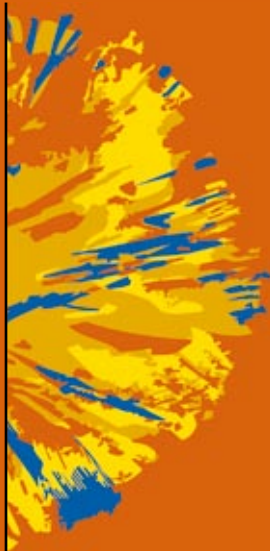




A Presença Indígena na Formação do Brasil



Série Vias dos Saberes nº 2



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura



FORD FOUNDATION



TRILHAS DE
CONHECIMENTOS
MUSEU NACIONAL
LACED

Ministério
da Educação



© 2006. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad),
Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco)
e Projeto Trilhas de Conhecimentos – LACED/Museu Nacional

Conselho Editorial da Coleção Educação para Todos

Adama Ouane
Alberto Melo
Célio da Cunha
Dalila Shepard
Osmar Fávero
Ricardo Henriques

Coordenação Editorial

Antonio Carlos de Souza Lima

Revisão: Malu Resende

Projeto Gráfico e Diagramação: Andréia Resende

Assistentes: Jorge Tadeu Martins e Luciana Ribeiro

Apoio: Rodrigo Cipoli Cajueiro e Francisco das Chagas de Souza / LACED

Tiragem: 5000 exemplares

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) **(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

A Presença Indígena na Formação do Brasil / João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire
– Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade;
LACED/Museu Nacional, 2006.

ISBN 978-85-60731-17-6

268 p. – (Coleção Educação para Todos; 13)

1. Índios do Brasil. 2. História do Brasil. 3. Indigenismo. 4. Políticas Indigenistas. I. Pacheco de Oliveira, João.
II. Freire, Carlos Augusto da Rocha.

CDU 39(=1.81-82)

Os autores são responsáveis pela escolha e apresentação dos fatos contidos neste livro, bem como pelas opiniões nele expressas, que não são necessariamente as da Unesco e do Ministério da Educação, nem comprometem a Organização e o Ministério. As indicações de nomes e a apresentação do material ao longo deste livro não implicam a manifestação de qualquer opinião por parte da Unesco e do Ministério da Educação a respeito da condição jurídica de qualquer país, território, cidade, região ou de suas autoridades, nem tampouco a delimitação de suas fronteiras ou limites.



Giovanni Batista Ramusio. Mapa do Brasil colonial, 1557

Introdução

Não há (qualquer) recanto deste mundo que não guarde minha impressão digital e a marca do meu calcanhar no topo dos arranha-céus...

[Aimé Césaire – *Cahiers d'un retour au pays natal*]

O objetivo deste livro é fornecer informações básicas sobre a presença e a participação dos indígenas no processo de formação do Brasil. A nossa história tem sido sempre descrita como a história da colonização, como a narrativa da transferência de pessoas, instituições e conhecimentos para um novo cenário, não-europeu, sobre o qual estas vieram a estabelecer um progressivo controle, dando origem ao marco territorial atual. Nesse relato as populações autóctones entraram sobretudo marcadas pelo acidental, pelo exótico e pelo passageiro, como se a existência de indígenas fosse algo inteiramente fortuito, um obstáculo que logo veio a ser superado e, com o passar do tempo, chegou a ser minimizado e quase inteiramente esquecido.

A descoberta aparece como um feliz e casual desvio de rota e o encontro com os indígenas vem descrito como integrado por surpresa e estupor. Os relatos exacerbaram a diferença na experiência humana, enfatizando unilateralmente o distanciamento de usos e costumes. Que, de tanto ser reiterado, acabou por engendrar uma imagem estática e impositiva (mesmo quando fortemente contrastante com a realidade observada). Pouco a pouco esse artifício narrativo cedeu lugar a uma retórica, a mobilização do trabalho indígena foi transformada em uma pedagogia moral e religiosa. A entrada sertões adentro, atravessando terras habitadas pelos índios, virou uma epopéia, por meio da qual os colonizadores iriam semeando a civilização.

Ao contrário de tal tendência, a idéia que organiza este livro é a de que o indígena, seja no passado mais remoto ou no momento atual, seja na amazônia, na mata atlântica, nas savanas ou nos chapadões, foi sempre uma parte essencial desse processo de formação territorial e política. As práticas e as representações que caracterizam a sociedade brasileira não podem ser compreendidas se não forem levadas em consideração as populações aqui estabelecidas, com suas formas de organização sociocultural e com a sua interveniência e controle sobre os recursos ambientais existentes.

Ao falar do escravo, o poeta Aimé Césaire evidencia a sua presença na civilização que o nega, mas que foi construída justamente sobre a sua existência e o seu trabalho. A epígrafe acima deve aplicar-se com muita propriedade à população autóctone deste país, aos indígenas e seus descendentes, que concorreram com as riquezas de suas terras, seu sangue e seu conhecimento para a construção desta nação. É esta a hipótese que atravessa todo este livro e lhe dá sentido, pretendendo assim questionar o complacente silêncio ou a explícita atribuição de irrelevância que é destinada aos indígenas nos compêndios usuais de história do Brasil.

Este livro foi escrito pensando atingir um público universitário e em especial os estudantes indígenas que ingressam no Ensino Superior. Não tem assim um formato simples e didático, voltado para o aprendizado direto de informações julgadas necessárias, algo que é corriqueiro em cartilhas e manuais. Pretende, ao contrário, fazer pensar sobre os indígenas e a história do Brasil, suscitar debates, estimular a revisão do que está inadequadamente descrito ou deformado por visões preconceituosas. Ou seja, induzir pesquisas e a busca de novos conhecimentos, pontuar debates e discussões, concorrer para um exercício mais ativo e crítico da cidadania.

O formato escolhido reflete claramente isto. Não se pretendeu esgotar as informações sobre qualquer evento ou período histórico, nem aprofundar o estudo sobre reações à conquista por parte de alguns povos indígenas em particular. Pelas funções práticas que desempenhará este livro, não pode pretender tratar da história na escala e na perspectiva de cada um dos povos indígenas.

O seu ponto de partida não é, através das contranarrativas e das outras histórias relatadas pelos indígenas, apresentar um painel diversificado e rico, mas também fragmentário da história do Brasil. Cada capítulo fornece ao leitor uma chave de apreensão sociológica, apresentando a seguir um painel amplo, contendo informações importantes e em profusão que poderão ser melhor aprofundadas através de uma bibliografia de apoio.

Em boxes estão transcritos trechos de documentos que, trazendo em seu corpo as marcas de um contexto histórico bem concreto, podem estimular exercícios de leitura e discussão de textos. A finalidade é de que o estudante dialogue com os fatos narrados como se fossem contemporâneos, com a vivacidade e a responsabilidade de quem tem que fazer escolhas e situar-se na dimensão viva de uma história por fazer.

A cronologia colocada ao final não pretende de modo algum ser completa ou refletir o esgotamento das fontes utilizadas, mas apenas estimular os professores e os estudantes a pesquisarem e construírem por sua vez uma cronologia que acompanhe, verifique e fundamente as interpretações a que chegaram. Uma cronologia é um instrumento de trabalho de grande utilidade para o estudioso da história, pois exige romper com a completude e o encantamento da narrativa, impondo que todos os fatos (descritos ou implícitos) venham dispostos segundo um eixo temporal. Além de ser muito útil ao estudante, a cronologia chama a atenção para a necessidade de que as interpretações respondam aos fatos e às cadeias temporais, ao invés de procederem exclusivamente de certezas e idéias preexistentes.

Para os membros de coletividades e grupos sociais que sofreram com a discriminação e o preconceito, sendo ignorados pela história oficial e colocados sempre em posição subalterna pelas interpretações e ideologias dominantes, o conhecimento é uma aventura fascinante e libertadora, uma estrada aberta para o passado e também para o presente. Uma tarefa complexa que exige rigor científico, mas também espírito crítico e responsabilidade social, pois como nos lembra o sociólogo Pierre Bourdieu, “fazemos ciência – e sobretudo sociologia – tanto em função de nossa própria formação quanto contra ela. E só a História pode nos desvencilhar da História” (BOURDIEU, 2003:6).



Curt Nimuendaju. Mapa Etno-histórico do Brasil

1 Os índios do Brasil em 1500

Inúmeras pesquisas arqueológicas assinalam a ocupação do território brasileiro por populações paleoíndias há mais de 12 mil anos. Os pesquisadores acreditam hoje que houve várias etapas nesse processo de dispersão humana, pois as novas descobertas arqueológicas questionam os dados que cercam antigas interpretações do povoamento americano, como a migração asiática pelo Estreito de Behring (v. Funari e Noelli, 2005). Pesquisas dirigidas pela arqueóloga norte-americana Ana Roosevelt (1992) na Amazônia apontam registros de sociedades complexas, sofisticadas no desenvolvimento tecnológico (cerâmicas) e na organização social (cacicados). As investigações posteriores, se não mantêm um acordo completo, questionam as antigas hipóteses de povoamento, baseadas na pressuposição de existência de sociedades pequenas e simples, de caçadores e coletores, caracterizadas por uma alta mobilidade e o uso de materiais perecíveis, como cestarias.

O etnólogo Curt Nimuendaju assinalou no seu mapa etno-histórico a existência de cerca de 1400 povos indígenas no território que correspondia ao Brasil do descobrimento (**veja mapa**). Eram povos de grandes famílias linguísticas – tupi-guarani, jê, karib, aruák, xirianá, tucano etc. – com diversidade geográfica e de organização social. A respeito dos povos Tupi haveria várias hipóteses de sua dispersão sobre o território brasileiro. Arqueólogos como Francisco Noelli defendem o modelo desenvolvido por Donald Lathrap e José Brochado, no qual as rotas de expansão estiveram vinculadas a um centro de origem localizado na “região junto à confluência do Madeira com o Amazonas” (NOELLI, 1996:31). Segundo este modelo, a expansão dos Tupinambá se deu do Baixo Amazonas ao litoral nordestino, chegando até São Paulo, enquanto os Guaraní seguiriam para o sul até a foz do rio da Prata. Os povos Tupi eram encontrados em toda a costa e no vale amazônico, onde dividiam o território com grupos da família aruák (nos rios Negro e Madeira) e Karib (nas Guianas e no Baixo Amazonas).

As descrições geográficas e culturais da vida desses povos elaboradas pelos cronistas coloniais contêm inúmeras limitações. Frequentemen-

te se equivocavam na identificação das populações, e pouco compreendiam como os índios se rearticulavam para fazer frente ao projeto colonial português (PACHECO DE OLIVEIRA, 1987). A incapacidade dos portugueses em subjugar alguns grupos indígenas contribuiu para identificar genericamente os índios hostis como “Tapuios”. Tal identidade ocultava as iniciativas indígenas, os processos socioculturais intertribais de aliança ou conflito com colonizadores.

Há várias estimativas sobre o montante da população indígena à época da conquista, tendo cada autor adotado um método próprio de cálculo (área ocupada por aldeia, densidade da população etc.). Julian Steward, no *Handbook of South American Indians* calculou em 1.500.000 os índios que habitavam o Brasil (STEWART, 1949). William Denevan projetou a existência de quase 5.000.000 de índios na Amazônia (BETHELL, 1998:130-131), sendo reduzida posteriormente essa projeção para cerca de 3.600.000 (HEMMING, 1978).



O historiador John Hemming elaborou detalhadas tabelas por região, estimando em 2.431.000 a população indígena em 1500. Entretanto, seu trabalho sofreu críticas, pois transportou dados populacionais de séculos posteriores para 1500, além de incluir grupos que não se situavam em certos lugares naquele século (Monteiro, 1995). Especialista em demografia histórica, Maria Luiza Marcílio (2004) adotou os números de Hemming, enfatizando o caráter precário e incompleto das fontes coloniais. Marcílio lembrou a depopulação sofrida pelas populações indígenas através de guerras de conquista, extermínio e escravização, além do contágio de doenças, como a varíola, o sarampo e a tuberculose, que dizimavam grupos inteiros rapidamente, sofrimento testemunhado por jesuítas como José de Anchieta e Manoel da Nóbrega.

Maximiliano de Wied-Neuwied.

Uma família de Botocudos em viagem (abaixo);
na página anterior, festa dançante dos índios Camacã



O poder desarticulador das doenças pode ser exemplificado com a epidemia de varíola que entre 1562-1565, em poucos meses, matou mais de 30.000 índios na Bahia (HEMMING, 1978:144). O padre José de Anchieta descreveu o que ocorreu:

○ No mesmo ano de 1562, por justos juízos de Deus, sobreveio uma grande doença aos índios e escravos dos portugueses, e com isto grande fome, em que morreu muita gente, e dos que ficavam vivos muitos se vendiam e se iam meter por casa dos portugueses a se fazer escravos, vendendo-se por um prato de farinha, e outros diziam, que lhes pusessem ferretes, que queriam ser escravos: foi tão grande a morte que deu neste gentio, que se dizia, que entre escravos e índios forros morreriam 30.000 no espaço de 2 ou 3 meses (ANCHIETA, 1933:356).

Entretanto, a história demográfica dos índios desde 1500 não deve ser compreendida apenas como uma sucessão de doenças, massacres e violências diversas. A dispersão populacional, demonstrada no mapa etno-histórico de Nimuendaju, possibilitou diversas reações dos povos indígenas ao contato com os colonizadores, entre as quais a promoção de grandes deslocamentos para escapar à escravidão e às conseqüências das moléstias trazidas pelos europeus.



Maximiliano de Wied-Neuwied.
Índio Camacã



Hercules Florence. Habitação
dos Apiacá sobre o Arinos

2 O imaginário colonial

O contato com vários povos indígenas criou para os europeus a necessidade de compreender e enquadrar essas populações no seu universo mítico e conceitual. Durante o séc. XVI, os relatos sobre o novo mundo identificaram os indígenas como “gentios” (pagãos), “brasis”, “negros da terra”(índios escravizados) e “índios” (índios aldeados) (CUNHA, 1993).

A primeira descrição da terra e de seus habitantes, realizada pelo escrivão Pero Vaz de Caminha em 1500, enfocou os índios de forma positiva, “comparando-os, velada ou abertamente, aos habitantes do Jardim do Éden” (BETTENCOURT, 1992:41). Em alguns trechos da famo-

sa carta remetida ao Rei D. Manuel reportando o achamento do Brasil, Caminha assim sintetizou suas impressões sobre os índios:

○ Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos (...) se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual preza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quizerem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa (CAMINHA, 1999:54).



Outros navegadores, como Américo Vespúcio, também descreveram em cartas o contato inicial com os povos indígenas. Além disso, a grande curiosidade que existia nas cortes européias sobre as novas terras fez com que vários índios fossem levados a Portugal e à França. Essomeric, filho de um chefe indígena carijó, ficou na França, tornando-se herdeiro do nobre francês Paulmier De Gonneville (Perrone-Moisés, 1992a). Índios Tupinambá participaram de uma “festa brasileira” para os reis de França em Rouen (1550) (CUNHA, 1993).

Coube a missionários religiosos, viajantes e nobres portugueses, franceses e holandeses, que circularam pelo Brasil ou aqui se instalaram, atuarem como cronistas da vida no novo mundo. Os seus relatos foram ilustrados por diversos artistas que divulgaram imagens marcantes para o imaginário europeu.

Pero de Magalhães Gandavo, Jean de Léry (**ver leituras adicionais**), Hans Staden e André Thevet foram alguns dos autores que associaram texto e imagens em seus relatos. Ao falar “da condição e costumes dos índios da terra”, descrevendo as aldeias e o comportamento dos índios nas guerras e no cotidiano, Gandavo (1980) interpretou o modo de vida indígena de uma forma que se tornou recorrente entre os cronistas, a exemplo de Gabriel Soares de Souza (1971): a falta das letras F, L, e R na língua indígena implicaria uma sociedade sem fé, sem lei e sem rei.



Jean Baptiste Debret.
Índio Camacã Mongoió (ao lado);
na página anterior, família
de um chefe índio camacã
preparando-se para uma festa

As diferenças de costumes diante dos europeus eram enfatizadas, sendo ressaltadas as práticas tidas como bárbaras, como a antropofagia. Para o franciscano André Thevet, os canibais da terra firme e das ilhas

cujas terras vão do Cabo de Santo Agostinho às proximidades do Marinhão, são os mais cruéis e desumanos de todos os povos americanos, não passando de uma canalha habituada a comer carne humana do mesmo jeito que comemos carne de carneiro, se não até mesmo com maior satisfação. (...) Não há fera dos desertos d'África ou d'Arábia que aprecie tão ardentemente o sangue humano quanto estes brutíssimos selvagens. Por isso não há nação que consiga aproximar-se deles, seja cristã ou outra qualquer. (...) Os mais dignos dentre eles não são merecedores de nenhuma confiança. Eis por que os espanhóis e portugueses lhes fazem eventuais represálias, em memória das quais só Deus sabe como devem ser tratados pelos selvagens quando estes os prendem para devorá-los (THEVET, 1978:199).

Tais relatos fizeram circular imagens profundamente ambíguas e negativas dos povos indígenas. Essas representações dos índios no período colonial derivavam de visões de mundo que davam um sentido humanitário e religioso ao empreendimento colonial. O fato de ter ficado prisioneiro dos índios Tupinambá em Ubatuba (SP) possibilitou ao marujo alemão Hans Staden (1974) interpretar o cotidiano daqueles índios, estabelecendo um dos poucos relatos compreensivos do modo de vida indígena pelo olhar europeu do séc. XVI.

Ao final, entrechocavam-se duas concepções sobre a humanidade dos gentios:

- a) Eram seres humanos que estavam degradados, vivendo como selvagens e canibais, mas possuíam todo o potencial para se tornarem cristãos.

Na Idade Média, Santo Agostinho defendeu a conversão dos selvagens. Os inúmeros atributos dados pelos cristãos aos índios – gentios, bárbaros etc. – supunham essa possibilidade. O missionário francês Yves d'Evreux e o português Manoel da Nóbrega defendiam tal posição sintetizando uma visão religiosa sobre os índios.

No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Nóbrega expressou a disposição da “conquista espiritual” dos jesuítas, levando as “palavras reveladas” aos índios, que reagiam muitas vezes com indiferença à pregação jesuítica. Cronistas coloniais como Gabriel Soares de Souza, Pero de Magalhães Gandavo e Évreux constataram esse fato.

Nóbrega percebia a necessidade de iniciativas missionárias contra essa realidade. Isto foi enfatizado logo no início do *Diálogo*, na discussão entre dois irmãos jesuítas: *Gonçalo Álvares*, missionário na Capitania do Espírito Santo, e *Mateus Nogueira*, ferreiro de Jesus Cristo.

Gonçalo Álvares: Por demais é trabalhar com estes! São tão bestiais, que não lhes entra no coração coisa de Deus! Estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar! Pregar a estes é pregar em deserto a pedras.

Mateus Nogueira: Se tiveram rei, puderam-se converter ou se adoram alguma coisa. Mas como não sabem que coisa é crer nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois ela se funda em fazer crer e adorar a um só Deus e a esse só servir; e como este gentio não adora nada, nem crê em nada, tudo o que lhe dizeis se fica nada” (DOURADO, 1958:175-176).

- b) Eram seres inferiores, animais que não poderiam se tornar cristãos, mas podiam ser escravizados ou mortos.

Esta interpretação decorria da divulgação de estereótipos sobre os povos bárbaros, sendo manipulada por colonos em proveito próprio, para legitimar as “guerras justas” e a escravidão (RAMINELLI, 1996).

Na pintura religiosa renascentista o índio, uma vez submetido aos valores cristãos, tornou-se humanizado. O pintor holandês Albert Eckhout representou essa ruptura conceitual na sua obra: nos quadros que retratam índios Tupis e “Tapuios”, os índios “aliados” eram pacíficos, trabalhadores, tinham família, andavam vestidos (foram “domesticados”), estavam acessíveis ao trabalho cotidiano, enquanto os índios “bravos” (bárbaros) eram antropófagos que andavam nus, carregando despojos esquartejados como alimentação e guerreavam os colonizadores.



Albert Eckhout. Dança Tapuia

A superioridade cristã diante dos nativos “degenerados” justificava a conquista: para mudar costumes e valores era necessário integrar os nativos ao trabalho colonial. No Brasil, os diferentes tipos de trabalho compulsório dos índios junto aos aldeamentos expressavam os conflitos entre os projetos coloniais dos missionários e os dos colonos, pois envolviam tanto distintas visões sobre os índios, quanto a disputa sobre a posse do trabalho indígena, com a conseqüente consolidação desses respectivos projetos.

As “guerras justas” para aprisionamento dos índios hostis tinham sua legislação baseada num imaginário difuso sobre práticas indígenas “bárbaras” – canibalismo, poligamia etc. Tal imaginário era sempre acionado em defesa dos interesses econômicos dos colonos. O confronto dos missionários com pajés supostamente demoníacos tinha raízes no

imaginário medieval da luta cristã contra feiticeiros, bruxas. Daí encontramos uma iconografia recorrente de mulheres canibais nos textos dos cronistas muito distante da realidade. Há gravuras em que o canibalismo é associado às práticas demoníacas, tudo indicando a necessidade de uma intervenção salvadora, disciplinadora e exterior. Foi com base nessas representações, associadas a argumentações de distintas ordens, que se construiu a crença (que se naturalizou como certeza) do caráter filantrópico e humanitário da intervenção colonizadora.

O gravurista Theodor de Bry foi um dos principais responsáveis por essas representações do canibalismo, apresentando guerreiros nus, fortes e altivos deliciando-se com o esquartejamento de prisioneiros. Diversas cenas antropofágicas – reinterpretadas a partir de técnicas européias de retalhamento de corpos, formas de assar carne etc. – simbolizaram o continente americano nas representações cartográficas produzidas nos séculos XVI e XVII.

Fontes para Pesquisa

- CUNHA, Edgar Teodoro da. “Índio no Brasil: imaginário em movimento”. In: NOVAES, Sylvia Caiuby et al. (orgs.). *Escrituras da imagem*. São Paulo: FAPESP/Edusp, 2004, p.101-120.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. “Imagens de índios do Brasil: o século XVI”. In: PIZARRO, Ana (org.). *América Latina: palavras, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial da América Latina; Campinas: Ed. Unicamp, 1993, p.151-172.
- FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/FAPESP/SMC, 1992, p.381-396.
- _____. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

- FUNARI, Pedro Paulo & NOELLI, Francisco S. *Pré-história do Brasil*. São Paulo: Contexto, 2005.
- GUIDON, Niéde. “As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/FAPESP/SMC, 1992, p.37-52.
- HEMMING, John. “Os índios do Brasil em 1500”. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. São Paulo: Edusp; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, v.I, p.101-127. (América Latina Colonial).
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1969.
- MARCÍLIO, Maria Luiza. “A população do Brasil colonial”. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. São Paulo: Edusp; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 2004, v.II, p.311-338. (América Latina Colonial).
- MONTEIRO, John M. “A dança dos números: a população indígena do Brasil desde 1500”. In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995, p.224-226.
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.
- NIMUENDAJU, Curt. *Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.
- NOELLI, Francisco S. “As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.39, n.2, p.7-53, 1996.
- PROUS, André. *Arqueologia brasileira*. Brasília: Ed. da UnB, 1991.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas brasileiras*. São Paulo: Loyola, 1986.
- ROOSEVELT, Anna Curtenius. “Arqueologia amazônica”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/FAPESP/SMC, 1992, p.53-86.

TENÓRIO, Maria Cristina (org.). *Pré-história da Terra Brasilis*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1999.

URBAN, Greg. “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/FAPESP/SMC, 1992, p.87-102.

Crônicas da colônia

CAMINHA, Pero Vaz de. “Carta de Pero Vaz de Caminha”. In: PEREIRA, Paulo Roberto (org.). *Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999 [1500].

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980 [1625].

D’ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975 [1614].

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil; História da província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980 [1576].

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército-Editora, 1961 [1578].

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974 [1557].

THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1978 [1556].

Hercules Florence.
Jovem Mundurucu



Parte 1

Regime dos Aldeamentos

Missionários [1549–1755]



Lopo Homem (com Pedro e Jorge Reinel).
Terra Brasilis, mapa do
Atlas Miller, 1515-1519

1 Sobre o sistema colonial

O projeto colonial português envolveu uma política indigenista que fragmentava a população autóctone em dois grupos polarizados, os aliados e os inimigos, para os quais eram dirigidas ações e representações contrastantes. O emprego da força permitido pela legislação dependia dessa avaliação, bem como dos contextos e dos interesses (muitas vezes divergentes) da administração portuguesa na metrópole e na colônia. Os procedimentos a serem adotados quanto aos índios do Brasil eram freqüentemente objeto de debate em Lisboa, na Bahia e no Maranhão, envolvendo questões como a liberdade ou a escravização, as formas mais adequadas de conversão e as conseqüências de tudo isso para a colonização do Brasil.

Não existia porém em quaisquer das duas hipóteses, seja para os aliados ou inimigos, um reconhecimento da relatividade das culturas nem de espaços significativos de autonomia. Os povos e as famílias indígenas que se tornavam aliados dos portugueses necessitavam ser convertidos à fé cristã, enquanto os “índios bravos” (como eram chamados nos documentos da época) deviam ser subjugados militar e politicamente de forma a garantir o seu processo de catequização. Este tinha por objetivo justificar o projeto colonial como uma iniciativa de natureza ético-religiosa preparando a população autóctone para servir como mão-de-obra nos empreendimentos coloniais (econômicos, geopolíticos e militares).

Idéias sobre paganismo, selvageria e barbárie, presentes no imaginário cristão medieval, orientaram o estabelecimento dessa legislação colonial tanto quanto os interesses comerciais da Coroa portuguesa. Estes sempre prevaleceram sobre as iniciativas missionárias de defesa de direitos para os índios. Em sua maioria, os livros de história destacam que a legislação colonial, muitas vezes inspirada na perspectiva dos jesuítas, estava muito longe da realidade cotidiana vivida na colônia. Bulas Papais, Cartas e Alvarás Régios (veja cronologia no final do livro) foram ignorados por administradores e particulares que detinham poderes locais, agindo de acordo com seus próprios interesses ou cedendo

às pressões dos moradores (brancos) das colônias. Isto ajuda a explicar algumas revoltas locais, principalmente dirigidas contra os missionários, que ocorriam sempre que os interesses econômicos dos moradores eram contrariados.

A legislação da colônia era subordinada à legislação metropolitana. Assim funcionava aquele sistema jurídico. Com o auxílio de conselhos consultivos – a Mesa de Consciência e Ordens (1532), o Conselho da Índia (1603) e o Conselho Ultramarino (1643) – o rei definia os Regimentos dos governadores gerais do Brasil e estabelecia leis através de Cartas Régias, Alvarás etc. A legislação da Coroa que atingia os gentios era regulamentada na colônia pelos governadores gerais através de Decretos e Alvarás.

As investigações mais recentes apontam não apenas o conflito de normas e interesses, mas também a sua articulação e muitas vezes a complementariedade. A historiadora Ângela Domingues assinalou que essas legislações

se interligam entre si, se esclarecem e clarificam: a legislação de caráter geral que estabelece e legitima os casos de escravatura dos índios por guerra justa e por resgate; a legislação específica sobre os índios, que regulamenta e normaliza as relações de dependência, de trabalho e as instituições; e um outro tipo de legislação que, ainda que de âmbito diferente, menciona, marginalmente, a relação dos índios com os poderes ou os indivíduos (DOMINGUES, 2000a:46).

Existia uma imensa legislação colonial referente às questões locais e aos índios, assim como aquelas dirigidas ao estabelecimento de direitos gerais (liberdade, trabalho etc.). Tal legislação mudava suas disposições conforme os indígenas fossem aliados ou inimigos dos portugueses. Eram poucas as leis nas quais não ocorriam tais distinções. Como exemplos, temos as leis de 20/3/1570 e 24/2/1587, em que o rei de Portugal estabeleceu quais índios podiam ser transformados em cativos ou não (PERRONE-MOISÉS, 1992a:529).

A legislação sobre **guerras justas**, originária do direito de guerra medieval (THOMAS, 1982), foi instrumentalizada no séc. XIV em Portugal. Era uma doutrina que autorizava a Coroa e a Igreja a declararem guer-

ra aos pagãos. Este direito foi limitado à autoridade real no séc. XVI (idem). Nessa época, a existência de costumes bárbaros e o impedimento à propagação da fé já não bastavam para a declaração de uma **guerra justa**, decretada quando havia impedimentos ao comércio e à expansão do projeto territorial colonial.

Os índios que se tornariam aliados (chamados de “mansos” ou “cristãos”) eram aqueles trazidos de suas aldeias através de **descimentos**, deslocamentos “forçados”, “compulsórios” (ALENCASTRO, 2000:119), e novamente aldeados próximos a povoações coloniais. Aí eram catequizados e civilizados, tornando-se “vassalos d’El Rei”. A ausência de um sistema de escravidão não significava porém a inexistência de elementos coercitivos (aliás comuns na pedagogia da época) nem de conflitos na relação entre os missionários e os indígenas. As missões não eram apenas um empreendimento religioso, mas também econômico e político-militar. Embora estivessem dirigidos por princípios éticos e religiosos, até mesmo os jesuítas observavam que os índios abandonavam com facilidade os ensinamentos que recebiam nos aldeamentos e retornavam aos sertões, o que contradizia a auto-representação dos missionários como salvadores das almas e portadores da civilização.



Xilogravura de dois chefes tupinambá, com os corpos emplumados e ostentando, o da esquerda, tembetá e um ibirapema e o da direita, tembetá, acangatára, enduape e um arco e flechas. Do livro *Duas viagens ao Brasil*, Hans Staden

André Thevet.
Corte e embarque
de pau-brasil



1.1 A força de trabalho indígena

Nas primeiras décadas do séc. XVI, circularam pela costa brasileira traficantes de mercadorias europeus e comerciantes portugueses. Tais desbravadores tinham por objetivo estabelecer relações de escambo com os índios do litoral, trocando mercadorias e quinquilharias por uma madeira corante valorizada na Europa, o pau-brasil.

O comércio intenso dessa madeira devastou muitas áreas do litoral brasileiro. Os índios cortavam e transportavam a madeira até uma feitoria, onde era trocada por artigos diversos e ficava estocada até a chegada das embarcações de carga. Milhares de toras de pau-brasil foram transportados para Portugal pelos comerciantes que se instalaram no Brasil a partir de 1502. Ao mesmo tempo, traficantes franceses buscavam o mesmo comércio com os índios, mas sem o emprego de feitorias. Nessas primeiras décadas do séc. XVI, não houve o estabelecimento de colônias de povoamento no litoral do Brasil, apenas o emprego disperso do escambo.

Quando os donatários nomeados pela Coroa portuguesa instalaram as primeiras colônias no Brasil, a partir de 1530, a prática do escambo continuou sendo adotada pelos índios, em busca principalmente de objetos de metal. Entretanto, aos poucos, surgiam atos de sujeição de índios aliados, empregados na defesa do território e como mão-de-obra na construção de prédios, igrejas e vilas.

Os índios Tupi, como os Tupinambá, empregavam práticas agrícolas tradicionais. Diante das necessidades da nascente cultura da cana-de-açúcar, implantada para acelerar o desenvolvimento econômico do território brasileiro, os colonos começaram a adotar o uso da mão-de-obra indígena escrava (SCHWARTZ, 1988). Houve o declínio do escambo, pois as exigências cada vez maiores tanto dos índios como dos portugueses saturaram e inviabilizaram esse mercado. Por outro lado, colonos e exploradores precisavam cada vez mais do braço indígena para tocar os engenhos de cana-de-açúcar. Entretanto, não notaram que entre os índios do litoral do nordeste cabiam às mulheres os trabalhos de agricultura. Os índios, ao serem escravizados e levados para os engenhos, não suportavam o trabalho e, sempre que podiam, fugiam dos canaviais.

A escravidão foi adotada pelos colonos em larga escala, usando extensivamente as terras da cultura canavieira e os “negros da terra” (os índios) para a produção comercial e de subsistência. Como a produção açucareira precisava de grande força de trabalho, um dos artifícios para conseguir essa mão-de-obra era a “guerra justa”, permitida contra índios inimigos, que podiam ser escravizados. Entre 1540 e 1570, em São Vicente, no sul, e Pernambuco, no nordeste, foram instalados cerca de 30 engenhos movimentados por milhares de escravos indígenas. Nessa época, os senhores de engenho combatiam os missionários jesuítas junto à Coroa portuguesa, pois os religiosos impediam a escravização dos índios aldeados.

Nesse contexto, intensificaram-se as rebeliões e os massacres de indígenas. Em poucos anos, foram dizimados os Tupiniquim de Ilhéus e os Caeté de Pernambuco e da Bahia. Ao mesmo tempo, epidemias de varíola matavam milhares de índios na Bahia (MARCHANT, 1980; RIBEI-

RO, 1983), enquanto a fome grassava, aumentando a dependência dos produtores em relação à mão-de-obra existente na colônia.

Com o estabelecimento do Governo-Geral em 1549, foram intensificadas as incursões para a captura de índios que seriam escravizados nos engenhos e nas cidades. Nestas, tornaram-se a principal mão-de-obra na edificação de prédios e igrejas. Nesse período houve intensos e forçados deslocamentos de índios de outras regiões para o litoral.

No final do séc. XVI, começou a declinar o uso da mão-de-obra escrava indígena nos engenhos. A reação dos índios à escravidão e ao trabalho agrícola, a disseminação de doenças e o incremento do tráfico negreiro caracterizaram o trabalho indígena como transitório no âmbito do estabelecimento da indústria açucareira (SCHWARTZ, 1988). Em meados do séc. XVII, a mão-de-obra negra predominava nos engenhos, havendo nos arredores o cultivo de alimentos por índios assalariados ou camponeses.

Os índios dos aldeamentos eram considerados **índios de repartição**, índios forros (*ibid.*:120). Na Amazônia, havia “aldeias de repartição” que centralizavam índios de diferentes origens, distribuídos para servir não só a missionários como aos colonos e à Coroa portuguesa, ganhando um salário definido na legislação local (BESSA FREIRE, 2001a). Os colonos priorizavam a conquista dos índios escravizados a partir de **resgates** e **guerras justas**. Foi essa força de trabalho escrava que estabeleceu os engenhos no nordeste e sustentou as empresas que exploravam as drogas do sertão na Amazônia após o fim das relações de escambo das primeiras décadas do séc. XVI (MARCHANT, 1980; COUTO, 1998; MAESTRI, 1995).

Índios de resgate ou **índios de corda** eram os índios aprisionados em guerras intertribais e supostamente conduzidos para a aldeia vencedora, onde seriam sacrificados em rituais antropofágicos. Os portugueses ofereciam mercadorias para “resgatar” esses índios e torná-los seus escravos (THOMAS, 1982). A Coroa portuguesa aceitava a escravidão dos índios resgatados de guerras tribais (DOMINGUES, 2000b), legalizando tal prática. O Alvará de 1574 limitou o cativo desses índios a dez anos de trabalhos forçados (ALENCASTRO, 2000:119).

A sujeição ou o preamento eram principalmente dirigidos aos gentios “bárbaros”, guerreiros que não se submetiam facilmente à escravidão. Os índios “mansos” eram persuadidos a viver nos aldeamentos em troca da posse de terras para subsistência e a garantia de recebimento de salários na realização de trabalhos cotidianos. Nos primórdios da colonização, durante o regime das Capitanias hereditárias, os ataques indígenas inviabilizaram os trabalhos compulsórios, exceto nas Capitanias onde os colonos estabeleceram alianças, como em Pernambuco e São Vicente (FAUSTO, 1997).

O preamento de índios, realizado por bandeirantes paulistas, acontecia à revelia dos direitos de guerra que definiam a “escravidão lícita” a partir das “guerras justas”. Houve momentos em que até missionários como Manoel da Nóbrega (1931) e José de Anchieta (1933) defenderam a sujeição dos bárbaros em “guerras justas” como o único caminho para a conversão dos gentios. Diante de longos conflitos, como a “guerra dos bárbaros” no nordeste, a sujeição foi transformada em extermínio, aldeias foram queimadas e destruídas, os índios que resistiram, degolados, e os prisioneiros escravizados (POMPA, 2003:273).

A catequese e a civilização dos gentios foi realizada nos aldeamentos resultantes dos descimentos, nem sempre localizados próximos a povoações. Os jesuítas procuravam estabelecê-los distantes dos colonos, para controlar o emprego da mão-de-obra indígena. Nessa época, havia nos aldeamentos “procuradores” que defendiam a liberdade dos índios, assim como índios que faziam petições em defesa de suas terras e liberdade.

Um exemplo dessa realidade foi o **Regimento de 1680** (veja pág. 62), estabelecido graças aos esforços do jesuíta Antonio Vieira junto à Coroa portuguesa. Esta lei proibia a escravidão do indígena mesmo que conquistado por resgate ou por “guerra justa”. Escravos negros foram introduzidos no Maranhão para suprir o trabalho dos antigos escravos indígenas.

O Regimento estabelecia que haveria uma distribuição tripartite das atividades dos “índios de serviço das aldeias”: a) um grupo acompanharia os padres nos trabalhos missionários; b) outro ficaria a serviço dos moradores; c) o último grupo cuidaria da subsistência das famílias

indígenas dos aldeamentos (BEOZZO, 1983). Tais aldeamentos deveriam ser governados pelos párocos e pelos “principais” (chefes) dos índios. Os jesuítas controlariam todos os aldeamentos no Maranhão e no Pará onde não existissem missionários de outras denominações, tornando-se os párocos de qualquer novo aldeamento. O trabalho de catequese seria estendido a lugares remotos da Amazônia, os índios sendo doutrinados e educados em indústrias nas suas próprias terras.

O Padre Antônio Vieira agia procurando alternativas para as consequências da colonização portuguesa no Maranhão, que havia testemunhado nos seus “Sermões”:

○ Sendo o Maranhão conquistado no ano de 1615, havendo achado os portugueses desta cidade de São Luís até o Gurupá mais de quinhentas povoações de índios, todas muito numerosas e algumas delas tanto, que deitavam quatro a cinco mil arcos, quando eu cheguei ao Maranhão, que foi no ano de 1652, tudo isto estava despovoado, consumido, e reduzido a mil e poucas aldeolas, de todas as quais não pôde André Vidal juntar oitocentos índios de armas, e toda aquela imensidade de gente se acabou ou nós a acabamos em pouco mais de trinta anos, sendo constante estimação dos mesmos conquistadores que, depois de sua entrada até aquele tempo, eram mortos dos ditos índios mais de dois milhões de almas, donde se devem notar muito duas coisas. A primeira, que todos estes índios eram naturais daquelas mesmas terras onde os achamos, com que se não pode atribuir tanta mortandade à mudança e diferença de clima, senão ao excessivo e desacostumado trabalho e à opressão com que eram tratados. A segunda, que neste mesmo tempo, estando os sertões abertos e fazendo-se contínuas entradas neles, foram também infinitos os cativos com que se enchiam as casas e as fazendas dos portugueses e tudo se consumiu em tão poucos anos (VIEIRA, 1992:IX-X).

A proibição de cativeiro dos índios pela Lei de 1º de abril de 1680 provocou revoltas entre os colonos. Estes acompanhavam a formação de grandes aldeamentos indígenas, onde os índios tinham garantido o direito a terras para cultivo e sobrevivência. Desde o início da colonização, a Coroa portuguesa reconhecia legalmente o direito dos indígenas aos territórios que ocupavam. A Carta Régia de 10/9/1611 afirmava que

“os gentios são senhores de suas fazendas nas povoações, como o são na serra, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre elas se lhes fazer molestia ou injustiça alguma” (CUNHA, 1987:58). O Alvará de 1º de abril de 1680 estabelecia que os índios estavam isentos de tributos sobre as terras das quais eram “primários e naturais senhores” (*ibid.*:59).

No Maranhão, a revolta dos colonos levou à expulsão dos jesuítas (1684) e à quebra do monopólio do tráfico de escravos. Entretanto, em 1686 foi sancionado um novo Regimento das Missões do Estado do Maranhão e do Pará, que vigorou até 1755, modificando a repartição dos índios e reintegrando os jesuítas à direção dos aldeamentos, junto com missionários franciscanos. Os jesuítas retomaram o governo espiritual e temporal dos aldeamentos, além do controle da repartição do trabalho indígena. Metade dos índios passou a se dedicar aos trabalhos dos colonos. O Regimento estabelecia ainda que os jesuítas deviam se responsabilizar por suprir qualquer escassez de mão-de-obra, promovendo entradas e descimentos que viessem a incrementar os índios de repartição. Ficavam autorizados também a instalar missões no sertão (BEOZZO, 1983).

Já a vida nos aldeamentos foi reorganizada, sendo proibida aí a residência de brancos e mamelucos e as uniões voltadas para a escravização e a submissão de índios. Os salários e o tempo de serviço dos índios fora das aldeias foram regulamentados, junto com os serviços domésticos das índias.

Os aldeamentos possibilitaram a ocupação territorial, além da conversão dos gentios e a garantia de mão-de-obra para os cultivos. Os missionários procuravam tratar bem os índios aliados, visando ao seu emprego na defesa do território conquistado em face dos índios bravios ou dos invasores estrangeiros (franceses, holandeses etc.). O Conselho Ultramarino conhecia essa realidade quando proibiu o contato de índios com estrangeiros. Ao lutarem do lado dos portugueses, alguns índios ganharam títulos honoríficos (como o índio Araribóia, no Rio de Janeiro), recebendo terras para os aldeamentos como recompensa. Entretanto, a doação de “léguas de terras em quadra” (ALMEIDA, 2003:220) aos índios nunca impediu que essas terras fossem invadidas por colonos.

- ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.
- _____. A igreja e os índios (1875-1889). In: HAUCK, João Fagundes et al. *História da Igreja no Brasil – segunda época, século XIX*. Petrópolis, RJ: Vozes: Tomo II/2, 1985, p.296-307.
- BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. São Paulo: Edusp; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, v.I. (América Latina Colonial).
- _____. *História da América Latina*. São Paulo: Edusp; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 2004, v.II. (América Latina Colonial).
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- COUTO, Jorge. *A construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos no início do povoamento a finais de Quinhentos*. Lisboa: Edições Cosmos, 1998.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os direitos do índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____(org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992b.
- DEAN, Warren. *A ferro e fogo: a história e a devastação da mata atlântica brasileira*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
- DOMINGUES, Ângela. Os conceitos de guerra justa e resgate e os ameríndios do Norte do Brasil. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p.45-56.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. São Paulo: ANPOCS: Paz e Terra, 1991.

- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1997.
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1992.
- HEMMING, John. *Red Gold: the conquest of the brazilian indians*. London: Macmillan, 1978.
- _____. Os índios do Brasil em 1500. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. São Paulo: Edusp; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998, v.I, p.101-127. (América Latina Colonial).
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História geral da civilização brasileira: a época colonial*. São Paulo: Difel, 1963. (Tomo I).
- HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.
- HOORNAERT, Eduardo et al. *História da igreja no Brasil: primeira época*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.
- MARCHANT, Alexander. *Do escambo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional; Brasília: INL, 1980.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001. Tese apresentada para o concurso de Livre Docência, área de Etnologia, Unicamp, Campinas, 2001.
- RIBEIRO, Berta. *O índio na história do Brasil*. São Paulo: Global, 1983.
- RIBEIRO, Darcy & MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *A fundação do Brasil: testemunhos (1500–1700)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.
- SLEMIAN, Andréa et al. *Cronologia de História do Brasil Colonial*. São Paulo: FFLCH-USP, 1994.
- THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500 – 1640*. São Paulo: Loyola, 1982.



A Primeira Missa no Brasil, óleo sobre tela de Victor Meirelles, 1860 [detalhe].
Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro

2 A ação missionária

O direito de padroado definiu a organização administrativa das missões religiosas no Brasil colonial. Tal direito, concedido por delegação papal aos reis de Portugal, tornava esses monarcas chefes civis e religiosos do clero. Em troca da garantia de propagação da fé cristã junto aos gentios nas novas terras conquistadas, a hierarquia eclesiástica portuguesa submeteu-se ao Estado: o clero era funcionário e a igreja um departamento do reino, representando a religião oficial (HOORNAERT *et al.*, 1979).

Como chefe da igreja, coube ao rei e a outras instâncias religiosas do Estado português definirem a política religiosa para a colônia. O trabalho de catequese deveria possibilitar a rápida expansão do sistema colonial, ocupando territórios e defendendo novas fronteiras. A institucionalização das ordens religiosas na colônia veio com a instalação de conventos, colégios e igrejas, proliferando a disseminação de símbolos religiosos, como cruzeiros e oratórios. Tais instalações possibilitaram a ação missionária junto aos aldeamentos indígenas (HOORNAERT, 1998).

O discurso doutrinário da evangelização dos gentios envolvia combate, conquista e dominação dos “bárbaros infieis” (NEVES, 1978). O zelo missionário no ataque às religiões indígenas e aos seus representantes, os pajés, além da conversão dos “principais”, não se dava apenas através da pregação do evangelho. Havia mecanismos compensatórios para os índios, como conquista de sesmarias, pagamentos de salários etc.

Como estratégia missionária havia a adoção de intérpretes, os “línguas”, ou o aprendizado do idioma indígena, permitindo o ensino do evangelho às crianças através do aprendizado da escrita e da leitura. Nos “colégios de meninos”, os curumins eram educados através da música sacra e de práticas litúrgicas, utilizando os jesuítas instrumentos pedagógicos como catecismos, vocabulários e gramáticas elaboradas com o auxílio de intérpretes (ANCHIETA, 1933; LEITE, 1965; NEVES, 1978; NÓBREGA, 1931).

A disciplina imposta aos índios para que se tornassem vassalos do reino português envolvia uma resistência pouco conhecida: frequentemente os índios negavam o aprendizado, abandonando os aldeamentos em busca de seus territórios nos sertões. Não era o reconhecimento do cristianismo o problema, mas a dificuldade em abandonar seus costumes mágicos e religiosos, regras de parentesco (poligamia e outros). A reação à catequese fez os jesuítas alterarem suas práticas: ao chegar ao Brasil com o governador geral Tomé de Souza, o padre Manoel da Nóbrega confrontou o povo baiano e os sacerdotes seculares que defendiam a escravidão indígena (COUTO, 1998). Nóbrega pregou a conversão dos gentios, viajando pelo litoral sul do Brasil, estabelecendo colégios jesuítas e aldeamentos cristãos (NÓBREGA, 1931). Entretanto, junto com José

de Anchieta, concluiu que a defesa da liberdade dos índios era ineficaz para os objetivos missionários, passando a acreditar que a conversão do gentio só seria possível após sua sujeição. Após Mem de Sá (em aliança com Nóbrega) subjugar os Tupiniquim do sul da Bahia, os jesuítas constituíram 11 aldeamentos naquela Capitania (LEITE, 1965).

Por necessitarem dos proventos da Coroa para a subsistência, os missionários difundiam nos aldeamentos uma concepção cristã do trabalho, enquanto paulatinamente fugiam da dependência do padroado. A expansão da catequese tornou-se possível com a implementação da produção agrícola nas terras cedidas pela Coroa, trocando os jesuítas a dependência salarial pelos recursos obtidos com o trabalho indígena, participando do circuito mercantil colonial.

Do séc. XVI a meados do séc. XVIII, o trabalho catequético pode ser dividido em ciclos litorâneo, sertanejo e maranhense (HOORNAERT *et al.*, 1979). Entre as principais características da ação missionária no litoral citamos:

- O esforço para o domínio da língua tupi, instrumento essencial para a conquista e a redução dos índios em aldeamentos.
- O desenvolvimento da técnica de catequese a partir da instalação de colégios jesuítas, permitindo o estabelecimento de um “sistema de aldeamento” (definição de normas de trabalho, convivência, costumes, legislação interna, ritos e festas sacras).
- A polarização em defesa da liberdade dos índios em vários momentos, quando predominou o espírito missionário dos jesuítas diante dos interesses comerciais do sistema colonial.
- A submissão de ordens religiosas (como os franciscanos e os carmelitas) aos projetos de expansão do sistema colonial, endossando “guerras justas” e a escravidão indígenas. Os franciscanos do nordeste participaram de bandeiras de preação de indígenas e da guerra contra os índios Potiguara em 1585 (HOORNAERT *et al.*, 1979:54-55).

A consolidação da cultura da cana-de-açúcar, baseada na escravidão negra, levou ao declínio os aldeamentos do litoral, deslocando o interesse das ordens religiosas para o trabalho catequético no sertão, acompanhando novos ciclos econômicos. A catequese indígena terá como novo

foco de conflito os fazendeiros de gado interessados em exterminar ou escravizar povos indígenas. A introdução de missionários apostólicos no sertão, como os capuchinhos submissos ao Papa e não ao padroado (HOORNAERT *et al.*, 1979), possibilitou a denúncia da estrutura agrária baseada na escravidão.

No estado do Maranhão, os jesuítas lutaram pela liberdade dos índios defendida pelo Pe. Antonio Vieira, instalando aldeamentos longe de povoações e fazendas, ameaçando a reprodução do sistema colonial. Em meados do séc. XVII, Vieira organizou o regimento interno dos aldeamentos e das missões do Maranhão e Grão-Pará. Tal regulamento envolveu todos os atos que regiam a vida missionária, das atividades econômicas à catequese. Agia para a “cura das almas” (casamentos de índios, confissões etc.) e para a “administração temporal dos índios” (BEOZZO, 1983:203). Nesta última, Vieira disciplinou tanto as relações pessoais com os índios, como a eleição do Principal da aldeia (*ibid.*:204), além do uso de armas de fogo, que não deveriam ser usadas “em caso algum, salvo defesa natural e quando não há outros, que possam usar das ditas armas” (*idem*).

Entretanto, após o Regimento de 1680 (ver página 62), os moradores reagiram, expulsando os jesuítas e transformando esses aldeamentos em vilas sob o controle secular (HOORNAERT *et al.*, 1979).

Quando voltaram a atuar na Amazônia junto com outras ordens religiosas, os jesuítas enfrentaram uma nova repartição das tarefas missionárias estabelecida pela Coroa. Para os portugueses, os missionários deviam agir para garantir as fronteiras do império português e para tornar os índios “mansos” produtivos através da catequese.

Paulatinamente, os militares portugueses, com o apoio dos jesuítas, retomaram a bacia do Solimões e rio Negro expulsando os jesuítas espanhóis capitaneados pelo missionário Samuel Fritz. A cada ano aconteciam descimentos e resgates, além de “guerras justas” contra os povos que se opunham à catequese (PORRO, 1996). Os jesuítas defendiam seus interesses, tentando manter o controle da mão-de-obra indígena, mas perderam terreno para carmelitas, mercedários e outras ordens submissas às pressões comerciais (*ibid.*:63).

A expressão desse ciclo econômico, com a defesa das fronteiras (“dilatara a fé e o império”), associado à civilização dos índios, diminuiu a influência jesuíta na Amazônia: franciscanos, carmelitas e mercedários dominaram a repartição dos territórios missionários, espalhando aldeamentos no Pará, no rio Negro e no baixo Amazonas (FRAGOSO, 1992).

Fontes para Pesquisa

ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre José de Anchieta: (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1933.

DOURADO, Mecenas. *A conversão do gentio*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958, p.175-210.

GADELHA, Regina Maria A.F. *As missões jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

_____(ed.). *Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo: Educ, 1999.

HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HOORNAERT, Eduardo et al. *História da igreja no Brasil: primeira época*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

LEITE, Serafim, S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1965. (10 volumes).

NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil: 1549-1560*. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Gráfica, 1931, p.229-245.

QUEVEDO, Júlio. *As missões: crise e redefinição*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

VIEIRA, Antonio, Pe. *Escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992.



Theodore de Bry. Epidemia mata índios Tupinambá

3 A resistência indígena

O contato dos povos indígenas com os invasores coloniais – portugueses, franceses, holandeses etc. – não pode ser reduzido ao binômio extermínio e mestiçagem. Desde as primeiras relações de escambo (MARCHANT, 1980), passando pelas inúmeras alianças guerreiras até o desespero causado pelas epidemias de varíola, cada povo indígena reagiu a todos os contatos a partir do seu próprio dinamismo e criatividade.

Assim, com o tempo, não só foram criadas “novas sociedades e novos tipos de sociedade” (MONTEIRO, 2001:55), como o conhecimento dessa realidade esteve viciado pelo olhar do cronista que desde o início naturalizava essas sociedades, dividindo-as em Tupis e “Tapuias” (aliados/inimigos) de forma a consolidar os objetivos de dominação do projeto colonial português.

Na história desse contato, as iniciativas de inúmeras lideranças indígenas em defesa dos interesses de seus povos foram registradas em

documentos oficiais e relatos de cronistas, como a aliança Tupinambá de Cunhambebe e Aimberê contra os Temiminó de Araribóia na guerra dos Tamoios (ALMEIDA, 2003), a guerra dos Potiguara comandados pelo chefe Tejucupapo contra os portugueses (MOONEN & MAIA, 1992) e, anos mais tarde, os mesmos Potiguara, comandados por Antonio Felipe Camarão, aliando-se agora aos portugueses para expulsar os holandeses do Brasil (MONTEIRO, 2001). No Maranhão, o padre capuchinho Claude d'Abbeville testemunhou, no início do séc. XVII, o discurso de um ancião indígena que questionava as iniciativas dos franceses. Esse índio, de nome Momboré-uauçu, discursou na ocasião para todos os principais (chefes) Tupinambá reunidos na vila de Eussauap:

○ Vi a chegada dos péro em Pernambuco e Potiú; e começaram êles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os peró não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a êles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e edificar cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejavam que constituíssemos uma só nação. Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus sòmente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que êles não podiam casar sem que elas fôssem batizadas. E para isso eram necessários *paí*. Mandaram vir os *paí*; e êstes ergueram cruzes e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem êles nem os *paí* podiam viver sem escravos para os servirem e por êles trabalharem. E, assim, se viram constrangidos os nossos a fornecer-lhos. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando tôda a nação; e com tal tirania e crueldade a trataram, que os que ficaram livres foram, como nós, forçados a deixar a região.

Assim aconteceu com os franceses. Da primeira vez que viestes aqui, vós o fizestes sòmente para traficar. Como os peró, não recusáveis tomar nossas filhas e nós nos julgávamos felizes quando elas tinham filhos. Nessa época, não faláveis em aqui vos fixar; apenas vos contentáveis com visitar-nos uma vez por ano, permanecendo entre nós sòmente durante quatro ou cinco luas.

↑ Regressáveis então a vosso país, levando os nossos gêneros para trocá-los com aquilo de que carecíamos.

Agora já nos falais de vos estabelecerdes aqui, de construídes fortalezas para defender-nos contra os nossos inimigos. Para isso, trouxestes um Morubixaba e vários *Paí*. Em verdade, estamos satisfeitos, mas os peró fizeram o mesmo.

Depois da chegada dos *Paí*, plantastes cruzeiros como os peró. Começais agora a instruir e batizar tal qual êles fizeram; dizeis que não podeis tomar nossas filhas senão por espôsas e após terem sido batizadas. O mesmo diziam os peró. Como êstes, vós não quereis escravos, a princípio; agora os pedis e os quereis como êles no fim. Não creio, entretanto, que tenhais o mesmo fito que os peró; aliás, isso não me atemoriza, pois velho como estou nada mais temo. Digo apenas simplesmente o que vi com meus olhos (D'ABBEVILLE, 1975:115-116).

As atitudes indígenas registradas entre os povos do litoral no séc. XVI também se estendem para os povos localizados nos sertões, no interior do Brasil e na Amazônia a partir do séc. XVII. Registramos aqui três importantes momentos da resistência indígena: a) a guerra dos bárbaros; b) a revolta dos índios Manao, chefiados por Ajuricaba; c) os jesuítas e os trinta povos das missões.

3.1 A “guerra dos bárbaros”

A expansão da pecuária sobre as terras dos índios durante o séc. XVII, na região do semi-árido nordestino, acentuou os pequenos conflitos que ocorriam entre colonos e índios tidos como bárbaros: Tarairiú, Janduí, Ariú, Icó, Payayá, Paiacu, todos identificados como “Tapuios”, habitantes de uma região que compreendia desde o centro-oeste da Bahia até o Ceará (POMPA, 2003).

Os conflitos com os índios na região litorânea do Recôncavo baiano existiam desde meados do séc. XVI. As “guerras do recôncavo” surgiram com a construção de Salvador em 1555, cessando com as expedições punitivas de Mem de Sá que empregaram milhares de índios aldeados para combaterem as rebeliões dos Tupinambá (PUNTONI, 2002).

No século XVII, inicialmente, as “guerras do recôncavo” foram marcadas pelas invasões dos índios “Tapuios” a vilas e a engenhos, entre 1612 e 1621 (PUNTONI, 2002). Os combates contra os “Tapuios” envolveram um grande contingente de índios aldeados, inclusive antigos “Tapuios” como os índios Aimoré, que estavam aliados a soldados e a bandeirantes paulistas (POMPA, 2003). Durante os combates, havia deslocamentos de populações em conflito, intensa mobilidade e unificação de grupos em aldeamentos estimulada por jesuítas.

Entre 1651 e 1656, os “Tapuios” continuaram atacando as vilas do Recôncavo, estabelecendo a partir de 1657 três momentos reconhecidos pelos historiadores nessa guerra:

- a) A Guerra de Orobó (1657-1659)
- b) A Guerra do Aporá (1669-1673)
- c) As guerras no São Francisco (1674-1679) (PUNTONI, 2002)

Na guerra do Orobó, os índios Payayá já aldeados, localizados então no norte da Bahia e atualmente extintos, foram requisitados pelos portugueses para combater os “Tapuios” e outros índios seus inimigos, os Topin, hoje extintos. Tais expedições deviam fazer guerra aos “Tapuios” “desbaratando-os e degolando-os por todos os meios e indústrias que no ardil militar forem possíveis” (PUNTONI, 2002:100). Durante os conflitos, grupos locais de índios Payayá rebelaram-se contra os portugueses, sendo derrotados e “descidos” para aldeamentos no litoral (PUNTONI, 2002).

A guerra nos campos do Aporá foi uma “guerra justa” contra os “Tapuios” (índios Topin e outros) da região do Aporá (atual Bahia). Essas expedições guerreiras, contando novamente com índios Payayá, podiam degolar os índios que resistissem à tropa, e escravizar todos os prisioneiros. Essas tropas tinham o direito de repartir as terras indígenas conquistadas (PUNTONI, 2002).

As guerras no rio São Francisco correspondem à revolta inicial de sete aldeias de índios Anaio (“Tapuios”) contra os “curraleiros” (criadores de gado) que invadiram suas terras. Os portugueses convocaram centenas de índios Kariri, flecheiros, para integrar as tropas do sertão.

Centenas de índios, já rendidos e amarrados, foram trucidados pelos portugueses (POMPA, 2003).

Em vários momentos, os padres missionários (capuchinhos, jesuítas) aliaram-se aos índios no decorrer das revoltas, pois frequentemente os índios apenas se defendiam de ataques de moradores (PUNTONI, 2002; POMPA, 2003).

A Guerra do Açu, principalmente contra os índios Tarairiú (Janduí), resultou das mesmas questões. Nesse confronto revelou-se a complexidade das relações que os índios “Tapuios” estabeleciam com os regionais (vaqueiros, colonos etc.), desenvolvendo táticas de guerra singulares.

Na luta contra os missionários pelo domínio dos índios (escravização), os “curraleiros” recorreram às bandeiras paulistas e à “guerra justa”. Enfrentaram nesse contexto alguns “principais” indígenas, como o chefe Canindé, dos índios Janduí, que optaram por negociar exaustivamente as condições da paz e da vassalagem exigida por Portugal.

A “guerra dos bárbaros” revelou que as atitudes indígenas de reação à colonização foram complexas, envolvendo articulações diversas entre populações, além de reelaborações socioculturais, como a que permitiu a associação de diversos povos contra os portugueses. Da mesma forma, o processo de territorialização que daí surgiu foi decorrente do tratado de paz e do seu descumprimento pelos colonizadores, tornando as iniciativas de aldeamento meramente circunstanciais.



Belmonte. Bandeirante com gualteira de couro de anta, gibão de armas, rodela, espada, arcabuz e forquilha

3.2 A Revolta de Ajuricaba

Na disputa pelas drogas do sertão no século XVII, os portugueses avançaram sobre a região do Vale do rio Negro, na Amazônia, onde a população indígena tinha grande densidade. Além de empregarem os índios na coleta dos produtos, interessava aos portugueses expandir as fronteiras territoriais do império e comercializar escravos indígenas.

Este processo foi iniciado com a construção, em 1669, da fortaleza de São José da Barra, na foz do rio Negro. Nessa época, o jesuíta Antonio Vieira afirmou que mais de 2 milhões de índios já haviam sido mortos no processo de colonização do Estado do Maranhão e Grão-Pará (PREZIA & HOORNAERT, 2000).

No Vale do rio Negro, região do rio Jurubaxi, viviam os índios Manao (FARAGE, 1991), povo guerreiro de língua aruák que dominava outros povos indígenas daquela bacia hidrográfica. Os portugueses trocavam os índios cativos dos Manao por armas, ferramentas e utensílios diversos, recebendo ainda apoio desses índios nas expedições de preação de outros povos. Huiuebene, tuxaua manao que mantinha esses vínculos, acabou morto pelos portugueses devido a desentendimentos comerciais.

Em 1723, os Manao decidiram vingar Huiuebene. O guerreiro Ajuricaba, seu filho, afastou as aldeias indígenas dos povoados portugueses e comandou ataques através de emboscadas. Os holandeses da Guiana cediam armas aos índios, buscando alianças que não se efetivaram nas áreas de fronteira.

O Pe. jesuíta José de Souza tentou inutilmente convencer os índios a encerrarem o conflito, procurando cooptar Ajuricaba (FARAGE, 1991). Souza acabou informando à Coroa portuguesa que Ajuricaba deveria ser subjugado pelas armas.

A Lei de 28/04/1688 considerava como “justa” a guerra contra os inimigos da fé católica e contra os índios que não reconheciam os domínios reais, ameaçando o Estado português. Baseados nessa lei de 1688, foram elaborados dois “Regimentos de Tropa de Guerra e Resgates no Rio Negro” contra os índios Manao, enfatizando em 1724 e 1726 que esses índios eram criminosos por desejarem as propriedades de suas

terras no Vale do rio Negro. Ajuricaba tornou-se criminoso por combater os “resgates” e não desejar alianças com portugueses, impedindo a conquista de mão-de-obra necessária ao projeto colonial português (CARVALHO, 1998).

Portugal ampliou os recursos militares para o rio Negro, enviando uma expedição militar com forte artilharia para bombardear as aldeias indígenas. Belchior Mendes de Moraes, comandante da expedição, seguiu destruindo aldeias e matando os índios habitantes do rio Negro e seus afluentes. Cálculos oficiais falaram em mais de 40 mil índios mortos, além do extermínio do povo Manao. Aprisionado com centenas de outros índios Manao, Ajuricaba rebelou-se a caminho da prisão em Belém, morrendo afogado ao se atirar no rio Negro para escapar dos portugueses.

Ajuricaba tornou-se um mito da Amazônia, presente ainda hoje na memória do povo (SOUZA, 1978, 1979; CARVALHO, 1998).

3.3 Os jesuítas e os Trinta Povos das Missões

A expansão do trabalho missionário de jesuítas espanhóis na região abrangida hoje pelo sul do Brasil levou à criação de um sistema de reduções de índios Guarani. Denominadas também de “misiones”, pois dirigidas a índios pagãos, as “reducciones” pretendiam “reduzir os indígenas à vida civilizada” (KERN, 1982:9).

Os jesuítas estabeleceram-se na bacia platina em 1588, passando então a catequizar índios e a educar filhos de colonos na região de Assunção. Ao divergirem da exploração de “serviços pessoais” indígenas pelos colonos, fizeram um acordo com a Coroa espanhola para se afastarem dos núcleos coloniais, estabelecendo missões na região do Guairá, onde exerceriam seus direitos sobre os Guarani (Decreto de 11/10/1611, do rei espanhol Felipe III) (VOLPATO, 1985).

As reduções guarani constituíram-se como produto dos confrontos da história colonial (MONTEIRO, 1992). Os poderes outorgados aos jesuítas permitiam a reunião de qualquer cristão em povoados sob sua di-

reção, esse governo sendo independente dos núcleos coloniais, atuando como inimigo dos preadores de índios (GADELHA, 1980).

As reduções jesuíticas estabelecidas a partir de 1610 na região do Guairá, em território correspondente ao oeste do estado do Paraná, além de garantirem a navegação e o comércio pela bacia do rio da Prata e aldearem índios até então hostis ao projeto colonial espanhol, também permitiram inicialmente o bloqueio de expedições e de bandeiras paulistas voltadas à preação indígena.

Houve muitas dificuldades de adaptação entre índios e jesuítas – ocorreram rebeliões, conflitos de autoridade entre xamãs e padres (MONTEIRO, 1992). As reduções impuseram aos Guarani a necessidade de repensarem sua mobilidade espacial e sua liberdade.

O desentendimento entre jesuítas e colonos quanto à utilização da mão-de-obra indígena levou à omissão das autoridades espanholas em face dos ataques dos bandeirantes paulistas contra as reduções. Tais ataques ocorreram entre o final do séc. XVI e 1640, quando Portugal esteve submetido à Coroa espanhola no reinado de Felipe II e Felipe III.

Bandeirantes como Manuel Preto, que em 1628 trazia em suas quatro companhias mais de 2.000 índios Tupi de São Paulo, preavam tanto índios não-aldeados quanto milhares de índios Guarani após atacarem as missões jesuíticas. A violência dos ataques bandeirantes levou à destruição das missões do Guairá em quatro anos (MONTEIRO, 1994). Milhares de índios morreram nos combates e durante a marcha forçada dos aprisionados em direção a São Paulo (VOLPATO, 1985).

O historiador John Monteiro cita o jesuíta espanhol Antonio Ruiz de Montoya para assinalar que, nessa época, além dos bandeirantes e dos colonos, os Guarani enfrentavam disputas intertribais e faccionais, além da fome e das doenças (MONTEIRO, 1992).

Apoiados por um contingente de índios Tupi aliados e submissos, os bandeirantes paulistas chegaram a oeste até Mato Grosso, atacando cidades espanholas e preando milhares de índios, enquanto ao sul atacavam as missões jesuíticas do Tape, no território do atual estado do Rio Grande do Sul. A oeste conseguiram destruir as missões do Itatim, e ao Sul, entre 1636 e 1638, os bandeirantes Antonio Raposo Tavares,

André Fernandes e Fernão Dias Paes Leme conquistaram as missões do rio Taquari, Ijuí e Ibicuí. Nesse contexto, os jesuítas conseguiram do Papa Urbano VIII um **breve** papal que excomungava todos os preadores e comerciantes de índios. A reação dos colonos e bandeirantes foi imediata, havendo em 1639 conflitos e motins que levaram à expulsão dos jesuítas de São Paulo (FLORES, 1986).

Entretanto, foi no sul que as bandeiras paulistas foram derrotadas pelos Guarani, inicialmente em 1638, na batalha de Caasapaguaçu e, em 1641, na batalha de Mbororé (MONTEIRO, 1992; FLORES, 1986; KERN, 1982; VOLPATO, 1985).

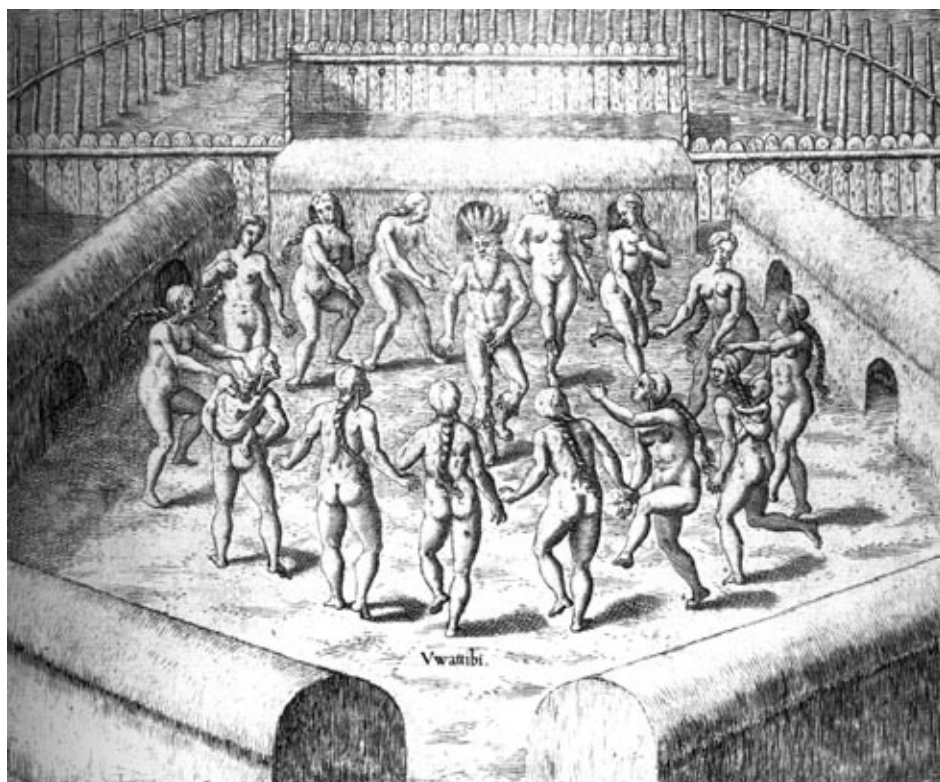
Encerrado o ciclo das bandeiras, as missões jesuíticas reorganizaram-se em um modelo político que seguia a legislação e a arquitetura colonial espanhola, reforçando suas características militares defensivas. Novos conflitos ocorreram no início do séc. XVIII, diante do expansionismo português em direção à bacia do rio da Prata.

Visando dirimir as questões de fronteira no sul, espanhóis e portugueses, através do Tratado de Madrid (1750) e seu tratado complementar de 1751, permutaram os territórios espanhóis dos Sete Povos das Missões – São Borja (1682), São Nicolau (1687), São Miguel (1687), São Luís Gonzaga (1687), São Lourenço (1691), São João (1697) e Santo Ângelo (1706) – com o território português da colônia do Santíssimo Sacramento (QUEVEDO, 1993).

A partir de então, os jesuítas espanhóis deviam transferir as missões para o novo território espanhol. Inicialmente tentaram convencer os “principais” dos Guarani. Uma carta do Provincial dos jesuítas no Paraguai ao rei espanhol expôs a questão:

Os índios estão firmemente convencidos de que não é vontade do rei arrebatar-lhes as terras que eles têm possuído durante cento e trinta anos, e as quais foi seu direito confirmado por diversos diplomas régios. Foi confiando neste que eles construíram não simplesmente lugarejos, mas verdadeiras cidades, com grande número de edifícios cobertos de telhas e com galerias de pedra, por onde se anda sem receio da chuva. Das suas magníficas igrejas, as que lhes custaram menos, importam, com os respectivos ornamentos, em cem mil escudos (QUEVEDO, 1993:81).

Poucos povos tentaram seguir os jesuítas. A maioria dos Guarani missioneiros revoltou-se quando soube do envolvimento da Coroa espanhola no esbulho de suas terras. Os padres caíram em descrédito, perdendo autoridade junto aos índios que passaram a se organizar militarmente para enfrentar portugueses e espanhóis. A “guerra guaraníca” desenvolveu-se através de pequenas escaramuças durante cinco anos, até que as forças guarani, chefiadas pelo capitão Sepé Tiaraju, índio da redução de São Miguel, enfrentaram os exércitos castelhanos e portugueses em fevereiro de 1756. Sepé Tiaraju foi morto alguns dias antes da batalha no passo de Caiboaté, onde mais de 1.500 índios missioneiros foram massacrados (HOLANDA, 1970). A resistência indígena cessou poucos meses após essa batalha.



Theodore de Bry. Hans Staden no meio da dança das mulheres da aldeia de Ubatuba

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *Momentos de história da Amazônia*. Imperatriz, MA: Ética, 1998.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992b.
- DANTAS, Beatriz G. et al. *Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/SMC/FAPESP, 1992, p.431-456.
- MAESTRI, Mário. *Os Senhores do Litoral: conquista portuguesa e agonia Tupinambá no litoral brasileiro (século 16)*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1995.
- MONTEIRO, John M. *Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI–XVII*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/SMC/FAPESP, 1992, p.475-498.
- MOONEN, Frans & MAIA, Luciano Mariz (orgs.). *Etnohistória dos índios Potiguara*. João Pessoa: SEC/PB, 1992.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec/Edusp/FAPESP, 2002.
- SOUZA, Márcio. *A expressão amazonense: do colonialismo ao neo-colonialismo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1978.
- _____. “A guerra popular de Ajuricaba”. *Porantim*, Manaus, ano II, n.9, p.8-9, julho 1979.

Leituras Adicionais

O Regimento de 1º de Abril de 1680

“(…) Ordeno e mando que daqui em diante se não possa cativar Índio algum do dito Estado em nenhum caso, nem ainda nos exceptuados nas ditas leis, que para êsse fim nesta parte revogo e hei por revogadas, como se delas e das suas palavras fizera expressa e declarada menção, ficando no mais em seu vigor: e sucedendo que alguma pessoa de qualquer condição e qualidade que seja, cative, e mande cativar algum Índio, pública ou secretamente por qualquer título ou pretexto que seja, o ouvidor geral do dito Estado o prenda e tenha a bom recado, sem nêste caso conceder homenagem, alvará de fiança, ou feis carcereiros, e com os autos que formar, o remeta a êste reino, entregue ao capitão, ou mestre do primeiro navio que êle vier, para nesta cidade o entregar no Limoeiro dela, e me dar conta para o mandar castigar como me parecer. E tanto que ao dito ouvidor geral lhe constar do dito cativo, porá logo em sua liberdade ao dito Índio, ou Índios, mandando-os para qualquer das Aldeias dos Índios católicos e livres, que êle quizer. E para me ser mais facilmente presente, se esta lei se observa inteiramente, mando que o Bispo, e Governador daquele Estado, e os Prelados das Religiões dêle, e os Párocos das Aldeias dos Índios, me dêem conta, pelo Conselho Ultramarino, e Junta das Missões, dos transgressores que houver da dita lei, e de tudo o que nesta matéria tiverem notícia, e fôr conveniente para a sua observância. E sucedendo mover-se guerra defensiva ou ofensiva, a alguma nação de Índios do dito Estado, nos casos e têrmos em que por minhas leis e ordens é permitido: os Índios que na tal guerra forem tomados, ficarão sòmente prisioneiros como ficam as pessoas que se tomam nas guerras de Europa, e sòmente o governador os repartirá como lhe parecer mais conveniente ao bem e segurança do Estado, pondo-os nas Aldeias dos Índios livres católicos, onde se possam reduzir à fé, e servir o mesmo

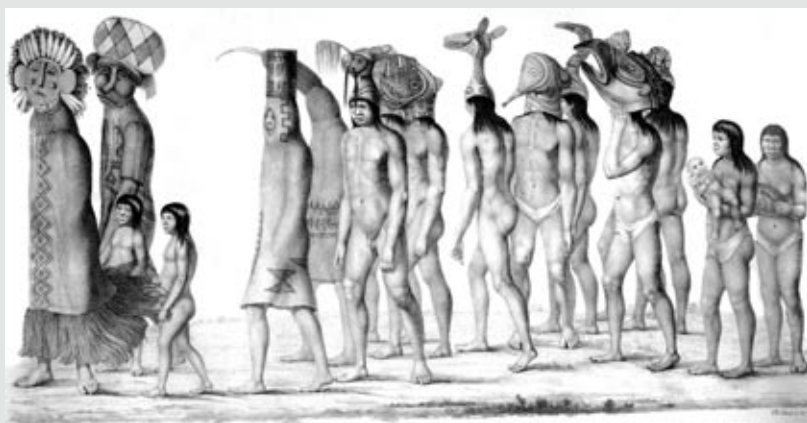
Estado, e conservarem-se na sua liberdade, e com o bom tratamento que por ordens repetidas está mandado, e de-novo mandado, e encomendo que se lhes dê em tudo, sendo severamente castigado quem lhes fizer qualquer vexação, e com maior rigor aos que lha fizerem no tempo em que dêles se servirem, por se lhes darem na repartição.

Pelo que mando aos governadores e capitães móres, oficiais da câmara e mais ministros do Estado do Maranhão, de qualquer qualidade e condição que sejam, a todos em geral, e a cada um em particular, cumpram e guardem esta lei, que se registrará nas câmaras do dito Estado; e por ela hei por revogadas, não sòmente as sobreditas leis, como acima fica referido, mas tôdas as mais, e quaisquer regimentos e ordens, que haja em contrário ao disposto nesta que sòmente quero que valha, tenha fôrça e vigor como nela se contém, sem embargo de não ser passada pelo chancelaria, e das ordenações e regimentos em contrário, Lisboa 1º de Abril de 1680 – *Príncipe*” (BEOZZO, 1983:107-108).

Mem de Sá e as "guerras dos ilhéus"

“Notícia de Mem de Sá a el-rei de Portugal, em 31 de março de 1560: ‘Neste tempo veio recado ao governador como o gentio topenequin da Capitania dos Ilhéus se alevantara e tinha mortos muitos cristãos e distroidos e queimados todos os engenhos dasuquares e os moradores estavam serquados e não comião jaa senão laranjas e logo o puz em conselho e posto que muitos erão que não fosse por não ter poder para lhes resistir nem o poder do imperador fui com pouca gente que me seguiu e na noite que entrei nos Ilhéus fui a pé dar em uma aldeia que estava sete leguas da vila em um alto pequeno toda cercada d’água ao redor d’alagoas e as passamos com muito trabalho e ante manhã duas horas dei n’aldeia e a destroi e matei todos os que quizeram resistir e a vinda vim queimando e destroindo todas as aldeias que ficaram atraz e por se o gentio ajuntar e me vir seguindo ao longo da praia lhe fiz algumas ciladas onde os cerquei e lhes foi

forçado deitarem-se a nado mar costa brava mandei outros indios traz êles e gente solta que os seguiram perto de duas leguas e lá no mar pelejaram de maneira que nenhum topenequim ficou vivo, e todos os trouxeram a terra e os pozeram ao longo da praia por ordem que tomavam os corpos perto de uma legua fiz outras muitas saídas em que destroi muitas aldeias fortes e pelejei com êles outras vezes em que foram muitos mortos e feridos e já não ousavam estar senão pelos montes e brenhas onde matavam os cães e galos e constrangidos da necessidade vieram a pedir misericórdia e lhes dei pazes com condição que haviam de ser vassallos de sua alteza e pagar tributo e tornar a fazer os engenhos tudo acceitaram e fizeram e ficou a terra pacifica em espaço de trinta dias onde fui a minha custa dando mesada a toda a pessoa honrada e tão bem digo e tão boa como é notório’ ” (CAMPOS, 1981, p.44-45).



Philip Schmid. Préstitos festivos dos índios Tucuna

Jean de Léry e os Tupinambá

Jean de Léry nasceu em La Margelle (França), em 1534. Ainda adolescente vivia em Genebra seguindo as idéias de Calvino, que terminou por enviá-lo para a “França Antártica”, colônia francesa instalada na baía de Guanabara. Ao voltar para a França, viveu os tempos conturbados das guerras religiosas, o conflito entre “huguenotes” e católicos. A narrativa de sua viagem ao Brasil também passou por inúmeras peripécias (perda de dois manuscritos), sendo finalmente publicada em 1576 (GAFFAREL, 1961).

O trecho dessa obra aqui transcrito deve ser referido à “agudeza de sua observação” (MILLIET, 1961:13) e à “imparcialidade com que descreve a vida e os costumes dos Tupinambás” (idem).

“(…) Os nossos tupinambás muito se admiram dos franceses e outros estrangeiros se darem ao trabalho de ir buscar o seu *arabutan*. Uma vez um velho perguntou-me: Por que vindes vós outros, *maírs* e *perôs* (franceses e portugueses) buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra? Respondi que tínhamos muita mas não daquela qualidade, e que não a queimávamos, como êle o supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam êles com os seus cordões de algodão e suas plumas.

Retrucou o velho imediatamente: e por-ventura precisais de muito? – Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que podeis imaginar e um só dêles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados. – Ah! Retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas, acrescentando depois de bem compreender o que eu lhe dissera: Mas êsse homem tão rico de que me falas não morre? – Sim, disse eu, morre como os outros.

Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo: e quando morrem para quem fica o que deixam? – Para seus filhos se os têm, respondi; na falta dêstes para os irmãos ou parentes

mais próximos. – Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora vejo que vós outros *maírs* sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados.

Êste discurso, aqui resumido, mostra como êsses pobres selvagens americanos, que reputamos bárbaros, desprezam àqueles que com perigo de vida atravessam os mares em busca de pau-brasil e de riquezas. Por mais obtusos que sejam, atribuem êsses selvagens maior importância à natureza e à fertilidade da terra do que nós ao poder e à providência divina; insurgem-se contra êsses piratas que se dizem cristãos e abundam na Europa tanto quanto escasseiam entre os nativos. Os tupinambás, como já disse, odeiam mortalmente os aventos e prouvera a Deus que êstes fôssem todos lançados entre os selvagens para serem atormentados como por demônios, já que só cuidam de sugar o sangue e a substância alheia. Era necessário que eu fizesse esta digressão, com vergonha nossa, a fim de justificar os selvagens pouco cuidadosos nas coisas dêste mundo. E, a propósito, poderia acrescentar o que o autor da ‘História das Índias Ocidentais’ escreveu acêrca de certa nação que habita o Peru. Diz êle que quando os espanhóis principiaram a colonizar êsse país os selvagens vendo-os barbados, delicados e mimosos, recearam que êles lhes corrompessem os antigos costumes: não queriam por isso receber essa gente a que chamavam *espuma do mar*, isto é, gente sem país, homens sem descanso, que não param em parte alguma para cultivar a terra. (...)” (LÉRY, 1961:153-154) (grifos do original).



Theodore de Bry.
Índios Tupinambá

O crítico Sérgio Milliet, em nota a essa passagem da obra de Léry, afirma que tal trecho poderia ter “inspirado a Montaigne as curiosas reflexões de seu capítulo sôbre os Canibais (*Essais*, § 30): ‘Sou de parecer que nada há de bárbaro e selvagem nessa gente; cada qual chama barbárie ao que não está nos seus costumes... São selvagens assim como os frutos a que chamamos selvagens por tê-los a natureza produzido sòzinha e na sua evolução natural; no entanto os que deveríamos assim denominar são os que alteramos por meio de artifícios e os que desviamos de seu caminho normal. Naqueles se acham vivas e vigorosas as verdadeiras, úteis e naturais virtudes’” (MILLIET, 1961:153) (grifos do original).

* * *

Parte 2

Assimilação e Fragmentação

[1755–1910]



João Maurício Rugendas. Índios defendem-se através de guerrilhas

1 Entre o sistema colonial e o império brasileiro

O período que vai da gestação e da instalação do Diretório dos Índios (1755) até a formulação de uma política indigenista baseada em princípios republicanos (com a criação de uma agência específica, o SPI, em 1910) não era de maneira alguma homogêneo nem implicava um tratamento unitário aos indígenas brasileiros. Havia, ao contrário, uma forte clivagem entre a fase colonial e a do Brasil independente no que concernia aos valores e aos princípios morais em que se baseavam essas políticas e quanto à forma como eram representados os indígenas.

Existem outras razões, no entanto, que recomendam que essas fases sejam tratadas como um conjunto. Se o modelo colonizatório delineado pelo Marquês de Pombal parece esgotar-se no ato de extinção do Diretório de Índios (1798), a sua figura básica – o cargo de Diretor de Índios – continuará a existir até a metade do século XIX em muitas regiões do país. Por outro lado, se a Independência irá trazer um novo ideário quanto ao indígena, só muito lentamente é que se definirão práticas e se criarão instrumentos administrativos para lidar com essa questão.

Como resultado concreto desses dois movimentos, torna-se difícil perceber fortes discontinuidades entre a política assimilacionista do Diretório (segunda metade do século XVIII) e o progressivo retorno dos missionários à condição de administradores dos índios (o que é característico do segundo reinado). É importante notar que em nível de procedimentos e objetivos isso não correspondeu de modo algum a uma atualização do antigo modelo de colonização missionária proposto nos séculos XVI e XVII, quando predominava uma estrutura tutelar e anti-assimilacionista.



Hercules Florence.
Índio Bororo, de frente e de lado

1.1 O diretório do índios

A metade do século XVIII foi marcada por uma grande preocupação da Coroa portuguesa com a reforma e o aperfeiçoamento do aparelho estatal e administrativo, fato que se estendeu às colônias (não só na América, mas também na África e na Ásia). Foi implantada uma política de rigorosa laicização do Estado, implicando a expulsão de ordens religiosas, o controle de todos os seus agentes em contato com as populações indígenas e o confisco de suas propriedades. A figura central foi o Marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo, que de 1750 a 1757 foi primeiro ministro do rei D. José I, um representante do despotismo iluminado de Portugal do século XVIII. Inspirado nos princípios do Iluminismo, o Marquês de Pombal perseguiu como objetivo a separação entre o Estado e a Igreja, evitando a discriminação aos marranos (cristãos novos) e limitando os processos de autos de fé.

O “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão” foi implantado em 1757 pelo governador do Maranhão e Grão-Pará Francisco Xavier de Mendonça Furtado, responsável igualmente pela demarcação da fronteira amazônica e irmão do Marquês de Pombal. Por um decreto real de 1758, tal política foi estendida à colônia do Brasil.

O Diretório não só dispôs sobre a liberdade dos índios como alterou a administração desses povos, reorganizando as aldeias depois do afastamento das diversas missões religiosas. Os novos diretores de índios deveriam perseguir os fins estabelecidos pela Coroa portuguesa: “a dilatação da fé; a extinção do gentilismo; a propagação do Evangelho; a civilidade dos índios; o bem comum dos vassalos; o aumento da agricultura; a introdução do comércio; e finalmente o estabelecimento, a opulência e a total felicidade do Estado” (ALMEIDA, 1997, apêndice).

Dividido em 95 parágrafos o Diretório, além de conter determinações precisas sobre economia e administração dos aldeamentos, abrangia uma enorme gama de assuntos e fornecia orientações quanto a múltiplas esferas da vida, assuntos como o governo e a civilização dos índios. Inicialmente, a lei mandava que os “principais” indígenas gover-

nassem as aldeias. Avaliava porém que os índios não teriam capacidade de governar devido à rusticidade, à ignorância e à falta de aptidão. Diante disso, era necessária a existência de um diretor nas povoações com domínio da língua indígena, entre outros requisitos. Nas aldeias transformadas em vilas, os índios passariam a ser governados por juízes e vereadores, e não mais pelos missionários, o que os igualava de um ponto de vista formal aos demais cidadãos. Daí que algumas fontes historiográficas falassem em “emancipação do índio”, perigoso eufemismo que levou a ignorar muitos aspectos nocivos para os indígenas do modelo colonizatório proposto pelo Diretório.

A cristianização dos índios era responsabilidade do prelado da Diocese, apoiado pelos diretores das povoações. Estes eram responsáveis pela “civilização” dos índios. O Diretório estabelecia a necessidade da introdução e do uso da língua portuguesa pelos povos colonizados e prescrevia também a utilização da língua geral. Toda a instrução e a comunicação entre os indígenas deveriam fazer-se exclusivamente mediante o uso da língua portuguesa.



Jean Baptiste Debret. Índios Guarani civilizados, soldados de artilharia no Rio de Janeiro

A “civilização” dos índios seria realizada em escolas públicas, onde lhes seriam ensinados ofícios domésticos e para a subsistência. “Índios civilizados” não mais deveriam ser chamados de “negros” (“negros da terra”), mas sim ganhar sobrenomes como em Portugal. As famílias indígenas viveriam separadas, em casas próprias, os índios vestidos e sem o vício do alcoolismo. As atividades mais virtuosas eram o comércio e a agricultura, para as quais os índios seriam dirigidos pelos diretores, sempre com a ambição de produzirem muito para obterem maiores privilégios e honrarias.

Os índios não deveriam ser prejudicados na distribuição de terras, definidas como adjacentes às povoações indígenas, favorecendo a produtividade e o comércio de gêneros. Era necessário combater a “ociosidade” (vício atribuído aos indígenas), bem como o uso do trabalho indígena para fins particulares, estimulando inversamente a produção de farinha e a plantação de gêneros comestíveis, como feijão, milho e arroz. O cultivo do algodão permitiria a instalação de fábricas de pano.

O “Diretório” enfatizava o pagamento de dízimos sobre a produção dos índios, devidamente contabilizado e controlado pelos diretores. Estes também intermediariam o comércio dos índios, definindo valores, as trocas sendo realizadas em dinheiro ou bens. A extração de drogas do sertão era valorizada: as expedições eram organizadas pelas Câmaras das Povoações, e dirigidas por militares. A divisão de recursos obtidos envolvia os dízimos, os diretores das povoações, os custos da expedição, e o restante ficava para os índios.

Os índios eram repartidos entre as necessidades das povoações e dos moradores. Havia uma listagem indicando aqueles capazes de trabalho, com valores de salários, preços e pagamentos realizados. Do salário recebido, uma parte os índios entregavam ao diretor da povoação.

Quem detinha cargos nas povoações tinha que promover o descimento de índios. Os diretores deviam procurar os índios que se afastavam e promover o restabelecimento de povoações decadentes. Os colonos que quisessem apoiar o trabalho de civilização dos índios poderiam cultivar terras pacificamente, desde que respeitassem as posses dos índios. Cabia aos diretores, com brandura, combater privilégios

ou quaisquer distinções, estimulando o casamento de índios e “brancos” (BEOZZO, 1983).

Na prática, a implantação do Diretório enfrentou grandes problemas. No Pará, entre 1779 e 1781, as epidemias de varíola e sarampo mataram mais de 15.000 índios (ALMEIDA, 1997). Junto com as fugas e os retornos para as antigas aldeias, as epidemias foram responsáveis pela constante diminuição da força de trabalho indígena, com o conseqüente aumento da demanda por mão-de-obra. Diretores de povoação e colonos intensificaram o emprego de descimentos, ocasionando a destruição e a desorganização de um número incalculável de povos indígenas, revelando situações gritantemente divergentes das formas de colonização e das práticas de vassalagem preconizadas.

Os índios ainda foram um peso estratégico para a garantia da soberania portuguesa nos limites ao norte do país, diante de espanhóis, holandeses, ingleses e franceses (DOMINGUES, 2000b). “Gentios eram as Muralhas dos sertões” (FARAGE, 1991:75) e os portugueses lutavam para manter intérpretes e povos sob seu domínio nessas regiões. A carência de mão-de-obra, além de dificultar a educação pública dos índios para as tarefas agrícolas, provocou resultados irrisórios na política de estímulo à agricultura.

Com o fim do Diretório em 1798, os juízes de órfãos passaram a zelar pelos contratos de trabalho dos índios “domesticados” que habitavam os aldeamentos. Os juízes e o Estado brasileiro velavam pelos bens dos índios, vistos como incapazes de assegurar seus direitos. Em 1831, os juízes de órfãos ainda distribuíam os índios como se fossem trabalhadores “livres”.



Petróglifos registrados por
Ferreira Penna em 1863, nas cachoeiras
de Itamaracá, no Baixo rio Xingu

1.2 Terra, trabalho indígena e colonização

A gestão do Marquês de Pombal incentivava o casamento de vassalos do reino com índias, garantindo-lhes as terras em que se estabelecessem (Alvará de 04/4/1755). Os índios, “primários e naturais senhores” das terras que habitavam ou em que foram aldeados por missionários, segundo o Alvará de 01/4/1680, tiveram esses direitos reafirmados na lei de 06/7/1755 e no Diretório dos Índios. Entretanto, a política de aldear índios tinha por objetivo, na prática, transformá-los em uma força de trabalho habilitada e espoliá-los de grandes extensões de terras. Em todo esse período, até o final do séc. XIX, buscava-se concentrar e sedentarizar os índios, torná-los produtivos, mão-de-obra de agentes do Estado, de missionários e colonos que os instruiriam nos ofícios e os submeteriam às leis.

No início do séc. XIX, com D. João VI já no Brasil, as Cartas Régias (de 13/5; 24/8; 05/11 e 02/12, todas de 1808) declaravam guerra aos índios Botocudos e estabeleciam “que as terras conquistadas por guerra justa aos índios são devolutas”. Com a independência, José Bonifácio de Andrada e Silva propôs que fossem reconhecidos os direitos dos índios sobre as terras que lhe restavam (SILVA, 1992). Mais tarde, o Regulamento das Missões (1845) permitiu a remoção e a reunião de aldeias, o arrendamento de terras e o aforamento para habitação (Art. 1º, § 2º, 12º, 13º e 14º). Alguns índios de “bom comportamento e de desenvolvimento industrial” poderiam, depois de 12 anos de cultivo, ganhar essas “terras separadas das da aldeia” (idem), obtidas então por Carta de Sesmaria (Art. 1º, § 15º).

A promulgação da lei de terras em 1850 (Lei nº 601, de 18/9/1850) e sua regulamentação em 1854 (Decreto 1.318, de 30/1/1854) tinham por objetivos, entre outros, a regulamentação das posses de terras dispostas por particulares e o estabelecimento de uma política pública para as terras devolutas. A lei surgiu para regular conflitos de interesse entre o Estado brasileiro e os proprietários de terras, defensores do sistema colonial, que agiam para impedir medidas modernizadoras (antiescravagistas) (SILVA, 1996). Esta lei irá apressar a espoliação das terras dos índios.

O art. 12º da Lei 601 reservava terras devolutas para a colonização dos indígenas. A regulamentação deste artigo garantia para o aldeamento de “hordas selvagens” essas terras devolutas, permitindo seu usufruto e impedindo sua alienação (Decreto 1.318, art. 72º ao 75º).

A legislação colonial possibilitava aos índios serem aldeados em suas próprias terras, que lhes eram reservadas (títulos de sesmarias etc.). Ainda em 1850, uma Decisão do Império mandou incorporar às terras da União as terras dos índios que já não viviam aldeados, conectando o reconhecimento da terra à finalidade de civilizar hordas selvagens (Decisão nº 92 do Ministério do Império, 21/10/1850). Na prática, a lei de terras reduzia o direito indígena aos territórios dos aldeamentos.

Outra Lei, de nº 3.348, de 20/10/1887, passou para os municípios os foros dos terrenos das extintas aldeias de índios. Estes perderam o pleno direito a essas terras, garantindo apenas o reconhecimento de alguns lotes. As terras dessas aldeias extintas, assim como as terras devolutas nas Províncias passaram, com a Constituição republicana de 1891, à alçada dos estados, de cujos governos os índios dependeram a partir de então para garantir sua sobrevivência nos territórios ancestrais.

Tais procedimentos seriam mais tarde contestados com base na compreensão de que os índios eram os **originais** senhores de suas terras, não havendo necessidade de legitimar a posse, pois quem dá legitimidade é o “indigenato” – os nativos são “naturais senhores” (Alvará de 1680) da terra (MENDES JR., 1912).

Tal legislação, no entanto, acabou por implicar grandes prejuízos para os índios. O seu território original foi reduzido, na prática, à área dos aldeamentos. Daí desconhecia-se o título do indigenato, e a área passava a ser considerada devoluta, apenas reservada para usufruto dos índios aldeados, e até a extinção do aldeamento.

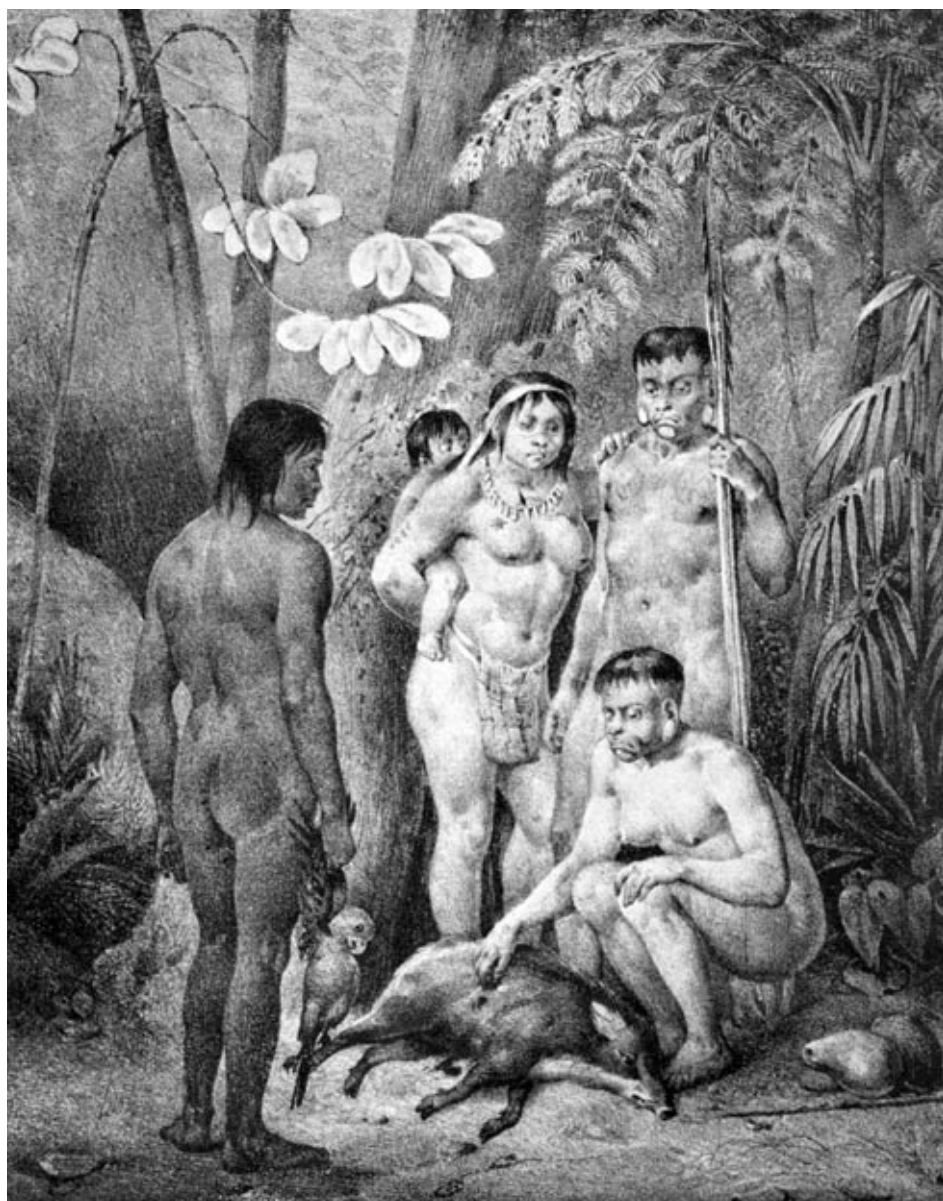
No século XIX, a questão indígena tornou-se parte importante da política territorial do Estado brasileiro. Os índios considerados “assimilados” sofreram grandes perdas patrimoniais. A garantia dos direitos indígenas dependia da atuação dos dirigentes públicos. As sesmarias e as terras de aldeamentos já tituladas deviam ser revalidadas. Estas terras começavam a dificultar o desenvolvimento de regiões litorâneas,

sendo muitas vezes identificadas como devolutas apenas como uma etapa de sua transferência ao domínio privado, tornando-se de imediato objeto de projetos colonizadores. Muitos índios que tinham títulos legítimos de terras foram expulsos de suas propriedades. Descendentes de indígenas perderam direitos de herança territorial.

Os lotes de terra que foram demarcados para índios considerados “remanescentes” ampliaram a desestruturação interna, desorganizando a divisão de trabalho tradicional do indígena, sujeitando-o ao controle da produção para o mercado regional. No final do séc. XIX, esses índios sobreviviam como trabalhadores sem terra, já como “caboclos” (mestiços) que ainda tinham que lutar para serem identificados como “índios de verdade” (MOREIRA, 2002).

Nos trabalhos para os colonos, esses índios eram muito explorados. Baixos salários criavam insatisfação, e os confinamentos levavam ao esquecimento dos ritos tribais. No Amazonas, os índios recém-chegados a Manaus eram distribuídos entre casas de família, enquanto os de Santa Catarina trabalhavam em empresas privadas.

Os índios eram considerados aptos para trabalhos marítimos, muitos sendo recrutados ou alistados compulsoriamente para a Marinha brasileira. Da mesma forma, foram arregimentados pelo Exército para participar de inúmeros combates intertribais, contra quilombolas e até em guerras nacionais, como aquela contra o Paraguai. Em alguns projetos de colonização, o trabalho indígena era compreendido como consequência do método educacional implantado nos aldeamentos. A presença de intérpretes, missionários e militares orientados pelo Presidente da Província Couto de Magalhães impulsionou os índios de Goiás na economia extrativista e pastoril. Projetos educacionais voltados para a formação de mão-de-obra indígena também foram desenvolvidos por Guido Marlière em Minas Gerais.



João Maurício Rugendas. Uma família de índios Botocudos

- ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do séc. XVIII*. Brasília: Ed. UnB, 1997.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense: EDUSP, 1986.
- _____. *Os direitos do índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. *Legislação indigenista no século XIX*. São Paulo: EDUSP: CPI/SP, 1992a.
- DI CREDDO, Maria do Carmo Sampaio. *Terras e índios: a propriedade da terra no Vale do Paranapanema*. São Paulo: Editora Arte e Ciência, 2003.
- DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. São Paulo: ANPOCS: Paz e Terra, 1991.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1997.
- MALHEIRO, Perdigão. *A escravidão no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.
- NAUD, Leda Maria Cardoso. “Índios e Indigenismo: histórico e legislação”. *Revista de Informação Legislativa*, ano 4, jul./dez., p.235-269, 1967.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. “Entrando e saindo da ‘mistura’: os índios nos censos nacionais”. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999a.
- SILVA, José Bonifácio de Andrada e. “Apontamentos para a civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *Legislação indigenista no século XIX*. São Paulo: EDUSP: CPI/SP, 1992.
- _____. *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras: Publifolha, 2000.

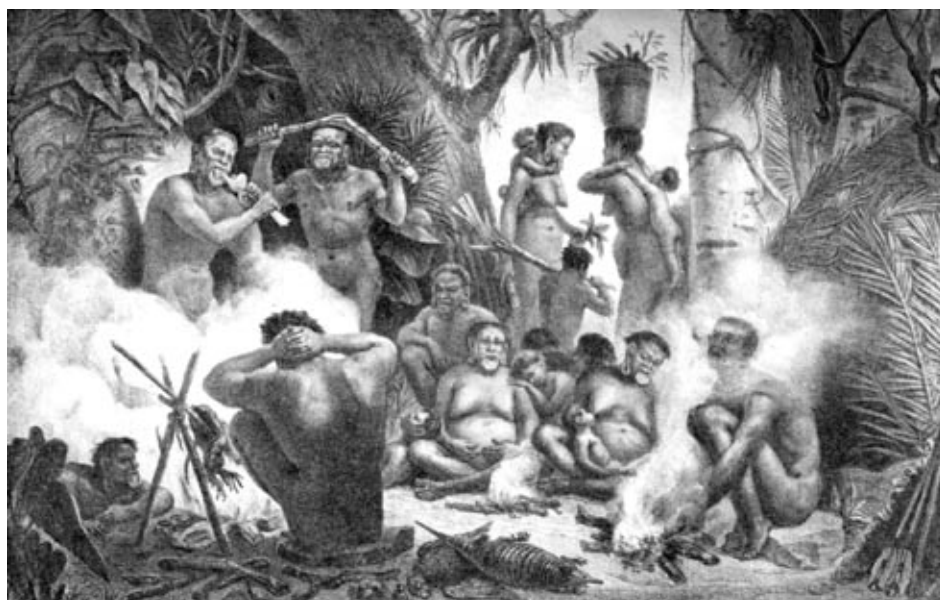
SILVA, Lúcia Osório. *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1996.

VAINFAS, Ronaldo (coord.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

VASCONCELOS, Cláudio Alves de. *A questão indígena na Província de Mato Grosso: conflito, trama e continuidade*. Campo Grande: Ed. UFMS, 1999.



Jean Baptiste Debret.
Uma família de Botucudos em marcha



Jean Baptiste Debret. Índios Botocudos, Puri, Pataxó e Maxacali

2 A ação missionária

Em meados do séc. XVIII, no reinado de D. José I (1750-1777), seu principal ministro, o Marquês de Pombal, desenvolveu uma política que classificava os jesuítas como inimigos dos interesses da Coroa portuguesa. Entre as inúmeras acusações aos jesuítas de ultramar, uma das principais era de que “os jesuítas constituíam um estado dentro do estado, ameaçando a própria segurança do Brasil” (ALDEN, 2004:543).

Os jesuítas foram expulsos do Brasil em 1759. A política pombalina logo atingiu outras ordens religiosas: no final da década de 1760, os mercedários, instalados no baixo Amazonas, tiveram seus bens confiscados, tendo voltado para Portugal.

Uma série de outras iniciativas, entre as quais a imposição de empréstimos às ordens religiosas ricas e o controle do acesso de noviços aos mosteiros, levou ao enfraquecimento e à decadência das ordens religiosas no final do séc. XVIII. Após a Independência do Brasil, a igreja missionária voltou a dirigir os trabalhos de catequese e civilização dos índios. Em

1840, o Regente Imperial Araújo Lima convidou os missionários capuchinhos a se instalarem no Brasil (BEOZZO, 1985), dando início a uma nova fase de trabalho missionário orientado por uma legislação imperial.

O Decreto nº 426 (24/07/1845) estabeleceu o “Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios”, destinando os missionários à pregação religiosa junto às “hordas errantes” (art. 1º, § 7º). Neste trabalho, os missionários atrairiam a atenção dos índios com objetos para a agricultura ou o uso pessoal, como roupas e medicamentos. A idéia era estimular a curiosidade e despertar o desejo por parte dos índios de relacionamento com os brancos (art. 1º, § 10º). Eles seriam catequizados por meios suasórios. Valorizar a brandura e a não-violência permitiria o ensino da doutrina cristã pelos missionários, que orientariam o trabalho do diretor geral dos índios de uma dada província (art. 1º, § 20º, § 22º).

O trabalho missionário foi assim dirigido para aldeamentos recriados ou localizados em lugares remotos, ou ainda para as regiões onde houvesse “índios errantes” (art. 6º). Ao missionário, como pároco do aldeamento, cabia controlar dados demográficos sobre os índios. O ensino do português e das “contas” aos meninos índios deveria ser também ministrado aos adultos, sem qualquer coação (art. 6º, § 1º, 2º, 3º e 6º).

Sujeitos à legislação imperial e ao Regulamento das Missões, os capuchinhos foram legítimos representantes da política indigenista imperial nas regiões onde se instalaram. Em poucas décadas, dezenas de aldeamentos estavam espalhados por todas as regiões do Brasil. Na Província de Goiás foram criados os aldeamentos de São Joaquim de Janimbú, Boa Vista, Pedro Afonso, Tereza Cristina e Santa Maria (ROCHA, 1998). Entretanto, alguns deles, tão rápido como foram se estabelecendo, acabaram depois abandonados por falta de recursos, guerras, doenças. Os missionários muitas vezes não conseguiam bens (alimentos, vestuários), o que levava os índios à dispersão, colocando em risco sua própria sobrevivência. O aldeamento do Carretão, por exemplo, foi mantido apenas para prestar serviços aos viajantes (MOREIRA NETO, 2005).

Outras ordens missionárias instalaram-se no Brasil, principalmente em regiões de fronteira onde havia disputa territorial e o governo bra-

sileiro lutava pela posse efetiva dessas regiões. As migrações nordestinas para a Amazônia agravavam a exploração de povos indígenas na extração da borracha. O Imperador D. Pedro II estabeleceu então um acordo com a ordem franciscana para que esta instalasse missões pela Amazônia, controladas por uma sede em Manaus. Entretanto, conflitos regionais, a carência de recursos e a falta de quadros fizeram os missionários retornarem a Manaus (1888) e, em seguida, abandonarem o trabalho franciscano na Amazônia (1894) (BEOZZO, 1985).

Os franciscanos retomaram o trabalho missionário no litoral da região Nordeste, enquanto frades dominicanos penetravam o rio Araguaia, em Goiás, buscando a catequese dos índios Karajá.

O governo imperial, contando com o trabalho missionário para garantir o território brasileiro, retirou todos os entraves à ação das ordens religiosas, solicitando novamente a presença dos capuchinhos na Amazônia (BEOZZO, 1985). O projeto civilizatório desenvolvido pelos capuchinhos associava a educação religiosa dos índios ao ensino formal de ofícios mecânicos, práticas agrícolas e atividades militares (AMOROSO, 1998). A legislação imperial permitia o ensino na língua indígena, ministrado por professores índios. O binômio “catequese e civilização” garantia uma política de brandura que, na prática, esbarrava na ambição dos diversos colonizadores (fazendeiros, militares, bandeirantes). Essa justaposição de ações era ratificada em muitas colônias agrícolas indígenas onde missionários substituíram os diretores de índios.

A escola missionária, *locus* dessa política indigenista, estava aberta a todos os colonizadores, ao contrário da prática jesuítica colonial. Índios e brancos conviviam nos aldeamentos. Algumas vezes os religiosos, tendo dúvida quanto à capacidade dos indígenas para o aprendizado de elementos mais complexos da civilização, apoiavam-se na pedagogia do exemplo, em que uma alternativa era o estímulo à imitação (AMOROSO, 1998). Os índios, tendo que produzir regularmente para os mercados regionais, reagiam fugindo dos aldeamentos. Entre os aldeamentos capuchinhos existentes em vários estados – Paraná, Pernambuco, Goiás, Mato Grosso etc. – apenas o de Itambacuri (MG) conteve a evasão com a participação de professores indígenas (MATTOS, 2004; PALAZZOLO, 1973).

- AMOROSO, Marta Rosa. “Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.13, n.37, p.101-114, São Paulo, junho 1998.
- BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.
- HAUCK, João Fagundes et al. *História da igreja no Brasil. Segunda época: a igreja no Brasil no séc. XIX*. Petrópolis, RJ: Vozes: Ed. Paulinas, 1985.
- MATTOS, Izabel Missagia de. *Civilização e revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Bauru, SP: EDUSC/AN-POCS, 2004.
- PALAZZOLO, Frei Jacinto de. *Nas selvas dos vales do Mucuri e do rio Doce*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1973.



Jean Baptiste Debret. Carga de cavalaria guaicurú

3 A resistência indígena

A resistência indígena à dinâmica colonial portuguesa, no período que vai do Diretório (1757) até o fim do regime imperial brasileiro (1889) e nos primórdios da República, foi caracterizada por uma pluralidade de formas, definidas conjunturalmente nas inúmeras situações históricas vividas pelos povos indígenas.

Havia clivagens internas às aldeias indígenas provocando conflitos diversos, assim como os problemas de sucessão e as guerras intertribais somavam-se às diferentes políticas portuguesas para índios aliados ou “bravos”. Ao mesmo tempo em que alianças comerciais eram estabelecidas com índios “mansos”, os índios “hostis” sofreram com as “guerras justas” estabelecidas por D. João VI diante dos Botocudos de Minas Gerais e dos Kaingang de São Paulo a partir de 1808.

O avanço do Estado colonial português e, depois de 1822, a consolidação progressiva do Estado brasileiro sobre os territórios indígenas estimularam a reação de índios aldeados que sofriam maus tratos de colonos e missionários. Diante da exploração de seu trabalho, os índios desertavam, fugindo para antigas aldeias na floresta. Mesmo com a catequese reprimindo costumes, mantinham ritos tradicionais, chegando a usar recursos legais (os direitos dos vassalos) para manifestar sua insatisfação (DOMINGUES, 2000b).

Os índios fugitivos adotavam táticas de emboscada para atacar tropas governamentais e bandeiras de preamento. Como o trabalho indígena era importante para a economia colonial na Amazônia, tribos guerreiras, como os Mura do rio Madeira e os Mundurucu do rio Tapajós, combatiam de diferentes formas os projetos portugueses. O “medo” espalhado pelos combatentes Mura permitiu sua autonomia por longa data (KROEMER, 1985).

Enquanto no rio Negro os índios fugiam das Comissões de Fronteira e de sua incorporação como mão-de-obra nos aldeamentos e povoações, em outros momentos, os problemas que atingiam parcelas significativas das populações da Amazônia que não conseguiam se incorporar ao mercado regional levaram ao surgimento de revoltas

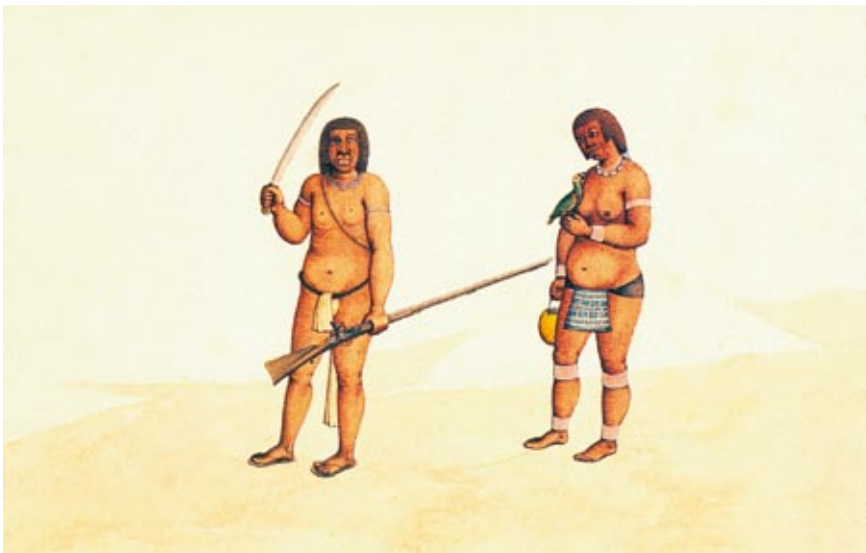
localizadas, entre as quais a Cabanagem no Pará e no Amazonas, e a Cabanada no nordeste.

1



Nesta página: 1. Chefe do Gentio Aycurú (Guaicurú), habitante do rio Paraguai; 2. Representação dos Gentios Uapixana, que habitam as Serras da parte superior do rio Branco; na página seguinte: 3. José Joaquim Freire. Gentio Mauhá, habitante nas margens do rio Cumiari, o qual deságua na margem oriental do rio Jupurá; 4. José Joaquim Freire. Gentio Uriquena, habitante nas Cachoeiras do rio Ixié, que deságua no rio Negro; 5. Joaquim José Codina. Gentio Mura, do rio Madeira; 6. Joaquim José Codina. Um dos Gentios Curutú, que habitam no rio dos Apaporis [do livro *Viagem ao Brasil*, de Alexandre Rodrigues Ferreira]

2





3



4



5



6

3.1 A Cabanada

No início do séc. XIX, povos indígenas localizados em Alagoas e Pernambuco viviam nas terras de antigos aldeamentos missionários. Algumas dessas terras haviam sido doadas pelos portugueses aos índios como recompensa após importantes combates contra holandeses e negros quilombolas. Entretanto, essas terras, cultivadas parcialmente ou aforadas, sofriam pressões e esbulhos dos senhores de engenhos da região. Estes recrutavam índios à força para as tropas que combatiam moradores rebeldes e negros quilombolas.

Num contexto de consolidação da doutrina liberal que estimulou inúmeras revoltas desde o séc. XVIII, havia uma crise social que atingia as camadas pobres da população (colonos, negros, índios etc.): inflação ascendente, pagamentos com moeda falsa, expulsão das terras. Pressionado, entre outras forças sociais, por senhores de escravos, D. Pedro I abdicou do trono brasileiro em 1831. Para os setores pobres da população, o Império e a antiga realeza absolutista eram vistos com benevolência, pois o poder régio combatia violências e permitia iniciativas justas contra poderes locais.

O surgimento de um movimento restaurador do nordeste, com o objetivo de recolocar D. Pedro I no trono brasileiro, trazia características diferentes dos movimentos restauradores do sul do país, eminentemente constitucionistas. No nordeste, predominavam no movimento os interesses mercantilistas da burguesia comercial lusitana, aliada a senhores de engenhos, ao clero tradicionalista e a médios e pequenos proprietários (FREITAS, 1978). Estes setores sociais valorizavam a realeza absolutista e os ideais colonialistas. Aí a política liberal estimulava a concentração fundiária, provocando a revolta de moradores, lavradores e índios que defendiam suas posses. Em 1831, irrompeu uma revolta restauradora no Ceará. No ano seguinte, elas ocorreram no interior de Pernambuco e em Recife.

A luta pelo direito de possuírem as terras que cultivavam e a liberdade do comércio de seus produtos envolveu escravos fugidos, índios e colonos mestiços. Moradores de pobres cabanas de taipa e palha, esses

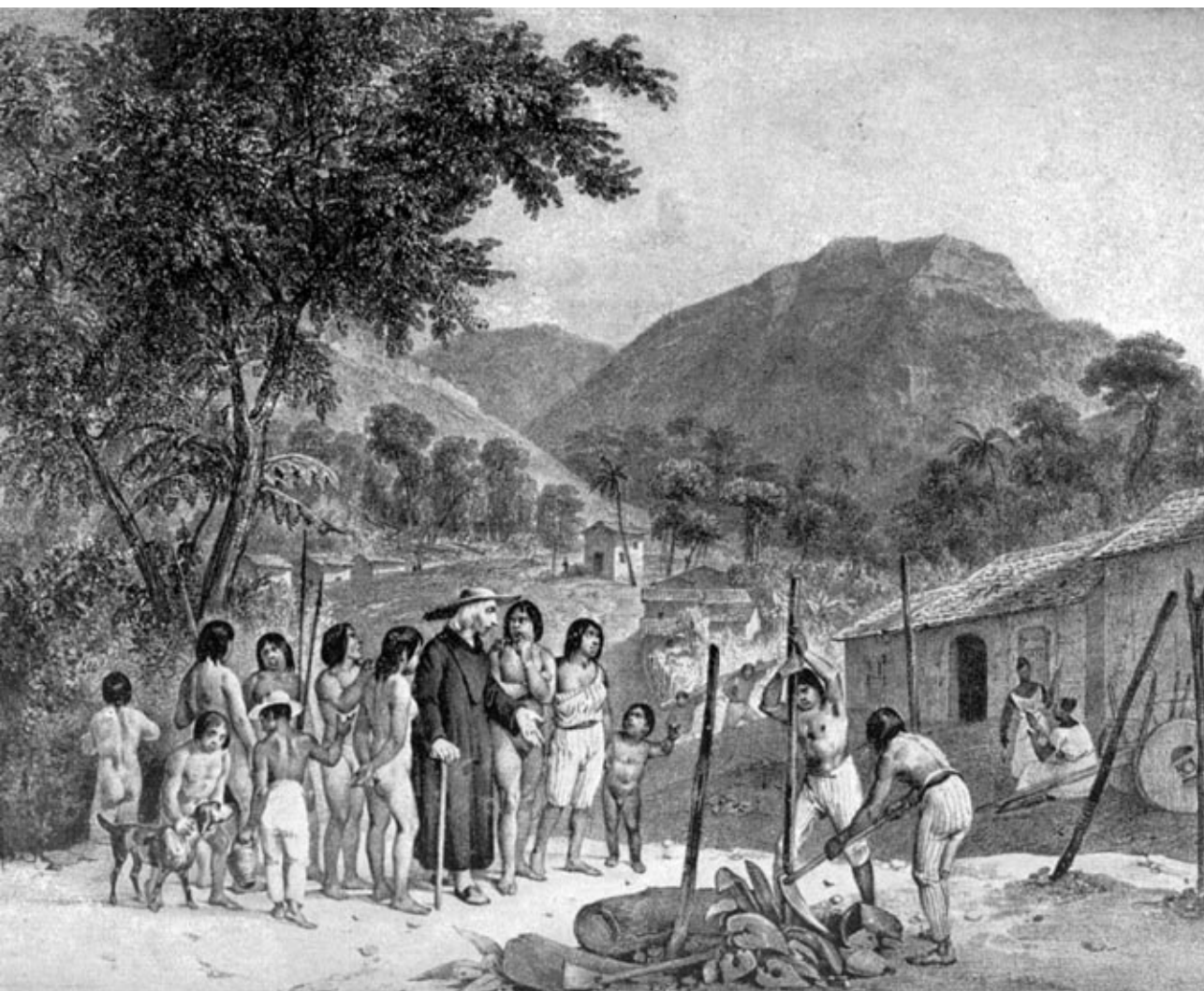
insurgentes foram denominados “cabanos”, e a rebelião restauradora, de Cabanada. O aumento da produção açucareira levou à expansão dos engenhos e à expulsão de milhares de posseiros de suas terras. Para os “cabanos”, eram os “liberais” que produziam essa crise. A população que participou das revoltas em Pernambuco aliava-se a setores conservadores, como a burguesia lusitana comercial urbana, o clero e determinados senhores de engenho. Lutava-se para trazer D. Pedro de volta ao trono, por leis absolutistas e coloniais.

Os cabanos agruparam-se na povoação de Panelas do Miranda, no agreste alagoano, onde se alastrou a insurreição comandada por um lavrador expulso de suas terras, Antonio Timóteo de Andrade. Diante dessa realidade, os índios do sertão do Jacuípe eram recrutados à força por latifundiários e políticos para integrarem suas tropas. Um cacique foi assassinado, revoltando os índios que tomaram a região do Jacuípe destruindo engenhos e plantações. Esses índios então se uniram aos revoltosos de Panelas do Miranda, ampliando a rebelião. Diante do ataque frontal de tropas governamentais, responderam com escaramuças, adotando uma tática de luta baseada na surpresa do confronto.

A Cabanada teve seu auge entre 1833-1834. Mais de 50.000 cabanos controlaram uma região de 300km de extensão. Em 1833, as lutas foram deslocadas para a região das matas do Jacuípe. A fome alcançou os revoltosos, causando inúmeras deserções. Liderado progressivamente por escravos, o movimento não conseguiu ampliar seu alcance, ficando isolado.

Os cabanos foram atacados por tropas numerosas, guiadas por batedores índios legalistas. Índios Tupi, arregimentados pelo Presidente da Província de Pernambuco, sitiaram Jacuípe (LINDOSO, 1983). Tropas legalistas desalojaram os cabanos, e seus capitães foram presos. Entretanto, mesmo com a morte de D. Pedro I em 1834, os cabanos se recuperaram, mantendo a resistência. Estiveram envolvidos nos confrontos índios de Atalaia, Palmeira dos Índios, Jacuípe e Panelas do Miranda, em sua maioria “tapuios” Cariri (LINDOSO, 1983) que enfrentaram índios de língua geral, legalistas. Centenas de “caboclos” Xucuru de Palmeiras dos Índios combateram ao lado dos Cabanos (idem). Em

1835, foi proposta pelo Bispo de Pernambuco a rendição e a anistia dos cabanos, que se dispersaram pelas vilas enquanto as revoltas eram extintas. Anistiados e carregando instrumentos de trabalho, os índios Cariri voltaram para Jacuípe levando a imagem do seu padroeiro, São Caetano (FREITAS, 1978).



João Maurício Rugendas. Uma aldeia de Tapuios

3.2 A Cabanagem

A Cabanagem, movimento político constituído no Pará e no Amazonas pelos cabanos – aqueles que moravam em casas pobres, cabanas – expressou um momento das lutas liberais pela independência e igualdade no Brasil no séc. XIX. Cabanos eram os “Tapuias” (termo utilizado na Amazônia para os índios que já eram cristãos e mantinham contatos pacíficos com os brancos, à diferença dos “índios bravos”), os negros escravos, os grupos indígenas diversos e a população cabocla ribeirinha, sendo os “Tapuios” majoritários na revolta (MOREIRA NETO, 1988). Aliados a pequenos proprietários, foreiros e outros trabalhadores explorados por uma estrutura de produção e subordinação do trabalho a intermediários, constituíram revoltas populares no norte do Brasil contra interesses políticos conservadores. As diferentes trajetórias sociais dos integrantes das revoltas determinaram as lutas e as contradições que marcaram as várias fases da Cabanagem.

Entre as causas do movimento, os especialistas costumam assinalar: a destruição e a desorganização infligida aos povos indígenas; a inexistência de trabalho pedagógico leigo junto aos índios; a escravidão e a negação de cidadania aos “Tapuios”; a morte de mais de 200 paraenses num navio prisão, em decorrência das lutas pela independência do Brasil; os golpes institucionais de políticos regionais e do Partido Caramuru (restaurador), contrários à tomada de poder pelos partidários dos cabanos; a espionagem e a prisão de propagandistas liberais; a impunidade de assassinos de trabalhadores cabanos (DI PAOLO, 1990).

O movimento político da Cabanagem tentou se impor como politicamente hegemônico, defensor das idéias republicanas e de uma autonomia em face do Estado brasileiro. Logo abandonou os ideais separatistas, centrando a luta política na defesa da liberdade dos escravos e da cidadania dos cabanos.

As primeiras iniciativas revolucionárias dos cabanos, em janeiro de 1835, decorreram da junção das lutas dos povos da Amazônia à difusão dos ideais liberais revolucionários, realizada por propagandistas como Felipe Alberto Patroni. Este era proprietário de O Paraense, jornal

que defendeu a independência do Brasil, estando diversas vezes ameaçado de destruição. Outro líder da revolta foi o cônego Batista Campos, padre e advogado que assumiu a direção de O Paraense (DI PAOLO, 1990). Campos foi preso por divulgar o manifesto de independência de D. Pedro I, sofrendo em seguida um atentado que o deixou gravemente ferido. Ao dirigir a luta jornalística e jurídica contra interesses portugueses, tornou-se o conselheiro mais votado do Conselho Presidencial do Pará, consolidando sua liderança diante do movimento cabano. Sua morte prematura e suspeita, às vésperas da insurreição popular, acirrou os ânimos revoltosos. Campos gestionava para que não houvesse guerra civil no Pará, o que não conseguiu impedir.

Os breves governos cabanos de Clemente Malcher (7/01 a 19/02/1835) e Francisco Vinagre (21/02 a 20/06/1835) foram marcados por conflitos políticos internos entre diversos interesses em disputa e o início de uma reorganização administrativa, enquanto enfrentavam forças militares legalistas e o bloqueio naval de Belém. Os portugueses reconquistaram Belém por um curto período (26/6 a 15/07/1835), instalando um governo despótico e um regime de terror com prisões e execuções sumárias. Liderados pelo seringalista Eduardo Angelim e outros revoltosos, os cabanos retomaram o governo paraense, instaurando o terceiro governo cabano, dirigido pelo seringalista Angelim (23/08/1835 a 13/05/1836). Em 1836, um exército enviado pela Regência brasileira e comandado pelo general Francisco D'Andréa cercou Belém, provocando a retirada dos cabanos para o interior do Pará. Na corte imperial temia-se o projeto de autonomia do Pará. A última fase da luta envolveu, por alguns anos, ao longo da Amazônia, diversos combates de grupos dispersos de cabanos enfrentando as forças imperiais do Brasil, o que resultou num massacre de inúmeras comunidades indígenas e "Tapuias", abrangendo mais de 30.000 cabanos (HOLANDA, 1963).

Francisco D'Andréa aprisionou centenas de cabanos em navios no porto de Belém. Entre 1837 e 1838, devido ao contágio de doenças (varíola, escorbuto etc.) e diante de condições carcerárias degradantes, D'Andréa reconheceu a morte de mais de duas centenas de cabanos apenas na corveta Defensora (MOREIRA NETO, 1988). Desses prisioneiros

ros, quase 40% eram “Tapuios”, e perto de 6% índios. A repressão que se espalhou pela Amazônia atingiu grupos indígenas como os Maué, quilombos e comunidades de “Tapuios”. Grupos envolvidos na economia regional, como os Mundurucu do rio Tapajós, foram lançados contra índios “rebeldes”, como os Mura do rio Madeira (MOREIRA NETO, 1988). Apesar de os “Tapuios” serem em maior número, nunca estiveram na direção política da revolta, comandada por segmentos médios da sociedade (pequenos proprietários, religiosos etc.).

Velhas rivalidades e conflitos locais estimularam interesses específicos e lutas regionais num processo crescente de tensões e deliberações antagônicas. A historiografia tradicional da Cabanagem não valorizou a resistência e as lutas indígenas no Pará e no Amazonas, estabelecendo cronologias simplificadoras. Buscar dados sobre índios e “Tapuios” da Cabanagem é enfrentar uma literatura marcada pelo estereótipo dos cabanos (BESSA FREIRE, 2001b), oscilando entre versões “depreciativas” ou “apologéticas” das revoltas, que não contribuem para a compreensão dos processos de rearticulação étnica que então ocorreram.

Fontes para Pesquisa

ALMEIDA, Geraldo Gustavo de. *Heróis indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Cátedra, 1988.

FREITAS, Décio. *Os guerrilheiros do Imperador*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

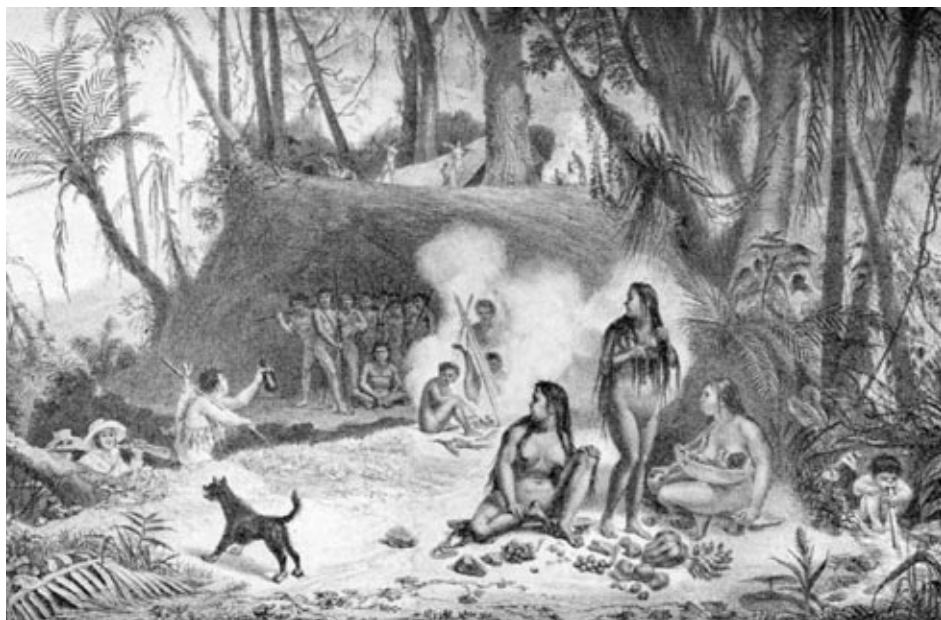
KROEMER, Gunter. *Cuxiuara: o Purus dos indígenas*. São Paulo: Loyola, 1985.

LINDOSO, Dirceu. *A utopia armada: rebeliões de pobres nas matas do tombo real (1832-1850)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1988.

_____. *Os índios e a ordem imperial*. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2005.

VASCONCELOS, Cláudio Alves de. *A questão indígena na Província de Mato Grosso: conflito, trama e continuidade*. Campo Grande: Ed. UFMS, 1999.



Jean Baptiste Debret. Uma aldeia de caboclos em Cantagalo

4 As imagens dos índios no séc. XVIII e XIX

O século XVIII foi marcado tanto pelas imagens indígenas oriundas das concepções difundidas pelo Estado colonial português, como pela circulação no Velho Mundo das imagens do “bom selvagem” já veiculadas por filósofos como Rousseau e outros pensadores iluministas. Enquanto os interesses materiais e as razões de Estado levavam os colonizadores europeus a supor que os povos indígenas deviam sofrer intervenção com o fito de “progredirem”(DOMINGUES, 2000b), isto é, conformarem-se aos padrões da civilização, os pensadores iluministas, de algum modo referidos a padrões científicos e ao discurso da história natural, veiculavam outros valores, que seriam mais tarde formalizados pela Revolução Francesa (FRANCO, 1976). Aspectos positivos e negativos dos povos indígenas também estiveram em confronto no séc. XIX, contrapondo visões tutelares e científicas, bem como assimilacionistas e românticas dos índios.

Desde o início do séc. XIX, circularam nos meios cultos brasileiro e europeu imagens sobre os povos indígenas produzidas por desenhistas e pintores (artistas) que integravam missões científicas de história natural, cujo método de ação baseava-se na observação. Ilustrando inúmeros livros de viagem, tais representações foram registros que posteriormente se tornaram objeto de estudo para cientistas, ao mesmo tempo em que possibilitavam ao público leigo fortalecer impressões de senso comum próprias à época do Romantismo.

A produção desses viajantes – Debret, Spix e Martius, Rugendas, Wied, e outros – foi bastante heterogênea (HARTMANN, 1975). Tal trabalho, tendo por objetivo comparar instituições e artefatos dos povos indígenas contatados nas expedições, permitia um paulatino conhecimento da diversidade dessas populações. Esse método científico baseava-se no “coleccionismo”: observar, coletar, classificar. Daí o interesse nos desenhos e nas pinturas, sobretudo relativas aos aspectos morfológicos da figura humana. A partir dessas observações de campo, os índios seriam posteriormente enquadrados em “estágios sociais”, correspondentes às noções oriundas das idéias evolucionistas que começaram a impor-se na metade do século XIX (PACHECO DE OLIVEIRA, 1987).

O séc. XIX foi marcado pelo debate científico a respeito da classificação dos indígenas em termos evolutivos, sendo dado grande destaque à noção de raça. Alguns cientistas postularam a decadência (degenerescência) dos povos da América, havendo dois principais representantes dessa concepção nos estudos e nas discussões ocorridas no Brasil: von Martius e Varnhagen. Esta era uma questão central para o destino dos índios, pois envolvia duas atitudes políticas contraditórias, enfatizando ora os empreendimentos pedagógicos, ora as práticas repressivas e militares (uma vez que eram concebidos como a caminho da extinção).

No Brasil, o principal defensor da postura repressiva foi o historiador Francisco Adolfo Varnhagen. Ao se basear no discurso etnocêntrico de cronistas coloniais que criaram uma imagem de “sociedade selvagem”, onde imperavam o nomadismo, as guerras de extermínio e a vingança, entre outras características, Varnhagen defendia as guerras coloniais. O historiador acreditava que os “vícios” indígenas eram originários do

nomadismo, já que só o sedentarismo promovia a civilização de povos (LINDOSO, 1983; VARNHAGEN, 1867).

Por outro lado, políticos como José Bonifácio de Andrada e Silva, representando o pensamento do Império, defenderam a humanidade e a perfectibilidade dos índios. Andrada e Silva influenciou a legislação indigenista Imperial, inclusive o artigo da Constituição de 1823 que determinava a criação de estabelecimentos de catequese e civilização dos índios. O Estado brasileiro daria aos índios hostis a oportunidade de constituírem uma sociedade civil. Tais idéias acabaram formalizadas no Regulamento das Missões de 1845.

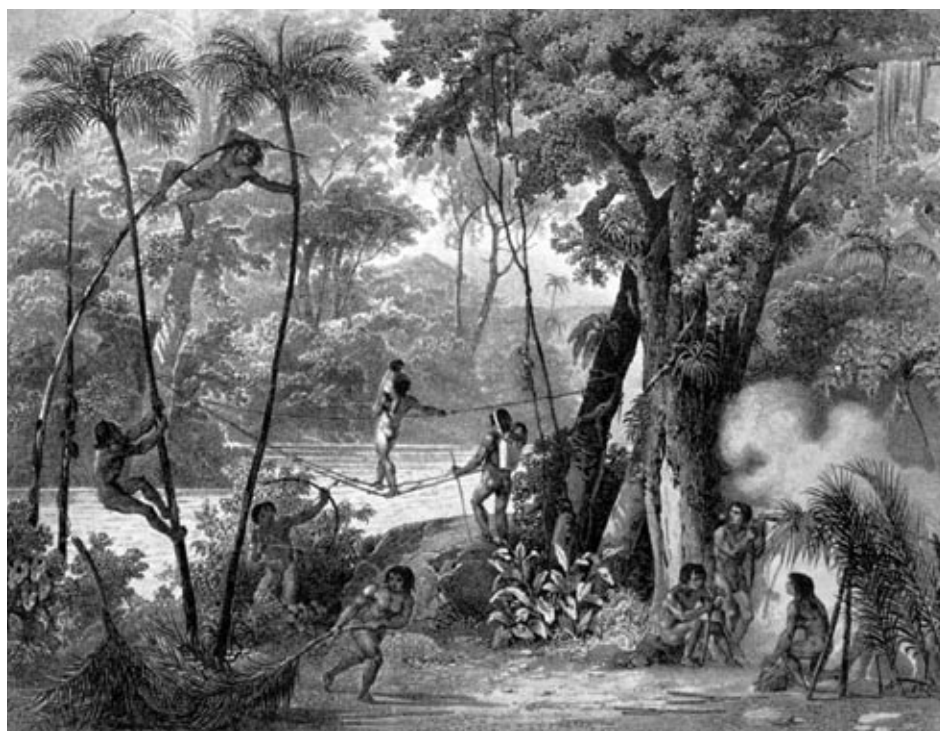
Nos seus “Apontamentos para a Civilização dos índios brabos do Império do Brasil” (SILVA, 1992), Andrada e Silva estabeleceu um programa de ação com 44 itens abrangendo os meios para a civilização dos índios, entre os quais: “1) Justiça (...); 2) Brandura, constância e sofrimento da nossa parte (...); 3) Abrir comércio com os bárbaros (...); 4) Procurar com dádivas e admoestações fazer as pazes com os índios inimigos (...); 5) Favorecer por todos os meios possíveis os matrimônios entre índios e brancos (...)” (SILVA, 2000:53).

A iniciativa de José Bonifácio, ainda que não tenha sido atualizada como uma proposta de ação administrativa do Império, coincidia com o esforço pós-independência de construir uma imagem de nação livre e moderna para o Brasil. Se o índio real era discriminado, cabia aos dirigentes políticos apropriarem-se da imagem do “bom selvagem” que continuava a ser difundida pelo Romantismo europeu, encontrando sua expressão brasileira no “indianismo” literário.

A valorização do meio ambiente e do indígena, do “selvagem” que se revelava nobre e altivo, encontrava expressões em prosa e verso. A obra mais significativa em prosa foi a do romancista José de Alencar (1829-1877), enquanto Antônio Gonçalves Dias (1823-1864) pontificava na poesia. Alencar não estudou as culturas indígenas, daí a excessiva idealização presente em sua obra, ao contrário de Gonçalves Dias que visitou aldeias indígenas na Amazônia e estudou lingüística e etnografia.

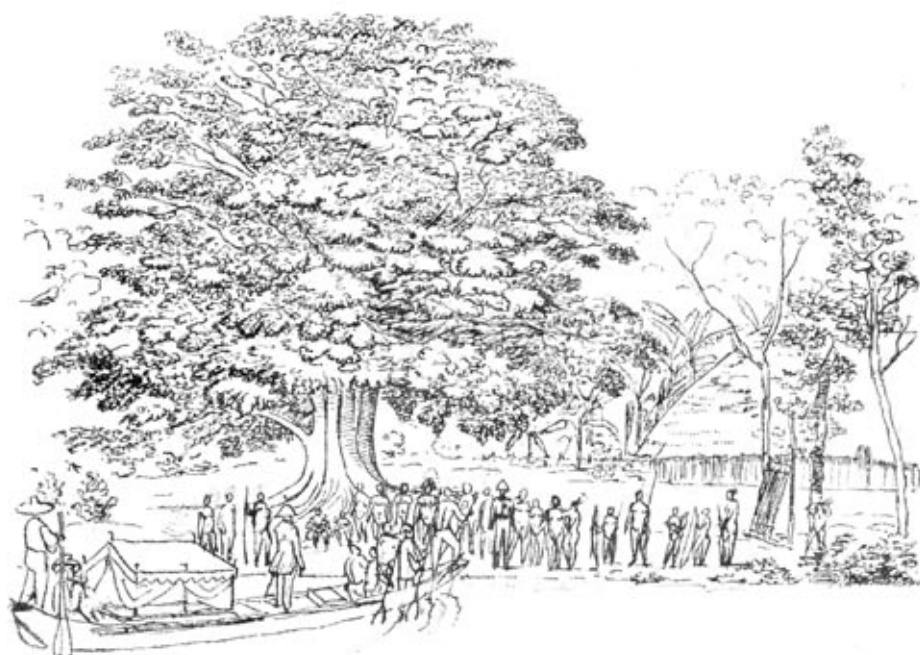
Os romances de José de Alencar, principalmente *Iracema* e *O Guarani*, constroem lendas baseadas no imaginário romântico sobre os ín-

dios, distante do índio real. Entretanto, foram esses livros que fundaram o romance nacional (Bosi, 1992). Iniciava-se a construção do mito das três raças, “a mistura como destino e fator de unidade nacional” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004). Já Gonçalves Dias, como descendente de índios Guajajara, criticou a conquista e a colonização do Brasil, a ganância e a espoliação que destruíram povos inteiros. Em vários poemas, o poeta mostrou-se indignado com o passado brasileiro (“O Canto do Índio”, “Y-Juca-Pirama”, “Canção do Tamoio” etc.). A poesia “Deprecação” sintetizava esse espírito. Entretanto, foi principalmente o imaginário de Alencar, aliado a outras expressões artísticas (pintura, escultura, música), que idealizou o índio como expressão de liberdade e independência do Império brasileiro.



João Maurício Rugendas. Ponte de cipó, trançada por índios

- ALEGRE, Maria Sylvia Porto. “Imagem e representação do índio no séc. XIX”. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: SMC, 1992, p.59-72.
- ALONSO, Angela M. “O ocaso do romantismo: a polêmica Nabuco – Alencar”. In: SILVA, Aracy L. & GRUPIONI, Luís Donisete (orgs.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 1995a, p.241-243.
- _____. “O nacionalismo romântico de José de Alencar”. In: SILVA, Aracy L. & GRUPIONI, Luís Donisete (orgs.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 1995b, p.247-249.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- CUNHA, Edgar Teodoro da. “Índio no Brasil: imaginário em movimento”. In: NOVAES, Sylvia Caiuby et al. (orgs.). *Escrituras da imagem*. São Paulo: FAPESP; Edusp, 2004, p.101-120.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *O índio brasileiro e a revolução francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: J. Olympio; Brasília: INL, 1976.
- HARTMANN, Thekla. “A contribuição da iconografia para o conhecimento de índios brasileiros do séc. XIX”. *Coleção Museu Paulista*, série de Etnologia, v.1, São Paulo: Museu Paulista, 1975.
- MONTEIRO, John Manuel. “As ‘raças’ indígenas no pensamento brasileiro do Império”. In: MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz; CCBB, 1996, p.15-22.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. “Os atalhos da magia: reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v.3, n.2, 1987, p.95. (Série Antropologia).
- _____. (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p.97.
- VARNHAGEN, Francisco A. de. *Os índios bravos e o Sr. Lisboa. Timon 3º*. LIMA: Imprensa Liberal, 1867.



Hercules Florence. Acima, habitação dos índios Apiacá no rio Jurueña;
 abaixo, encontro da expedição científica do barão Langsdorff com os índios Apiacá

Leituras Adicionais

Carta Régia – sobre os índios Botocudos, cultura e povoação dos Campos Geraes de Coritiba e Guarapuava (05/11/1808)

“Antonio José da França e Horta, do meu Conselho, Governador e Capitão General da Capitania de S. Paulo. amigo. Eu o Príncipe Regente vos envio muito saudar. Sendo-me presente o quasi total abandono, em que se acham os campos geraes da Coritiba e os de Guarapuava, assim como todos os terrenos que desaqum no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do Uruguay, todos comprehendidos nos limites dessa Capitania e infestados pelos indios denominados Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietarios, que nos mesmos paizes têm procurado tomar sesmarias e cultivar-as em beneficio do Estado, de maneira tal que em todo o terreno que fica ao oeste da estrada real, desde a Villa da Faxina até a Villa das Lages, a maior parte das fazendas, que estão na dita estrada, se vão despovoando, umas por terem os Indios Bugres morto os seus moradores, e outras com o temor que sejam igualmente victimas, e que até a mesma estrada chega a não ser vadeavel, senão para viajores que vão em grande número e bem armados, quando antes não havia memoria, que os Indios atravessassem a estrada para a parte da Serra, e que as fazendas a leste da estrada se consideravam seguras e livres, chegando agora até a atacar o Registro que está em cima da Serra no caminho que vai da Villa das Lages para Santa Catharina, e mostrando-se dispostos a querer atacar a mesma Villa, em cujas visinhanças têm chegado a matar povoadores: e constando-me que os sobreditos campos e terrenos, regados por infinitos rios, são susceptiveis não só da cultura de trigos, cevadas, milhoes e de todas as plantas cereais e de pastos para os gados, mas de linhos canhamos e de toda a qualidade de linho, assim como de muitas outras preciosas culturas, além de que se acham no mesmo territorio terras nitrogeneas e mui-

tas minas de metaes preciosos e de outros não menos interessantes; sendo-me tambem igualmente presentes os louvaveis fructos que tem resultado das providencias dadas contra os Botocudos, e fasendo-se cada dia mais evidente que não ha meio algum de civilisar povos barbaros, senão ligando-os a uma escola severa, que por alguns annos os force a deixar e esquecer-se de sua natural rudeza e lhes faça conhecer os bens da sociedade e avaliar o maior e mais solido bem que resulta do exercicio das faculdades moraes do espirito, muito superiores ás phisicas e corporaes: tendo-se verificado na minha real presença a inutilidade de todos os meios humanos, pelos quaes tenho mandado que se tente a sua civilisação e o reduzil-os a aldear-se e gosarem dos bens permanentes de uma sociedade pacifica e doce, debaixo das justas e humanas leis que regem os meus povos, e até mostrando a experiencia quanto inutil é o systema de guerra defensiva: sou servido por estes e outros justos motivos que ora fazem suspender os effeitos de humanidade que com elles tinha mandado praticar ordenar-vos: Em primeiro logar que logo desde o momento em que receberdes esta minha Carta Regia, deveis considerar como principiada a guerra contra estes barbaros Indios: que deveis organizar em corpos aquelles Milicianos de Coritiba e do resto da Capitania de S. Paulo que voluntariamente quizerem armar-se contra elles, e com a menor despeza possivel da minha Real Fazenda, perseguir os mesmos Indios infestadores do meu territorio; procedendo a declarar que todo o Miliciano, ou qualquer morador que segurar algum desses Indios, poderá consideral-os por quinze annos como prisioneiros de guerra, destinando-os ao serviço que mais lhes convier; tendo porém vós todo o cuidado em fazer declarar e conhecer entre os mesmos Indios, que aquelles que se quizerem aldeiar e viver debaixo do suave jugo das minhas Leis, cultivando as terras que se lhe approximarem, já não só não ficarão sujeitos a serem feitos prisioneiros de guerra, mas serão até considerados como cidadãos livres e vassallos especialmente protegidos por mim, e por minhas Leis: e fazendo praticar isto mesmo religiosamente com todos aquelles que vierem offerecer-se a reconhecer a minha autoridade e se sujeitarem a viver em pacifica sociedade debaixo das

minhas Leis, protectoras de sua segurança individual e de sua propriedade. Em segundo lugar sou servido que á proporção que fordes libertando não só as estradas de Coritiba, mas os campos de Guarapuava, possais alli dar sesmarias proporcionaes ás forças e cabedais dos que assim as quizerem tomar com o simples onus de as reduzir a cultura, particularmente de trigo e mais plantas cereais, de pastos para os gados, e da essencial cultural dos linhos canhamos e outras especies de linho. Em terceiro lugar ordeno-vos que assistais com o competente ordenado a João Floriano da Silva que me tem servido como Professor Publico, que fui servido nomear Intendente da cultura dos campos de Guarapuava por Decreto desta mesma data, e a quem encarrego o exame dos mesmos terrenos, o propor tudo o que julgar conveniente para o adiantamento da sua boa cultura; a conservação da estrada que vai da Faxina a Lages, e aquelle caminho, que deve existir no melhor estado para a communicação da Coritiba com algum porto de mar á serra, parecendo que o mais proprio será o de Pernaguá; e assim a elle como a seu irmão José Telles da Silva, ao Tenente Coronel Manoel Gonçalves Guimarães, e ao Tenente Coronel Francisco José de Sampaio Peixoto, dareis as sesmarias, que puderem cultivar; e este Intendente poderá com o seu exemplo justificar a bondade dos principios que propuzer para melhoramento da cultura dos mesmos campos de Guarapuava, devendo vós ouvil-o em tudo o que ordenardes; mas não lhe sendo permittido obrar por vias de facto, senão quando vós o autorizardes para o mesmo fim. Em quarto lugar: determino que sendo possivel que nos terrenos que ora se mandam abrir, appareçam diamantes, e que possa assim soffrer a minha Real Fazenda, façais publicar que todo o diamante que casualmente apparecer, deve ser logo entregue na Junta da minha Real Fazenda, onde sempre receberá alguma recompensa o que o apresentar: que toda a lavagem de terras para tirar diamantes fora prohibida; e que os que assim obrarem, ficam expostos à maior severidade das Leis já estabelecidas para conservar este direito privativo da minha Coroa; e que o ouvidor de Pernaguá deverá anualmente tirar uma rigorosa devassa contra todo e qualquer individuo que contravier a estas minhas reaes ordens.

Finalmente, ordeno-vos que destineis o Engenheiro João da Costa Ferreira, e para o futuro, o que seu logar exercer, a que proceda a levantar successivamente o plano dos mesmos campos; e que sendo sempre ouvido nas sesmarias que derdes juntamente com o novo Intendente que fui servido crear, e alguns Officiaes, que nomeareis para esse fim, me dêem por vosso meio annualmente conta de todo o progresso que resultar desta minha paternal providencia em beneficio da cultura e augmento da povoação, ficando muito a vosso cargo e dando-vos toda a responsabilidade sobre a obrigação, de que vos incumbo, de fazer subir todos os annos á minha real presença esta conta pela repartição de Guerra e pela da Fazenda, com todas aquellas reflexões que vossa intelligencia e zelo pelo meu real serviço puder suggerir-vos. O que assim tereis entendido e fareis executar como nesta vos ordeno. Escripta no Palacio do Rio de Janeiro em 5 de Novembro de 1808. PRINCIPE” (CUNHA, 1992a:62-64).

**Texto de José Bonifácio de Andrada e Silva:
os índios devem gozar dos privilégios da raça branca**

“O mulato deve ser a raça mais ativa e empreendedora, pois reúne a vivacidade impetuosa e a robustez do negro com a mobilidade e sensibilidade do europeu; o índio é naturalmente melancólico e apático, estado de que não sai senão por grande efervescência das paixões, ou pela embriaguez: a sua música é lúgubre, e a sua dança mais ronceira e imóvel que a do negro.

A língua geral no seu mecanismo parece provir de uma antiga civilização; e ela é singularmente rica e sonora, como a dos carábas do baixo Obenoque.

Quando dentre os nossos reis se alçará um grande legislador, que dê nova forma ao índio, e ao negro? Que lhes dê o pleno gozo dos frutos do seu trabalho, e a liberdade civil, que depende da educação moral e intelectual do povo?

Segundo as nossas leis os índios devem gozar dos privilégios da raça branca: mas este benefício é ilusório; a pobreza em que se acham, a ignorância por falta de educação e as vexações dos diretores e capitães-mores os tornam abjetos e mais desprezíveis que os mulatos forros. Os juízes e autoridades índias associam-se às vexações dos brancos contra a sua própria raça, porque querem já ser mais nobres, e terem nos brancos patronos e amigos. Uma distinção que está ao alcance dos índios é o sacerdócio.

Enquanto não houver boas estradas para carros, os índios podem empregar-se em tropeiros e condutores – outro destino que se lhes pode dar é o das manufaturas, da pesca, e navegação, e ainda mesmo o de soldados, conquanto que os não matem à fome, sobretudo para pedestres e caçadores. Na agricultura são mais próprios para abrir valas, e derrubar mato virgem, que para puxar pela enxada; também são excelentes para peões, e guardas de gado; reservando-se para trabalhos aturados da lavoura os negros, brancos e as raças mistas.

Cumprirá estabelecer intendências de agricultura nas províncias, com um intendente, um secretário, e um assessor, deputed à maneira que instituiu no México Carlos III, para que vigiem não só sobre a lavoura, mas sejam os protetores dos índios contra as vexações dos magistrados, e capitães-mores: mas para esses novos lugares deve haver grandíssima escolha.

Qual o índio manso do Brasil que goza de uma medíocre fortuna? Que tenha uma casa, [ilegível] ou ao menos um escravo? Quando há muitos mulatos e negros, que vivem abastados a seu modo?

Animar os índios, isentando-os nas terras, que cultivarem de novo, do dízimo por dez anos.

Fazer uma Arca de Piedade para o bem e civilização dos índios e caboclos, que não esteja à disposição e debaixo da administração das juntas de fazenda, mas sim do bispo e intendente de agricultura” (SILVA, 2000:64-65).

Deprecação – Poema de Antônio Gonçalves Dias

Tupã, ó Deus grande! cobriste o teu rosto
Com denso velâmen de penas gentis;
E jazem teus filhos clamando vingança
Dos bens que lhes deste da perda infeliz!

Tupã, ó Deus grande! teu rosto descobre:
Bastante sofremos com tua vingança!
Já restam bem poucos dos teus, qu'inda possam
Teus filhos que choram tão grande mudança.

Anhangá impiedoso nos trouxe de longe
Os homens que o raio manejam cruentos,
Que vivem sem pátria, que vagam sem tino
Trás do ouro correndo, voraces, sedentos.

E a terra em que pisam, e os campos e os rios
Que assaltam, são nossos; tu és nosso Deus:
Por que lhes concedes tão alta pujança,
Se os raios de morte, que vibram, são teus?

Tupã, ó Deus grande! cobriste o teu rosto
Com denso velâmen de penas gentis;
E jazem teus filhos clamando vingança
Dos bens que lhes deste da perda infeliz!

Teus filhos valentes, temidos na guerra,
No albor da manhã quão fortes que os vi!
A morte pousava nas plumas da frecha,
No gume da maça, no arco Tupi!

E hoje em que apenas a enchente do rio
Cem vêzes hei visto crescer e baixar...
Já restam bem poucos dos teus, qu'inda possam
Dos seus, que já dormem, os ossos levar.

Teus filhos valentes causavam terror,
Teus filhos enchiam as bordas do mar,
As ondas coalhavam de estreitas igaras,
De frechas cobrindo os espaços do ar.

Já hoje não caçam nas matas frondosas
A corça ligeira, o trombudo quati...
A morte pousava nas plumas da frecha,
No gume da maça, no arco Tupi!

O Piaga nos disse que breve seria,
A que nos infliges cruel punição;
E os teus inda vagam por serras, por vales,
Buscando um asilo por ínvio sertão!

Tupã, ó Deus grande! descobre o teu rosto:
Bastante sofremos com tua vingança!
Já lágrimas tristes choraram teus filhos,
Teus filhos que choram tão grande tardança.

Descobre o teu rosto, ressurjam os bravos,
Que eu vi combatendo no albor da manhã;
Conheçam-te os feros, confessem vencidos
Que és grande e te vingas, qu'és Deus, ó Tupã!

(GONÇALVES DIAS, 1959:111)

* * *