

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS - UFT  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE CULTURA E TERRITÓRIO  
(PPGCULT)  
MESTRADO ACADEMICO EM ESTUDOS DE CULTURA E TERRITÓRIO (PPGCULT)  
CAMPUS DE ARAGUAÍNA

**TAMNA DOS SANTOS SALES**

**POLÍTICAS INDIGENISTAS NA PROVÍNCIA DE GOIÁS: a  
territorialização do povo Krahô no século XIX**

ARAGUAÍNA  
2017

**TAMNA DOS SANTOS SALES**

**POLÍTICAS INDIGENISTAS NA PROVÍNCIA DE GOIÁS: a territorialização do povo Krahô no século XIX**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa Pós-Graduação PPGCULT, da Universidade Federal do Tocantins - UFT, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos de Cultura e Território, na área Interdisciplinar, linha de pesquisa Natureza, Poder e Territorialidades.

Orientador: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Martha Victor Vieira

Araguaína  
2017

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins**

---

S163p SALES, Tamna dos Santos.

POLÍTICAS INDIGENISTAS NA PROVÍNCIA DE GOLÁS: a territorialização do povo Krahô no século XIX. / Tamna dos Santos SALES. – Araguaína, TO, 2017.

96 f.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Araguaína - Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Estudo de Cultura e Território, 2017.

Orientadora : Martha Victor Vieira

1. Indígenas. 2. Povo Krahô. 3. Província de Goiás. 4. Territorialização. I. Título

**CDD 306**

---

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

TAMNA DOS SANTOS SALES

**POLÍTICAS INDIGENISTAS NA PROVÍNCIA DE GOIÁS: as territorializações do povo Krahô no século XIX**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCuT), da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus Cimba de Araguaina, como um dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Estudos de Cultura e Território.

**Orientadora:** Profª Drª Martha Victor Vieira

Aprovada em 30/10/2017.

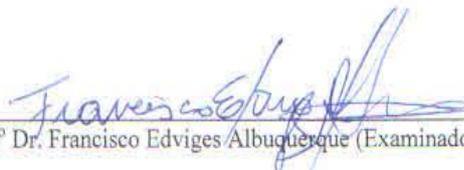
BANCA EXAMINADORA



Profª. Drª Martha Victor Vieira (Orientadora/ UFT)



Profª. Drª Fabiane Costa Oliveira (Examinadora/IFG)



Profª Dr. Francisco Edviges Albuquerque (Examinador/UFT)

Aos meus pais Raimundo Costa e Lusimary Sales que sempre incentivaram na busca pelo conhecimento intelectual e acadêmico, ao meu marido Leywtison de Freitas, e aos meus Irmãos e Irmãs.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, por guiar os meus passos.

Aos meus pais e aos meus irmãos, pelo apoio incondicional não só para a concretização deste trabalho, mas na vida.

Ao meu marido por esta em minha vida.

Aos demais familiares, que acreditaram e se desdoblaram para que eu pudesse concretizar este sonho.

A minha orientadora, Martha Victor Vieira, pela orientação paciente e comprometida.

Aos demais professores do Programa de Pós-graduação PPGCult, e também aos colegas, meu reconhecimento e gratidão.

Aos professores Dr. Jean Carlos Rodrigues e Dr. Cleube Alves da Silva, membros da banca de qualificação, por seus pertinentes apontamentos, e membros da banca de defesa, professores Dr. Francisco Edvirges Albuquerque e Dr. Fabiane Costa Oliveira.

Ao Professor e Amigo Euclides Antunes de Medeiros, meu eterno professor, exemplo a ser seguido.

À Rosinalva Pereira Ribeiro Ferreira, irmã que a vida me trouxe.

A direção e funcionários da ESEA – Especialização e Estudos Avançados pelo apoio.

À direção do Campus da UFT de Araguaína, pelo apoio.

*Nenhum texto – mesmo aparentemente mais documental, mesmo o mais ‘objectivo’ (por exemplo, um quadro estatístico traçado por uma administração) – mantém uma relação transparente como a realidade que apreende. O texto, literário ou documental, não pode nunca anular-se como texto.*

*Chartier*

## RESUMO

O objetivo desta pesquisa é analisar as políticas indigenistas e as representações sobre os povos indígenas em Goiás na segunda metade do século XIX; destacando a ação do Governo Imperial em relação ao povo Krahô. Para realizar essa análise geo-histórica foram estudados os documentos oficiais, as narrativas dos viajantes, os relatos dos missionários capuchinos e os estudos bibliográficos, tendo como objetivo entender as várias territorializações realizadas pelo povo Krahô até a sua fixação entre os rios Manuel Alves Grande e Manoel Alves Pequeno, ao norte da província de Goiás atual Estado do Tocantins. Segundo a investigação realizada, esse povo seria uma das ramificações da nação Timbira, que originariamente ocupavam o litoral do Maranhão. As territorializações e reterritorializações feitas pelo povo Krahô ocorreram devido a vários fatores, tais como: a ocupação territorial dos não-indígenas incentivadas pelo Governo; as influências das crescentes frentes agropastoris, aos desmandos dos moradores dos arraiais, ao crescimento populacional e a fuga do contato com os não-indígenas.

**Palavras-Chave:** Indígenas. Povo Krahô. Província de Goiás. Territorialização.

## ABSTRACT

The objective of this research is to analyze how indigenist policies and their representations about indigenous peoples in Goiás in the second half of the 19th century; highlighting an action of the Imperial Government in relation to the Krahô peoples. In order to carry out this geo-historical analysis, the reports of the Capuchin missionaries, the bibliographic studies and the various territories administered by Krahô, until their fixation between the leaders Manuel Alves Grande and Manoel Alves Pequeno, north of the province of Goiás, present state of Tocantins. According to a survey, this town is one of the branches of the Timbira nation, which originally occupied the coast of Maranhão. As territorializations and reterritorializations made by Krahô occur due to several factors, such as: the territorial occupation of non-indigenous encouraged by the Government; as influences of the growing agropastoral fronts, the demands of the inhabitants of the camps, population growth and escape from contact with non-Indians.

**Keywords:** Indigenous. Krahô Peoples. Province of Goiás. Territorialization.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – Mapa dos aldeamentos da Província de Goiás século XIX.....	77
FIGURA 2 – Localizações atuais das aldeias Krahô.....	84

## LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – Números de Índios no aldeamento de Pedro Afonso .....	80
--	----

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

RIHGB – Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

UFT – Universidade Federal do Tocantins

PPGCult – Programa de Pós-Graduação em Estudo de Cultura e Território

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>2 A FORMAÇÃO DA NAÇÃO BRASILEIRA E POLITICA INDIGENISTA OITOCENTISTA.....</b>	<b>17</b>
2.1 O CONCEITO DE NAÇÃO.....	18
2.2 OS “APONTAMENTOS” DE JOSÉ BONIFÁCIO .....	20
2.3A INVENÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL: A Integração Discursiva Do “Outro”	27
2.4 A LEGISLAÇÃO INDIGENISTA NO BRASIL IMPERIAL.....	30
<b>3 A RELAÇÃO DAS AUTORIDADES DE GOIÁS COM OS INDIGENAS .....</b>	<b>36</b>
3.1 A POLITICA INDIGENISTA EM GOÍAS.....	37
3.2 A REPRESENTAÇÃO DOS INDÍGENAS NOS RELATÓRIOS PROVINCIAIS...	41
3.3 A ATUAÇÃO DOS MISSIONARIOS NOS ALDEAMENTOS DE GOIÁS .....	47
3.4. AS AÇÕES DE RESISTÊNCIA INDÍGENA.....	50
<b>4 AS TERRITORIALIZAÇÕES DO POVO INDÍGENA KRAHÔ E A AÇÃO DO ESTADO IMPERIAL EM GOIÁS.....</b>	<b>60</b>
4.1 A VISÃO DOS VIAJANTES OITOCENTISTAS SOBRE OS INDÍGENAS DE GOIÁS.	61
4.2 AS RETERRITORIALIZAÇÕES DOS INDÍGENAS KRAHÔ.....	65
4.2.1 Primeira Reterritorialização do Povo Krahô.....	67
4.3A HISTÓRIA DO ALDEAMENTO DE PEDRO AFONSO E AS RETERRITORIALIZAÇÕES DO POVO KRAHÔ.....	71
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>80</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>83</b>

# 1 INTRODUÇÃO

As políticas indigenistas brasileiras do século XIX tinham como objetivo a ideia de integrar os povos originários, promovendo aldeamentos que contribuiriam para a ocupação territorial e o desenvolvimento econômico e social do país. Nesse sentido, buscou-se catequizar os indígenas, combatê-los por meio da força ou fazer pactos com eles, persuadindo-os a realizarem os descimentos. As legislações imperiais, tais como o Regimento de 1845 e a Lei de Terras, determinavam a reserva de terras para colonização indígena, o ensino de ofício e da agricultura nestes aldeamentos como forma de “civilizar” os povos indígenas. (CUNHA, 1992).

Até o final do século XVIII, esta política estava voltada para três movimentos: o primeiro relacionado à demanda de utilização da mão de obra escrava indígena<sup>1</sup>; o segundo ao extermínio das populações indígenas, que não haviam sucumbido à assimilação da sociedade não indígena<sup>2</sup>; e o terceiro à catequização, a fim de tornar os indígenas católicos e fieis súditos da Coroa portuguesa.

Embora se pretendesse usar os indígenas que estavam localizados no território brasileiro para serem utilizados como mão de obra escrava para os diversos trabalhos braçais, esta prática encontrava empecilhos nas legislações e pressão dos missionários coloniais, que defendiam a política da integração por meio da catequização. A partir de Pombal, há uma maior laicização das políticas indigenistas com a introdução dos diretores não-religiosos nas aldeias, mas a proposta da catequese foi mantida. Posteriormente, no século XIX, as políticas indigenistas mantiveram a perspectiva de catequizar, aldear, integrar e civilizar esses povos, mediante a força ou a base da persuasão. Ademais, devido à independência do Brasil, os indígenas também passaram a ser representados como símbolo da formação nacional, além de sujeitos que poderiam contribuir para o desenvolvimento da economia do país. (CUNHA, 1992)

---

<sup>1</sup>Na visão de Fernanda Sposito, o indígena apesar de se enquadrar no papel de escravo ele se diferenciava em alguns aspectos legais, pois não era autorizado pela Carta Régias, porém “sua escravidão estava restrita às atividades produtivas e não a um mercado de mão-de-obra, como no caso negreiro” (SPOSITO, 2012, p.33). Além disso, esta prática estava voltada apenas aos indígenas considerados “hostis aos colonizadores ou nacionais” e tinha um prazo de até 15 anos.

<sup>2</sup> Segundo Almeida (2009, p. 100), a política de extermínio foi empregada a apenas algumas populações indígenas, que oferecia perigo à Coroa e aos colonos. Na visão dessa autora: “As diferenças regionais, incluindo diversidades entre os níveis de inserção dos índios no mundo colonial e suas reações aos colonizadores, constituíram sempre sério empecilho ao estabelecimento e aplicação de leis gerais para o conjunto dos povos indígenas na América portuguesa”.

Tendo em vista esse cenário, nesta dissertação, procurou-se discutir a formação da nação brasileira e a representação feita dos povos indígenas de Goiás, a partir dos discursos diversos que circularam no período, sejam os oficiais (relatórios dos presidentes goianos e legislações), sejam os relatos de viajantes e memorialistas, especialmente, os relatos dos padres capuchinos. O foco deste trabalho é entender as políticas indigenistas da época do Império e a aplicação dessas políticas em Goiás, bem como as resistências indígenas a essas ações do Governo Imperial. Para fazer essa análise, investigamos a trajetória histórica e as territorializações dos povos indígenas Krahô, que participaram da construção do aldeamento de Pedro Afonso, na segunda metade do século XIX.

Ao tratar da questão da representação discursiva, nos respaldaremos em Pierre Bourdieu (1989, p. 118-120), segundo o qual esse conceito consiste em “[...] enunciados performativos que pretendem que aconteça aquilo que enunciam [...]”. Para esse autor, “[...] as representações que os agentes sociais têm das divisões da realidade”, acabam contribuindo para a “realidade das divisões”. Entendemos que as representações podem contribuir tanto para constituir propriedades ‘objetivas’ (como o território), quando às ‘subjetivas’, como o sentimento de pertença a um grupo (neste caso a nação). Respaldaremos nos também em Bourdieu (1989, p. 173-174), para compreender o campo político, que, na interpretação desse sociólogo, consiste em um campo de disputas entre agentes que pretendem transformar ou conservar as divisões existentes no mundo social.

Para fazer esse estudo geo-histórico foi utilizado também o conceito de territorialização, que é definido por João Pacheco Oliveira (1998), como um processo de relação dos sujeitos com o espaço e que envolve uma reorganização social. Os conceitos de territorialização e reterritorialização é interessante para entendermos a questão indígena em Pedro Afonso, na medida em que as etnias que viviam nessa região sofreram constantes mudanças de território, especialmente, devido a demandas que lhes foram apresentadas pelo poder público.

Utilizaremos também a concepção de territorialidade, que segundo Haesbaert (2004, p. 3), “além de incorporar uma dimensão estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar”. Partimos do pressuposto que os indígenas que participaram da formação do município de Pedro Afonso e que na atualidade estão situados em uma reserva indígena no Estado do Tocantins chamada de Krahôlandia, sofreram várias territorializações compulsórias,

especialmente demandadas pelo Estado, que provocou novas reorganizações sociais e interferiu na territorialidade desse grupo.

No Brasil, o Estado, desde o período colonial, constituiu-se assim no papel de indutor do povoamento das terras e ocupação do solo. Entretanto, esta ocupação e povoamento era caracterizado por uma visão unilateral, pois “a expansão territorial – despovoadora na perspectiva dos índios, povoadora na do colonizador”. Como afirma Moraes:

O país foi construído consoante com a apropriação de terras, tendo na conquista espacial forte elemento de identidade e coesão social. Um padrão de ocupação intensivo do ponto de vista dos recursos e extensivo no que tange ao espaço domina genericamente a história nacional, atribuindo-lhe um sentido expansionista “civilizador”. (MORAES, 2005, p. 138).

Para entender como o Estado interferiu na territorialização dos povos Krahô, que atualmente residem no Tocantins, esta dissertação construiu três capítulos. No primeiro capítulo, “A Formação da Nação Brasileira e Política Indigenista Oitocentista”, buscamos desenvolver um panorama geral deste período em todo o território nacional, frisando de início a construção da nação brasileira e a participação do indígena e sua representação externa e interna como sujeito refratário da sociedade brasileira, e posteriormente, ressaltando as políticas indigenistas no Oitocentos.

Posteriormente, no segundo capítulo, foi analisado “A Relação das Autoridades de Goiás com os Indígenas”, com uma discussão bibliográfica sobre o contexto histórico da província de Goiás, através da análise das relações das autoridades com os indígenas no século XIX, buscando relacionar o contextos de produção com as representações veiculadas e as políticas indigenistas empreendidas pelo Estado, bem como as ações desenvolvidas pelos povos indígenas em resistência ao processo de civilização, utilizando relatórios dos presidentes de província e as legislações do Império, que trataram desse assunto.

No terceiro capítulo, “As Territorializações do Povo Indígena Krahô e a Ação do Estado Imperial em Goiás”, discorreremos sobre o processo de construção do aldeamento de Pedro Afonso e os constantes deslocamentos territoriais feitos com o povo indígena Krahô desde a Província do Maranhão até a Província de Goiás. Destacou-se as representações de Goiás, e particularmente dos indígenas, feitas pelos viajantes e autoridades, bem como os elementos de conflitos e resistências por parte dos indígenas neste processo de expansão do poder do Estado e do poder privado, que demandou uma perda significativa do território anteriormente por esses povos.

O povo Macamekrans, chamados em Pastos Bons por “Caraôus” (Krahô), pertenciam a nação dos Timbiras, que sofreram a primeira reterritorialização quando saíram da parte litorânea para a região central do Maranhão, nas margens do rio Farinha. Nessa localidade ficaram até por volta de 1847, quando se reterritorializaram, migrando para a Província de Goiás especificamente para o aldeamento de Pedro Afonso, que fica entre o Rio Tocantins e Rio Sono. Em 1859, a pedido do Frei Rafael de Taggia ocorrerá a terceira territorialização, com a mudança dos Krahô para a outra margem do Rio Sono. Entre 1859 a 1860, teria ocorrido a quarta reterritorialização com a fixação desses povos nas proximidades do Rio Manuel Alves Grande. Nessas várias territorializações e reterritorializações percebe-se claramente como as políticas indigenistas repercutiram em Goiás e interferiram no cotidiano dos Krahô, que sofreram com a conquista da sua terra. Conquista essa que foi motivada pela lógica do capitalismo que permeou as deliberações do poder público e as ações dos agentes privados no Brasil.

## 2 A FORMAÇÃO DA NAÇÃO BRASILEIRA E POLÍTICAS INDIGENISTAS OITOCENTISTA

Ao abordar a formação da nação brasileira no século XIX é importante destacar as políticas indigenistas. Visavam à integração e “civilização” dos indígenas, a fim de facilitar a imposição de um projeto de desenvolvimento capitalista, que necessitava das terras que eram ocupadas pelas várias etnias existentes no país.

Neste contexto, o indígena era representado nos discursos dos políticos e intelectuais oitocentistas como detentor de um protagonismo simbólico, de caráter retórico. Na medida em que eles aparecem em narrativas históricas e literárias da época, caracterizam um elemento fundamental da identidade nacional brasileira. No entanto, embora faça parte da construção imaginária da nação, o indígena não é considerado um cidadão desta nação.

É um processo, de certo modo contraditório, porque ao mesmo tempo que os indígenas servem como símbolo para justificar a existência de uma identidade nacional que antecede a chegada dos portugueses, aos mesmos é imposto um projeto, que desconsidera a territorialidade e a cultura desses povos tradicionais, que são qualificados de não-civilizados. Por essa razão, os projetos políticos propostos para a integração dos indígenas tinham como o objetivo, a civilização desses povos.

A ideia de civilização indígena visava à construção de uma nação, cujo modelo de desenvolvimento social, cultural e econômico fosse inspirado nos moldes europeus. A história nacional, que era divulgada especialmente pelos membros do IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro), deveria servir a esse projeto, legitimando e consolidando o Brasil como um território separado de Portugal e constituído por “uma relação harmônica entre brancos, índios e negros”. O movimento indianista, ao retratar o indígena como uma espécie de mito fundador da nação, reforçou essa visão da historiografia brasileira, que neste período tinha um viés fortemente pragmático e politizado. (RICUPERO, 2004, p. 113).

Se de um lado o indígena era retratado como símbolo da nação brasileira, tanto pelo movimento romântico quanto pelo IHGB, por outro, observa-se nas legislações e medidas tomadas para integração dos indígenas um *modus operandi* violento por parte das autoridades imperiais. Mantendo-se o foco da política indigenista colonial, fazia-se um tratamento diferenciado em relação aos indígenas. Aos aliados e aldeados era proposto uma ação baseada

em “meios brandos e persuasivos” (CUNHA, 1992, p. 137). Já em relação às etnias que resistiam, defendia-se o uso da força física.

## 2.1 O CONCEITO DE NAÇÃO

O termo nação, no sentido político, ganhou destaque após a Revolução Francesa. Contudo, de acordo com José Carlos Chiaramonte, o surgimento desse conceito, “como referência a um grupo humano unido pelos vínculos de sua comunidade política”, já estaria circulando nas obras de autores franceses e alemães ainda no século XVII, tais como Emmer de Vattel (1714-1767). (CHIARAMONTE, 2003, p. 67). Além do sentido político, o conceito de nação também possui um sentido etnológico, ligado à ideia de pertencimento a um grupo humano.

Na visão de Stuart Hall (2005, p. 47-65), a nação é uma “comunidade simbólica”, constituída por meio de vários dispositivos culturais (textos, imagens, filmes, memórias, mitos) que atribuem sentido a realidade histórica, relacionando o presente com o passado. As representações sobre a nação, contidas nessa cultura nacional, ao circularem, contribuem para formar identidades e forjar lealdades, gerando um sentimento de pertença a um determinado grupo ou espaço territorial.

Para que os membros de uma determinada comunidade pudessem se reconhecer como integrante de um território comum e com interesses semelhantes, foi importante a expansão das atividades impressas. Por meio da imprensa foi possível construir essa comunidade imaginada chamada de nação. Benedict Anderson afirma que essa comunidade simbólica, que gera a sensação de pertencimento, foi “imaginada como implicitamente limitada e soberana”. Limitada porque suas fronteiras são “finitas”, ou seja, circunscrita a um espaço territorial. (ANDERSON, 2008).

François-Xavier Guerra (2003), descreve que o conceito de nação possui um caráter étnico, territorial e político. O primeiro está voltado para a “linhagem” que se caracteriza pela “origem comum, geográfica ou política, real ou suposta” de um grupo de pessoas. O segundo aspecto caracteriza “um grupo humano assentado em um território, a pátria”. De acordo com o autor a palavra pátria possui um “sentido geográfico concreto”, que envolve a terra em que

o sujeito nasceu. O terceiro sentido de nação seria o político, pois faz referência a um povo que vive em determinado território e que está sujeito “a uma mesma dominação”. (GUERRA, 2003, p. 35-38).

É esse terceiro sentido de nação mencionado por Guerra, que está sendo construído ao longo do século XIX, com a ajuda dos literatos românticos, do IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro), da imprensa e das medidas jurídicas e políticas que estão sendo tomadas pelo Estado Imperial em relação ao vasto território brasileiro. Esses dispositivos discursivos, criados por políticos e intelectuais, estão forjando sentidos em relação a ideia de nação no Brasil. O que na prática implicou, como diria Stuart Hall, em representar “a diferença como unidade ou identidade”(HALL, 2005, p. 62).

Em relação ao conceito de nação há um intenso debate entre os historiadores. Tamar Herzog, analisando o caso espanhol e hispano-americano, identificou três grupos de historiadores: o primeiro, entende a nação como uma comunidade inventada sobretudo a partir do século XVIII; o segundo, argumenta que o sentimento nacional seria algo natural, desenvolvido a partir de características comuns, tais como a religião e o idioma; o terceiro, grupo, por sua vez, argumenta que a nação “natural” e “artificial” coexistiram, sendo que uma abrangia a pátria local e a outra se trataria de um espaço territorial mais amplo, necessitando, portanto, de certa abstração e de meios de comunicação para possuir sentido e forjar o sentimento de pertença. (HERZOG, 2003, p. 110).

Não pretendemos aqui entrar no debate entre as diferenças entre Estado e nação, ou pátria e nação, contudo, no nosso entendimento, a ideia de coexistência e complementariedade do sentimento de pertença local e nacional é mais condizente com o processo histórico do Brasil oitocentista.

Nesse processo de construção da nação brasileira, foi necessário construir também uma representação cartográfica do país. Nesse sentido, Antônio Carlos Robert de Moraes que ressalta o fato do território não ser algo natural, mas construído, envolvendo a relação da sociedade com o espaço em que vive.

Falar dos territórios contemporâneos é falar dos espaços de exercício do poder estatal principalmente. Estes já são resultados de uma temporalidade particular, cujo movimento – a partir da Europa ocidental – difundiu por todo o globo uma espacialidade política própria, consolidando a situação atual de vivermos num mundo totalmente repartido em estados territoriais. (MORAES, 2005, p. 53)

Nesta descrição, o processo de formação da nação se vincula a formação do próprio território como elementos de legitimidade da soberania territorial/estatal. Sendo que essa

legitimidade, geralmente, busca se efetivar por meio de dispositivos discursivos, que são socialmente construídos utilizando elementos simbólicos pré-existentes, mas cujo sentido é redimensionado, seja para delimitar fronteiras geográficas, seja para construir tradições, seja para gerar o sentimento de pertença. Como diz Bourdieu:

[...] a procura dos critérios “objetivos” de identidade “regional” ou “étnica” não deve fazer esquecer que, na prática social, estes critérios (por exemplo, a língua, o dialecto ou o sotaque) são objecto de *representações mentais*, quer dizer, de actos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, e de *representações objectais*, em coisas (emblemas, bandeiras, insígnias, etc.) ou em actos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores. (BOURDIEU, 1989, p. 112).

Os agentes responsáveis por promover o conhecimento e o reconhecimento das “representações mentais”, geralmente, estão ligados, direta ou indiretamente, ao Estado, ou seja, aos seus representantes. Na definição desse sociólogo, o Estado pode ser compreendido como “um  $x$  (a ser determinado) que reivindica com sucesso o monopólio do uso legítimo da violência física e *simbólica* em um território determinado e sobre o conjunto da população correspondente” (BOURDIEU, 1989, p. 97).

Ainda segundo Bourdieu, a construção de um determinado Estado implica na concentração de diferentes tipos de capital (força física, econômico e simbólico) e consagra uma espécie de *habitus*<sup>3</sup>, que serve de parâmetro para determinar as ações dos sujeitos sociais. Isso é realizado mediante a instauração de “formas e categorias de percepção e de pensamentos comuns, quadros sociais de percepção, da compreensão ou da memória [...]” (BOURDIEU, 1989, p. 116-117).

Os discursos produzidos pelos políticos oitocentistas, ao classificarem os indígenas, e delimitarem o espaço onde deviam residir, fazem parte do processo de construção desse Estado, que para fortalecer a sua capacidade fiscal, precisava explorar economicamente as terras, e para produzir uma identidade nacional precisava incluir o indígena, pelo menos em termos simbólicos, por meio das representações literárias, por meio das leis e por meio dos estudos etnográficos.

---

<sup>3</sup>Bourdieu vai conceituar *habitus* como sendo “uma estrutura mental que, tendo sido inculcada em todas as mentes socializadas de uma certa maneira, é ao mesmo tempo individual e coletiva; uma lei tácita (nomos) da percepção e da prática que fundamenta o consenso sobre o sentido do mundo social (e da palavra família em particular), fundamenta o *senso comum*.” BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas sobre a teoria da ação**. Campinas, São Paulo: Papirus, 1996, p 127

## 2.2 OS “APONTAMENTOS” DE JOSÉ BONIFÁCIO

José Bonifácio de Andrada e Silva é apresentado pela historiografia brasileira como o “Patriarca da Independência do Brasil”. Graduou-se na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, frequentando os cursos de Filosofia e Matemática na mesma Universidade, assim como os cursos de Mineração e Química da Escola Real de Minas de Paris. No ano de 1819, retorna ao Brasil, mantendo-se como conselheiro e ministro do Império. Em 1821, torna-se vice-presidente da Junta Provisória de São Paulo. Em 1823, pediu demissão do cargo e assumiu a cadeira de deputado da Assembleia Constituinte, onde submeteu a proposta dos “*Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil*”. Após, o fechamento da Assembleia por D. Pedro I, Bonifácio foi preso e exilado para França, onde passou seis anos. No ano de 1831 retorna ao Brasil, assumindo a tutoria do filho do imperador Dom Pedro I, após a abdicação desse em 7 de abril, permanecendo como tutor até 1833, quando foi demitido pelo governo da Regência. (DOLHNIKOFF, 2000, p. 15-19)

Na Representação feita em 1823 na Assembleia Constituinte, José Bonifácio de Andrada e Silva, afirma que, como “deputado da nação”, dois projetos de lei lhe pareciam fundamentais para a prosperidade do Império: “O primeiro é o novo regulamento para promover a civilização geral dos índios do Brasil, que farão com o andar do tempo inúteis os escravos [...]. Segundo uma nova lei sobre o comércio da escravatura [...]”. (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 23)

O primeiro projeto mencionado por Bonifácio, e que foi apresentado na Assembleia Constituinte, foram os “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil”. Esse projeto de lei é um marco da política indigenista no século XIX, nele Bonifácio representa os indígenas como bárbaros que deveriam ser civilizados mediante a ação do Estado e dos missionários.

Os Apontamentos consistem em uma proposta de integração dos indígenas na sociedade “civilizada”, corroborando ideias que vão nortear as políticas indigenistas no século XIX, através de orientações para a catequese, missões, aldeamentos e uso da força de trabalho indígena.

As propostas presentes nos Apontamentos reafirmam algumas medidas já mencionadas no *Diretório dos Índios*, da época pombalina. Ricardo Pinto de Medeiros

destaca que o Diretório dos Índios de 1755 tinha como objetivos: “[...] a proibição das línguas nativas e a obrigatoriedade da língua portuguesa; a proibição da nudez; a obrigatoriedade de morar em casas separadas; o combate ao alcoolismo, a obrigação que os índios tivessem nome e sobrenome [...] (MEDEIROS, 2007, p. 3 ). Neste Diretório já se defendia a ideia de “civilizar” os indígenas, integrando-os à sociedade portuguesa. Defendia-se também o casamento de indígenas com não-indígenas e a proibição do uso das suas línguas de origem, com a imposição do idioma dos conquistadores, como uma alternativa para acabar com a barbárie de costumes e amansar esses povos. Propostas essas que também são mencionados por Bonifácio, que faz referência explícita ao Diretório de 1755:

Procurará com o andar do tempo, e nas aldeias já civilizadas, introduzir brancos e mulatos morigerados para ministrar as raças, ligar os interesses recíprocos dos índios com a nossa gente, e fazer deles todos um só corpo da nação, mais forte, instruída, e empreendedora, e destas aldeias assim amalgamadas irá convertendo algumas em vilas como ordena a lei já citada de 1755. (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 61)

Contudo, pode-se destacar algumas diferenças entre essas duas propostas. Uma delas é que o Diretório enfoca uma maior laicização nas políticas indigenistas, pois Pombal abole a administração temporal e coloca um diretor em cada aldeia indígena. Enquanto os *Apontamentos* propostos por Bonifácio sugerem que se inspire nas práticas utilizadas pela Ordem religiosa dos Jesuítas:

He preciso pois imitar, e aperfeiçoar os methodos de que usárao os Jesuitas. Elles por meio de brandura, e benefícios aldearão infinidade de Indio bravos, e o que mais he, até os governadores de Goyas imitando-os fizeram nossos amigos os Acroás, e os Jovaes, os indomitos Caiapós, os cruéis Chavantes. E como o conseguirão? Dando liberdade aos prisioneiros, vestindo-os, animando-os, e persuadindo-lhes a que viessem viver debaixo das Santas Leis do Evangelho. (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 52)

O Diretório tratava os missionários como sujeitos desnecessários para a administração dos aldeamentos, visto que são descritos como sujeitos que se utilizavam das ordens e poderes adquiridos e contidos no Regimento das Missões de 1686<sup>4</sup> para seus interesses particulares. No Diretório são retirados os poderes dos missionários e entregues à Juízes, Vereadores e ou aos Principais de cada povoação, que por sua vez deveriam explicações aos Diretores de toda ação desenvolvidas pelos indígenas. Em contrapartida, se

---

<sup>4</sup> Lei de 21 de dezembro 1686, conhecido como *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará*.

não nega a necessidade de preencher o lado espiritual dos indígenas com a ajuda da igreja, porém, com a supervisão do Diretor:

4º Para se conseguir pois o primeiro fim, qual é o cristianizar os índios, deixando esta matéria, por ser meramente espiritual, à exemplar vigilância do Prelado desta Diocese; recomendo unicamente aos Diretores, que da sua parte dêem todo o favor, e auxílio, para que as determinações do dito Prelado respectivas à direção das Almas, tenham a sua devida execução; e que os Índios tratem aos seus Párcos com aquela veneração, e respeito, que se deve ao seu alto caráter, sendo os mesmos Diretores os primeiros, que com as exemplares ações de sua vida lhes persuadam a observância deste Parágrafo.<sup>5</sup>

Para Bonifácio, a catequese e os aldeamentos eram fundamentais para a civilização indígena. Contudo, ele via dois empecilhos para executar essas medidas: “Nascem estas 1º da natureza e Estado em que se acham estes Indios, 2º do modo com que successivamente Portuguezes, e Brasileiros os temos tratado, e continuamos a tratar, ainda quando desejamos domestical-os e fazel-os felizes.” (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 47)

Bonifácio apresenta sete dificuldades para a civilização do indígena neste período, as quais, baseadas na perspectiva dos não-indígenas, relacionavam-se ao trabalho, religião, moral e bons costumes da sociedade dominante. A primeira dificuldade é voltada para a perspectiva do trabalho, que caracteriza os indígenas como “povos vagabundos, e dados a continuas guerras, e roubos”. A segunda é voltada para a religião e moral, envolvendo o fato de “não terem freio algum religioso, e civil, que cohiba, e dirija suas paixões: donde nasce ser-lhes insupportável sujeitarem-se a Leis, e costumes religiosos”. (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 47)

A terceira se volta ao trabalho braçal e agrícola da terra, visto que a ideia não era mais a segregação ou o extermínio dos indígenas e sim transformá-los em uma força de trabalho útil ao Estado. A quarta dificuldade é dada à crítica voltada para os costumes de caça, há uma problematização voltada ao ato de capturar estas caças, indicando uma possível má alimentação e caracterizando-os como sujeitos munidos da gula. A quinta dificuldade relatou o fato dos indígenas desconfiarem da política dos aldeamentos, temendo que, depois de aldeados, sofressem castigos por terem cometido atentados contra os não-indígenas. (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 47)

A sexta deve-se ao fato de alguns indígenas temerem perder o nome de “guerreiros”, que muitos prezavam. A sétima e última dificuldade, retrata o conhecimento do indígena nas restrições tidas quando associado a religião cristã: “finalmente porque conhecem que se

---

<sup>5</sup> Diretório, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão Em quanto Sua Majestade não mandar o contrário. Lisboa, 1757.

entrarem no seio da Igreja, serão forçados a deixar suas continuas bebedices, a polygamia em que vivem, e os divórcios voluntários [...]”.(ANDRADA E SILVA, 2000, p. 47)

Esses *Apontamentos* negam a forma de territorialidade indígena e sugerem uma intervenção e imposição dos padrões de comportamentos dos não-índios aos povos indígenas. A negação da territorialidade indígena pode ser observada no seguinte fragmento:

Com efeito o homem no estado selvático e mormente o Indio bravo do Brazil, deve ser preguiçoso, porque tem poucas, ou nenhuma necessidades; porque sendo vagabundo, na sua mão está arrancar-se successivamente em terrenos abundantes de caça ou de pesca, ou ainda mesmo de fructos silvestres, e espontâneos; porque vivendo todo o dia exposto ao tempo não precisa de casas, e vestidos commodos, nem dos metindres do nosso luxo; porque finalmente não tem ideia de propriedade, nem desejos de distincções, e vaidades sociais, que são as molas poderosas, que põem em actividade o homem civilisado. (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 48)

Bonifácio destaca que se podem transformar os indígenas em civilizados, promovendo mudanças ao seu cotidiano, ou seja, “mudadas as circunstancias, mudam-se os costumes”. (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 49) Como exemplo, cita o caso das nações tupiniquins e potiguares de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e lagoa dos Patos, as quais tornaram-se civilizadas porque desenvolviam grandes lavouras, possuíam “casas bem cobertas e defendidas pelo frio, e não comiam carne humana, e alguns outros”. (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 50)

Para Almeida, apesar de Bonifácio defender a humanidade dos indígenas e ao mesmo tempo sua capacidade de ser civilizados e torná-los cidadãos, não se deteve ao destacar que neste processo poderia ser necessário o uso da força em algumas circunstâncias. (ALMEIDA, 2012, p. 29). É preciso ressaltar, contudo, que Bonifácio afirma que somente os “mansos” e “ensinados” podiam “entrar na sociedade geral dos cidadãos”. (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 71)

Ao comparar o indígena bravo com o homem civilizado, Bonifácio afirma a brutalidade instintiva dos indígenas devido à falta de conhecimentos gerais como a aritmética e a falta de conhecimento voltado aos valores associado ao dinheiro: “Para ser feliz o homem civilizado precisa calcular, e uma aritmética por mais grosseira, e manca que seja, lhe é indispensável: mas o índio bravo, sem bens e sem dinheiro, nada tem que calcular” por isso sua “razão” “pouco defere do instinto dos brutos”. (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 49)

Bonifácio relembra a ligação histórico-religiosa entre os povos gregos e romanos com o cristianismo no aspecto secular da integração destes povos com a religião e compara os índios brasileiros e os negros da Costa da África no aspecto de violência e barbárie. No seu

entendimento, os trabalhos de civilização dos povos indígenas deviam se iniciar pelo conhecimento desses povos para depois “os converter no que nos cumpre, se sejam.” (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 48)

Chama a atenção também para o fato de que os indígenas ainda eram vistos por parte de alguns portugueses, como sujeitos que não contém alma e constituindo parte do mundo animal: “Não obstante isto cré ainda hoje muita parte dos Portuguezes que o Indio só tem figura humana, ser capaz de perfectibilidade.” (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 50)

Bonifácio embora fale do canibalismo dos indígenas, ressalta que os mesmos temem o homem branco, e isso, de certa forma, seria um dos motivos desta agressividade do indígena ao não-índigena.

E havemos de desculpal-os; porque com o pretexto de os fazermos Christãos, lhes temos feito, e fazemos muitas Injustiças, e crueldades. Faz horror reflectir na rápida despovoação destes miseráveis depois que chegamos ao Brazil; [...] desde D. Sebastião conhecerão os Reis de Portugal todas as injustiças, e horrores, que com eles practicavão os Colonos do Brasil, matando os, captivando-os e vendendo-os até para mercados Estrangeiros; [...]” (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 50-51)

Para José Bonifácio, o indígena, em seu aspecto geral, seja no véis da civilização ou a falta dela, caracteriza-os como sujeitos impuros, preguiçosos e desagradecidos, pois em sua visão, apesar das colocações sobre os “males” aplicados a eles como sujeitos de dominação no decorrer dos séculos de colonização, incorpora também adjetivos de cunhos negativos nos aspectos de seres humanos. Ou seja, são desumanos ao ignorarem os tantos trabalhos desenvolvidos pelo Estado para o bem de sua “raça”. No entanto, ele insiste na perfectibilidade do indígena dizendo que os mesmos eram “capazes de civilização, logo que se adoptão meios proprios, e que há constancia e zelo verdadeira na sua execução. (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 52)

Igualmente busca estabelecer uma ligação entre o comércio e a agricultura nos aldeamentos. Pontua a produção de culturas agrícolas diversificadas, para o consumo próprio dos membros dos aldeamentos, assim como para a comercialização. Porém apresenta alguns elementos de preocupação, pois o indígena apresenta indolência e inconstância na lavoura, propondo assim ao missionário paciência e contemplação para poder iniciar o indígena ao mundo do amor ao trabalho. Assim como, a criação de animais como: “gado vacum, cavalari, porcos, carneiros e cabras, que além de lhes ministrarem alimentos mais abundantes e nutritivos, podem com o andar do tempo ser vendidos para fora”. (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 58)

Bonifácio estabelece direitos e obrigações na administração e ocupação do missionário nos aldeamentos como: renda fixa, poder eclesiástico e de policial civil. Já as obrigações buscavam-se estabelecer um maior controle sobre os aldeados, evangelizar, catequisar, ensinar – ofícios, contabilizar entre outros. Ressalta a importância do ensino da língua portuguesa como língua oficial, ler, escrever e contar, assim como estabelecer elementos voltados para a catequização e evangelização através da capitação dos índios jovens. Além de estabelecer a criação de um colégio para a formação de missionários, tendo como objetivo o ensino da moral europeia, do zelo e amor ao cristianismo, propõe ainda que tenha nas aldeias mercados e feiras, em dias determinados, as quais seriam vigiadas por párocos para que os indígenas não fossem enganados. (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 59-62)

Ademais, Bonifácio defende que não se deve tirar “os Índios, pela força, das terras que ainda lhes restão e de que são legítimos senhores, pois Deus lh’as deu; mas antes comprado-lh’as como praticarão, e ainda praticão os Estados Unidos da America”. (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 53)

Bonifácio tratou da questão da terra em outros textos que escreveu. Em um desses textos, intitulado *Nas aldeias novas, cada família deve ter a terra precisa para se sustentar*, sugere-se que se forneça aos indígenas as terras que precisarem na sua visão cada família tenha direito a um pedaço para poder plantar, sustentar-se e vender os excedentes. (ANDRADA E SILVA, 2000, p. 70)

As reformas propostas por José Bonifácio buscavam demonstrar o seu interesse em desenvolver melhores métodos de aplicação para a catequização e civilização dos indígenas no início do século XIX focando nas mudanças no modo de interagir dos agentes participantes: missionários, indígenas, Estado e demais populações.

Para tanto, deixa claro a ideia de soberania do Estado diante do indígena, estabelecendo mecanismos de imposição, através dos missionários, de novos costumes aos seus modos-de-vida tradicional, de forma a integrá-los ao projeto de construção do Estado nacional brasileiro.

Os escritos de Bonifácio sobre os indígenas brasileiros deixam claro que o objetivo fundamental da proposta de civilização dos “índios bravos” não era só de criar um ambiente propício a paz entre os dois grupos sociais, mas também como mecanismo de desenvolvimento agrícola e agropecuário, assim como fortalecimento do comércio e da indústria de cana de açúcar. Segundo Maria Luisa Furlan Costa:

As propostas reformistas apresentadas por José Bonifácio demonstram seu interesse em implementar um projeto civilizador que tinha por objetivo viabilizar a nação, o

que exigia empenho dos homens da época para vencer as diferenças raciais, culturais, cívicas e legais que impediam a homogeneidade da nação brasileira.<sup>6</sup>(COSTA, s/d)

Enfim, o objetivo de Bonifácio não estava voltado apenas ao processo de civilização dos indígenas bravos, mas também de transformar as novas aldeias em um lugar onde se desenvolvesse a agricultura e a agropecuária. Além disso, ele pretendia incentivar a inserção do indígena na nação brasileira, por meio da civilização de costumes, catequização e incentivo à miscigenação.

As propostas de Bonifácio são congruentes com as políticas indigenistas desenvolvidas ao longo do Brasil Império. Essas políticas, embora ressaltem a necessidade de se utilizar meios pacíficos para fazer os descimentos e aldeamentos, tinham como objetivo integrar os indígenas, mas negando-lhes a sua cultura e a sua territorialidade. Afinal, a ideia era forjar, no âmbito discursivo e prático, uma identidade nacional que reforçasse a unidade territorial do Brasil.

### 2.3 A INVENÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL: a integração discursiva do “outro”

Para construir uma narrativa congruente sobre a nação brasileira, desde o processo de independência do Brasil, políticos e intelectuais incentivaram a elaboração de legislações e representações históricas, geográficas e literárias, que deveriam contribuir para instigar um sentimento de pertença ao jovem Estado brasileiro e forjar uma identidade nacional.

Segundo Maria Celestino de Almeida, para a construção de um Estado nacional no Oitocentos tornava-se necessário a criação de um país composto por uma “unidade territorial, política e ideológica” estabelecendo assim uma memória coletiva e, pôr fim, a unificação da identidade. Para essa autora, o Estado brasileiro buscava estabelecer no território os “valores europeus de modernização, progresso e superioridade do homem branco” (ALMEIDA, 2012, p. 27)

---

<sup>6</sup>COSTA. Maria Luisa Furlan. **O Projeto De José Bonifácio Para Civilização Dos Índios Do Brasil Na Perspectiva Da História Da Educação.** Disponível em: [http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe1/anais/112\\_maria\\_luisa.pdf](http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe1/anais/112_maria_luisa.pdf) Acesso em: 08/09/2017 p. 7

Para Guimarães (1988, p. 6), definir a ideia de nação brasileira não caracterizaria uma “oposição à antiga metrópole portuguesa”, mas sim uma continuidade da tarefa de civilização iniciada pelos colonizadores portugueses. Ademais, definir a nação brasileira implicava definir também a relação do “outro” existente neste mesmo território, tais como os indígenas e os africanos escravizados.

Seguindo este mesmo pensamento, Sposito (2006), afirma que para se estabelecer uma ideia de nação brasileira necessitaria contextualizar o aspecto de cidadania, ou seja, torna-se necessário “simplificar o processo de composição da sociedade que se constituiria a partir de então como nacional”.

Sposito chama atenção para um terceiro sujeito, os indígenas, que não estavam na categoria de cidadão e nem de brasileiros, pois “[...] além de não pertencerem à sociedade civil, não compartilhavam nem mesmo os valores da cultura ocidental, estando, portanto, fora dos planos políticos e social que se delineavam” (SPOSITO, 2006, p. 25). Na visão da autora, a classificação dos membros participantes da formação da nação foi feita pelos dirigentes imperiais. Esta classificação vinha com a definição de quem teria os direitos políticos, e ao mesmo tempo classificaria “aqueles que não cabiam nesse modelo social, como os escravos e indígenas.”. (SPOSITO, 2006, p. 30)

Na medida em que se definia a nação brasileira, se definia também, a ideia de civilização, que era compreendida tendo em vista os padrões europeus, depreciando-se e excluindo o “outro”, notoriamente o indígena e o africano e afro-descendentes. (GUIMARÃES, 1988, p. 7)

O fato é que o processo de organização do Estado no século XIX estava atrelado ao projeto de “civilizar” os “não civilizados”, cabendo às elites definir quais procedimentos deveriam ser tomados nesse sentido. Em outros termos: “construir o país é levar a civilização aos sertões ocupar o solo é subtrair os lugares da barbárie [...] integrar o índio – ao se apropriar de sua terra – era parte do processo civilizatório imperial.”. (MORAES, 2005, p. 95)

Para produzir o discurso simbólico que contribuiu para fazer circular a ideia de nação brasileira foi muito importante a função do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB criado em 1838. O Instituto buscava construir e consolidar a nação brasileira, promovendo “[...] o processo de integração física do território e a discussão relativa às origens da Nação”. O Instituto buscava também definir, através de suas publicações, “o lugar das populações indígenas” no projeto nacional em construção, ressaltando que os mesmos precisavam ser integrados e civilizados. (GUIMARÃES, 1988, p. 20)

Na visão de Ricúpero:

A partir de uma visão instrumental da história e da geografia, a problemática indígena e das fronteiras ganha destaque na produção do Instituto. Como boa parte dos autores românticos brasileiros, a maioria dos sócios tende a crer que é nos índios que se encontram os fundamentos da nação brasileira, o que será questionado por outros membros do Instituto, enquanto o estabelecimento das fronteiras garantiria a própria existência da comunidade política nacional. (RICÚPERO, 2004, p. 122)

Ainda segundo Ricúpero, no processo de formação da nação brasileira, os discursos sobre a identidade nacional queriam destacar o fato de que os indígenas foram os primeiros habitantes das terras que posteriormente se chamaria Brasil. Embora políticos e intelectuais retratassem o indígena como os primeiros brasileiros, as leis vigentes lhe negavam o direito de propriedade das terras (RICÚPERO, 2004, p. 154), e buscavam incentivar os descimentos e aldeamentos, bem como o uso dessas etnias como mão de obra.

As políticas indigenistas representavam dois projetos econômicos que se complementavam: o primeiro visava a ocupação das terras indígenas e o segundo a transformação destes sujeitos em “trabalhadores eficientes”, de forma a contribuir para o desenvolvimento material e cultural do novo Estado. (ALMEIDA, 2012, p. 22-25)

A postura do Governo Imperial em relação aos indígenas vai ao encontro dos estudos de Paul Little quando ele afirma que: “A história das fronteiras em expansão no Brasil é, necessariamente, uma história territorial, já que a expansão de um grupo social, com sua própria conduta territorial, entra em choque com as territorialidades dos grupos que residem aí”. (LITTLE, 2002, p. 4).

Ainda segundo esse autor: “A existência de outros territórios dentro de um Estado-nação [...] representa um desafio para a ideologia territorial do Estado, particularmente para sua noção de soberania” (LITTLE, 2002, p. 6). Ora, para resolver esse impasse o tratamento que o Estado aplica ao indígena é o de tutela, neste aspecto o indígena necessitava de uma constante tutela pessoal. Seguindo este objetivo, o Estado estabelecia a incapacidade administrativa destes povos em gerenciar as terras ocupadas. Assim, ao mesmo tempo em que se colocava como protetor dos seus interesses, ele os subjugava e impunha o seu domínio.

Ademais, para formar a nação brasileira construiu-se um discurso da identidade nacional, que envolvia três grupos étnicos: indígenas, brancos e negros. Esse discurso, que se ancorava em fatos históricos que remontam ao período colonial, teve uma função política no século XIX na medida em que serviu para negar a relação com Portugal, a fim de estabelecer a alteridade em relação aos portugueses e, ao mesmo tempo, serviu também para integrar

discursivamente o indígena e os africanos, negligenciando a diversidade cultural e impondo um padrão cultural branco e europeu.

O fato é que no Oitocentos a construção de uma identidade nacional fez parte de um projeto arquitetado pela elite política e intelectual que tinha como objetivo manter a unidade do território nacional e forjar laços de união e solidariedade entre os indivíduos pertencentes a diferentes etnias, regiões e culturas diferentes. (ALMEIDA, 2012, p. 23). A circulação desse discurso da identidade nacional, ao mesmo tempo que serviu para a construção da nação, contribuiu também para invisibilizar os africanos, afro-descendentes e indígenas, os quais, após 1980, vem reivindicando uma revisão historiográfica e uma mudança curricular, que contemple o seu protagonismo na história do Brasil.

#### 2.4 A LEGISLAÇÃO INDIGENISTA NO BRASIL IMPERIAL

Para compreendermos as políticas indigenistas no Brasil Imperial é interessante registrar a forma como o Estado e a Igreja católica influenciaram nessas políticas. Do lado do Estado, as políticas indigenistas podem ser identificadas nas legislações e nos discursos políticos. Já o ponto de vista da Igreja pode ser notado nas diversas narrativas (memórias, cartas, relatórios) elaboradas pelos missionários que estiveram em contato com os indígenas brasileiros. Estas duas visões tinham alguns distanciamentos quanto a forma de interagir com os indígenas, contudo, ambas concordavam quanto ao fato de que a catequese era um instrumento de civilização desses povos<sup>7</sup>.

Nos primeiros três séculos de colonização, os principais agentes envolvidos nas políticas indigenistas eram os moradores, a Coroa e os jesuítas. Com a expulsão dos jesuítas em 1759, devido a reforma produzida pelo Marquês de Pombal, os grupos indígenas ficaram submetidos ao poder secular. Todavia,

Debate-se a partir do fim do século XVIII e até meados do século XIX, se se devem exterminar os índios “bravos”, “desinfestando” os sertões – solução em geral propícia aos colonos – ou se cumpre civilizá-los e incluí-los na sociedade política – solução em geral propugnada por estadistas e que supunha sua possível incorporação como mão-de-obra. Ou seja, nos termos da época, se se deve usar de brandura ou de violência. Este debate, cujas consequências práticas não deixam dúvidas, trata-se

---

<sup>7</sup>As populações indígenas do antigo norte goiano foram catalogadas em 1869 pelo diretório geral dos índios em Goiás eram de acordo com a informação e formação dos aldeamentos: Chavantes, Cherentes, Canoeiros, Carajás, Caraós, Apinagés, Gradaús, Tapirapé, Caiapó, Guajará, Caracati, Carajábi.

frequentemente de forma teórica, em termos da humanidade ou animalidade dos índios. (CUNHA, 1992, p. 134)

A legislação voltada para a questão indígena foi normatizada, desde o século XVI por meio de Cartas Régias, regimentos entre outros documentos. (ALMEIDA, 2012, p. 25). Nesta legislação, o tratamento que o governo dava aos indígenas dependia de o fato dos mesmos serem vistos como aliados ou como inimigos. Essa visão em relação aos indígenas permaneceu no Oitocentos, contudo, como diz Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 133), as políticas indigenistas se tornaram mais agressivas, sobretudo após 1850, devido a demanda pela exploração da terra e da mão de obra.

Como a legislação estabelecia tratamentos distintos para os indígenas aliados e inimigos, quando eram classificados como “bravos”, os procedimentos das autoridades era tratá-los com violência. Todavia, quando eram representados como “mansos” recomendava-se o uso de meios brandos e persuasivos para convencê-los, seja a se deslocarem dos seus territórios originários, seja a contribuírem com as autoridades. (ALMEIDA, 2012, p. 96)

Como ressalta Almeida (2012), as políticas indigenistas no século XIX não sofreram grandes mudanças em relação ao período colonial, pois até meados deste século, ainda havia a mesma prática assimilacionista, defendida pelo Marques de Pombal. Essa política assimilacionista “pretendia extingui-los como categoria, acabando com as distinções entre índios e não índios”. Tal proposta tinha como objetivo integrar, através dos discursos, os indígenas à sociedade nacional eliminando assim a idealização de estarem em vida comunitária e reciprocidade e transformando-os em cidadãos para adquirir o acesso a propriedade individual. (ALMEIDA, 2012)

Uma legislação fundamental para se entender a questão indígena no Oitocentos foi o *Regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos indígenas*, de 1845, que reforça a preocupação do Estado em conhecer e integrar esses grupos que habitavam o território brasileiro. Território esse que o Estado precisava controlar e exercer o domínio, seja mediante a negociação ou a força. Observa-se no decorrer do documento uma negociação quanto ao uso das terras ocupadas pelos indígenas através da aceitação de integrarem aos aldeamentos, desde que mediante a submissão aos modos de vida social dita como aceitável pelo Governo e pelos Missionários<sup>8</sup>.

O Regimento das Missões, estabelecido pelo decreto nº 426, de 24 de julho de 1845 previa a regulamentação das missões de catequese e civilização dos índios, que deveriam

---

<sup>8</sup>Regimento das Missões, Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845.

seguir uma hierarquia estatal e institucionalizada. Por outras palavras, o Diretor Geral dos Índios era indicado pelo Imperador; o Presidente de Província indicava o Diretor do Aldeamento e o Tesoureiro; e, sob as ordens do Diretor de Aldeamento, um missionário. Nessa época o diretor da aldeia era quase sempre um Capuchinho, que representava os interesses do Estado e também os interesses missionários da Igreja.

Antes do Regulamento de 1845, a legislação indigenista era estabelecida por diferentes ordens provinciais, que tratava o indígena de sua maneira, porém havia elementos semelhantes, pois, o foco era instituir as melhores maneiras de utilização das terras. O Regulamento das Missões visava “civilizar” os indígenas que se encontravam em aldeamentos e aos que formariam os novos aldeamentos. A ideia era categorizar os “direitos das aldeias na forma de patrimônio coletivo”, para tanto, a questões indígenas estariam aos cuidados de cada Estado. (FERREIRA, 2015, p. 58-76)

Quando da elaboração do Regimento das Missões, duas correntes de idéias se confrontaram acerca dos métodos para a resolução do “problema indígena”. Uma, radicalmente favorável ao uso da força, e outra, mais branda e que acabou prevalecendo, favorável à atuação missionária como melhor forma de incorporar o índio à nossa “civilização”. Não importando se pelo uso da força ou pela dominação ideológica, o fim a ser atingido era o mesmo, ou seja, a civilização do índio era sempre entendida como um processo em que eles incorporassem os valores ocidentais. (ROCHA, 1998, p. 41)

Neste documento consta alguns aspectos que se fazem necessários ao indígena para a permanência nas terras ocupadas, assim como, as formas de “negociação” por parte do governo para o bom andamento dos aldeamentos e direções aos missionários participantes do processo.

O artigo 1º vai tratar das competências dos Diretores Geral dos Índios. Entre essas competências traz-se a identificação das aldeias formadas até o período e como estas estão sendo tratadas. Visava-se com isso verificar o andamento da administração destes locais, a fim de investigar se tiveram sucesso ou não. Caso fossem identificados problemas, a sugestão era promover o desligamento desse aldeamento.

No § 3º se estabelece que quando os aldeamentos fracassados ainda tiverem em seus locais índios ocupantes, estes devem ser analisados e caso fosse necessário à sua retirada dos locais. Do mesmo modo, quando houvesse resistência por parte do indígena, devia-se verificar se esses comportamentos estavam de acordo com o bom convívio social e o apreço ao “modo de vida industrial” principalmente ao contexto da agricultura.

Após estas identificações, o documento estabelece uma busca nas tribos que ainda não estavam inseridas no sistema de aldeamentos e indicava algumas medidas para as suas identificações:

[...] inquerir onde ha índios, que vivão em hordas errantes; seus costumes, e línguas; e mandar Missionarios, que solicitará do presidente da província, quando já não estejam a sua disposição, os quaes lhes vão pregar a Religião de Jesus Christo, e as vantagens da vida social<sup>9</sup>.

Estas orientações foram passadas as administrações dos aldeamentos existentes e para os novos aldeamentos. Uma das preocupações do Regimento era identificar quantos e quais eram os tipos de indígenas existentes, por isso buscou-se pontuar “declarações de suas origens, suas línguas, idades, e profissões”, sendo essas informações atualizadas de quatro em quatro anos.

O Regimento sugere que os diretores das aldeias e os missionários atraíssem o interesse dos indígenas pelos objetos que poderiam ser úteis aos mesmos, seja na agricultura, seja para uso pessoal, a fim de estimular-lhes a vontade de formarem aldeamentos e se inserirem na “vida social”:

Distribuir pelos Directores das Aldeas, e pelos Missionarios, que andarem nos lugares remotos, os objectos que pelo Governo Imperial forem destinados para os Indios, **assim para a agricultura, ou para o uso pessoal dos mesmos, como mantimentos, roupas, medicamentos, e os que forem proprios para attrahir-lhes a attenção, excitar-lhes a curiosidade, e despertar-lhes o desejo do trato social;** requisitando-os do Presidente da Provincia, segundo as Instrucções que tiver do Governo Imperial.<sup>10</sup> (grifo nosso)

Observa-se que o Governo Imperial pretendia premiar com terras particulares os indígenas que tivessem “bom comportamento” nos aldeamentos. Contudo, o Regimento esclarece que os indígenas só teriam o direito de propriedade dessa terra garantido, após doze anos de cultivo da mesma. Como esclarece o fragmento abaixo, o Diretor deveria:

Informar ao Governo Imperial ácerca daquelles Indios, que, por seu bom comportamento e desenvolvimento industrial, mereção se lhes concedão terras separadas das da Aldêa para suas grangearias particulares. Estes Indios não adquirem a propriedade dessas terras, senão depois de doze annos, não interrompidos, de boa cultura, o que se mencionará com especialidade nos relatorios annuaes; e no fim delles poderão obter Carta de Sesmaria. Se por morte do concessionario não se acharem completos os doze annos, sua viuva, e na sua falta seus filhos, poderão alcançar a sesmaria, se, além do bom comportamento, e continuação de boa cultura, aquella preencher o tempo que faltar, e estes a

<sup>9</sup>Regulamento das Missões § 7 que destaca sobre o Diretores Geral dos Índios

<sup>10</sup>Regulamento das Missões §10 que destaca sobre o uso e aplicações dos brindes pelos diretores ou missionários ou para captação de indígenas.

grangear pelo duplo deste tempo, com tanto que este nem passe de oito annos, e nem seja menos de quinze o das diversas posses<sup>11</sup>.

Assim, para ter garantido a utilização e a posse da terra, por meio de uma Carta de Sesmaria, o indígena deveria ser considerado “civilizado”, ou seja, ter um bom comportamento e utilizar as técnicas agrícolas indicadas pelo governo e pelos missionários. A demarcação das terras passadas por sesmarias ficava na competência ao Diretor Geral, que era indicado pelo Presidente de Província.

Além disso, o Regimento ainda estabelece a instalação de Escolas de primeiras Letras e propõem a utilização do emprego de “todos os meios licitos, brandos, e suaves, para atrahir Indios ás Aldêas; e promover casamentos entre os mesmos, e entre elles, e pessoas de outra raça” e por fim o uso das doutrinas christa e da religião católica para o ensino da moral e costumes.

Sendo assim, as características do índio civilizado são estabelecidas através de uma visão de mundo baseada na cultura cristã, capitalista e europeia. Essa cultura pretendia premiar os indígenas tidos como aliados, de bom comportamento e que contribuíssem, com sua mão de obra, para o desenvolvimento da economia brasileira.

Além do Regulamento de 1845, a Lei de Terras de 1850 também afetou os indígenas, na medida em que estabeleceu normas para a revalidação de sesmarias e outras concessões do Governo e proibiu toda e qualquer aquisição de terras devolutas que não fosse através da compra. Essas duas legislações deixam claro que os objetivos do Estado era inserir os indígenas na cultura brasileira e colocá-los sob a tutela do Estado. O objetivo desse projeto era, com o discurso de “civilização”, invadir e a conquistar os territórios de diferentes grupos étnicos, convencendo-os ou obrigando-os a se deslocarem e a se territorializarem em outro local, sendo esse novo território, geralmente, escolhido pelo Estado brasileiro.

A partir da Lei de 1850, torna-se mais nítido que a questão indígena deixa de enfatizar a questão do uso dessa mão-de-obra para se transformar em uma questão de terras, ou seja, buscou-se, neste contexto, estabelecer uma política de apropriação das terras e criação de aldeamentos indígenas, os quais eram estabelecidos, preferencialmente, nas frentes de expansão e ou nas rotas fluviais. (CUNHA, 1992, p. 133). Nesses aldeamentos, buscava-se utilizar a mão de obra indígena para diminuir seus custos desse empreendimento.

A Lei de Terra de 1850 incorpora a conveniência da prática dos aldeamentos, reservando para tal áreas de vias públicas e principalmente das terras devolutas, destinando

---

<sup>11</sup>Regulamento das Missões §15que destaca sobre uso das terras por indígenas que demonstrarem “bom comportamento” e contribuições aos serviços do Estado.

estas áreas aos índios para a prática do trabalho de civilização. Para Carneiro da Cunha, a implantação da Lei de Terra estabelece uma grande tensão entre Estado, capital privado e indígenas, pois reafirma em seu contexto uma tomada das terras que eram usadas por índios, inclusive aquelas que anteriormente tinham sido destinadas a aldeamentos. (CUNHA, 1992, p. 141)

O discurso da necessidade de integrar os indígenas e torná-los “úteis”, vem enunciar um interesse subjacente das políticas indigenistas. Interesse esse que surge dissimulado na ideia de “civilizá-lo”, ensinando-lhe novos costumes e práticas. Com efeito, além acabar ou amenizar significativamente os problemas que os grupos étnicos indígenas causavam aos cofres públicos, a “prática civilizatória” visava utilizar esses grupos como mão de obra nos empreendimentos públicos e como substitutos do braço escravo na empresa privada na região.

Esta ideia de integrar o indígena e torná-lo útil ao Estado que estava presente nas legislações imperiais, foi incorporada no discurso de várias autoridades imperiais. Um exemplo disso, são as narrativas produzidas por José Vieira Couto de Magalhães, que em sua obra “*Viagem ao Araguaia*” identifica o indígena “civilizado”, que estava no convívio junto ao não-indígena e/ou junto aos missionários nos aldeamentos, como “domesticados”. Qualificando o trabalho desenvolvido para torná-los civilizados e cristãos como um método para obter esta domesticação. Para o autor, no caso dos indígenas de Goiás, a aplicação da catequese deveria servir para que eles pudessem ser utilizados como mão de obra dentro das embarcações que navegavam nos rios Tocantins e Araguaia.

Dar à catequese uma direção nova, de modo que os índios possam servir para tripulação e não fiquem ai ociosos, como ate o presente, consumindo anualmente uma verba de 5:000\$000, que se escoia em compra de miçangas, que não aproveitam nem a nós, nem a eles. (COUTO DE MAGALHAES, 1974, p. 185)

Couto Magalhães questionava que, se os indígenas deveriam ter os mesmos direitos dos cidadãos brasileiros, então os mesmos deveriam estar sujeitos aos mesmos deveres, tais como, a obrigatoriedade de serem soldados e marinheiros. Segundo ele, para ensinar e tornar o indígena civilizado era necessário introduzir-lhe “o amor pelo trabalho, pela família e pela ordem”. (COUTO DE MAGALHAES, 1974, p. 189)

Como se pode notar, Couto Magalhães (1974), como um representante do Estado, defendia o projeto de desenvolvimento econômico do país, por isso sugeria o uso da mão de obra indígena. A tentativa de utilizar os indígenas como mão de obra, empreendida tanto pelo Estado quanto pelos colonos, contudo, esbarrou-se na dificuldade de que o hábito do trabalho

com a finalidade de obtenção de excedentes e lucros não fazia parte da forma de territorialidade indígena. Outro fator de conflito entre indígenas e não-indígenas, era a expansão das atividades agro-pastoris, que levava a constantes confrontos entre esses dois grupos devido à disputa pela terra.

### **3. A RELAÇÃO DAS AUTORIDADES DE GOÍÁS COM OS INDÍGENAS**

Discorrer sobre as políticas indigenistas é observar dois pontos de vistas próprios desta política no século XIX. O primeiro é o ponto de vista da intervenção dos missionários, o segundo são as legislações impostas pelo Estado. Porém, necessita-se destacar que estas duas perspectivas tinham suas aproximações e distanciamentos à medida que seus caminhos tinham como uma das metas principais a utilização da mão de obra da população indígena e a definição e utilização das terras goianas.

A partir do desejo de povoar para explorar essas terras, pode-se compreender que as políticas indigenistas foram formas de inibir a presença do povo indígena no território de Goiás, bem como de incrementar a participação destes no desenvolvimento de alguns empreendimentos propostos para o crescimento da província de Goiás, como a navegação dos rios Tocantins e Araguaia.

Para que este objetivo se concretizasse necessitaria que ocorresse a incorporação destes povos indígenas à "civilização". Isso pressupunha integrar nos indígenas valores e comportamentos dos não indígenas, mas para tanto, uma barreira havia que ser superada: a questão da língua e da comunicação entre os povoadores e os indígenas.

É neste momento que a participação dos missionários seria útil, atuando na promoção dos descimentos, na catequese e no ensino de ofícios aos indígenas. Os intelectuais e as autoridades oitocentistas defendiam que os indígenas deviam ser domesticados, educados pelo viés da sociedade "dominante" ou combatidos em caso de resistência. Os atos que caracterizou-se aqui de resistência, usando a definição de Peter Burke (1992), eram compreendidos na época como preguiça, selvageria, falta de inteligência e de civilização.

O objetivo do Estado brasileiro era persuadir o indígena a se sedentarizar, fornecendo-lhes brindes e fazendo promessas para ajuda-los a combater os grupos inimigos. Ao serem aldeados, buscava-se inculcar-lhes, especialmente por meio da catequese, uma noção de trabalho, na perspectiva dos colonizadores e povoadores, perspectiva que não fazia parte da forma de territorialidade desses povos tradicionais do Brasil.

### 3.1 AS POLÍTICAS INDIGENISTAS EM GOIÁS

No século XIX, a implementação das políticas indigenistas foi uma das prioridades das autoridades que dirigiam a província de Goiás. O Governo buscava, através da catequese, civilizar os indígenas em todo território nacional, com a intenção de utilizá-los como mão de obra. As “milícias locais, bandeiras e colonos armados” empregam formas diversas para “desinfestar” e escravizar<sup>12</sup> aos indígenas. Contudo, a maneira sugerida pelo Estado para o relacionamento com os indígenas era integrá-los por meio do convencimento. Nesse sentido, o meio, geralmente utilizado era o incentivo aos aldeamentos.

A formação dos aldeamentos é vista como um elemento de estabilidade social, ao qual, se tinha como finalidade subjugar os povos indígenas que trouxessem de alguma forma dificuldade ao bom crescimento da economia e desenvolvimento da ocupação dos territórios pelos “colonizadores”.

Para Oswaldo Ravagnani (1996) o aldeamento tinha como principal função a “cristianização”, ou seja, tinha como proposta a transformação da cultura dos povos indígenas o mais próximo possível das empregadas pelos europeus, seres “civilizados”. Para isso, se utilizavam de mecanismo de persuasão.

Para dominar as etnias que resistiam à conquista territorial e preservar a tranquilidade da população dos arraiais, os dirigentes goianos recorriam ao recrutamento militar e também as tribos aliadas. Concomitantemente ao uso da força física, o governo provincial incentivava a catequese e a distribuição de “dadivas” para que os indígenas não inibissem o povoamento e a expansão da agropecuária. (VIEIRA, 2012, p. 71-80)

Nesse sentido, as políticas oficiais tinham sempre como beneficiários os “colonizadores”. Para isso, tinham como carrascos a Igreja através das missões e o Estado como auxiliar com as oficializações das práticas.

A repressão exercida pela Igreja e pelo Estado sobre os indígenas aldeados foi marcante em todos os sentidos. O objetivo principal era pressioná-los para que não encontrasse outra saída a não ser abrir mão de sua cultura em favor da alienígena. Em nome dessa "cristianização" compulsória mantinham-nos prisioneiros nos aldeamentos. (RAVAGNANI, 1996, p. 236)

---

<sup>12</sup>A ideia de escravização indígenas, descrita aqui, é voltado apenas a mulheres e crianças; aos homens era empregado o extermínio. (Karash, 1992)

Cleube Alves da Silva (2012), vai destacar que o processo político-estratégico para o desenvolvimento econômico do país passou por três concepções no decorrer dos séculos que foram influenciadas pela cultura e economia dos que as produziram: “civilizatória, eliminatória e autonomista”. Estas três concepções tinham como objetivo a melhor forma de estabelecer o “desenvolvimento do povoamento de Goiás”.

Estas concepções influenciavam no desenvolvimento e administração dos aldeamentos. A primeira, “civilizatória”, tinha como objetivos dos aldeamentos “a transformação do indígena em um membro da *civilização ocidental*”. (SILVA, 2012, p. 78). Para isso, a igreja buscava difundir o cristianismo católico e a disciplina do trabalho. A segunda, “eliminatória”, buscava estabelecer a segurança dos aldeamentos aos povos indígenas considerados mansos e a força da “espada” aos povos bravios, ou seja, esta concepção via que só seria possível estabelecer o povoamento de Goiás com o extermínio ou redução dos povos indígenas neste território.

A terceira, “autonomista”, procurava a agregação ao aldeamento pelos povos indígenas era feita como um mecanismo estratégico de defesa e/ou sobrevivência, ou seja, “era assumida pelos povos indígenas. Constituiu-se de um conjunto de práticas que em suas características político-guerreiras foi construída conforme as circunstâncias vivenciadas”. (SILVA, 2012, p. 80)

Ainda com Silva (2012, p. 83), a formulação e desenvolvimento dos aldeamentos, a partir do ponto de vista da população não-indígena, se constituía não pelo objetivo de civilizar e sim como um elemento de “limitação do espaço ocupado pelos indígenas” e, portanto, também significava a liberação dos demais espaços para a exploração e desenvolvimento das fazendas de criação de gado.

A localização dos aldeamentos também tinha um ponto estratégico, pois a boa localização dos aldeamentos significaria “duas perspectivas em sua distribuição uma servir de barreira para outros grupos ainda não aldeados e outra a de constituírem centros de povoação modelos”. (SILVA, 2012, p. 83-84)

Apesar disso, Ravagnani (1996) destacará que os primeiros aldeamentos<sup>13</sup> estabelecidos na província de Goiás tinham como objetivo formar guerreiros, ou seja, os primeiros indígenas aldeados eram vistos com integrantes dos “quarteis de tropas indígenas” e como tais deveriam está em constante alerta “deveriam permanecer sob risco de ser substituídos, e lutar permanentemente contra os Kayapó até livrar a estrada de Anhanguera e

---

<sup>13</sup>Estes foram o do Rio das Pedras, do Lanhoso e do Piçarrão sob a direção do Coronel Antônio Pires de Campos.

os povoados de seus ataques, o que implicava destribalização e alteração da estrutura social tribal.” (RAVAGNANI, 1996, p. 237)

Outra questão levantada pelo autor está voltada a criação de arraiais próximos a estes aldeamentos, pois Ravagnani (1996) destaca que a criação e permanência das populações não-indígena junto aos aldeamentos causavam dois tipos de problemas: “1º a manutenção das ordem, devido a distância entre os arraiais e a presença de foragidos da justiça; b) o contrabando de ouro, ” (RAVAGNANI, 1996, p. 222), de certo que houve mudanças no decorrer do século XIX, retirando a preocupação com o controle do contrabando de ouro mudando pela preocupação de povoamento.

Pode-se notar que as políticas indigenistas em Goiás são feitas de forma unilateral, tendo em vista apenas os interesses e projetos dos poderes privados e estatais, conforme se pode notar nos relatos oficiais e dos viajantes. O indígena aparece nestes relatos, em sua grande parte, como o sujeito ameaçador, destruidor, a “fera”. (KARASCH, 1992, p. 397)

Com a Independência, pode-se perceber continuidades na política indigenista, mas as autoridades do século XIX trocaram a conversão por uma maior ênfase nas questões econômicas: a transformação do índio num trabalhador agrícola, simbolizada pela colocação dos índios sob a jurisdição do Ministério da Agricultura. Embora o governo imperial mandasse vir missionários franceses e italianos numa tentativa de continuar a tradição missionária em Goiás, alguns índios do século XIX ingressam no registro histórico como autores de pedidos de envio de missionários a suas aldeias, dirigidos a um governo já não tão interessado em financiar a conversão.(KARASCH, 1992, p. 397)

Para tanto, a aplicação das políticas indigenistas estava associada ao preenchimento das vagas incorporadas aos serviços braçais dentro das lavouras. Ademais, a aplicação da “civilização” dos indígenas estava associada, em alguns casos, a ideia da catequese, ao ensino das primeiras letras e pelo ensino dos ofícios. Esta prática estava associada ao projeto de tornar os povos indígenas em “instrumentos de riqueza e de progresso”. (ROCHA, 1998, p. 40)

Para conter as incursões dos índios nos arraiais, especialmente daqueles que resistiam os presidentes de Província propunham a organização de “bandeiras”, buscando com tais expedições inibir as “correrias” dos índios. As ações das bandeiras foram frequentes para conter os Canoeiros no norte da província de Goiás, que eram representados como povos “hostis perante o Império”. Como aponta Cunha (1994), os indígenas eram no século XVI, ou “bons selvagens” ou “abomináveis antropófagos”. Já no século XIX: “eram, quando extintos, os símbolos nobres do Brasil independente e, quando de carne e osso, os ferozes obstáculos à penetração que convinha precisamente extinguir. (CUNHA, 1994, p. 123)

No início do século XIX, a província de Goiás sentiu a necessidade de povoar seu território, visto que houve evasão destas populações após a redução da atividade mineradora. Esta necessidade se reflete também na aplicação das políticas assimilacionistas, pois com a falta de colonos portugueses surgiu o questionamento de qual seria a referência cultural que os indígenas deveriam assimilar, haja vista visto que a população goiana era em sua grande maioria contidas de “pessoas de cor, isto é, escravos africanos, mestiços e mulatos descendentes de mineiros portugueses com escravas indígenas ou africanas e índios assimilados”. (KARASCH, 1992, p. 401)

Diante da falta de portugueses leais de "boa qualidade", as autoridades voltaram-se para os habitantes de Goiás para resolver o que chamavam de "problema índio". Em vez de encarregarem autoridades portuguesas das expedições para contatar e/ou conquistar populações indígenas hostis, contrataram sertanistas para assumir responsabilidades que antes cabiam aos leais filhos de Portugal, muitos dos quais tinham voltado para Portugal para requerer mercês por seus sucessos nas guerras com os índios.(KARASCH, 1992, p. 401)

No período Imperial, “a legislação protecionista desapareceu e os paternalistas governadores portugueses perderam sua influência sobre a política indigenista, que foi sendo assumida pelos goianos”. Esta mudança proporcionou a práticas da “guerra justa” aos indígenas que atacavam as terras onde estavam colonos.(KARASCH, 1992, p. 401-402)

Essa é a maior razão da preocupação das autoridades imperiais goianas no decorrer de todo século XIX. Mas, particularmente, após 1850, tomou a questão indígena como um problema de segurança pública. (VIEIRA, 2007)

Segundo Leandro Rocha (1998, p. 55), devido a expansão da pecuária, após 1850, assiste-se ao “recrudescimento de violências entre índios e brancos”. Aos indígenas, diante da diminuição de seus territórios, restavam duas alternativas: a resistência ou a fuga para lugares mais distantes.

A formulação das políticas indigenista neste período estava em volta de duas correntes de ideia, que concorreram para a formulação do Regimento das Missões de 1845. A primeira ideia era regida pelos ideais de Francisco Adolfo de Varnhagen, que buscava estabelecer o uso da força para a submissão dos povos indígenas e a segunda representada pelo general Couto de Magalhães, que buscava incorporar a participação dos missionários na civilização. Esta segunda corrente se sobressaiu em relação à primeira, sobretudo após 1870. Os ideais de Varnhagen na utilização da força nas questões indígenas foi representada no artigo “Os índios bravos e o Sr. Lisboa” publicado em 1867, na revista Guanabara. Este artigo

caracterizou o indígena como seres “infelizes” e deviam ser capturados através das bandeiras para o uso no trabalho braçal (ROCHA, 1998, p. 55).

Couto de Magalhães (1974) destaca que o projeto civilizatório dos povos indígenas estava voltado para o uso da catequese como mecanismo primário de torná-los civilizados e assim utilizá-los como sujeitos domesticados e “contribuintes” para a conquista pacífica do território nacional e também, como mão de obra para a lavoura ou outro trabalho. Couto de Magalhães também estabeleceu durante seu governo na Província de Goiás, seus ideais voltado a estas populações e suas preocupações no evitar conflitos “sangrentos”.(ROCHA, 1998, p. 42-44)

Para Couto de Magalhães existia a necessidade de consolidar a participação dos indígenas para o bom andamento das navegações dos rios, observando que para o presidente da província de Goiás de 1863 a 1864, a consolidação das navegações do rio Araguaia traria a boa ventura da economia do Estado, junto com a boa convivência entre colonos e indígenas.

Para que isso ocorresse necessitaria de uma colaboração entre ambos e principalmente o ensino da língua portuguesa para os indígenas, de forma que os mesmos servissem como interprete entre tribos e colonos, no que acarretaria a boa convivência e navegação dos rios.

Segundo Couto de Magalhães: “domesticar os selvagens ou fazer com que eles nos entendam, o que é a mesma cousa, equivale a fazermos a conquista pacifica de um território [...]”. (COUTO DE MAGALHÃES, 1935) Assim, ao mesmo tempo em que Couto de Magalhães reconhecia a existência dos indígenas sanguinários no sertão do Brasil, percebia também a necessidade de “respeitar suas culturas” como forma de introduzir as suas necessidades e exigência de vida.

### 3.2 A REPRESENTAÇÃO DOS INDIGENAS NOS RELATORIOS PROVINCIAIS

A presença das narrativas sobre o indígena nos relatórios de província de Goiás no século XIX, especificamente entre o período de 1847 a 1860, são em grande parte contidas de relatos de violência, seja por parte dos indígenas seja por parte de não-indígenas. Porém, as narrativas que encontramos, seja de viajantes, seja das autoridades, relatam sempre a visão do grupo social dominante.

Nestas narrativas, observa-se que a questão indígena, geralmente, era tratada como um problema de segurança pública dos arraiais. Contudo, alguns presidentes criticavam a violência com que os indígenas eram tratados e defendiam que a civilização desses povos deveria ser feita por meio da catequização. (VIEIRA, 2007, p. 28)

Leandro Mendes Rocha (1998) destaca que a presença do Estado, no início da segunda metade do século XIX, foi constituída de forma a registrar a forte presença da violência entre indígenas e não-indígenas. Os indígenas que mais eram acusados de ataques violentos eram os Canoeiros e os Xavante. Segundo o relatório de província de 1861 o então presidente da província José Martins Pereira de Alencastre denuncia que “em S. Jose aparecerão os canoeiros em vários pontos, e principalmente no lugar denominado “Chapada”, praticando as hostilidades que costumam.” (RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1861, p. 3)

Isso ocorria em função das recorrentes ocupações de “terras indígenas” feitas pelos colonos para o desenvolvimento da pecuária fazendo com que as tribos indígenas migrassem ou resistissem usando a força. Como exemplo da presença ameaçadora dos indígenas, se destaca a narrativa de Couto de Magalhães, que em sua viagem ao Rio Araguaia retratou os caminhos percorridos por algumas tribos da seguinte forma: “O ribeirão de São Felix é de poucas águas, [...] sendo o lugar perigoso, por ser caminho certo dos canoeiros e outras tribos selvagens e ferozes, que nesta quadra do ano descem para Cuiabá, dormimos com sentinelas [...]” (COUTO DE MAGALHÃES, 1974, p. 87-88)

O presidente da Província de Goiás, Joaquim Ignacio Ramalho (1845-1848), reforçou durante seu governo a necessidade de se promover a contenção das ações dos povos indígenas através da catequese e da civilização dos mesmos, devido aos constantes ataques feitos indígenas da tribo dos Canoeiros aos vilarejos próximos aos seus territórios.

A incursão dos Indios, e especialmente da Nação – Canoeira – cada vez se torna mais terrível achando se eles dissimula dos por grande parte da superfície da província, e procurando com rancor todas as ocasiões de perpetrarem o assassinio, o roubo, e a destruição, constituem hum verdadeiro fragello á que estão expostas as vidas, e a propriedade do Cidadão. (RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1847, p. 6)

Ramalho propunha o mapeamento dos povos indígenas que se localizavam no território da província de Goiás do século XIX, pois o próprio desconhecimento da quantidade de povos indígenas era algo que preocupava o governo, na medida em que poderia acarretar perdas comerciais, principalmente dos projetos de navegação dos rios Tocantins e Araguaia.

A cathequese, e a civilização dos indígenas he hum objecto tanto interessante á humanidade, e á indústria do paiz, quanto difficil, e dispendioso. Innumeráveis são as hordas que existem nesta província, arrantes em sua vasta superfície; e apesar das indagações que se tem feito, ainda não são todas conhecidos, nem o numero de indivíduos que se comem huma d'ellas. (RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1847, p.12)

Para muitas etnias indígenas, a ideia de permanecerem afastadas dos não-indígenas significaria uma maior possibilidade de sobrevivência. Porém, para outros grupos a aliança com as autoridades estatais era compreendida como algo benéfico. Segundo o presidente Joaquim Ignacio Ramalho

Nos últimos dias do anno passado apparecerao alguns índios da Nação Chavante, no lugar denominado – Salinas – pedindo paz, e a protecção do Governo, seguramente por verem os Carajás protegidos, brindados; e como se lhes assegurasse, que o Governo almeja chamalos a civilização, e tiralos do estado errante em que se achao, forao resolvidos a voltar na próxima sessao, afim de-se estabelecerem no lugar que lhes indicar. (RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1847, p. 15)

Pode-se perceber dois elementos substanciais na entrega e concordância dos povos indígenas buscar o homem civilizado, a primeira busca a proteção que o governo pode lhes oferecer; e segundo pelos os chamados “brindes” que o podem conseguir através do apadrinhamento do governo. Nos dois casos os indígenas estão suscetíveis a perder o seu território originário e sofrerem uma nova territorialização, pois o governo, através do trabalho desenvolvido pelos missionários, podem solicitar o deslocamento desses grupos para os aldeamentos próximos dos arraiais ou das vias fluviais para facilitar o trabalho de catequização e civilização dos indígenas.

Nos casos quando não existem aldeamentos próximos aos lugares de habitação dos indígenas, o governo deve providenciar a criação de um novo aldeamento, porém, para esta iniciativa, na avaliação do presidente Antonio de Padua Fleury (1848), é preciso possuir recursos financeiros:

[...] para se conseguir huma Aldeia, fora do lugar da habitação dos índios, indispensável he que se tenha hum fundo considerável, disponível, para sustentar, e entreter humnumero avultado de Indigeas; e construir Edificios próprios, tanto para morada deles, como dos que estiverem encarregados de lhes dar direção; e de contelos na obediência.(RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1848, p. 24-25)

Destaca-se que a preocupação maior é em manter estes indígenas dentro de um local designado pelo governo para que o mesmo possa protege-los e controla-los. Outro elemento

que chama a atenção é a preocupação que o governo tem em desenvolver a catequese e a civilização destes indígenas pois deixa claro a necessidade de não só os colocar em locais apropriados, mas também de os instruir de forma a incrementar a ideia de obediência ao poder do Estado.

A ideia de obediência ao Estado é de fato trabalhada durante todo o período colonial e imperial, porém, não viam só como em obter esta obediência pela força mais também pelo chamariz, ou seja, através de métodos estabelecido pelos governantes desta província, seja através da violência e submissão pela força, seja através de mecanismo pacíficos como a catequese e civilização.

Para conseguir se a civilização dos indígenas, o methodo que me parece mais pacíficos he o estabelecimento de Aldeias nos lugares em que eles mais frequentemente habitao; **d'este arthirao se convencendo lentamente de que a raça civilizada não quer a sua destruição, mas antes o seobem estar; crearao facilmente necessidades, que os obriguem a vida social, onde somente poderão satisfazer as.** Este systemahe preferível ao que se tem ordinariamente empregado que consiste em pertender pela força sujeitalas ao estado de sociabilidade. (**grifo meu**) (RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1847, p. 13)

Através da política de civilização, a preservação da cultura indígena é prejudicada, mesmo com a ideia de permanecer no território de origem, pois pode-se perceber uma necessidade de impor a presença, cultura, identidade e poder da cultura não-indígena. Contudo, o fato de o Estado incentivar o trabalho da catequese e a civilização dos povos indígenas pelos missionários, segundo a fala de Eduardo Olimpio Machado, não eram os únicos meios de introduzir os indígenas no ambiente civilizado.

Para imprimir-se á cathequese uma direcção conveniente, considero essencial o estabelecimento de officinas e escollas nas diversas Missoes da Povincia. [...] Sem indústria, sem intelligencia de nossa língua e costumes, os Indios, ou voltarao á barbaria, ou se derramarao pelos povoados, ondem vivem vida ociosa e estúpida. O simples conhecimento de algumas praticas religiosas não teve força bastante para retel-os nas Aldeias. Por outro lado, a fundação de officinasofferece a vantagem capital de dispensar para o futuro os soccoros do Estado, e de tornar mais amplas as operações de cathequese. (RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1850, p. 21-22)

O interesse do Estado era consolidar a utilização do indígena como mão-de-obra e para tanto, tornava necessário não só a aplicação da catequese através dos meios religiosos, mas também o ensino da língua, dos costumes ditos civilizados e de ofícios que se pode, em outro momento, estabelecer o indígena e integrá-lo ao meio social.

Como já foi relatado, os indígenas reagiam na província de Goiás de três formas: com consentimento, com resistência ou com fuga. Quando consentiam com as orientações das autoridades eles constituíam aldeamentos, conforme ocorreu com o aldeamento de Pedro Afonso. Os indígenas que resistiam tinham que enfrentar as bandeiras organizadas pelo Estado, compostas por colonos, autoridades e índios aliados do Governo. Havia alguns, porém, que preferiam fugir e buscar se proteger da ação dos não-indígenas.

Em relatório referente ao ano de 1861, o presidente Antônio Manoel de Araújo e Mello faz menção a resistência dos povos indígenas Carajás estabelecidos na Ilha do Bananal:

Estes índios parecem domesticados, e tem acolhido perfeitamente as muitas tentativas feitas para os ter em pé de amizade; porem, profundamente dissimulados, elles não perdem occasião de destruir quaisquer restabelecimentos que se fundem no território que habitão.(RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1861, p. 12)

A partir deste relatório pode-se perceber o estabelecimento de uma construção cultural defensiva, pois as tribos inseridas neste sistema “aceitam” a sedentarização, porém estabelecem uma distância dos empreendimentos europeus buscando não se render à manipulação cultural por meio da destruição dos povoados e ou fazendas de gado que se instalem perto de suas aldeias.

Pode-se, a partir dos relatórios, perceber que quanto maior e mais explicitas eram as formas de resistência indígena, mais cruéis e invasivas eram as ações dos poderes civis e militares contra os povos nativos da região. Por esta razão algumas tribos passavam a aceitar os aldeamentos e a catequese, porém esta aceitação era também uma forma de resistência mascarada, pois após a extinção de alguns aldeamentos relatórios informam o retorno do índio as suas práticas primárias:

Pelos districtos do Rio Claro e Rio Bonito vagueão os Caiapós, que constantemente hostilísão seus habitantes. Crê-se com razão que esses índios pertencem as extintas aldeãs de S. Maria e S. José de Mossamedes, que d’ali forãoexpellidos há alguns annos sem motivo plausível.(RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1862, p. 45)

Entende-se assim que a presença dos indígenas em aldeamentos não era sinônimo de aceitação, mas uma mudança de estratégia quantos às formas mais eficazes de resistência, pois em diversos relatórios pode-se encontrar a presença de antigos alunos do Colégio Isabel de volta as suas origens e seguindo a cultura e principalmente os ritos religiosos de sua etnia. Nesse sentido, mesmo os aldeamentos poderiam ser vistos pelos indígenas como meio de fugir das guerras inter-étnicas, como apresenta o relatório da *Diretoria Geral dos Indios em*

*Goyaz de 1869* que consigna: “Informa-me o respectivo Missionário<sup>14</sup>, que ultimamente procurarão azilo na aldeã cento e um Carajas selvagens, batidos por outras nações, com que vivem em luta.” (RELATORIO DA DIRETORIA GERAL DOS INDIOS, 1869, p. 263)

A partir da segunda metade do século XIX, a presença da igreja ganha força, pois para o Estado e os colonos a presença dos missionários significaria aldeamentos, indígenas domesticados e, conseqüentemente, mão de obra para navegação:

A catechese e civilização de milhares d’esses infelizes depende sem duvida da prosperidade da navegação do Araguaia: firmada estas pode se dizer sem medo de errar, que aquellaesta conseguida. Neste intuito tenho dado e continuo a dar todas as providencias que me parecem necessárias para obter o desejado resultado [...] Conto com um poderoso auxilio para promover a catechese e civilização d’elles – a intelligencia, actividade e zelo [...]. (RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1863, p. 66)

As narrativas desenvolvidas nos relatórios sobre as “terras indígenas”, pelos relatórios do governo, utilizam-se dos métodos de comparação entre os padrões culturais e a própria territorialidade dos europeus – aqui tidos como “civilizados” - e a territorialidade e cultura indígena, como se pode observar na narrativa a seguir:

Força he que hum homem tenha hum interesse muito forte, ou hum dever mui imperioso a cumpri, para que deixe o lugar, e os objectos que lhe causarão as primeiras ideias, e sentimentos, e por isso a ausência deles produz o desgosto, o soffrimento. Quem ahi duvida que as Leis Moraes, que regulao o espirito, e o coração do homem civilizado, são as mesmas que imperao no homem selvagem? Assim pois o selvagem tem sua alma tao apegada ao seu ninho, bem como o homem civilizado ao lugar que nasceo. (RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1848, p. 24)

Pode-se perceber que Antonio de Padua Fleury afirma que o indígena mesmo sendo um “selvagem” possui uma relação de pertencimento com o lugar onde vive, assim como ocorre com o homem “civilizado”. Por isso, a permanência dos territórios das aldeias formadas pelo Governo e pelos Missionários era importante para que esses indivíduos desenvolvessem ao “amor ao trabalho e obediência ao Império”.

Os indígenas eram vistos como um obstáculo ao desenvolvimento da província, porque sua presença tornava “[...] inúteis terras fertilíssimas, excellentes pastagens nos Municipios de Pilar, Trahiras, S.José, Cavalcante, Palma, Natividade e Porto Imperial, povoações outr’ora florescentes por sua indústria e comercio, e hoje reduzidas á ermo

---

<sup>14</sup>Este fato ocorreu no aldeamento de São José do Araguaia, fundada em 1845 na margem direita do rio Araguaia e que se encontrava na direção do missionário capuchinho Frei Segismundo de Taggia.

[...]”(RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1850, p. 7-8)

Para Dr. Eduardo Olimpio Machado outra medida a ser tomada pelo governo seria a criação de uma Companhia de Pedestre, com cem praças constates que teriam como objetivo “bandeiriar os Indios”, porém, lembrava que esta medida seria de cunho preventivo e provisório; tendo como medida una a utilização da catequese em grande escala.

Além da questão indígena, outros temas também são relevantes diante da precariedade das rendas da província: a baixa produção agrícola e as dificuldades de comunicação com as demais áreas do Império, em virtude das más condições das estradas e das dificuldades da navegação. Para incentivar a navegação do Araguaia, visto que a do Tocantins, mesmo que em pequena escala, não fora de todo interrompida, o presidente Joaquim Ignacio Ramalho (1846) sugere a fundação de aldeias nos lugares ocupados pelos povos indígenas, as quais teriam a finalidade de civilizar os indígenas, promover o povoamento das margens do rio e viabilizar sua navegação. (RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1846, p. 41-42)

Analisando os relatórios, podemos notar que, visando o desenvolvimento econômico da província de Goiás, o governo estimulou concomitantemente e o crescimento das navegações dos rios Tocantins e Araguaia e a integração e civilização dos indígenas desta região.

### 3.3 A ATUAÇÃO DOS MISSIONARIOS NOS ALDEAMENTOS DE GOIÁS

A presença dos missionários nos aldeamentos e principalmente na aplicabilidade das políticas indigenistas do século XIX é tida como fundamental visto que desenvolviam a função de catequizar e “civilizar” aos “selvagens” que se escondiam no interior das matas e do país, sendo assim, atuavam como membros de ligação entre os indígenas e o governo.

O Regimento das Missões de 1845 destaca a presença dos missionários como administradores dos novos aldeamentos. Nesse sentido, essa política indigenista oitocentista dá continuidade à existente no período colonial, haja vista que, desde a chegada dos portugueses, houve o estabelecimento de ordens religiosas no Brasil, tais como os Jesuítas e Capuchinhos, uma ramificação da Ordem de São Francisco.

A presença dos primeiros religiosos Capuchinos data de 1612. Eles teriam vindo na expedição organizada por Daniel de La Touche, Senhor de La Ravardière, para a província do Maranhão. Do início do século XVII até o início do século XIX os Capuchinhos se dedicaram principalmente à catequese dos índios. Porém, em 1835, a comunidade dos Capuchinhos na província do Rio de Janeiro se extinguiu, ocasião em que muitos freis voltaram às províncias de origem e outros para as aldeias no interior do país. (ROCHA, 1998, p. 86)

A partir de 1840, os Capuchinos, novamente, são incentivados a virem para o Brasil para que fossem desenvolvidas ações missionárias no interior do país, através do Aviso de 12 de maio de 1840. A partir daí é perceptível, segundo Rocha (1998), um perceptível convívio entre os religiosos capuchinhos e o Estado:

Na segunda metade do século XIX, os capuchinhos se tornam grandes colaboradores da monarquia em relação à questão dos índios, de sorte que tiveram, nesse século, o mesmo papel que os jesuítas tiveram nos séculos anteriores. Mas, enquanto os jesuítas concorriam com o poder da coroa portuguesa, os capuchinhos serão meros instrumentos do poder centralizado, voltados à manutenção de uma ordem conservadora. (ROCHA, 1998, p. 87)

A presença destes missionários aqui no Brasil significava uma associação persistente entre Estado e Igreja com o objetivo de atender os interesses da catequização, da educação e do serviço religioso para índios e não índios. É fato que em 1850 os projetos desenvolvidos em conjunto pelo Estado e a Ordem dos Capuchinhos haviam trazido até esse ano sessenta religiosos para o Brasil. Desse quantitativo havia em Goiás ao menos uma dezena, distribuídos pelo norte da província, sendo os principais: frei Segismundo de Taggia do aldeamento Janimbú e posteriormente no aldeamento de São José do Araguaia; frei Rafael de Taggia, no aldeamento de Pedro Afonso, e frei Francisco de Monte de São Vito do aldeamento de Boa vista e posteriormente do aldeamento de Santa Maria do Araguaia.

Mas esta não era uma relação sempre fácil e seus resultados não parecem terem sido muito profícuos. Em 1902, o superior da Ordem Dominicana Frei Estevão Gallais assim se manifesta acerca da empresa Capuchinha no norte de Goiás:

Há uns cinqüenta anos doze Capuchinhos italianos, mais ou menos comprometidos com a revolução que estalou em Roma em 1848, chegaram à diocese de Goiás e empreenderam evangelizar os índios do Araguaia e Tocantins. A fim, sem dúvida, de estabelecerem a sua obra em uma escala mais vasta e de atenderem simultaneamente a muitos misteres, pensaram poder dividir-se e empreender, cada um por sua conta própria uma catequese. Foi uma infelicidade, porque ainda que todos tenham praticado um bem de que ainda hoje se encontram vestígios, nenhuma de suas obras sob o ponto de vista da catequese dos índios, deu resultado; todos acabaram com os que as criaram. (GALLAIS, 1954, p. 55)

Embora frei Gallais não seja claro no que concerne às razões do pouco êxito do projeto Capuchinho sua afirmação de que “atendiam simultaneamente a muitos misteres” é uma alusão, mais ou menos evidente, de que a ordem dos Capuchinhos não se dedicava exclusivamente ao trabalho de catequização a que estavam destinados. É fato, que para muitos autores, que pesquisam as políticas indigenistas, a diferença entre as missões dos capuchinhos e as dos dominicanos estavam no tratamento dado aos índios: os capuchinhos tinham como prática direcionar seus serviços para a população não indígena, desviando suas atenções da população indígena. Em outras palavras, enquanto se preocupavam com perdão dos “cristãos” ou com “atividades comerciais” tratavam de aplicar o rigor divino contra os grupos indígenas.

Entre os dominicanos, por outro lado, vemos uma preocupação maior com a questão da evangelização indígena; no entanto, os métodos destes não foram menos agressivos que os de outros grupos de missionário que se estabeleceram no norte de Goiás, como teremos a oportunidade de observar em outro momento desse trabalho.

Desde o surgimento da Ordem dos Frades Pregadores, a dimensão missionaria, que estava voltada para a busca por novas fronteiras, visando à evangelização de novos povos em benefício da “missão cristã”. Foi em nome desta que, após anos de buscas por novas fronteiras, em 1986 foi celebrado em Ávila, Espanha, a Atas do Capitulo Geral de Definidores:

É responsabilidade de toda família dominicana atualizar esse projeto e ativar a missão específica da Ordem no meio do mundo. **Dois traços caracterizam a missão dominicana desde as suas origens: a) foi e deve continuar sendo uma missão de fronteiras; b) exigiu e exige da comunidade dominicana a atitude e a prática da itinerância, a mobilidade, o contínuo deslocamento em direção a novas fronteiras.** Descobrir estas fronteiras e tomar consciência delas é o primeiro passo para identificar os desafios que se apresentam para a missão da Ordem. Estas fronteiras nos indicam as prioridades de nossa missão. **(grifo meu)**(SANTOS, 1986, s/p)

E foi na província de Goiás que a Ordem Dominicana iniciou a fundação da missão intitulada “Missão dos Frades Pregadores da Província de Tolosa” quando D. Claudio de Leão junto com outros três padres franceses da referida Ordem - Raimundo Madré, Gabriel Môle e Lazaro Melizan – chegaram a Goiás para observarem e se fixarem neste local e dar início à “conversão das almas”. Porém, como já era de se esperar a presença dos frades nesta região foi motivo de tensões e provocou diversos conflitos, a considerar que nesta região a experiência dos indígenas com missionários estrangeiros havia sido negativa e pautada em práticas violências. Por outras palavras, a presença desses religiosos foi recebida com desconfiança como percebe José Mendonça Teles:

[...] Os frades iniciaram imediatamente os trabalhos de instalações e pregações religiosas em varias regiões da província. Suas primeiras manifestações foram recebidas com certo ceticismo e indiferença por parte da população, que via naqueles homens de túnica branca e língua estrangeira, uma intromissão nos hábitos e costumes de Goiás. (TELES, 1883, p. 110)

Buscou-se problematizar aqui “quais eram os projetos e os objetivos dos dominicanos na região e como quais significados eles preenchiam a palavra e a ideia de civilizar os grupos indígenas existentes no norte goiano no século XIX”. Observando que segundo Odair Giraldin (2002), “A história da “convivência” entre povos indígenas e não indígenas, no Brasil, mostra que, à medida que aumentou a presença dos grupos não indígenas, diminuiu cada vez mais a população indígena”. (GIRALDIN, 2002)

A Ordem dos Frades Pregadores se implantou no Brasil em perspectiva essencialmente missionária. O Brasil era terra de missões. E os dominicanos vieram para colaborar na implantação da Igreja e no seu desenvolvimento entre os sertanejos, realizando eles a sua tarefa, a serviço da Palavra. (LUSTOSA, 1966, 135-136)

A atividade de civilizar os índios, em especial os que se localizavam entre os rios Tocantins e Araguaia, não promovia necessariamente àquelas populações algum tipo de proteção cultural ou social contra as investidas dos não índios, pois junto com os religiosos aumentavam também a presença do fazendeiro, do comerciante, ou seja, aumentava, em regra, a presença de grupos e pessoas estranhas àquela realidade.

### 3.4 AS AÇÕES DE RESISTÊNCIA INDÍGENA

Nas documentações oficiais analisadas é possível perceber as ações de resistência dos indígenas em diversos momentos, como se pode observar nas atuações voltadas as ações contra a ideia de aldeamento pelos indígenas e também, quando “aceito”, as influencias propostas a eles pelo desenvolvimento do trabalho manual, em relação aos manejos dos ofícios/educação Europeia e ou ao trabalho braçal.

A convivência entre os indígenas e os não indígenas desde o início do processo de colonização do Brasil teve como eixo de ligação a constante resistência aos costumes impostos pelos portugueses, principalmente em função de se negarem à sedentarização, que era uma das investidas mais construídas. De fato, fixá-los a terra por meio dos aldeamentos

era compreendido por algumas etnias indígenas como um processo que contribuía para a escravização e dizimação.

As formas de resistência indígena podem ser identificadas nas reações às práticas empreendidas pela Igreja e pelo Estado para “enquadrá-los”, a fim de promover a civilização e o desenvolvimento econômico. Conforme, já destacamos anteriormente, o Estado brasileiro tinha projetos para se apropriar da força de trabalho indígena e/ou de suas terras, para isso contava com o apoio da Igreja católica que, sob o pretexto idealizado de “salvar almas”, buscou fazê-los cooperar tanto para o processo de conversão religiosa, quanto para o processo de inserção/controlar social.

Estamos entendendo como conceito de resistência as definições propostas por Peter Burke (2002, p. 123), que a caracteriza como uma ação coletiva ou individual de lutas contra as imposições dominantes, ou seja, uma defesa instintiva, ou não, podendo levar ao uso da força, da violência e das guerras, como também pelo simples não fazer ou fazer de forma mais lenta:

Os meios da prática da violência devem ser considerados em seu contexto e no jogo de interesses que compõe a própria dinâmica da história, ou seja, **a dinâmica que perpetra as relações de dominação**. Porém, como nascidas de um jogo, têm via dupla, sempre há contrapartida, a qual se traduz em forma de resistências que muitas vezes também são desencadeadas violentamente. (**grifo meu**), (RIBEIRO, 2009, p. 12)

Conforme Núbia Braga Ribeiro (2009), a formação e consolidação da resistência indígena voltam-se para a preservação de suas identidades, suas tradições, seus costumes e suas liberdades: “[...] a resistência abrange o sentido das lutas, mas também a noção de resistir à catequese, negando os valores cristãos e europeus de civilização”.

A catequese tornou-se, ao longo da colonização, imperativo e dever dos colonos para lapidar a brutalidade e selvageria dos indígenas ensinando-lhes que a vida civilizada não se restringiu aos padres. [...] Ao longo da colonização não faltam exemplos de advertência aos administradores do gentio, leigos ou temporais que lançaram mão dos trabalhos forçados impostos aos índios. (RIBEIRO, 2009, p. 15-17)

Assim a resistência indígena se fez por diversos meios, sendo que uma delas se realizava no contexto dos aldeamentos em que o indígena é introduzido nas sociedades coloniais e que ao mesmo tempo construía uma frente invisível de resistência, porém o conhecimento dos processos de catequização no período colonial evidencia que mesmos aqueles que assumiam a participação dentro dos aldeamentos “fingindo” assumir as ideias dos administradores e dos colonos acerca da “domesticação” terminavam por contribuir com sua

falsa, mas efetiva participação no mundo colonial, para a desagregação ou ressignificação das culturas autônomas.

Outros meios de resistência encontrados entre os indígenas relacionam-se aos processos religiosos em que os índios podiam “aceitar” o batismo e o nome cristão, porém preservavam a referência e respeito aos seus próprios deuses tribais. A própria negativa de se aldear e servir aos interesses econômicos e pacificadores dos colonizadores caracterizava uma prática constante de resistência, sendo também a prática das fugas dos aldeamentos e a declaração explícita de estado de guerra como meio de reverter à perda de territórios para o Estado, representado pelos colonos.

No tocante aos indígenas de Goiás, observa-se que as autoridades, baseando-se na política indigenista nacional, pretendia transformá-los em trabalhadores e impor uma concepção hegemônica de sociedade, sob a justificativa de promover o desenvolvimento do sertão brasileiro. De fato, o conceito de sertão está interligado à construção social e histórica em que o olhar da sociedade o define, assim, entre os séculos a definição de sertão obteve mudanças inicialmente datadas provavelmente durante o século XV, que institui a denominação de sertão relacionando-o ao interior ou longe do litoral marítimo. Por esta caracterização a província de Goiás está dentro do espaço caracterizado como o sertão brasileiro.

Segundo a pesquisadora Vera Lucia Caixeta (2011), as definições dadas ao sertão se diferenciavam principalmente por que “enquanto o primeiro representava a urbanidade, o progresso e o cosmopolitismo propagado pela ciência e pela técnica o segundo, ao contrário, representava o rural, o arcaico, apegado às tradições, doente e distante das políticas públicas”<sup>15</sup>.

Portanto, os sentidos que se atribuía ao sertão no contexto da colonização e reconhecimento dos territórios do interior da província de Goiás a partir da segunda metade do século XIX eram de um lugar de oposição ao litoral colonizado, ou seja, um espaço misterioso, uma terra onde habitavam seres hostis, não civilizados, pagãos e desumanos.

Para a região central, o chamado sertão do país, as políticas indigenistas imposta aos povos indígenas destas localidades eram aplicadas com mais severidade, pois incorporavam aos índios sertanejos a então selvageria, ou seja, enquanto nos litorais brasileiros os índios eram representados vivendo em uma integralidade entre colonos e índios, nos sertões a

---

<sup>15</sup>CAIXETA, Vera Lúcia. **Médicos, Padres, Sertões: o Norte de Goiás no Relatório de Arthur Neiva e Belisário Penna e nas Narrativas dos Seus Interlocutores Goianos (1916-1959)**. 2011. 206f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. 2011.

predominância era de tentativas de libertação pelos índios bravios, sendo que a resistência se constituía com mais vivacidade em busca de retomar suas vidas e a emancipação de suas tribos.

A despeito da concepção de barbárie construída acerca dos índios do norte de Goiás, compreendemos que o Estado, ao adentrar o país, encontrou grupos indígenas diferentes daqueles que havia conhecidos nos litorais do país. Assim sendo, a ideia de que o ponto da diferenciação entre os povos indígenas do litoral e do centro do país direcionam para a construção da formação de um imaginário em que as populações que viviam no litoral “possuíam” um caráter mais amistoso, diferentemente das do centro, que são quase sempre relatadas como “índios bravios”, selvagens equiparados a animais.

Este imaginário voltado para os índios do sertão ganhava mais força, pois eram reforçados pelos relatos dos viajantes e pelos relatórios do governo goiano que descreviam os índios como “feras selvagens” e capazes de imensas barbaridades:

Em uma ilha fronteira ao presídio de Santa Maria do Araguaia, os índios Caiapós atacarão, em 22 de novembro do ano próximo passado, uma pequena aldeã de Carajás, das quaes matarão 15; e, proseguindo em suas correrias pelos moradores circunvisinhos, matarão mais um vaqueiro de ferreira Lima, roubando o que encontrarão.(RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1882, p. 2)

Dentro de um paradigma civilizador, um comportamento selvagem é atribuído aos grupos indígenas que habitam o norte de Goiás e é em nome do combate à barbárie que o Estado procurava submeter o costume indígena ora à disciplina do trabalho, ora ao controle pela violência.

Segundo Leandro Rocha a presença do Estado no início da segunda metade do século XIX foi constituída de forma a registrar a forte presença da violência entre índios e brancos, sendo que entre os grupos indígenas mais presentes nestes ataques estão os Canoeiros e os Xavante. Segundo o relatório de província de 1861 o então presidente da província Dr. José Martins Pereira de Alencastre retrata os ataques constantes dos canoeiros “em S. Jose aparecerão os canoeiros em vários pontos, e principalmente no lugar denominado “Chapada”, praticando as hostilidades que costumam.”(ROCHA, 1998)

Estes constantes ataques ocorriam devido as constantes tomadas das terras ocupadas pelos indígenas pelos colonos para o desenvolvimento da pecuária fazendo com que as várias etnias indígenas tivessem apenas duas alternativas, migrarem para outras regiões ou resistir às invasões dos territórios.

Nesta preocupação se destaca a presença dos indígenas nomeados de Canoeiros, que eram representados como os mais difíceis de “civilizar”. A resistência desse grupo em relação aos colonos que “invadiam” seus territórios, nas proximidades dos rios Araguaia e Tocantins, amedrontava os viajantes e colonos que procuravam se instalar no norte de Goiás.

Os povos indígenas desenvolviam na província de Goiás as duas alternativas, a migração era bem vista pelos não-indígenas, pois evitava o desgaste de combates entre ambos, para os povos indígenas que desenvolviam a segunda alternativa, a de ficar e resistir, as bandeiras organizadas pelo Estado, por meio das forças policiais, em conjunto com os colonos eram um dos meios utilizados para “solucionar” o impasse da presença indígena.

No relatório, pode-se perceber a compreensão do governo acerca da “preservação” dos povos indígenas, assim como dos projetos estabelecidos por Couto de Magalhães em 1863:

A experiência do passado me convence que poderemos utilizar os serviços destas tribus, especialmente para a navegação fluvial; mas creio que só o conseguiremos impondo-lhes respeito com o estabelecimento de um forte presidio nas suas vizinhanças, e assim dominalos sem os maltratar, conservando-os sob a obediência do commandante do presidio.(RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1861, p. 15)

As formas de resistências dos indígenas às investidas dos colonos e aos projetos do Estado interferiam, bruscamente, no desenvolvimento econômico da região. Porém, além das bandeiras, o Estado acreditava nessa época que a presença dos missionários e principalmente o desenvolvimento da catequese seria uma “medida puramente preventiva” de forma a ser “aplicada em grande escala, inspirando aos selvagens inclinações a vida social, e dissipando o ódio [...]”. (RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1861, p. 13)

Nesse caso, mais uma vez o simples ato de buscar asilo não caracterizava a aceitação de uma nova cultura, mas sim uma busca de suspender, ao menos momentaneamente, os sobressaltos dos conflitos internos. Ou seja, era mais um recuo estratégico dos povos indígenas para que pudessem, quando mais fortes, retornar à luta.

Segundo Durval Rosa Borges (1987, p. 70), eram diversos os motivos que levaram o indígena a se rebelar contra os colonizadores “a força inexorável da expansão, a necessidade do braço escravo, a conquista de campos para a pecuária e as expedições extrativas”, se destacando as formas de punições expedidas pelo Estado. O relatório de província do ano de 1861 relata algumas das formas encontradas pelo governo para capturar os índios selvagens, porém no mesmo texto retrata a ineficiência e a falta dos recursos:

Na carência de todos esses recursos, para não deixar de atender aos clamores da população, e mesmo para evitar que, em falta de providencia, não recorressem os particulares aos meios de violência e de extermínio contra os selvagens, lancei mão frequentes vezes dos destacamentos de tropa de linha ou da guarda nacional seguindo permitião as circunstancias.(RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1861, p. 13)

Compreendemos aqui que o consentimento do Estado para “defesa” dos interesses de seu povo contra a resistência dos povos indígenas era explícito: exortavam pela brandura, mas requeriam o uso da força militar contra os indígenas para garantir a “segurança” da população e a propriedade privada:

O domínio do território é peça fundamental na demarcação do espaço, é onde se impõe a ordem, o que torna uma necessidade a formação da força pública. Os meios da prática da violência devem ser considerados em seu contexto e no jogo de interesses que compõe a própria dinâmica da história, ou seja, a dinâmica que perpetra as relações de dominação. Porém, como nascidas de um jogo, têm via dupla, sempre há contrapartida, a qual se traduz em forma de resistências que muitas vezes também são desencadeadas violentamente. [...] O Estado, historicamente, por meio do aparato jurídico, legaliza as formas violentas e seu enrijecimento, enquanto as reações a ele perpassam o cotidiano, vistas como algo que foge das normas legais e rotuladas de transgressões e crimes. (RIBEIRO, 2009, p. 12)

Desde os meados do século XIX, os povos indígenas de Goiás vinham construindo um aprendizado sobre as práticas do Estado em função das inúmeras violências a que foram expostos, o que levou muitos desses grupos a expandirem seu repertório de atuação contra os colonos e contra os representantes do Estado.

As ações de resistência é resultado direto das práticas de “guerras justas” como forma de controle e submissão indígena. De fato, como explica Ribeiro (2009, p. 14), os parâmetros do judiciário, que permitiam as guerras contra os indígenas, estavam entre as ferramentas de manuseio dos não-indígenas para conquistar e escravizar, embora o Estado busque esconder sua conivência com as práticas de escravização:

Não pode Vmc. Por maneira alguma consentir que continue o commercio dos índios menores feito por particulares, convindo para esse fim proibir que os mesmos particulares os comprem dos índios, embora elles os offereção, como costumão. Constituindo esse commercio o crime de reduzir a escravidão pessoa livre; todo aquelle que nesse presídio o praticar deve ser preso e remetido para esta capital com todas as provas do crime, a fim de ser convenientemente processado. (RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1867, p. 9)

Sem dúvida, é perceptível que “as lutas indígenas compreendem a reação como resposta à intensificação das entradas e resposta à guerra justa do Estado ou vinda do colono”.(RIBEIRO, 2009, p. 31) A base da resistência indigenista diante do Estado abrange

“o sentido de luta”, este sentido circula entre todos os mecanismos de dominação imposta pelo estado, seja contra guerras justas, seja pela resistência à catequese e desvalorização dos costumes europeus que visam tornar o indígena um indivíduo civilizado.

A resistência cultural, nesse caso, talvez tenha sido um dos meios mais utilizados pelos indígenas e cujas formas é mais difícil de localizar.

Discutindo questões culturais, o historiador inglês Edward Palmer Thompson destaca que a formação cultural surge a partir da construção de uma infinidade de relações, práticas e mediações; nesse caso, o costume, como uma prática cultural, também surge da lei, “pois podemos considerá-lo como práxis e igualmente como lei”. (THOMPSON, 1998, p. 86)

No norte de Goiás a produção das leis também é negociada costumeiramente e os interesses em jogo sustentam, inclusive, o extermínio indígena e a usurpação de suas terras:

A formulação da política indigenista e o conjunto cultural dos indígenas estiveram sempre correlacionados, porque a política projetava-se para desfazer os costumes dos índios que se mostravam desviantes. Na perspectiva política, entendida como expressão do poder, instituíam-se leis e normas jurídicas passando a atingir um sentido quando pensadas a partir da concepção do modo de vida desses povos, em contraposição ao modo de vida concebido por aqueles que ditavam a própria política. (RIBEIRO, 2009, p. 31)

Assim como é retratado no relatório de província de 1861 pelo Exm. Presidente da província José Martins Pereira de Alencastre:

Em S. Jose apparecerão os canoeiros em vários pontos, e principalmente no lugar denominado “Chapada”, praticando as hostilidades que costumão. Tendo disto conhecimento a presidência, ordenou à autoridade policial que, fazendo reunir algumas praças da guarda nacional, puzesse com a sua presença termo a essas hostilidades, restituindo a confiança aos habitantes daquellas paragens.(RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1861, p. 4)

As legislações aplicadas nos sertões como já abordado é uma “consequência” dos costumes de uma sociedade, Thompson (1998) cita que o conceito de costume esta entrelaçado com as formas de ocupação da terra “[...] ‘assim o costume esta vinculada a terra’ [...] a terra a que o costume estava vinculado poderia ser uma herdade, uma paroquia, o trecho de um rio, [...]” (THOMPSON, 1998, p. 86). No vaso de Goiás, a ingerência do Estado fomentou um imaginário sobre a relação dos índios com a terra: os índios que aceitavam o aldeamento eram os considerados “livres” e senhores de suas terras; os grupos que se recusavam ao aldeamento eram considerados hostis e perdiam seu “direito” às terras.

Por outro lado, mesmo não acreditando que a sedentarização manteria a terra, muitos grupos que aceitaram o aldeamento promovido pelo Estado, ponderavam que não aceitar representaria a ampliação das investidas dos colonos em busca do controle dos territórios. Estavam enganados, os interesses do Estado e da iniciativa privada desde o final do século XIX andavam lado a lado.

A resistência indígena aos padrões exigidos de civilização pelos europeus era visível e inquestionável. Contudo, a catequização dos índios, que buscava torná-los cristãos e civilizados era uma tarefa extremamente complexa. Os próprios dominicanos que aqui viveram citam a incapacidade destes indígenas de incorporar por total as práticas de um verdadeiro cristão. O relatório descrito pelo missionário dominicano Frei Berthet em sua viagem pela província de Goiás em 1883, informa:

Na manha seguinte, apresentam-me um índio de 22 a 23 anos. Querem que eu o confesse e lhe dê a comunhão. O coitado não sabe nem se é batizado, e sua memória é tão rebelde que ele não dá conta de aprender nem mesmo as verdades elementares de nossa santa religião. Garantem-me que ele bom trabalhador, que, quando vê os escravos da fazenda mais dispostos a descansar do que fazer seu trabalho, ele os recrimina severamente. Estimulei o pessoal da fazenda a continuar ensinando-lhe o catecismo e a falar com o bispo. (BERTHET, 1883)

Neste relato fica claro a separação desenvolvida pelo missionário em ser um índio civilizado trabalhador e ser um índio civilizado cristão. Porém, este pensamento voltado para a incapacidade dos indígenas em se tornarem civilizados cristãos não era partilhado por todos os missionários desta ordem, para frei Gil Vilanova a ideia de trabalhar junto com os índios era maravilhosa, pois via nestes indivíduos uma ideia de crescimento e benefício mútuo. Por outro lado, este mesmo frei era visto pelos colonos do aldeamento de Conceição como um estranho aos seus interesses: “um branco só faz o bem aos filhos da floresta”, tornando-se arbitrário quanto aos interesses dos colonos.

Com todos os benefícios propostos pelos missionários aos indígenas, quais razões eles teriam para resistir? Os projetos dos missionários se diferenciam dos projetos no que concerne à conversão das almas, mas se aproximam quando ambos propõem a transformação do índio em mão de obra, pois a vinda dos missionários para o interior de Goiás fazia parte de um acordo não apenas para catequizar os índios, mas para integrá-los ao trabalho da navegação dos rios Araguaia e Tocantins e, conseqüentemente, para suavizar as relações com os colonos. Especialmente à manutenção de relações com os colonos. Os grupos indígenas resistiam e em função disso, a resistência indígena se mantém também contra a Igreja.

Assim, mesmo com a tentativa de se impor uma ideia de que a presença dos missionários seria “benéfica” aos indígenas, estes se opunham a assumir os costumes europeus que a Igreja, cujos membros eram em sua maioria estrangeiros, queria consolidar. Ou seja, mesmo com todas as promessas de proteção dos aldeamentos missionários a educação europeia imposta aos indígenas sofria forte antagonismo, representando, de fato, uma prática de resistência a cultural e a espiritual.

Esta resistência às culturas europeias era mal vista pelos missionários, pois os caminhos percorridos pelos indígenas até a civilização desapareciam quando eles retornavam as suas tribos. Foi este movimento que levou, de certa forma, os missionários a descreditarem em uma civilização pura, ou seja, desiludiram-se da possibilidade de transformar os selvagens da província de Goiás em verdadeiros indivíduos cristianizados. Segundo Rocha (1998) isso ocorria pelas normativas que eram desenvolvidas dentro dos aldeamentos:

Os aldeamentos impunham a transformação dos hábitos cotidianos mediante uma nova disciplina no trabalho e o incentivo à agricultura em detrimento da caça e da pesca. Os ritmos fixos do plantio e da colheita forçavam os índios a readaptarem seu padrão cultural.(ROCHA, 1998, p. 96)

Frei Guilherme Vignau - missionário e companheiro do Frei Gil Vilanova no aldeamento de Conceição do Araguaia - demonstra em seus relatos essa tentativa de impor essa readaptação aos índios incorporados ao aldeamento:

[...] ensinando a esses traquinas a levar uma vida honesta. Era na verdade um amaciamento necessário, pelo qual deviam passar essas naturezas incultas, para leva-las a um ideal mais sublime. [...] desde que a chuva cessavam, eles retornavam seus hábitos da aldeia e pouco a pouco as noites eram passadas ao relento [...] os índios habituados ao banho do rio à menor fadiga, e após o menor trabalho podem na sua aldeia, sujar-se imprudentemente. (LAUZIÈRE, 1903, p. 8-10-11)

Estes são costumes difíceis de serem apagados de um grupo, pois envolvem a formação social das crianças em sua mais tenra idade e expressam não apenas a resistência das crianças ao controle adulto, mas os gatilhos que levaram à falência dos modelos de aldeamento missionário em Goiás. Por causa de algumas destas resistências culturais os colonos próximos aos aldeamentos e que viviam em constante conflito com os índios reforçavam sua crença na ideia de que os índios não passavam de estorvos:

Pode-se desfazer deles, afasta-los, vende-los, mata-los, extermina-los impunemente; não há nisso sombra de pecado. [...] O índio é visto pelas populações cristãs como

um ser desgraçado, indigno de qualquer favor, condenado à infelicidade, do qual se deve desfazer por força, a escravidão ou o veneno. (LAUZIÈRE, 1903, p. 7)

São estas concepções negativas, comumente revertidas em práticas violentas, que fizeram com que algumas aldeias se distanciassem cada vez mais da população “branca”. Essa negação ao contato parece ser a maior e mais expressiva forma de resistência, quando grupos se recusam “a perda” de sua identidade mesmo à custa de sua própria existência, como registra Berthet sobre os Canoeiros: “os canoeiro tem a reputação de serem muito ferozes e recusam até mesmo aqueles dentre seus filhos que, surpreendentemente, foram raptados pelos cristãos e que a eles retornam civilizados.”(BERTHET, 1883, p. 145). Os canoeiros são, de fato, exemplares, em termos de resistência cultural e religiosa, pois atacavam os aldeamentos próximos a sua tribo e não aceitavam interferência de fora em sua aldeia.

Assim podemos perceber que mesmo sofrendo o peso da invasão de seus territórios, os grupos indígenas lutaram nas mais diferentes formas, inclusive, por meio da acomodação, contra o extermínio não apenas físico, mas principalmente cultural. Nessa luta eles não foram os grandes vencedores, o presente, o demonstra. Por outro lado, alguns grupos ainda permanecem transportando não apenas uma herança cultural, mas uma tradição de resistência.

## 4 AS TERRITORIALIZAÇÕES DO POVO INDÍGENA KRAHÔ E A AÇÃO DO ESTADO IMPERIAL EM GOIÁS

No decorrer do século XIX no Brasil, os povos indígenas sofreram diversas reterritorializações, devido ao fato de fugirem do contato com os conquistadores, serem transferidos por ação estatal ou por iniciativa própria, a fim de encontrar um lugar melhor para se estabelecer. Quando eram reterritorializados, em virtude de demanda do Estado ou do poder privado, havia muita dificuldade desses indígenas de se integrarem, sobretudo, porque não se adaptavam aos costumes ditos “civilizados”, seja em relação às condições trabalho compulsório, seja em relação à vida sedentária, seja em relação aos demais padrões culturais.

Na tentativa de compreender as diferentes territorializações e reterritorialização dos povos indígenas no decorrer do século XIX, principalmente do povo Krahô, este capítulo pretende utilizar os conceitos de territorialização e a reterritorialização para entender a movimentação dos indígenas no território brasileiro, especialmente, entre a província do Maranhão e de Goiás. Nesse sentido, estamos tomando como parâmetro a definição de João Pacheco Oliveira(1998), segundo o qual a territorialização consiste em um:

[...] movimento pelo qual um objeto político-administrativo — [...] no Brasil as “comunidades indígenas” — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais. (OLIVEIRA, 1998, p. 56)

O conceito de reterritorialização, por sua vez, envolve o processo de construção de um novo território e ocorre quando determinados grupos são transferidos de um espaço para o outro. De modo que, para Haesbaert, os agentes nunca estão desterritorializados, na medida em que, logo que se deslocam, reterritorializam em outro lugar. (HAESBAERT, 2004, s/p)

Tendo em vista esta perspectiva histórica-geográfica, acreditamos que a utilização destes conceitos nos ajude a compreender as transformações sócio-espaciais contidas nas movimentações desta população indígena, com a expansão das frentes agropastoris, a formação dos aldeamentos e das vilas, enfim com o avanço do processo de conquista efetuados pelos poderes públicos e privados.

#### 4.1 A VISÃO DOS VIAJANTES OITOCENTISTAS SOBRE OS INDÍGENAS DE GOIÁS

As viagens, sejam de caráter de expedição científica ou não, ao descreverem os homens e a natureza, proporcionaram a construção de diversos conhecimentos voltados a diversos campos de pesquisa, que justifica o seu crescente interesse no decorrer do século XIX. A grande diversidade de tipos de viajantes (naturalistas, comerciantes, diplomatas, mercenários, imigrantes, militares e aventureiros) permite traçar dois tipos de objetivos para as viagens: um se refere aos interesses da esfera estatal e o outro era de âmbito particular, com o propósito de conhecer e descrever lugares diferentes. Como exemplo de pessoas que viajaram pela província de Goiás ligadas ao Estado, que particularmente nos interessam, temos Couto Magalhães (1863), Frei Michel Laurent Berthet (1883) e o Conde de Castelnau (1884). Já Auguste de Saint-Hilaire e Johann Emanuel Pohl, que estiveram em Goiás nas primeiras décadas do século XIX, tinham propósitos mais pessoais e científicos em suas viagens.

Vários viajantes realizaram descrições de Goiás nos Oitocentos. Tais descrições, geralmente, eram negativas, ressaltando-se a distância, a carência, o isolamento e o atraso. Johann Emanuel Pohl ao passar pela província, provavelmente no início de 1820, dizia que a mesma era na sua maior parte “[...] inculta e, por isso, é improdutiva, achando-se entregue às tribos de índios selvagens e aos animais bravios.” (POHL, 1976)

O viajante Auguste de Saint-Hilaire em sua obra “Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goiás” destacou a crueldade com que os primeiros sertanistas goianos trataram os indígenas, mas, ao mesmo tempo, ressalta a generosidade do governo português e os jesuítas com os indígenas, visto que esses tinham como objetivo torná-los civilizados.

Desde os primeiros tempos da descoberta de Goiás, os aventureiros, que se espalharam pela região, exerceram sobre os indígenas as mais horríveis crueldades, e estes se vingaram, mais de uma vez, com represálias não menos terríveis. O governo português, qusase sempre generoso para com os índios, tomou-os sob a sua proteção; ordenou que fossem tratados com brandura, que os jesuitas se encarregassem de torná-los cristãos, e civilizados; que não se olhasse a despesas, e que se devassasse sobre os seus perseguidores. Há muita distancia de Lisboa a Goiás; essas benéficas medidas ficaram sem efeito. (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 102)

Saint-Hilaire refere-se os primeiros contatos entre os bandeirantes que desbravaram o Goiás e o seu contato com os indígenas que estavam localizados nesta região “Mal se descobriu a província de Goiás, começou a guerra entre os aventureiros paulistas e os índios *coyapós*, que habitam ao sudoeste da província, vastas solidões ainda quase desconhecidas. De ambos os lados essa guerra se fazia com igual crueldade”(SAINT-HILAIRE, 1937, p. 105).

As narrativas desse naturalista revelam a diferença dos padrões culturais luso-brasileiros e indígenas, e da forma como algumas vezes esses buscavam manter as suas antigas prática e modo de vida mesmo nos aldeamentos aonde eram alojados.

Acostumados, nas florestas, a dormir sob choças onde não era possível entrar sem abaixar-se, os índios acharam muito frias as casas altas e cobertas de telhas em que queriam alojá-los, e eles próprios construíram outras muito mais baixas, a pouco passos da aldeia. O teto destas últimas é de sapé; a estrutura é feita à maneira das casas dos mazombos, em espeques verticais fixos na terra e longos bambus presos transversalmente a esses espeques por meio de cascas flexíveis (embiras); mas, enquanto que os portugueses costumam encher, com barro amassado, os intervalos que ficam vazios entre essas taquaras, os Coiapós contentam-se em passar folhas do palmeira, como o fazem outros índios que procuraram imitar as construções europeias. As choupanas que, os coiapós construíram próximo à aldeia são apenas em número de oito a dez; é a uma légua de S. José, nas suas plantações, que se encontra a maior parte das moradas. (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 107-108)

Em sua obra “Expedição às regiões centrais da América do Sul”, Francis de Castelnau também escreveu sobre a sua passagem nas terras de Goiás e destacou sobre o seu projeto de promover a navegação na região e as dificuldades apresentadas pelas rotas propostas, alegando que a navegação dessa região apresentava dificuldades, em virtude da ação da hostilidade praticada pelos indígenas:

Meu projeto consistia em reabrir o Araguaia à navegação, que desde muitos anos tinha sido interrompida por causa dos morticínios praticados pelos índios; em subir depois o Tocantins que, a despeito das numerosas quedas, é percorrido todos os anos por grandes canoas, procedentes do Pará, ou a caminho desta província. Uma vez no ponto terminal do trecho navegável do Tocantins, dois caminhos se me ofereciam; um, mais longo, com a vantagem porem de passar pelas povoações existentes nas margens do rio, o outro, mais curto, porem atraves da imensa região desabitada que fica entre os dois grandes rios citados há pouco. A última, que nos levaria a atravessar a zona ocupada pelas hordas hostis dos Xerentes, dos Xavantes e dos Canoeiros, foi a que preferi. Enquanto eu me ocupava com os preparativos da viagem, vários companheiros fizeram uma excursão nas belas montanhas que rodeiam Goiás, as quais formam a continuação da serra dos Pireneus e têm o nome de serra Dourada. Vou deixar que o sr. Weddell diga ele próprio o que foi essa pequena viagem. (CASTELNAU, 1849, p. 231)

A expedição de Castelnau (1849), teria iniciado em 9 de junho de 1844 tendo como objetivo a sua “reabertura” do rio Araguaia para a navegação, a qual tinha o apoio do

Presidente da Província de Goiás Jose de Assiz Mascarenhas. Além da reativação das navegações do rio Araguaia, Castelnau pretendia identificar e conhecer os povos indígenas que se encontravam as margens do Araguaia. A sua narrativa descreve com admiração o sertão de Goiás e as necessidades de conhecimento da área e populações ainda não exploradas. Nas suas palavras: “[...] Há mais de 30 annos, pois, que esta bella região não era explorada por homem algum civilizado, estando esta rica porção do Império do Brasil convertida em apanagio de numerosas tribos selvagens, cujos nomes ainda são desconhecidas” (REVISTA TRIMENSAL DO INSTITUTO HISTORICO GEOGRAPHICO E ETNOGRAPHICO DO BRASIL, 1845, p. 196-203)

Castelnau (1845) identifica a presença de três povos indígenas “amigáveis”, os Caraja, os Chavante e os Javae, que viviam ao longo da margem direita do rio Araguaia e davam apoio aos navegantes. Porém, cita também a presença de povos indígenas ainda “selvagens” ou de pouco contato com a “civilização” ou com os não-indígena, como os Chambioa.

Outra narrativa que descrevia não só os pontos negativos, mas também, os pontos positivos da ocupação e desenvolvimento da província de Goiás foi a de Couto Magalhães, que defendia que o desenvolvimento de Goiás e a “felicidade dos goyanos”, só ocorreriam com a abertura dos rios Araguaia e Tocantins para a navegação. Esse agente do governo imperial era um firme defensor da navegação do desenvolvimento das vias fluviais, por isso questionava a iniciativa dos investidores nesta área e dos habitantes, criticando a economia da província que ainda estava voltada para o manuseio do ouro, como se pode notar nos seguintes questionamentos presentes em sua obra: “[...] Constará sempre o commercio de Goyaz na exportação do ouro? Serão eternamente desprezados os canaes com que a natureza brindou os habitantes de Goyaz?” (COUTO DE MAGALHAES, 1974, p. 129)

Apesar das diversas tentativas voltadas ao manuseio e desenvolvimento econômico desta província, mediante as navegações, principalmente a do rio Araguaia, pouco se desenvolveu ou foi descrito de forma qualitativa, visto que para muitos existiam diversos elementos que dificultavam seu uso economicamente, entre estes estão a presença de povos indígenas não “civilizados” e sua própria formação natural de enormes pedras e areais.

Já em 1883, Frei dominicano Michel Berthet<sup>16</sup>, ao transitar por Goiás para visitar aos aldeamentos indígenas afirma que, devido as “técnicas primitivas” utilizadas pelos goianos,

---

<sup>16</sup>Frei Michel Berthet, dominicano, desenvolveu a sua vida religiosa dominicana em Saint Maximin e em 1880 foi transferido para o convento de Salamanca, na Espanha. Em 1882 viajou para o interior do Brasil se hospedando durante aquele ano no convento de Uberaba, transferindo-se no ano seguinte para a cidade de Goiás

não se podia mais extrair ouro das minas, por essa razão “esta região adormece agora nos braços da preguiça que engendra a pobreza.” Não obstante, sua visão negativa dos goianos, o frei parece motivado a promover a conversão dos indígenas, baseando-se no que conhecia das missões feitas por Jesuítas e descritas em cartas, relatórios e diários de viajantes. Ao falar dos índios do Colégio Isabel, localizado a duas léguas de Leopoldina, Berthet argumenta que:

Há entre eles belas raças. Se não tivessem o mau gosto, ao menos alguns dentre eles, de perfurar-se as orelhas e os lábios inferiores para pendurar penas, ossos ou conchas artisticamente trabalhadas, poderiam sustentar uma comparação lisonjeira com o brasileiro civilizado. (BERTHET, 1883, p. 119-120)

A sua concepção mais geral sobre os indígenas se baseava nas divisões das raças, nas quais os silvícolas aparecem em uma escala inferior quando se trata de inteligência e de aptidões mentais. É o que percebemos quando ele diz que os Tapuio, Xavante, Xerente, Caraja, Caioapó e Itapirapé possuíam “pouca inclinação para o estudo”. Ademais, segundo ele, o fato de terem línguas diferentes dificultava a evangelização. (BERTHET, 1883, p. 119-120).

Em junho de 1883, o frei Berthet chegou no aldeamento dos Krahô de Pedro Afonso, o qual ele descreve da seguinte maneira:

Chegamos enfim a Pedro Afonso. Na praia, um monje de hábito azul nos espera, cercado pela população. É o padre Antônio, missionário dos índios. Conduz-nos à igreja, onde somos recebidos pelo P. Rafael, venerando ancião, de cabelos e barba branca, cuja vida e saúde se desgastaram a serviço dos índios. Hoje é incapaz de prestar o menor serviço a esta paróquia, o P. Antônio vem de vez em quando para confessar, fazer casamentos e batizar. (BERTHET, 1883, p. 160)

Destaca que passou aproximadamente cinco dias no aldeamento de Pedro Afonso, porém, não apresenta em seu relatório maiores detalhes sobre sua estadia ou sobre o estado de ânimo das populações. Comenta ainda que a população local fez uma “petição ao bispo e ao presidente da província” para que ele permanecesse no arraial “na qualidade de vigário” (BERTHET, 1883, p. 161). Essa petição indica que existia a necessidade de uma permanência religiosa ativa, visto que a presença do frei Rafael e do Pe. Antônio, eram facultativas e temporárias e, por isso, não saciava as demandas da população.

---

após o crescimento administrativo das missões, visto que outrora os missionários franceses sofreram dificuldades em sua implantação, pois eram vistos como intrusos dos hábitos e costumes da população de Goiás. No ano seguinte à sua chegada à província de Goiás ele junto com o bispo Dom Cláudio Gonçalves Ponce de Leão saíram em visita canônica pelo norte de Goiás, circulando mais especificamente pelas cidades e povoações localizados às margens dos rios Araguaia e Tocantins. Desta viagem resultou um relatório que foi acrescentado ao livro *O Selvagem*, de José Vieira Couto de Magalhães, e reeditado 1982 pela Universidade Católica de Goiás (UCG) no número I da Coleção Memórias Goiana.

Apesar de ter feito críticas ao comportamento dos indígenas, Berthet, ao narrar a sua partida do aldeamento, ressalta a cordialidade desse grupo, ao dizer que: “o povo nos acompanha até o rio, e muitos se lançam na água para ainda uma vez beijar-nos a mão. Somos obrigados a lhes recusar este consolo para não expor todo mundo a tomar um banho”(BERTHET, 1883, p. 161). Nesta passagem podemos notar o respeito que a população goiana, e os próprios indígenas, tinham com relação aos missionários.

As narrativas do dia a dia dos viajantes referente à sua estadia e demais impressões que ficaram registradas em seus diários de viagem permitiu os estudos voltados a alguns aspectos ainda da história da província de Goiás que não aparecem nos documentos oficiais e nos ajuda a compreender a concepção de mundo e os padrões culturais predominantes nos Oitocentos.

#### 4.2 A RETERRITORIALIZAÇÃO DOS INDÍGENAS KRAHÔ

A expansão da ocupação e das atividades agro-pastoris implicaram, desde o período colonial, uma constante reterritorialização dos povos indígenas, que, fugindo do domínio dos conquistadores, migravam para novos territórios. No século XIX, as políticas indigenistas vão enfatizar ainda mais a importância de integrar e “civilizar” os indígenas, para que os mesmos contribuíssem, pacificamente, como sua mão de obra para o desenvolvimento econômico do país. O indígena no Oitocentos era símbolo de brasilidade para muitos intelectuais, especialmente pelos representantes do movimento romântico indianista, mas era consensual que ele precisava ser “civilizado”, ou seja, adotar os padrões culturais europeus.

Em troca dos “brindes” que lhes eram oferecidos, as etnias indígenas precisavam seguir as orientações dos missionários e do Estado Imperial, acatando as propostas dos descimentos e estabelecendo-se nos aldeamentos designados pelos mesmos. Foi essa a razão das reterritorializações sofridas pela população indígena que constituiu o aldeamento de Pedro Afonso.

A falta de documentos que comprovam os diversos movimentos de deslocamento dos povos Krahôs durante o decorrer do século XIX dificulta a definição de sua origem territorial. De certo, que os movimentos de deslocamentos dos Krahô, neste período, são motivados pelo crescimento populacional e econômico do país.

Podemos caracterizar como aspectos catalizadores deste crescimento as frentes agrícolas e pastoris e o descobrimento das jazidas de ouro em 1726 pelos bandeirantes paulistas. Estes aspectos de desenvolvimento econômicos e populacionais são categorizados como elementos que justificavam as tomadas desenfreadas das terras ocupadas pelos povos indígenas.

A província de Goiás, durante o setecentos, foi marcada pelo desenvolvimento da mineração, que, para Maria do Amparo Albuquerque Aguiar, implicou em um “elemento catalizador da vida econômica dos que já estavam ocupando o território goiano e dos que vieram atraídos pelo ouro”. (AGUIAR, 2003, p. 19)

Em relação às frentes agrícolas, Julio Cezar Melatti (1994) vai destacar que isso ocorreu “nos fins do século XVIII pelo vale do Itapecuru, no Maranhão, dedicada ao plantio do algodão e do arroz. Além de tomar terras aos índios, os cultivadores da região os aproveitavam como mão-de-obra escrava ou quase escrava”. (MELATTI, 1994, p. 185)

Enquanto que as frentes agrícolas se desenvolviam através da conquista das terras e, ao mesmo tempo, se utilizavam dos povos indígenas, que outrora viviam nestas terras como mão de obra, as frentes pastoris buscavam apenas o uso das terras ocupadas, visto que, não compartilhavam deste mesmo princípio de uso da mão de obra indígena, pois, se caracterizava como uma atividade que não exigia muitos trabalhadores, impondo aos ocupantes das terras a se locomoverem de seus territórios.

O historiador Júlio Melatti, ao contextualizar a história do povo indígena Krahô, a partir do seu contato com os não-indígena, vai destacar um período de 150 anos de constantes deslocamentos, ao qual, delimita estes movimentos “dentro de uma área cortada pela fronteira Maranhão-Goiás (hoje Tocantins), limitada aproximadamente pelos rios Tocantins, Farinha, alto-Itapecuru, Parnaíba, Perdida e Sono”. As frentes agrícolas do Maranhão-Pará e a da Bahia seriam as grandes motivadoras para a reterritorialização dos povos indígenas, especialmente, no início do século XIX. Na visão de Melatti, contudo, as frentes agrícolas não influenciaram diretamente ao povo Krahô, sendo a frente pastoril a principal responsável pelo contato destes povos junto aos não-indígenas, principalmente porque o não uso da mão de obra indígena na criação dos gado, acaba provocando a retirada total destes povos indígenas das terras. (MELATTI, 2009, p. 8)

Além disso, os territórios tomados dos povos indígenas pelo crescimento da criação de gado causavam constantes confrontos entre os fazendeiros e indígenas. Melatti afirma que “as guerras ao aborígene satisfaziam a anseios dos indivíduos componentes tanto da camada social mais alta quanto da mais baixa” (MELATTI, 2009, p. 17). É a partir destes conflitos de

interesses que iremos destacar as constantes reterritorializações impostas ao povo Krahô pela população não indígena.

O povo Krahô que formaram o aldeamento de Pedro Afonso em meados do século XIX são participantes da família indígena dos Timbira, que tem suas origens no norte do Estado do Maranhão e que no início do século XIX foram trazidas as costas do rio Farinha onde permanecerão até 1848, quando foram removidos para o aldeamento de Pedro Affonso e posteriormente remanejados para as terras que estão localizados atualmente, que possui a denominação territorial de “Kraolândia”. (MELATTI, 2009)

#### 4.2.1 Primeira Reterritorialização do Povo Krahô

Identificar o território inicial dos indígenas da família Krahô é em verdade um grande desafio, visto que faltam informações ou documentos que indiquem tal localização. Porém, podemos identificar nos relatórios de viagem do Major Francisco de Paulo Ribeiro,<sup>17</sup> uma introdução as principais nações indígenas que habitaram a Província do Maranhão no século XIX, que, posteriormente, iriam classificar em dois grupos, devido à diferença de dialeto: os Timbira e os Gamella.

Segundo este militar, a ideia de “mapear” os povos indígenas deste território nunca havia sido considerada pelo Estado, nem mesmo quando a Capitania do Maranhão estava sob o poder dos Franceses e passou, a partir do Tratado provisional de 4 de março de 1700, aos Portugueses.

As povoações gentias, que ainda não domesticadas se acham dentro dos territórios da Capitania do Maranhão, [...] que não merece pequena atenção, e nem pouco reparo sua conservação dilatada em um estado bárbaro, tão prejudicial ao aumento geral desta colônia, como inútil aquele progresso social, que pretendemos haver dos mesmos Indios. (RIBEIRO, 1860, p. 184)

A ocupação dos indígenas na parte central da Capitania do Maranhão, entre os rios Itapecuru, Tocantins e Parnaíba, ocorreu a partir da migração de grupos que, inicialmente, residiam na parte litorânea do Maranhão e nos sertões da Bahia, Pernambuco e Piauí. Esses povos indígenas sofreram sua primeira reterritorialização ao serem “acossados pelos

---

<sup>17</sup>O Major Francisco de Paulo Ribeiro de origem portuguesa realizou, a serviço da Coroa, diversas expedições pelo interior da Capitania do Maranhão, na segunda década do século XIX (contribuindo, entre outras tarefas, para a demarcação da fronteira entre aquela Capitania e a de Goyaz).

primeiros povoadores do Maranhão, deixando totalmente esta beira-mar, e foram com outras, que ao depois os descobridores dos sertões da Bahia, Pernambuco e Piauí lançaram também [...] a engrossar aquelles que lá se estabeleciam”(RIBEIRO, 1860, p. 184)

Para algumas populações indígenas, como os Tupinambá e outros que tinham como território originário à proximidade da beira-mar, houve a perda das suas identidades geográficas originais. No decorrer do tempo alguns desses povos se sedentarizaram em vilas como “Vinhaes e Paço do Lumiar na mesma ilha, S. Miguel e Frezedelas no Itapecuru, e Vianna do Pinaré” ou foram confundidos ao se unirem as populações indígenas de origem do sertão nordestino e que por consequência “herdaram” os nomes gerais de “Timbirás e Gamella”.

O povo Krahô são ramificações dos povos indígenas da família dos Timbira, que viviam na parte central da província do Maranhão, os quais teriam se multiplicado no decorrer do século XIX incorporando diversas aldeias ao grupo. Nas palavras do Major Ribeiro: “[...] a nação Timbira, superabundantemente numerosa, tem absorvido com inumeráveis aldeias quase todo o âmbito central desses terrenos, que ainda estão por nós deshabitados.”(RIBEIRO, 1860, p. 185)

Gilberto Azanha (1984), ao pesquisar sobre os povos Timbira no decorrer do século XIX, identifica aproximadamente cerca de 15 (quinze) grupos<sup>18</sup> espalhados entre as Províncias do Maranhão e Goiás, os quais:

Ocupavam toda a porção dos cerrados do atual estado do Maranhão (central e meridional) e parte do norte do Goiás, um imenso quadrilátero limitado, ao norte, pelos cursos dos rios Gurupí, Grajaú e Mearim; a leste, o alto Itapecuru e formadores; o rio das Balsas ao sul e o Tocantins a oeste, desde a desembocadura do rio Manuel Alves Grande até bem abaixo da desembocadura do Araguaia. (AZANHA, 1984, p.6)

Para o Major Ribeiro este quantitativo de territórios ocupados por estas duas famílias de povos indígenas é devido a dois fatores que causaram suas migrações. O primeiro, o crescimento populacional que provoca escassez de recursos de sobrevivência para todos do grupo, parte destes indígenas migram para novos territórios em busca de caça, pesca e frutos. O segundo é causado pelo primeiro, em que os indígenas que migram, ao localizar um território fértil, mesmo que este esteja já sendo ocupado por outros povos indígenas,

<sup>18</sup>Segundo Azanha: “Consultando e organizando os dados contidos nas fontes históricas sobre os Timbira, chega-se a um total máximo de 12 mil índios Timbira no início do século XIX, 80 anos após, portanto, à regularização do fluxo de expansão neo-brasileiro e do estabelecimento dos primeiros núcleos estáveis e fazendas a sudeste, leste e nordeste do território Timbira. Anteriormente a essa época é possível estimar a população Timbira entre um mínimo de 25 e um máximo de 35 mil índios”. AZANHA, 1984. p. 6 (Dissertação de Mestrado)

estabelecem conflitos territoriais. No desenlace desses conflitos, o vencedor permanece no local e o perdedor deve buscar novo território do outro lado do rio Tocantins. O denso agrupamento de indígenas nas “vastas extensões do Pará e de Goyaz”, para Ribeiro, dificulta a investigação por parte do Estado, bem como o povoamento e o desenvolvimento da “cultura” nessa região.(RIBEIRO, 1860, p. 185-186).

Durante este primeiro movimento, o Major Francisco argumenta que estes grupos indígenas eram desunidos e se distanciavam entre si, e que se soubessem da igualdade de ideias e interesses que compartilhavam entre si, dariam maior problema à capitania do Maranhão.(RIBEIRO, 1860, p. 186).

No que se refere aos seus costumes e culturas em geral, o Major Francisco classifica suas divergências a partir dos dialetos diferentes que falavam, que apesar de serem da mesma “família indígena” possuíam formas e pronúncias diferenciadas na “linguagem” privada.

Na visão de Ribeiro pouco se conhece sobre a origem dos povos Timbira porque eles teriam pouco apreço por sua história e pelo seu nome. Esta observação deixa claro uma das dificuldades encontradas em traçar uma linha temporal de deslocamento espacial desta população: “Desconhecem facilmente as suas colônias ascendentes, ou descendentes, [...] embrenhados pelos matos, é fácil esquecer a sua origem; sendo pois por isso que a estes á segunda ou terceira geração lhes não lembra mais o parentesco [...]. No que se diz ao restante de sua sociabilidade, Ribeiro afirma que é aplicada a “igualdade de direitos” deixando aos chefes o dever de preservação da paz e da boa convivência entre sua sociedade. (RIBEIRO, 1860, p. 186-187)

Seguindo esta narrativa observa-se que a não preservação ou desconhecimento de suas origens nestes povos desenrola duas problemáticas entre os grupos que se separam: a primeira é a divisão dos territórios e sua preservação entre o grupo; a segunda se volta as suas fronteiras limitadas ao que o simples passar de um território ao outro sem o prévio consentimento pode acarretar guerras e conflitos entre famílias indígenas.(RIBEIRO, 1860, p. 187)

Estas observações feitas pelo Major Francisco de Paulo Ribeiro são direcionadas para os povos indígenas em geral na Capitania do Maranhão e nelas pode-se observar certa dificuldade em nomear os povos indígenas e diferenciá-los, a não ser pelo nome geral de sua nação Timbira. Contudo, é o próprio major que esclarece que os indígenas Macamekrans,

denominados pelos habitantes de Pastos Bons (MA) “Caraôus”, constituem uma ramificação dos “poderosos da nação Timbira” e residiriam nas margens do Rio Farinha<sup>19</sup>.

Todas as povoações situadas nas margens e vertentes d’este rio Farinha fazem a ribeira de seu nome, confinante para o sul com o pequeno deserto de dezeseis ou dezoito léguas de travessa que entre este rio há de intervalo com aquelle do Tocantins, limites da capitania do Maranhão por aquelle lado: divisa o principio dos imensos desertos da de Goyaz, e confinante para o norte e nordeste com as infinitas povoações da nação *Timbirá*, ainda hoje intratáveis (por falta do verdadeiro methodo de as domesticar), que hostilizam a capitania, e que com diferentes nomes n’ella se depositam.(RIBEIRO, 1860, p. 31)

O povo indígena Krahô ganha destaque nas narrativas do Major Francisco devido aos trabalhos de cooperação para a formação do distrito nomeado São Pedro d’Alcantara, as margens do rio Tocantins. Este trabalho estava voltado para a liberação da margem do rio Tocantins de outros povos indígenas. Segundo Azanha existiam cerca de 4 (quatro) grupos indígenas pertencentes a família Timbira no decorrer das margens do rio Tocantins que seriam os Mâkraré, Pãrecamekra, Pykopjê e Apinayé. (AZANHA, 1984, p. 8)

Os Macamekrans foi uma ramificação não só da nação Timbira, mas também os últimos que ocupavam as fronteiras e limites territoriais do Maranhão e especificamente o distrito do arraial de São Pedro d’Alcantara, atual município de Carolina, sem mencionar a existência de outros povos indígenas no decorrer das margens dos “rios Farinha e Turi na beira-mar”.(RIBEIRO, 1860, p. 319)

Tendo em vista as descrições do Major Ribeiro, podemos afirmar que os povos Macamekrans, chamados em Pastos bons por “Caraôus” (Krahô), pertenciam a nação dos Timbiras, que sofreram a primeira reterritorialização quando saíram da parte litorânea para a região central do Maranhão, nas margens do rio Farinha. Nessa localidade ficaram até por volta de 1847, quando migraram para a Província de Goiás especificamente para o aldeamento de Pedro Afonso, efetivando assim a sua segunda reterritorialização.

Os povos Macamekrans são conhecidos por terem contribuído com as forças do Estado para a conquista de territórios ocupados por outros povos indígenas. Um exemplo destas contribuições para com o Estado, foi na “retirada” dos Timbira Canaquetgê que estavam estabelecidas as margens do rio Farinha. Outro aspecto que demonstra um pacto com

---

<sup>19</sup>O Major Francisco de Paula Ribeiro em uma expedição para medir as fronteiras entre a província de Goiás e a do Maranhão no ano de 1815 a pedido da Coroa destaca uma descrição das hidrografias por onde passou e uma desta narrativa descreve de forma minuciosa o rio da Farinha. Diz: “O rio da Farinha nasce ao noroeste da serra das covoadas, de cujo lado sueste nasce o Riachão do Coelho; e partindo d’ella como do seu central para os lados opostos estes dois correntes, vai o Riachão, como já disse, ao rio Balsas, aonde entre doze ou treze léguas ao sul da foz do Macapá; e o Farinha, que ao presente descrevo, vai perder-se no Tocantins dezoito léguas ao norte da barra que n’este faz o rio Manoel Alves Grande.” (p. 31)

o Estado era a limitação da sua ocupação nas margens do rio Farinha, motivo pelo qual teriam expulsado a nação Chavante que ali se encontrava para o sul do rio Manoel Alves Grande.

Segundo Ribeiro (1860), os Macamekrans nem sempre foram aliados do Governo, pois essas alianças com o poder público teriam iniciado por volta de 1808 quando eles sofreram a intervenção de forças estatais e privadas, devido aos transtornos causados aos fazendeiros e/ou as invasões que resultavam na morte de toda uma família. Para o Major, apesar desta “amizade” de longo tempo com os não-indígenas, as populações Macamekrans não desenvolveram de imediato a sua “civilização” e que em 1815 ainda se podiam observar “[... ] o seu estado e condições brutal, conservando ainda hoje uma anarchia tumultuaria e vagabunda, a imodesta nudez, e todos os outros costumes naturaes seus”. (RIBEIRO, 1860)

A aquisição de sarampo, que reduziu drasticamente a população (AZANHA, 1984, p. 51), pode ter sido a causa da segunda reterritorialização em 1847, quando saem das margens do Rio Farinha e vão se instalar nas proximidades do Rio Tocantins, na inicialmente intitulada Aldeia do Rio Sono, que mais tarde passou a se chamar aldeamento de Pedro Afonso. Além do sarampo, o outro motivo da mudança pode ter sido porque a aliança com os fazendeiros chegou ao seu limite não só territorial como também nos aspectos de convívio. Conforme aponta Melatti:

Paradoxalmente, os craôs estabeleceram a princípio, de modo tácito, uma associação com os criadores de gado. Não foram absorvidos pela sociedade pastoril; continuaram ao lado dela, mantendo seu modo próprio de viver. Em troca da paz com os "brancos", os craôs deviam ajudá-los a guerrear e escravizar os grupos indígenas vizinhos, timbiras ou acuéns, tomando-lhes os territórios. (MELATTI, 1967, p. 18)

Em meado do século XIX está “aliança” teria acabado devido às ações de resistência desses indígenas que faziam incursões nas fazendas. Dá-se então início ao processo de retirada do povo Krahô dos territórios próximos a atual Carolina. Suas terras e as terras dos demais indígenas que foram expulsos dessa região ficaram com os fazendeiros, que as utilizaram para expansão das atividades agrícolas e pastoris.

#### 4.3 A HISTÓRIA DO ALDEAMENTO DE PEDRO AFONSO E AS RETERRITORIZAÇÕES DO POVO KRAHÔ

Pedro Afonso é uma localidade da província de Goiás que foi erigida a categoria de vila em 1857, e em 1868 tornou-se um município. Essa unidade administrativa foi constituída a partir do aldeamento indígena do povo Krahô, que viviam no Rio Farinha e se reterritorializaram por volta de 1847/48 nessa localidade, chamada Travessa dos Gentios. O fundador do aldeamento e primeiro diretor foi o missionário capuchinho Frei Rafael de Taggia, que nasceu na província de Genova em Taggia no dia 23 de fevereiro de 1812, tendo ingressado na ordem religiosa Capuchinha em 1828. Em 1845, o missionário saiu de Roma em direção ao Brasil, instalando-se na província de Goiás no final de 1840.

Em relação à fundação do aldeamento na Travessa dos Gentios, há uma certa divergência sobre a data de sua fundação, podendo ser encontrado nas fontes três anos distintos: 1845, 1847 e 1849. No documento oficial de sua criação aparece a data de 8 de janeiro de 1849, contudo, já em 1848 pode-se encontrar nos relatórios dos presidentes de província alguns relatos de seu surgimento, referindo-se que

O Missionario Frei Rafael de Taggia, tendo partido para Carolina, com destino de fundar huma Aldeia em Santa Maria do Araguaia, foi ali persoadido pelos povos, para que com os Indios Caraós em N° de 300 individuos de ambos os sexos, que habitavao as margens do Rio Farinha fosse fundar huma nova Aldeia na confluência do Rio Somno do Tocantins [...](RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1848, p. 27)

A julgar pelas informações passadas por Fleury, o Frei Rafael de Taggia teria sido designado para a aldeia de Santa Maria do Araguaia, contudo, ao chegar em Carolina foi persuadido pelos moradores locais a criar o aldeamento do Rio Sono, com 300 Krahô. A intenção dos moradores era tirar os indígenas da proximidade do Rio Farinha e instalá-los na Travessia dos Gentios, a fim de que se pudesse afastar os índios Xerentes que agiam nessa região.(RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1848, p. 27)



informação dessa data teria sido obtida por uma transcrição de parede de um dos moradores mais antigos, chamado Olimpio Antonio dos Santos, que chegou junto com o Frei Rafael no aldeamento Rio Sono. Nas palavras de Miranda (1973):

O missionário franciscano Frei Rafael de Taggia, descobridor e fundador, no afã de seu apostolado de catequista, aqui desembarcou a 26 de junho de 1847, vindo de seu aldeamento, além da confluência do rio sono, em companhia de alguns policiais e cheio de fé cristã. Ao tomar posse da terra, num lugar que lhe pareceu propicio, ergueu, no solo virgem, na confluência do rio, em ponto escolhido, o símbolo da fé – A CRUZ – e deu a benção à primeira cabana onde havia de passar toda a sua vida e testemunhar a sua santa morte. (MIRANDA, 1973, p. 21)

Como se pode notar, há algumas controvérsias sobre a data da fundação do Aldeamento Rio Sono. No entanto, tomando como base o relatório de província feito pelo vice-presidente Antônio de Padua Fleury, tomamos conhecimento que esse aldeamento sofreu uma mudança de nome no ano de 1849:

[...] tive comunicação do Coronel Ladislão Pereira de Miranda, data de 22 de setembro do anno passado, e do Missionario Frei Rafael de Taggia, encarregado da Catequese na Aldeia do Rio Somno, que tinha o com bastante trabalho feito transporter o resto dos Indios, que habitavao nas ribeiras do rio Farinha, para a aldeia do rio Somno, cujo numero de habitantes já sobe de 800 individuos; e em consideração a grande vantagem que deve resultar ao publico, **resolvi, em data de 8 de janeiro do corrente anno, dar a esta Aldeia a denominação de – Pedro Affonço** – não só para marcar a época da sua fundação, mas também para a collocar debaixo dos auspícios, e protecção de Hum Tao Prestigioso Nome. (**grifo nosso**) (RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1849, p. 14-15)

De acordo com Maria de Fatima Oliveira (2007, p. 20), a criação do aldeamento de Pedro Afonso, localizado à margem direita do rio Tocantins, na então chamada de “Travessa dos Gentios” atendiam diversos objetivos do governo provincial. Entre esses objetivos destaca-se: 1) inibir a ação dos povos indígenas que estavam causando prejuízos as navegações e aos fazendeiros; 2) utilizar essa localidade como porto de abastecimento e de manutenção das navegações; 3) promover a “civilização” dos indígenas para servirem como mão de obra.

Ao longo da segunda metade do século XIX, Pedro Afonso teve diversas transformações na conjuntura política, econômica, educacional e geográfica. Em menos de uma década de 1850 após sua fundação oficial o aldeamento sofreu uma forte recaída devido ao aumento da migração de colonos advindos das províncias próximas, como se pode observar nos dados apresentados no relatório provincial do ano de 1857, que destaca que o aldeamento “[...] he povoado por 200 Carahos, que vivem de agricultura, navegação, e pesca.

Para esta aldeia tem entrado mais de 300 pessoas, vindas das províncias da Bahia e Pianhy”. (RELATORIO APRESENTADO NA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE GOIÁS, 1857, p. 19)

Ao analisar os relatórios provinciais podemos observar que em 1848, o aldeamento teria 300 indivíduos, já em 1849 havia o quantitativo de 800, e em 1857 esse número diminuiu para 200. O problema em relação a esse quantitativo é a sua imprecisão, haja vista que segundo os próprios presidentes de província o missionário responsável pelo aldeamento não passava as devidas informações sobre o bom desenvolvimento do mesmo. Para explicar esta queda no quantitativo de indígenas neste período no aldeamento o pesquisador Gilberto Azanha (1984) destaca que é devido ao fato que “nos anos de 1849/1850 uma epidemia de sarampo reduziu a população a menos da metade”. (AZANHA, 1984, p. 51)

Em 1852, o frei Rafael de Taggia, missionário apostólico capuchinho apresenta ao governo um relatório sobre observações feitas aos povos indígenas Krahô do aldeamento de Pedro Affonso, de início ele apresenta uma planilha pontuando o quantitativo de indígenas através da idade e sexo:

## Quadro 2

### *Numero dos Índios*

	<i>Machos</i>	<i>Femeas</i>	<i>Total</i>
<i>De 4 annos abaixo:</i>	32	47	39
<i>De 4 annos a 8</i>	49	78	127
<i>De 8 annos a 16</i>	30	37	67
<i>De 16 annos a 26</i>	38	49	87
<i>De 26 annos a 40</i>	80	89	169
<i>De 40 annos para cima</i>	41	50	91
<i>Somma</i>	270	350	620

Fonte: Mapa dos índios Cherentes e Chavantes na nova povoação de Thereza Cristina no rio Tocantins e dos índios Charaós da aldeia de Pedro Affonso. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, tomo XIX. 1856, p. 122.

Em suas observações Taggia inicia fazendo um breve histórico da participação deste povo nas diversas revoltas acontecidas na província do Maranhão como aliados do governo e também na participação na economia e desenvolvimento das navegações do rio Tocantins. Ao mesmo tempo que os caracteriza como conhecedores dos costumes dos não-índios.

Taggia vai destacar que, apesar deste conhecimento dos costumes dos não indígenas pelo povo Krahô, eles ainda conservavam “costumes Indínez”. Entre estes costumes aponta a questão religiosa:

Vivem sem religião: conservam muitas ideias supersticiosas: usam frequentemente de feitiços naturaes, para se vinfarem reciprocamente, e por quantos esforços praticados nunca se poderam converter, nem transformar dos seus perniciosos princípios brutas. Pensam que tornando-se christãos não podem mais ir a morar na companhia de seus parentes fallhcidos os quais tanto amam. (REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO, 1856, p. 122-123)

Pode-se observar neste relato a resistência destes povos indígena ao processo de cristianização. Um elemento dessa resistência religiosa era não só a continuidade dos costumes religiosos praticados por eles, mas também a não aceitação dos novos costumes impostos pelos não-indígenas.

Taggia relata que os indígenas viam a pratica do batismo cristão como sendo uma pratica que os matariam “Dizem que o baptisar-se é o mesmo que abreviar-se a vida, e que o batismo os mata” (REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO, 1856, p. 123). Apesar esta colocação, Taggia explica que o índice de mortalidade indígena deve ser associado a pratica da não aceitação dos medicamentos dados aos indígenas e ao mesmo tempo a pratica de feitiços para a cura dos doentes.

Para finalizar este relatório Taggia descreve que: “E’ em uma palavra um povo sem indústria, a qual somente poderá activar, organizando-se em forma de colônias as aldeas. Os instrumentos de agricultura não diversificam dos nossos. Os instrumentos musicais são iguais aos de outros selvagens”(REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO, 1856, p. 123-124). Sendo assim, Taggia não vai caracterizar o povo Krahô como algo extraordinário ou dá os devidos interesses ao tratamento e conhecimentos deste povo.

Em 1854, no Relatório com que o ex-presidente da Província de Goiás, Francisco Mariani, entregou a presidência da mesma a Antonio Augusto Pereira da Cunha, o primeiro destaca que: “sinto não poder informar-vos sobre o estado dos aldeamentos da Boa vista e de Pedro Affonso, estes na margem direita do baixo Tocantins perto do rio somno [...] nenhuns esclarecimentos forao remetidos pelos dous missionários encarregados da direcção deles. (RELATÓRIO DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DE GOIÁS. 1854, p. 24).

Em 1856, o presidente Antonio Augusto Pereira da Cunha também reclama da falta de informações sobre esse aldeamento:

[...] ainda não recebi as informações, que exigi a respeito do estado e progresso das aldeias de Jamimbú, Pedro Affonso, Theresa Cristina, e de Boa vista. Com tudo posso informar-vos que ellas continuao a prosperar mediante os auxílios prestados pela administração e os cuidados dos missionários, que as dirigem.”(RELATÓRIO DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DE GOIÁS. 1856, p. 14)

Outro ponto a se analisar em relação ao aldeamento de Pedro Afonso foi a queda no quantitativo dos indígenas em um curto período de tempo, pois em 1857 haveria apenas 200 indígenas, enquanto que no relatório, de 1855, feito pelo presidente Antônio Candido da Cruz Machado, haveria cerca de 700 pessoas:

Pedro Affonso fundada em 1849, na margem direita do Tocantins acima da confluência do Rio Somno, sob direção de frei Rafael de Taggia, **povoado por 701 Carahós de ambos os sexos, que vivem em paz, e se empregão na cultura e pesca, e alguns da tripulação dos barcos, que vao ao Pará**”. (grifo nosso)(RELATÓRIO DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DE GOIÁS. 1855, p. 29-30)

O quantitativo de 200 indígenas permanece o mesmo no decorrer dos anos seguintes. No ano de 1858, o frei Rafael de Taggia enviou um ofício comentando a situação do aldeamento de Pedro Afonso e solicitou a sua mudança para o povoado dessa localidade. A sua justificativa era que catequizar os indígenas era uma tarefa difícil e que ele

[...] que não se occupava senão em conservar os indigenas no estado de paz e em servir de parochos aos novos povoadores – deixando *esquecido o que se refere á catechese, porque fazer dos índios chistãos parecia lhe tarefa superior as suas forças*: concluía, por tanto, dizendo que considerava preenchido a fim de sua missão, e que desejava ser ocupado em outro objecto, ensinuando ao mesmo tempo que a nova povoação de Pedro Affonso necessitava de um vigário. (Grifo do autor)(RELATÓRIO DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DE GOIÁS. 1859, p. 50)

Apesar das requisições propostas pelo frei Rafael de Taggia para a sua remoção do aldeamento para o povoado de Pedro Afonso, o presidente da província não aceitou sua transferência informando-o que: “[...] quando o governo colocou-o á frente d’aquella missão, não foi simplesmente com o fim de reduzir á paz os selvagens, mas sim se chamal-os ao grêmio da igreja e da civilização, e que não podia, por tanto, considerar preenchida a sua tarefa em quanto não obtivesse aquelles resultados.”(RELATÓRIO DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DE GOIÁS. 1859, p. 50). O presidente diz ainda que a entrada de outros povoadores no aldeamento prejudicou o desenvolvimento do mesmo, distorcendo os objetivos propostos no Regulamento das Missões. (RELATÓRIO DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DE GOIÁS. 1859, p. 50-51)

Logo após a negativa sobre a sua remoção, em 1859, o Frei Rafael de Taggia solicita uma nova mudança do aldeamento para a outra margem do Rio Sono, alegando “a grande

affluencia de novos moradores para a aldeia de Pedro Affonso” ((RELATÓRIO DOS PRESIDENTES DA PROVÍNCIA DE GOIÁS. 1859, p. 49-50), caracterizando, assim, uma terceira reterritorialização dos índios Krahô. Esta mudança de território, das margens do Tocantins para as margens do rio Sono, não ofereceu aos indígenas grandes mudanças, pois continuavam nas proximidades do aldeamento original.

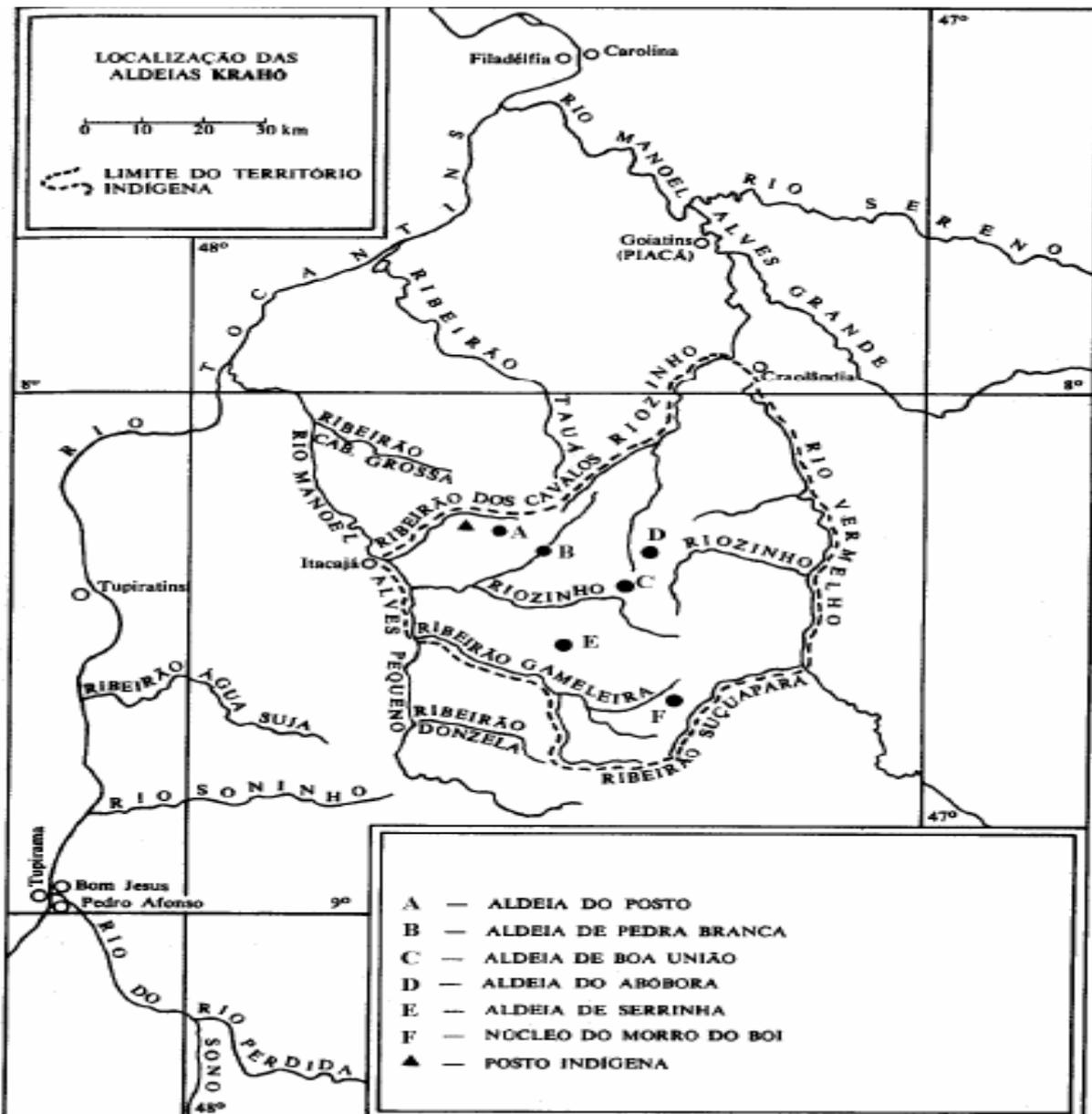
Como se pode notar, os indígenas Krahô sofreram, em cerca de um século, diversas reterritorializações e territorialização, devido a vários fatores: ocupação territorial dos não indígenas incentivadas pelo Governo; influências das crescentes frentes agropastoris, demandas dos moradores do povoado de São Pedro de Alcântara, atual município de Carolina; crescimento das populações e desenvolvimento da pecuária em volta do aldeamento.

Em relação a quarta territorialização dos Krahô, Azanha (1984), afirma que o movimento de deslocamento tem início nos anos de 1860 em “que os Krahô começam gradualmente a se deslocar rumo ao norte, para as cabeceiras do Rio Manoel Alves Pequeno”. Essa última territorialização, na localidade atualmente chamada de Kraolândia, entre os rios Manoel Alves Grande e Manoel Alves Pequeno<sup>20</sup>, foi feita em função de uma iniciativa dos próprios Krahô.

---

<sup>20</sup>AZANHA, Gilberto. **A forma “Timbira”** : estrutura e resistência. São Paulo : USP, 1984. p. 51 (Dissertação de Mestrado)

Figura 2 – Localizações atuais das aldeias Krahô.



Fonte: MELATTI, Júlio César. O sistema social Krahô. São Paulo : USP, 1970. 530 p. (Tese de Doutorado)

O século XIX pode ser caracterizado para este grupo indígena como um século de mudanças não só no aspecto territorial, mas também nos demais aspectos sociais, culturais, políticos, econômicos, entre outros. Segundo as pesquisas desenvolvidas por Melatti e Azanha estas mudanças não pararam com a sua instalação entre os rios Manoel Alves Grande e Manoel Alves Pequeno. No decorrer do século XX e no século XXI este grupo indígena ainda sofre diversas influências dos não indígenas no seu território e cultura, apesar do Estado

brasileiro ter homologado a demarcação destas terras no ano de 1990 através do Decreto 99.062<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup>O Decreto 99.062 - 08/03/1990 dispõe sobre a demarcação da Área Indígena Kraolândia, que está localizada no Estado do Tocantins. Sendo a “demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI da Área Indígena Kraolândia, localizada nos Municípios de Itacajá e Goiatins, Estado do Tocantins, caracterizada como de ocupação tradicional e permanente indígena, com superfície de 302.533,3971 hectares e perímetro de 374,503 quilômetros.” (BRASIL, DECRETO No 99.062, DE 7 DE MARÇO DE 1990. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/d99062.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d99062.htm))

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho intitulado “Política Indigenista na Província de Goiás: a Territorialização dos Povos Krahôns (1847-1857)” buscou-se pesquisar as políticas indigenistas no século XIX, tendo como ponto inicial a compreensão da formação da identidade nacional e principalmente a forma de integração e territorialização dos povos indígenas no projeto de nação colocado em prática após a independência do Brasil.

Entendemos que as políticas indigenistas visavam o controle das populações indígenas, de forma a consolidar o poder soberano do Estado sobre o território. Também queriam facilitar a conquista e a exploração economicamente do território por parte dos agentes envolvidos nas atividades mineradoras e agropastoris.

Ao buscar estabelecer uma ligação entre a formação da nação brasileira e as políticas indigenistas no período do Oitocentos, observou-se que os povos indígenas foram classificados com um protagonista simbólico da formação da identidade nacional, mas que ao mesmo tempo eram representados como obstáculo ao desenvolvimento econômico, político, cultural do país.

O objetivo do Estado para com os povos indígenas era transformá-los em indivíduos sedentarizados e domesticados. Para que esta ação se constituísse apropriadamente, o Estado necessitou da ajuda de missionários, que desenvolveriam a instalação de aldeamentos indígenas para o ensino de ofícios e a evangelização, consolidando a catequização. Porém, pôde-se perceber através das fontes, que cada instituição tinha uma ideia diferente para a utilização das populações indígenas. Nas concepções das ações missionárias, percebe-se maior ênfase na catequização destes povos, enquanto o Estado pretendia civilizá-los, no sentido de introduzir-lhes novos hábitos e padrões sociais.

Nos discursos veiculados pelo Estado e pela Igreja, pode-se perceber as formas de resistências por parte dos povos indígenas, apesar das diversas tentativas a exterminar as culturas destes sujeitos inseridos nos projetos da catequização/civilização. Esta resistência poderia acontecer de duas formas: mascarada, onde existia a ideia da possível aceitação da cultura europeia e a resistência feita por meio das guerras feitas pelos indígenas, que tentavam defender a manutenção de suas tradições e seu modo de vida. Esta segunda forma de resistência trazia o Estado para a linha de frente, buscando realizar o projeto “civilizatório” com base na força.

As formas de resistência e a territorialidade indígena, contudo, eram vistas de forma bastante negativa pelos viajantes que estiveram na província de Goiás no decorrer do século XIX, que compartilhavam da representação estatal, em relação à “civilização” dos padrões culturais indígenas, tendo em vista uma visão branca e européia.

Foi essa política, baseada em uma representação eurocêntrica de sociedade, que levaram as territorializações e reterritorializações sofridas pelos povos Krahô, cujos ancestrais se deslocaram do litoral maranhense até formarem o aldeamento de Pedro Afonso, onde residiram até serem novamente deslocados, devido ao crescimento da economia agropecuária no norte da província de Goiás.

Nesse estudo, as reterritorializações sofridas por estes povos indígenas podem ocorrer de duas maneiras: a primeira devido aos interesses do poder privado e do Estado pelo território ocupado pelos povos indígenas; e segundo por interesse do próprio indígena em manter distância das populações não indígenas e de suas influências civilizadoras.

Houve insuficiência de informações sobre o século XIX na região, e principalmente sobre os povos Krahô, tanto nos trabalhos dos pesquisadores locais quanto na historiografia goiana e nacional. Em busca da sistematização dessas informações, procuramos analisar as reterritorializações dos indígenas Krahô, com base em diferentes narrativas: literárias (Couto de Magalhaes), militar (Fernando de Paula Ribeiro), missionária (Berthet e Taggia) e administrativa (relatórios dos presidentes da província), construídos no século XIX.

Utilizando fontes diversas e a produção historiográfica, procuramos compreender a história e as transformações ocorridas na territorialização e reterritorialização dos indígenas Krahô até a sua chegada no aldeamento de Pedro Afonso, e, ao mesmo tempo, discutir o crescimento territorial, econômico e populacional do aldeamento de Pedro Afonso durante o século XIX.

O estudo sobre a reterritorialização do povo Krahô acabou reunindo temas pouco estudados, além da própria origem deste povo indígena. Evidenciou o protagonismo indígena na formação do Estado e da nação brasileira, as características dos movimentos de resistência indígena e seu uso no crescimento e desenvolvimento de territórios não ocupados da Província de Goiás no século XIX. A trajetória histórica desses povos que se erradicaram na província de Goiás, hoje Estado do Tocantins, irá contribuir com pesquisas posteriores que possam aprofundar e ajudar a compreender as várias lacunas e silêncios que existem em relação à história dos indígenas brasileiros.

Para tanto, este trabalho permitiu aumentar o conhecimento sobre uma porção central e significativa da província de Goiás e sua população indígena, assim como, a sua construção

social-econômica, territorial e histórica. Ao apontar estas transformações ocorridas na província de Goiás, ao longo do século XIX, e da população indígena Krahô, não se esgotou o tema, mas, ao contrário, permitiu-se que ele se multiplique em muitos outros questionamentos, que poderão colaborar para um maior conhecimento de toda a região compreendida. A análise da territorialização e reterritorialização do povo Krahô no decorrer do século XIX me permitiu também compreender sobre as mudanças dessa região como um território marcado por conquistas, e mensurar a importância daquele espaço social, econômico e cultural para onde se dirigiram, desde o século XIX, levas de migrantes com seus sonhos de ter um “pedaço de chão” para viver.

## FONTES

### DOCUMENTOS OFICIAIS

BRASIL. Relatório que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1846 o exm. presidente da mesma província doutor Joaquim Ignacio Ramalho. Goyaz, Typ. Provincial, 1846. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/293/>

\_\_\_\_\_. Relatório Apresentado Na Assembleia Legislativa De Goiás na seção ordinária de 1847, o Exmo. Presidente da mesma Província Dr. Joaquim Ignacio Ramanho, Goiás: Typographia Provincial, 1847. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/294/>

\_\_\_\_\_. Relatorio que á Assembléa Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1848 o exm. vice-presidente da mesma provincia, Antonio de Padua Fleury. Goyaz, Typ. Provincial, 1848. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/295/>

\_\_\_\_\_, Relatorio que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1849 o exm. vice-presidente da mesma provincia, Antonio de Padua Fleury. Goyaz, Typ. Provincial, 1849. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/296/>

\_\_\_\_\_. Falla que recitou o psidente [sic] da provincia de Goyaz, o doutor Eduardo Olimpio Machado, n'abertura da Assembleia Legislativa da mesma provincia em o 1.o de maio de 1850. Goyaz, Typ. Provincial, 1850. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/297/>

\_\_\_\_\_, Relatorio com que o vice-presidente da provincia de Goyaz, o exm. sr. dr. João Bonifacio Gomes de Siqueira, entregou a presidencia da mesma ao exm. sr. dr. Francisco Januario da Gama Cerqueira. Goyaz, Typ. Goyazense, 1857. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/306/>

\_\_\_\_\_. Additamento ao relatorio com que ao illm. e exmo. sr. dr. Antonio Manoel de Aragão e Mello, fez entrega da administração da provincia de Goyaz o excellentissimo senhor doutor Francisco Januario da Gama Cerqueira. Rio de Janeiro, Typ. Imperial e Constitucional de J. Villeneuve, 1861. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/310/>

\_\_\_\_\_. Relatório lido na abertura D'assemblea Legislativa de Goyaz, na seção ordinária de 1862. O Exmo. Presidente da mesma Província Dr. José Martins Pereira de Alencastro, Goiás: Typographia Provincial, 1862. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u186/>

\_\_\_\_\_. Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa de Goyaz pelo presidente da provincia, o ex.mo sr. dr. José Vieira Couto de Magalhães, no dia 1.o de junho de 1863. Goyaz, Typ. Provincial, 1863. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/313/>

\_\_\_\_\_. Exposição de 1882 feita pelo Exmo Presidente da mesma Província Dr. Cornelio Pereira de Magalhães. Goiás: Typographia Provincial, 1882. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u2356/>

\_\_\_\_\_. Relatório com que o Exm. Sr. Doutor Antonio Manoel de Araujo e Mello passou a administração da província ao seu sucessor o Exm. Sr. José Martins Pereira de Alencastre no dia 22 de Abril de 1861. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u185/>

MEMÓRIAS GOIANAS 5. **Relatórios políticos, administrativos, econômicos, sociais, etc. dos governos da província de Goiás.** Goiânia: UCG, 1996.

MEMÓRIAS GOIANAS 6. **Relatórios políticos, administrativos, econômicos, sociais, etc. dos governos da província de Goiás.** Goiânia: UCG, 1997.

MEMÓRIAS GOIANAS 7. **Relatórios políticos, administrativos, econômicos, sociais, etc. dos governos da província de Goiás.** Goiânia: UCG, 1997.

MEMÓRIAS GOIANAS 8. **Relatórios políticos, administrativos, econômicos, sociais, etc. dos governos da província de Goiás.** Goiânia: UCG, 1997.

## LIVROS

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. “Apontamentos para civilização dos índios bravos do Império do Brasil”. IN: DOLHNIKOFF, Mirian (org). **Projetos para o Brasil/José Bonifácio de Andrada e Silva**, 2000, p. 47 – 62.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. “Civilização dos índios e coisas do Brasil”. IN: DOLHNIKOFF, Mirian (org). **Projetos para o Brasil/José Bonifácio de Andrada e Silva**, 2000, p. 62 - 72

BERTHET, Frei Michel Laurent. **Uma viagem de Missão pelo interior do Brasil.** In:\_\_\_\_\_. Memórias goianas I. 1883

CASTELNAU, Francis de La Porte. **Expedição às regiões centrais da América do Sul**. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 1849, p. 210. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/expedicao-as-regioes-centrais-da-america-do-sul-v1>

COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira. **Viagem ao Araguaia**. 8º Ed. São Paulo: Editora Três, 1974.

GALLAIS, Frei Estevão. **Uma catequese entre os índios do Araguaia**. 1954.

MELATTI, Júlio César. **O sistema social Krahô**. São Paulo : USP, 1970. 530 p.

POHL, Johann Emanuel. **Viagem ao interior do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976

## LEGISLAÇÃO

BRASIL, DECRETO No 99.062, DE 7 DE MARÇO DE 1990. **Demarcação da Área Indígena Kraolândia**. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/d99062.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d99062.htm) ACESSO EM: 10 de outubro de 2017

IMPÉRIO DO BRASIL. DECRETO N, 426, de 24 Julho de 1845. **Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos Índios**. **Catálogo de Legislação Indigenista das Províncias do Pará e Amazonas**: uma compilação (1838-1889)

Lei de 21 de dezembro 1686, **Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará.**

## **ARTIGOS DA REVISTA DO IHGB**

Mapa dos índios Cherentes e Chavantes na nova povoação de Thereza Cristina no rio Tocantins e dos índios Charaós da aldeã de Pedro Affonso. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, tomo XIX

RIBEIRO, Francisco de Paulo. Memoria sobre as nações gentias que presentemente habitam o Continente do Maranhão. In: **Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**. Tomo 3º., n. 10, p. 184-197; n. 11, p. 297-322; n. 12, Rio de Janeiro reimpressa em 1860.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Maria do Amparo Albuquerque. **Terras de Goiás: estruturas fundiárias (1850-1920)**. Goiânia: ed. UFG, 2003.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo**. Revista história Hoje, vol. 1 nº2 p. 21-39. 2012

ALMEIDA, Maria Regina Celestino De. Os índios no tempo da Corte: Reflexões sobre política indigenista e cultura política indígena no Rio de Janeiro oitocentista. **REVISTA USP**, São Paulo, n.79, p. 94-105, setembro/novembro 2008

ANDERSON, Benedict. **Nação e Consciência Nacional**. São Paulo: companhia das letras, 2008.

AZANHA, Gilberto. **A forma “Timbira”: estrutura e resistência**. São Paulo: USP, 1984. 148 p. (Dissertação de Mestrado)

BORGES, Durval Rosa. **Rio Araguaia, corpo e alma**. São Paulo: IBRASA, Ed. USP, 1987

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

\_\_\_\_\_. **Razões práticas sobre a teoria da ação**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1996

BURKER, Peter. **História e teoria social**. São Paulo: editora UNESP, 2002

CAIXETA, Vera Lúcia. **Médicos, Padres, Sertões: o Norte de Goiás no Relatório de Arthur Neiva e Belisário Penna e nas Narrativas dos Seus Interlocutores Goianos (1916-1959)**. 2011. 206f. Tese (Doutorado em Historia). Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. 2011

CAMPOS, Francisco Itami; SILVA, Sandro Dutra. Coronéis e camponeses: a fronteira da fronteira e a tese da “ficção geográfica” em Goiás. In: SILVA, Sandro Dutra; PIETRAFESA, José Paulo; FRANCO, José Luiz de Andrade; DRUMMOND, José Augusto; TAVARES, Giovana Galvão (Org.). **Fronteira Goiás: sociedade e natureza no Oeste do Brasil**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2013.

COSTA, Maria Luisa Furlan. **O Projeto De José Bonifácio Para Civilização Dos Índios Do Brasil Na Perspectiva Da História Da Educação**. Disponível em: [http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe1/anais/112\\_maria\\_luisa.pdf](http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe1/anais/112_maria_luisa.pdf) Acesso em: 08/09/2017

CHIARAMONTE, José Carlo. Metamorfoses Do Conceito De Nação Durante Os Séculos XVII E XVIII. In: JANCSÓ, István (Org.). **Brasil: formação do Estado e da Nação**. São Paulo: Hucitee; Ed. Unijui; Fapesp, 2003

CUNHA, Manuela Carneiro da. **O futuro da questão indígena**. Revista estudos avançados São Paulo, USP, 1994, v 20, n 8,

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In. \_\_\_\_\_. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 1992

FERREIRA, Ana Cláudia de Souza. **A legislação imperial e o direito territorial dos índios: identidade e territorialidade dos índios da aldeia de Itaguaí – século XIX.** Escritas. Vol.7 nº 2 (2015) ISSN 2238-7188 p. 58-76.

GIRALDIN, Odair. Catequese e Civilização. Os Capuchinhos “Entre” os “Selvagens” do Araguaia e Tocantins. 2002

GUERRA, François-Xavier. **A nação moderna: novas legitimidade e velhas identidades.** In: JANCSÓ. István (Org.). **Brasil:** formação do Estado e da Nação. São Paulo: Hucitee; Ed. Unijui; Fapesp, 2003.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. **Nação e civilização nos trópicos: o instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional.** Revista Estudos Historicos: Rio de Janeiro, nº1, 1988, p. 5-27

HAESBAERT, R. **Territórios alternativos.** Niterói: Eduff; São Paulo: Contexto, 2002.

HAESBAERT, Rogerio. **Dos Múltiplos Territórios À Multiterritorialidade.** Porto Alegre. 2004, s/p. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2005

HERZOG, Tamar, Identidades Modernas: Estado, Comunidade E Nação No Império Hispânico In: JANCSÓ. István (Org.). **Brasil:** formação do Estado e da Nação. São Paulo: Hucitee; Ed. Unijui; Fapesp, 2003

KARASCH, Mary. Catequese e Cativo: política indigenista em Goiás: 1780-1889. In. \_\_\_\_\_. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 1992

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Série Antropologia n°. 322. Brasília: Departamento de Antropologia. 2002.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitanias do norte da América portuguesa. In: **Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades**.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. 7 ed. São Paulo: HUCITEC, 1994. (Estudos Brasileiros)

MELATTI, Julio Cezar. **Índios e criadores: a situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins**. Rio de Janeiro: (ed. não identificada), 1967. Brasília, 2009

MIRANDA, Ana Brito. **História de Pedro Afonso**. Goiânia: Oriente. 1973

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Território e história do Brasil**. São Paulo: Annablume, 2005.

OLIVEIRA, João Pacheco. **Uma etnologia dos “índios misturados”**: Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. MANA, v.4/1, abr. 1998

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo (SP): Ática, 1993.

RAVAGNANI, OM. Os Primeiros Aldeamentos na Província de Goiás: bororo e Kaiapó na Estrada do Anhanguera. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 1996, v. 39 n°1

RIBEIRO, Núbia Braga. **Violência Administrada E Liberdade Usurpada Dos Índios Nos Sertões Do Ouro**. Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol. 1, n.º 2, ago./dez. 2009

RICUPERO, Bernardo. **O Romantismo e a ideia de nação no Brasil**. São Paulo: Martins Fontes, 2004

ROCHA, Leandro Mendes. **O Estado e os índios: Goiás, 1850-1889**. Goiânia: ed. UFG, 1998

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções sobre território**. 3ª ed. São Paulo: Outras Expressões, 2013

SILVA, Cleube Alves da. **Confrontando Mundos: Os povos indígenas Akwen e a conquista de Goiás (1749-1851)**. 2ª edição. Palmas: Nagô Editora, 2012

SILVA, Tomas. T. **A produção social da identidade e da diferença**. In. \_\_\_\_\_ (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petropolis: Vozes, 2011.

SPOSITO, Fernanda. **Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845)**. São Paulo: Alameda, 2012.

THOMPSON, Edward P. **Costumes em Comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. Trad. Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

VIEIRA, Martha Victor. Ordem pública, catequese e civilização indígena. In. **História Revista**. Goiânia, UFG, Vol. 12, n. 1, p. 27-38, 2007.

VIEIRA, Martha Vieira. Entre armas e dádivas: estado imperial, representações discursivas e combate aos indígenas na província de Goiás. IN.: ALMEIDAS, Vasni de. Et al. **Historia e Narrativas: regionalidades, ensino e arte**. 2º ed. Palmas: Nagô Editora, 2012.