org/10.5965/21751803ne2021e0110>.

RESENDE, Maria Leonia Chaves de. *Gentios Brasílicos: índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese defendida pela UNICAMP, 2003.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte – MG, Editoras Letramento e Justificando, 2017.

RIBEIRO, Luiz. Escola de reserva indígena é incendiada em Minas. Reportagem feita para o jornal Estado de Minas, em 24/06/2021, disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2021/06/24/interna_gerais,1280139/escola-de-reserva-indigena-e-incendiada-em-minas-veja-video.shtml . Acesso em 28/06/2021.

RICUPERO, Bernardo. *O Romantismo e a Ideia de Nação no Brasil (1830-1870)*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RITZ-DEUTCH, Ute. Germans and Indians in Brazil: the Transatlantic Construction of Ethnic Identity in the Discourse of Indian Protection. In.: FINGER, Anke; KATHÖFER, Gabi; LARKOSH, Christopher. *KulturConfusão – On German-Brazilian Interculturalities*. Alemanha, De Gruyter, 2015.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. *O Que é Etnocentrismo?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

RODRIGUEZ LOIS, Nemesio. La bula "Sublimis deus" fundamento de los derechos humanos de los índios. *Revista Jurídica (México, DF)*, Número 32, 2002.

ROJAS, Carlos Antônio Aguirre. Fernand Braudel, a América Latina e o Brasil: um capítulo pouco conhecido de sua biografia intelectual. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXVI, n°2, 2000.

ROOSEVELT, Anna. Arqueologia Amazônica. IN.: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História do Índio no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ROSARIO-BORGES, Fábio; MORAES, Marcelo José Derzi. HADDOCK-LOBO, Rafael. Toco, farofa e marafo. In.: ROSARIO-BORGES, Fábio; MORAES, Marcelo José Derzi. HADDOCK-LOBO, Rafael. **Encruzilhadas Filosóficas**. Rio de Janeiro, Ape'Ku Editora. Edição do Kindle, 2020.

RUFINO, Luís. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro, Editorial Mórula, 2019.

RÜSEN, Jörn, *História Viva – Teoria da História III: formas e funções do conhecimento histórico*. Brasília: Editora UNB, 2007.

----- . *Razão Histórica – Teoria da História: os fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora UNB, 2010.

SAID, Eduard W. **Representações do Intelectual**: as conferências Reith de 1993. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

----- . *O Orientalismo*, São Paulo – SP, Companhia de Bolso, 2012.

SANTOS, Boaventura de Souza; Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Cortez Editora. Edição do Kindle, 2014.

SANTOS, José Luiz dos. *O que é Cultura?* São Paulo: Editora Brasiliense, 2009.

SARTORI JUNIOR, Dailor. Colonialidade e o marco temporal da ocupação de terras indígenas: uma crítica à posição do Supremo Tribunal Federal. *Hendu – Revista Latino-americana de Direitos Humanos* vol. 7, 2016.

SARTRE, Jean Paul. *Entre quatro paredes*. São Paulo – SP, CEFET, Produção Artística, 2001. Disponível em: <https://oficinadeteatro.com/conteudotextos-pecas-etc/pecas-de-teatro/viewdownload/5-pecas-diversas/128-entre-quatro-paredes> .

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870 – 1930*. São Paulo – SP, Editora Companhia das Letras, 2016.

SETÚBAL, Paulo. *Alma Cabocla*. São Paulo: Edições Saraiva, 1949.

----- . *As Maluquices do Imperador*. Iba Mendes – Editor Digital; Projeto Livro Livre. Publicado originalmente em 1927. Livro Digital nº 310 - 2ª Edição - São Paulo, 2019.

----- . *Ensaio Histórico*. São Paulo: Edições Saraiva, 1950.

SCHADEN, Egon. Os Índios a Partir de Mendes Júnior. *Problemas Brasileiros* ano XIII, n. 148, p. 22-29, 9 figuras no texto, sumário em inglês à página 34, notas São Paulo: Conselho Regional do Senac, 1975.

SHARPE, Peggy. Júlia Lopes de Almeida. In.: MUZART, Zahidé Lupinacci. *Escritoras Brasileiras do Século XIX*, vol. II. Florianópolis – SC, Editora Mulheres, 2004.

SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da Língua Portuguesa*, vol. 1. Rio de Janeiro, Editora Empreza Literária Fluminense, 1890.

SILVA, Ligia Osório. *Terras Devolutas e Latifúndio – Efeitos da Lei de 1850*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2008.

SILVA, Natália Moreira. *Papel de Índio: políticas indigenistas nas Províncias de Minas Gerais e Bahia na primeira metade do oitocentos (1808 – 1845)*. Luminária Academia, 2014.

SILVA, Victor André Costa da. *Guerra Justa e Desterritorialização: os índios e as novas configurações espaciais na capitania do Rio Grande (C. 1680-1720)*. Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito para Defesa de Dissertação na Área de Concentração em História e Espaços, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio; RURFINO, Luiz. *Encantamento*. Mórula Editorial. Edição do Kindle, 2020.

----- *Flecha no tempo*. Mórula Editorial. Edição do Kindle, 2019.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SOUZA, Rafael Ale. *Os Oficiais Índios na Amazônia Pombalina: Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1798)*. Dissertação de Mestrado defendida pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) em 2009.

SOUZA, Roberto Acízelo de. *Teoria da Literatura*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

SOUZA, José Wellington. *Caipiras e Sertanejos: raça e nacionalidade em Euclides da Cunha e Monteiro Lobato*. Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis, Florianópolis, v.16, n.2, 2019.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. Curitiba: Editora Juruá, 2012.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. *O Governos dos Índios sob a Gestão do SPI*. In.: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo – SP, Companhia das Letras, 2006.

----- *Os Museus de História Natural e a Construção do Indigenismo: notas para uma sociologia das relações entre campo intelectual e campo político no Brasil*. Programa de pós-graduação em Antropologia Social, do Museu Nacional, 1989.

----- *Sobre Indigenismo, Autoritarismo e Nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no*

Brasil. IN.: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1987.

----- *Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. São Paulo, Editora Vozes, 1995.

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

SPOSITO, Fernanda. *Nem Cidadãos, Nem Brasileiros: Indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822 – 1845)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestra, em 2006.

STADEN, Hans. *Hans Staden: Prisioneiro de Índios Canibais (Aventura Histórica)*. Lebooks Editora. Edição do Kindle, 2018.

STAUFFER, David Hall. *The Origins and Establishment of Brazil's Indian Service: 1889 – 1910*. Ph.D. Diss. (University of Texas), 1956.

SUBLIMIS DEUS. Bula Papal do Papa Paulo III. 1537. Tradução disponível em: <http://www.teatrodomundo.com.br/sublimis-deus-ou-os-indios-tem-alma/> . Consulta em 16/04/2020.

TEIXEIRA MENDES, Raimundo. A proteção republicana aos indígenas brasileiros e a catequese católica dos mesmos indígenas. Rio de Janeiro – RJ, *Apostolado Positivista do Brasil*, Publicação nº 349, 1913.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo – SP, Editora Martins Fontes, 2014.

----- *A Conquista dos Bárbaros: Para além do choque das civilizações*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 2008.

TREECE, David. *Exilados, Aliados, Rebeldes: o movimento indianista, a política indigenista e o Estado-nação imperial*. São Paulo- SP, EDUSP, 2008.

TURIN, Rodrigo. O “selvagem” entre dois tempos a escrita etnográfica de Couto de Magalhães. *VARIA HISTORIA*, Belo Horizonte, vol.28, n 781: jul/dez 2012.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo – SP, Companhia das Letras, 1995.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*, vol. I, 1845.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Os últimos Carijós: escravidão indígena em Minas Gerais 1711-1725. *Revista Brasileira de História*, N. 17, vol. 34, 1997.

VÉRAN, Jean-François. “Nação Mestiça”: As políticas étnico-raciais vistas da periferia de Manaus. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* - Vol. 3 - no 9 - JUL/AGO/SET 2010.

VERÍSSIMO, José. *A Educação Nacional*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1906. Disponível em: <https://archive.org/details/aeducaonacional00vergoog/page/n11/mode/2up> . Acesso em: 27/02/2023.

VIEZZER, Moema; GRONDIN, Marcelo. *Abya Yala! Bambual* Editora LTDA. Edição do Kindle, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: COSAC NAIFY, 2002.

----- Os involuntários da Pátria. Série Pandemia, nº1, 2016.

----- Se tudo é humano, então tudo é perigoso. Entrevista concedida a Jean-Cristophe Royoux. In: SZTUTMAN, Renato (org.). **Encontros**: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Azougue, 2007.

VON IHERING, Hermann. Antropologia do Estado de São Paulo. *Revista do Museu Paulista*, vol. VII, 1907.

VON MARTIUS, Carl Friedrich Philipp. Como se deve escrever a história do Brasil. *Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. N. 24, janeiro de 1845.

XUCURU-KARIRI, Rafael; COSTA, Suzane Lima. *Cartas para o Bem Viver*. Salvador: Boto-cor-de-rosa Livros, 2020.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Universalismo Europeu: a retórica do poder*. São Paulo – SP, Editorial Boitempo, 2007.

WATCHEL, Nathan. A Aculturação. In.: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro – RJ, Livraria Francisco Alves Editora, 1979.

WEIMER, Günter. *Arquitetura popular brasileira*. São Paulo – SP, Editora Martins Fontes, 2005.

WEHLING, Arno. Estado, História, memória: Varnhagen e a construção da identidade nacional. Rio de Janeiro: Editora nova Fronteira, 1999.

WESTIN, Ricardo. Há 170 anos, Lei de Terras oficializou opção do Brasil pelos latifúndios. Agência Senado, disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-170-anos-lei-de-terras-desprezou-camponeses-e-oficializou-apoio-do-brasil-aos-latifundios#:~:text=Em%2018%20de%20setembro%20de,e%20n%C3%A3o%20em%20pequenas%20propriedades>. . Acesso em: 16/10/2022.

WIED-NEUWIED, Maximiliano (Príncipe de). Viagem ao Brasil. Companhia Editora Nacional, 1940. Disponível em: <http://brasilianadigital.com.br/brasiana/colecao/obras/15/viagem-ao-brasil-nos-anos-de-1815-a-1817> . Acesso em 27/02/2022.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII). São Paulo: EDUSP, 2011.