UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – DOUTORADO

PATRÍCIA EMANUELLE NASCIMENTO

PROTAGONISMO INDÍGENA NA CAPITANIA DE GOIÁS E SUAS ESTRATÉGIAS E ATUAÇÕES FRENTE ÀS POLÍTICAS INDIGENISTAS NO SÉCULO XVIII

GOIÂNIA
ABRIL DE 2019

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[ ] Dissertação** **[X] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Patrícia Emanuelle Nascimento

Título do trabalho: Protagonismo indígena na Capitania de Goiás e suas estratégias e atuações frente às políticas indigenistas do século XVIII.

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [X] SIM [ ] NÃO[1]

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Patrícia Emanuelle Nascimento

Assinatura do(a) autor(a)

Ciente e de acordo:

Assinatura do(a) orientador(a)[2]

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

PATRÍCIA EMANUELLE NASCIMENTO

PROTAGONISMO INDÍGENA NA CAPITANIA DE GOIÁS E SUAS ESTRATÉGIAS E ATUAÇÕES FRENTE ÀS POLÍTICAS INDIGENISTAS NO SÉCULO XVIII

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em História.

Área de concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades

Linha de pesquisa: Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de história

Orientador: Prof. Dr. Elias Nazareno

Goiânia

Abril de 2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Nascimento, Patrícia Emanuelle
Protagonismo indígena na capitania de Goiás e suas estratégias e atuações frente às políticas indigenistas no século XVIII [manuscrito] / Patrícia Emanuelle Nascimento. - 2019.
CCLXVIII, 268 f.: il.

Orientador: Prof. Elias Nazareno.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2019.
Bibliografia.
Inclui siglas, mapas, abreviaturas, tabelas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. Relações interétnicas. 2. Povos indígenas. 3. Protagonismo. 4. Aldeamentos em Goiás.. I. Nazareno, Elias, orient. II. Título.

CDU 94(817.3)

PPGH
PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA UFG

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

UFG

Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado de **Patrícia Emanuelle Nascimento**. Aos 22 (vite e dois) dias do mês de abril de dois mil e dezenove (2019), com início às 14h, nas dependências da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado de **Patrícia Emanuelle Nascimento**, cujo título foi **"PROTAGONISMO INDÍGENA NA CAPITANIA DE GOIÁS E SUAS ESTRATÉGIAS E ATUAÇÕES FRENTE ÀS POLÍTICAS INDIGENISTAS NO SÉCULO XVIII"**. A Banca Examinadora foi composta, conforme Portaria nº015/2019-PPGH, de 16 de abril de 2019, pelos seguintes Professores Doutores: **Elias Nazareno (Presidente)**, **Stephen Grant Baines (UnB)**, **Lilian Abram dos Santos (UFG/FL)**, **Alexandre Ferraz Herbetta (UFG/FCS)**, **Jiani Fernado Langaro (UFG)** e, como Suplentes, **Fabiane Costa Oliveira (IFG) e Alexandre Martins de Araújo (UFG)**. Os Examinadores arguiram na ordem acima citada. Às 17 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido a candidata ...APROVADA...

Prof. Dr. **Stephen Grant Baines (UnB)** Ass.: ...Stephen G. Baines...
Decisão (...aprovada...)
Profa. Dra. **Lilian Abram dos Santos (UFG/FL)** Ass.: ...[signature]...
Decisão (...APROVADA...)
Prof. Dr. **Alexandre Ferraz Herbetta (UFG/FCS)** Ass.: ...[signature]...
Decisão (...APROVADA...)
Prof. Dr. **Jiani Fernado Langaro (UFG)** Ass.: ...[signature]...
Decisão (...Aprovada...)
Presidente da Banca Prof. Dr. **Elias Nazareno (Presidente),** Ass.: ...[signature]...
Decisão (...APROVADA...)

Reaberta a Sessão Pública, o Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Cintila Alves Garcia, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenadora: ...Fabiana de Souza Fredrigo...
Prof.ª Dr.ª Fabiana de Souza Fredrigo

Secretária: ...Cintila Alves Garcia...
Cintila Alves Garcia

Dedico aos meus amados pais e irmãos, ao meu querido esposo Johnwill Costa Faria companheiro de todos os momentos e aos indígenas que participaram e contribuíram com esta pesquisa.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, quero tecer dois agradecimentos especiais: um deles, para o meu orientador Elias Nazareno que se prontificou a orientar este trabalho numa circunstância muito delicada, e que de forma muito humana e competente acreditou que esse nosso encontro acadêmico seria possível e, o resultado foi de imensa satisfação por minha parte por ter tido uma orientação tão qualificada. Ao professor Elias Nazareno toda minha gratidão e afeto.

O outro agradecimento especial eu dedico ao professor Noé Freire Sandes. Por motivos de saúde, não lhe foi possível empreender a orientação deste trabalho até a sua conclusão. Sou grata ao professor Noé por vários motivos, dentre eles, por ter incentivado o meu retorno à academia. Ele, como pessoa e profissional, é uma inspiração. A ele minha gratidão e meu carinho eternos.

Agradeço aos professores componentes da banca examinadora deste trabalho que, gentilmente atenderam ao pedido meu e do meu orientador para a apreciação desta pesquisa. Professores: Prof. Dr. Stephen Grant Baines, Prof. Dr. Jiani Fernado Langaro, Profª. Dr.ª Lilian Abram dos Santos e Prof. Dr. Alexandre Ferraz Herbetta.

Ao Curso de Educação Intercultural da UFG os meus agradecimentos.

Agradeço a essa Instituição pública de ensino que permitiu que eu fizesse toda minha formação acadêmica. Também ao Programa de Pós-Graduação em História da UFG, em especial à coordenação da profª. Drª. Fabiana Fredrigo por todos os esforços empregados para que meu trabalho fosse devidamente reencaminhado para orientação.

À Faculdade de História e a todxs que foram meus professores na Graduação, Mestrado e Doutorado dirijo o meu muito obrigada.

Agradeço a professora e amiga (segunda mãe) Heliane Prudente Nunes por todo apoio durante toda minha trajetória acadêmica. Agradeço a professora Ana Teresa M. Gonçalves que participou da minha banca de entrevista no processo de seleção para o PPGH e acreditou que meu projeto era possível, a ela meu carinho e admiração. Espero não a ter decepcionado.

Ao meu amado esposo Johnwill, sou agradecida por tê-lo ao meu lado todos esses anos e por toda paciência, apoio e ajuda valorosa que ele sempre me oferta.

Os agradecimentos seguem para todos aqueles que contribuíram com a elaboração deste trabalho: Minha mãe Telma Francisca de Oliveira Nascimento; meu pai Adão Manoel Nascimento; Milena Bastos Tavares (historiadora e arquivista do Museu das Bandeiras); Antônio César Caldas Pinheiro; meu irmão Cristiano Aurélio de Oliveira Nascimento; minha irmã Michelle Cristina Nascimento; minha cunhada Viviane Batista dos Santos; Stéfanny Cristini Nunes Campos (graduanda do curso de história IFG); meus colegas professores no IFG – Câmpus Goiânia; a todxs que foram meus alunos; à Mirela Adriele da Silva Castro, pela revisão deste trabalho; às minhas queridas Ordália Cristina Araújo, Tamiris Maia Gonçalves Pereira e Lorranne Gomes da Silva que me ajudaram muito.

Àqueles que ornaram de brilho este trabalho, minha gratidão: Edilson Raburunatu Javaé, Samuel Saburuá Javaé, Valdemir Filho Texibá Jacinto Xavante, Wahuka (Sinvaldo Oliveira, Kawina Marcelo Karajá, Takape Tapayuna Metuktire, Valério Tsorodzadadze Umnatitse e Cleiton Barbosa Fraga Tapuia.

RESUMO

Esta tese centrou esforços em analisar o protagonismo indígena em Goiás durante o século XVIII, por meio das estratégias variadas consubstanciadas em suas ações decoloniais. Nesse período, foram construídos os primeiros aldeamentos nesta capitania e, a partir do último quartel do XVIII, foram fundados os aldeamentos pombalinos. Procuramos compreender as relações interétnicas na capitania de Goiás, dentro e fora dos aldeamentos, a partir do enfoque enactivo e da interculturalidade crítica. Utilizamos na confecção deste trabalho a documentação oficial, a literatura especializada e a metodologia da conversação. Quanto à documentação oficial, concluímos que ela, para além de uma leitura colonial sobre as relações interétnicas em Goiás nos setecentos, nos permitiu observar, em seus interstícios, as ações decoloniais indígenas. Todavia, a viabilidade de um trabalho nos pressupostos da interculturalidade crítica nos foi possível por meio das narrativas e memórias dos indígenas contemporâneos (Karajá, Javaé, Xavante, Kayapó e Tapuia) acerca de suas histórias passadas de geração a geração. É imprescindível a necessidade de reescrever as histórias das relações de contato em Goiás para que se possa conferir visibilidade a produções de outras memórias que fixem a ruptura com a unilateralidade do pensamento colonialista e com a subalternização da apreensão do mundo vinculada ao projeto de dominação do par Modernidade/Colonialidade

Palavras-chave: Relações interétnicas. Povos indígenas. Protagonismo. Aldeamentos em Goiás.

ABSTRACT

This doctoral thesis focused efforts on analyzing the indigenous protagonism in Goias during the eighteenth century, through the varied strategies consubstantiated in their decolonial actions. During this period, the first settlements were built in this captaincy, and from the last quarter of the eighteenth century, the Pombaline settlement villages were founded. We try to understand the interethnic relations in the captaincy of Goias, inside and outside the settlement villages, taking the enactive approach and the critical interculturality as a basis. We use the official documentation, the specialized literature and the methodology of the conversation in the preparation of this work. As for the official documentation, we concluded that it allowed us to observe, in its interstices, the decolonial indigenous actions, far beyond of a colonial reading of the interethnic relations in Goias in the 1700s. Nevertheless, the viability of a work on the assumptions of critical interculturality has been made possible by the narratives and memories of contemporary natives (*Karajá*, *Javaé*, *Xavante*, *Kayapó*, and *Tapuia*) about their past histories from generation to generation. It is essential to rewrite the stories of contact relations in Goias so that visibility can be given to productions of other memories that fix the rupture with the unilateralism of colonialist thought and with the subalternization of the apprehension of the world linked to the project of domination of the pair Modernity / Coloniality.

Keywords: Interethnic relations. Indigenous peoples. Protagonism. Village settlements in Goias.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AHEG	Arquivo Histórico Estadual de Goiás
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino
CEI	Curso de Educação Intercultural
Funai	Fundação Nacional do Índio
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
MG	Minas Gerais
Muban	Museu das Bandeiras
RIHGB	Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de Proteção dos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
UFG	Universidade Federal de Goiás
UFT	Universidade Federal do Tocantins

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Bandeira de Francisco Lopes Buenavides (1665-1666)	70
Figura 2 –	Evolução dos caminhos para o sertão do Paraupava e Goiás	71
Figura 3 –	Etnorregião do Araguaia	72
Figura 4 –	Ilha do Bananal	73
Figura 5 –	Etnias da Capitania de Goiás no século XVIII	73
Figura 6 –	Bandeira de Sebastião Marinho, 1592	75
Figura 7 –	Mapa alterado: Ângelo dos Santos. Mapa geral da Capitania de Goiás	79
Figura 8 –	Fragmento do mapa: CARDOSO, Ângelo dos Santos. Mapa Geral da Capitania de Goiás	80
Figura 9 –	Mapa dos primeiros aldeamentos da Capitania de Goiás	90
Figura 10 –	Planta do Aldeamento São José de Mossâmedes	150
Figura 11 –	Planta do Aldeamento São José de Mossâmedes	151
Figura 12 –	Planta da Aldeia Maria I	161
Figura 13 –	Aldeamentos oficiais século XVIII – Goiás	180

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Quilombo do Ambrósio 117
Mapa 2 – Quilombo de São Gonçalo 118
Mapa 3 – Localização dos ataques dos índios Kayapó do sul 122
Mapa 4 – Localização atual das aldeias indígenas Javaé e Karajá na Ilha do Bananal .....

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Subdivisões Mebêngôkre 124

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Contagem dos indígenas no ano de 1752 106

Tabela 2 – Contagem dos indígenas no ano de 1753 106

Tabela 3 – Lista dos índios Xacriabá aldeados no Duro no ano de 1753 107

Tabela 4 – Lista dos índios Xacriabá aldeados no Duro no ano de 1754 107

Tabela 5 – Lista do número de indígenas, nascimentos e morte no aldeamento Maria I no ano de 1783 165

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS 16

Metodologia 22

A história indígena em Goiás: novas perspectivas 25

Sobre o termo 'protagonismo indígena' 30

Reelaboração das relações de contato como dimensão do protagonismo indígena 44

Língua e colonização 50

Protagonismo e enfoque enactivo 53

Enactivismo 54

PARTE 1

NAS TEIAS DAS FRENTES DE EXPANSÃO: RELAÇÕES INTERÉTNICAS E A QUESTÃO DO TERRITÓRIO NO SERTÃO DOS GOYAZES 56

CAPÍTULO 1 – PROJETO COLONIAL PORTUGUÊS E A QUESTÃO DO TERRITÓRIO: ESPECIFICIDADE DO COLONIALISMO PORTUGUÊS E AS RELAÇÕES INTERÉTNICAS 57

1.1 Especificidade do colonialismo português e a concepção sobre o território 57

1.2 A política do Estado português em outras capitanias: o caso do Estado do Maranhão e Grão-Pará 59

1.3 Colonialidade e território 63

1.4 O panorama dos primeiros contatos: a etnorregião Araguaia-Tocantins ... 66

1.5 Processo de interiorização da coroa portuguesa e a relação de índios e não índios nos sertões das minas de Goiás 74

CAPÍTULO 2 – RELAÇÕES INTERÉTNICAS E OS PRIMEIROS ALDEAMENTOS EM GOIÁS: ALDEAMENTOS TARDIOS E SUBLEVAÇÃO DA MISSÃO SÃO FRANCISCO XAVIER 89

2.1 Medidas no sul das minas de Goiás 89

2.1.1 Aldeamento do Rio das Velhas 96
2.2 Medidas no norte das minas de Goiás 99
2.3 Indígenas e negros nas minas de Goiás 114

PARTE 2
A ESPECIFICIDADE DA APLICAÇÃO DA LEI DO DIRETÓRIO DE 1758 NA CAPITANIA DE GOIÁS: POLÍTICA INDIGENISTA, POLÍTICAS INDÍGENAS E OS ALDEAMENTOS POMBALINOS 125

CAPÍTULO 3 – APLICAÇÃO DO DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS EM GOIÁS 127
3.1 Período pombalino em Goiás: implementação da Lei do Diretório dos Índios, atuação indígena e os aldeamentos da segunda metade do século XVIII 140
3.1.1 As bandeiras no governo de José de Almeida e o aldeamento de São José de Mossâmedes 143
3.2 O governo de Luís da Cunha Meneses 152
3.3 O governo de Tristão da Cunha Meneses 166
3.3.1 A manutenção do aldeamento do Carretão 172

PARTE 3
REVISITANDO A IDEIA DE INSUCESSO DOS ALDEAMENTOS POMBALINOS EM GOIÁS: DA EXPECTATIVA DO PROJETO COLONIAL À LEITURA DECOLONIAL A PARTIR DAS NARRATIVAS INDÍGENAS 176

CAPÍTULO 4 – AS LEITURAS DOS ALDEAMENTOS POMBALINOS – DA IDEIA DE DECADÊNCIA DOS ALDEAMENTOS NOS MARCOS TEÓRICOS DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE AOS USOS E SIGNIFICADOS ATRIBUÍDOS AOS ALDEAMENTOS PELAS POPULAÇÕES INDÍGENAS: INTERPRETAÇÃO DOS DOCUMENTOS OFICIAIS 177

4.1.1 A economia de mercês e a questão indígena 183
4.1.2 Práticas Indígenas: resistências, conciliações e alianças 191
4.1.3 Aldeamento e protagonismo indígena: o projeto dos aldeamentos e a atuação indígena 194
4.2 Por uma leitura decolonial dos aldeamentos 201

CAPÍTULO 5 – NARRATIVAS DO ESQUECIMENTO: DA CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO BARÃO DE MOSSÂMEDES À PRODUÇÃO DO ESPAÇO NOS DISCURSOS DO SÉCULO XIX 212
5.1 Construção da imagem do Barão de Mossâmedes 212
5.2 Produção do espaço nos discursos do século XIX e a questão do olhar sobre o indígena 217
5.2.1 Couto de Magalhães e a problemática indígena em Goiás 219

CAPÍTULO 6 – NARRATIVAS INDÍGENAS: LEITURAS ATUAIS SOBRE AS RELAÇÕES INTERÉTNICAS 222
6.1 Negociações e trocas 227
6.2 Relações de contato e aldeamentos 230

CONSIDERAÇÕES FINAIS 242
A ausência do índio na memória goiana 243
Narrativas e colonialidade: as representações do indígena em um conto de Bernardo Élis 245

REFERÊNCIAS ORAIS, DOCUMENTAIS E BIBLIOGRÁFICAS 249

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O objetivo central desta pesquisa é discutir como as diferentes populações indígenas em Goiás protagonizaram as relações de contato interétnicas no século XVIII, dentro e fora dos aldeamentos. Observar os primeiros aldeamentos em Goiás, como Santana do Rio das Velhas e a Missão São Francisco Xavier, que incluía os aldeamentos do Duro e Formiga e depois abordar os aldeamentos pombalinos.

Situar as relações de contato interétnicos nos sertões dos Goyazes consiste em acentuar uma narrativa que prevê os indígenas e suas apropriações do universo simbólico do não indígena, que observa as formas como as populações indígenas em Goiás negociaram, como se aliançaram, como atribuíram sentido próprio às relações de contato, como resistiram e também como, na medida em que tinham outra relação com os aldeamentos, acabaram por comprometer o projeto colonial, propiciando especificidades na aplicação da legislação indigenista em Goiás. Isso demonstra, como ressalta Corrêa (2012), que as populações indígenas incidiram nos rumos da legislação.

É na esteira da lógica decolonial que procuramos traçar as trilhas de um protagonismo indígena no século XVIII em Goiás. Observar nas relações interétnicas as reações dos indígenas que poderiam se configurar de variadas formas, desde as lutas armadas até a "integração à sociedade portuguesa por meio de cargos administrativos que garantiam algum prestígio e poder de permuta, como ocorreu" (CARDOSO, 2015, p. 75).

Nossa pesquisa é dividida em três partes e composta por seis capítulos. Na primeira parte, analisamos a territorialização promovida pelas frentes de expansão e as relações de contato, até a política do Diretório. Nesse espaço, enfatizando os primeiros aldeamentos na capitania de Goiás, com enfoque maior para os Kayapó do sul.

Na segunda parte, observamos a política pombalina em Goiás, com a implantação de três aldeamentos: São José de Mossâmedes, Maria I e Pedro III ou Carretão. Nessa parte, defendemos a hipótese de que o atraso na aplicação da Lei do Diretório em Goiás de 1758 está diretamente relacionado com a forma que se deram as relações interétnicas nesta capitania no século XVIII. A atuação indígena interferiu na política indigenista, o que conduziu a determinadas ações pelos agentes administrativos, que não implementaram de imediato a Lei do Diretório em Goiás, e uma das razões é o que percebemos como resistência decolonial.

Essa resistência foi consubstanciada pela atuação dos Kayapó do sul, na chamada estrada dos Goyazes, que ligava São Paulo a Vila Boa de Goiás e também pela sublevação

que os Akroá e Xacriabá protagonizaram na Missão São Francisco Xavier (reunião dos aldeamentos do Duro e Formiga) e que aparece nas documentações oficiais até a instalação do primeiro aldeamento pombalino como um acontecimento que colocava com desconfiança a ideia de promover o povoamento de Goiás com as populações indígenas como proposto pela Lei do Diretório. A demora em aplicar a Lei do Diretório em Goiás parece estar ligada a uma espécie de memória vinculada às desconfianças em relação aos indígenas por ocasião da sublevação dos Akroá e Xacriabá e das resistências ao projeto colonial exercida pelos Kayapó no sul da capitania.

Na terceira parte enfocamos as leituras coloniais – narrativas do esquecimento e encobrimento do outro – e as decoloniais – narrativas dos indígenas – sobre os aldeamentos pombalinos e as relações interétnicas em Goiás.

Sobre as relações interétnicas no século XVIII em Goiás, procuramos analisá-las por meio da documentação oficial produzida no período: cartas, ofícios, bandos dentre outros. Contudo, a documentação referenda apenas à leitura que o colonizador promove acerca do colonizado. Mas, mesmo com essa limitação, a documentação nos permite observar algumas entrelinhas das relações interétnicas, ainda que pelo olhar do colonizador, ou seja, permite entrever "atitudes e comportamentos ligados à reação decolonial" (CARDOSO, 2015, p. 75).

O protagonismo indígena aparece no momento em que a documentação permite entrever as estratégias indígenas nas suas diversas formas de negociação, *pacificação do branco*, conciliações e resistências. Na polifonia da contingência, cada população indígena exerce suas dinâmicas próprias nas relações de contato e, mesmo dentro de uma mesma sociedade indígena, percebem-se clivagens nas atuações e nos interesses em seus diálogos com o projeto colonial.

Todavia, para dar ênfase à posição dos indígenas dentro das relações interétnicas a partir das suas próprias perspectivas, é necessário ir além da análise da narrativa contida na documentação. A leitura decolonial deve aparecer e embater com a narrativa colonial presente na documentação. Essa leitura trata de trazer os relatos dos próprios indígenas sobre essas relações de contato. Esses relatos serão oferecidos por parte de alguns alunos do curso de Graduação de Licenciatura em Educação Intercultural da Universidade Federal de Goiás (UFG).[2]

---

[2] O Curso de Licenciatura em Educação Intercultural da UFG funciona no Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena (NTFSI). Ele é destinado exclusivamente para a formação superior de professores indígenas. O curso foi aprovado em 2006 e é ministrado através de etapas que acontecem presencialmente. A primeira turma é de 2007 e o curso atende a alunos da região Tocantins-Araguaia e do Parque indígena do Xingu. Como informa o curso: Os alunos são "provenientes dos estados de Goiás, Mato Grosso, Tocantins,

Esses relatos são sumamente importantes por que a restrição ao documento, como menciona Spivak (2010), não deixa o subalterno falar e apenas revela o olhar do colonizador. Documentos oficiais juntamente com as narrativas desde a perspectiva indígena poderão conferir à nossa pesquisa o seu caráter que consiste em frisar o protagonismo indígena nas relações interétnicas na capitania de Goiás no século XVIII. Logo, os relatos de indígenas sobre essas relações de contato são fundamentais. Significa, como explica Boaventura de Sousa Santos (2010), ir além do pensamento abissal. Contrastar a documentação colonial e as narrativas dos próprios indígenas indica observar como as resistências e negociações são interpretadas pelo filtro do olhar colonizador e como a perspectiva indígena pode reler essas relações de contato.

Há uma necessidade de reescrever a história das relações de contato em Goiás que deem visibilidade a produções de outras memórias que fixem a ruptura com a unilateralidade do pensamento colonialista e com a subalternização da apreensão do mundo vinculada ao projeto de dominação do par Modernidade/Colonialidade. Isso porque: "A memória permite que os indivíduos lembrem de eventos do passado, ajuda a compreender o presente, fornece elementos para o planejamento do futuro" (TOLEDO, 2015, p. 18). As tendências etnocidas da colonização se debruçam sobre a produção de um passado em que, na sua escrita acadêmica, as memórias indígenas das relações de contato são apagadas, quando muito filtradas pelo olhar do colonizador.

Em resumo, num primeiro momento, nosso trabalho analisa as relações interétnicas desde a incorporação das minas de Goiás ao projeto colonial até os primeiros aldeamentos. Esta primeira parte é denominada: "Nas teias das frentes de expansão: relações interétnicas e a questão do território no sertão dos Goyazes". Nesse espaço analisamos a concepção de território e a questão do assenhoramento das terras dentro dos marcos da ideia jurídica do *Direito das Gentes (Ius Gentium)* europeu. Traçamos o panorama dos primeiros contatos primeiramente com a observância da etnorregião Araguaia-Tocantins em que figuram nas relações de contato os Karajá e Javaé. Depois abordamos as medidas tomadas no sul e no norte da capitania de Goiás pelo projeto colonial, bem como as práticas de resistência decolonial indígenas no sul e o norte da capitania. No sul, destaca-se a atuação Kayapó, e, no norte, a dos Akroá e Xacriabá.

Maranhão e Minas Gerais, os alunos pertencem a 27 distintas etnias: Apinajé, Bororo, Gavião, Guajajara, Ikpeng, Javaé, Juruna, Kalapalo, Kamaiurá, Kanela, Kanela-Araguaia, Karajá, Karajá-Xambioá, Kayabi, Krahô, Krikati, Kuikuro, Mehinako, Metuktire, Tapirapé, Tapuio, Timbira, Xakriabá, Xavante, Xerente, Waura, Yawalapiti".

Num segundo momento, a visada é para o período entre os primeiros aldeamentos e os aldeamentos pombalinos, enfatizando como o olhar colonial relaciona-se com a resistência decolonial indígena. E, na sequência, é a vez dos chamados aldeamentos pombalinos nos respectivos governos de: José de Almeida de Vasconcelos Soveral e Carvalho (1737-1812), Luís da Cunha Meneses (1742-1819) e Tristão da Cunha Meneses (s.d-s.d). Os aldeamentos pombalinos se dirigem para os Akroá, Xacriabá, Kayapó, Karajá, Javaé e Xavante.

Perroné-Moisés (1992), comentando sobre a legislação colonial, apresenta que, para o colonizador, *índio* era aquele que estava vinculado ao projeto colonial, que era considerado amigo, aliado, e que estava, portanto, inserido numa *economia de mercês*. Por outro lado, *gentio* era aquele que resistia ao projeto colonial, considerado inimigo, logo, a legislação indigenista não era ambígua e nem contraditória, e sim encerrava-se na lógica do Antigo Regime. O conceito de economia de mercês será tratado mais adiante. A *economia de mercês* circunscreve-se à lógica do patrimonialismo. De acordo com Cardoso (2015), esse tema é relevante porque produz o que ela chama de imaginário geográfico sobre a apropriação do território como espaço vazio e, nesse sentido, um "bem do Rei português", como mostra a citação abaixo:

> De mais a mais, essa apropriação territorial responde a um imaginário geográfico que retomando o patrimonialismo – enxerga o território, nesse caso destituído de sociedade em consonância com o mito difusionista do vazio, como um bem do Rei português, que deveria ser integralmente mantido na qualidade de primeiro objetivo de toda política externa, argumento que nos ajuda a entender o porquê da questão territorial ser um dos principais elementos que se colocam quando falamos em construção do Estado no Brasil. (CARDOSO, 2015, p. 67).

Em Goiás, verificamos dois momentos da política de gestão do território. O primeiro se estende desde a colonização dessa região até a década de 1760 e, é marcado pelas práticas indígenas de maior resistência. Práticas estas de pouca aderência ao projeto colonial, daí a leitura fortemente marcada pela ideia de *gentilidade*, bastante presente na documentação desse período. Discutimos que esse momento se relaciona à especificidade das relações de contato em áreas minerais as quais promoveram a seguinte particularidade em Goiás: a) formação tardia de aldeamentos; b) o atraso na aplicação da Lei do Diretório de 1757.

O segundo momento se desdobra a partir da década de 1770. Aqui diferenciamos os significados que os aldeamentos pombalinos tiveram para: 1) as populações indígenas e para 2) o projeto colonial. No caso desse último, as implicações foram interterpretadas sob a insígnia do insucesso dos aldeamentos pombalinos.

Na terceira parte, observamos a construção de narrativas da decadência dos aldeamentos pombalinos e como essas narrativas imiscuíram as diversas formas de participação indígena. Isso é o que chamamos de narrativas do esquecimento. Nelas, a inépcia administrativa sobressai como uma das principais responsáveis pela decadência dos aldeamentos pombalinos em Goiás e, para o reforço desta ideia, ressalta-se um contraponto traduzido na figura do Barão de Mossâmedes como o administrador que teria levado a cabo a Lei do Diretório, não tendo em seus sucessores o mesmo ânimo. Nessa parte destacamos a contrapartida indígena verificada por suas próprias narrativas.

Nossa intenção ao demonstrar as narrativas indígenas é a de constituir outros espaços de memória. Nesse sentido, engrossar o caldo dos estudos sobre a história indígena em Goiás, que vêm ganhando corpo nos últimos anos e forjando a memória do protagonismo indígena em Goiás, torna-se essencial. Estudos como os de Leandro Mendes Rocha (2001), Mary Karash (2009), Giraldin (2000), Apolinário (2005) e Thiago Cancellier Dias (2013) encampam essa contribuição. E para o Triângulo Mineiro, região que pertencia à capitania de Goiás e que desde o século XIX passou para Minas Gerais, temos os estudos preciosos de Marcel Mano e Robert Mori (2014).

É importante a possibilidade de acesso à história pelas narrativas indígenas para descolonizar a história, uma vez que, como apresenta Fanon:

> O colonialismo não se contenta em impor seu jugo sobre o presente e o futuro de uma nação dominada. O colonialismo não se satisfaz meramente em controlar um povo e esvaziar seu cérebro de toda forma de conteúdo. Seguindo uma lógica perversa, ele se volta para o passado do povo oprimido e o distorce, desfigura e destrói. (FANON apud WYLER, 2003, p. 5).

Almeida (2017) ressalta – sobre o protagonismo indígena na historiografia brasileira – que é a partir, principalmente, da década de 1990 que as histórias indígenas começam a figurar com novos contornos e dessa forma acentua a perspectiva da atuação indígena como sujeitos históricos. Isso teria a ver com a renovação pela qual passou a historiografia brasileira a partir dos anos de 1970 e significa, como assinala Monteiro (1995, p. 228), a reescrita de "páginas inteiras da história do país". Nazareno (2016), ao falar sobre os Javaé, que se autodenominam *Berò Biawa Mahadu*, faz uma análise acerca dos fatores que condicionaram a ausência das histórias indígenas em detrimento das análises antropológicas.

A necessidade de reescrita se deve ao fato de que, por muito tempo, no seio de uma narrativa eurocêntrica, os indígenas foram representados a partir do que Almeida (2017) denomina de *crônica da extinção*. Nessa crônica, "as narrativas de conquista e colonização

enalteciam a ação heroica e desbravadora dos portugueses, enquanto os índios pareciam ser facilmente vencidos, catequizados e transformados por eles" (ALMEIDA, 2017, p. 19). De modo que, antes da renovação historiográfica os indígenas eram apresentados como "força de trabalho ou como rebeldes que acabavam vencidos, dominados, escravizados, aculturados ou mortos. Suas ações não eram, absolutamente, consideradas relevantes para a compreensão dos rumos da história" (ALMEIDA, 2017, p. 18-19). Almeida (2017, p. 19) deixa claro que essas interpretações não se sustentam frente às pesquisas, no interior da renovação historiográfica, que abordam a atuação indígena e demonstram que "as ações e as escolhas indígenas deram limites e possibilidades aos processos de conquista e colonização das diferentes regiões do Brasil".

De acordo com Almeida (2017, p. 19), a relevância de tratar a perspectiva do protagonismo indígena não se refere apenas à proposição de "repensar a trajetória dos povos indígenas em situações de contato", mas, antes de qualquer coisa, "repensar a própria história do Brasil".

Sobre uma historiografia que considera o protagonismo indígena é necessário

> [a]nalisar a documentação, focando os índios e os significados próprios por eles atribuídos aos novos artefatos, relacionamentos, condutas e instituições que passavam a fazer parte de seu cotidiano pós-contato, nos leva a compreender os processos de conquista e ocupação da terra de forma mais ampla e complexa. Sem desconsiderar o tamanho da violência contra os índios e as condições desiguais de negociação entre eles e os europeus, podemos observar que, apesar de restritas, suas atuações impuseram uma série de limites aos colonizadores. As narrativas históricas, sem dúvida, se alteram quando incorporamos os índios na condição de protagonistas, como pretendo demonstrar abordando alguns temas sobre os quais tenho trabalhado. (ALMEIDA, 2017, p. 21).

No que se refere à metodologia para a realização desta pesquisa, foram realizadas investigações bibliográficas, documentais e de campo. As pesquisas bibliográficas abrangeram estudos com informações sobre: os contatos com os Kayapó, Javaé, Xavante, Akroá, Xacriabá e Karajá; as relações interétnicas que se estabelecem nas situações de contato e seus desdobramentos nas políticas indigenista; a política de ocupação do território por meio de aldeamentos indígenas e as resistências decoloniais por parte das populações indígenas. Utilizamos artigos, livros, dissertações, teses que apresentam informações sobre o tema pesquisado. Na parte documental lançamos mão da documentação referente aos Arquivos: Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Museu das Bandeiras (MUBAN), na Cidade de Goiás, e Arquivo Histórico Estadual de Goiás (AHEG). A pesquisa de campo teve como referência a

metodologia da proximidade ou, como expõe Suárez-Krabbe (2011), da proximidade metodológica e da conversação a fim de abarcar as narrativas dos alunos do Curso de Licenciatura em Educação Intercultural da UFG.

Alejandro Harber (2011, p. 13) entende a conversação como "un flujo de agenciamientos evestigiales intersubjetivos que crea subjetividades en relación"[3].

> Ser-en-la-conversación no es convertirse en el otro, sino convertirse en la relación con el otro, en el flujo de esa conversación. Esta es la apertura que mide la autenticidad de la táctica, una apertura que sólo es visible desde el lugar de la conversación. (HARBER, 2011, p. 9).[4]

A pesquisa de campo centra-se nas narrativas, na coparticipação dos indígenas como copesquisadores que confrontem a documentação colonial às suas memórias decoloniais. Indígenas na faixa etária entre 18 e 60 anos. Foram três Javaé, dois Xavante, dois Karajá, um Kayapó e um Tapuia, totalizando 09 participantes. Das conversas foram obtidas cópias gravadas e, quando captadas imagens, foi solicitada também a concessão de seu uso. A coleta de informações das entrevistas ocorreu por meio do método de conversação e da proximidade.

Metodologia

A ideia aqui é pensar uma metodologia diferente da forma de apreensão pautada na colonialidade epistêmica. Calderón e Guedes (2016), em artigo intitulado *Abordagem metodológica em estudos decoloniais: possível diálogo entre a análise crítica do discurso e as epistemologias do sul*, assinalam que

> [...] a presença de um conjunto de mecanismos que busca, sobretudo, marginalizar o conhecimento produzido na região, restando ao pesquisador subalterno resistir ou se sujeitar às regras impostas pelos países anglófonos, pois "para pertencer à 'comunidade internacional', deve falar a língua do Centro, usar seus conceitos, discutir suas agendas e estar em conformidade com o estereótipo do 'sul imperfeito', mantendo um 'silêncio educado' sobre as causas reais de seus problemas". (IBARRA-COLADO 2006, p. 471 apud CALDERÓN; GUEDES, 2016).

As autoras, portanto, remetem à importância de metodologias que não simplesmente reproduzam a epistemologia ocidental. Elas enfatizam que a comunicação intercultural só

[3] "Um fluxo de agenciamentos intersubjetivos que cria subjetividades em relação"

[4] Estar na conversa não está se tornando o outro, mas se tornando o relacionamento com o outro, no fluxo dessa conversa. Esta é a abertura que mede a autenticidade da tática, uma abertura que só é visível a partir do lugar da conversa (HARBER, 2011, p. 9).

pode ser produzida por meio de uma descolonização epistêmica. Para Calderón e Guedes (2016), as metodologias decoloniais não possuem fórmula ideal ou certezas absolutas sobre o método, por isso se constituem em um desafio para o pesquisador.

Acrescentam que a decolonialidade "inquieta e desassossega. Convida a práticas desobedientes, a desprendimentos e a indisciplinas, a dar um giro, a virar a hegemonia ocidental e imperial que impôs uma ordem mundial à custa dos interesses de domínio e opressão" (BORSANI; QUINTERO 2014, p. 17 apud CALDERÓN; GUEDES, 2016).

As autoras realçam que um exemplo de metodologia do sul seria o chamado "paradigma indígena de pesquisa". Esse paradigma constitui-se, como elas informam, num paradigma recente. Para falar sobre esse paradigma, elas utilizam as considerações de Robles e Gabriel (2013). Para esses autores, as práticas culturais e as formas de expressão indígena se ligam ao pesquisador. O indígena não é mero objeto de estudo, não se trata mais de uma etnologia ou de uma pesquisa participante, pois estas estão nos moldes da epistemologia do ocidente. Trata-se, então, da ideia de que a emancipação do subalternizado depende da sua participação ativa na pesquisa, suas memórias, suas narrativas, em uma metodologia que aproxima e, ao invés de coletar dados por meio de questionários pré-formulados pelo pesquisador, promove uma conversação.

> investigación indisciplinada es una conversación situada que peina la disciplina a contrapelo, pues en lugar de reducir el vestigio a un dato, a una unidad de información que representa una verdad ausente, pone su atención en la evestigialidad de las relaciones, es decir, en la inmediatez de la huella y su negativo, en la indivisibilidad de aquello que ha sido seccionado por la colonialidad. (HARBER, 2011, p. 16).[5]

A conversação, segundo Haber (2011), leva em conta elementos que, pelo procedimento metodológico protocolar tradicional, dentro do modelo epistêmico ocidental, não achariam lugar. Elementos, como, por exemplo, as narrativas míticas. O autor (2011, p. 17) refere-se a questões como a de "los dioses, los muertos y las almas que habitan el mundo nuestro y nos agencian"[6].

Nesta pesquisa, conversamos com indígenas alunos e egressos do curso de Licenciatura em Educação Intercultural da UFG. Foram ao todo nove conversas:

---

[5] A pesquisa indisciplinada é uma conversação situada que entende a disciplina a contrapelo, porque em vez de reduzir o vestígio a uma informação, a uma unidade de informação que representa uma verdade ausente, concentra-se na investigação das relações, isto é, na imediatez do traço e seu negativo, na indivisibilidade do que foi dividido pela colonialidade (HARBER, 2011, p. 16).

[6] "Os deuses, os mortos e as almas que habitam o nosso mundo e nos agenciam"

- Edilson Raburunatu Javaé – Aldeia Canoanã
- Samuel Saburuá Javaé – Aldeia Canoanã
- Valdemir Filho Texibá (Javaé) – Aldeia Barreira Branca
- Jacinto (Xavante) – Aldeia Nossa Senhora de Guadalupe/MT
- Wahuka (Sinvaldo Oliveira – Karajá) – residente em Senador Canedo/GO
- Kawina Marcelo Karajá – Itxalá/MT
- Takape Tapayuna Metuktire (Kayapó) – Aldeia Piaraçu no Xingu
- Valério Tsorodzadadze Umnatitse (Xavante)
- Cleiton Barbosa Fraga Tapuia – Aldeia Carretão

A fala dos indígenas aparece, em alguns momentos, no transcurso do texto. Esse movimento dos relatos permite uma conversa com os documentos nos tópicos sobre: 1) a relação entre indígenas e negros nas minas de Goiás e 2) Aldeamento e protagonismo indígena. No entanto, optamos por dedicar um capítulo a elas.

O fato de elas virem com maior destaque ao final do trabalho tem a ver com a maneira como a pesquisa foi conduzida. Esta pesquisa, em seu último ano, passou por uma reorientação[7]. Como a parte documental, a esta altura, já estava delineada não houve tempo suficente para fazer um movimento de escrita em que as falas dos indígenas pudessem se movimentar mais fluidamente pelo texto. De modo que, em função dessas questões as falas dos indígenas foram mais concentradas no último capítulo.

A partir da metodologia da conversação buscamos a co-participação indígena na perspectiva do conhecimento como dinâmica horizontal em que há um processo de envolvimento das partes em questão. A ideia das conversas é apresentar de fato o que os indígenas estão dizendo e não realizar apenas uma intermediação de suas falas. Nosso papel nesta pesquisa foi o de interlocutor que não pretende se colocar no lugar do indígena reforçando o binômio sujejeito-objeto de pesquisa, mas o de perceber as falas dos indígenas enquanto co-participação pautadas pelo desafio político de desmanchar as formas da colonialidade.

[7] Em função de problemas de saúde o professor que iniciou a orientação desta pesquisa não teve condições de conduzi-la até o final. No último ano, o trabalho passou para a orientação do professor Dr. Elias Nazareno e decidimos juntos redirecionar nossa abordagem incluindo as vozes indígenas com ênfase na perspectiva metodológica da conversação.

Ouvir os indígenas contemporâneos e entrar em contato com as suas histórias e memórias orquestra a tentativa de inserir nossa pesquisa nas prerrogativas da interculturalidade crítica. Por meio da interculturalidade crítica esse trabalho propôs abordar a "hermenêutica pluritópica[8] que, longe de ocultar os conflitos e estabelecer vínculos homogeneizantes, revela as possibilidades do reconhecimento [...] de saberes outros que não estão reduzidos às perspectivas supostamente universalizantes" (NAZARENO, 2018, p. 11, no prelo).

As conversas foram realizadas entre agosto de 2018 e fevereiro de 2019 durante as etapas ofertadas pelo curso de Educação Intercultural da UFG.

A história indígena em Goiás: novas perspectivas

A partir da segunda metade do século XVIII em Goiás, os aldeamentos indígenas passam a centralizar a política de gestão, ocupação e defesa do território. Os aldeamentos indígenas são fundamentais para assegurar territórios para a Coroa portuguesa com base no *uti possidetis, ita possideatis* (quem possui de fato, deve possuir de direito). Esse modelo vai propor outro tipo de aproximação com os indígenas, baseado em acordos com as suas lideranças; vão se desenvolver novos tipos de aproximação no processo de redução indígenas. No entanto, esse modelo que prima pela vassalagem e civilização do indígena não tem como objeto a valorização da alteridade. Unem-se a isso outros elementos relacionados a velhos procedimentos que contrariam a nova legislação como, por exemplo, os maus tratos e a subordinação. As formas variadas dos diversos grupos indígenas de lidarem com a colonização a partir de suas demandas e interesses colidem com o modelo assimilacionista do projeto colonial de gestão do território.

Em larga medida, as discussões sobre o tema colocam como sujeitos apenas a Coroa e a administração local. Na narrativa dos viajantes, dos cronistas e até mesmo da historiografia mais tradicional, a ênfase é dada àquela perspectiva de ruínas, de estado de coisas em decadência, de modo que o problema pela não prosperidade dos aldeamentos no século XIX, os quais para Saint-Hilaire se achavam decadentes, era a sua má administração e a exploração dos indígenas. Os indígenas dentro dessa história, nunca são vistos como sujeitos e sim como

[8] A hermenêutica pluritópica: "abre espaço para o aprendizado contínuo a partir do outro, mantendo uma postura desestabilizadora e decisiva na releitura dos construtos discursivos que moldaram obstinadamente o pensamento ocidental, por sua vez, nas palavras de Sandra Regina Almeida (2013), promotor da exotização e fetichização da diferença colonial tornada sujeito subalterno e silenciado. Falamos aqui de responsabilidade científica e ética em nosso ofício intelectual" (RIBEIRO, 2014, p. 69).

alguém que apenas reage aos processos de colonização. Alencastre (1979, p. 205), por exemplo, comenta que o problema da ruína da capitania foi fruto de "uma política vesga e apaixonada dos interesses individuais, que tudo estraga, que tudo perverte; política dos tempos coloniais" e quanto à questão indígena seu malogro teria se dado devido a não continuidade dos trabalhos iniciados por José de Vasconcelos e Luís da Cunha Meneses:

> Se os serviços prestados por José de Vasconcelos e Luiz da Cunha tivessem sido aproveitados, e o trabalho da catequese prosseguisse com segurança, esses milhares de indivíduos que ainda hoje vagueiam pelas solidões dos vastos territórios da província, se teriam confundido com o resto da população, e o aspecto de Goiás seria porventura outro. (ALENCASTRE, 1979, p. 215).

Para Alencastre (1979, p. 205), a questão dos aldeamentos e dos presídios, "porque em poucos anos não existiam vestígios", era uma questão de inépcia administrativa; não há aqui qualquer menção sobre o papel do indígena, pela inépcia, eles ficaram condenados a vagar pelos solitários sertões.

Propomos a discussão dos aldeamentos em Goiás por meio do conceito de interculturalidade crítica, apresentando aspectos da leitura colonial e propondo uma releitura decolonial.

Percebe-se o crescimento de estudos que privilegiam atores sociais até então marginais à historiografia tradicional. Nesse âmbito, a temática indígena passa a ser campo de novas pesquisas que buscam repensar a historicidade desses sujeitos a partir de seus próprios elementos, da sua alteridade, da sua historicidade. Isso significa que o índio é, sim, um ator e sujeito que participa de sua história.

Cavalcante (2011) tece uma discussão sobre o campo de investigação da história indígena que tem, a partir da década de 1990, expressivo crescimento no meio acadêmico. Nesse sentido, a história indígena seria também a história da presença indígena no Brasil e de sua historicidade, desfazendo a ideia equivocada de "povos sem história".

Sobre essa nova perspectiva historiográfica, "a história do indigenismo não é, portanto, dissociável da história indígena, simplesmente engloba mais atores" (CUNHA, 2009, p. 130). A autora ainda pergunta: "Quem foram os protagonistas reais da questão indígena nos diferentes períodos da história do Brasil e quais suas peculiaridades?" (CUNHA, 2009, p. 130). Esse protagonismo deve ser ressaltado porque, como aborda Cavalcante (2011), os indígenas no Brasil, para além da violência física, sofreram também com a eliminação enquanto sujeitos históricos (CUNHA, 1992 apud CAVALCANTE, 2011, p. 363). Na história

de Goiás, esse fenômeno não foi diferente. Daí a importância, como admite Cunha (1992), de descolonizar o discurso ocidental.

De acordo com Dias (2013), a história das relações entre indígenas e não indígenas em Goiás é uma história de contatos, cooperações e conflitos. Isso denota que os grupos indígenas, em Goiás, atuaram como protagonistas de suas histórias, ainda que nos limites das relações de dominação em curso pelo projeto colonizador e do contexto adverso. A ideia de protagonismo indígena é defendida por autores como Apolinário (2005), Karash (2009), Monteiro (1999) e Giraldin (2000).

Apolinário, em sua tese sobre os Akroá no norte de Goiás, escreve sobre suas formas de sobrevivência ao sistema colonial, suas formas de resistência tanto com uso da guerra quanto a chamada resistência adaptativa com aceitação dos cercos de paz. Para Apolinário (2005), ao passo que existem as políticas indigenistas do poder colonial, existe também as políticas indígenas, com suas estratégias de resistência à dominação. Essas resistências ainda incluíam, conforme a autora, a ressignificação cultural e as políticas de negociação. Sobre essas negociações, as autoras Elismênnia Aparecida Oliveira e Joana Plaza Pinto (2011), em um artigo intitulado *Linguajamentos e contrahegemonias epistêmicas sobre linguagem em produções escritas indígenas*, discutem estratégias de apropriação dos instrumentos de dominação por parte dos indígenas como forma de resistência.

Essas estratégias são exemplos de protagonismo indígena. Outra questão é que nas regiões de fronteira, a adaptação de colonos e sertanistas, em larga medida, dependeu de recursos materiais dos indígenas.

Uma função importante exercida por índios era a do *língua*, este era um intérprete que fazia a intermediação entre não índios e índios. O protagonismo indígena também aparece nos mecanismos de sobrevivência ao processo de dominação, na ressignificação cultural, nas negociações, na resistência pela guerra, nas construções, já que muitos aldeamentos apresentam uma diferença entre a planta e as construções com elementos indígenas, e também na condição social dentro dos aldeamentos que contavam com os *principais*[9] que eram indígenas que exerciam liderança. Outro aspecto do protagonismo era utilizar o medo como arma, como uma das estratégias de guerra.

Dias (2013, p. 218) destaca o papel dos *línguas*, que eram "intérpretes militares que ocupavam espaços de poder dentro da hierarquia quanto a lida com indígenas, seja como

[9] O *principal* também poderia ser chamado de *maioral*, ambos os termos atribuídos pelo colonizador. "O termo *maioral* consta nos documentos históricos, tratando-se, portanto, de uma denominação atribuída pelos colonizadores às lideranças indígenas que negociavam e representavam, interna e externamente, um povo indígena" (PIN, 2014, p. 37).

capitães mores, *principais* ou intérpretes militares". De acordo com Lia Wyler (2003), eles foram imediatamente institucionalizados logo no início da colonização. No entanto, Dias (2013) menciona que no litoral havia mais independência do colonizador em relação aos *línguas*, já que havia gramáticas elaboradas em nheengatu por parte dos jesuítas. O nheengatu deriva do tronco tupi e era considerada uma língua geral, firmou-se como oficial no século XVII, posto que era ensinada e divulgada em todo Brasil pelos jesuítas[10]. No Centro-Oeste, havia mais dificuldade nas comunicações e maior era a necessidade do *língua* nas expedições, nos descimentos, aldeamentos, presídios, bandeiras, nas negociações, visto que nesta localidade as línguas não eram de origem tupi, mas do tronco linguístico macro-jê. O colonizador fazia uma distinção entre indígenas do litoral tupis e os não tupis chamados tapuias falantes do tronco macro-jê. A denominação tapuia em Goiás ainda foi utilizada para designar indígenas não assimilados, considerados selvagens. Dias mostra como eram recrutados esses *línguas*:

> Os sertanistas, militares e missionários buscavam adquiri-los por doação, coação, rapto, troca por ferramentas, armas, miçangas e por promessas, comumente eram escolhidos dentre as famílias de estirpe nobre dentro da aldeia indígena. Eram pessoas-chave dentro da hierarquia própria das aldeias indígenas e dos aldeamentos. (2013, p. 211)

Esse autor destaca duas expedições cujo sucesso em larga medida dependeu da figura do *língua*: a expedição do alferes José Pinto da Fonseca à Ilha do Bananal, que encontrou os Karajá e Javaé; e a expedição em terras dos Kayapó. Ambas utilizaram línguas mulheres. No primeiro caso, foi a índia Karajá Xuanan-Piá, e no segundo caso, a Kayapó Damiana da Cunha, que detinha grande influência sobre os Kayapó.

Sobre a formação dos *línguas*, Dias (2013) considera que antes do Diretório dos Índios – política indigenista de 1755 que entra em vigor em 1757 e estende-se do Grão Pará e Maranhão para as demais capitanias em 1758 –, os *línguas* eram formados por missionários e sertanistas. Isso até 1750. A partir do Diretório, essa formação, ainda informal, passa para administradores e padres; e na segunda metade do século XIX, é institucionalizada e feita por colégios dentro dos aldeamentos. No entanto, esses atores indígenas, que são inúmeras vezes mencionados na documentação, somente de uns anos para cá ganharam relevo na escrita da história. Isso porque, frente ao olhar europeu, a alteridade indígena é negada, é vista de fora, a

[10][e]ntre a baía de Angra dos Reis, no atual estado do Rio de Janeiro, e o Rio Maranhão, havia registros do uso de uma língua, referida nos primeiros documentos do século XVI como "língua geral", "língua geral brasílica" ou apenas "língua" (Rosa 1992, 85). Tratava-se do Tupinambá. O termo língua geral significava nesse contexto língua de grande extensão territorial (CRUZ, 2011, p.5)

partir de uma visão de que o índio não é autor de sua história. Nesse sentido, o protagonismo é apagado, e os indígenas representados como nos dizeres de Dias (2013, p. 206): "como alguém que só sofre a ação, como alguém que só reage às mudanças [...] pensados principalmente a partir de seus constituintes não indígenas". De acordo com Apolinário (2005), o indígena é falado pela documentação, daí as representações que negam a alteridade e invisibilizam o protagonismo. A autora vai buscar esse protagonismo nas brechas da documentação.

As formas de resistência indígena foram interpretadas etnocentricamente, seguindo o binômio índio ingênuo e/ou manso e índio hostil e/ou feroz – representações que também orientaram as oscilações na política indigenista. Conforme Apolinário (2005), a política indigenista dos setecentos é contraditória: a lei proíbe a escravização e maus tratos de indígenas, mas alvarás, provisões e cartas régias deixam brechas para coerção e submissão indígena. Para os indígenas ditos assimilados, a política indigenista setecentista colocava as relações brandas, embora isso não acontecesse na prática, pois muitos indígenas eram escravizados e explorados; para os indígenas não assimilados que, ao lutar pelas suas terras, eram entendidos como comprometedores do projeto colonial, os chamados "brabos, bárbaros e hostis", a guerra justa.

Para a representação do índio ingênuo, tem-se, como exemplo, a carta do alferes José Pinto da Fonseca, então capitão da Companhia de Dragões, escrita para o governador da capitania de Goiás em 1775, quando da missão de pacificar os Karajá e Javaé na Ilha do Bananal. A descrição da carta aparece nas teses de Juciene Apolinário (2005) de Thiago Cancelier Dias (2017), apresentando o processo de negociação que culminaria no aldeamento desses dois povos indígenas no aldeamento de Nova Beira. O que nesse espaço se pretende frisar é que os Karajá são interpretados na documentação oficial como ingênuos que aceitaram ser aldeados, por ocasião dos presentes que lhes eram ofertados, quando, dentro da estratégia política desse grupo, a aceitação do aldeamento se dava mais em função, dentre outras coisas, de se protegerem do ataque de seus inimigos. Iremos ressaltar, mais adiante, que o acesso aos Karajá foi fortemente influenciado por conta da localização de suas aldeias. Quase todas se localizam às margens do rio Araguaia, uma das principais vias de acesso a Goiás no período colonial.

Em relação aos Kayapó do sul, em expedição mandada por Luís Cunha Meneses para aldeá-los, a hipótese de Giraldin (2000) foi que as negociações e os acordos de paz se deram em função de três aspectos: derrota nas guerras contra os não índios, uma seca que já perdurava por dois anos e o acometimento da varíola.

Seguindo a esteira dessa renovação historiográfica, e as novas abordagens que fazem releituras da história de Goiás como é o trabalho de Marcondes (2011), nota-se que a partir da segunda metade do século XVIII, em Goiás, os aldeamentos indígenas passam a protagonizar a política de gestão, ocupação e defesa do território. Os aldeamentos indígenas como estratégia de asseguração do território colonial português foram importantes para firmar os tratados internacionais, como foi o caso do Tratado de Madrid de 1750 negociado pelo brasileiro Alexandre de Gusmão.

Na política de gestão do território, essa centralidade dos aldeamentos produz um trato diferente com as questões indígenas na capitania de Goiás, porém, é um modelo de centralidade baseado na ideal de transformação dos indígenas em vassalos, por isso, os pilares do projeto de colonização são educação e cristianização. Não à toa, o aldeamento São José de Mossâmedes será visto e criado para servir de Universidade para os indígenas.

Sobre o termo 'protagonismo indígena'

> É importante observar que os índios não assistiram passivamente aos acontecimentos a que foram submetidos. Estes reagiram à sua maneira e de várias formas. Nesse caso, o índio aparece como sujeito e não como uma mera vítima do processo histórico [...] O "bom selvagem" não só logrou sobreviver como elaborar estratégias em face das vicissitudes do Leviatã.
>
> Leandro Mendes Rocha (2003)

O uso do termo protagonismo como noção analítica é apresentado neste trabalho no sentido decolonial. Isso significa que, longe de isentar as marcas profundas deixadas pelo processo colonizador pretende, na verdade, se posicionar enquanto contranarrativa hegemônica a fim de colaborar com a desconstrução das estruturas da colonialidade. Visa entender a elaboração do contato desde a perspectiva indígena enquanto agente desses contatos interétnicos.

A decolonialidade é apontada por Nazareno (2016) como uma forma de resistência epistêmica, ontológica, social e política, envolvendo o modo com o qual a cosmologia indígena influiu no "outro" europeu. A essa resistência epistêmica e ontológica que incide sobre as relações de contato nós denominamos protagonismo. Conforme o autor (2016, p. 6), as relações de contato implicaram "diferentes etapas e posicionamentos vivenciados pelas

populações indígenas a respeito do processo colonizador. Essas etapas passaram pela imposição, necessidade, apropriação e resistência".

Em nossa pesquisa, as ações decoloniais indígenas serão apresentadas por meio do tripé: documentação oficial, bibliografia e narrativas dos próprios indígenas, estas últimas reatualizam as relações de contato contidas em suas memórias.

No transcorrer do texto são apresentados alguns eventos. Ao norte da capitania de Goiás, destacamos: 1) a sublevação da Missão São Francisco Xavier, a qual envolveu os Akróa e Xacriabá; 2) os contatos ocorridos na Ilha do Bananal, que envolveram os Karajá e Javaé. Ao sul da capitania, apresentamos: 3) as investidas dos Kayapó do sul. Também damos enfoque para a aplicação tardia da Lei do Diretório dos Índios (1757) em Goiás, bem como aos aldeamentos pombalinos e seu respectivo insucesso. Todos esses acontecimentos, para nós, apresentam uma íntima relação com as ações decoloniais indígenas.

A empresa da conquista visava suprimir a alteridade. O Diretório dos Índios (1757) pretendia transformar as populações originárias em *vassalos d'El Rei*, por meio de uma política assimilacionista, consubstanciada principalmente na proposta dos aldeamentos. Para André Pin (2014, p. 49), os aldeamentos objetivavam produzir "falantes de um mesmo idioma, seguidores de um mesmo deus e, principalmente, sujeitos a um único poder, o da Coroa portuguesa, daí a importância de aldear os indígenas". O projeto assimilacionista visava civilizar o indígena.

> Civilizar seria converter os indígenas em mão de obra nas fazendas e nas poucas indústrias do Brasil, "tirando" deles pouco a pouco suas respectivas culturas e línguas e "dando-lhes" aos poucos a cultura dos não índios e a língua portuguesa, enfim, homogeneizar essas populações. (PIN, 2014, p. 80).

E ainda:

> Esses aldeamentos eram espaços onde se deveria ensinar aos indígenas a cultura ocidental, a religião cristã, os métodos de trabalho dos colonizadores, além do português e a forma de se portar e ser dos homens brancos. Em suma, os aldeamentos tinham como objetivo cristianizar e civilizar os indígenas. (PIN, 2014, p. 45).

No período republicano, com a criação do Serviço de Proteção dos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), em 1910, que passaria, em 1918, a se chamar Serviço de Proteção ao Índio (SPI), a política indigenista é integracionista e, portanto, tem como projeto transformar os indígenas em trabalhadores nacionais. Os indígenas eram

vistos como “ser transitório”, ou seja, na figura de roceiros e caboclos, passariam de “índio bruto” para trabalhador nacional.

Essa reflexão do “ser transitório” amalgamou as concepções positivistas da época, a partir da lógica do progresso e do evolucionismo aí coadunados. Ao pensarem as populações indígenas como estando em estágios menos evoluídos da humanidade e excluindo a ideia de coetaneidade dos povos indígenas, caberia ao projeto integracionista a tarefa de inseri-los à Nação como **trabalhadores úteis ao Estado**, que não oferecessem obstáculos aos projetos de desenvolvimento nacional. Tais projetos de desenvolvimento tinham com alvo as terras e a mão de obra indígena.

Como explica Leandro Mendes Rocha (2003, p. 65), a “existência dos índios punha em questão a existência e a credibilidade do conceito de povo brasileiro”. Essa realidade obrigou o emergente Estado-nação a destruir os particularismos culturais e forjar a nacionalidade.

Ao pesquisar sobre a política indigenista de 1930 a 1967, Rocha (2003, p. 244) apresenta que “a inexorabilidade da expansão da sociedade branca e do fim dos índios foi uma constante na ideologia do indigenismo oficial, desde Rondon até os escritos de antropólogos do SPI nos anos 60”.

No decurso da história do Brasil, as políticas de Estado para os indígenas procuraram aniquilar a alteridade. Portanto, a sobrevivência da diversidade elaborada e reelaborada nas relações de contato, desde a perspectiva dos indígenas com suas variadas estratégias de lidar com a dominação, é para nós uma demonstração de protagonismo.

Trabalhar com protagonismo indígena no contexto colonial, como é o caso desta pesquisa, significa observar como diferentes populações indígenas, especificamente na capitania de Goiás, lidaram com a ingerência do Estado português. Isso porque, junto com a colonialidade, se estabelece *pari passu* a decolonialidade. Consequentemente, entendemos decolonialidade como protagonismo.

Mas, como o protagonismo indígena aparece na historiografia? Para Resende (2017, p. 13) o protagonismo indígena é proposto como “agenciamento dos sujeitos individuais ou coletivos em múltiplos cenários e diferentes dinâmicas ao longo da história” e promove “releituras historiográficas” as quais:

> [...] evocam a atuação dos povos indígenas como epicentro de análise para a compreensão, explicação e construção de outras narrativas que manifestam formas criativas de resistência, composição de novas identidades, campos de saberes nativos, ressignificação de práticas e discursos, constituição e

> organização de movimentos, entre outros tópicos que vicejam na América Latina. Abarcando um largo espectro temporal e geográfico, o *corpus* do Dossiê atendeu a um amplo cenário, desde tempos imemoriais plasmados nos vestígios de cultura material à luta contemporânea pelo direito à terra. (RESENDE, 2017, p. 13).

Em sua tese Ana Paula da Silva (2016) busca compreender a presença indígena na cidade do Rio de janeiro, identificando que essa presença de índios em áreas urbanas é bem mais antiga do que se imaginava e remonta a políticas de gestão do território, por um lado, e estratégias indígenas, por outro. Como exemplo disso, podemos apontar os aldeamentos que ficavam próximos a povoamentos e, como diz a autora, tinha como função dar-lhes suporte. O recorte temporal da autora é o século XIX, de 1800 até 1889. A partir dessa temporalidade, observa como as relações interétnicas se estabelecem, de modo a percebermos a presença indígena na capital do Império, nas áreas urbanas. A autora fala de relações assimétricas, de violências cometidas pelo colonizador em relação aos indígenas, dos recrutamentos para os serviços reais, das prisões de índios desertores, todavia, apresenta a atuação indígena nesse cenário assimétrico, suas estratégias, inclusive chamando atenção para as chamadas lideranças indígenas, dando luz ao conceito de **diplomacia indígena** brasileira. Ao chamar a atenção para essa diplomacia indígena, a autora corrobora com outros autores[11] que tratam sobre a ideia de protagonismo indígena.

O que podemos entender por protagonismo indígena, em contextos como os dos séculos XVIII e XIX, nos quais a presença do Estado português é tão incisiva? Há espaço para protagonismo indígena em um cenário tão assimétrico? Entendemos esse protagonismo não no sentido de controle ou domínio da situação, mas no contexto da dominação e violência colonial, encontrar maneiras de resistir, existir, atuar, promover agenciamentos e, garantir assim alguma margem para negociações ou mesmo lançar mão da resistência aberta.

As lideranças indígenas se apropriaram de códigos lusitanos – em um Estado que codifica suas relações na economia de mercês – para, como diz Silva (2016, p. 18), obter direito de escuta das suas queixas, buscando audiências reais com os representantes do Estado, ou barganhar "soluções para os seus problemas", ou, ainda, "garantir seus direitos, obter honras e presentes". Desse modo, percebemos essas estratégias como protagonismo, e este é parte importante para compreendermos as relações interétnicas na sua complexidade e

[11] Sobre o protagonismo indígena, ver as obras de Almeida (2003, 2017), Henrique (2017), Kok (2009), Langer e Chamorro (2012), Resende (2017), Rocha (2009), Revista Brasileira de História e Ciências Sociais (2018), Silva (2018) e Velthem (2002).

até mesmo para enfrentar a forte presença do Estado português com suas "perseguições, violências e abusos" (SILVA, 2016, p. 17).

Silva (2016), ao se referir ao processo da pesquisa com povos indígenas a partir de um recuo temporal maior, no caso, o século XIX, comenta sobre a importância do trabalho do pesquisador em arquivos. Ela (2016, p. 19) enfatiza que trabalhar com a

> [...] presença dos índios na cidade do Rio de Janeiro, durante o século XIX, obriga qualquer pesquisador, incondicionalmente, a 'caminhar no passado' através da documentação histórica, pois não há nenhuma sociedade indígena, especificamente do período, vivendo naquele espaço urbano, permitindo assim uma conexão mais particular entre o antes e o agora.

Nesse sentido, pesquisas com povos indígenas mais recuadas no tempo muitas vezes obrigariam o pesquisador a 'caminhar no passado' por meio da documentação histórica. Aqui está a importância desse caminhar por arquivos, é por meio da "análise da documentação histórica que os índios ganham silhueta mais consistente, voz e rostos, ganham vida" (SILVA, 2016, p. 19). Esses estudos revelam também inúmeras violências como, por exemplo, na documentação, a autora observou que uma das estratégias utilizadas por fazendeiros para fazerem uso da mão-de-obra escrava indígena velada era o recurso ao batismo, um apadrinhamento de indígenas pelos fazendeiros, com o pretexto de serviço real para a civilização dos índios.

No caso da nossa pesquisa, que aborda o século XVIII, os arquivos também são de fundamental importância. "O arquivo é uma brecha no tecido dos dias, a visão retraída de um fato inesperado. Nele, tudo se localiza em alguns instantes de vida de personagens comuns, raramente visitados pela história [...]" (FARAGE, 2009, p. 14 apud SILVA, 2016, p. 19).

Entretanto, este trabalho difere, em alguns aspectos, do de Silva (2016, p. 19), para quem, na cidade do Rio de Janeiro atual, não se encontra "nenhuma sociedade indígena, especificamente do período, vivendo naquele espaço urbano". Isso fez com que a pesquisa ficasse circunscrita aos rastros dos arquivos, como ela (2016, p. 20) mesma aponta: "o arquivo para os antropológos aparece como campo e para os historiadores como **"territórios indígenas** enriquecedores" (grifos nossos).

No nosso caso, apesar de tratarmos com um recorte temporal ainda mais recuado, o século XVIII, temos contato com descendentes de parte dos grupos indígenas que viviam em Goiás naquele período, inclusive, muitos deles estudando no curso de Educação Intercultural da Universidade Federal de Goiás (CEI – UFG). Isso nos possibilita caminhar para além dos arquivos e observar essa memória por meio de alguns relatos desses indígenas.

O que aproxima nossas pesquisas é que o arquivo nos possibilita enxergar “estratégias de sobrevivência, e reivindicação de direitos” (SILVA, 2016, p. 20). É aqui que a autora encontra sua perspectiva de protagonismo e percebe o que ela denomina de **diplomacia indígena**. A citação abaixo demonstra bem essa discussão:

> Um bom exemplo desse aspecto são os requerimentos indígenas, escritos por eles ou por terceiros via procuração. Até pouco tempo, eu pensava que esse tipo de documento era mais recorrente nos séculos anteriores, mas a pesquisa em vários fundos, códices e coleções possibilitaram a localização de requerimentos indígenas. Parte significativa desses manuscritos são registros dos *diplomatas indígenas*, pois na maioria dos casos eles traziam na bagagem sonhos, revoltas, indignação, esperança, mas também os requerimentos – palavra derivada do verbo requerer, no sentido de pedir, exigir (APESP). Segundo informações do Arquivo Público do Estado de São Paulo, os requerimentos são um tipo de documento endereçado a uma entidade oficial, organismo ou instituição “de tramitação exclusiva na administração pública**,** caracterizando-se pelo seu caráter individual e peticionário, isto é, sua função consiste em solicitar um direito, em geral, amparado legalmente, o que não garante, contudo, que as respostas sejam sempre favoráveis” (APESP). (SILVA, 2016, p. 21).

Assim como outros autores que trabalham com história indígena, a autora expõe a importância de documentos como os requerimentos indígenas, documentos como livros de casamentos, registros paroquiais, censos, companhias de ordenanças de freguezias, dentre outros. Nas companhias de ordenanças de freguezias, a autora procura mostrar algumas das atividades impostas aos indígenas:

> Os ‘agregados’ eram trabalhadores rurais que viviam em fazendas, realizando distintas atividades. Com relação aos índios, eles trabalhavam no corte (‘derrubadas’) e transporte de madeira, lavoura, condução de balsas pelos rios da região onde moravam; trabalhando como “sentinellas” (na segurança de fazendeiros), etc. Viviam de pequenos salários ou recebendo vestimentas, objetos e aguardente. Na maioria dos casos, vale lembrar que os índios eram explorados nas fazendas e nem sempre recebiam pelos serviços prestados. (SILVA, 2016, p. 49).

Outro ponto importante de convergência é perceber como as narrativas do século XIX procuraram invisibilizar os indígenas, é o que ela denomina de “discurso metafórico dos indígenas como ‘cinzas do passado’” (SILVA, 2016, p. 32). Nesse sentido, assim como nós, a autora busca refletir “para além das cinzas” (p. 32). Em seu caso, ela procura observar “as diferentes realidades socioculturais indígenas, existentes no Rio de Janeiro na época” (p. 32) e observa essas diferenças socioculturais indígenas por meio de “categorias

de índios" como **índios bravos**, **índios catequizados** e **índios aldeados**, também passando por toda uma discussão sobre deslocamentos de indígenas e assenhoramento de suas terras por meio das chamadas guerras justas.

> Em linhas gerais, *guerra justa* consistia, ironicamente, em invadir os territórios originais dos índios e aprisionar o maior número de homens, mulheres, crianças, em seguida vendê-los como escravos aos mais diferentes interessados (o governo português, missionários, colonos). (SILVA, 2016, p. 35).

O termo protagonismo é necessário para contrapor aos discursos que chamamos de narrativas do esquecimento, ou o que Silva (2016) denomina de discurso do indígena como *cinzas do passado*. Esse tipo de retórica é muito presente a partir do século XIX e intenta apagar o indígena, silenciá-lo, invisibilizá-lo, negar sua existência na produção do discurso do assimilacionismo ou como discute a autora na denominação de caboclismo.

Essa invisibilização possui camadas de violências em que a negação do indígena favoreceria o avanço colonizador sobre seus territórios tradicionais, a exploração de seus corpos como, por exemplo, os agregados de fazendas, o recrutamento de sua mão-de-obra a peso de quase nada, a exploração do corpo das mulheres indígenas. Para esse último assunto, a autora apresenta em seu trabalho o caso de um estupro coletivo. O estupro da índia Maria Caetana. O estupro se deu na cidade do Rio de Janeiro "Maria Caetana trabalhava como doméstica na casa de Maria Theresa, quando foi brutalmente violentada por um 'bando de facinorosos'" (SILVA, 2016, p. 90). O próprio fato de os indígenas resistirem com a afirmação de suas próprias existências, contrariando o discurso do apagamento de suas identidades indígenas já é, a nosso ver, uma forma de protagonismo, mas que não pára por aí: Silva (2016) informa que, no século XIX, no Rio de Janeiro, os "aldeamentos foram extintos um a um, mas não sem os índios lutarem por suas terras".

> Entre as estratégias utilizadas para garantirem seus direitos, eles enviaram requerimentos ao poder central, exigindo uma resposta oficial para seus dilemas, discussão que acompanharemos mais de perto, quando discutirmos o uso da diplomacia pelos indígenas para reivindicar direitos, reforçar alianças, entre outras reivindicações. (SILVA, 2016, p. 89).

Quanto à retórica de negação do indígena, uma das tentativas de apagamento de suas identidades era o caboclismo. Esse termo entendia, conforme relata a autora, que os indígenas teriam desaparecido, confundindo-se com a "massa da população"; essa era uma estratégia muito utilizada para usurpar as terras indígenas. Para discutir esse tema do

caboclismo, a autora utiliza os resultados do primeiro recenseamento nacional datado de 1872. Nos gráficos que ela apresenta para o Rio de Janeiro e demais províncias, não aparece a palavra índio e sim, caboclos: "Vale lembrar que na segunda metade do século XIX, o processo de apagamento dos indígenas no Rio de Janeiro constará na pauta do governo central e de políticos regionais" (SILVA, 2016, p. 87).

O protagonismo também pode ser observado a partir das apropriações repertoriais que os indígenas fazem no mundo do não indígena. Destaca Silva (2016, p. 94) que Mary Pratt

> [...] usa o conceito "zona de contato" para destacar nos encontros, ou melhor, desencontros coloniais as dinâmicas das relações entre colonizadores e colonizados "facilmente ignoradas ou suprimidas pelos relatos difundidos de conquista e dominação" (1999: 31). Um exemplo ilustrativo dessa situação é a atuação dos índios como agentes e protagonistas históricos, capítulo silenciado na historiografia brasileira tradicional. O termo zona de contato pode ser entendido, portanto, como uma fronteira.

Mary Pratt evoca o conceito de **transculturação** para se referir às apropriações repertoriais que os envolvidos nas zonas de contato fazem uns dos outros, então, no interior de relações assimétricas de poder, os marginalizados e subordinados fazem seleções e apropriações do repertório cultural europeu. Silva (2016, p. 95) apresenta essa questão como "processo de criatividade indígena", em que, "no contexto de suas interações com o mundo não indígena, colonial ou pós-colonial", são diversas as estratégias das quais lançam mão os indígenas, negociando, reivindicando direitos, formando alianças, desertando, portanto, tecendo como puderam, por meio de sua criatividade, suas experiências. Nesse sentido, consideramos a criatividade indígena a partir das relações interétnicas, ainda que bastante assimétricas e povoadas de toda sorte de violências como uma forma de protagonismo.

Nádia Farage, em 1986, escreve sua dissertação com o título *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*, a qual foi publicada em 1991. O livro traz o mesmo título da dissertação. Farage (1986) explica que o seu tema é a história dos povos indígenas frente à ocupação da região do Rio Branco durante o século XVIII, procurando explicitar a situação de contato e os agentes nela envolvidos: indígenas, portugueses, holandeses e mais tarde os ingleses e as disputas pelo território de Rio Branco.

O trabalho de Nádia Farage demonstra bem que, a partir da década de 1980, os trabalhos historiográficos em torno da questão indígena ganharam novos contornos, sua pesquisa foi considerada como um estudo de etno-história.

Esses novos contornos apresentam as relações de contato sob outro prisma, dando ênfase na atuação das diversas populações indígenas e seus mecanismos de sobrevivência, bem como as margens de manobra utilizadas por eles nas relações interétnicas, em um contexto adverso, frente às políticas indigenistas, desde os começos da colonização. Os indígenas deixam de ser vistos como passivos e expressamente sujeitados, para serem vistos a partir de suas atuações as mais variadas nesse contexto colonial. Isso aparece nas pesquisas sobre estudos de História indígena, sobretudo, a partir das décadas de 1980 e 1990, sob o termo **políticas indígenas**.

Trata-se de um dos primeiros trabalhos que utilizará a metodologia de observar a atuação indígena no período colonial por meio das brechas da documentação oficial. É quase que um trabalho inaugural nesse sentido dos novos tratamentos da documentação e de enxergar nos seus interstícios a chamada política indígena.

Estudos inseridos a partir desse novo tratamento historiográfico vão enfocar as assimetrias, as desigualdades, mas, dentro delas, as resistências, as capitulações, as alianças, as negociações que os indígenas de variadas formas estabelecem com a sociedade envolvente.

Desde estudos como os de Nadia Farage (1986) apareceram e aparecerão tantos outros, com esse mesmo espectro de análise. O termo ‘protagonismo indígena’ terá destaque em muitas pesquisas, principalmente a partir dos anos 2000 para cá. É interessante perceber que o uso do termo protagonismo indígena não aparecerá apenas em estudos que tratam das relações mais recentes entre indígenas e sociedade envolvente, que datam de 1970/80 em diante. Nesse recorte temporal, temos os movimentos indígenas que, inclusive, farão valer seus interesses na constituinte e na Constituição de 1988. Destarte, o termo também será empregado em trabalhos, como é o caso da nossa pesquisa, que tratem de uma temporalidade mais recuada como, por exemplo, o período colonial.

É importante frisar a diferença no uso desse termo em períodos diferentes. Protagonismo indígena tem um sentido quando se fala da atuação indígena a partir da Constituição de 1988 e tem sentido diverso quando se trata de um período como o século XVIII, por exemplo.

Nos anos 1980, protagonismo tem o sentido de lutas políticas frente ao programa integracionista do Estado brasileiro. Trata-se de relações historicamente diferenciadas com a sociedade envolvente.

A autora diz que a pesquisa por ela realizada se insere no bojo “da mobilização da sociedade civil em defesa dos direitos territoriais dos povos indígenas, a partir de meados da década de setenta” (FARAGE, 1986, p. 6), mas que é preciso observar outra face da história

que leva em conta a atribuição de sentido que os indígenas deram às relações de contato desde o início da colonização. Ao falar da economia amazônica até meados do século XVIII, a autora apresenta que esta era essencialmente extrativista, portanto, a instabilidade do extrativismo não possibilitava um número grande de escravos africanos para essa região. O preço do escravo africano era muito elevado, portanto, a utilização da mão de obra indígena era bastante praticada. A autora chega a afirmar que, nesse período, essa mão-de-obra era exclusiva. Dos índios dependia a extração das chamadas drogas do sertão e as atividades "voltadas para a vida cotidiana dos colonos: eram os remeiros, os guias, os pescadores, os caçadores, carregadores, as amas de leite, as farinheiras..." (FARAGE, 1986, p. 27). A autora comenta que, na região do Grão-Pará, a riqueza do morador era medida pelo número de indígenas escravizados. Havia então uma disputa pelo acesso à mão de obra indígena.

De acordo com a política do Estado português, a mão de obra indígena poderia ser livre ou escrava. Farage explica que a escravização indígena se dava por meio da chamada guerra justa e do resgate. A guerra justa declarada no século XVII, em 1653, pelo Estado se daria nos casos que a autora relata abaixo:

> Quando os índios impedissem a pregação evangélica; deixassem de defender as vidas e propriedades dos colonos; se faltassem 'às obrigações que lhes foram impostas e aceitas nos princípios da conquista'; se praticassem o canibalismo [...] Já a Lei de 1655 diminuía os casos possíveis de guerra justa ofensiva, estabelecendo-a como legítima quando os índios impedissem a pregação do Evangelho. (FARAGE, 1986, p. 29).

O resgate, por sua vez, era a compra de "prisioneiros de guerra entre as nações indígenas" (FARAGE, 1986, p. 31).

Ao tratar da política pombalina, a autora observa que a ocupação da Amazônia era preocupação central em função da assinatura do Tratado de Madri, em 1750, de modo que as cartas régias, contrariando interesses de escravização da mão de obra indígena por parte dos moradores, recomendava o bom tratamento para com os indígenas, a fim de que estes auxiliassem enquanto vassalos do Rei na defesa do Estado. No entanto, Farage (1986) afirma que esses laços de vassalagem em áreas de colonização mais antigas como a que ela estudou não eram uma novidade do período pombalino, mas nele tal ideia ganha ênfase. Conforme a estudiosa, para a efetiva colonização, muitos aldeamentos foram elevados à condição de vilas, com nomes portugueses. Para ela, a política pombalina tinha como base o assimilacionismo, a diluição da população indígena na sociedade colonial. O sucesso dessas políticas dependeria dessa diluição.

Aqui fazemos uma consideração que nos parece bastante relevante: se a política indigenista pombalina tinha como objetivo central a assimilação e uma de suas prerrogativas nesse direcionamento era a proibição dos indígenas de falarem suas línguas e assumirem o português como a única língua permitida, já é possível falarmos de protagonismo indígena na acepção a qual consideramos no nosso trabalho. Isso, porque o fato de ser a língua portuguesa a segunda língua para os indígenas até os dias atuais é revelador da resistência indígena a essa política de diluição. O fato dos indígenas não terem deixado suas línguas e colocarem o português como segunda língua é algo muito significativo, o que contraria toda uma ideia de que os indígenas seriam povos em trânsito e que pela "aculturação" deixariam de existir. Já nos indica como eles manejavam códigos culturais portugueses, como a língua, por exemplo, sem se diluírem. No caso, nunca apagaram suas cosmogonias. O protagonismo no nosso trabalho tem o sentido de sobrevivência ao colonialismo e à colonialidade.

Catherine V. Howard, em *A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai,* nos coloca frente à questão da atuação indígena, a qual entendemos como protagonizadora. A autora (2002, p. 25) apresenta as trocas interétnicas como modos de resistência. Sua pesquisa é com os Waiwai, "um grupo caribe na Guiana inglesa e no Brasil" que mantinham redes de trocas intertribais. Ela conta que, nos anos de 1950, os Waiwai tiveram contato com missionários norte-americanos e que por mais que essas experiências fossem, nos dizeres da autora, perturbadoras, não foram necessariamente anômalas.

Os Waiwai incluíram os "estrangeiros no seu modelo tradicional de prestações e contraprestações" (HOWARD, 2002, p. 25). Ou seja, os incluíram no seu sistema de redes de trocas. "Nesses encontros com os brancos, os Waiwai usaram a linguagem ritual das trocas como instrumento para domesticar esses visitantes 'selvagens' e enigmáticos, e ao mesmo tempo para capturar algo de seus poderes exóticos e ameaçadores" (HOWARD, 2002, p. 25). Então, a autora mostra como os Waiwai procuraram controlar a situação de contato, por meio da manipulação de bens ocidentais.

Evidentemente, Howard (2002, p. 26) nos diz de relações e estratégias que "não estavam livres de contradições", mas que poderiam ser "reconhecidas como legítima resistência às formas de sujeição que lhe são impostas":

> Sendo essas formas cotidianas de resistência tão sutis e disfarçadas, muitas vezes escapam à observação não apenas dos colonizadores, mas também dos estudiosos da situação de contacto interétnico. Os povos indígenas podem até dar a impressão de imitar a cultura dominante ao adotar as roupas dos brancos, querer seus bens, reverenciar seus deuses ou empregar sua retórica para criticá-los, mas a resistência é sempre uma questão hibrida e

> contraditória, tanto na forma quando no conteúdo. Na verdade, essa qualidade mimética costuma ser parte de sua eficiência". (HOWARD, 2002, p. 28).

É interessante quando a autora fala em "qualidade mimética" e que a resistência dentro desse pressuposto é híbrida e contraditória. Há uma imitação que não se pode confundir com sujeição. A aparência de sujeição pode ser uma estratégia de *pacificação do branco.* "Nesse processo, os símbolos dos poderes ocidentais são desconstruídos e reconstruídos de acordo com a ideologia nativa" (HOWARD, 2002, p. 50).

Sobre os Waiwai, a autora (2002, p. 51) conclui dizendo que

> [...] seu objetivo é dominar e não renunciar às relações com o mundo de fora; procuram converter os poderes sociais externos em algo "waiwaizado" e, desse modo, expandir seu controle sobre o que os circunda, mesmo quando a sociedade dos brancos tenta conter esse controle. Ao lidar com as pressões da história ocidental para marginalizá-los, os Waiwai respondem firmemente com suas próprias estratégias e formas de resistência.

As trocas interétnicas aparecem nesse contexto como um modo de resistência.

> A princípio, as mercadorias surgem como arautos ameaçadores, estranhos e "selvagens" do avanço dos colonizadores; depois, são "domesticadas" ao passarem pelas elaboradas regras das trocas entre aldeias e, gradualmente, controladas e redirecionadas para o objetivo da reprodução social indígena. Nesse processo, os símbolos dos poderes ocidentais são desconstruídos e reconstruídos de acordo com a ideologia nativa. Ao se apropriar desses bens […] os Waiwai fundaram, de facto, uma sofisticada estratégia de resistência que lhes permite contornar, embora sem superar, as contradições do seu envolvimento na economia de mercado dos brancos. (HOWARD, 2002, p. 50).

Em relação ao protagonismo indígena, Langer e Chamorro (2012, p. 14) evidenciam que

> [m]esmo nos processos históricos exógenos que foram ou são implantados em seu meio, os povos indígenas não são sujeitos passivos. Eles se apropriam desses projetos, parodiam-nos, fazem críticas, ressignificam a intenção original dos agentes não indígenas da missão e são ativos na recepção da missão e na negociação com esses agentes.

Em Thiago Cancelier Dias (2017), entendemos que a noção de protagonismo indígena aparece no conceito de agenciamento. Em sua tese de doutoramento, o autor (2017, p. 8)

estuda “a agência indígena, em especial a realizada por *línguas*, no período de 1721 a 1832 em Goiás”.

Quem eram os *línguas*? De acordo com Dias (2017, p. 26), “Os *línguas* eram agentes sociais próprios da fronteira, trabalhavam como interprete militar, embaixador, índio principal, capitão de tropa, missionário, prático/guia e até na direção de aldeamento”.

Sobre a formação dos *línguas* durante os governos pombalinos em Goiás (1772-1800), Dias (2007, p. 27) informa que:

> A escolha dos *línguas* passou a ser feita dentre os membros de famílias nobres na estrutura hierárquica indígena. Eram apartados de suas famílias pelos colonizadores quando jovens adultos (adolescentes). Recebiam nomes portugueses, eram batizados e adentravam no mundo colonial como afilhados de governadores, capitães, “nobres” e comerciantes. O apadrinhamento por pessoas com poder sociopolítico e econômico fazia parte da política de formação de *línguas*. A violência continuava sendo a principal estratégia para “formação” de *línguas*, contudo, de igual importância era a adulação. A formação de *línguas* por esses procedimentos ocasionava um duplo pertencimento, de um lado muitos eram de estirpe nobre indígena, de outro, eram apadrinhados por famílias importantes na estrutura colonial.

Podemos enfatizar que havia para o projeto colonial dos aldeamentos pombalinos a ideia de que os indígenas abandonassem suas tradições. No entanto, Dias (2007, p. 30) apresenta que se encontravam nos aldeamentos a “manutenção de mecanismos de reprodução de práticas, como eram as instituições indígenas”. Ele afirma que agenciar a vida significa fazer escolhas a partir das experiências pessoais que deixam indícios que podem ser analisados e interpretados. Então, por mais que os aldeamentos, principalmente os pombalinos orientados pela Lei do Diretório dos Índios de 1757, procurassem esvaziar as práticas indígenas essas práticas se mantinham dentro dos aldeamentos. Nesse sentido, Dias (2017, p. 30) assevera que

> [e]ncontram-se nos relatos coloniais a presença de instituições indígenas nos aldeamentos, como indicadas pela presença de rituais funerários, casamentos tradicionais, brincadeiras e ritos de passagem, pajelanças, cantorias, corridas de tora, narração de histórias, caçadas e pescas coletivas, pinturas corporais, presença de *maiorais*, curadores, guerreiros e anciões.

Essa manutenção pode ser considerada por Dias como agência indígena. Para o autor (2017, p. 31), “[t]em-se a hipótese que os indígenas agenciaram nos aldeamentos a

permanência de suas instituições e a apropriação das instituições ocidentais". A essas permanências e apropriações podemos chamar de protagonismo indígena.

John Monteiro, em *Negros da Terra*: *índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (1994), analisa os conflitos entre indígenas e portugueses em São Paulo dos séculos XVI e XVII. A questão dos aldeamentos aparece, mas sua preocupação maior está em destacar a questão da mão-de-obra e, portanto, a escravização de indígenas.

Para o autor, já nos começos da colonização, havia muita resistência ao projeto de dominação português. Os aldeamentos objetivavam controlar os índios e prepará-los para a vida produtiva. Contudo, muitas insurreições aconteciam. Monteiro (1994) informa que uma das mais importantes foi a revolta no aldeamento de Pinheiros, em 1590, situado na capitania de São Vicente. Os indígenas destruíram a imagem de Nossa Senhora do Rosário, padroeira do aldeamento, o que significou a "rejeição do cristianismo e da autoridade colonial" (MONTEIRO, 1994, p. 51). Ressalta ainda que os indígenas procuraram forjar espaços próprios no interior da sociedade colonial e nisso, entendemos que protagonizaram a luta pela sobrevivência em variadas formas de resistência.

Tinham que sobreviver a formas de organização impostas pela sociedade colonial: apadrinhamento, aldeamentos, batismo, organização do trabalho, a escravização, forma das habitações, a perda de suas terras pelo processo de ocupação com concessões de sesmarias em terras indígenas, também havia a expropriação das áreas indígenas para a criação de bairros.

> O exercício de outras atividades na economia colonial também separava os índios das tradições tribais. No século XVII, quase toda a produção artesanal era executada por oficiais e aprendizes índios. Muitos senhores, sobretudo os residentes nas vilas, viviam apenas da renda dos serviços de seus índios artesãos. Outros concentravam números maiores de oficiais nas suas fazendas, como no caso de José Ortiz de Camargo, que contava com cinco sapateiros, dois ferreiros e dois carpinteiros entre seus escravos. (MONTEIRO, 1994, p. 172).

Quanto à organização espacial, o autor (1994, p. 171) expõe que

> [a] própria organização espacial das vilas e fazendas pode ilustrar o processo de transformação de índio em escravo. Ao longo do século XVII, as habitações indígenas figuravam com certo destaque nas paisagens urbana e rural, sendo explicitamente ligadas às esferas de trabalho nos dois ambientes. Nas vilas, os alojamentos dos índios se achavam invariavelmente nos fundos das propriedades, próximos das cozinhas e separados da casa principal por uma horta. Já no campo, as casas dos trabalhadores índios localizavam-se perto das roças.

No entanto, alguns indígenas agiam de modo independente, pois "[o] modesto mercado proporcionado pelas vilas abria oportunidades para produtores, artesãos e comerciantes indígenas, alguns que agiam de forma independente do mando senhorial". (MONTEIRO, 1994, p. 172). Essas práticas independentes não eram bem vistas pela administração colonial, eram consideradas como atividades criminosas, posto que muitas vezes os produtos comercializados pelos indígenas eram por eles furtados. "Por exemplo, Grácia de Abreu referiu-se em seu testamento a uma ação movida por Salvador Bicudo contra ela, porque sua 'gente' tinha furtado duas cargas de farinha de trigo e matado diversos porcos pertencentes a Bicudo" (MONTEIRO, 1994, p. 173). Desse modo, os indígenas invadiam fazendas, matavam gado e saqueavam lavouras. Essa era uma forma de resistir, conforme Monteiro, à sociedade colonial escravista.

Outras práticas indígenas eram as revoltas e as fugas. Sobre as fugas, comenta Monteiro (1994, p. 181) que:

> Diversos motivos podiam estimular a fuga de um escravo. Maus tratos, o desejo de se reunir a parentes que viviam numa outra fazenda ou mesmo o anseio de ser livre, todos surgiam como motivos para o abandono do senhor. Por exemplo, a carijó Tetecola declarou ter fugido porque não queria servir os herdeiros da sua finada senhora.

Reelaboração das relações de contato como dimensão do protagonismo indígena

Marco Antônio Gonçalves (1995), referindo-se ao livro de Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, menciona esse como um trabalho que

> [...] recupera o que muitos historiadores antropólogos insistem em negar, notadamente, a atividade e participação dos índios em face da conquista: a Santidade de Jaguaripe revela as elaborações simbólicas produzidas pelos índios sobre o contato com vários agentes (fazendeiros, administradores coloniais e missionários). O autor procura desvendar o outro lado da história, a parte que cabe aos índios no processo de colonização, em outras palavras, as razões indígenas e a forma como elaboraram o processo de contato com os brancos. (GONÇALVES, 1995, p. 162).

O autor chama a atenção para as razões indígenas e para as formas de elaboração do contato com os vários agentes da colonização presentes no livro de Vainfas.

Em *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, Vainfas (1995, p. 77) estuda a Santidade de Jaguaripe, que se organizou no interior do recôncavo baiano aproximadamente no último quartel do século XVI. No tópico "Santidade rebelde", o autor

informa que a liderança indígena dessa santidade era um índio "caraíba à moda tupi" que havia fugido do "aldeamento da Ilha de Tinharé, capitania de Ilhéus", para "alevantar os índios". Os integrantes do núcleo da santidade eram formados principalmente por índios fugitivos dos engenhos, fazendas e missões.

Vainfas (1995, p. 43) assinala que na obra de Métraux (estudo sobre migrações e mitologia tupi-guarani) uma dessas formas de reelaboração das relações de contato é o caráter anticolonialista que a busca pela terra sem mal assumiu no século XVI e o aspecto anticristão "de diversas exortações proféticas" indígenas. O impacto do colonialismo na mensagem profética fez com que a busca pela 'Terra Sem Mal' erigisse como "barreira à sujeição dos ameríndios ao processo de ocidentalização, alentando, quando menos, fugas em massa do que para os índios tornava-se 'a terra dos males sem fim'" (VAINFAS, 1995, p. 46). Também as idolatrias "concebidas teoricamente como recusa da situação colonial" (VAINFAS, 1995, p. 46).

O profetismo tupi como forma de resistência teve como contrapartida a manifestação colonialista em "um sem número de massacres" (VAINFAS, 1995, p. 46) perpetrados pelo governador Mem de Sá (1500-1572). Os indígenas "fugiam do cativeiro e das carnificinas lusitanas" (VAINFAS, 1995, p. 48), também fugiam "dos jesuítas e dos aldeamentos da Companhia de Jesus que, coincidentemente, começaram a ser instalados na mesma época em que se instituiu o governo geral, ganhando impulso exatamente no governo do implacável Mem de Sá" (VAINFAS, 1995, p. 48).

A resistência indígena era, para Vainfas (1995, p. 49), "com a licença de Maestre", uma forma de recusa à **terra dos males sem fim**. O que representava a terra dos **males sem fim** era o cativeiro, os massacres, a catequese e as epidemias "que assolaram as aldeias, sobretudo as das Companhias, a ceifas a vida de milhares de índios no século XVI" (VAINFAS, 1995, p. 49). Segundo Vainfas (1995), a pior das moléstias era a varíola. E ao que tudo indica essas epidemias eram particularmente presentes nos aldeamentos. O autor (1995, p. 50) cita que várias cartas jesuíticas davam conta do "quadro de espanto e pavor que marcavam o cotidiano da varíola nos aldeamentos". Vainfas (1995, p. 50) enfatiza que "o alastramento das doenças muitas vezes reforçava o poder dos pajés", os quais contestavam os ritos do cristianismo, relacionando as mortes ao batismo cristão, por exemplo. Em síntese, "[n]a pregação dos profetas encontrava-se amiúde o ímpeto guerreiro com que várias tribos tupis enfrentaram os portugueses, ou deles fugiram no rumo dos sertões" (VAINFAS, 1995, p. 50).

Como apresenta Nazareno (2017, p. 46), “nem mesmo a avassaladora força da colonização – por meio da qual foram varridos do mundo centenas e milhares de povos indígenas, suas respectivas línguas e seus conhecimentos – foi capaz de silenciar esses povos”.

A colonialidade “é constitutiva do padrão de poder instituído a partir do início do processo que conhecemos como modernidade” (NAZARENO, 2017, p. 45-46). A decolonialidade, a exemplo do texto de Vainfas, “instala-se no mesmo momento em que se instala a colonialidade do poder” (NAZARENO, 2017, p. 46). Ainda que as relações interculturais sejam constituídas assimetricamente “pelo colonizador em termos políticos, sociais e epistêmicos” (NAZARENO, 2017, p. 46), pode-se dizer que

> [...] não há como negar a influência recíproca exercida por parte daqueles que foram historicamente subalternizados. Nesse sentido, a decolonialidade instala-se no mesmo momento em que se instala a colonialidade do poder. Os povos indígenas que permanecem vivos, com seus conhecimentos e suas línguas, são uma prova viva da decolonialidade como processo de resistência e afirmação identitária. (NAZARENO, 2017, p. 46).

Em um trabalho ainda em andamento (tese de doutoramento), no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, Ordália Cristina Gonçalves Araújo investiga os Javaé e o contato com os missionários cristãos protestantes. Ao discorrer sobre a história dos contatos, Araújo observa o indígena como agente dos contatos interétnicos. A autora cita que, na maioria das vezes, os missionários eram bem recebidos pelos indígenas, mas que havia uma resistência epistêmica e ontológica por parte deles. “Assim, ao estabelecer processos interculturais, os missionários protestantes observaram e foram observados, influenciaram e foram influenciados simultaneamente” (ARAÚJO, 2019, p. 145). Ela (2019, p. 188) chega à conclusão de que as missões implantadas no Vale do Araguaia sofreram resistência indígena, uma vez que “não houve adesão dos povos indígenas ao protestantismo”. A não adesão é constatada também por meio das entrevistas que ela realizou com Javaés os quais relataram que

> [...] a igreja e seus missionários não interferem na cultura, porque sua base identitária está no lugar. É no lugar que eles revivem suas histórias de origem atualizadas nos rituais, nas falas, nas danças, no conhecimento que buscam a partir dos sábios e anciãos. Para deixar de ser Javaé seria preciso estar em outro lugar, alguns dizem. (ARAÚJO, 2019, p. 189).

Historicamente, a resistência dos Javaé, que pode ser percebida na citação acima, não está na forma de um confronto aberto, mas na maneira com a qual os Javaé lidavam com o dominador. As estratégias variadas dos Javaé e de outros grupos indígenas demonstram, como veremos no decorrer da nossa tese, que os indígenas detiveram certo controle das relações de contato, como podemos notar no exemplo que segue:

> Nesse sentido, é válido problematizar a participação dos Javaé nas atividades promovidas pelas igrejas a partir da concepção de dádiva proposta por Marcel Mauss em "Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". Em muitas falas os ouvimos dizer que participam da igreja para serem auxiliados a abandonar vícios de bebida, por exemplo, receber benefícios (roupas e outras coisas) ou até combater o suicídio. (ARAÚJO, 2019, p. 189-190).

Estratégia muito diferente foi a dos Avá-Canoeiro, os quais optaram pelo confronto direto com o colonizador. Sua postura foi a de não aceitar nenhuma forma de assujeitamento. De acordo com Patrícia Mendonça Rodrigues (2016, p. 2), os Avá-Canoeiro recusaram-se a qualquer contato pacífico, "preferindo a morte à prisão". Houve a recusa de qualquer negociação e as relações se estabeleceram por meio do confronto, da guerra. Em nenhum momento os Avá-Canoeiro foram aldeados, por exemplo.

Dulce Madalena Rios Pedroso (1992) escreveu sobre os Avá-Canoeiro e explica que eles reagiram às frentes de expansão por intermédio da guerra e que, em contrapartida, os colonizadores os tinham como inimigos a serem aniquilados pela "força das armas". O século XVIII foi de intensos conflitos e a guerra contra os Avá-Canoeiro resultou na sua dispersão pelo território e na sua quase dizimação.

> Os Avá-Canoeiro do alto Tocantins, contudo, pagaram um alto preço pela resistência indômita, que provocou a reação desproporcional das autoridades e moradores locais, causando a redução drástica da população original e a dispersão de pequenos grupos para áreas mais distantes. (RODRIGUES, 2016, p. 6).

Rodrigues (2016, p. 1) argumenta que a "violência física sofrida pelo grupo durante séculos", quase os levou à extinção, posto que, no início do século XVIII, junto à cabeceira do Rio Tocantins, o grupo contava com "alguns milhares de pessoas" e atualmente

> [a] história e situação atual do grupo, de cerca de 25 pessoas, permaneceram invisíveis até recentemente, quando foram relatadas no Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Taego Ãwa (Rodrigues, 2012), gerando uma Ação Civil Pública da Procuradoria da

> República do Tocantins contra a União e a FUNAI. Em 2014, a história do grupo foi reconhecida como um caso emblemático de violência dos colonizadores e do Estado brasileiro contra um povo indígena e foi destacada no relatório da Comissão Nacional da Verdade. (RODRIGUES, 2016, p. 1).

Hoje, os "Avá-Canoeiro estão divididos em duas famílias: uma habitando a bacia do Rio Araguaia em Tocantins, e outra habitando a bacia do Rio Tocantins em Goiás" (SILVA; LIMA; SOUZA, 2018, p. 164).

Sobre os confrontos dos Avá-Canoeiro com os colonizadores, Rodrigues (2016, p. 1-2) informa que, em meados do século XVIII, esse grupo teve "um processo de ativo enfrentamento à primeira frente agropecuária nessa região do Brasil Central" e que após "cerca de um século de resistência aguerrida, as bandeiras punitivas levaram à dispersão e fragmentação do grupo". Ainda conforme Rodrigues (2016, p. 2), o grupo teria se dividido em "os que continuaram nas cabeceiras do Rio Tocantins e os que se deslocaram para a bacia do Rio Araguaia".

Aqueles que se deslocaram para a Bacia do Araguaia foram compartilhar o mesmo território com os Karajá e Javaé, como nos explica Rodrigues (2016). A autora evidencia que os Avá-Canoeiro se autodenominavam *Ãwa*, porém, teriam recebido o nome de Canoeiros em decorrência de seus ataques aos navegantes do Rio Maranhão. "Ao termo 'Canoeiro' foi adicionada a palavra 'Avá', que havia sido recolhida junto aos Avá-Canoeiro por Couto de Magalhães (1974:107) como sendo o etnônimo do grupo" (RODRIGUES, 2016, p. 3). Ela (2016, p. 3) ressalva que "*awa*, como em outras línguas tupi-guarani, significa gente, pessoa, ser humano, homem adulto", significado confirmado pelo grupo do Araguaia.

A pesquisadora expõe que, até 1784, durante o aldeamento dos Xavante no Carretão, os Avá-Canoeiros eram confundidos com os Xavante, sendo muitas vezes chamados de Xavante de Canoa e que, com o aldeamento Xavante, os Avá-Canoeiro ficaram mais visados pelas políticas de extermínio de "índios hostis" que, como no caso dos Avá, não entravam em acordo ou negociação com o colonizador. Os Avá-Canoeiro "lutaram para se manter autônomos até o contato forçado em 1973" (RODRIGUES, 2016, p. 6).

Desse modo, no final do século XVIII e durante a primeira metade do século XIX, os conflitos recrudesceram e várias expedições punitivas foram a eles direcionadas. Os Avá irão aparecer na documentação dos governos como infestadores dos sertões, como os mais ferozes da província de Goiás, como aqueles que não se submetem à catequese, como crudelíssimos:

> [...] *Canoeiros*. Nação crudelíssima, bellicosa, e que não sabe fugir, resistindo nos seus combates até morrer, investindo furiosamente as mesmas

> mulheres e cães bravos que trazem consigo: gyram em canoas, que fazem pelos rios Tocantins, Paranã, Manoel Alves, Barra da Palma, aonde tem feito muitos estragos. [...] Usam além de arco e frecha, de lanças de mais de vinte palmos, dentadas nas extremidades; são amicíssimos de carne cavallar, que é o seu mais saboroso alimento. (SILVA; SOUZA, 1849, p. 49 apud RODRIGUES, 2016, p. 4).

A luta por se manterem autônomos foi a forma encontrada pelos Avá-Canoeiro de protagonizarem a sua história frente ao colonizador. Um exemplo de como esse grupo preferiu atuar, resistindo na escolha do confronto aberto e das incursões em defesa de seu território que estava sendo invadido pelas frentes de expansão, é o caso que aparece na Dissertação de Mestrado de Gleisson Ferreira.

Gleisson Ferreira (2018, p. 71) faz um estudo sobre as comunidades quilombolas da antiga fazenda Lavrinhas de São Sebastião. Hoje, Lavrinhas é uma comunidade situada no Município de São Luiz do Norte. No período colonial, a fazenda englobava uma área que hoje ocupa os municípios de "São Luiz do Norte, Santa Rita do Novo Destino e Goianésia". "O povoado está localizado no Vale do São Patrício, na microrregião do Alto Tocantins".

O autor argumenta que a região em que ficava a sesmaria e que depois foi alí encontrado ouro era um território Avá-Canoeiro e que, durante o período colonial, Lavrinhas, como resultado de frentes de expansão em território indígena, sofreu incursões dos Xavante a oeste, dos Kayapó ao sul e dos Avá-Canoeiros.

Ferreira relata um caso que teria ocorrido por volta de 1860 na fazenda da Prisca, situada em Lavrinhas. Ele apresenta esse caso numa citação que recolhe da fonte por ele utilizada: *Cartas de Goiás no princípio do século XX*, de Carlos Pereira de Magalhães. Colocaremos aqui a citação na íntegra:

> O presente acontecimento deu-se antes da Guerra do Paraguai: a fazendeira dona Prisca, que deu o nome a essa região, foi viúva do terceiro filho do capitão Francisco Ribeiro, de nome Antônio, que morreu sem deixar descendência. Velha e brava, explorava os negros cativos sem misericórdia. Na sede da fazenda, trabalhava-se no engenho, fazia-se queijo e farinha e o moinho girava sem cessar, cujas enormes pedras existem até hoje. Devota e ao mesmo tempo má, não perdoava ninguém, todo ano ia comungar na romaria do Muquém, 18 léguas além. Certa vez, dadas as esmolas, regressava ela satisfeita; do alto de um espigão, o capataz de sua comitiva notou uma revoada de urubus no rumo da fazenda. Ela, irritada, esclareceu que essa migração de corvos se fazia do outro lado do rio das Almas. Em dúvida, forçando as marchas, dentro de poucos dias chegavam à casa grande da fazenda. O céu negrejava de urubus, um fartum cadaveroso sufocava o ar. Ao apear do cavalo, desmaiou a velha com o que viu, e as mucamas que a acompanhavam caíram por terra, entre gemidos e prantos. O capataz, dois negros da comitiva e as mulheres era tudo o que restava do povo dessa

> florescente fazenda. Os urubus entravam às dezenas pelas janelas escancaradas e saíam, fartos, pelas portas; o solo parecia movimentar-se pela quantidade de ratazanas a arrastar restos humanos; as vacas aprisionadas no curral e trespassadas de flechas apodreciam amontoadas. Tudo o que tivesse vida fora morto à flecha, exceto o pessoal que tivera o crânio esmagado pelas bordunas dos selvagens. A maior parte dos escravos havia se aliado aos índios morcegos e após o massacre com eles se refugiara nas selvas do rio Tocantins, o que lhes garantiu impunidade. A velha Prisca confinou-se em Jaraguá, enlouquecendo, pouco depois morreu. Assim contaram-me Helmuth e Sérgio, filho desta zona e descendente do grupo sinistrado (MAGALHÃES, 2004, p. 68-69, apud FERREIRA, 2018, p. 66-67).

Notamos aqui um episódio que revela a opção que Avá-Canoeiro fizeram e, desse modo demonstra sua forma de protagonismo. A citação narra um massacre promovido pelos indígenas à fazenda da Prisca. No trabalho de Ferreira, os Avá são denominados de índios morcegos. Ferreira (2018, p. 78) assevera que os maus-tratos aos escravizados em Lavrinhas os levaram a formar uma aliança com os "índios morcegos" para "atacarem a fazenda da senhora Prisca". Vemos que a decolonialidade como forma de resistência se manifestava também na forma de alianças entre índios e negros, como no episódio mencionado.

Língua e colonização

As palavras **cultura** e **colonização** têm suas origens no verbo latino *colo*, conforme explica Bosi (1992, p. 11): "*Colo* é a matriz de *colonia* enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar". Mediante essa interpretação, o texto de Nascimento (2012) é muito esclarecedor, quando relaciona o ato de ocupar e sujeitar o outro no processo de colonização com as estratégias de domínio pela assimilação do outro. Desse modo, a dominação passaria pelo processo de "combater e substituir os valores culturais dos habitantes originários desse território, estratégias necessárias para a dominação colonial plena" (NASCIMENTO, 2012, p. 58). Todavia, essa dominação não seria efetiva sem a observância do "papel que as línguas em contato, e desde então em conflito, poderiam desempenhar" (NASCIMENTO, 2012, p. 58).

Constatamos, junto ao trabalho desse mesmo autor, que a questão da língua é de fundamental importância como instrumento de dominação. Na colônia portuguesa na América, havia o projeto de que as inúmeras línguas indígenas fossem substituídas pelo portugûes.

> O prenúncio da ideologia linguística subjacente à colonização do território, antes sem um nome que abarcasse toda sua extensão e que posteriormente, e por virtude da própria colonização, convencionou-se chamar Brasil, assim como de seus habitantes originários, também desde então genericamente chamados de índios, palavra que hoje, no entanto, assume força política de coalizão, está explícito já nas primeiras crônicas e documentos de "anunciação da descoberta portuguesa" à metrópole. (NASCIMENTO, 2012, p. 58).

O autor apresenta como a língua constitui-se num fator importante para exploração do território e conquista de "novos súditos". Ao citar Pero de Magalhães Gândavo, destaca que em suas interpretações Gândavo relatava que os valores indígenas estavam codificados em suas línguas, de modo que, para modificar os costumes, era preciso esvaziar as línguas indígenas e substituí-las pela língua do colonizador.

Apoiado em Villalta (1997), o autor explica que a conquista tinha a ver com a ideia de superação da suposta desordem em que viviam os indígenas. A ordem significa, nesses termos, a prestação de obediência a um rei, a disseminação da fé e, nos dizeres do autor, a fixação da lei. Portanto, o autor deixa claro que dominação e opressão passam prioritariamente pela língua.

Mariani (2004) utiliza o conceito de **colonização linguística**. Esse conceito auxilia a autora a relacionar língua e colonização e língua e projeto de assimilação.

> A noção de *colonização linguística*, conforme proposta por Mariani (2004) assume neste trabalho grande relevância como construto conceitual-interpretativo, pois define as bases ideológicas sobre as quais as relações linguísticas, especialmente entre a língua portuguesa e as línguas indígenas, foram engendradas e implementadas no Brasil, não só durante o período colonial, enquanto período político, ou seja, entre os séculos XVI a XVIII, mas durante toda a história Brasileira. Neste sentido, o conceito de colonização linguística será aqui utilizado para designar as ideologias, práticas e ações a partir das quais disseminou-se a ideia de superioridade da língua portuguesa diante das demais línguas faladas neste território. (NASCIMENTO, 2012, p. 63).

A assimilação pela língua garantiria "assimilação cultural, quando não raro, seu extermínio" (NASCIMENTO, 2012, p. 63). Essa ideia de assimilação cultural como proposta de dominação será discutida pelo autor perpassando desde o século XVI até o século XX, isso nos dá a dimensão desse projeto e também a dimensão da resistência indígena. Atualmente, a permanência das línguas indígenas, após séculos de tentativas de esvaziamento, é bastante significativa.

A manutenção da língua é uma forma de protagonismo, visto que, as línguas indígenas historicamente foram pensadas como algo em transição, que se manteria por um tempo até que a assimilação por completo se efetivasse por meio das ideias de homogeinização e integração "integração político-econômicados povos indígenas à sociedade hegemônica, tenha sido ela colonial, imperial ou republicana." (NASCIMENTO, 2012, p. 64). A ideia era a de um "**bilinguísmo de transição**".[12]

Outro conceito utilizado pelo autor, mencionado por Mariani (2004) é o de **políticas linguísticas**. Nas palavras do autor, essas políticas sempre tiveram três objetivos: inferiorização, assimilação e extermínio. Esses três objetivos se desdobram em toda a História do Brasil, desde a colonização.

No entanto, esse projeto não se cumpriria sem negociações. Nascimento (2012) explica que a empresa colonizadora necessitou do aprendizado das línguas indígenas. Os missionários, por exemplo, utilizavam as línguas indígenas para a catequização com o objetivo de conversão para a submissão dos indígenas à fé cristã e à coroa.

O autor apresenta as políticas de assimilação da colônia à república. Destacaremos duas. A **Lei do Diretório dos Índios**, no século XVIII (1757), e o **Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios**, no século XIX (1845). O Diretório, dentre suas prerrogativas, tinha que o português deveria ser a única língua a ser utilizada na colônia, proibindo a língua geral. Outra prerrogativa para a assimilação indígena era abolir a distinção entre índios e brancos, ainda que de forma hierarquizada. Uma das formas de fazer isso era por meio dos casamentos interétnicos. Já para o Regulamento das Missões, o autor, apresenta o caso, em Goiás, do presidente de província José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898). Couto Magalhães tinha como um dos seus enfoques a integração dos indígenas ao Império. Em 1871, Couto de Magalhães criou o Colégio Isabel em Leopoldina (atual Aruanã-GO).

De acordo com Nascimento (2012, p. 79) o colégio foi idealizado para "transformar os índios em elementos úteis para a economia, seguindo os ideais da 'perfectibilidade humana'". O colégio funcionou por dezoito anos, mas foram constantes seus insucessos, afirma o autor.

O estudioso relata que o colégio Isabel teve como finalidade a civilização dos indígenas e a formação de mão-de-obra para a expansão econômica da região do planalto central com a navegação do Araguaia, já que o colégio estava localizado nessa região. O autor conta que, para o sucesso do projeto, eram de fundamental importância as questões linguísticas, tanto, que se dava muita êfase na formação de intérpretes. A ideia é que o colégio

[12] Trata-se da utilização colonial das línguas indígenas para aproximação e consequente inculcação dos elementos do colonizador a fim de promover a assimilação indígena.

Isabel funcionasse como um internato de crianças indígenas e estas, como intérpretes da "língua e da cultura", levassem a civilização a seus parentes, juntamente com os missionários.

Assim se refere André Pin (2014, p. 77) aos objetivos do Colégio Isabel, instalado em Leopoldina, hoje, Aruanã em Goiás:

> Aqui, podem ser identificados dois objetivos claros do Colégio que transfiguram a política educacional indígena da época: a conversão para a cultura branca, através da catequese na língua indígena, em um primeiro momento, com o auxílio de intérpretes e, posteriormente, em língua portuguesa, e a transformação dos indígenas em mão de obra nas fazendas: a colonialidade do saber e do ser marcam mais uma vez os processos de colonização do Brasil.

Protagonismo e enfoque enactivo

Araújo (2019) defende que, para perceber as resistências indígenas – para nós, uma forma do protagonismo indígena – é imprescindível analisar as relações de contato a partir de um enfoque que não seja aquele do dualismo cognitivo apresentado pela epistemologia tradicional do ocidente. Isso, porque o dualismo cognitivo separa e hierarquiza as coisas do mundo em vários aspectos como, por exemplo: mente e corpo, cultura e natureza, superioridade (sujeito histórico) e inferioridade (passividade nas relações de contato).

A partir do dualismo ocidental, o tempo é privilegiado, em detrimento do lugar. Sendo o tempo privilegiado, a concepção de progresso ganha robustez no pensamento ocidental, vista como linear e ascendente. Nessa visada, não há espaço para pensar as formas do viver indígena como coetâneas do "eu" ocidental, ao contrário, estas são vistas como atrasadas e o atraso como passado do "eu" colonizador. Logo, um passado do "eu" é sempre pensado como passivo, nunca como sujeito que, embora inserido em relações assimétricas de poder, protagonizam suas histórias, ao criarem diversas estratégias e fazerem suas escolhas.

Para transitarmos da ideia de que os indígenas apenas reagiam ao contato para outra, que os percebe como sujeitos históricos, é primordial passarmos do enfoque dualista construído pelo edifício ocidental para o enfoque enactivo:

> Opondo-se à tradição racionalista pautada por diversos dualismos entre eles o dualismo corpo e mente, para as ciências cognitivas, a *enacción* (ação corporizada no mundo) fundamenta a cognição já que o conhecimento depende das interações entre nosso corpo, nossa linguagem e nossa história social ocorridas em um mundo não fixo e não preexistente, mas plasmado a partir dos atos efetuados por nós como conhecedores. (ARAÚJO, 2019, p. 45).

Enactivismo

O enfoque enactivo "es una rama de las ciencias cognitivas corporizadas"[13] (DI PAOLO, 2016). Araújo (2019, p. 12-13) explica que foi "uma categoria criada pelo psicólogo estadunidense Jerome Bruner (1915-2016) no final da década de 1960" e que recentemente foi utilizada "pelo biólogo e filósofo chileno Francisco Varela (1946-2001) e pelo antropólogo Arturo Escobar (2005, p. 133-168), a partir das teorias do pós-desenvolvimento e da ecologia política". Trata de um enfoque que considera a cognição corporizada e, portanto, distingue-se das concepções que dão ênfase na "dicotomia natureza/sociedade, secularmente embasada no dualismo ontológico de Descartes" (ARAÚJO, 2019, p. 13). O enactivismo repõe a importância do lugar para o ato de conhecer. No modelo enactivo, o conhecimento não é tratado como representacionista e apriorístico ou como "processo de informação no cérebro", isso quem faz é o modelo cognitivo tradicional. Para esse enfoque, o conhecimento é "es una actividad continua moldeada por procesos de participación activa en los contextos concretos del mundo"[14] (DI PAOLO, 2016).

Para Escobar (2005, p. 74), "cognição não é o processo de construir representações de um mundo prefigurado, por uma mente prefigurada, externa a esse mundo". A cognição é, para ele, "experiência arraigada", que rejeita a separação entre o fazer e o conhecer.

Poderíamos pensar com Escobar (2005, p. 70) que o modelo racionalista ocidental não deixou qualquer espaço para se pensar o protagonismo daquelas culturas submetidas ao processo de dominação colonial. Para o autor, o racionalismo ocidental nega o lugar em favor da abstração contida na ideia do universal. Isso teria implicações sérias. Nesse modelo racionalista, percebe-se que o "desaparecimento do lugar está claramente vinculado à invisibilidade dos modelos culturalmente específicos da natureza e da construção dos ecossistemas". O desparecimento do lugar é, portanto, um "dispositivo epistemológico profundo do eurocentrismo".

O protagonismo por nós discutido não é uma espécie de virada do interruptor da interpretação das relações de contato entre indígenas e não indígenas, pois assim cairíamos na mesma armadilha do dualismo (sujeito/passivo) às avessas. A nossa perspectiva é transpor o dualismo e o racionalismo ocidental, ao analisar as relações de contato por meio do enfoque

[13] "É um ramo das ciências cognitivas corporizadas"
[14] "É uma atividade contínua moldada por processos de participação ativa nos contextos concretos do mundo"

enactivo. Temos como exemplo o trabalho de Araújo (2019, p. 45), que critica as abordagens unilaterais e propõe “uma relação de influências mútuas”:

> [...] pela perspectiva indígena, as interações, acordos e concessões feitos pelos povos indígenas aos missionários protestantes que recorrentemente insistiam em percorrer suas terras, explorando-a no sentido de conhecê-las em sua totalidade (fauna, flora e pessoas), a fim de estabelecerem contatos e integrar aquele ambiente ao progresso e à “civilização”. Além da conversão, os missionários almejavam a transformação do “habitat” indígena como espaço destinado aos objetivos do sistema mundo moderno capitalista. Nestes casos, ao se tornarem observadores e conhecedores daquele ambiente, foram igualmente influenciados em suas visões de mundo pelas cosmologias originárias, passando também para o lado dos conhecidos e observados pelos indígenas.

Ao analisar as narrativas de missionários protestantes, Araújo (2019, p. 145) assevera que eles não eram observadores “de um mundo de objetos fixos”, mas “participantes de um mundo em constante mutação, ainda que não reconhecessem isto”:

> [...] ao assumirem comportamentos que eles consideravam “primitivos”, como despir-se na descida do rio Araguaia e enfrentar as intempéries durante a navegação ao lado dos experientes guias, ao dispor de talheres durante as refeições, ao dormir em redes e ao buscar aprender a línguas maternas para se comunicarem com os interlocutores indígenas, fossem homens, mulheres ou crianças. (ARAÚJO, 2019, p. 145).

Dessa forma, pensar o protagonismo indígena não é apenas dar ênfase aos seus espaços de atuação, às suas escolhas no interior das relações de contato, mas também é destacar outra forma de narrativa, como faz Araújo. A autora muda a tônica das explicações das relações de contato. A narrativa unilateral do racionalismo e do dualismo cede espaço para a narrativa calcada na interculturalidade crítica, da qual o enfoque enactivo é parte essencial para perceber as resistências indígenas (no caso específico de seu estudo, os *Inỹ*) e suas estratégias “para se manterem alheios às inúmeras tentativas de salvação e de civilização” (ARAÚJO, 2019, p. 282).

Destacamos o enfoque enactivo na análise, principalmente, da leitura decolonial dos aldeamentos referente à questão da orientação indígena.

PARTE 1

NAS TEIAS DAS FRENTES DE EXPANSÃO: RELAÇÕES INTERÉTNICAS E A QUESTÃO DO TERRITÓRIO NO SERTÃO DOS GOYAZES

Parte da historiografia indígena aborda o tema da contradição que existe entre a legislação indigenista e a sua aplicação. Há outras pesquisas que remetem à discussão de que a aplicação da legislação indigenista na América portuguesa assume determinadas características peculiares, dependendo do contexto para o qual se dirige. Nesse sentido é que as leis "se faziam no cotidiano das relações sociais a partir dos diferentes interesses e motivações em jogo" (CORRÊA, 2012, p. 44). Como expôs Thompson (1987), a lei seria como uma arena de disputas. Concordamos com a segunda forma de abordar esse tema. Interessa-nos aqui perceber as particularidades que assumiu a Lei do Diretório dos Índios em Goiás, para isso, é preciso considerar algumas questões as quais remetem ao momento da expansão territorial portuguesa que abarcou as minas de Goiás ao processo colonizador.

No tocante ao processo de interiorização da Coroa portuguesa, é importante pensar Goiás a partir de algumas questões que serão aqui trabalhadas o como processo de interiorização e conflitos, a defesa do erário real e a proteção dos caminhos. Já para a discussão da ideia defendida acerca do atraso e ineficiência da lei do Diretório em Goiás, é necessário abordar temas ainda conectados com o processo de interiorização, como: a importância econômica e estratégica das regiões minerais para a Coroa portuguesa, a diferença entre as áreas de colonização mais antigas e as mais recentes – como é o caso de Goiás – a colonização, conquista, os aldeamentos tardios em Goiás, as relações entre índios e não índios – com o avanço de sesmarias e nas áreas minerais –, os conflitos e a memória das resistências e sublevações no período que antecede à chegada de José de Almeida Vasconcelos, o Barão de Mossâmedes, responsável pela aplicação da Lei do Diretório, a relação da lei com o contexto econômico de Goiás com o aprofundamento da crise de arrecadação do ouro na década de 1770 e, finalmente, a atuação indígena nesse processo.

CAPÍTULO 1

PROJETO COLONIAL PORTUGUÊS E A QUESTÃO DO TERRITÓRIO: ESPECIFICIDADE DO COLONIALISMO PORTUGUÊS E AS RELAÇÕES INTERÉTNICAS

1.1 Especificidade do colonialismo português e a concepção sobre o território

Para entender como a América "passa a fazer parte do universo cognitivo europeu" (CARDOSO, 2015, p. 108), é necessário compreender o lugar de Portugal a partir do processo modernidade/colonialidade,[15] porque é a partir desse lugar que se consubstanciará o projeto colonial português. Nesse espaço, vamos utilizar as discussões tecidas por Ludimila Stival Cardoso (2015), em sua tese, a fim de posicionar o perfil do colonialismo português. Também abordaremos Boaventura de Sousa Santos (2008), que enfatiza que o Estado português nunca chegou a ser um Estado moderno de fato, e, portanto, seu colonialismo seria hierarquicamente semiperiférico frente aos colonialismos europeus, posto que, segundo o autor, a partir do século XVII o colonialismo passa a ser escrito em inglês.

Cardoso (2015) apresenta alguns autores como Lilian Gallo (2006) e Sergio Buarque de Holanda (1994), para os quais, Portugal estaria no entre-lugar, entre a Europa e a África. O entre-lugar seria, para Boaventura de Sousa Santos (2008), a característica de Portugal ser ao mesmo tempo Próspero (colonizador) e Caliban (frente principalmente à Inglaterra).

Para Boaventura de Sousa Santos (2008), a especificidade do colonialismo português se coloca em relação ao colonialismo hegemônico da Inglaterra, isso porque:

> Apesar de a inserção de Portugal no projeto de expansão ter sido original, não pôde sustentar a seu respeito um discurso de originalidade a partir do

[15] O processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América (QUIJANO, 2005, p. 9 apud BALLESTRIN, 2013, p. 103-104).

> momento em que o capitalismo industrial criou um vínculo mais estreito e direto com o colonialismo. (SANTOS, 2008, p. 233).

Portugal estaria nesse entre-lugar porque o colonialismo inglês se colocou como normatividade. Dessa forma os portugueses mesmo sendo os pioneiros do sistema de "representação da modernidade ocidental" (SANTOS, 2008, p. 256) estiveram em trânsito entre Próspero e Caliban.

Esse lugar de Portugal nos oferece explicações sobre a forma de estabelecer a ideia de formação territorial brasileira e o que era a questão indígena para o projeto colonial. Nesse sentido, a autora destaca o conceito de patrimonialismo e desenvolve a explicação de como houve uma transposição de normas jurídicas para a América.

Por meio dessa localização de Portugal na Modernidade/Colonialidade, poderemos rediscutir os interesses da política pombalina não como simples política ilustrada, mas como política de gestão do território.

Podemos entender colonialidade como um "arranjo teórico que demonstra a construção de pares dicotômicos: inferior x superior; primitivo x civilizado; ou irracional x racional, levando ao que Maldonado-Torres (2007) chama de "la deshumanización racial en la modernidad" (CARDOSO, 2015, p. 133).

Boaventura de Sousa Santos (2008) enfatiza que o Estado português não constituiu características típicas do Estado moderno de tipo liberal. Portanto, temos que entender sua especificidade na esteira do patrimonialismo característico do Antigo Regime. Esse entendimento é mais relevante do que enfocar a ideia da *perifericidade* do colonialismo português. Isso porque o marco do colonialismo português se dá na ideia de integridade do Império e para este fim se faz relevante a gestão do território.

Para assegurar a integridade do império na possessão territorial do território de além-mar é necessária uma "polarização entre Próspero e Caliban" (SANTOS, 2008, p. 267). De acordo com Santos (2008, p. 267), essa polarização se daria no contraponto entre o português colonizador "representante ou metáfora do Estado colonial" e o indígena alçado ao estatuto de primitivo.

Então, "o português branco e o indígena primitivo surgem, simultaneamente, divididos e unidos por dois poderosos instrumentos da racionalidade ocidental: o Estado e o racismo", ou seja, "através do Estado procura-se garantir a exploração sistemática da riqueza convertendo-a em missão civilizatória por meio da transladação para as colônias dos modos de vida civilizados metropolitanos" (SANTOS, 2008, p. 267). A colonialidade estabelece no

seu tripé: colonialidade do poder, colonialidade do saber e colonialidade do ser, as relações de poder desiguais e tem como base a "exploração de classes, o sexismo e o racismo" (SANTOS, 2008, p. 242).

1.2 A política do Estado português em outras capitanias: o caso do Estado do Maranhão e Grão-Pará

No Brasil, a política de aldeamentos esteve entre as principais estratégias da Coroa portuguesa para a dominação e o assenhoramento do território. Neste trabalho, pontuamos aspectos que demonstram as especificidades da empresa colonizadora em Goiás. Contudo, Goiás se insere no contexto mais amplo das políticas do Estado português dirigidas às populações indígenas. Outras capitanias também tiveram suas especificidades frente às políticas indigenistas. Como exemplo de outra região em que essa política se desenvolveu, apresentaremos a região do Maranhão e Grão-Pará.

Em *Muralhas do sertão*, Nádia Farage (1986, p. 22), fez uma análise do Estado do Maranhão e Grão-Pará, o qual foi instituído em 1621. Nesse período, esse Estado correspondia a toda a Amazônia portuguesa e aos atuais Estados do Ceará e Piauí. Essa área representava, conforme a autora, uma unidade administrativa diretamente ligada a Lisboa. A autora pretende analisar as práticas coloniais na região do Rio Branco, tendo em vista o período pombalino, recorte temporal e temático que interessa nossa pesquisa, uma vez que trabalhamos com os aldeamentos pombalinos em Goiás. Nesse período, "reformas estruturais ocorrem na economia amazônica". Ela assinala uma especificidade do Grão-Pará em relação a outras capitanias. Economicamente, essa região estaria baseada no extrativismo, o que implicaria a maior utilização da mão-de-obra indígena do que na mão-de-obra escrava africana.

Farage (1986) evidencia que tanto as guerras justas como o resgate eram formas de obtenção de mão-de-obra indígena. O resgate era uma prática antiga que ocorreu, por exemplo, com o "comércio português na África já no século XV" (FARAGE, 1986, p. 31). Dessa forma, o resgate constituía-se na compra de indígenas "prisioneiros de guerra entre nações indígenas". No período pré-pombalino, o resgate teria sido a forma mais comum de escravização dos indígenas pelos colonizadores. Arregimentavam-se indígenas em tropas de resgate. Contudo, a escravização clandestina, como cita Farage (1986, p. 34), foi muito maior do que a que incluía "resgates oficiais e tropas de resgate juntas". Portanto, a autora mostra que o regate clandestino era uma prática corrente em toda colônia e não somente na região por

ela estudada. Afirma que quase todos os moradores da colônia que iam até o sertão "voltavam trazendo escravos", missionários assinavam registros em branco ou, cedendo às ameaças dos membros da tropa ou /a seus próprios interesses, davam por escravos os que eram legalmente livres" (FARAGE, 1986, p. 36).

Farage (1986, p. 37) enfatiza que a "categoria de mão-de-obra indígena livre" era concedida aos indígenas aldeados. Por meio dos chamados descimentos, que era um

> [...] sistema em que o missionário em pessoa ou seus representantes, brancos em viagem ou índios *mansos*, isto é, já aldeados, persuadiam os índios, por vezes aldeias inteiras, a se deslocarem do seu território original e a se estabelecerem nos aldeamentos missionários. (FARAGE, 1986, p. 37).

Ela (1986, p. 38) informa a tipologia dos aldeamentos: aldeamento dos serviços das ordens religiosas, aldeamentos do serviço real e aquelas que eram aldeamentos de repartição "cuja mão-de-obra era destinada aos moradores". Ou seja, era uma divisão da mão-de-obra indígena entre Igreja, Estado e moradores. Essa divisão não se dava sem conflitos, porque o mais comum era que 2/3 ficassem com a Igreja e o restante fosse divido entre o Estado e os moradores com prioridade do Estado. A disputa em torno da mão de obra indígena ocasionava embates entre colonos e missionários.

Era obrigação dos missionários elevar o número de indígenas nas aldeias de repartição, em que os indígenas eram pensados para 1) assegurar a defesa do Estado e das cidades, 2) prestar serviço temporário aos moradores, no caso do Pará seis meses de trabalho e do Maranhão quatro meses de trabalho. Também os indígenas deveriam fazer entradas nos sertões como parte da prestação de serviços aos moradores.

Após fazer uma análise da legislação que antecede a reforma pombalina, a autora destaca muito apropriadamente que essa legislação não era exatamente contraditória e vacilante, mas que já apresentava em seus delineamentos um "projeto político mais amplo do Estado português quanto aos povos indígenas" (FARAGE, 1986, p. 43), projeto que se torna explícito com a Lei do Diretório dos Índios a partir da década de 1750.

A autora discute a importância da região por ela estudada quanto à questão da ocupação do território frente à atividade holandesa na região do vale amazônico (com uma rede de comércio que se estabelecia de forma intertribal) e às prerrogativas estabelecidas pelo Tratado de Madri (1750). Comenta Farage (1986, p. 44) que "era preciso tirar a Amazônia de sua estagnação econômica". É aqui que vão entrar as reformas pombalinas. "O Tratado de Madrid impôs com prioridade estratégica as fronteiras coloniais com Espanha, relegando ao

segundo plano a delimitação territorial com os holandeses" (FARAGE, 1986, p. 138). A ocupação efetiva do Rio Branco era de extrema importância para a política estratégica de Portugal. Nesse sentido, os aldeamentos funcionavam como barreiras do sertão para conter ou expulsar espanhóis e holandeses da região do Rio Branco. Em 1777, havia cinco aldeamentos nessa região.

De 1751 a 1759, o governo do Maranhão e Grão-Pará está com o meio-irmão do Marquês de pombal. O governo era de Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Em 1752, o então governador Mendonça Furtado já sinaliza mudanças, aventando que era preciso alterar de forma radical a organização do trabalho na região da Amazônia. "A resposta do Estado veio em 1755, na formação da Companhia Geral do Comércio do Maranhão e Grão-Pará" (FARAGE, 1986, p. 48), a qual concedia liberdade aos indígenas e retirava dos missionários a administração temporal sobre os indígenas. Porém, essa liberdade seria uma "ficção política" (FARAGE, 1986, p. 70). A Lei do Diretório colocava os indígenas sob a supervisão do Juiz de Órfãos, que concedia licença a moradores e ao Estado, para que estes continuassem a explorar a sua mão-de-obra. Ficavam sob o juizado de órfão, para que se tivesse controle sobre eles e por considerá-los, como nas palavras do governador Mendonça Furtado, "dementes". A autora diz que, mesmo com o fim do Diretório, os indígenas estiveram ainda na condição de órfãos.

A liberdade dos índios permeada de um discurso de que eles eram menos aptos ao trabalho sedentário do que os escravizados africanos tinha uma razão de ser política. Primeiro, como apresenta a autora, era o de integrar a região à economia colonial, abrindo mercado ao tráfico africano e, segundo e mais importante, era transformá-los em vassalos do Rei para a proteção da "área de domínio português" (FARAGE, 1986, p. 59). Isso significa que os indígenas comporiam estrategicamente um grupo para a preservação do território. Houve assim uma política de assimilação da população indígena que nesse momento da política pombalina tem seu auge.

Os aldeamentos, pela Lei do Diretório (1757), teriam como objetivo converterem-se em vilas, nessas conviveriam indígenas e brancos e se recomendava que os indígenas não fossem preteridos para os cargos honoríficos – "capitães-mores, sargentos-mores e outros graus de oficialato" (FARAGE, 1986, p. 72) – em relação aos brancos. Quem detinha esses cargos eram em geral os *principais* ou *maiorais,* ou seja, as lideranças indígenas, que eram assim denominadas pelo colonizador. Todavia, o *principal* pela Lei do Diretório ficava submetido a um Diretor pelo fato de que a lei considerava que as lideranças indígenas ainda não estavam aptas para comandar os aldeamentos devido à sua *lastimosa rusticidade e*

ignorância, como aponta o documento em seu primeiro parágrafo. Então, o que cabia aos *principais*? Conforme Farage, a eles cabia: recrutar indígenas para o trabalho seja para o Estado, seja para os moradores, punir delitos praticados por índios aldeados, prover o aumento da população dos aldeamentos por meio de descimentos. No caso de Goiás, observamos que esse papel de promover o aumento do aldeamento de São José de Mossâmedes, em meados do século XIX, é realizado pela *língua* Kayapó Damiana da Cunha. O Diretório dos Índios (1757), para cooptar lideranças indígenas, dispunha da ideia de que haveria uma hierarquização entre os indígenas, em que essas lideranças tinham tratamento diferenciado como fator de diferenciação social perante os demais indígenas aldeados.

Farage (1986) reforça que a empresa colonizadora tinha como pressuposto básico a diluição da população indígena na sociedade colonial. Essa diluição traçava – entre outras coisas, como proibição das línguas indígenas em prol da língua portuguesa e dos matrimônios entre indígenas e brancos – um perfil de moralidade desejável para que se promovesse a civilização das populações indígenas. Esse perfil incluía construção de casas com vários compartimentos, porque as construções dos indígenas eram consideradas indecentes posto que não tinham divisórias e comportavam várias famílias sem diferenciação entre os sexos. Também o uso de vestimentas, principalmente para as mulheres, e a coibição de aguardente nos aldeamentos.

O Diretório dos Índios (1757) pressupunha um número mínimo de habitantes nos aldeamentos. Ela nos informa o número de 150 habitantes. “Para tanto, o Diretório facultava a incorporação de populações menores a maiores” (FARAGE, 1986, p. 75). No caso de Goiás, percebemos essas estratégias, por exemplo, quando os indígenas do aldeamento de nova Beira são transferidos para o de São José de Mossâmedes pelo governador Luís da Cunha Meneses, como veremos mais adiante.

O Diretório dos Índios também apresenta uma “minuciosa e burocrática fiscalização da produção” (FARAGE, 1986, p. 77). Ainda que esses aldeamentos tenham sido muito bem planejados, a autora constata que não foram bem-sucedidos. Para Farage, no caso da região do Grão-Pará, esse insucesso em larga medida deveu-se à demanda do estado pela mão-de-obra indígena que eram na região da Amazônia “requeridos para a construção e guarnição de fortalezas, manutenção de estradas e pontes, como também para as canoas? de vigilância que cruzavam periodicamente os rios” (FARAGE, 1986, p. 81). Nos anos de 1780, as expedições demarcatórias do Estado demandaram mais mão-de-obra indígena do que o estabelecido pelo Diretório, que era de metade dos indígenas aldeados.

Contudo, a autora fala que, entre 1780 a 1781, na região do Rio Branco, que abrigava cinco aldeamentos, houve uma grande rebelião indígena que "abalou os planos portugueses para a colonização do Branco" (FARAGE, 1986, p. 259). Esse levante foi responsável pelo esvaziamento total de quatro dos cinco aldeamentos. Na documentação analisada pela autora, alguns dias após o abandono dos aldeamentos, os indígenas voltaram e incendiaram os aldeamentos. Esse levante, segundo a autora, marcou um divisor de águas no aldeamento do Rio Branco, após ele, houve um hiato de quase três anos na política indigenista local e, em 1784, reorganizou-se quatro aldeamentos. Outro acontecimento que deixava os aldeamentos instáveis referia-se "as prolongadas ausências dos índios" (FARAGE, 1986, p. 286). Isso pode ser observado em outras capitanias, como a de Goiás. Essa questão associada a outras comprometeram a consolidação de núcleos coloniais no Rio Branco, assim como em outras capitanias. Não foi fenômeno exclusivo do Rio Branco ou de Goiás. Mais uma questão bem parecida com a capitania de Goiás é em relação à demanda do Diretório, de que os aldeamentos deveriam se autossustentar. Afirma a autora que os aldeamentos do Rio Branco nunca se autossustentaram. A tudo isso, consideramos uma forma de resistência indígena, consciente ou não.

Os aldeamentos no Rio Branco tinham o propósito de povoamento, no entanto, por conflitos em relação à possessão do território em área fronteiriça, caracterizavam-se como fortalezas ou barreiras do sertão.

1.3 Colonialidade e território

No que diz respeito à colonialidade, Cardoso (2015) frisa que, para Catherine Walsh (2009), esta consiste em retirar a faculdade cognitiva dos sujeitos colonizados. Por isso, a "colônia americana, a partir de toda essa operação, passa a fazer parte do universo cognitivo europeu, ou seja, é transformada em algo plausível aos códigos culturais europeus" (CARDOSO, 2015, p. 108).

Em relação à concepção do colonizador europeu sobre o território tido como "descoberto", temos o estudo de Carl Schimitt (2005). A tomada da terra a partir da invasão do Novo Mundo estava assente na tradição medieval do *Direito das Gentes* europeu.[16] O Direito europeu estabelece uma relação entre assentamento e ordenação baseado no nomos.

[16] O *jus gentium* era na sua origem normas do Direito romano que se aplicava a povos estrangeiros. Seria um direito pensado como comum a todos os homens, um direito universal que poderia ser aplicado tanto na Europa como fora dela. Ver Carl Schimitt (2005, p. 68).

Nomos consiste num "emplazamiento y una ordenación relativa al suelo[17]" (SCHIMITT, 2005, p. 62).

Para Shimitt (2005, p. 67), o Novo Mundo coloca um novo problema "el de una ordenación del espacio de todo el globo terrestre de acuerdo con el Derecho de gentes".[18] Acrescenta o autor (2005, p. 67) que "[a]hora se trazan líneas para partir y dividir toda la tierra".[19]

O autor (2005, p. 68) explica como o território era pensado a partir do Direito das Gentes europeu:

> El Derecho de gentes europeo de la epoca dos siglos XVI al XX consideraba las naciones cristianas de Europa como creadoras y portadoras de una ordenación que era válida para toda la tierra. "Europeo" designaba entonces el status normal, que también reclamaba ser normativo para la parte no europea de la tierra.[20]

A citação acima revela como o território era pensado pelo colonizador dentro e fora da Europa. O direito válido para toda a terra era o europeu. Assim, o Novo Mundo aparecia como um espaço livre e vazio a ser ocupado pela expansão europeia.

Dentre as leituras de tomada da terra, Schimitt destaca a concepção de guerra justa a partir dos escritos do teólogo Francisco de Vitória (1483-1546).

O teólogo Francisco Vitória defende que a tomada da terra não é algo que pode acontecer de forma direta, mas sim indireta por meio da guerra justa. Que significa isso? Significa equiparar cristão e não cristão ao direito de tomada da terra. Francisco de Vitória coloca que tanto os soberanos europeus quanto os habitantes indígenas possuíam a mesma jurisdição sobre seus solos.

De modo que "[l]os soberanos de aquellos países bárbaros, no-cristianos, poseen la misma jurisdicción y los habitantes indígenas tienen el mismo dominio sobre su suelo que los soberanos y pueblos de los países cristianos sobre el suyo"[21] (SCHIMITT, 2005, p. 91). Para Schimitt, a posse da terra representa a origem do direito.

---

17 Tradução: Localização e ordenação relativa ao solo.

18 Tradução: O de uma ordenacão do espaço de todo o globo terrestre de acordo com o Direito das gentes.

19 Tradução: Agora se traçam linhas para partir e dividir toda a terra.

20 Tradução: O Direito das gentes europeu dos séculos XVI ao XX considerava as nações cristãs da Europa como criadoras e portadoras de uma ordenação que era válida para toda a terra. "Europeu" designava, então, o *status* normal, que também reclamava ser normativo para a parte não europeia da terra.

21 Tradução: Os soberanos daqueles países bárbaros, não cristãos, possuem a mesma jurisdição e os habitantes indígenas têm o mesmo domínio sobre suas terras que os soberanos e povos dos países cristãos têm sobre as suas.

Consequentemente, nem o papa nem o Soberano poderiam dispor dos povos chamados bárbaros e não cristãos em seus solos. Portanto, a religião não conferiria direito imediato à tomada da terra pelo soberano. Nesse sentido, o direito e a tomada da terra se dariam através da guerra justa. A guerra justa na interpretação de Vitória consistia em não excluir o não indígena da lógica do direito europeu.

Ao analisar essa questão do território e da guerra justa, Cardoso (2015, p. 62) comenta:

> A legislação da guerra justa origina-se do direito de guerra medieval e foi instrumentalizada por Portugal no século XIV, autorizando a Coroa e a Igreja a declarar guerra aos pagãos. No século seguinte, esse direito foi limitado ao poder real, mudando os motivos de declaração de uma guerra justa: a propagação da fé não mais a justificava, era necessário, a partir de então, encontrar restrições ao comércio e à expansão do projeto de domínio de territórios do período colonial. (FREIRE; OLIVEIRA, 2006, apud CARDOSO, 2015, p. 62).

E prossegue, dizendo que:

> Em nome dessa "missão", todos os procedimentos adotados seriam válidos e justificáveis, porque era justa a guerra, e fundamentada politicamente, já que pela Bula *Inter Caetera*, de 1493, firmada pelo Papa Alexandre VI, Deus havia dado aos europeus grande parte do reino Dele. Cabia aos europeus propagar as verdades cristãs e salvar as vítimas dos sacrifícios humanos aos deuses, feitos pelos povos ameríndios. (FREIRE; OLIVEIRA, 2006, apud CARDOSO, 2015, p. 62).

Cardoso (2015) discute que a América é inventada como extensão inferior do mundo europeu, em que a ideia de civilizar povos atrasados entra na empresa do colonialismo como justificativa de assenhoramento do território. Os indígenas passam a ter uma dimensão estratégica para a possessão do território pelo projeto colonial. O Estado português vê os indígenas como elementos da colonização, com o objetivo de garantir os domínios coloniais. A ideia era utilizar o indígena como "peça de manutenção do território" (CARDOSO, 2015, p. 102).

As sesmarias constituem num elemento importante do direito europeu sobre a terra. Para o direito europeu, a partir da lógica econômica europeia, o assenhoramento e a garantia de posse sobre a terra impõem a questão de que a terra deve ser produtiva.

Cardoso (2015, p. 95) analisa como o direito europeu estabelece a relação entre a normatividade jurídica e a perda de direitos dos indígenas sobre a posse da terra:

> Essa obrigatoriedade do cultivo retoma a ideia de "terra vazia" e que fundamenta juridicamente a "noção de que a América não estaria povoada por indivíduos que respondam adequadamente a tal obrigação, e essa característica os faz perder direito sobre a terra.

A obrigatoriedade do cultivo está associada à ideia de terra livre e vazia e como os povos indígenas, dentro da visão eurocêntrica, não se relacionavam dessa forma com o território, perderam o direito sobre a terra. É a partir dessa concepção de território como terra vazia e desconsiderando por completo as diversas formas dos povos originários de se relacionarem com o território é que o colonizador estabelece o discurso de "descobrimento" e não de invasão como efetivamente ocorreu. Direito e teologia são os componentes do assenhoramento das terras por parte do colonizador. Cardoso (2015, p. 96) explica que "Promovia-se, concomitantemente, o povoamento, baseado na vinda de homens para o uso dessa terra, que estaria vazia, posto que se desconsidere a posse indígena, porquanto os nativos não tornassem a terra produtiva em termos agrícolas".

Para a autora, são nesses termos que as bandeiras foram entendidas como construtoras da nacionalidade e aos indígenas foi atribuído o papel de defesa do território português.

As bandeiras em direção ao Planalto Central seguem essa mesma lógica de território vazio esperando para ser descoberto e colonizado. É nesse contexto que se dão os primeiros contatos dentro da etnorregião do Araguaia-Tocantins.

1.4 O panorama dos primeiros contatos: a etnorregião Araguaia-Tocantins

As primeiras bandeiras até o planalto central adentrando o sertão de Goiás datam do final do século XVI. Essas bandeiras saem da vila de Piratininga em direção aos sertões. Segundo Manoel Rodrigues Ferreira (1977, p. 19), a vila de Piratininga (hoje cidade de São Paulo) foi fundada com o objetivo de estabelecer "um núcleo, uma base para penetração do grande sertão com gente experimentada", uma vez que uma das atribuições do fundador da vila (Martin Afonso), conforme ordem real do rei D. João III, era a exploração do interior. A atitude de Martin Afonso foi a de criar uma espécie de escola de sertanismo na vila de Piratininga "à maneira da escola de sagres – só que aqui para o devassamento, o reconhecimento, a exploração do grande sertão interior" (FERREIRA, 1977, p. 19-20).

> Deparando com uma natureza virgem, com uma terra vasta, compreenderam os portugueses que penetrá-la, reconhecê-la povoa-la, não era tarefa tão simples como pode parecer à simples vista. Para a realização dessa emprêsa era necessária uma base, que não poderia ser, evidentemente uma caravela ancorada junto à praia. (FERREIRA, 1960, p. 389).

Em carta para o rei D. João III, o padre Manoel da Nóbrega escreve "é por aqui (por Piratininga), a porta e o caminho mais certo e seguro para entrar nas gerações (nas tribos) do sertão, de que temos boas informações" (FERREIRA, 1977, p. 20). Manoel Rodrigues Ferreira dá conta de que o negócio da "conquista do interior" era tão importante que, em 25 de janeiro de 1554, na vila de Piratininga, foi criado um colégio jesuíta "só para índios, em detrimento dos portugueses moradores de Santo André" (FERREIRA, 1977, p. 21). Dessa forma, à porta de entrada para o sertão, caberia aos jesuítas catequizar os indígenas.

Manoel Rodrigues Ferreira, em suas três publicações – *Os mistérios do ouro dos martírios*, *As bandeiras do Paraupava* e *O segundo descobrimento do Brasil: o interior* – oferece informações relevantes para a compreensão das bandeiras paulistas em direção ao planalto central. No entanto, sua historiografia é afirmadora do projeto colonial de pensar os sertões como "vazios" a serem povoados nas disputas pelo território em relação à colonização espanhola, ou seja, na defesa do território por parte de Portugal daquelas terras pensadas como terras de possessão indefinida segundo a lógica colonial, com base no direito romano do *utis posseditis.*

Temos daí a concepção do autor que durante muitos anos pesquisou em arquivos, de que o historiador seria um "escravo do documento" (FERREIRA, 1977, p. 15), posto que o documento evocaria a verdade. Desse modo, sua historiografia faz a apologia do documento e exalta os bandeirantes como "desbravadores heroicos", e que como portugueses da Vila de São Paulo seriam superiores aos indígenas. Quando se refere à guerra que São Paulo vivia com indígenas, ele manifesta seu pensamento eurocêntrico "os indígenas não tinham pelo colonizador português o respeito que uma civilização e uma cultura tem por outra que lhe é espiritualmente e materialmente superior" (FERREIRA, 1977, p. 23). Então, para ele, o Colégio da Companhia de Jesus era um importante agente do que ele chamou de aperfeiçoamento espiritual dos indígenas.

Para o autor (1977, p. 32), a Vila de São Paulo de Piratininga se tornou um "verdadeiro ninho de sertanistas" e o destino das bandeiras era alcançar um "precioso ponto geográfico no interior do grande sertão", onde haveria grande quantidade de metais preciosos. Esse ponto geográfico era conhecido como *A lagoa Paraupava*.

O autor (1977, p. 33) aponta a importância da cartografia num momento que era necessário tomar posse do território, reforçando a ideia de que "o interior era uma espaço inteiramente vazio", ele diz que os primeiros mapas eram da costa litoral e que a partir de informações conferidas por indígenas de que os rios da Prata, São Francisco e Amazonas nasceriam numa lagoa rica em ouro começaram as investidas sobre os sertões.

A partir desse momento, a cartografia começa a dar conta da existência dessa lagoa. A lagoa apareceu registrada primeiro na cartografia espanhola e data de 1543. Esse registro decorria da expedição do espanhol Alvar Nunes Cabeza de Vaca, que diz ter chegado a uma "geração de índios Xaraiés" (p. 35). Já na cartografia portuguesa, o registro da lagoa aparece pela primeira vez no mapa do português André Homem, em 1559. Nesse mapa, a lagoa aparece com a denominação 'Eupana'. Pelo mapa estariam ligadas as embocaduras dos três rios já mencionados. Em mapa de 1597 e 1612, a lagoa aparece com o nome de *Dorada*. O termo Paraupava surge pela primeira vez na cartografia portuguesa no mapa de Antônio Sanches em 1633.

Manoel Rodrigues Ferreira (1977, p. 68) apresenta um documento em que o rei de Portugal, D. Sebastião, assina a carta de nomeação do sertanista Domingos Garrucho em 1574 para este entrar em "jornada de descobrimento da Lagoa do Ouro". Informa o autor que, em 1564, a existência da Lagoa já era conhecida em São Paulo de Piratininga e a forma ou os caminhos de se chegar até ela era por meio da navegação de rios. Desse modo, São Paulo de Piratininga, em 1585, já conhecia o sertão do São Francisco. E informa que ao "findar o século quinhentista, já duas áreas geográficas haviam sido alcançadas: o sertão dos Carijós e o sertão do Rio Paraupava" (FERREIRA, 1960, p. 406).

Em 1590, inicia-se o que o autor chama de Ciclo Paraupava, bandeiras que saem de São Paulo em direção ao planalto central.

Essas bandeiras são interessantes, porque nos permitem observar a navegação do rio Paraupava (atual rio Araguaia), que já ocorria desde o final do século XVI, bem como as relações de contato entre indígenas e não indígenas. Permitem também traçar um mapa etnográfico das populações indígenas que habitavam a região norte de Goiás e estabelecer os contatos com a região que se concebia como aquela da Lagoa Paraupava, que é, na verdade, a Ilha do Bananal.

As bandeiras do Paraupava se concentram, segundo Ferreira (1977), no período de 1590 a 1618. Essas bandeiras do chamado ciclo do Paraupava abriram caminho de São Paulo a três sertões: o sertão do São Francisco (Minas Gerais), o sertão do Paraupava (Goiás) e o sertão do rio Paraguai (minas de Cuiabá e Mato Grosso). Por ocasião das idas ao sertão do

Paraupava, o rio de mesmo nome (atual rio Araguaia) já era bastante conhecido e navegado pelos sertanistas paulistas.

As bandeiras do Paraupava são importantes para nossa discussão na medida em que os roteiros das viagens produziram informações que serviram de fonte para a cartografia sobre a região.

De acordo com os mapas e os documentos analisados por Manoel Rodrigues Ferreira (1977), as etnias que habitavam o sertão do Paraupava eram: "Guaiás ou Guaiazis, Bilreiros, Pés Largos, Caatingas e Cararajaúnas. Interessa-nos nesta pesquisa observar que os Bilreiros[22] eram os Kayapó do sul e os Carajaúna, uma denominação para os Karajá. Interessa-nos porque Kayapó e Karajás, juntamente com outras etnias, como os Akroá, os Xacriabá e os Xavante, são os grupos os quais contempla este trabalho. Logo, ao que tudo indica, os primeiros contatos dos sertanistas foram com os Kayapó.

Sobre os Guaiás, Goiá ou Guaizis a primeira notícia que registra a presença desse grupo étnico no sertão Paraupava é proveniente da bandeira de Domingos Rodrigues (1596-1600). Conforme Manoel Rodrigues Ferreira (1960, p. 257), a "primeira bandeira que com certeza esteve no Paraupava foi a de Domingos Rodrigues, entre 1596 e 1600" e ainda teria sido esse sertanista "quem ali chegou primeiro, em 1596, identificou e deu nome à lagoa" (FERREIRA, 1960, p. 329).

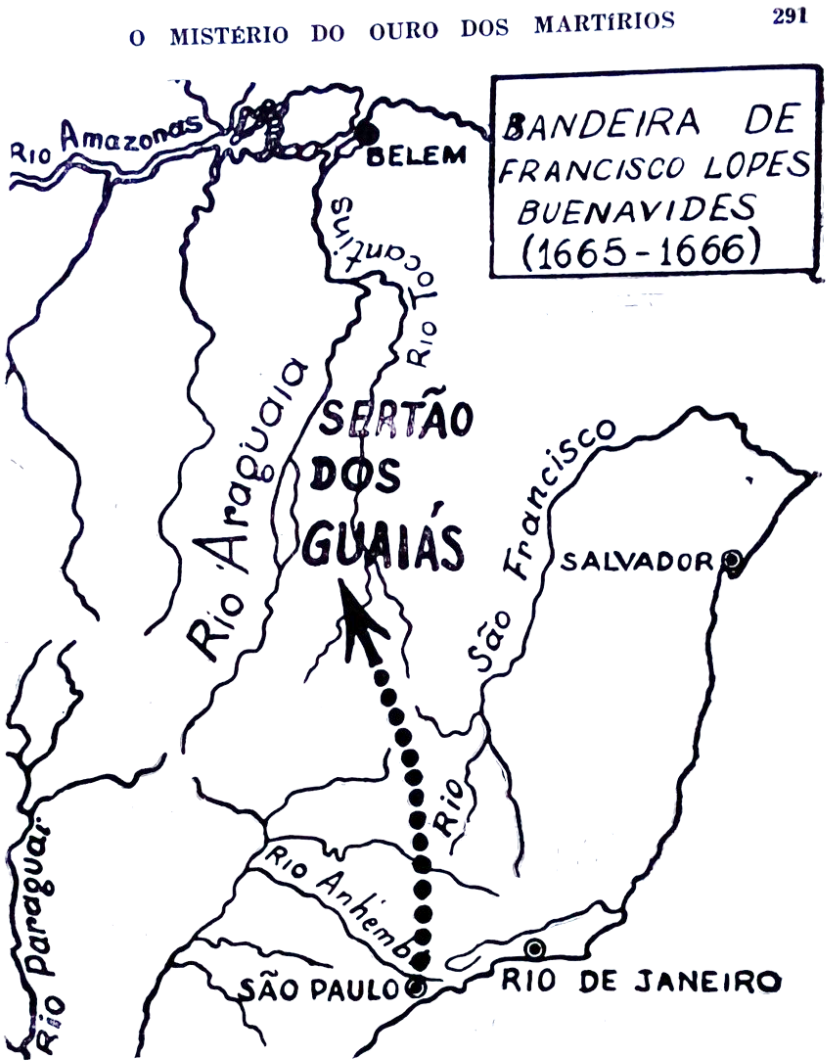
São poucos os registros dos índios Goiá. Eles também aparecem nos registros da bandeira de Pedro Teixeira de 1637 e no inventário de 1612 de um sertanista chamado Martin Rodrigues. O inventário consta entre os bens do sertanista "uma negra por nome Guaiá, digo, da nação Guoaiá que diz ser escrava da entrada de Domingos Rodrigues, de Paraupava, com três filhos, avaliada em vinte e dois mil réis 22$000" (FERREIRA, 1977, p. 93).

Sobre a denominação sertão dos Goyazes, observamos que, até 1665, os sertanistas usavam o termo sertão do Paraupava. A partir da bandeira do sertanista Francisco Lopes Buenavides (1665-1666), surge o nome sertão dos Goyazes. Nessa bandeira, pela primeira vez, aparece a denominação sertão dos Guaiás. "Agora, em 1665, surge o sertão dos Guaiás, e não se fala mais Paraupava. Mas o sertão é o mesmo" (FERREIRA, 1960, p. 290). O mapa da Figura 1 faz referência à bandeira de Francisco Lopes Buenavides (1665-1666):

---

[22] Eram chamados bilreiros porque usavam o bilro. Segundo a descrição do Conde de Azambuja, em 1751, o bilro era "uns paus, do tamanho de um côvado, pouco mais ou menos, de uma parte redondos, por onde lhe pegam: pela outra espalmados como pau de remos: enfeitam-os, cobrindo-os com seus tecidos de casca de árvores, de várias cores, à imitação de esteiras, porém muito ajustados e unidos aos paus". O sertanista Antônio Pires de campos dizia que os bilros eram lançados a grandres distâncias e que os Kayapó nunca erravam a cabeça do inimigo (NEME, 1969, p. 106).

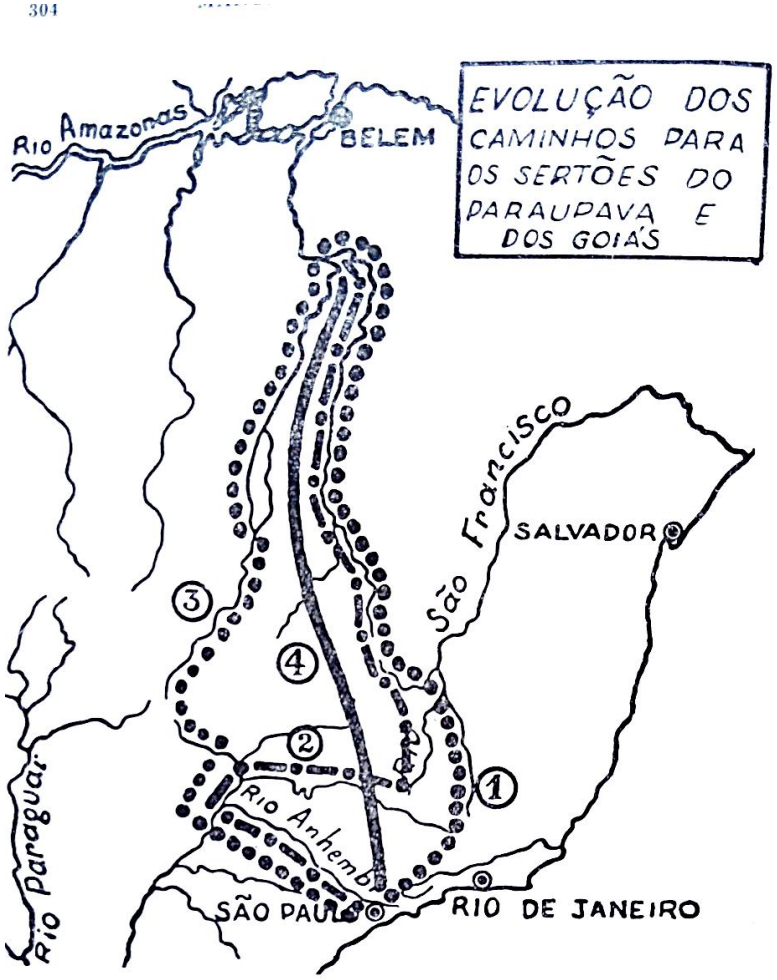
Figura 1 – Bandeira de Francisco Lopes Buenavides (1665-1666)



Fonte: Ferreira (1960, p. 291).

Manoel Rodrigues Ferreira, em seu livro *O mistério do ouro dos martírios*, apresenta um mapa dos caminhos para o sertão de Paraupava e de Goiás. No mapa da Figura 2, ele aponta os caminhos realizados por provavelmente sete bandeiras, que incluem a do Anhanguera II, em 1722.

Figura 2 – Evolução dos caminhos para o sertão do Paraupava e Goiás



Fonte: Ferreira (1960, p. 304).

Mostra outro mapa dos caminhos por terra, já que em meados do século XVII o itinerário das bandeiras para o sertão de Goiás passou a ser por terra.

Mas, qual o panorama das etnias do sertão de Goiás? É possível apresentar um mapa étnico dessa região? Conseguimos observar esse panorama por meio dos mapas confeccionados a partir das informações das bandeiras. Destacaremos as bandeiras do chamado “ciclo Paraupava”. A cartografia nos possibilita identificar as etnias indígenas que habitavam a região.

Na Figura 3, apresentamos primeiramente o mapa da etnorregião Araguaia-Tocantins, desenvolvido por Patrícia Rodrigues:

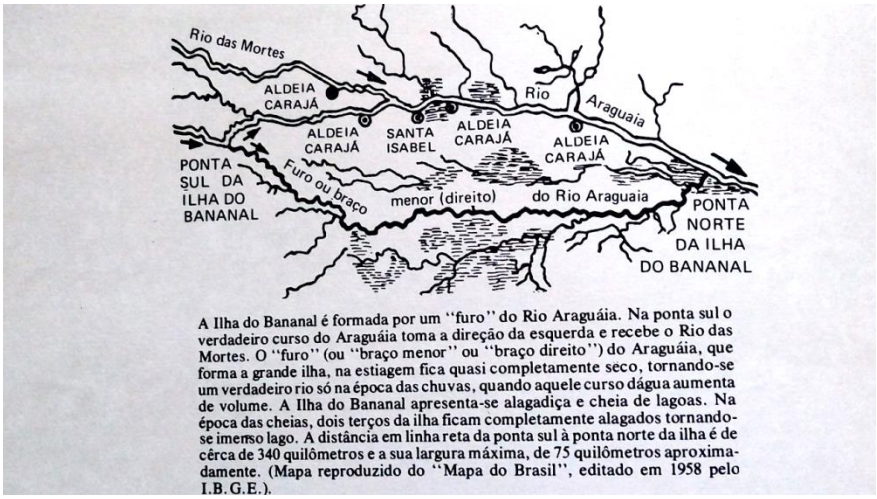
Figura 3 – Etnorregião do Araguaia

Fonte: Rodrigues (2008, p. 40).

A etnorregião do Araguaia-Tocantins compreende a Ilha do Bananal, onde estão os povos Karajá e Javaé.[23] Contudo, no mapa da Figura 4, vê-se referência apenas aos Karajá. Isso se deve ao fato de que, erroneamente, os Javaé eram considerados pelo colonizador como sendo Karajá. Em alguns mapas, os Karajá aparecem com a denominação Carajaúnas e Xariés e a lagoa Paraupava como lagoa dos Xariés.

[23] Há também os Avá-Canoeiro.

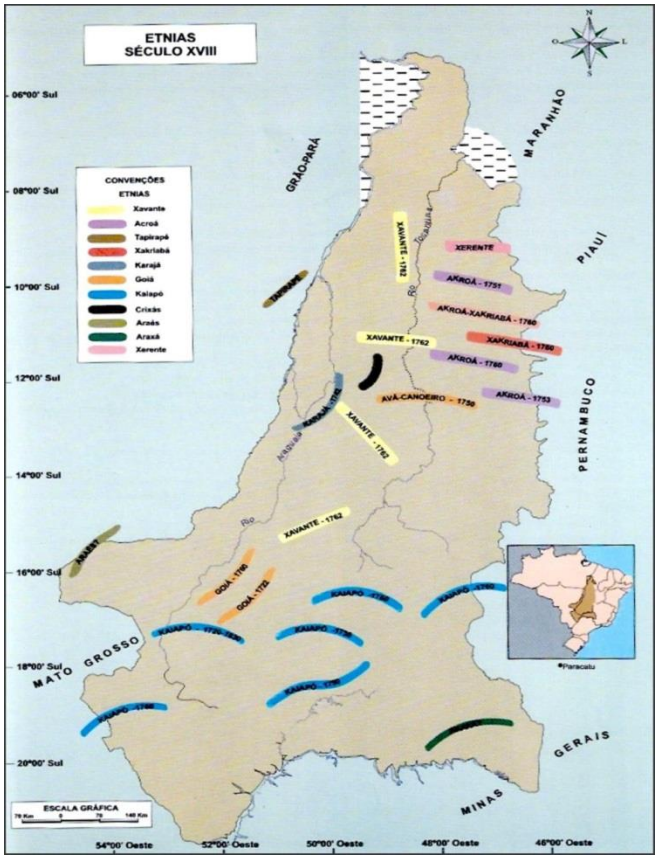
Figura 4 – Ilha do Bananal



Fonte: Ferreira (1960, p. 326).

Contudo, para observarmos o panorama étnico de Goiás, apresentaremos o mapa da Figura 5, que traz os diferentes povos indígenas que viviam em Goiás no século XVIII. O mapa é um desenho de Gustavo Amaral e está no *Atlas Histórico: Goiás pré-colonial e colonial*, organizado pelo professor Leandro Mendes Rocha (2001):

Figura 5 – Etnias da Capitania de Goiás no século XVIII



Fonte: Desenho de Gustavo Amaral (ROCHA, 2001).

No mapa, vemos a quantidade de povos indígenas que habitam a região que passará a se chamar Capitania de Goiás. Mas, novamente aqui, os Javaé não aparecem, possivelmente pelo fato de que eles eram confundidos com os Karajá. Esse mapa aparece no trabalho de Deusa Maria Rodrigues Boaventura (2007), que trabalha a urbanização em Goiás no século XVIII. Os Javaé podem também não aparecer mencionados no mapa devido, como ressaltam Patrícia Rodrigues (2008) e André Pin (2014), às suas estratégias se enfurnarem no interior da Ilha do Bananal para não serem encontrados.

1.5 Processo de interiorização da coroa portuguesa e a relação de índios e não índios nos sertões das minas de Goiás

O estudo de Núbia Ribeiro (2008, p. 33), que trata sobre os indígenas nas minas do século XVIII em Minas Gerais, é importante para verificação do processo de interiorização da Coroa portuguesa, que possibilita, de acordo com a autora, uma fluidificação de fronteiras baseada na busca pelas riquezas minerais, pela expansão do gado e pelas missões jesuíticas e que esse processo ocorreu "acompanhado de tensões" e por formas de conquista que poderia não ir necessariamente contra o indígena, mas com ele. Em Goiás, queremos perceber como essa relação índio e não índio nesse processo de interiorização se dá até e com a presença dos primeiros aldeamentos e como ela irá interferir na relação entre as políticas indigenistas e sua aplicação e as práticas políticas indígenas no período dos aldeamentos pombalinos.

A autora (2008, p. 104) trabalha então com as concessões de sesmarias nas regiões de minas como forma de "ocupar áreas de perigo, onde estavam localizados os índios" e, desse modo, estabelece a relação entre sesmarias e política de povoamento de território e que muitas dessas sesmarias eram concedidas por serviços prestados a El Rei de Portugal e entre esses serviços estava o de combate aos indígenas. Para Ribeiro (2008, p. 78), o povoamento das áreas minerais na primeira metade do século XVIII tinha o sentido de "limpar o sertão dos nefastos índios e dos fora da lei".

Todavia, o povoamento dessas áreas de minas se dava em território já ocupado por indígenas, o que ocorre com as minas de Goiás. É possível observar em alguns mapas, como veremos mais adiante, das Figuras 6 e 7, que os caminhos abertos para Goiás passavam por terras indígenas. E justo nesses trechos se faziam concessões de sesmarias, conforme a autora (2008, p. 109), as terras indígenas ficariam "à disposição do Estado", o que podia permitir ao "poder real incluí-las na categoria de terras devolutas e se dispor delas como bem entendesse". Por conseguinte, nas áreas onde se encontrava ouro estavam os indígenas, visto

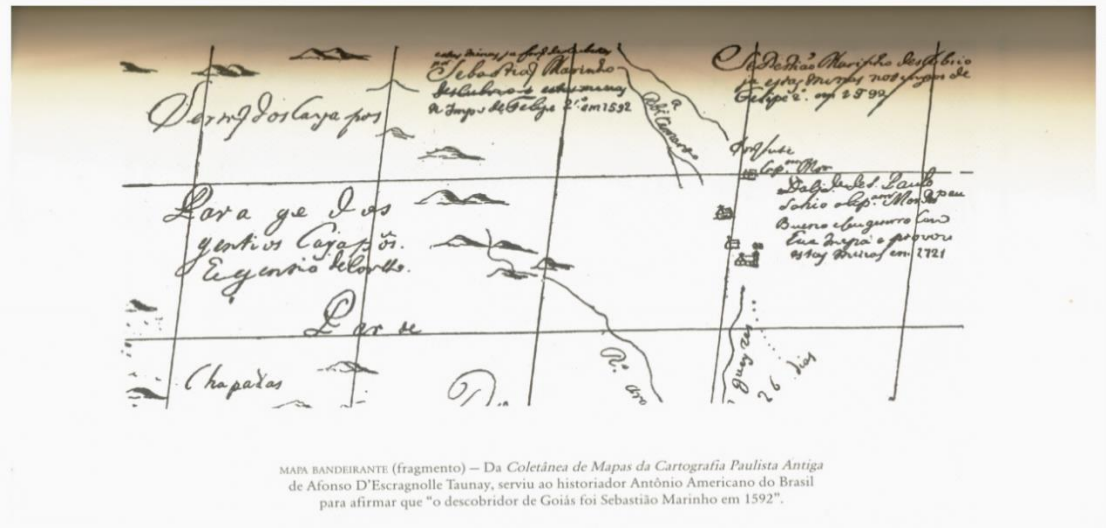
que “o gentio que se senhoreia tão vastíssimo sertão” (RIHGMG nº 2, 1946, p. 142, apud RIBEIRO, 2008, p. 155).

Sobre a especificidade das regiões de minas, Ribeiro (2008, p. 74) explica que era essencial ocupar a terra e que isso dependia da fixação nas sesmarias e, portanto, como a organização cultural indígena era baseada na terra a relação conflituosa estava dada, consequentemente, “para assegurar o controle das terras, era imprescindível a organização de uma força militar”.

Trabalho, igualmente importante, para pensar o processo de interiorização da coroa portuguesa e as áreas minerais como áreas de importância econômica e estratégica é o de Robert Mori (2015). Para ele, já no século XVII, os paulistas que penetravam o sertão, o qual seria a entrada de São Paulo para as minas de Goiás, chamado *sertão do gentio caiapó*, estabeleciam com estes indígenas relações, a esse tempo, amistosas, “possivelmente promovendo trocas de escravos com os não índios” (MORI, 2015, p. 27). O contato, que até então era amistoso, de acordo com Mori (2015), se torna hostil com o processo de efetiva ocupação do território em meados do século XVIII, com a bandeira do Anhanguera, essa mesma bandeira conflitando com os indígenas.

O mapa da Figura 6 mostra a possível antiguidade desses contatos entre índios e não índios, evidenciando que possivelmente a primeira bandeira saída de São Paulo em direção às minas de Goiás teria sido a de Sebastião Marinho, em 1592. O que para nós é de interesse notar é que, no mapa de autoria desconhecida, o caminho para as minas que, seriam posteriormente a capitania de Goiás, é descrito como *sertão dos cayapós*.

Figura 6 – Bandeira de Sebastião Marinho, 1592



MAPA BANDEIRANTE (fragmento) – Da *Coletânea de Mapas da Cartografia Paulista Antiga* de Afonso D'Escragnolle Taunay, serviu ao historiador Antônio Americano do Brasil para afirmar que "o descobridor de Goiás foi Sebastião Marinho em 1592".

Fonte: Mapa destacado da ‘Coletânea de mapas da cartografia antiga’, editado em 1922, sob a orientação de Taunay (FERREIRA, 1977, p. 82).

A ocupação das minas de Goiás se efetuará pelo chamado caminho de Goiás ou dos Goyazes e passa pelo "sertão do gentio caiapó". Diz Robert Mori (2011) que a bandeira do Anhanguera muito provavelmente seguiu um caminho indígena e por esse caminho abriu essa estrada. Marivone Chaim (1983) apresenta um bando de 1732, em que o Conde de Sarzedas reconhece como legítimo acesso às minas de Goiás apenas essa estrada.[24] No entanto, em 1736, é aberta a picada de Goiás, uma estrada que ligava Minas Gerais a Goiás. Conforme Ribeiro (2008, p. 110), "o caminho novo para Goiás marca não só o povoamento e a comunicação com a área, mas a desapropriação das terras onde viviam os índios, principalmente os caiapó", explicando que "onde estava o ouro estavam os índios" (RIBEIRO, 2008, p. 155). Em uma consulta do Conselho Ultramarino ao Rei, em 9 de setembro de 1738, é relatado o caso da abertura de um caminho do Arrayal de Santa'Ana para Cuiabá, em 1736, por Antônio Pinto de Azevedo, o qual teria sido designado pelo Conde de Sarzedas para abrir esse caminho, a fim de conduzir os mapas da capitação dos anos de 1736 e, posteriormente, de 1737 das minas de Goiás; este teria saído de Cuiabá e teria chegado às minas de Goiás em novembro de 1736, abrindo o novo caminho "abrindo o dº caminho e continuando aquelle arayal pª o Cuabâ em direitura e prometendo desinfestalo do Inimigo Gentio".[25] Em troca, o capitão Antônio Pinto de Azevedo poderia criar *gado vacum* e cavalar naquelas minas de Goiás. Ângelo dos Santos Cardoso, secretário do Governo de Goiás, em uma carta datada de 1755, relata que o Conde de Sarzedas não chegou a conhecer a comarca de Goiás, porque teria falecido no arraial do Tocantins "sem que chegasse a entrar nesta Capital".

Luís Mascarenhas, em carta de oito de outubro de 1744, encarregou a Antonio de Sá Pereira, Capitão de Dragões e Comandante da Gente de Guerra da Guarnição das Minas, de

> [...] criar huma Companhia de Soldados patrulheyros ou duas Cazo que fazem nessessarias para guardarem a estrada que vem da cidade de Sam Paullo das repetidas invazoins com que rigorosamente osteliza o gentio nos viandantes e povoadores della por ser serto que toda a ruyna procedida daquelle barbaro animo reduzida em prejuizo primeyramente dos vassallos e ComSequente nos Emteresses Reaes.[26]

Os *gentios* a que a documentação se refere são os Kayapó do sul, e a necessidade de criar uma ou duas companhias de aventureiros segue a narrativa de que os Kayapó do sul

[24] Ver mapa (Figura 8).

[25] CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V, sobre a carta do intendente e provedor da Fazenda Real das Minas de Goiás, [Sebastião Mendes de Carvalho], acerca da capitação dos escravos do ano de 1736 e a primeira matrícula de 1737 [09.09.1738]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 1, D. 54.

[26] 04.02.011, Registro Geral, vol. I, 1745, fl. 08v-09v, cx. 230 Arquivo Real Fazenda, Museu das Bandeiras.

eram os responsáveis pela chamada ruína perpetrada aos vassalos e aos interesses reais. Novamente, em 26 de fevereiro de 1745, foi feita a mesma recomendação. Isso conduz à ideia de como era importante para o projeto colonial a defesa da estrada de São Paulo ou estrada dos Goyazes. Nesta carta de 1745, previa-se a assistência de caseiros e a continuação da estrada. Já na primeira, as ordens são para a nomeação de oficiais para as companhias. O nome proposto para sentar praça de capitão de aventureiros foi de Francesco de Espinha Rabello. Antonio de Sá Pereira, a fim de executar as ordens de Luís Mascarenhas sobre a proteção da estrada escreve a Joaquim Rodrigues Lassena, escrivão da Fazenda Real, para que este assente praça ao dito Francesco de Espinha Rabello e que faça o pagamento de soldos e "páo de munissão a quarenta Soldados, e dois Sargentos que da prassa de Santos mandou para acodirem a hostelidades que o gentio Cayapo tem feyto junto ao Rio Grande".[27] Joaquim Rodrigues Lassena se refere à defesa da estrada dos Goyazes como guerra o que demonstra a importância da resistência dos Kayapó do sul, também porque o escrivão fala a respeito dos gastos que deveriam sair da Real Fazenda, informando que tinha ordens de diminuição de despesas, todavia, como o Capitão de Dragões e Comandante da Gente de Guerra da Guarnição das Minas era "interprete das Ordens que V. Exª", ele iria fazer os pagamentos.

Mais tarde, em 1750, Tosi Colombina e Companhia requeriam direito de abrir uma estrada que ligava São Paulo a Cuiabá, passando por Goiás, tendo utilizado para tal requerimento um mapa da capitania cuja elaboração por muito tempo permaneceu atribuída a ele. Ângelo dos Santos Cardoso, secretário do Governo de Goiás, logo que chegou à Vila Boa, explica que veio também o italiano Francisco Tosi Colombina, o qual chegou na comitiva do novo Ouvidor, Agostinho Luís Ribeira Vieira. Após quase um ano da sua chegada, Colombina foi correr a comarca na companhia do mesmo Ouvidor, levando ordem do Conde dos Arcos para observar a situação do local.

De acordo com Ângelo dos Santos Cardoso, o então italiano Tosi Colombina teria lhe pedido a cópia do mapa que ele, Ângelo dos Santos Cardoso, havia feito da capitania de Goiás. O mapa original já teria sido mandado para a Corte, remetido a 12 de maio de 1750 por intermédio do Conselheiro Alexandre de Gusmão,

> [...] que foi o primro mais ajustado, que Lá apareceo té aquelle tempo, e o menos distante da verdade da distribuição desta Comarca, e seus Arrayaes,

[27] Registro Geral, vol. I, 1745, fl. 08v-09v, cx. 230 Arquivo Real Fazenda, Museu das Bandeiras.

> mostrando o camº. que vem da Vila de Santos a esta capital, e daqui ao Cuiabá, Mato groso, Rio da Madeira, té o das Amazonas.[28]

Para obter o conhecimento da capitania e retratá-lo em mapa ele, o secretário de Estado de Goiás, ficou, como ele mesmo diz, "Reduzido no Remotíssimo coração destes certões",[29] isso durante seis anos. Tosi Colombina, de posse da cópia do mapa, "dele Sevaleo pª formar outro com pouca diferença",[30] em 1751, e que esse mapa era importante para os projetos do italiano. Entretanto, o caminho oficial era a estrada de Goiás, situada no sertão do "gentio caiapó".[31]

Esse processo de interiorização produziu inúmeros conflitos. De acordo com Marcel Mano (2014, p. 198), a resistência Kayapó, além da defesa do território, encontrava abrigo nas suas tradições míticas e constituíam a "chance de atualizarem suas ações mitológicas", uma vez que Giraldin (1997) chama a atenção para que os Kayapó do sul, na sua relação com os não índios, por meio da guerra, faziam aquisição dos bens culturais desse outro. Tal prática era entendida pelo colonizador como uma ação bárbara, caracterizada etnocentricamente como roubo e danos aos vassalos de El Rei. Outro traço cultural em relação aos ataques das populações indígenas do tronco Macro-Jê, como era o caso das várias etnias em Goiás e também dos Kayapó, era a questão da vingança. Desse modo, a cada bandeira e investida contra o indígena era necessário um revide, uma vingança.

O Mapa apresentado na Figura 7, mostra a área de ocupação Kayapó. Segundo Mori, outros grupos indígenas também ocupavam essa região juntamente com os Kayapó. Esse é o mapa de Ângelo dos Santos Cardoso do qual Tosi Colombina se serviu e, a partir dele, elaborou, um ano depois, o seu mapa.

---

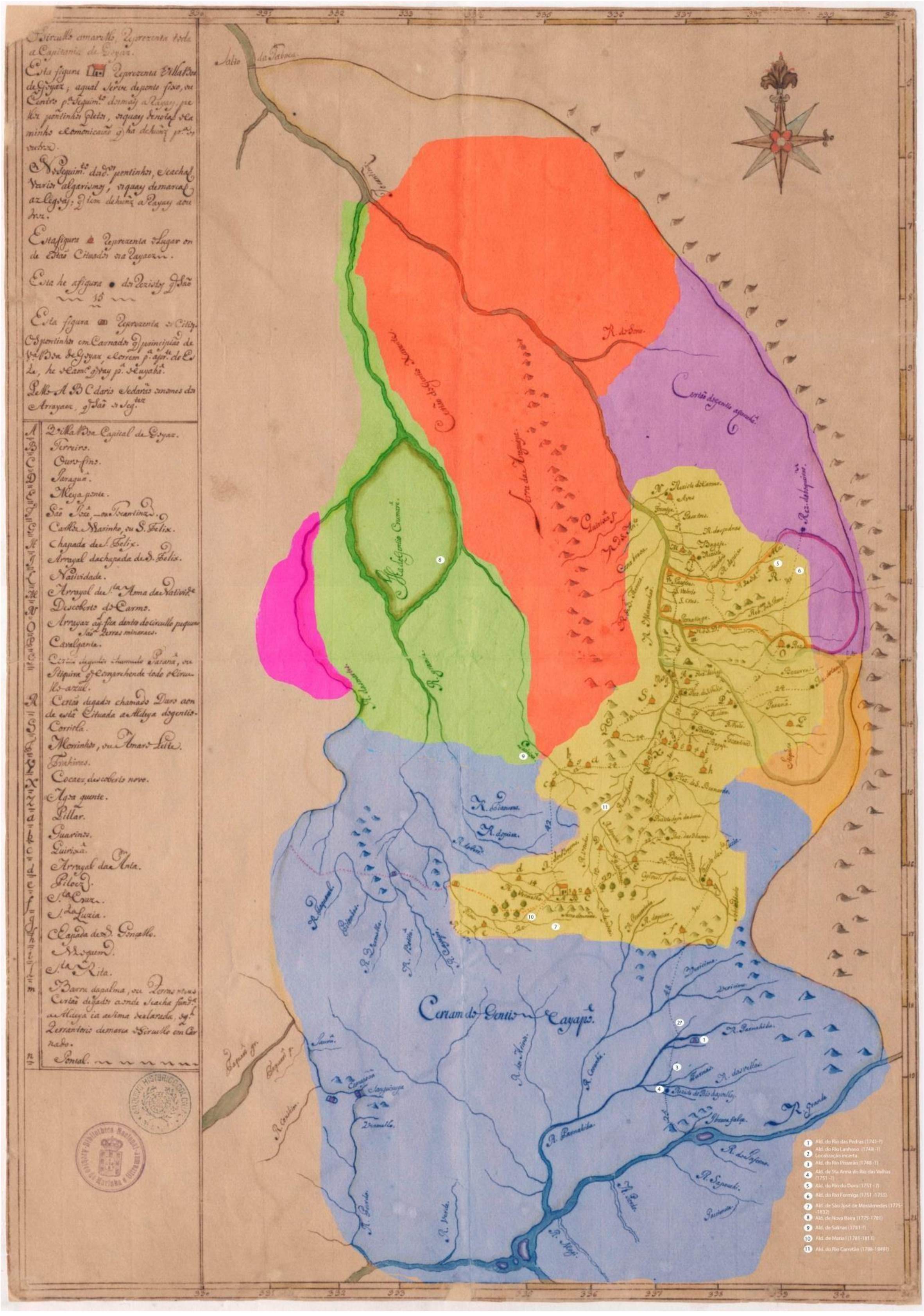
[28] OFÍCIO do secretário do governo de Goiás, Ângelo dos Santos Cardoso, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Diogo de Mendonça Corte Real, sobre a descoberta das minas de Goiás; sua povoação; o caráter dos primeiros mineiros e profissionais liberais; os governos civil e eclesiástico e os problemas nela existentes [15.04.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 12, D. 740.

[29] Ibidem.

[30] Ibidem.

[31] Ibidem.

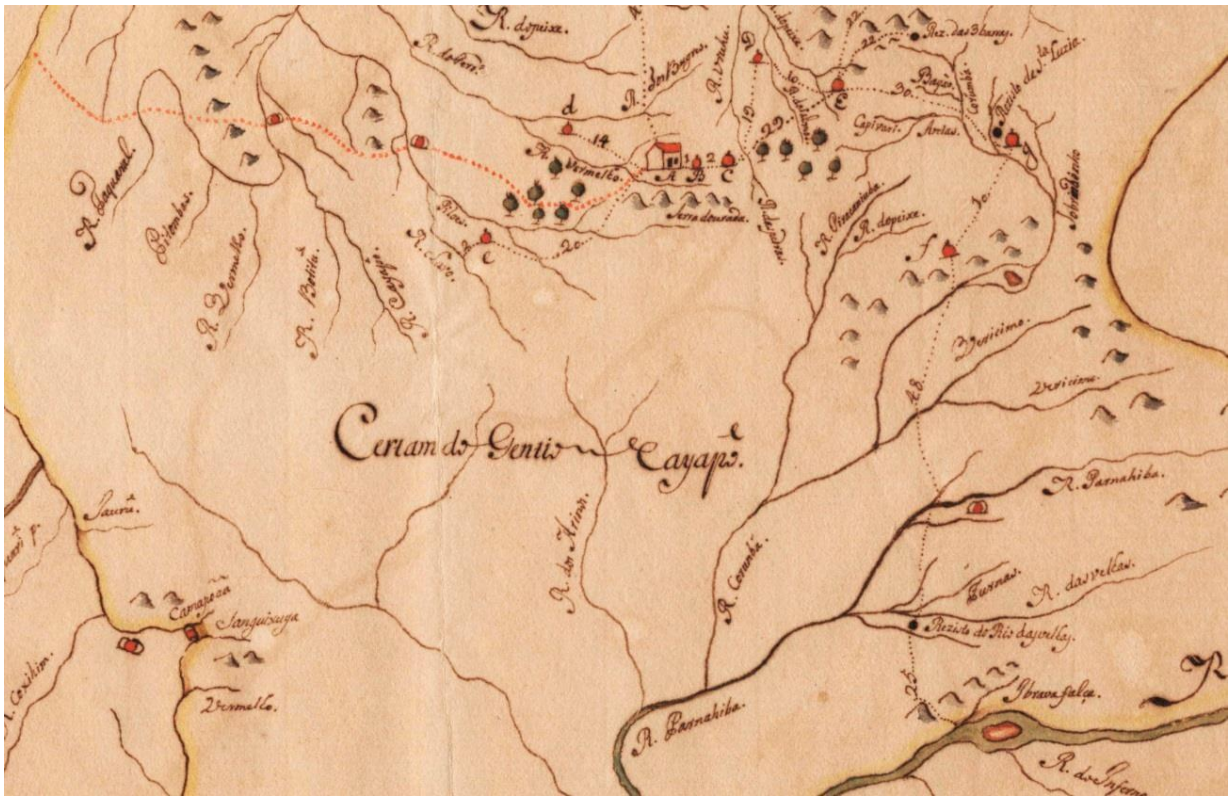
Figura 7 – Mapa alterado: Ângelo dos Santos. Mapa geral da Capitania de Goiás



Fonte: AHU_CARTm_008, D.867, 1753 (DIAS, 2017, p. 57).

A área de ocupação Kayapó do sul era extensa e correspondia ao Varredouro de Camapuã (atual Mato Grosso), Triângulo Mineiro, parte do alto do Paranaíba, sul e sudoeste goiano. Abaixo segue o recorte do mapa da Figura 8 com a área de ocupação Kayapó descrita na cartografia da época.

Figura 8 – Fragmento do mapa: CARDOSO, Ângelo dos Santos. Mapa Geral da Capitania de Goiás



Fonte: AHU_CARTm_008, D.867, 1753 (DIAS, 2017, p. 211).
Na legenda, o número 1 simboliza Vila Boa de Goiás. O traço vermelho pontilhado é a estrada real que ligava Cuiabá a Vila Boa de Goiás com as capitanias do sul.

No entanto, toda a região que viria a ser a capitania de Goiás estava povoada por vários grupos indígenas e uma preocupação constante será em relação à defesa e proteção do território. Como apontado por Javã Marcondes (2011), há uma preocupação em ocupar o território, por isso, as vias de acesso as minas de Goiás são tão importantes. A proteção dos caminhos é fundamental, todavia, tais caminhos passam por terras indígenas.

O cartógrafo Ângelo dos Santos Cardoso comenta que, mesmo com limites incertos, a capitania de Goiás já era bastante dilatada, com “extensão de Paiz”: já era maior que os reinos de Portugal e Castela juntos na Europa. Na carta, ele diz que a capitania já teria uma extensão de latitude de trezentas léguas e longitude de mais de duzentas.

Uma vez inseridas as minas de Goiás dentro dos quadros da administração colonial, é a partir da década de 1730 que a documentação oficial registra com mais intensidade as solicitações de bandeiras para o combate ao indígena e que pontua também com mais frequência o tema das "hostilidades indígenas". Isso, porque o aumento dos descobertos avançam sobre terras indígenas e as transformam em áreas de disputas entre índios e não índios. As terras indígenas são cobiçadas na busca de riquezas, com a expansão colonial sobre o território. Como apresentado, o território das minas de Goiás já vinha sido percorrido muito tempo antes da bandeira do Anhaguera na parte sul da capitania, mas também na parte norte há registros antigos de contato com a região de Goiás. Esses contatos vão envolver o encontro com várias etnias indígenas habitantes da região. Ao sul, os principais relatos de conflito da documentação correspondem aos Kayapó e, ao norte, aos Akroá.

Boaventura (2007, p. 60), ao mencionar D. Marcos de Noronha, até comenta que ele dizia "que os Akroá eram mentirosos e enganadores, como somente seres bárbaros e pecadores poderiam ser". Que a natureza dos Akroá (Norte) e Kayapó (Sul) era difícil. Dizia que os Goyá talvez pudessem ser "mais sujeitos às graças divinas, mas aqueles certamente eram filhos do diabo".

Apresentaremos aqui como essa relação entre índios e não índios vai se configurando com a expansão dos descobertados na região sul e norte das minas de Goiás.

A ocupação e expansão do território ligaram-se à preservação dos descobertos, o que permite a abertura de brechas na aplicação da legislação indigenista em áreas minerais. A legislação assevera o não fazer guerra ofensiva contra os índios, no entanto, os pedidos para se fazerem bandeiras de guerra ofensiva são constantes. É interessante observar como essa questão está presente na documentação.

O caminho de Goiás foi uma preocupação constante. Em Goiás, a descoberta de diamantes na região dos Rios Claro e Pilões ocorre na década de 1730, quando, por Ordem Real, veio a Goiás Gomes Freire de Andrade, futuro Conde de Bobadela, com o propósito de demarcar as terras diamantinas. É o que comenta Ângelo dos Santos Cardoso, que o acompanhou em suas jornadas por oito meses.

É interessante perceber como o secretário do Governo de Goiás, Ângelo dos Santos Cardoso, se refere aos homens da elite administrativa portuguesa responsáveis pelo reconhecimento do território: chama-os de heróis, Hércules, almas nobres, gênios felizes próprios para governar as conquistas reais portuguesas; fala que Conde dos Arcos tinha um conhecimento penetrante e sublime da capitania e que os homens que se dedicavam às jornadas nos sertões para oferecer o conhecimento da Capitania se expunham a muitos riscos:

de dia, o temor está no encontro com os indígenas pelos caminhos e de noite, os escravos poderiam matar seus senhores quando estes estivessem dormindo. E ele fala que um dos predicados de Gomes Freire de Andrada é que, nos matos, até os paus tremiam ao ouvir seu nome e que os castigos que dava aos *línguas*, que o acompanhavam, era justo. Qualquer reação dos *línguas* era entendida como blasfêmia: "algumas ligoas m^{to} as escondidas se atrevem a blasfemalo" e que, portanto, Gomes Freire de Andrada, para castigar a blasfêmia, usava de sua "vara da justiça".

O descoberto de Pilões foi realizado em 1733 e o interesse nesse descoberto era a notícia de ouro e de pedras. Em carta de 2 de setembro de 1735, escrita ao Rei o Superintendente Geral das Minas de Goiás, Gregório Dias da Silva expõe a ideia de que só se pode conquistar o Kayapó pela guerra. Isso, porque um ano depois do descoberto de Pilões, em 1734, "sucedeo que em vinte e nove de julho de sete centos e trinta e quatro o gentio caapó [...] vindo ao pá do Arrayal matou dosi homens e reciando os mais a mesma disgraça por se conhecer ser o gentio temeroso destes despovoaram aquellas minas".[32] Segundo o Superintendente Geral das Minas de Goiás, os Kayapó estavam causando inúmeros prejuízos e principalmente à Fazenda Real, posto que deixavam aquelas minas desertas. Informa que, por volta de 1733, havia em torno de 400 pessoas e muita abundância de ouro e pedras e que a região não poderia se despovoar, pois era área que daria grande aumento à Real Fazenda.

Então, o Superintendente das Minas de Goiás, em 2 de setembro de 1735, tirou devassa acerca das mortes que tinham feito os Kayapó nas vizinhanças do arraial de Sant'Ana e no descoberto de Pilões, que era área diamantífera, de modo que solicitou Ordem Real para que lhe fizesse guerra positiva contra os Kayapó. Em resposta ao Conde de Sarzedas, o Rei ordenou que ele tomasse as providências que achasse convenientes "p q' as pessoas que assistem no d^{o} descobrimento, chamado dos Pillões se poção defender de alguns insultos que os gentios brabos daquelles certões lhe pertendão ao fazer".[33] O Superintendente informa que as minas do descoberto de Pilões, já em 1735, se achavam desertas tanto pelas incursões dos Kayapó, bem como pela proibição que fez o Conde de Sarzedas da extração dos diamantes. Falar que o descoberto de Pilões já estava deserto em 1735 é parte de uma narrativa animosa em relação aos indígenas, pois havia uma constante preocupação com os descobertos de Pilões e Rio Claro com os chamados transgressores de toda ordem. A principal preocupação

---

[32] CARTA do superintendente-geral das Minas de Goiás, Gregório Dias da Silva ao rei [D. João V], sobre as hostilidades dos índios Caiapós nos descobertos de Pilões e Tocantins; a reação dos seus moradores, acerca da bandeira armada para afugentar os ditos índios e solicitando ordens para lhes fazer guerra [02.09.1735]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 1, D. 17.

[33] Ibidem.

era com os ataques ao Arraial da Anta e coube, em 1747, ao Comandante de Dragões Antônio de Sá Pereira realizar expedições de exploração nesses rios e prender os ditos transgressores, os indígenas eram um elemento a mais a ser combatido.

A guerra positiva/ofensiva era aquela que se podia fazer nos alojamentos dos indígenas e dela se conduzirem índios cativos, que era um grande interesse dos colonos para uso da mão de obra indígena. O Superintendente reforça essa ideia ao escrever em sua carta que "Dos vassalos de V Mag^{de} Faço presente o referido para que sendo servido saia captivo o referido gentio p^{a} que o captiveiro destes bárbaros anime os homens a povoar aquelle discoberto e a fazer outros".[34] O cativeiro indígena deveria servir de castigo aos índios, de mão-de-obra a mineiros e roceiros e como meio de desocupar terras indígenas para "animar e povoar os descobertos".[35]

Nesse documento, Gregório da Silva informa sobre as investidas dos Kayapó, mencionando que os mesmos índios tinham atacado umas canoas que vinham para Goiás de Cuiabá e que os índios estavam impedindo os descobertos pelas mortes que faziam e aumento de assaltos e que também tinham "dado légua e meia" no Arrayal de Sant'Ana e que no sítio de Antônio Joseph de Freitas mataram dois escravos e uma escrava de João de Oliveira, bem como a um bastardo. É interessante observar que os indígenas possuíam estratégias que eram vistas como muito prejudiciais à manutenção e conservação das áreas minerais. A esse respeito, Juciene Apolinário (2006) esclarece sobre as estratégias de resistência indígena, seu objeto de estudo são os Akroá, porém, suas observações cabem muito bem para análise dos Kayapó. A autora (2006, p. 70) concorda que, ao assassinar escravos, assaltar comboios, ou, nesse caso específico, destruir canoas, faz parte de uma estratégia de minar paulatinamente as "empresas mais lucrativas" e "sobretudo aos mineradores que pagavam altas quantias pelos cativos. Matar escravos negros podia ser uma atitude de vingança, no mínimo audaciosa".

Em 1739, assume o Governo Geral da Capitania de São Paulo, D. Luís Mascarenhas e, no intuito de continuar a política de defesa do território que, como salienta Javã Marcondes (2001), consistia em *fechar o território* à política com os indígenas, estava debaixo dessa ótica, a qual conduzia à prática de "defenestrar o território", utilizando para tanto os chamados indígenas aliados. Fechar o território consistia em proteger o erário real do contrabando do ouro. Já em 1732, o vigário do Arraial de Sant'Ana diz que "Nestas Minas não há couza alguma de q se possa utilizar a Coroa, e a real faz.^{da}, mais que pelos seus quintos

[34] Ibidem.
[35] Ibidem.

e contratos".[36] Então, estradas e rios navegáveis deveriam ser controlados. A estrada de Tosi Colombina se justificava segundo a lógica de se evitar os chamados descaminhos de ouro. No pedido para a abertura da estrada, os requerentes Tosi Colombina e Cia apresentam o fato de que havia "vários caminhos e veredas por onde os transgressores possam exthair ouro e diamante".[37] Para tal empreendimento, os requerentes solicitam sesmarias ao longo da estrada e diziam que elas poderiam trazer vantagens à Real Fazenda porque "pellos dizimos que produzirão como por fazer o cam. [h] maes suave e livre de perigos e cheio de víveres para os viandantes".[38]

Mas o controle da Coroa não passava apenas pela proteção dos caminhos, mas, sobretudo, pela asseguração do território. Portanto, as informações sobre o território são indispensáveis. D. Luís Mascarenhas, em carta ao Rei de 28 de fevereiro de 1741, informa sobre o estado da capitania de São Paulo e nesta dispõe que as minas têm crescido com novos descobertos como, por exemplo, o descoberto de Arrayas, o qual estaria bem próximo das chamadas Terras Novas: "campanha que povoou Manoel da Costa Madureira com gados que conduzio da cappitania de pernambuco".[39] Por essa vizinhança, o descoberto de Arrayas era abastecido com as carnes de Terras Novas, esse era o seu principal alimento "que he o sustento comum de brancos e negros"[40] e, portanto, de acordo com D. Luíz, as Terras Novas constituíam "um grande socorro para aquelle descoberto das Arrayas".[41] Para esse novo descoberto, se ocupou de mais córregos, ribeiras e chapadas "tudo de ouro de conta regularmente por jornaes de meya oitava de ouro por dia e para muitos anos conforme o que attestão os mineiros"[42] e diz que, para esta paragem, pela notícia do ouro, têm concorrido povos vizinhos e pessoas vindas de Minas Gerais. Acrescenta que de São Luís, distante 20 léguas de Natividade, saiu uma bandeira em direção ao rio do Sono, onde acharam ouro e que todo descoberto naquelas paragens deveria estar por ordem real sujeitas à capitania de São Paulo, de modo que, para o "Parâ ou Maranhão se não permita comunicação ou caminho por

---

36 CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. José, sobre o requerimento de Francisco Tossi Colombina e sócios, solicitando autorização para abrirem o caminho que vai da cidade de São Paulo e Vila de Santos a Vila Boa e daí até a Vila de Cuiabá [16.11.1750]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 6, D. 457.

37 Ibidem.

38 Ibidem.

39 CARTA do [governador e capitão-general de Goiás], D. Luís de Mascarenhas, ao rei [D. João V], sobre o estado pacífico da capitania de São Paulo; o aumento das Minas de Goiás com o novo descoberto de Arraias; a importância das Terras Novas com suas fazendas de gado no socorro ao novo descoberto e as novas bandeiras formadas em busca de ouro no rio do Sono e em outras localidades daquelas Minas [28.02.1741]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 2, D. 139.

40 Ibidem.

41 Ibidem.

42 Ibidem.

terra ou pelo rio".[43] Sobre D. Luís de Mascarenhas, destaca Ângelo dos Santos Cardoso que "O Sr. D. Luís, residio dois annos nesta Com.ca, sempre em continuo movim.to de jornadas, animando os homens a fazer novos descobertos" e era do seu "genio pesoal" a disciplinarização de "gente feroz e rustica".[44]

Ao referir-se a Cuiabá, diz que há uma diminuição nos seus jornais, o que pode ter contribuído para que seus moradores estivessem fazendo "expedição para as Aldeas de Castella" e fala da necessidade de se povoar essas regiões, senão para o aumento dos descobertos, para as conveniências de Portugal, "ter aquelle confim povoado quanto for possivel para deffença de todas essas terras de que o Patrimonio Real tira tantos interesses e o Povo tantos Lucros".[45] Essa passagem é muito esclarecedora da importância dessas regiões para a incorporação de território que estava fora do Tratado de Tordesilhas à Coroa portuguesa, daí, mais uma vez, a importância da questão indígena nas áreas de possessão indeterminadas, pois havia uma preocupação em povoar e fixar a Coroa portuguesa nessas áreas. Mas, nesse primeiro momento, colonos e os indígenas funcionam no máximo como barreira dos sertões. Já na segunda metade do século XVIII, a política é modificada e a posse do território terá como agente principal o próprio indígena e, nesse caso, as alianças com as suas lideranças serão indispensáveis.

Quanto a Goiás, dispõe que as vizinhanças de Vila Boa está "infestada" com o "gentio bárbaro".[46] Nesta carta, D. Luís diz que os Kayapó "não pelejam a peito aberto" e que "só hostiliza à traição" e, portanto, defende que o caminho para a defesa dos vassalos é ir fazer a guerra ofensiva, isto é, nos alojamentos dos próprios índios "hir destruir lhes as suas Aldeas".[47]

Dada essa preocupação iminente com a proteção dos caminhos e do erário real nas minas de Goiás e com a defesa do território, as sesmarias eram concedidas com a finalidade de ocupação territorial. Diferente de outras capitanias, a redução dos indígenas em aldeamentos nas minas de Goiás, não constituiu uma preocupação *a priori*. A relação com o

---

43 Ibidem.

44 OFÍCIO do secretário do governo de Goiás, Ângelo dos Santos Cardoso, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Diogo de Mendonça Corte Real, sobre a descoberta das minas de Goiás; sua povoação; o caráter dos primeiros mineiros e profissionais liberais; os governos civil e eclesiástico e os problemas nela existentes [15.04.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 12, D. 740.

45 CARTA do [governador e capitão-general de Goiás], D. Luís de Mascarenhas, ao rei [D. João V], sobre o estado pacífico da capitania de São Paulo; o aumento das Minas de Goiás com o novo descoberto de Arraias; a importância das Terras Novas com suas fazendas de gado no socorro ao novo descoberto e as novas bandeiras formadas em busca de ouro no rio do Sono e em outras localidades daquelas Minas [28.02.1741]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 2, D. 139.

46 Ibidem.

47 Ibidem.

indígena nas minas de Goiás estava muito mais pautada na ideia da guerra justa, diferentes de outras regiões de assenhoramento colonial antigos em que os aldeamentos eram uma realidade mais consistente. Tanto é assim, que as primeiras medidas no sentido de forjar aldeamentos nas minas de Goiás ou partindo de evocações de funcionários da Coroa por essas minas só aparece delineada no ano de 1745, tanto no norte quanto no sul de Goiás.

Por esse motivo, consideramos que os aldeamentos em Goiás foi uma opção tardia, isso, devido a pelo menos dois fatores. O primeiro está articulado à concepção de que se fazer guerra justa com ênfase na guerra positiva/ofensiva era algo mais vantajoso. Isso, porque a guerra ofensiva – que é aquela que ocorre quando o combate é dentro de aldeias indígenas, aldeias que a documentação oficial se refere como alojamentos – produz mão de obra cativa e isso deve ser entendido como mais interessante numa região onde o acesso à mão-de-obra escrava é cara e, já da década de 1730, há registro na documentação de endividamento e penhora de escravos. Sobre a questão do endividamento, o secretário do Governo de Goiás, Ângelo dos Santos Cardoso, comentou em carta de 15 de abril de 1755 ao então Conde de Oeiras, futuro Marquês de Pombal, que os homens que traficavam negros eram conhecidos como camboeiros e que costumavam vendê-los a quem já tivesse escravos, posto que era uma espécie de garantia, pois se o comprador não pagasse pelos escravos adquiridos no tempo acordado, os camboeiros tomavam de volta os escravos vendidos e mais alguns que o comprador tivesse. Conforme o secretário, isso levava os mineiros à ruína. O segundo relaciona-se aos conflitos político-administrativos, a exemplo do episódio da tentativa de fixar um aldeamento para os Akroá no rio das Balsas, por iniciativa do Ouvidor-Geral das minas de Goiás e que não teve respaldo de D. Luís e nem do governador-general do Piauí.

Juciene Apolinário (2006, p. 71) destaca que o episódio do aldeamento que se tentou implantar em 1745 – no rio das Balsas, e que tinha apoio de funcionários da Coroa e moradores do norte de Goiás – não encontrou eco entre as medidas de D. Luís. Para o governador, não era interessante aldear os Akroá e sim por meio da guerra justa “apresá-los e utilizá-los como mão-de-obra compulsória nas fazendas e arraiais mineradores”. Isso seria mais vantajoso porque, de acordo com a autora, alargaria mais a região mineradora e criatória. Todavia, enquanto o governador se opunha ao aldeamento dos Akroá no norte de Goiás, tinha planos nesse mesmo ano para implantar um aldeamento no sul.

No sul, a preocupação era com os Kayapó e então, conforme destaca Robert Mori (2015), em 1745, D. Luís tenta trazer do Rio de Janeiro 400 casais de índios para proteger o caminho de São Paulo até Vila Boa e a ideia era abrigá-los em um aldeamento à margem do Rio das Pedras. A tentativa de estabelecer naquele mesmo ano, fora as possíveis indisposições

políticas com o Ouvidor pela iniciativa de forjar um aldeamento na ausência de D. Luís, não significa que o governador tivesse convicto que os aldeamentos fossem preferíveis à guerra justa, porém era "dificil conter o gentio por falta de munições pólvora e bala p. ª os soldados poderem viajar as estradase que sem hirem armados para se deffenderem do gentio não podem fazer, e que as munições compradas naquelle Paiz custão excessivo preço a Real Fazenda".[48] Daí que o uso de indígenas já "pacificados" e estrategicamente posicionados custaria menos à Fazenda Real. Ainda que os aldeamentos não fossem a primeira opção para D. Luís, as cartas que o Ouvidor Gregório da Silva escreve ao Rei, dando ciência da necessidade de aldearem-se os Akroá no norte das minas de Goiás, juntamente com os clamores dos moradores nesse sentido – e os motivos pelos quais não conseguiu que estes fossem reduzidos no rio das Balsas – resultaram num reforço da Ordem Real que preconizava a redução indígena em Goiás, o que influi no ajuste que D. Luís Mascarenhas realiza com o sertanista Ântonio Pires de Campos, em 1748, para a criação do primeiro aldeamento em Goiás.

Embora o ajuste com Antônio Pires de Campos, em 1748, estabelecesse fixar aldeamento, esse ainda estava imbuído da lógica da proteção do território que entendia os indígenas aldeados como "barreiras do sertão". Esse tipo de aldeamento deveria fornecer um sistema de defesa contra indígenas inimigos e nesse sentido proteger carregamentos, viajantes, oferecer pouso aos viajantes, patrulhar os caminhos e tudo isso com baixo custo à Real Fazenda, pelo fato de que os indígenas usariam em larga medida nos combates as suas próprias armas, já que as munições e armas que eram custeadas pela Real Fazenda eram caras.

Já no governo do Conde dos Arcos, o Intendente e o Administrador dos Contratos dos diamantes do Rio Claro representaram ao Governador-General da Capitania de Goiás "que nas vezinhancãs daquele Arrayal havia aparecido o Gentio Cayapo, o qual tinha morto a hum negro, e ao Soldado aventureiro Francisco da Crus, e frexado ao Soldado Dragão Antonio [rasgado] erras Pasos".[49] Esse episódio foi apresentado em carta de 17 de janeiro de 1751, pelo Conde dos Arcos ao Rei, dando conta dessas representações e salientando que, mediante a ação dos Kayapó em região diamantífera, foi ordenado a Antônio Pires de Campos que explorasse aquelas campanhas. Contudo, o sertanista não teria levado consigo seus Bororo[50],

---

48 OFÍCIO (minuta) do [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real] ao [governador e capitão-general de Goiás, conde dos Arcos], D. Marcos de Noronha, sobre a vigilância e a exploraão diamantífera nos rios Claro e Pilões [05.12.1750]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 6, D. 459.

49 04.02.007 – Ordens Régias, vol. I, 1752, fl. 12v-13, cx. 228 Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

50 O território tradicional de ocupação Bororo atingia a Bolívia, a oeste; o centro sul de Goiás, ao leste; as margens da região dos formadores do Rio Xingu, ao norte; e, ao sul, chegava até as proximidades do Rio Miranda (RIBEIRO, 1970, p. 77). Os Bororo se autodenominam Boe. "Outros nomes foram usados para

fato que a documentação não explica os motivos, por isso foi necessário, conforme o Governador General, formar uma Companhia com trinta e oito soldados aventureiros e quatro soldados de Dragões. Essa campanha, em desacordo com a lei que permitia apenas a guerra defensiva, acometeu os Kayapó em seus alojamentos o que caracteriza guerra ofensiva, contudo, como era a região do Rio Claro destacada por ser região rica em ouro e pedras, o Rei responde "que Antonio Pires, se escuza a bem de atacar o dito Gentio no seo alojamento".[51] Entretanto, por ocasião do ataque os Kayapó em revide "emcontrando com hum Antonio de Almeida Falcão o matarão de huma frexada",[52] novamente se criou "a mesma Companhia de Soldados aventureiros, que entregaria ao Capitão Antonio de Lemos de Faria para hir explorar a mesma Campanha".[53] Porém, essa segunda não encontrou os Kayapó e o Conde dos Arcos mandou "dar baixa aos Soldados da dita Companhia, rezervando somentes dês (dez), que comtinuamente andão examinando se na Campanha aparece o mesmo gentio".[54] Em resposta, o Rei salienta que, embora as duas expedições tivessem resultado em despesas com "Soldos, e mantimentos, polvora, bala",[55] por Resolução de 15 de fevereiro de 1752 ele, o Rei, aprovava as despesas e a continuidade com Companhia dos soldados aventureiros que o Conde dos Arcos julgasse necessário:

> para a segurança dos Caminhos, mas como esta se tem encarregado ao dito Antonio Pires, Se vos ordena lhe lembreis satisfassa inteiramente a sua obrigação, cuidando em merecer as merces que se lhe tem feito, e prometido se desemfestar os Caminhos, e extinguir o dito Gentio Cayapo [...] por cuja cauza chegando nesse tempo o Coronel dos Bororos Antonio Pires de Campos, com quem por ordem minha se tem ajustado o dezemfestar o Caminho, que vai de São Paulo para essas Minas das hostilidades do mesmo Gentio".[56]

E em Provisão de 7 de março de 1752, o Rei D. José aprova as despesas realizadas pelo governador Conde dos Arcos em suas expedições punitivas contra os Kayapó no Arraial do Rio Claro.

---

identificar esse povo, tais como: Coxiponé, Araripoconé, Araés, Cuiabá, Coroados, Porrudos, Bororos da Campanha (referente aos que habitavam a região próxima a Cáceres), Bororos Cabaçais (aqueles da região da Bacia do Rio Guaporé), Bororos Orientais e Bororos Ocidentais" (POVOS INDÍGENAS NO BRASIL, online).

51 04.02.007 – Ordens Régias, vol. I, 1752, fl. 12v-13, cx. 228 Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

52 Ibidem.

53 Ibidem.

54 Ibidem.

55 Ibidem.

56 Ibidem.

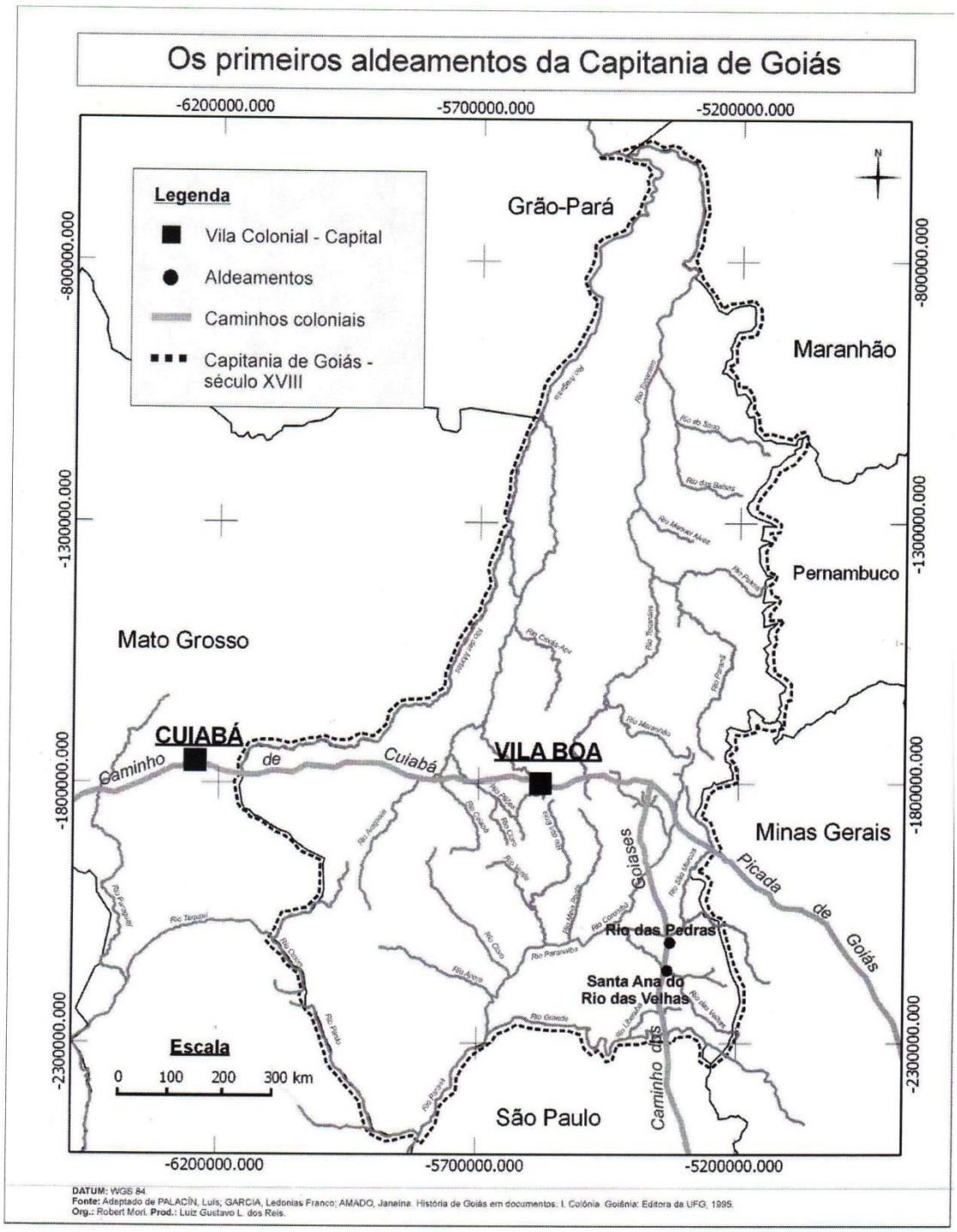
CAPÍTULO 2

RELAÇÕES INTERÉTNICAS E OS PRIMEIROS ALDEAMENTOS EM GOIÁS: ALDEAMENTOS TARDIOS E SUBLEVAÇÃO DA MISSÃO SÃO FRANCISCO XAVIER

2.1 Medidas no sul das minas de Goiás

Robert Mori (2015) dedica intensa pesquisa sobre os primeiros aldeamentos em Goiás, os quais se estabeleceram no chamado “sertão do gentio caiapó”, por onde passa a estrada de Goiás. Seu estudo enfatiza que os primeiros aldeamentos foram estabelecidos na região que corresponde atualmente ao Triangulo Mineiro e que pertencia a Goiás e que também era conhecida por *Sertão da Farinha Podre*. O mapa a seguir foi organizado por Roberti Mori (2015, p. 78) e mostra os primeiros aldeamentos em Goiás.

Figura 9 – Mapa dos primeiros aldeamentos da Capitania de Goiás



Fonte: Mori (2015, p. 78).

Para o autor, os aldeamentos ali estabelecidos foram de fundamental importância para a defesa desse caminho, já que os soldados não tinham armas nem balas suficientes para poderem vigiar os caminhos e ficavam suscetíveis às investidas dos Kayapó. Mesmo com essa relevância, consideramos que foram muito tardios, porque a ideia era combater os indígenas a partir de bandeiras, nas quais, por meio da guerra justa, mantivessem os índios afugentados

e/ou cativos. As medidas iniciais baseavam-se no controle do território pela guerra. O Conde de São Miguel, em uma de suas cartas, já exaltava D. Luís de Mascarenhas, pelo fato deste tentar manter os indígenas afastados, não lhes oportunizando conhecimento da sociedade colonial. Ele se refere ao episódio de tentativa de aldear os Akroá no Rio das Balsas.

> Só Dom Luiz Mascarenhas ponderou este caso, pois vindo Antônio Gomes Leite, sertanista daquelle tempo dizer-lha que trazia seis centos Índios a ordem de sua Magestade que se tinha daqui cem Leguas dentro da Capitania, lhe respondeu que lhe agradecia muyto o zelo, mas que por serviço de Sua Magestade os pusesse duzentas léguas fora della, por que não queria que conhecessem que aqui não havia defença nem nada com que se lhe fizesse oposição.[57]

O percurso das medidas tomadas por D. Luís Mascarenhas mantinha os preceitos da preservação e conservação dos descobertos, mas a proteção do caminho de Goiás e da vizinhança de Vila Boa é prioridade na sua administração e, em carta de 30 de março de 1742, ele escreve ao Rei, informando que, perto do natal do ano de 1741, houve uma incursão Kayapó na vizinhança de Vila Boa, "nas quais executou algumas mortes, incêndios, destroços de plantas e os mais danos q' costuma a sua barbaridade".[58] Em relação às medidas de combate aos Kayapó do sul, o governador, em 1741, expediu uma bandeira "estando nas Arrayas forte de gente e bem abastecida de munições para atacarem uma Aldeya de gentio".[59] Nessa bandeira, fizeram cativas algumas mulheres. Ainda nesse ano, firmou com o sertanista Ângelo Preto um ajuste de defesa, mas este não havia chegado a Goiás, muito embora tivesse combinado de chegar logo após a páscoa de 1742 e, como não se teve notícia do sertanista, os moradores recorreram ao governador, pedindo que este lhes remediassem "em quanto não chagasse seu deffensior"[60] e, como a Ordem Real era para guerra defensiva, o governador

---

[57] OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real], sobre a sublevação dos índios Acroás e Xacribás; o estado em que se encontra a capitania e acerca de ser impossível povoar Goiás com indígenas, já que os mesmos são indômitos, bárbaros e infiéis [09.06.1757]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 14, D. 853.

[58] CARTA do [governador e capitão-general de São Paulo], D. Luís de Mascarenhas, ao rei [D. João V], sobre as atrocidades praticadas pelos índios Caiapós contra os habitantes das zonas circunvizinhas de vila Boa e acerca das medidas que tomou para evitar novas investidas [30.03.1742]. *AHU_ACL_CU_008, Cx. 2, D. 179.*

[59] CARTA do [governador e capitão-general de São Paulo], D. Luís de Mascarenhas, ao rei [D. João V], sobre a ordem aprovando a guerra contra os índios Caiapós; o cuidado que tem tido em domesticar tanto os ditos índios, como os Acroá Assú e Acroá Mirin; as costumadas dissimulações desses mesmos índios ao entrarem em contato com os brancos e as diligências das bandeiras formadas para fazer frente aos mesmos [22.08.1744]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 3, D. 252.

[60] CARTA do [governador e capitão-general de São Paulo], D. Luís de Mascarenhas, ao rei [D. João V], sobre as atrocidades praticadas pelos índios Caiapós contra os habitantes das zonas circunvizinhas de vila Boa e acerca das medidas que tomou para evitar novas investidas [30.03.1742]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 2, D. 179.

criou duas companhias de soldados compostas pardos forros "de vinte soldados cada huma".[61] E fala que uma dessas companhias investiu contra os índios e que seu capitão, Antônio Lemos de Faria, ficou muito satisfeito "por ser a primeira vez que da dita nação se vio o sangue e já com o dito expediente se sentiu o alivio e o reparo do danno vinha executa o inimigo".[62] E, logo em seguida, D. Luís resolveu unir as duas companhias e que esta guarda deveria se conservar até que houvesse "a defesa que se espera". Essa "defesa que se espera" viria em 1742, com ajuste realizado com outro sertanista, que era Antônio Pires de Campos. Robert Mori (2011) comenta que as duas companhias foram criadas para defender a estrada de Goiás e vizinhanças de Vila Boa dos Kayapó e, quando foram reduzidas a uma só companhia, seus capitães foram Antônio Lemos de Faria, Antônio Pires de Campos e Manoel Bicudo.

Numa carta de 22 de agosto de 1742, escrita ao Rei, o Governador revela sua preocupação com o sul e norte das minas de Goiás. Nessa carta, D. Luís menciona os Kayapó e os Akroá Assú e Mirim como grupos que tiram a vida de muitos dos vassalos da Coroa. Quanto à parte sul, a preocupação recaía nos Kayapó do sul. Robert Mori (2015) descreve bem os acordos entre D. Luís e o sertanista. O ano de 1742 marca os primeiros confrontos do sertanista com os Kayapó. O sertanista ataca uma aldeia Kayapó na região do Rio Claro, ou seja, faz guerra ofensiva, contrariando as Ordens Reais.

D. Luís, ao escrever em 22 de agosto de 1744 para o Rei, informa ter feito guerra ofensiva ao Kayapó, justificando que o contexto era o de não sujeição desses indígenas e disse que a guerra foi para castigá-los pelos roubos que haviam cometido nas vizinhanças de Vila Boa. Nesta carta, D. Luís se refere a duas guerras: uma em 1741 e outra em 1742. A primeira, referente a uma bandeira que expediu de Arraias e a segunda, com o sertanista Antônio Pires de Campos.

As medidas tiveram aprovação da Coroa, porém, mesmo tendo aprovado a guerra, fazia a recomendação para que fizesse a redução com cuidado à paz "pelos meyos persuasivos"[63] e que, uma vez tentado esse meio, os índios persistindo nos ataques, seria por Provisão permitida a guerra positiva ou ofensiva. Em carta patente de 21 de agosto de 1742, D. Luís promove o sertanista Antônio Pires de Campos a Coronel Regente e Conquistador dos

---

61 Ibidem.

62 Ibidem.

63 CARTA do [governador e capitão-general de São Paulo], D. Luís de Mascarenhas, ao rei [D. João V], sobre a ordem aprovando a guerra contra os índios Caiapós; o cuidado que tem tido em domesticar tanto os ditos índios, como os Acroá Assú e Acroá Mirin; as costumadas dissimulações desses mesmos índios ao entrarem em contato com os brancos e as diligências das bandeiras formadas para fazer frente aos mesmos [22.08.1744]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 3, D. 252

descobertos que se situavam entre Goiás e Cuiabá, isso em função dos confrontos que o sertanista fizesse com os Kayapó.

Essa aprovação real está descrita na carta de 23 de maio de 1744, em que o Rei declara:

> fui servido por resolução de quinze deste mês e anno em consulta do meu Conselho approvar a guerra que fizestes ao este gentio em castigo dos insultos e inhumanid[es] q' dais conta haver cometido contra os moradores de Villa Boa dos Goyazes e sua vizinhaças" e completa "Se quiserem viver domestica e mansamente seriam garantidas tratamento com humanidade "sem offensa de suas pessoaz e liberd[es].[64]

Então há uma recomendação de paz, mas apenas se os indígenas se submetessem ao domínio português, caso contrário, poderia se fazer guerra para "domesticar, afugentar ou extinguir". Claro está que, para além do disposto na legislação indigenista, que é contrária à guerra ofensiva, é que, nas minas de Goiás, o mais importante é a sustentação dos povos nas minas, nas fazendas e a proteção dos caminhos e, consequentemente, do erário real.

No ano de 1744, os Kayapó promovem um ataque no sítio do Lanhoso, que era importante local, porque "servia de pouso para as tropas que se deslocavam para as minas de Goiás e local de abastecimento dos víveres necessários para a longa viagem até Vila Boa" (MORI, 2015, p. 39). Percebe-se então que os ataques aos Kayapó recebiam destes represálias em pontos estratégicos que comprometiam as passagens para as minas de Goiás, e isso denotará que, até o presente, as medidas tomadas para o seu combate não estão surtindo efeito, como aponta Robert Mori. O autor destaca que, até esse momento, quatro tentativas foram feitas para o combate ao Kayapó: autorização para que qualquer pessoa pudesse fazer guerra defensiva e até mesmo ofensiva[65] contra os indígenas. Isso é determinado em Portaria pelo Conde de Sarzedas e ratificado por Bando de 7 de dezembro de 1740, por D. Luís; criação de companhias de soldados; ataque de Antônio Pires de Campos em 1742 a uma aldeia Kayapó, e depois do ataque ao sítio do Lanhoso, a criação de dois destacamentos de

---

[64] CARTA do [governador e capitão-general de São Paulo], D. Luís de Mascarenhas, ao rei [D. João V], sobre a ordem aprovando a guerra contra os índios Caiapós; o cuidado que tem tido em domesticar tanto os ditos índios, como os Acroá Assú e Acroá Mirin; as costumadas dissimulações desses mesmos índios ao entrarem em contato com os brancos e as diligências das bandeiras formadas para fazer frente aos mesmos [22.08.1744]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 3, D. 252

[65] Sobre a diferença entre guerra ofensiva/positiva e guerra defensiva, explica Mori (2014, p. 39): "Na modalidade chamada de guerra justa defensiva, não era permitido o ataque às aldeias do inimigo, mas era permitido o ataque a grupos de guerreiros como no caso da Companhia de Soldados do Mato comandada por Antônio de Lemos Faria. No caso da guerra justa ofensiva ou positiva, o rei ou o governador/capitão general deveria autorizá-la e era permitido atacar aldeias".

soldados de Dragões. É possível, pela quantidade de medidas, perceber a força de resistência indígena.

Essa força de resistência indígena fez com que fosse expedida Ordem Real para que o governador D. Luís fizesse um ajuste com Antônio Pires de Campos. Então, pela Real Ordem de "outo de Maio de Mil setecentos e quarenta e seis" decidiu-se que se "celebrace com o coronel Antonio Pires de Campos ajuste de desesfestar este caminho que vai de Povoado para as minas de vila Boa de Goyáz e as vizinhanças della dos insultos que lhes cometem o Gentio cayapó" [...] "o referido ajuste é para melhor se effetuar a segurança do dº caminho, rossas e povoações delle".[66]

Os termos do ajuste são assinados em 15 de julho de 1748 por D. Luís, em Santos. No documento, fica estabelecido que o coronel Antônio Pires de Campos se estabelecesse com os Bororo no Rio das Pedras, em parte, porque os próprios índios pediram para se estabelecerem nessa região e, segundo a documentação, por ser mais cômodo para o seu sustento, pela abundância de gêneros, o que poderia diminuir gastos da Real Fazenda. Evidente é que essa era uma região estratégica, por onde passava a estrada de São Paulo a Goiás e que se situava no "sertão do gentio caiapó". Deveriam os Bororo andarem armados para o patrulhamento da estrada. Também consta no documento que, uma vez que o número dos Bororo aumentasse, uma parte deles deveria ficar no Lanhoso, a fim de defenderam aquela paragem. Outro item era que, se em caso de perseguição aos Kayapó, a aldeia desses índios fosse muito numerosa para o contingente de Bororos, para o caso de terem que "os acometer dentro de seus alojamentos",[67] seriam enviados vinte ou trinta aventureiros e, se depois de um ano não houvesse notícia de incursões Kayapó nas vizinhanças de Vila Boa, nem nas roças, nem aos "viandantes", seriam concedidos ao coronel Pires de Campos o Hábito de Cristo e cinquenta mil reis de tença.[68]

Em carta de 22 de agosto de 1746, D. Luís escreve ao Provedor da Fazenda Real de Goiás, Manoel Caetano Homem de Macedo, informando-lhe sobre as promessas que tinha feito a Antônio Pires de Campos para que este levasse a cabo o combate aos Kayapó. Promessas essas que incluíam títulos, gratificações e sesmarias para ele e seus Bororo. A proteção dos caminhos era tão importante que, em 24 de setembro de 1743, D. Luís concede

---

66 CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. José, sobre a carta do governador e capitão- general de Goiás, [conde dos Arcos], D. Marcos de Noronha, acerca do requerimento do coronel Antônio Pires Campos, defensor do caminho que vai de São Paulo a Goiás, contra os índios Caiapós, solicitando ajuda de custo para remediar a sua vexação e despesas que têm feito com os índios Bororós [14.11.1750]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 6, D. 456.

67 Ibidem.

68 Pensão conferida em remuneração a serviços prestados a Coroa.

sesmarias em Cuiabá para Antônio Pires de Campos e, em 1750, o coronel recebe um empréstimo da Real Fazenda em ouro para combater os Kayapó. No entanto, como os rendimentos do quinto já estavam diminutos a esse tempo, uma Ordem Real em 1751 manda Anastácio da Nóbrega, Intendente e Provedor da Fazenda Real de Goiás, cobrar o empréstimo ao coronel. Mas, logo Antonio Pires de Campos faleceria, por isso, por meio de uma Portaria, o então Intendente e Provedor da Fazenda Real de Goiás autoriza a penhora de seus bens para saldar as dívidas que ele havia contraído com a Real fazenda.

O aldeamento dos Bororo, no Rio das Pedras, foi denominado por Ravagani (1987) como aldeamento quartel. Segundo Mori (2015), essa denominação oferecida por Ravagani deve-se ao fato de que o aldeamento não tivesse características de um aldeamento de missões, sua função era muito mais defensória do que missionária. Em Rio das Pedras não havia missionário próprio. Mori destaca que o aldeamento foi construído pelos Bororo, pelos Paresi, que eram outro grupo indígena que acompanhava o sertanista, pelo próprio Pires de Campos e por seus escravos.

Sua localização era estratégica para a Coroa e empregava como tática os indígenas aliados contra os indígenas considerados inimigos e obteve êxito já que, por exemplo, no primeiro ano de sua criação cumpriu um dos ajustes com Antônio Pires de Campos, que era a defesa do caminho de Goiás e as vizinhanças de Vila Boa e, se em um ano não houvesse investidas Kayapó na região, o sertanista receberia a primeira parte de suas mercês.

Um requerimento de Pires de Campos e o seu atendimento em função da proteção desses caminhos nesse primeiro ano demonstra a importância para a Coroa da defesa do território. Em requerimento, Antônio Pires de Campos pede ajuda de custo e as mercês que lhes foram prometidas, alegando que já prestava seus serviços desde o governo do Conde de Sarzedas, em que comandou uma bandeira à sua custa com armas de fogo, canhões de artilharia, e armamentos e que destruiu na fronteira com Castela o "bárbaro" Payaguá, que habitava na região de Cuiabá e que haviam estes índios matado várias pessoas, entre elas, um Ouvidor e que ele, Pires de Campos, em 1741, foi chamado a Vila Boa por Luís Mascarenhas, mas que demorou a chegar porque na estrada se "gastavão cinco ou seis meses de jornada"[69] e que estava toda ocupada pelo "gentio" e que nela não se aventuravam as pessoas e que ele, de Cuiabá, havia aberto nova picada por onde não se demoravam mais de 20 dias de viagem e

[69] CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. José, sobre a carta do governador e capitão- general de Goiás, [conde dos Arcos], D. Marcos de Noronha, acerca do requerimento do coronel Antônio Pires Campos, defensor do caminho que vai de São Paulo a Goiás, contra os índios Caiapós, solicitando ajuda de custo para remediar a sua vexação e despesas que têm feito com os índios Bororós [14.11.1750]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 6, D. 456

que nessa estrada foi conquistando o todo "Gentio" que estava pelo caminho e que dessa conquista apresentou em Vila Boa ao governador mais de 500 almas e disse que até aquele presente momento o dito caminho se achava livre de indígenas e que agora estava "limpando" o caminho de Goiás do Kayapó, que impediam carregações e atrapalhavam as lavras. É interessante notar nesse documento a listagem dos serviços prestados no combate ao indígena. Um trecho do documento revela como as minas eram importantes; no caso das minas de ouro, o combate aos índios com índios aliados era a principal tática, mas, em regiões de diamantes, como Pilões, era preferível não combater os Kayapó, porque o "mesmo gentio servia de guarda aos diamantes"[70]. Interessante perceber que, dependendo do interesse econômico ou estratégico da Coroa, o indígena era ou não considerado um problema.

Acerca desse requerimento, são concedidos os pedidos de Antônio Pires de Campos por seu êxito na estrada de Goiás, que havia um ano desde o ajuste que não sofria incursão Kayapó. É necessário entender esse êxito dentro do esquema de defesa do território e das minas, mas, sobretudo a partir dos próprios interesses indígenas. Os Bororo eram inimigos dos Kayapó e eles escolheram se aldear no Rio das Pedras, muito provavelmente para combater seus inimigos, então, a aliança entre índios e não índios também partia de objetivos que os indígenas tinham ou de proteção ou de revides e vinganças, basta observar o caso do pedido dos Akroá para serem aldeados sob o comando de Antônio Leite em 1745. O aldeamento não foi levado a efeito, no entanto, os indígenas tinham pressa em sair de suas terras por ocasião de conflitos com outros grupos de indígenas, questão que será tratada mais adiante.

2.1.1 Aldeamento do Rio das Velhas[71]

Em carta de 27 de julho de 1749, o governador de Goiás, Conde dos Arcos, escreve ao reitor da Companhia do Colégio de São Paulo para que envie dois missionários para Goiás. Em novembro chegaram dois padres a Vila Boa e lá esperaram por Antônio Pires de Campos, pois a ideia era estabelecer um novo aldeamento no chamado caminho de Goiás com os índios Araxá[72] "que vive sobre a passagem do Rio Grande no cam. q vay para S Paullo, tem pedido

---

70 Ibidem.

71 Hoje município de Indianópolis (Minas Gerais-MG).

72 "Os índios Arachá habitavam as terras entre o Rio das Velhas e o Rio Quebra Anzol, num tabuleiro elevado do extremo oeste de Minas Gerais. Daí, o significado da palavra 'arachá', do tupi-guarani: lugar alto de onde primeiro se avista o sol. Originários da tribo Catu-Auá (gente boa), ou Cataguá, que vivia em Bambuí, e liderados pelo guerrreiro Anadaia-Aru, esses índios se instalaram na região bem antes da colonização portuguesa" (BLOG DA REDE CERRADO, 2008).

que querem missionários e que querem ser governados por homens brancos".[73] Esses indígenas viviam no sul de Goiás. De posse dessa notícia, o governador mandou chamar o sertanista a Vila Boa para se juntar aos padres e partirem na redução dos Araxá. De acordo com a documentação, os próprios Araxá teriam pedido ao sertanista Pires de Campos para se aldearem, conforme Mori, há algumas hipóteses para o pedido que os Araxá teriam feito a Pires de Campos, entre elas, poderia estar a necessidade dos Araxá de se protegerem enquanto grupo de indígenas rivais ou partia do desejo de subjugação desses índios por parte do sertanista para aumentar seu contingente de índios combatentes, uma vez que o autor afirma que sua relação com os Bororo se deu pelo uso da força.

De acordo com o governador, "A parte mais aproposito para a redução desta Aldea Hé junto ao Rio das Velhas porque com ella se segurará melhor aquelle caminho e ficará menos exposto às hostilidades que nelle tem feito repetidas vezes o gentio Cayapó".[74] A documentação reforça continuamente a importância da proteção dos caminhos e das áreas de mineração e criação de gado.

A fim de atender a Real Ordem para se estabelecerem aldeamentos em Goiás na então recente capitania, D. Marcos de Noronha, o Conde dos Arcos, seu primeiro governador e capitão-general, convocou em 1750 o padre José de Castilho para dar início às obras para o aldeamento do Rio das Velhas. O governador determinou que o missionário fizesse casa, uma capela e plantasse roça para que os indígenas, no caso, os Araxá, fossem aldeados já com condições para seu suprimento, mas, "em fins de 1750, o religioso foi informado do ataque e escravização dos Araxá sobreviventes (mulheres e crianças)" (MORI, 2015, p. 81). O ataque teria sido realizado pelos índios Kayapó do sul:

> Dom Jozé por graça de Deos Rey de Portugal, e dos Algarves da quem, e da lem mar em Africa Senhor de Guine. Faço saber a vos Conde dos Arcos Governador, e Capitam General da Capitania de Goyas, que se vio a vossa Carta de vinte, e quatro de Janeiro de mil sete centos, cincoenta, e hum sobre as hostilidades, que o Gentio Cayapo fizera ao de nação Arachas, estando para se Aldear [75]

---

[73] CARTA do [governador e capitão-general de Goiás], D. Marcos de Noronha, ao rei [D.João V], sobre a chegada de dois padres missionários que juntos com Antônio Pires de Campos farão a redução e aldeamento dos índios Araxás, que vivem na passagem do Rio Grande, ficando estes últimos seguros das hostilidades dos índios Caiapós e acerca da côngrua que deverá pagar aos ditos missionários [29.12.1749]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 5, D. 427.

[74] Ibidem.

[75] 04.02.007, Ordens Regias, vol. I, fl. 14, cx. 228 Arquivo Real Fazenda, Museu das Bandeiras

Em carta de 24 de janeiro de 1751, escreve ao Rei sobre o episódio o Governador Conde dos Arcos. Nesse documento, o governador diz que os Kayapó fizeram "grande mortandade" aos Araxá e os sobreviventes mulheres e crianças fizeram cativos "as quais levaram para o seo alojam.to p.a as comerem, porque sempre que tem ocasião se sustentam de carne humana".[76] Esse trecho da documentação revela mais um imaginário sobre os Kayapó do sul do que suas práticas e costumes de fato. De acordo com Giraldin (1997), os Kayapó não faziam de seus inimigos cativos e nem tampouco eram antropófagos. Segundo Mori, essa se constituía uma "alegoria da colonização". Consideramos que tal alegoria tinha um propósito frente às especificidades de Goiás como região de mineradora. Como o próprio autor observa:

> A área de ocupação dos Kayapó do sul, parte sul da então capitania de Goiás, era considerada pelos não índios como potencialmente capaz de conter novos descobertos, o que propiciaria um potencial acréscimo na produção do ouro goiano se novos locais para mineração fossem explorados. (MORI, 2015, p. 82).

Consequentemente, para o autor, atribuir a antropofagia ao inimigo seria mais um motivo para declarar guerra.

Com a investida Kayapó sobre os Araxá, o aldeamento do Rio das Velhas, que já estava em fase avançada de construção e já havia tido gastos da Real Fazenda, deveria ser povoado por outros grupos de indígenas. Relata Mori (2015) que Antônio Pires de Campos foi encarregado por D. Marcos de Noronha de contactar com os índios Tapirapé, Mangariruba e Kurumarê e que até chegou a protestar paz com o cacique dos Kurumarê, mas logo os indígenas fugiram e alguns recapturados foram alojados ao Rio Claro. Havia a intenção de formar um aldeamento no Rio Claro. Isso se vê pela carta do Rei D. José para o Conde dos Arcos, mandando aprovar despesas. E nesse aldeamento tinha-se a intenção de conduzir alguns Kayapó:

> [...] e de se ter estabelecido no Rio Claro huma Aldeya com alguns que Antonio Pires podera reduzir, com o que mandareis fazer varias despezas da Fazenda Real, e Sendo neste particular ouvio o Procurador de minha Fazenda. Fui Servido por Rezolução de vinte, e dois do Corrente tomada em Consulta do meo Conselho Ultramarino determinar se leve em conta esta despeza, e aprovar tudo; o que nesta materia tendes Feito, recommendando

[76] CARTA do [governador e capitão-general de Goiás, conde dos Arcos], D. Marcos de Noronha, ao rei [D.José], sobre o aldeamento dos índios pelos missionários da Companhia de Jesus [24.01.1751]. AHU-Goiás AHU_ACL_CU_008, Cx. 6, D. 465.

> vos de novo o particular cuidado com que deveis procurar a Redução, e a conservação dos Indios.[77]

Na década de 1750, Antônio Pires de Campos conduziu ainda uma expedição à Ilha do Bananal, entrando em contato com os Karajá. De acordo com Mori (2015), a ideia inicial era aldear Kurumarê e Karajá no Rio Pilões e posteriormente transferi-los para o aldeamento de Santa Ana do Rio das Velhas, porém, as constantes fugas e epidemias que assolaram os indígenas fizeram com que o padre José de Castilho conduzisse para Rio das Velhas apenas um pequeno número de indígenas. Diz Mori (2015) que, em uma carta do Governador ao padre, foi informado que era de 29 o número de indígenas divididos entre os Bororo que fizeram parte da bandeira de Pires de Campos ao sertão Kurumarê, e os próprios Kurumarê e os Karajá. O governador ressaltou a importância desse aldeamento para a defesa do caminho de Goiás. De acordo com Karash (1992), o objetivo das expedições e bandeiras oficiais era a descoberta de novas minas e a pacificação indígena, acrescenta Mori (2015, p. 92), ao citar a autora, que interessava as riquezas minerais, a abertura de fazendas e a mão-de-obra escrava indígena "em uma capitania onde um escravo de origem africana possuía elevado preço". Para Karash, a mineração era de suma importância para os governadores de Goiás, então, percebe-se que a política indigenista estava vinculada à questão da mineração.

2.2 Medidas no norte das minas de Goiás

Em carta de 25 de agosto de 1743 ao Rei, o Ouvidor de Goiás Manoel Antunes da Fonseca relata sobre as discórdias oriundas de incursões de indígenas no norte das minas de Goiás. Expõe que alguns mineiros estariam saindo do distrito de Remédios e indo para São Félix e que os moradores de Remédios, Natividades e Terras Novas estavam fazendo várias reclamações a respeito de mortes, estragos e roubos por parte dos indígenas e que, portanto, estariam perdendo suas fazendas, gados e roças. Diz também do pouco número de escravos para suprirem a defesa, pois os caminhos estavam "infestados" e que os índios os pegavam de surpresa a qualquer hora do dia, o que resultava na diminuição da Fazenda Real por "falta de dízimos, passages, comercio".[78]

---

[77] 04.02.007, Ordens Regias, vol. I, fl. 14, cx. 228 Arquivo Real Fazenda, Museu das Bandeiras.

[78] CARTA do ouvidor de Goiás, Manuel Antunes da Fonseca, ao rei [D. João V], sobre a necessidade de se fazer guerra aos índios nos arraiais dos Remédios, São Felix, Natividades e povoações das Terras Novas [25.08.1743]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 3, D. 227.

Na carta, o Ouvidor reclama que é cada vez mais difícil os expulsar ou os conquistar, de tal modo que "vivem os mineiros e roceiros em continuo susto sem aquelles se extenderem a procurar faisqueiras, examinar os corgos e disposições minerais"[79] e isso acarretaria despovoamento das terras e sua invasão. Outra questão é que as incursões indígenas incidiam sobre os gados das Terras Novas, importante área de abastecimento de carne. O Ouvidor pede na sua carta permissão para o Rei para se fazer guerra ofensiva, ou seja, acometer os índios em seus próprios alojamentos. Nota-se que no norte das minas de Goiás, assim como no sul, a guerra aos indígenas parecia ser mais vantajosa, a fim de liberar áreas para novos descobertos, manter os já existentes e usar a mão-de-obra indígena. Prosseguindo seu discurso, o Ouvidor diz que, se tivesse recursos pelo tempo de espera que teriam os moradores entre o pedido e a deliberação real, este faria um "excessivo absurdo em benefício destes povos, conservação e aumento dessas minas"[80] e que, mediante aquela conjuntura, só se poderia usar a guerra ofensiva à custa da Real Fazenda e que

> [...] para esta se precisa de gentio manço que possa vir sem despeza do aldeado que houver ou com ela dos particulares do Cuiabá donde o Governador mandou vir Antonio Pires de Campos para livrar os habitantes de Villa boa de semelhantes hostilidades q o gentio Cayapó lhe fazia, pª cuja desinfestação concorreo aquelle povo com hua arroba de ouro" [...] e com o poder do gentio incorporandoce alguns brancos, mestiços, bastardos e pretos forros[81].

Para o Ouvidor, a solução seria destruir na guerra ofensiva as aldeias indígenas. Diz na carta que a guerra é para obrigar-lhes a se aldearem e viverem na fé, mas é sabido que também era grande o interesse em cativar os indígenas. O Ouvidor propôs uma junta em Vila Boa, mas que nada deliberou, em função de Ordem Régia pedindo devassa. No final da carta, insiste que há o problema da deserção, mas que a maior mágoa foi ter perdido a igreja "que com pio desvelo edificarão pª o furor do gentio reduzir a cinzas".[82] Percebe-se um discurso com muito apelo para alcançar o objetivo da guerra ofensiva.

No norte das minas de Goiás, eram os Akroá que ameaçavam os arraiais, áreas de mineração e de criação. No sul de Goiás, o Governador estava procurando debelar a ação Kayapó, entre outros meios, contratando Antônio Pires de Campos. Já no norte de Goiás, uma das primeiras tentativas de tentar conter os Akroá Assú foi em 1745, procurando acordar com o sertanista piauiense Antônio Gomes Leite a criação de um aldeamento.

---

79 Ibidem.
80 Ibidem.
81 Ibidem.
82 Ibidem.

Em 1745, o Superintendente das tropas de guerra e capitão-mor Antônio Gomes Leite fez um ajuste de paz com os índios Akroá Assú. O Ajuste foi datado de 24 de abril de 1745, no sertão de Gilboé, distrito de Parnaguá na capitania do Piauí de onde era natural. Comandou uma bandeira que fez guerra ao Akroá Assú na serra do Rio Preto e dos que ele pegou do conflito de guerra enviou um "por embaixador ao governador de sua nação mandando-lhe o seu bastão e mais mimos para ele e sua mulher com embaixada de oferecimento de pazes".[83]

Algumas ações foram tomadas no norte das minas de Goiás, como já mencionado por nós. Uma delas foi a contratação de Antônio Gomes Leite para formar uma bandeira em direção aos índios Akroá Assú que, de acordo com o Ouvidor-geral de Goiás, Manoel Antunes da Fonseca, "hostilizavam" os povos de vários distritos do norte da capitania. Ele convocou Antônio Leite por intermédio de Natividade, que fazia divisa com o Piauí. O Ouvidor-Geral convidou Antônio Leite e o informou que, à custa da Fazenda Real, se poderia fazer guerra aos indígenas e que a despesa "se havia de por em Praça a quem o fizesse mais barato" [...] "em que está o dito capitão mor, com numero de tantas bocas a suas contas".[84]

A carta de setembro de 1745 de Antônio Gonçalves Cerrá ao Ouvidor, Manoel Antunes da Fonseca, informa que era tão urgente aquele ajuste de paz que lembrou que poucos meses antes os indígenas atacaram um comboio vindo da Bahia, matando dois escravos "razão porque não tem havido mais descoberto e fazendas, que ninguém se atrevia por temor do dito gentio".[85] Isso ocorreu em março e, a partir de abril de 1745, quando foi feito o ajuste de paz, não se tiveram notícias de investidos dos Akroá. Todavia, Antônio Gomes Leite solicitava da Fazenda Real ajuda de custo para continuar sua conquista, pois dizia que não podia continuá-la à sua custa e que com tal auxílio faria a conquista também do Akroá Mirim.

Para os funcionários do Governo e os moradores do norte de Goiás, o aldeamento dos Akroá-Assú seria importante para conservação e aumento das minas, bem como para liberar os sertões para novos descobertos e para novas fazendas e criação de gado "se descubrirão desisfestados e livres os certões e culturas de frutos, restabelecim^{to} das fazendas de gado que tudo a hostilidade se tem reduzido a destruição, e quase deserção".[86] Além disso, o interesse

---

[83] CARTA do ouvidor-geral das Minas de Goiás, Manuel Antunes da Fonseca, ao rei [D. João V], sobre a resolução de se fazer guerra contra os índios que infestam as Minas de Goiás; a ordem dada ao capitão-mor Antônio Gomes Leite para que formasse expedição contra os índios Acroá-Assu; o termo de ajuste de paz feito pelo dito capitão-mor com os referidos índios no intuito de aldeá-los e acerca do socorro dado às Minas de Natividade, devido aos constantes insultos dos indígenas [13.09.1745]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 3, D. 281.

[84] Ibidem.

[85] Ibidem.

[86] Ibidem.

pelo aldeamento era constituir os indígenas como barreira e proteção contra investidas de indígenas ainda não aliados e também de constituí-los como aliados da Coroa no processo de pacificação de outros grupos indígenas "aquelle gentio, como mais guerreiro, servia de franca porta pª se conquistarem ques quer outras naççõens" assim poderiam constituírem-se numa "barreyra e encontro pª alguma outra nação que invadisse ou insultasse aquelles povos".[87]

Para deliberar sobre o custeio do empreendimento de aldear os indígenas que se prontificaram de paz – embora tal ajuste tenha sido feito, conforme Juciene Apolinário (2006), mediante ameaça – pelo fato de Antônio Gomes Leite justificar que por conta própria não havia recursos, o Ouvidor-Geral das minas de Goiás mandou fazer em 25 de setembro de 1745 uma junta na câmara de Vila Boa "nesta Villa Boa de Goyaz e caza da câmera dela".[88] Para a junta, convidou pessoas da governança e do povo, como ele mesmo diz em sua carta, com a finalidade de levantar recursos por empréstimo da Real Fazenda enquanto não chegava Ordem Régia para esse assunto, posto a demora na resposta e a urgência da situação já que os indígenas queriam se retirar logo para serem aldeados dizendo não poderem ficar nas suas terras por ocasião de conflitos com outros grupos indígenas. Mediante as ameaças do sertanista e possíveis confrontos com outros grupos indígenas a documentação informa que os Akroá Assú ofereceram paz e pediram para serem aldeados. Na documentação, consta que o ajuste de paz se fazia com duas aldeias numerosas que contavam com mais de oito mil almas.

A bandeira de Antônio Gomes Leite foi acompanhada do Frei missionário João da Purificação, que posteriormente foi encarregado de levar a carta do sertanista com pedido de ajuda financeira à Fazenda Real. O sertanista pediu oito arrobas de ouro para o deslocamento dos indígenas de suas terras até o local do aldeamento, cuja construção foi idealizada para ser feita no Rio das Balsas, no Maranhão.

De acordo com Apolinário (2006), a conduta do missionário que encaminhou o requerimento de Antônio Gomes Leite foi recriminada pelo Governador-General da capitania de São Paulo, D. Luís Mascarenhas. O requerimento informava sobre as garantias de ressarcimento da Fazenda Real por meio de contribuições das povoações e também dos bens do sertanista que possuía muitas cabeças de gado e que, portanto, todas essas contribuições poderiam garantir esse ressarcimento. No entanto, por falta de Ordem Régia, o Provedor da Fazenda opôs-se a liberar os recursos para o sertanista continuar com a redução dos indígenas.

Ficou estabelecido no referido ajuste de paz dar proteção aos Akroá contra as nações inimigas e dar liberdade aos cativos de guerras anteriores. Os indígenas, por sua vez,

---

87 Ibidem.
88 Ibidem.

prometeram não fazer mais incursões, pediram mantimentos para a viagem de "toda a gente das duas Aldeyas",[89] pediram ferramentas para fazerem roça no local do aldeamento e pediram a presença do Frei João da Purificação, o qual acompanhou anteriormente a bandeira do sertanista Antônio Gomes Leite.

O sertanista disse na carta não ter condições de arcar com os gastos de condução e estabelecimento dos indígenas no Rio das Balsas, que levaria de três a quatro meses, e disse que só para a despesa com a menor das duas aldeias "era necessário para em parte ao menos vinte cinco mil cruzados",[90] e que nas terras das aldeias dos Akroá Assú não havia roças e por isso é que eles andavam de corso (modalidade de guerra) a assaltar os distritos. Todavia, as solicitações do sertanista não encontrarão guarita nem do Governador e Capitão General de São Paulo, D. Luís de Mascarenhas e nem no Governador da capitania do Piauí. Apolinário (2006) comenta que D. Luís não apoiou a fundação do aldeamento, porque a guerra contra o indígena era mais vantajosa e talvez também porque não ele, mas sim o Ouvidor Geral das minas de Goiás pudesse estar à frente das negociações. É possível que interesses hierárquicos, embora não apareçam na documentação analisada, tenham contribuído para o não estabelecimento desse aldeamento.

Em resolução de 11 de julho de 1747, o Rei – escrevendo ao Provedor da Companhia de Jesus do Brasil, que, sabendo de um número grande de Akroá para serem aldeados – recomenda que se mande quantos missionários puderem para a chamada conquista dos índios para "domesticarem, civilizarem e doutrinarem aquelles gentios"[91] e pede para que se instale igreja e que tenham as "bagatelas" que atraem os índios e também ferramentas e sementes para que eles se acostumem a cultivar a terra e exerçam outros serviços próprios da vida civil.

A bem-sucedida proteção do caminho de Goiás e das vizinhanças de Vila Boa no sul de Goiás e a Real Ordem para se aldear os Akroá no norte fez com que as autoridades coloniais quisessem fixar um aldeamento no norte a partir de um ajuste de paz com Antônio Pires de Campos e seus Bororo, mas os Bororo se recusaram a ir para o norte, o que revela a dependência que o projeto colonial tinha do indígena e como esses, por sua vez, também negociavam seus interesses.

Sem acordo com Antônio Pires de Campos, os aldeamentos do norte de Goiás vão se estabelecer de fato no governo do Conde dos Arcos, que primeiro tentou formar uma bandeira

---

89 Ibidem.
90 Ibidem.
91 PROVISÃO (cópia) do rei [D. João V], ao provincial da Companhia de Jesus da província do Brasil, ordenado que sejam enviados missionários às Minas de Goiás para domesticarem, civilizarem e doutrinarem os índios Acroás nas vizinhaças dos arraiais de Natividade e Remédios [18.07.1747]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 4, D. 344.

com apoio do já conhecido sertanista Antônio Gomes Leite "Chegando eu a este Gov.no em o anno de 1749, constando me certam.te a consternação em que estão os Povos q' ficao ao Norte desta V.ª mandey chamar o mesmo Antº Gomes Leyte"[92] e suas tentativas foram frustradas uma vez que os Akroá se recusavam ao ajuste de paz até pela memória da tentativa mal sucedida de 1745. Em carta de 10 de fevereiro de 1751, o governador Conde dos Arcos escreve ao Rei D. José para falar das "hostilidades dos índios Akroá-Assu e Xacriabá"[93] aos moradores do norte da capitania. Tais hostilidades foram narradas como mortes de brancos e negros, roubos de cavalos que potencializavam os ataques indígenas, destruição de roças e o uso do gado das fazendas para se alimentarem. Por isso, era preciso contratar um sertanista que pudesse ajustar paz com esses indígenas. Também o Governador, nessa carta, disse que escreveu a todas "as pessoas mais principais daquelles Arrayaes" que entregassem os índios sob suas administrações para "formar uma Aldyea"[94] "para q Esta estivesse já estabelecida ao tempo que o gentio brabo conviesse em se meter de paz e Ser aldeado".[95] A ideia era ter um aldeamento já estabelecido quando do ajuste de paz com os Akroá e Xacriabá, mas os moradores para não disporem dos indígenas sob seu poder disseram que não tinham índio manso para oferecer "De todas Estas diligencias Se não tive proveito algum porque os moradores Se desculparão que não tinham gentio manso".[96]

Na carta, consta que no ajuste de paz com os índios fossem-lhes feitas algumas promessas, como garantia de terras, de missionários e a de que nenhum de seus parentes seriam sujeitos a cativeiro, mas, conforme o governador "da proposta que se fez ao gentio brabo, não veio resposta alguma e ficou tudo no citado antecedente continuando as mesmas hostilidades e quantidde de mortes",[97] porém, já com Antônio Gomes Leite, o Governador frisou que, sem Ordem Real, não se poderia fazer guerra ofensiva aos indígenas "brabos".[98] No entanto, diante da resistência dos Akroá e da morte de Antônio Gomes Leite "os

---

92 CARTA do [governador e capitão-general de Goiás, conde dos arcos], D. Marcos de Noronha, ao rei D. José, sobre os ataques dos índios Acroás aos moradores dos arraiais de Natividade, Remédios, Terras Novas e Ribeira do Paranã, matando brancos e negros, destruindo roças e roubando gado; a capitulação que Antônio Gomes Leite fez com uma nação destes índios; a revolta dos mesmos índios se dever ao não cumprimento da capitulação por parte dos brancos que os têm matado em grande número e escravizado seus filhos e acerca da necessidade de se contratar algum sertanista de Cuiabá, o qual, com grande número de índios mansos, possa defender aquela região da invasão dos Acroás [10.02.1751]. AHU_ACL_CU_ 008, Cx. 6, D. 466.

93 Ibidem,

94 Ibidem,

95 CARTA do [governador e capitão-general de Goiás, conde dos Arcos], D. Marcos de Noronha, ao rei [D, José], sobre as providências tomadas para a conversão e estabelecimento dos índios da capitania de Goiás e acerca da proibição de iniciar guerra com os índios [08.03.1752]. AHU_ACL_CU 008, Cx. 7. D. 519.

96 Ibidem.

97 Ibidem.

98 Ibidem.

moradores do norte goiano reivindicaram a presença de outro sertanista" (APOLINÁRIO, 2006, p. 106).

É interessante notar que as exigências dos moradores para se trazer sertanistas tinham a finalidade de combate, de preferência ofensiva, para justificar o cativeiro indígena. O sertanista que seria convocado era o pernambucano Venceslau Gomes da Silva. O Governador relata que os moradores, impacientes, convocaram este sertanista às suas custas. "Impacientes os Povos que padeciam ajustarão entre si fazerem uma contribuição tal, que podesse convidar algum sertanista que os viesse deffender"[99] e como sabiam que num distrito do Maranhão se achava o tenente Coronel Venceslau Gomes da Silva "o mandaram chamar, e prometendo lhe que os mesmos Povos lhe queriam dar por hum anno tres mil oitavas de Ouro debaixo da condição que lhes poria huma Bandeira á Sua Custa que podesse resistir ao mesmo gentio, e por lhe em segurança aquella campanha".[100] Mas, antes de celebrar esse ajuste, e poucos dias depois da chegada do sertanista, informa a documentação de um episódio que teria apressado uma bandeira ofensiva. Teriam os Akroá tentado investir sobre uma fazenda na Ribeira da Palma e, tendo sua presença percebida, se retiraram, mas, no caminho, encontrando-se com um homem branco, o teriam matado. De posse dessa informação, os moradores pediram que o sertanista recém-chegado seguisse os indígenas e que "lhe ajustariam alguma gente que o acompanhasse".[101] Rapidamente, o sertanista pôs-se a perseguir os Akroá e, com quinze dias de viagem, encontrou-se com eles. Os indígenas resistiram e houve então um confronto que a documentação relata como choque. Esse confronto teria durado mais de seis horas e resultou em várias mortes de indígenas e no aprisionamento de "quarenta e três pessoas".[102] A bandeira foi considerada bem sucedida, porque, do lado dela, somente um de seus homens fora acometido de ferimento. Era intento dos integrantes da bandeira repartir entre si os indígenas aprisionados para o uso de sua mão de obra.

Frente a essa questão do uso da mão de obra indígena, o Conde dos Arcos comenta: "Reconhecendo eu que debaixo de pretexto de guerra deffensiva que a todos hé licita, e permitem as ordens de V. Mag. [d] se faz muitas vezes a offensiva pelo interesse dos captiveiros injustos".[103] Então, o Conde dos Arcos mandou um regimento para o tenente Venceslau Gomes da Silva, para ele se orientar nas "suas explorações", no sentido de que a bandeira de Venceslau não fizesse guerra ofensiva enquanto não houvesse Ordem Real. Os povos não

[99] Ibidem.
[100] Ibidem.
[101] Ibidem.
[102] Ibidem.
[103] Ibidem.

receberam bem essa determinação de não fazer guerra ofensiva e nem a recomendação para não repartição dos índios que fossem apanhados na bandeira de Venceslau Gomes da Silva. Era uma prática comum a repartição de indígenas entre os integrantes das bandeiras apanhados em guerra ofensiva. Em relação aos Xacriabá, a intenção da repartição era a mesma. Conta Frei José de Sousa Matos que:

> Aos 21 de Maio no Lugar, onde hoje está situada a Aldeya, deu-se o pr.o assalto no Gentio Chacariaba: celebrarão-se as pazes, houve grande mortandade: fizerãose prezas 43 estas querendo-se o Ten.te Cor el, repartir segundo o costume do Maranhão, impediu o Ill. mo Ex.mo Sn. r Conde dos Arcos, determinando logo fundar Aldeyas.[104]

Com isso, deveria se dar a contagem dos indígenas pelo Tenente-Coronel para o aldeamento. Na lista abaixo, relativa aos Xacriabá aldeados, é interessante primeiro observar o processo de redução ocorrido nas bandeiras e o total de indígenas aldeados. "Retirando o Ten.te Cor el p. a contagem a espera de q' se ajuntassem todos p. os Aldeiar".[105]

Tabela 1 – Contagem dos indígenas no ano de 1752

No anno de 1752	
Aos 11 de Janeiro nas Palmeiras encontrarão-se	4
Aos 18	2
Aos 27	2
Ao 1º de Fevereiro	31
Aos 16	111
Aos 25 de Abril	143
Aos 16 de Maio	114
Aos 2 de Outubro	42

Fonte: CARTA do governador e capitão-general de Goiás, conde de São Miguel, D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, ao rei D. José [14.11.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 13, D. 771.

Tabela 2 – Contagem dos indígenas no ano de 1753

No anno de 1753 **Em sua Bandr.ª ao Paraná de cima se recolherão na Aldeya**	
Aos 08 de Dezembro	115
Aos 29 de Junho deste anno, conduzidos do Paraná chegarão a Aldeya	47
Somão todos os Indios Chacariabaz, q' se acharão	679

Fonte: CARTA do governador e capitão-general de Goiás, conde de São Miguel, D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, ao rei D. José [14.11.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 13, D. 771.

[104] CARTA do governador e capitão-general de Goiás, conde de São Miguel, D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, ao rei D. José [14.11.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 13, D. 771.

[105] Ibidem.

Quanto ao batismo, outra lista, também mostrada pelo frei José de Matos, revela que poucos índios do total de aldeados receberam esse sacramento. A recusa do batismo, e entre os batizados de usarem entre si os nomes recebidos nesse ritual, também revelam formas de resistência indígena.

Tabela 3 – Lista dos índios Xacriabá aldeados no Duro no ano de 1753

No anno de 1753	
Aos 8 de Setembro bautizou o P^{e}. Jr.Fran ^{co} da Conceição Capucclo- Jn'	39
Aos 9, bautizou Jn'	29
Aos 10, bautizou Jn.2' adultos 38	40
Aos 10, de Dezembro bautizou P. Pedro da Cunha Freitas Vigr.^{o} actual de N. S.^{ra} dos Remedios das Arrayas Jn.'	49

Fonte: CARTA do governador e capitão-general de Goiás, conde de São Miguel, D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, ao rei D. José [14.11.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 13, D. 771.

Tabela 4 – Lista dos índios Xacriabá aldeados no Duro no ano de 1754

No anno de 1754	
Aos 16 de Julho bautizou o P. Sup.^{or} Fran ^{co} Tavares- Jn'	6
Aos 20, bautizou o P. Jose de Mattos Jn'	16
Somão todos os bautizados	179

Fonte: CARTA do governador e capitão-general de Goiás, conde de São Miguel, D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, ao rei D. José [14.11.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 13, D. 771.

A determinação era de que esses índios fossem aldeados e que se escolhessem alguns deles para serem enviados aos seus parentes, a fim de levarem as promessas de paz e que, se estes não quisessem, seria usado contra eles "todo rigor".[106] Para o governador, os indígenas aceitaram a promessa, porque estariam amedrontados com o embate de Venceslau e que, por esse motivo, receberam bem e voluntariamente a proposta, porém, tal ideia é questionada por autores como Apolinário, que observa que os aldeamentos para os indígenas poderiam ter propósitos a partir de seus próprios interesses.

A aceitação da proposta de paz foi efetivada a partir de uma bandeira comandada por Venceslau Gomes da Silva, que saiu de Natividade e, com quatro dias de viagem, "encontrou com o mesmo gentio", ou seja, os Akroá,[107] os quais tinham largado suas roças, já aguardando os não índios para firmarem ajuste de paz e foram para aldear-se noventa e dois indígenas. A mesma bandeira também estava ocupada de fazer ajuste de paz com os Xacriabá. Para a aldeia dos Akroá, o Governador pediu um missionário da Companhia de Jesus e, para a dos Xacriabá, um clérigo e, para ambas, uma guarda para ter controle sobre os índios aldeados e

[106] Ibidem.

[107] CARTA do [governador e capitão-general de Goiás, conde dos Arcos], D. Marcos de Noronha, ao rei [D, José], sobre as providências tomadas para a conversão e estabelecimento dos índios da capitania de Goiás e acerca da proibição de iniciar guerra com os índios [08.03.1752]. AHU_ACL_CU 008, Cx. 7. D. 519.

para defesa de seus inimigos de outros grupos indígenas rivais. O Governador expunha que a guarda era necessária até que se pudesse "fazer confiança do mesmo gentio".[108] A guarda seria para evitar sublevações, no entanto, eventos posteriores demonstraram a sublevação como tática indígena de resistência. O governador diz que a Provisão de 18 de julho de 1747, em que o Rei dá Ordem para se aldear os Akroá, não liberava as despesas com os aldeamentos, mas que a experiência de 1745 demonstra a necessidade da libração de tais despesas. Nesse tempo, em 1745, os Akroá-Assu não foram aldeados por Antônio Gomes Leite, por falta de liberação da Real Fazenda com os gastos com o aldeamento que seria idealizado para eles no Rio das Balsas. Para as despesas com os aldeamentos realizados por Venceslau, os povos contribuíram um ano com três mil oitavas, no que o Governador solicitou ao Rei mercês ao dito coronel para continuar seu trabalho. Os povos do norte da capitania de Goiás contribuíram por um ano com três mil oitavas para as despesas que Venceslau Gomes da Silva tivesse no combate aos indígenas e que a bandeira fosse à custa do sertanista. Uma vez decidido pelos aldeamentos, o governador D. Marcos de Noronha solicitou ao Rei mercês ao dito Tenente-Coronel para continuar seu trabalho, já que os aldeamentos não eram de interesses dos moradores e, sim, a guerra ofensiva e cativeiro indígena, por isso, eles não auxiliariam nas despesas com o aldeamento, o que deveria ser às custas da Real Fazenda. "Só em 1753 é que o rei D. José enviou, em forma de Provisão, a aprovação das contas feitas pelo governador D. Marcos de Noronha ao implantar os aldeamentos do Duro e Formiga" (APOLINÁRIO, 2006, p. 118), mas acrescenta a autora que os gastos com as investidas do sertanista pelo sertão com a finalidade de redução indígena deveriam ser custeados pelos moradores.

No norte da capitania de Goiás, os primeiros aldeamentos, então, foram estabelecidos para os Akroá e para os Xakriabá. Em carta de 14 de outubro de 1755, D. Marcos de Noronha escreve ao rei D. José sobre as Missões, e diz que esse foi um dos encargos mais importantes, pois expõe que era necessário que o domínio da religião fosse universal pela numerosa quantidade de indígenas que habitavam a região:

> [...] por que o Gentio Cayapô, Xacriabá e aCroá Hê muito, porém o Chavante hê tanto que só o nosso Conhecim. to tem vindo perto de Cem Naçoens e o Gentio de lingoa geral Hê innumeravel de sorte q' se se reduzice Huâ parte de cada Hum faria V. Mag. de Hum dilatado império.[109]

---

[108] Ibidem.

[109] CARTA do governador e capitão-general de Goiás, conde de São Miguel, D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, ao rei D. José [14.11.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 13, D. 771.

De acordo com Apolinário (2006), para além das imprecisões das datas dos estabelecimentos do Duro e formiga encontrados na historiografia, a análise de uma carta do padre José de Matos de 11 de outubro de 1755 dá conta de que ambos os aldeamentos foram construídos em 1751. São José do Duro, conhecido como Formiga, para abrigar os Akroá e Duro para os Xakriabá. Em carta o padre José de Matos diz que

> [n]este estado achamos a Aldeya do Duro, e de melhor modo que podemos benzeu-se a Capella, colocou-se por Patrono a S. Fran.co Xavier houve Missa cantada, Senhor exposto e Sermão; assistindo alguns moradores da Natividade os Soldados do Prezidio, e alguma parte dos Índios. Esta Aldeya fica distante do Arraial da Nativadade 32 Leguas.[110]

Então, o aldeamento do Duro, por ser seu patrono São Francisco Xavier, passou a ser chamado de aldeamento São Francisco Xavier do Duro. O padre teria visitado primeiro o aldeamento do Duro e depois o de Formiga.

Sobre o aldeamento do Duro, o padre faz as seguintes considerações:

> Determinou mays que cada Semana se dessem três Boys, a saber, hum para os minissionarios, outro para os soldados e outros para os índios: Isto hé soldados e Índios pertencentes a Aldeya do Duro do Gentil Chacariaba. Determinou mais que se fizesse na mesma Aldeya hum Monjolo p.ª beneficiar as farinhas ordenou tão bem que se estabelece hûa fazenda de Gado Vacum p.ª servir p.ª o futuro de sustentação p.ª os Missionarios, e mais Índios; Levantando-se então a pensão dos Boys. Para está fundação determinou um nùmero de 400 vacas. Mandou tão bem, q´os soldados do Presidio fossem pagos de três em três meses; por quanto se dizia que não sendo assim dezertariam.[111]

O Governador Conde dos Arcos é quem teria feito tais recomendações e ainda que "Ao Then.te Cor.el Ordenou comprar-se algùas pessas de algodão para fardar os Índios, alguns torrões de Sal, e Rolos de fumo, p.a se distribuir com os mesmos Índios".[112]

Em Ofício ao Conde de São Miguel, de 25 de abril de 1755, o padre José de Matos diz que foi ao Duro benzer a capela, colocar patrono e fazer "demonstrações de afabilidade. Pª. Com os Indios Xacariabas".[113]

---

110 Ibidem.
111 Ibidem.
112 Ibidem.
113 OFÍCIO do missionário das missões da Natividade, padre José de Matos, ao [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], sobre as providências tomadas nas aldeias do Duro, Formiga e São Francisco Xavier, nas quais encontravam-se aldeados os índios Xacribás e Acroás [25.09.1765]. AHU_CU_008, Cx. 13, D. 763.

Percebe-se então que o projeto é que os aldeamentos fossem estabelecimentos permanentes que pudessem se sustentar e oferecer proteção aos arraiais da região, utilizando os indígenas aldeados para essa função quando diz do fardamento. É também interessante notar que o Governador concorda que a melhor forma de combater o índio "bravio" é com índio "manso", pelo conhecimento que uns têm dos outros e pelo menor custo à Fazenda Real, já que eles usariam também suas próprias armas. Sobre esses gastos, há um documento interessante em que os oficiais da câmara informam ao Rei por carta da criação de Vila Boa. Criou-se um destacamento de soldados de Dragões e que a situação deles era tal que estes "estavão aboletados em casas de Patroens para estes lhe darem de comer",[114] o que deixava os moradores descontentes pelos gastos que tinham com esses soldados em suas propriedades, também as armas eram caras e, em tempos de chuva, muitas delas falhavam, daí o indígena aliado aparece como uma boa opção.

O Frei José Sousa Matos comentou sobre o terreno da Aldeia com bons pastos e boas terras e que a disposição da vivenda dos Missionários, capela e moradia dos índios não era boa, estando em bastante distância uma das outra o que impossibilita os Missionários " a dizer missa nos dias de chuva".[115] O Frei observou que a casa do Tenente Coronel era mais confortável, e que a dos Missionários não tinha nem bancos e nem mesas. As casas dos índios estavam somente principiadas. A capela só tinha as paredes sem uma única taboa e tiveram que usar um altar portátil para dizer missa. Embora a determinação do Governador fosse para que os poderes temporal e espiritual convivessem em paz, percebe-se na carta de Souza Matos reclamações sobre o Tenente Coronel inclusive na disposição e configuração dos prédios no aldeamento. Como as tensões eram grandes entre os poderes temporal e espiritual o frei fez questão de expor que os Missionários na "Aldeya do Duro foram recebidos pelos Indios com notáveis demonstrações de alegria e contentam.to".[116]

Para criticar o poder temporal de Venceslau e denunciar sua administração o padre informa ao governador que

> [o]s Índios Som.te tinham de civilidade o não fazerem invasões, nem saltear aos moradores; no mays estavam na sua mesma barbaridade, sem haver quem soubesse o sinal da cruz, ao mesmo tempo que muitos adultos estavão bautizados, estiverão capellão por algum tempo pago pela faz. da Real.

[114] CARTA dos oficiais da Câmara de Vila Boa, ao rei [D. João V], sobre o requerimento de Antônio Pereira do Lago, solicitando o pagamento da estadia dos Dragões nas suas moradias e propriedades. [21.03.1742]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 2, D. 170.

[115] CARTA do governador e capitão-general de Goiás, conde de São Miguel, D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, ao rei D. José [14.11.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 13, D. 771.

[116] Ibidem.

> Assistentes na Aldeya erão mui poucos, assistindo a maior parte distante da Aldeya, onde a seu geito vai formando novas malocas.[117]

"Aos 29 de Julho cheguei ao Prezidio da Formiga do Gentio da nação Acroá".[118] O padre disse ter encontrado os índios Akroá em péssimo estado

> [...] e confesso a V. Ex. que, quando me sahirão a tormar a benção os poucos Indios que lá estavam vendo o miserável estado em que os tinha posto aquelle Lugar me vierão as lagrimas aos olhos. Huns feitos cadáveres vivos outros pálidos e macilentos, outros inchados, e todos finalm. te cobertos de húa lepra, ou sarna tão tyrana que julguei era aquele lugar algum Lazareto.[119]

O padre ficou incumbido pelo governador de transferir os Akroá para outro lugar:

> P. a este fim penetrei o Certão em distancia de 30 leguas e como havia noticia de que ao longe apparecião alguns fogos, foi necessário algua prevenção de armas. Em toda esta distancia não achamos matos suficientes para estabelecer Aldeya, so no lugar da chamado da Oliv.a p. a outra parte do Certão, tem alguns matos e lugar comodo, p.a situação, porém a este objetivam os moradores da Natividade por serem terras minerais. Hé verdade que me apontarão em outro lugar alguns matos que não examinei pessoalmente; sei porem, que são terras mistas com fazendas de gados dos mesmos moradores , onde a cada passo podem nascer queixas e dissensoens entre os índios e os moradores.[120]

Nota-se a preocupação em não colocar o novo aldeamento em áreas de mineração, nem em áreas ocupadas por fazendas. Então, o padre os fez mudar para as vizinhanças da Aldeia do Duro, "donde que dessem com mais facilidade ser assistidos do milho, que havia na rossa do Duro".[121] Do presídio de Formiga, o padre levou consigo 27 índios, entre mulheres, homens e crianças e quatro soldados, "dos quais três não faziam hum", pois se sustentavam de pouco milho. Diz o padre que entrou "em diligencia de procurar Mattos e lugar comodo pa. Situar os poucos Indios da Nação Acroá que totalmente pereciam no prezidio da Formiga.[122]

Sobre o presídio da Formiga, o padre observa na carta duas questões. Uma relacionada a produção do milho que tinha uma intenção de denunciar o coronel posto que havia muita animosidade entre os poderes temporal, representado por Venceslau Gomes da

---

117 Ibidem.
118 Ibidem.
119 Ibidem.
120 Ibidem.
121 Ibidem.
122 OFÍCIO do missionário das missões da Natividade, padre José de Matos, ao [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], sobre as providências tomadas nas aldeias do Duro, Formiga e São Francisco Xavier, nas quais encontravam-se aldeados os índios Xacribás e Acroás [25.09.1765]. AHU_CU_008, Cx. 13, D. 763.

Silva, e espiritual, representado pelos inacianos. A outra era sobre o comportamento dos indígenas, em que sabidamente Akroá e Xakriabá eram rivais, mas que estavam se visitando. Sobre a produção, o padre diz que o paiol de milho havia sido danificado pela enchente do Rio e não se sabe que fim deu o Tenente Coronel Venceslau ao milho. Informa que o presídio da Formiga ficava meia légua distante da roça do Duro e 4 léguas da aldeia, tendo o frei dado providência para o seu sustento e ficando o Padre Jose Batista em seu lugar. O frei ficou assistindo a roça da aldeia indo quase todas as tardes ver os índios. E sobre o comportamento indígena reparou que muitas vezes o Tenente Coronel Venceslau lhe disse que os índios Akroá não faziam aliança com os Xacriabás, mas o frei observou o contrário que estes faziam continuadas viagens para a Aldeia do Duro e que muitas vezes lá se demoravam 15 e 20 dias desamparando o seu presídio. Aqui há um cenário bem interessante das práticas e políticas de resistência indígena: aliança com grupos tradicionalmente rivais e desamparo do presídio o qual consistia naquela ideia de proteção e barreira.

Distinta reclamação do padre era que o coronel não dava conta do número de índios que tinha na aldeia nem dos que estavam batizados para fazer a sua obrigação e o frei procurava exortar os índios e reclama das malocas feitas pelos índios distantes da aldeia para onde iam plantar suas roças o que faz com que eles fiquem distantes das doutrinas e dos exercícios cristãos. Essa também era outra prática indígena que manifesta sua resistência.

Em 1753, os dois aldeamentos formaram a Missão de São Francisco Xavier do Duro. Esses aldeamentos antecipam um dos preceitos pombalinos da lei do Diretório de 1758, que é uma especificidade dos aldeamentos em Goiás desde o início e diz respeito à divisão entre os poderes temporal e espiritual. O poder temporal e a administração dos aldeamentos do Duro e Formiga ficaram a cargo de Venceslau Gomes da Silva, sertanista responsável pela redução dos Akroá e Xacriabá no norte da capitania.

> Conta o padre José de Matos que, ao chegar a Goiás, para formar a missão de São Francisco Xavier, recebeu das mãos do governador de Goiás, D. Marcos de Noronha, o regimento das Missões para ser observado nos aldeamentos do Duro e Formiga. Mas, o governador lhe antecipou que o domínio temporal dos indígenas estava sob a responsabilidade de Wenceslau Gomes da Silva, o que o jesuíta aceitou a contragosto. (AHU_ACL_CU_008, CX.13, D.771 apud APOLINÁRIO, 2006, p. 121).

A respeito desses aldeamentos, menciona Javã Marcondes que já não são mais aldeamentos quartéis como os do sul Rio das Pedras e Rio das Velhas, como na primeira metade do século XVIII. Não obstante, ao mesmo tempo, mantêm aqueles mesmos padrões da

política indigenista, que tinha como prerrogativa formar as chamadas “barreiras dos sertões”, ou seja, proteger as regiões de fronteiras, proteger as áreas de mineração e fazendas de indígenas que ameaçassem o projeto colonial e dar proteção aos caminhos. Apolinário explica que a ideia era que os indígenas aldeados, nessa concepção política indigenista, fossem utilizados como barreira para aqueles que resistiam à ocupação colonial “evitando a entrada de grupos indígenas ‘inimigos’ nas áreas de mineração” (APOLINÁRIO, 2006, p. 105).

No entanto, os dois aldeamentos criados em 1751, já no ano de 1757, estavam “sob a marca do fracasso” (MARCONDES, 2011, p. 42). Isso muito em função das políticas indígenas de resistência. É nesse primeiro momento que acontece um grande movimento de enfrentamento indígena, que foi a sublevação dos Akroá e Xacriabá na Missão de são Francisco Xavier do Duro em 1757:

> Os Akroá e Xacriabá põem de lado antigas rixas tribais e juntam as suas forças contra os não-indígenas que, algum dia, lhes tinham feito promessas de ajuste de paz, mas estas, na íntegra, nunca foram cumpridas
>
> [...]
>
> Nessa construção histórica, os colonizadores do norte goiano não conseguiram aniquilar, nos “cercos de paz” do Duro e Formiga, as memórias e as práticas políticas dos Akroá e Xacriabá. Memórias essas estruturadas no passado pré-colonial e ressignificadas nas relações interétnicas no âmbito da gestão colonial. (APOLINÁRIO, 2006, p. 144).

Quem teria articulado a sublevação teria sido um indígena Xakriabá, por nome Antônio, o qual tinha patente de Capitão e, até aquele momento, era reconhecido como braço direito de Venceslau Gomes da Silva.

> O articulador da rebelião foi o capitão Antônio, que durante muito tempo era considerado o braço direito de Wenceslau Gomes da Silva. Só que os administradores não se atinaram que antes de ser o “capitão”, ou melhor, o protótipo do vassalo de El Rei. Antônio era um indígena Xacriabá e trazia consigo a sua carga cultural e, portanto, a sua memória que, nem mesmo os novos eventos coloniais e as imposições da política indigenista portuguesa, conseguiam apagá-la. Sendo assim, de um momento para o outro, o capitão deixava de existir para dar lugar ao homem Jê, que liderou os seus parentes Akroá e Xacriabá na reinvenção da liberdade indígena. (APOLINÁRIO, 2006, p. 131).

A resistência já estava sinalizada quando o padre fala em sua carta, assim que chegou ao norte da capitania, de “hum Indio cacique da Nacao Acroa que havia dois anos e meio estava prezo em hum tronco com grilhões e correntes ao pescosso por se dizer queria rebelar-se outra vez, assim como já o tinha feito sinco ou seis vezes, segundo affirmavao os

moradores de Natividade".[123] Formou-se uma junta para deliberar sobre a soltura do índio e esta se decidiu pela soltura. Segundo informações recebidas pelo padre, o índio teria fugido para as suas terras. Esse índio, segundo Apolinário, foi batizado de João Ferreira Cosme, que era o Principal dos Akroá e que inicialmente foi escolhido pelos Akroá para se seu representante, recebendo do "administrador do aldeamento a patente de capitão" (APOLINÁRIO, 2006, p. 119).

Desde o início, um aldeamento que foi pensado para ser permanente e servir de proteção e abastecimento para o norte da capitania teve seu ocaso marcado não só pelas disputas entre poderes temporal e atemporal, mas, sobretudo, pelo protagonismo indígena.

O aldeamento podia significar maior liberdade em um universo que sua mão de obra era requisitada, embora pudessem trabalhar para colonos, mesmo aldeados, mas, com uma pequena remuneração, o aldeamento também podia garantir terras e livrá-los de ataques de outros grupos indígenas rivais. Portanto, ao contrário do que imaginava o Governador, aldear-se, como demonstra estudo de Maria Regina Celestino, trazia vantagens para os indígenas e os acordos de paz eram parte de suas estratégias políticas.

2.3 Indígenas e negros nas minas de Goiás

É interessante notar como a questão da mão de obra é uma tônica na região das minas. Os governadores deixam clara a intenção dos moradores dos arraiais, até porque, nas estratégias de investidas dos indígenas, os ataques influem nas questões econômicas como, por exemplo, impedir carregamentos de chegarem a seus destinos, destruir e queimar roças, roubos, alimentarem-se do gado, roubos de cavalos para potencializar suas estratégias de guerra, mortes de escravos que lhes são muito caros.

Também estudos como os de Marcel Mano (2015) revelam que eram feitas alianças entre indígenas e quilombolas e que, inclusive, os indígenas auxiliavam nas fugas de escravos para os quilombos.[124]

Marcel Mano (2015), num artigo intitulado *Índios e negros nos sertões das minas*, comenta sobre os relatos constantes na documentação por ele pesquisada das relações, no século XVIII, no sul de Goiás, entre indígenas e quilombolas. Esses relatos informam sobre a suposta dificuldade de povoar a região das minas (Triângulo Mineiro e sul de Goiás) devido à

[123] CARTA do governador e capitão-general de Goiás, conde de São Miguel, D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, ao rei D. José [14.11.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 13, D. 771.

[124] Pela cultura africana banto, quilombo significa lugar cercado e fortificado que, em língua quibundo, quer dizer arraial ou acampamento (SILVA, 1998, p. 17).

grande presença de quilombos e de “gentio brabo”. “Esse vasto sertão, denominado na documentação da época por Campo Grande, foi então palco do choque entre diferentes sujeitos”, tais como homens livres pobres, mestiços, negros forros, foragidos, garimpeiros, roceiros, índios escravos, agentes do poder colonial (MANO, 2015, p. 512).

Mano (2015) sublinha que são poucos os estudos que se dedicam à relação entre índios e negros e aos choques dela advindos. O autor prioriza as relações estabelecidas principalmente entre os Kayapó do sul e os grupos de negros fugidos da escravidão.

Sobre os estudos das “relações históricas do contato entre esses diferentes sujeitos” (MANO, 2015, p. 513), o autor salienta a necessidade de estar atento a como os termos podem aparecer na documentação em relação às suas designações.

> Em determinados contextos, o termo negro pode ser sinônimo de escravo e incorporar também indígenas escravizados (Monteiro, 1994); como o de índio pode se referir a qualquer indígena aldeado (Perrone-Moisés, 1992), aos quais se misturavam mestiços, homens livres pobres, negros forros. (MANO, 2015, p. 514).

Mano (2015, p. 524) acrescenta que no segundo e terceiro quartos do século XVIII os Kayapó

> [s]ituados nos sertões a oeste de Minas, Triângulo Mineiro e sul de Goiás, esses grupos não ocuparam, porém, de maneira exclusiva esse território. Às relações com os índios autóctones dos quais se tem notícia (Araxá, Akroá) se somaram, ao longo da história do contato, relações com não-índios (brancos, mestiços, homens livres pobres), índios transladados (Bororo, Paresi, Xakriabá, Javaé, Karajá) e negros (escravos, fugidos e forros).

Nesse sentido, Mano (2015, p. 524) aponta uma complexa rede de relações interétnicas em que os indígenas tanto tinham ações guerrilheiras de aniquilamento físico e material dos não índios como também estabeleciam alianças com negros fugidos:

> Desde o início do século XVIII já se tem notícias de quilombos no caminho de Goiás, na Serra da Canastra, no alto rio São Francisco, no médio rio Grande e no rio das Abelhas (atual rio Araguari). Área de ocupação e perambulação do “gentio Cayapó”, esses quilombos parecem não ter sido atacados, como de costume era o que faziam esses índios com seus outros. Ao contrário, há indícios de ter havido trocas mútuas, ações conjuntas e alianças entre os “gentios” e os “calhambolas”.

De acordo com Mano (2015, p. 525), o termo "calhambola"[125] era utilizado pela legislação da época para designar não necessariamente os negros que viviam em quilombos, mas sim "todo escravo fugido encontrado fora das povoações". O termo "calhambola", na documentação, se refere a: 1) "[...] um grupo de homens armados e unidos numa expedição rápida de roubo e furtos, promovidos nas estradas e nas povoações; pois os negros fugidos" (MANO, 2015, p. 526); e 2) comunidades grandes e estáveis. Essas grandes comunidades abrigavam também "pretos forros, homens livres pobres e índios" (MANO, 2015, p. 524). Essas povoações grandes e estáveis são documentadas como quilombos do Campo Grande.

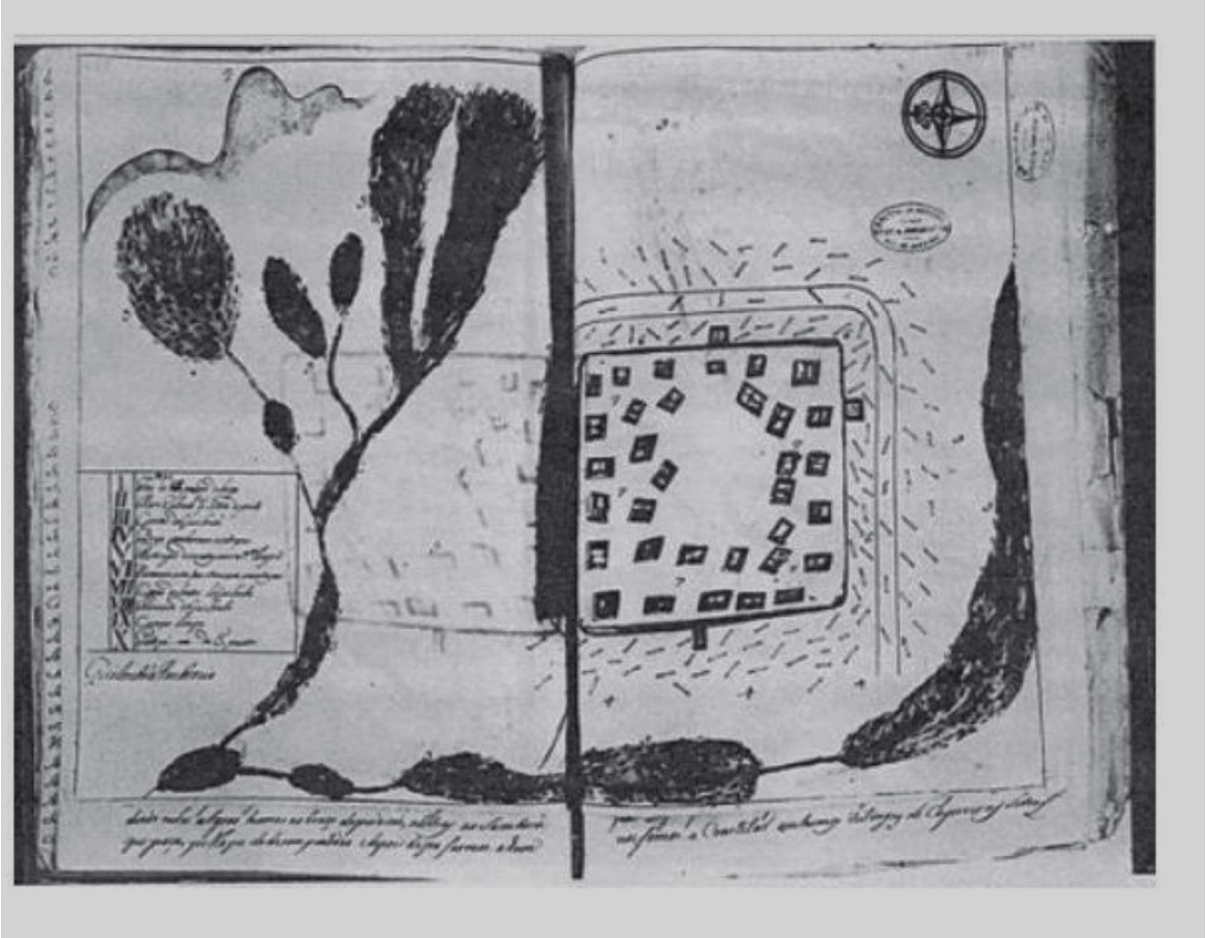
O "quilombo de fato não era espaço de convivência apenas de negros fugidos, assim como negros fugidos não estavam circunscritos apenas aos espaços dos quilombos" (MANO, 2015, p. 530). Os "calhambolas", então, "circulavam e comercializavam livremente por espaços exteriores aos quilombos" (MANO, 2015, p. 530). Essa circulação e comercialização previa uma complexa rede de colaboradores e dentre eles estavam os indígenas.

Em relação aos contatos estabelecidos entre os Kayapó do sul e os calhambolas, "há indícios documentais suficientes, abaixo apresentados, que autorizam pensar que durante o segundo e terceiro quarto do XVIII eles por vezes firmaram algumas alianças e realizaram trocas mútuas" (MANO, 2015, p. 535). Mano (2015, p. 535) enfatiza as influências indígenas na organização dos quilombos: "[t]écnicas de subsistência, localização, formato dos assentamentos, forças produtivas e instrumentos de trabalho são alguns dos elementos que denotam óbvias semelhanças com o modo de vida indígena".

Sobre essas semelhanças, Mano apresenta, em seu texto, dois mapas:

[125] Calhambola, termo muito usado no Brasil nos tempos coloniais significando o negro fugido, o negro do mato, homiziado nos quilombos, prevalecendo na denominação de tais negros o nome quilombola, com suas variantes de origem inclusive indígena: canhimbora, caiambora, canhembora e canibora, significando o índio fugido, manifestando a mesma "ânsia libertária" dos africanos (MANO, 2015, p. 17); "calhambolas", palavras angolanas derivadas de ngolo – "força"; mbula – "golpe"; o calhambola, então, é "o que fere violentamente, o valente, o destemido", segundo esclarece o historiador João Dornas Filho (13) (MANO, 2015, p. 19).

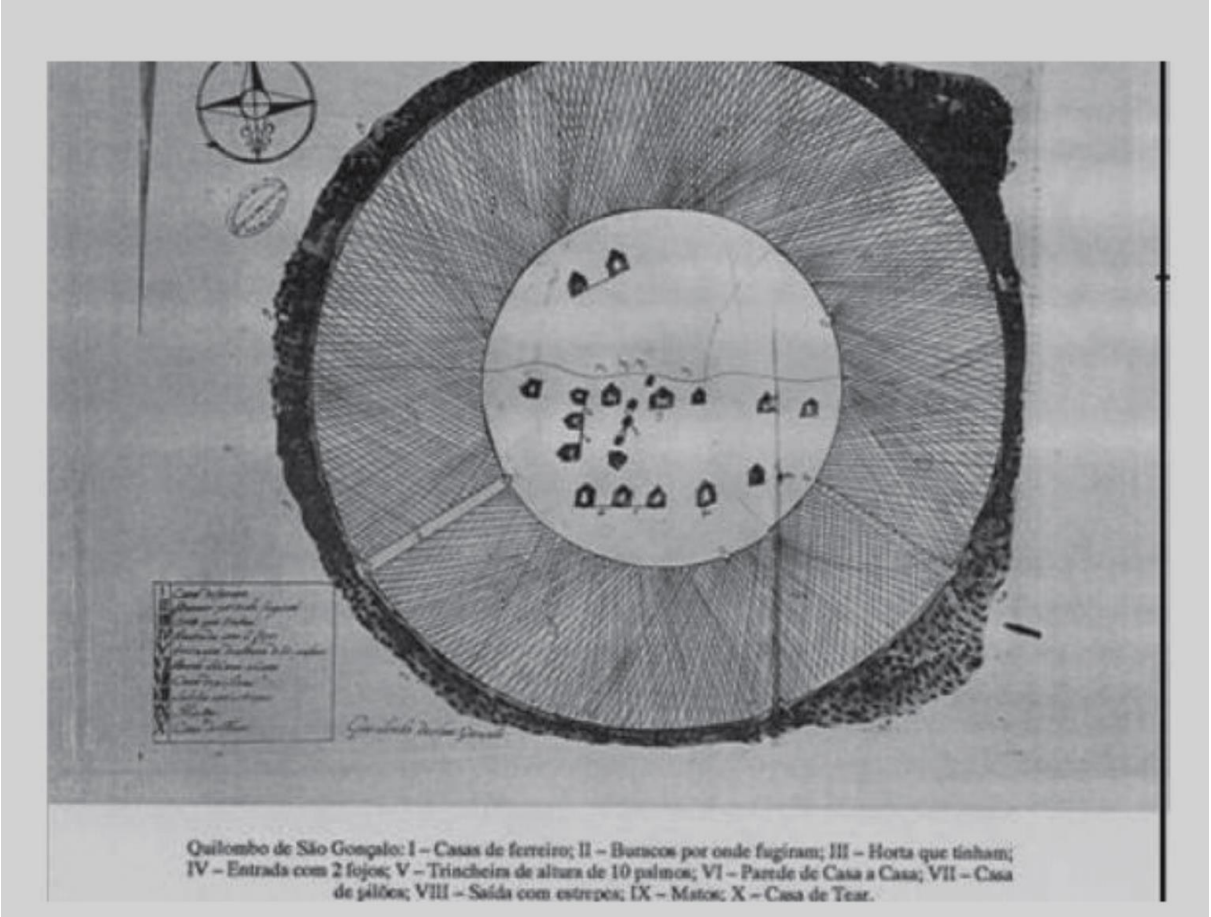
Mapa 1 – Quilombo do Ambrósio



Fonte: Anais da Biblioteca Nacional, v. 108, Rio de Janeiro, 1988, p. 111 (apud MARCEL, 2015, p. 536).[126]

[126] Quilombo do Ambrósio: I – Fosso de 15 palmos de largo; II – Morro redondo que servia de gorita; III – Goritas do Quilombo; IV – Brejo, com buracos e estrepes; V – Restingas de matos com vertentes de água; VI – Distância entre fosso, e trinche(i)ra com estrepes; VII – Casas do Centro do Quilombo; VIII – Trinche(i)ra do Quilombo; IX – Campo limpo; X – Petipê de 5 passos.

Mapa 2 – Quilombo de São Gonçalo



Fonte: Anais da Biblioteca Nacional, v. 108, Rio de Janeiro, 1988, p. 107 (apud MARCEL, 2015, p. 536).[127]

Nos mapas fica evidente a configuração do espaço:

> Os quilombos estão localizados próximos aos rios, a meio caminho entre as águas e a mata, e as casas dispostas ao redor de uma praça central. Tais descrições são as mesmas encontradas nas aldeias dos grupos Macro-Jê, dentre os quais os Kayapó históricos, cujas aldeias circulares, situadas a um meio termo entre a mata e o campo, são subdivididas em duas metades sobre a qual se acha erigida a casa central, tal como descrito paraos Kayapó-Panará que ainda estavam no Triângulo Mineiro em 1911. (MANO, 2015, p. 535).

Mano (2015) destaca outras semelhanças, como as formas de cultivo, o uso de arco e flecha pelos quilombolas, as estratégias de guerra por cercos e emboscadas. Nessas relações interculturais, o autor observa a incorporação de artefatos e instrumentos indígenas pelos "calhambolas" e ressalta que aparecem, na documentação oficial do século XVIII, inúmeros relatos de como índios e negros ofereciam barreiras ao povoamento oficial.

[127] Quilombo de São Gonçalo: I – Casas de ferreiro; II – Buracos por onde fugiram; III – Horta que tinham; IV – Entrada com 2 fojos; V – Trincheira de altura de 10 palmos; VI – Parede de casa a casa; VII – Casa de pilões; VIII – Saída com estrepes; IX – Matos; X – Casa de tear.

> Os “calhambolas” e as “nações silvestres”, dentre as quais os “Cayapó”, estavam, pois, habitando os mesmos espaços e atacando nos mesmos locais e, segundo outros indícios, pareciam estar também se auxiliando mutuamente. Há relatos de que em 1774, em um ataque dos “Cayapó”, eles “invadiram o distrito [...], mataram um negro, roubaram ferramentas e possibilitaram a fuga de escravos”. Mas além de ajudarem na fuga, há ainda indícios de que os “gentios” ajudavam os negros fugidos em suas defesas. (MANO, 2015, p. 538).

O autor apresenta registros de alianças entre negros fugidos e índios. Pontua, por exemplo, que por vezes expedições com o objetivo de atacar quilombos eram surpreendidas por ataques indígenas.

Consequentemente, percebe-se que nas regiões de minas os indígenas atuaram em várias frentes de resistência, ao passo que os jornais iam diminuindo e havia necessidade de mão de obra. Nesse cenário, os indígenas eram vistos como mais uma possibilidade de trabalho compulsório fora a expansão colonial sobre suas terras, o que repercutia nas inúmeras formas de resistência e aliança com os não índios.

Enquanto os estudos de Marcel Mano se concentram na parte sul da capitania de Goiás, autores como Araújo e Nazareno (2013) escreveram sobre os quilombos tendo em vista a região Centro-Oeste como um todo. Eles elaboraram um mapa dos arraiais mineradores no século XVIII que mostra a proximidade de quilombos – em destaque Kalungas, Pombal, Porto Leocádio e São Félix (no século XIX) – com as estradas “de acesso à cidade de Vila Boa (Cidade de Goiás)” (ARAÚJO; NAZARENO, 2013, p. 270).

Os autores inferem a importância de que os quilombos não sejam tratados numa concepção de homogeneidade. Asseveram que havia muita heterogeneidade e constataram que, “[e]m Goiás, a formação dos quilombos ocorreu concomitantemente ao processo de ocupação da região Centro-Oeste a partir do século XVIII e se acentuou ainda mais com a exploração do ouro existente no território” (ARAÚJO; NAZARENO, 2013, p. 270).

Valdemir Filho Texibá Javaé, egresso do curso de Educação Intercultural da UFG, contou-nos, em uma conversa sobre seu conhecimento de histórias antigas a respeito de outros povos indígenas e de negros na região do Vale do Araguaia, que os Kayapó (no caso, aqui, os setentrionais) andavam por aquela região. Disse-nos que Kayapó e Xavante eram os povos mais famosos porque eram muito guerreiros.

> Sim. Na verdade esses dois povos, né... Kayapó e Xavante, eles são bem famoso, né... Mais famoso são eles, o povo Xavante, porque eles eram... Eles eram guerreiros, né... Eles gostavam muito de guerras, né, inclusive tem uma

> história que meus avós contavam... contam... que os Xavantes vivia na ilha do Bananal também, né, aí depois eles foram embora pra/pro Mato Grosso, né? Então os Xavantes ali, antes quando encontrava nosso povo, Javaé, e Inỹ, eles guerreavam, né? Quando se encontravam, guerreavam... é com os Karajá também e os Kayapós também... eles tinha... eram frequentes na nossa região, ali na Ilha do Bananal também. (VALDEMIR FILHO TEXIBÁ JAVAÉ, entrevista realizada em 26 de janeiro de 2019).

Salientou que até seu ingresso no curso de Educação Intercultural só conhecia os Xavante de ouvir falar. Ouvia histórias de que os Xavante guerreavam com seu povo Javaé. No que se refere ao contato entre Javaé e negros, Valdemir Filho não nos relatou nenhuma história.

Conversamos também sobre esse assunto com Wahuka (registrado com o nome português de Sinvaldo Oliveira Karajá). Wahuka é Karajá e foi aluno da primeira turma do curso de Licenciatura em Educação Intercultural da UFG. Ele, assim como Valdemir, disse desconhecer histórias antigas sobre a relação entre os Inỹ e os tori Lyby (negros), mas conhecia histórias que remontavam às relações conflituosas entre os Inỹ e os outros povos, como, por exemplo, os Kayapó. Disse Wahuka:

> [...] o povo Karajá, de conflitos, né? Com outros povos, com os Kayapó, sabe, ele guerreou muito com os Kayapó, com os Javaé, do lado nosso da ilha, então ele guerreava muito com esse povo, né? [...]... eles faziam uma jangada, pegavam pau seco, juntava e fazia a jangada e atravessava pro outro lado do rio, porque não era muito... sabia nadar, mas não era Karajá, né, que só iam do outro lado, vai e volta, né... nadando mesmo no braço, então eles iam na jangada, e aí teve um momento que eles descobriram que os Kayapó tava lá, eles descobriram e cortaram a jangada deles e esperaram a noite chegar, e aí quando os Kayapó tão próximo, tem canto de pássaros, né... pássaros diferentes que não é... por exemplo que tem canto no cerrado, e tem passado que tem canto só no... no lago... na lagoa, né... aí como é... a região do Xambioá, eles escutaram canto de Ema, aqui não tem Ema... aí eles falaro, "o Kayapó tá aqui"... aí eles falaro pro homens ficar todo mundo acordado, só fingindo, né... aí eles entraram e cercaram os Kayapó e disse que mataram muito Kayapó... falaram que mataram muito Kayapó, quando eles tavam entrando, eles iam matando, sabe, os Inỹ. (Entrevista realizada em 4 de fevereiro de 2019).

Também mencionou os conflitos com os Xavante. Wahuka relatou que havia, nesses conflitos, o rapto de crianças, e que os Xavante nunca pegaram Karajá, mas raptaram muitos Kayapó.

> Viveram, igual... os Karajá do... a ilha do bananal são divididas em três partes... pra nóis os Inỹ , né... São os ibòò mahãdu, que são os povos de cima, Mahãdu o pessoal da ilha do meio, iararu mahãdu da ilha de baixo do

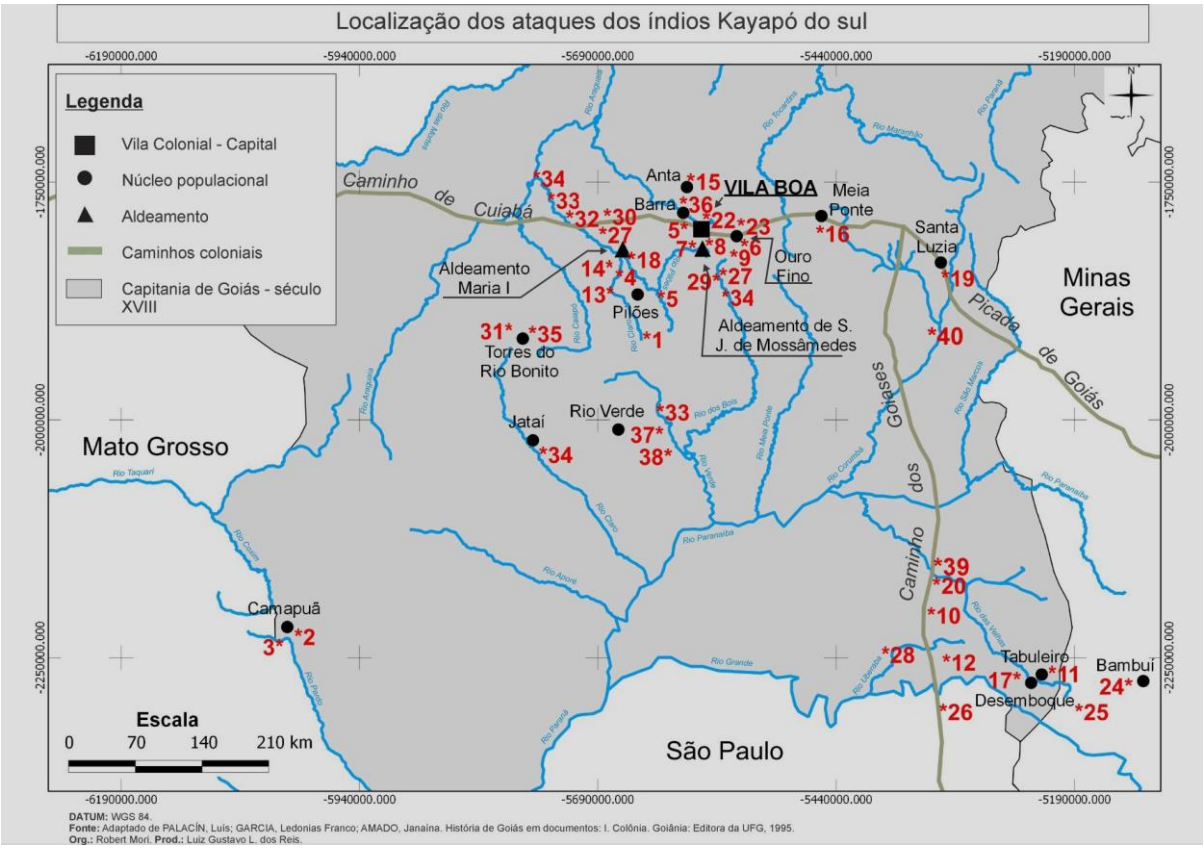
> norte, então são três, de cima... a parte de cima... os Inỹ guerreava muito com os Xavante... aqui no meio era com os Tapirapé, o norte... do norte pra cá da ilha era com os Kayapó então sempre eles tiveram conflito... os Kayapó... os Karajá nunca conseguiram ter uns Tapirapézin... Xavante... Nunca conseguiram pegar, ai também eles nunca conseguiram pegar o Karajá, Xavante, né... Até pegaram Kayapó, teve muitos Kayapózinho no meio dos Karajá... (Conversa realizada em 4 de fevereiro de 2019).

Tivemos informação de Edilson Haburanatu Javaé de que até hoje são cantadas músicas Kayapó entre os Javaé. A origem dessas músicas seria proveniente de invasões dos Kayapó em território Javaé: “tem assim... antigamente andava lá, andava e invadia as aldeia... Invadia a aldeia Javaé [..] porque tem as música dos Kayapó no Javaé, né... As músicas originais do Caiapó, né...” (EDILSON HABURUNATU JAVAÉ, conversa realizada no dia 26 de janeiro de 2019).

Já sobre a fama dos Kayapó do sul, por exemplo, Robert Mori (2015) explica que eram muitas as investidas deles como forma de resistência à colonização. Ele elaborou um quadro, em sua dissertação, mostrando os números de ataques e de assassinatos cometidos por esse grupo. Um de seus alvos eram os escravizados negros. Mori revela dados de assassinatos de escravos negros nesse quadro, por exemplo, 44 em Arraial da Anta, 12 próximos à Vila Boa, 40 em Camapuã. Destacou que foram mais de 150 anos de incursões Kayapó nas minas de Goiás. Por isso é que, provavelmente, Valdemir Texibá Javaé os considera um povo famoso, embora Texibá esteja falando dos Kayapó do Norte.

Robert Mori (2015, p. 57) também elaborou um mapa sobre os ataques Kayapó.

Mapa 3 – Localização dos ataques dos índios Kayapó do sul



Esses ataques revelavam relações de caráter conflituoso entre indígenas e negros. Karasch (1996) destaca que também era elevado o número de raptos de mulheres indígenas por parte dos negros. Contudo, essa relação nem sempre foi conflitiva. Muitas vezes era de alianças. Mori (2015, p. 151) apresenta um documento que assinala outra estratégia articulada pelos Xavante na década de 1760 em relação aos negros:

> surprehendendo huns negros de huma roça [os Xavante] os não matarão como praticavão nas antecedentes abalroadas, e he costume inveterado de todas aquellas nações; mas levando-os ás suas Aldeas lhes fizeram muitos afagos, e os cazarão com as gentias, asseverando-lhes que todo o preto que quisesse passar para elles acharião nas suas Aldeias o mesmo bom tratamento.

Mori (2015, p. 149) acrescenta que a chegada de negros aos aldeamentos tinha a ver com "a localização geográfica desses núcleos, às margens do Caminho dos Goiases, um importante ponto de passagem que facilitou o contato entre índios e não-índios". Também os "escravos libertos que saíam dos decadentes arraiais mineradores de Goiás [...] encontravam abrigo e a possibilidade de serem incorporados ao grupo indígena por meio do casamento".

É importante frisar a diferença entre Kayapó meridional (sul) e setentrional (norte). O trabalho de Pequeno (2004, p. 259-260) nos oferece essas informações:

> A aplicação dos mesmos nomes indígenas a vários povos distintos e de nomes diferentes para o mesmo grupo, tanto por parte de escritores europeus quanto de informantes indígenas, reflete muitas das confusões que assolam a pesquisa etnohistórica em fontes dos séculos XVII, XVIII, XIX e até fontes do século XX.

Essa aplicação de um mesmo nome para designar grupos diferentes ocorreu com os Kayapó. A autora (2004, p. 255-256) explica que a literatura reproduziu esse equívoco:

> Na literatura, distinguem-se dois grandes grupos Kayapó: o grupo dos Kayapó Setentrionais (*Mebengokrê*), tema central deste Relatório, habitantes de uma grande porção de terras situadas no sul do atual Estado do Pará e norte do Mato Grosso e os Kayapó Meridionais, que ocupavam extenso território no sul do estado de Goiás, sudeste de Mato Grosso, noroeste de São Paulo e o Triângulo Mineiro.

No entanto, se tratava de grupos distintos. Os chamados Kayapó setentrionais em Goiás eram os Irã-amrãnhre.[128] Já o grupo do sul, no passado também denominados pelo não índio de Bilreiros, tem atualmente como descendentes os índios Panará.

Takape Tapayuna Metuktire (Kayapó) é aluno do curso de Educação Intercultural da UFG. Ele descende dos Mebengroke e em conversa que tivemos sobre seu povo reafirmou essa distinção alegando que os chamados Kayapó do sul não eram Kayapó e, inclusive, revelou que eram grupos rivais, sendo esse povo um dos principais inimigos dos Mebengroke. Ele nos contou que os Panará vivem atualmente na divisa do Pará com Mato Grosso nas terras do rio Iriri.

Nosso texto, por estar centrado no século XVIII, enfoca mais os "Kayapó" do sul, isso porque a presença dos Irã-amrãnhre em Goiás é, conforme Pequeno (2004), do século XIX.

Pequeno (2004) explica que os Mebengokre (Kayapó) possuem um grupo ancestral: Goroti-Kumrem. Esse grupo deu origem a mais dois subgrupos que foram se subdividindo, como demostra a autora no quadro abaixo:

[128] De acordo com a literatura especializada e Takape Tapayuna Metuktire (aluno do curso de Educação Intercultural da UFG).

Quadro 1 – Subdivisões Mebengokre

<table>
<tr><td colspan="6">1800 Mebengokre (Kayapó Setentrionais)</td></tr>
<tr><td>Pore-kry</td><td colspan="2">Kokorekre</td><td colspan="3">Goroti-kumrenx (1840)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Put-karôt (1930)</td><td>Kokorekre</td><td>Djôre</td><td>Irã-amrãnhre</td><td colspan="2">Gorotíre</td></tr>
<tr><td colspan="4">Xikrín do Bacajá</td></tr>
<tr><td>Xikrín do Cateté</td><td colspan="5"></td></tr>
<tr><td colspan="6">1900</td></tr>
<tr><td colspan="2">Mekragnotí (1941)</td><td rowspan="5">Menokanê (1936)</td><td rowspan="5">Djudjêtykti (1936)</td><td>Gorotíre (1935)</td><td rowspan="5">Kararaô (1940)</td></tr>
<tr><td colspan="2">Mentyktíre (1947)</td><td rowspan="4">Kubenkrankêng (1936)
Kokraimoro(1976)
Kikretum(1978) A-ukre (1980)
Moikarakô (1995)</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Mentuktíre (1956)
Mekryre
Baú</td><td>Mekryre (1948)</td></tr>
<tr><td>1981</td></tr>
<tr><td>Kretire Jarina Mekragnoti Pykany Kubenkokre (1985)</td></tr>
<tr><td colspan="6">Fonte: Dicionário Kayapó-Português-Kyapó, 1991, com dados retirados do Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes de Curt Nimuendaju.</td></tr>
</table>

Fonte: Pequeno (2004, p. 263).

Durante a conversa com Takape perguntei-lhe se ele tinha conhecimento de histórias sobre alguma relação que os Kayapó em Goiás pudessem ter tido com negros fugidos, mas sua resposta para essa pergunta foi negativa. Contudo, ele disse se lembrar de histórias sobre os Irã-amrãnhre. Pequeno (2004, p. 257) dá conta de uma série de epidemias que atingiram os Irã-amrãnhre e quase os exterminaram. De um número de cinco aldeias às margens do rio Araguaia e com uma população estimada de 2.500 índios "em 1940, Curt Nimuendajú[129] encontrou apenas seis sobreviventes". Takape contou que ouviu histórias sobre um sobrevivente dos Irã-amrãnhre já idoso (último no território goiano), que saiu de Goiás para viver com os Gorotire. Takape nos disse que ouviu histórias de que a extinção dos Irã-amrãnhre em Goiás esteve relacionada também ao fato de que eles usavam, em seus botoques, uma pedra muito brilhosa, e isso fazia com que os colonizadores os perseguissem.

[129] Curt Unckel (1883-1945) foi um etnólogo alemão que veio para o Brasil em 1903 e recebeu dos indígenas Apokokuva-Guarani, no ano de 1906, o nome Nimuendajú. Ele realizou inúmeras pesquisas de campo junto aos indígenas de várias regiões do país.

PARTE 2

A ESPECIFICIDADE DA APLICAÇÃO DA LEI DO DIRETÓRIO DE 1758 NA CAPITANIA DE GOIÁS: POLÍTICA INDIGENISTA, POLÍTICAS INDÍGENAS E OS ALDEAMENTOS POMBALINOS

Parte da historiografia defende que a legislação indigenista era contraditória e que na prática era "letra morta", todavia, algumas pesquisas trazem nova luz sob esse fenômeno da aplicação da legislação e revelam que a aplicabilidade dependia da especificidade das capitanias. A Lei do Diretório dos Índios também assumiu essa particularidade. Em Goiás, a Lei do Diretório de 1758 só veio a efetivar-se na década de 1770. Durante quase 20 anos não foi estabelecido nenhum aldeamento em Goiás. Esse atraso teve a ver com as relações entre indígenas e não indígenas estabelecidas nas regiões das minas de Goiás no que diz respeito: às relações de contato, ao perfil dos primeiros aldeamentos e com o que podemos chamar de uma espécie de "memória da sublevação" da Missão São Francisco Xavier do Duro. Os não indígenas, na nossa análise da documentação, teriam reforçado a ideia de **gentilidade** indígena a partir da resistência que os indígenas Akroá e Xacriabá ofereceram nas primeiras experiências de aldeamentos.

Esses primeiros acontecimentos deram origem a uma objeção dos governos de Goiás desse período em implementarem de fato a política pombalina, diferente de outras capitanias. Enquanto em outras capitanias a Lei do Diretório dos Índios fazia-se presente, embora não em sua integralidade, em Goiás houve sua recusa, que só foi superada no governo de José de Almeida (Barão de Mossâmedes).

Quanto ao ocaso dos aldeamentos pombalinos, este não consiste num fenômeno específico da capitania de Goiás; estudos recentes demonstram que seu sucesso dependia, em larga medida, de adesão, colaboração e alianças com os indígenas. A Lei do Diretório, apesar de preconizar uma relação de subjugação com o indígena, depende desses sujeitos para seu sucesso. O insucesso dos aldeamentos pombalinos muitas vezes é identificado na narrativa historiográfica goiana como produto apenas da inépcia administrativa. Neste trabalho, lançamos luz sob novos aspectos, dos quais trataremos mais adiante. Primeiro, o contexto dos aldeamentos pombalinos na região das minas de Goiás num momento de aprofundamento da diminuição dos jornais (trabalho de extração do ouro) provocados pela diminuição de

escravos e do tipo de extração do ouro, que era de aluvião. Os indígenas poderiam se constituir numa estratégia política – de proteção do território – e econômica, mas havia mais reclamos com os gastos com os aldeamentos do que a contrapartida esperada, até porque os indígenas tiveram um processo de não adesão ao projeto cuja prerrogativa era o aportuguesamento do indígena sob o manto da ideia de civilização. O Diretório, ao querer transformar os indígenas em vassalos do Rei, pretendia apagar dos indígenas suas culturas, suas línguas e obliterar a memória de seus costumes e alojamentos.

CAPÍTULO 3

APLICAÇÃO DO DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS EM GOIÁS

As reformas pombalinas instauram, com o Diretório dos Índios de 1755, novas prerrogativas de como lidar com a questão indígena no Grão-Pará e Maranhão. O texto é efetivado em 1757 e um ano depois estendido para as demais capitanias.

Uma Ordem Real, enviada, em forma de carta régia de abril de 1804, ao então Governador da capitania de Goiás, D. Francisco de Assis Mascarenhas, já informa sobre alguns preceitos da Lei do Diretório:

> D. Francisco Mascarenhas, Governador, e Capitão General da Capitania de Goiazes, Amigo. Eu O Principe Regente vos Envio muito Saudar.Tendo-se vereficado na Minha Real Prezen-ça, que, não obstante haver El Rey Meu Senhor, e Avo [avô?] restituido pela Ley de oito de Mayo de mil sete centos cincoenta, e oito aos Indios do Estado do Brazil a Liberdade das suas pessoas, bens, e commercio, sem outra sugeicção temporal que não fosse a que devem ter, como vasalos, ás Leis destes Reinos; e de haver por este modo promovido a civilização, e prosperidade dos mesmos Indios, ordenando, que elles se aldeassem, e se occupassem na cultura das terras, que lhes fossem distribuidas, facilitando-lhes ao mesmo tempo a inestimavel felicidade de serem illustrados com a Luz dodo Evangelho.[130]

Em Goiás, como nas demais capitanias, o Diretório chega em 1758. Um ano depois, em 1759, assume o Governo da capitania de Goiás João Manoel de Melo, que chega no momento em que a região norte está convulsionada pelos levantes indígenas nos aldeamentos do Duro e Formiga, na chamada Missão de São Francisco Xavier. João Manoel de Melo governou num momento que Javã Marcondes (2011) chamou de período das incertezas, pois já havia a Lei do Diretório dos Índios, mas os acontecimentos no norte da capitania que produziram o fracasso daqueles aldeamentos deveriam conduzir a uma reestruturação da política dos aldeamentos em Goiás. Essa reestruturação deveria alinhar-se às demandas da política de gestão e defesa do território, que agora pretendia garantir a posse das regiões de possessão indefinida. Essa indefinição se daria em relação ao Tratado de Madri de 1750,[131]

---

[130] 04.02.007 – Ordens Regias, vol. II, 1804, fl. 357, cx. 191. Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

[131] Assinado em janeiro de 1750, estabelecia que os portugueses deveriam entregar a Colônia de Sacramento aos espanhóis em troca da legitimidade de suas posses sobre o Rio Grande, onde seriam anexadas às Sete

visto que essas terras estavam ocupadas por populações indígenas que, segundo o projeto colonial, infestavam áreas que pertenciam à Coroa. Desse modo, povoar com os chamados naturais da terra implica reconfigurar o espaço de ocupação indígena dentro de um projeto colonial em que este fizesse parte do território como vassalo, em projetos de ocupação estratégicos, a fim de socorrer as populações dos arraiais da capitania de Goiás, de outras capitanias vizinhas, e servir de barreira a grupos indígenas que estivessem ainda fora desses espaços coloniais que eram os aldeamentos.

De acordo com Javã Marcondes (2011) essas políticas estão associadas à política de gestão do território. No primeiro momento, a necessidade é a de fechar o território, proteger o erário real e evitar contrabandos, mas, sobretudo, "desinfestar os caminhos do ouro", dar expediente de alguma tranquilidade às áreas mineradoras. Numa Ordem Régia de 1752, dirigida ao Conde dos Arcos, o Rei Don José manda exterminar o Kayapó para proteger o caminho real e a região dos diamantes e Rio Claro, aprovando as despesas que necessitasse o sertanista Antônio Pires para o dito fim:

> [...] por Rezolução de quinze de Fevereiro do prezente anno em Consulta do meo Conselho Ultramarino, que se abonem as despezas, que mandastes fazer nas duas ocazioens, que Referis, e as que se continuão com os des Soldados aventureiros, que julgaes necessarios para a segurança dos Caminhos, mas como esta se tem encarregado ao dito Antonio Pires, Se vos ordena lhe lembreis satisfassa inteiramente a sua obrigação, cuidando em merecer as merces que se lhe tem feito, e prometido se desemfestar os Caminhos, e extinguir o dito Gentio Cayapo.[132]

Em outra Ordem Régia dirigida ao Conde dos Arcos, mas agora dando mercês à Manoel de Campos Bicudo, irmão de Antonio Pires, para continuar os trabalhos do irmão, diz que procure reduzir os Kayapó. Essa redução deveria ser feita com brandura e com a promessa de privilégios somente caso queiram se aldear, mas que poderiam ser acometidos mediante a "natural defesa dos caminhos".

> Fui Servido determinar por rezolução de dezenove do Corrente tomada em Consulta do meo Conselho Ultramarino se pratique o ajuste condicional, que fizestes com o dito Manoel de Campos Bicudo, e asim vos ordeno lhe aseiteis o oferecimentto, e lhe prometaes em meu Real nome as merces, que estavão prometidas a seu Irmam Cumprindo com as obrigaçoens, e Condiçoens, a que elle estava obrigado, e a que o dito Manoel de Campos se sogeitou de novo obrigandose tambem a satisfação das oytavas, que se

Missões. Além disso, os índios e os jesuítas deveriam evacuar aquele território, deslocando-se para o norte, onde havia terras pertencentes ao rei de Castela (BICALHO, 2005 apud CARDOSO, 2015, p. 72).

[132] 04.02.007 – Ordens Régias, vol. I, 1752, fl. 13, cx. 228, Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

> tinhão emprestado a seo Irmam, na mesma forma, que a elles e tinhão dado, e outro sim Sou Servido Recommendarvos vejaes, como podeis mandar Reduzir Estes Indios com brandura, e ainda com promessas de privilegios no Cazo de se Aldearem, e que não sejão acometidos se não em natural defeza dos Caminhos. [133]

Então, para aqueles que se quisessem aldear, uma Ordem Régia de 1753 declarava que o Conde dos Arcos formasse aldeamento para os Kayapó na região do Rio Claro. No entanto, os Kayapó só vão formar alianças para aldeamento posteriormente, no governo de Luís da Cunha Meneses.

A política dos aldeamentos organizada a partir da ideia de ocupação do território, do *uti possidetis, ita possideatis*, é realmente levada a efeito a partir do governo de José de Almeida Vasconcellos de Soveral e Carvalho, o Barão de Mossâmedes.

Algumas correspondências demonstram que em Goiás, nos governos que antecederam ao de José de Almeida, não há relação entre os preceitos que viriam a estar dispostos na Lei do Diretório e ao seu cumprimento na prática. Em 8 de março de 1752, o Governador Conde dos Arcos reporta a D. José, Rei de Portugal, que seguindo as instruções que lhe foram dadas estabeleceu os aldeamentos do Duro e Formiga, no que foi atendido no tocante às despesas que com estes faria da Real Fazenda. Em resposta, o Rei o pediu que observasse o regimento "para que não se faça hostilidade injusta aos Indios, e nem se permita o cativeiro, ensinando a civilização pelos meios da brandura e bom acolhimento".[134]

Em uma carta de 28 de maio de 1753, novamente o Rei recomenda cuidado na conversão e redução dos indígenas, mas se observam várias representações de moradores com pedidos de guerra ofensiva. Os governos de 1750 e 1770, em bandos e alvarás, descumpriram a Lei do Diretório de guerra defensiva e organizaram várias bandeiras de guerra positiva ou ofensiva. Outra questão que esses governos questionavam era a Ordem Régia de 30 de maio de 1753, que determinava o aldeamento dos indígenas em suas próprias terras. O Conde dos Arcos, por exemplo, informa ao Rei que essa forma de aldeamento era indesejável em Goiás, posto que facilitaria a sublevação dos indígenas e por esse motivo era necessário aldeá-los fora de seus alojamentos.

Ao assumir a recém-criada capitania de Goiás, em 1749, o governador D. Marcos de Noronha, o Conde dos Arcos, tentou cumprir as instruções reais de "praticar uma política de

---

[133] Ibidem.

[134] PROVISÃO do rei D. José ao governador e capitão-general de Goiás, conde dos Arcos, [D. Marcos de Noronha], mandando que continue com zelo e acerto a promover a redução indígena; aprovando as despesas da Fazenda Real com o estabelecimento de duas aldeias na capitania de Goiás, e que os povos concorram com o pagamento de Vencesláu Gomes da Silva, o qual castigou e reduziu os índios bravos [22.05.1753]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 8, D. 565.

paz com os povos indígenas" (APOLINÁRIO, 2006, p. 101), porém, não tardou em deflagrar guerra ofensiva contra eles.

Em carta de 9 de junho de 1757, D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, o Conde de São Miguel, sucessor de D. Marcos de Noronha, começa primeiro se referindo aos gastos – de quarenta mil cruzados a cada ano e mais gastos com alimentação –, porque, de acordo com o governador ao mencionar os indígenas, "trabalhar nenhum deles queria".[135] Ainda, houve um gasto, nesses povoados, de trezentos mil cruzados, decorrentes do fato de que os padres queriam casas novas, bem como novos alojamentos e mais negros. Também dizia que, fora os gastos, não se via religião, pois os indígenas praticavam, nas aldeias, "escandalosos atos gentílicos".[136]

Ao tomar posse, em 30 de agosto de 1755, como governador da capitania de Goiás, o Conde de São Miguel, em carta dirigida a ele pelo Rei de Portugal, recebeu instruções para orientar seu governo: "o negócio mais importante e que mais seriamente vos deve interessar He a conversão dos Índios a sua redução a vida civil, e o augmento das Missões, o estabelecimento das aldeas".[137] No entanto, a experiência da sublevação conduz o Conde de São Miguel a questionar a ideia de que a povoação da capitania de Goiás pudesse ocorrer com indígenas. Seu governo se estende até 1759, quando a Lei do Diretório já está validada há um ano para todas as capitanias, no máximo esta lei provoca, por parte do Conde de São Miguel, indisposição com os jesuítas. O Conde critica as Missões, posto que estas dariam muitas despesas e poucos frutos, e questiona que a oposição ao "Gentio brabo"[138] é sem vigor e que da hostilidade indígena "tem nacido a mayor parte da desOrdem".[139] O secretário do Governo do Estado, Ângelo dos Santos Cardoso, também sinaliza a questão dos jesuítas como problema e afirma que os padres não respeitavam a fé católica; relata, para exemplificar, o caso de um padre em Natividade, que tinha concubinato com uma mulata e certo dia a mulher

---

135 OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real], sobre a sublevação dos índios Acroás e Xacribás; o estado em que se encontra a capitania e acerca de ser impossível povoar Goiás com indígenas, já que os mesmos são indômitos, bárbaros e infiéis [09.06.1757]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 14, D. 853.

136 Ibidem.

137 CARTA RÉGIA do rei D. José, ao [governador e capitão-general de Goiás, conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], instruindo-o sobre como deverá governar a capitania de Goiás; os principais problemas a enfrentar e a necessidade de seguir as instruções de seu antecessor no governo de Goiás [02.08.1754]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 8, D. 662.

138 OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], ao [secretário de estado dos Negócios Estrangeiros, conde de Oeiras], Sebastião José de Carvalho e Melo, sobre o bom funcionamento do sistema de arrecadação da Fazenda Real de Goiás; o dispendioso estabelecimento das missões; a falta de vigor na punição ao índio bravo e apresentando ideias para solucionar estes problemas [06.10.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 13, D. 765.

139 Ibidem.

quis "dizer Missa como o dº. Pe. que a ensinou como fazer e dise Missa a Reverenda mulata".[140]

O Conde de São Miguel duvida do povoamento com indígenas – pressuposto do Diretório – para a capitania de Goiás porque, segundo ele, Goiás é uma "fraca e mal firmada terra"[141] e até que ela se firme como a capitania de Minas Gerais o povoamento ocorreria conforme instruções reais utilíssimas. Pela "estranheza do país",[142] e aqui ele se refere a Goiás, discorda que essa empresa possa ser realizada com indígenas, porque Goiás "[h]e asperíssimo, e por consequência o gentio dele mais bárbaro, mais infiel e o mais indômito",[143] de modo que o que vale do Diretório dos Índios para outras capitanias – como, por exemplo, a do Maranhão, onde as aldeias já estavam estabelecidas conforme essa Lei – não valeria para Goiás, uma capitania que ainda estaria por se fazer. Diante do perfil dos indígenas que nela habitam não haveria, com eles, condições de povoamento como na capitania citada. Percebe-se que o Conde de São Miguel não vê os indígenas de Goiás como possíveis vassalos e diz, ainda, que nem os já aldeados que viessem para Goiás poderiam subsistir, visto a ideia de povoamento com indígenas, aqui, ser "filha de piedade e da cristandade real, porém da mais impossível prática que pode haver".[144] Para isso, toma como exemplo as aldeias do Duro e Formiga, as quais "em todo o sentido eram armação o ar, e que sem terremoto haviam de cahir"[145] pelo elevado custo, por não haver religião – os religiosos, para ele, conspiravam contra os interesses reais – e pelo fato de os indígenas da capitania de Goiás serem os mais "bárbaros e indômitos".[146] Além disso, acusa a Venceslau de ter dado conhecimento da capitania aos indígenas, de modo que aldeamentos assim são a mesma coisa que colocar "os inimigos na porta de casa e no interior della" e "adestrar tantos mil índios em armas de

---

[140] OFÍCIO do secretário do governo de Goiás, Ângelo dos Santos Cardoso, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Diogo de Mendonça Corte Real, sobre a descoberta das minas de Goiás; sua povoação; o caráter dos primeiros mineiros e profissionais liberais; os governos civil e eclesiástico e os problemas nela existentes [15.04.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 12, D. 740.

[141] OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real], sobre a sublevação dos índios [Acroás e Xacribás] que apenas causou susto à população; acerca de uns papéis relativos às aldeias indígenas que não devem cair nas mãos do conde dos Arcos, [D. Marcos de Noronha], e sobre calúnias do [intendente do Ouro e provedor da Fazenda Real de Goiás], Anastácio da Nóbrega [08.10.1757]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 14, D. 866.

[142] OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real], sobre a sublevação dos índios Acroás e Xacribás; o estado em que se encontra a capitania e acerca de ser impossível povoar Goiás com indígenas, já que os mesmos são indômitos, bárbaros e infiéis [09.06.1757]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 14, D. 853.

[143] Ibidem.

[144] Ibidem.

[145] Ibidem.

[146] Ibidem.

fogo".[147] Em virtude disso, recomenda que o povoamento em Goiás, "pela sua estranheza",[148] se faça com os próprios mineiros, dando-lhes incentivos para isso como privilégios e isenções, até que a capitania pudesse se firmar, a exemplo da de Minas Gerais.

Nessa carta do Conde de São Miguel percebe-se a desconfiança de se povoar Goiás com indígenas, caracterizando-os como mais bárbaros do que em outras capitanias. Há, no Conde de São Miguel, uma memória muito forte da sublevação dos aldeamentos do norte da capitania e uma desconfiança de que a povoação possa se dar com os indígenas colide diretamente com a Lei do Diretório dos Índios. Um documento de consulta do Conselho Ultramarino ao Rei é interessante para observar as resoluções preferenciais do Conde de São Miguel acerca do trato com os indígenas. O Conselho, em consulta ao Rei, dá conta de uma carta do Conde sobre o que teria urdido com seis mulheres e vinte e cinco crianças, todas Kayapó, que chegaram até ele em Vila Boa pelas mãos de João Godoy da Silveira, sucessor de Antônio Pires de Campos e que também gozava do título de capitão-mor da conquista do "gentio cayapó".[149] O Procurador da Fazenda, fazendo valer sua posição, observou ao Conselho que a atitude do Governador e capitão General de Goiás foi "muito justa" e que o Conselho deveria aprová-la, mas com a ressalva de que não se podia praticá-la dali por diante a não ser em igual situação, pois "a experiência não mostrava se deste methodo Se podia Seguira utilidade".[150] Isso porque observa-se uma desconfiança sobre a prática da administração, que muitas vezes era um meio de dissimular o cativeiro indígena. Havia a prerrogativa de defender a liberdade dos indígenas frente à "cobiça geral e vicio universal de captivar".[151] No caso das crianças, o documento informa que os juízes de órfãos não eram vigilantes. No entanto, o Conselho decide aprovar a Resolução do Conde de São Miguel, mas somente em "caso de necessidade",[152] recomendando ao dito Conde que os administradores das crianças fossem todos os anos dar conta delas na Secretaria do Governo.

Tal situação que delibera o Conselho esbarra na questão da liberdade dos índios, que, na legislação, já está dada antes mesmo do Diretório. A dita situação que o Conde demanda ao Conselho aparece em uma carta de trinta de março de 1756, que pede aprovação de uma Resolução para o seguinte caso. Diz o Conde de São Miguel que, em vinte de dezembro de

---

147 Ibidem.
148 Ibidem.
149 Ibidem.
150 CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. José, sobre a carta do [governador e capitão- general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], acerca de como procedeu com seis índias e vinte e cinco crianças aprisionadas pelo capitão-mor da conquista do gentio Caiapó, João de Godoi Pinto da Silveira [05.02.1757]. AHU, ACL, CU 008, Cx.14, D. 829.
151 Ibidem.
152 Ibidem.

1755, chegaram à Vila Boa seis índias e vinte e cinco crianças da nação Kayapó apresadas por João de Godoy da Silveira. Foram apresados perto da Vila e, segundo a narrativa do Conde, até mesmo para justificar sua preferência por não aldeá-los conta que eles fariam parte de uma "familia de Acecinos (sic)",[153] pois teria a dita "família de assassinos", na mesmo região, no ano anterior, matado um mineiro e seus quarenta escravos. Ao chegarem os Kayapó, apresentados em Vila Boa, a primeira preocupação do Conde foi com a nudez das mulheres e das crianças; no mesmo dia, batizou vinte e três daquelas crianças e disse que algumas eram de tão tenra idade que teriam nascido na estrada à caminho da Vila. A Ordem Real é que, nesses casos, fossem dadas acomodação aos indígenas nos aldeamentos, mas o Conde relatou em carta que declinou de tal ordem porque o aldeamento do Duro, distante de Vila Boa duzentas e cinquenta léguas, poderia pôr em risco a vida dos indígenas durante o percurso: "impocivel a marcha Sem total Risco da vida".[154] Por outro lado, dizia que não podia arriscar-se, aldeando-os no Rio das Velhas que, pelo contrário do Duro, distava de Vila Boa apenas cento e cinquenta léguas, estando o aldeamento no "Centro da abitação do mesmo Cayapó para donde fogem Logo que chegão". Conclui o Governador que esse aldeamento se encontrava, pelas inúmeras fugas, em estado "perturbadícimo e quase aniquilada e desordenada".[155]

Para justificar sua ação de não aldeá-los, se disse preocupado com a deserção das índias ou parte delas; mais ainda, explicou que não queria que elas levassem consigo as crianças, porque uma delas já havia desertado com dois meninos. Porém, em quatro dias, a índia foi, nos dizeres do Conde, recuperada por quatro de seus praticadores, homens especializados no "rastro indígena".[156] Essa carta é um documento importante, porque permite observar não apenas a visão do Conde de São Miguel sobre a questão indígena, mas também a resistência indígena. O Governador conta que resolveu, para evitar gastos com a Real Fazenda alimentando-os, enviar as seis índias para o Rio das Velhas com um missionário após quinze dias de "descanso", mas que três delas morreram no percurso e as outras três foram acometidas de reumatismo, o que teria feito o Conde mandar conduzi-las de volta à Vila Boa.

Percebemos, aqui, como práticas de resistência, o caso da negação e as tentativas de fuga. Distinto trecho da carta revela outra estratégia que era de manejo de códigos lusitanos como, por exemplo, requisitar o batismo. Diz o Conde que as índias pediram para ser

[153] Ibidem.
[154] Ibidem.
[155] Ibidem.
[156] Ibidem.

batizadas com “afectos de desejo”.[157] Ora como não conseguiram fugir do apresamento e estavam doentes utilizaram essa estratégia, talvez preocupadas com as crianças que ficaram em Vila Boa. Assim que elas chegaram, novamente a tentativa de resistir se impôs: uma conseguiu fugir, no entanto, outra morreu de parto e uma terceira foi entregue a uma administradora local com a proposta de que assim que as chuvas cessassem fosse enviada para o Aldeamento. Quanto às crianças, estas estavam em vinte e três e foram distribuídas a administradores, repartidas em casas de mulheres de leite, como informa o Conde, com a desculpa de não gastar da Real Fazenda. Fato é que, dessa experiência, ele fez um Bando que dispunha que, “Nesta Villa, toda pessoa de dentro della, e huma Légoa em circuito que quizece criar hum gentio Cayapó”[158] poderia fazê-lo por dez anos para inseri-los “na fé e no Dialeto”.[159] Portanto, um dos preceitos do Diretório está aqui presente, que é a ideia de civilizar os indígenas, todavia, outro preceito está comprometido, a questão da liberdade, posto que a administração era meio de camuflar o uso da mão de obra compulsória.

Nota-se, então, que os Kayapó, por esse episódio e por um histórico de apresamentos anteriores, estão em contato com os não índios. No entanto, uma das questões pertinentes às estratégias indígenas nesse momento era a questão do conhecimento que podiam adquirir da sociedade envolvente, especialmente no caso nos aldeamentos. O Conde de São Miguel revela sua preocupação com o risco que representava o conhecimento que os indígenas poderiam ter da Capitania. Nesse documento, recrimina Venceslau Gomes, por ele ter dado aos indígenas da Missão de São Francisco Xavier do Duro o conhecimento da Capitania e das armas, e elogia o governo de Luiz Mascarenhas, que, na época de seu governo, evitou tal conhecimento.

> Só Dom Luiz Mascarenhas ponderou este caso, pois vindo Antônio Gomes Leite, sertanista daquelle tempo dizer-lha que trazia seis centos Índios a ordem de sua Magestade que se tinha daqui cem Leguas dentro da Capitania, lhe respondeu que lhe agradecia muyto o zelo, mas que por serviço de Sua Magestade os pusesse duzentas léguas fora della, por que não queria que conhecessem que aqui não havia defença nem nada com que se lhe fizesse oposição.[160]

---

157 Ibidem.
158 Ibidem.
159 Ibidem.
160 OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real], sobre a sublevação dos índios Acroás e Xacribás; o estado em que se encontra a capitania e acerca de ser impossível povoar Goiás com indígenas, já que os mesmos são indômitos, bárbaros e infiéis [09.06.1757]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 14, D. 853.

A citação acima demonstra, por outro lado, que os governos da primeira fase do período pombalino, apesar de promoverem algumas das propostas da política metropolitana, ainda não estavam completamente articulados às novas demandas que deveriam orientar as práticas de governo. Desse modo, o Conde de São Miguel se refere à ideia de se povoar a capitania com indígenas de quimeras e que a sua conservação não poderia se dar nem a "peso de oiro".[161]

Fora o temor de um conhecimento que pudesse potencializar as ações de guerra contra a dominação portuguesa por parte dos indígenas, o conhecimento da sociedade colonial poderia significar para os indígenas, por outro modo, por meio de alianças, a oportunidade de se pôr fim à guerra temporariamente; de garantir o acesso à terra numa situação de expansão colonial; de livrar-se da escravidão, embora os maus-tratos, assédios e a própria escravidão, proibida, se fizessem presentes; de assegurar, na condição de índios aldeados, uma maior "tolerância diante da cultura indígena" (BARROS apud APOLINÁRIO, 2006, p. 120); e também de se vingarem das etnias inimigas.

Para muitos povos indígenas, os aldeamentos garantiam esse conhecimento e apareciam como uma alternativa, posto que fora deles o método da dita 'suavidade e brandura', contidas na legislação, não valia, já que fora do chamado "círculo de paz" se tinha uma guerra justa. Para a Coroa portuguesa, ou se era vassalo e se estava sob a proteção real ou se era gentio, e este deveria ser exterminado. Lembrando que a palavra 'extermínio', no século XVIII, tem o sentido de retirar da terra, e não necessariamente de matança. Sem embargo, a retirada da terra culminava em mortes, visto que os indígenas lutavam por elas. Essa luta era interpretada, pela Coroa portuguesa, como hostilidades. Segundo Torrinha (1945), no Dicionário Latino-português, do latim *exterminare*, que quer dizer expulsar, levar para fora, desterrar, tal palavra se originou da junção dos termos *ex* – movimento para fora – e *terminare* – limites, fronteiras. Essa expulsão não se fazia sem a resistência indígena, sem guerra.

Para além das acomodações, Apolinário chama a atenção para outras formas de atuação dentro dos aldeamentos, que se davam como resistência, dando destaque para a de usar os nomes de batismo e exercer ofícios, preceitos essenciais nas Leis do Diretório. Sobre essa matéria, Apolinário, ao trabalhar com relatos de missionários, salienta a importância dessas fontes para conferir visibilidade à resistência dos indígenas. Um desses relatos observa

[161] CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. José, sobre a carta do [governador e capitão- general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], acerca de como procedeu com seis índias e vinte e cinco crianças aprisionadas pelo capitão-mor da conquista do gentio Caiapó, João de Godoi Pinto da Silveira [05.02.1757]. AHU, ACL, CU 008, Cx.14, D. 829.

"que os indígenas não se submetiam nem ao chamado da religião, nem tampouco aos pedidos de colaboração para determinadas atividades domésticas" (APOLINÁRIO, 2006, p. 127). O missionário informa que, quando solicitados a exercerem uma atividade, os índios alegavam não serem negros, o que remete à compreensão de que eles conheciam bem a hierarquia social do mundo colonial. Os indígenas, nas suas alianças ou resistências, abarcavam elementos da sociedade envolvente para se beneficiar ou para potencializar seu poder de confronto nas guerras, com uso não somente de seus instrumentos tradicionais de guerra, mas também no manuseio de armas de fogo, como foi no caso da sublevação na Missão de São Francisco Xavier do Duro.

Sobre o protagonismo indígena que influi no atraso da aplicação do Diretório em Goiás, a narrativa de Apolinário revela, ainda, outras práticas e a atuação indígena dentro das nuances da política indígena chamada pela autora de "cercos de paz", fazendo menção às sutilezas e às resistências da política indígena. Demonstra, também, que os tipos de alianças estabelecidas pelas lideranças indígenas com os administradores dos aldeamentos consubstanciavam-se em estratégias de acomodação que lhes pudessem garantir privilégios "diante dos colonizadores e poder político e espiritual diante de seu grupo étnico" (APOLINÁRIO, 2006, p. 120).

Numa carta de 23 de dezembro de 1760, João Manoel de Melo, sucessor do Conde de São Miguel,[162] apresenta a representação que a população de Natividade fez ao seu governo sobre as mortes e roubos dos indígenas que deixaram a Missão de São Xavier do Duro, informando que desde a primeira sublevação até aquele momento já passava de 200 os mortos, entre brancos e pretos. Os moradores protestavam que não queriam mais contribuir para as bandeiras de paz, alegando que já haviam contribuído, sem sucesso, após a primeira sublevação. Depois de uma investida dos Kayapó no arraial de Santa Luzia, os moradores decidiram custear uma bandeira e os juízes ordinários solicitaram os bororos do Rio das Pedras "para incorporarem na dita bandeira por ser a melhor gente do mato que tem a capitania".[163] A bandeira saiu em 13 de agosto de 1766 e no documento é posto que "só com o temor do castigo é que se reprime a repetição das hostilidades".[164]

---

[162] CARTA do [governador e capitão-general de Goiás], João Manuel de Mello, ao rei [D. José], sobre as queixas dos habitantes do distrito de Natividade acerca das contínuas invasões dos índios Acroás e Xacriabás que depois da sublevação de 1757, quando assassinaram traiçoeiramente os guardas do presídio e abandonaram as aldeias de São Francisco Xavier do Duro e de São José, continuavam com maior ousadia e crueldade a praticarem mortes e roubos [23.12.1760]. *AHU_ACL_CU_008, Cx. 17, D. 1023.*

[163] OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], João Manuel de Mello, ao secretário de estado [da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre as invasões dos índios Caiapós no distrito do arraial de Santa Luzia e Rio das Velhas e acerca do sucesso de duas bandeiras organizadas contra

Em outra carta, de 10 de setembro de 1760, o governador da capitania de Goiás, João Manoel de Melo, remete ordens ao Provedor e Intendente da Fazenda Real Luis Antônio Rozado da Cunha para que este pague "Sette mil cruzados para hir suprindo os Soldos e mais despezas que se deverem"[165] a fim de pagar a Companhia que foi criada para a proteção do norte da capitania de Goiás.

> No Arrayal de São Felis mandey proceder a hua Junta em minha prezença para se assentar no meyo mais suave de guardaros Povos da Natividade, Carmo, Pontal e mais Continente daquelle districto das hostilidades, ebarbaros insultos que continuamente lhes fazo Gentio Acruá, e Xicriabá, e juntamente para Conservação dos Reais Contratos.[166]

Aqui se observa como a memória da sublevação dos Akroá e Xacriabá é presente. Em nossa análise, ela engendra iniciativas que conduzem à não implementação imediata da Lei do Diretório em Goiás. O governador informa, nesta carta, que os povos daquele "continente", por distarem muito de Vila Boa, necessitavam daquela Companhia.

Essa Companhia foi estabelecida por meio de uma junta instaurada em 9 de agosto de 1760 no arraial de São Félix, momento em que o governador João Manoel de Melo, por se "achar em vizita desta Capitania e nesta Caza de Sua Rezidencia mandou proceder a junta Sobre o modo com que se devião reprimir os ASaltos, e hostelidades que Se achão fazendo os Gentios Acruá e Xicriabá principalmente no destricto da Natividade".[167] Note-se que o governador estava no norte da capitania e a junta tinha interesses claros não de aldear os Akroá e os Xacriabá, mas de "reprimir seus assaltos".[168]

A lista dos nomes presentes indica a importância do tema e a tônica das medidas, estando entre eles homens importantes da e para a administração da colonial: intendentes, procuradores, juízes ordinários, capitães-mores:

> [...] estando prezentes o Intendente do Ouro desta Real Caza de Fundição Antonio Luis Lisboae o Doutor Procurador da Coroa e Fazenda nomeado Francisco Xavier de Lima, o Juiz Ordinario deste Arrayal Euzebio Vieyra Rebello, o Mestre de Campo Manoel de Albuquerque e Aguillar, o Capitam Mor Caetano Rodrigues Netto, Luis da Camara Malafaya Domingos Cardozo de Vasconcellos, João Felis Rabello. O Goarda Mor Antonio Nunes

---

eles, das quais tomaram parte os Bororos do Rio das Pedras [22.06.1767]. *AHU_ACL_CU_008, Cx. 23, D. 1440*.

164 Ibidem.

165 Ibidem.

166 Registro Geral, vol. III, 1760, fl. 46-47v, cx. 230 Arquivo Real Fazenda, Museu das Bandeiras.

167 Ibidem.

168 Ibidem.

> do Vale Antonio Alvares Maya, Antonio Caetano de Lemos Pedro Pereyra Cayxeta e Pascoal Gomes Pereyra e o Conquistador a Thenente Coronel Wenceslao Gomes da Sylva.[169]

A junta concordou que devesse haver uma guarda ou presídio "na paragem chamada a oLiveyra athé o Rio das Balças"[170] e que tivesse destacamento composto por quarenta soldados de pedestres que fossem comandados pelo "pelo Capitão Wenceslao Gomes da Sylva o Mosso". Naquele momento, Venceslau era capitão do presídio de São José do Duro e era pago pela Fazenda Real com quarenta mil réis de soldo por mês, juntamente com vinte soldados, os quais recebiam, cada um, quarenta oitavas de ouro de soldo pagos pela Real Fazenda por ano. Os soldados, além do soldo, eram assistidos com "húa quarta de Farinha de des em des dias e hum requarto de carne por semana".[171] Os outros vinte soldados que, de acordo com a junta, deveriam engrossar aquele número de vinte para quarenta seriam mantidos

> com o mesmo soldo e o mesmo mantimento por conta dos moradores dos Arrayaes aSima declarados, e o armamento serão da mesma forma devididos entre a Real Fazenda, e os Povos; coma declaração que a Polvora e balla será toda por conta da mesma Real Fazenda, e os pagamentos se farão a quarteis de tres em tres mezes.[172]

Os vinte soldados a mais seriam mantidos parte pela Real Fazenda e parte pelos moradores.

Em ofício do Ouvidor-Geral da capitania de Goiás, Antônio da Cunha Sotomaior, ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, é apresentada a necessidade de se fazer guerra ofensiva aos indígenas, principalmente aos Kayapó, mencionando que contra eles não há defesa possível visto que chegam de surpresa. Aqui se coloca uma incredulidade dos locais acerca do Diretório:

> E isto é fato de que eu posso por de vista, e se o El Rey vira individualmente o estado destas coisas muito diferentes e haviam de ser as suas determinações. Creia Vossa Excelência que Goiás é muito diferente do que lá se imagina, lá cuidam que há governo, que há comercio, que há distritos separados e que as coisas estão metidas em ordem, porém nada disto serve o Governador não pode fazer o seu ofício porque lhe faltam os meios, o ouvidor da mesma sorte, pois todas tem vindo a encher o seu tempo tirar a suas conveniências e nada mais se cuida razão porque está este lugar ainda

[169] Ibidem.
[170] Ibidem.
[171] Ibidem.
[172] Ibidem.

> por criar, e estes moradores sem reconhecerem a justiça nestes sertões muito dificultosa de administrar[173]

O fragmento anterior revela como a questão dos aldeamentos estava pensada nesse primeiro momento pela administração local e por grande parte dos moradores, sendo vista como algo que demandava muito dos governos, tirando-lhes o tempo para cuidar de um lugar que ainda "estava por se criar" e "que estas Aldeias só servem de um trabalho grande ao governador maior despesa a El Rey".[174] É nesse contexto de questionamento da Lei do Diretório que assume José de Almeida, o Barão de Mossâmedes.

Em várias cartas e ofícios observamos pedidos que vão contra as determinações da Lei do Diretório. Há vários pedidos de que se promovam bandeiras de guerra ofensiva, já que a lei permitia apenas a guerra defensiva.

Nesse cenário, o governo de João Manoel de Melo atende mais aos apelos da população do que põe em prática as novas prerrogativas para o tratamento com os indígenas.

> Parece não haver dúvida quanto à dissonância flagrante entre os preceitos pretendidos pela Metrópole e os instrumentos utilizados na administração de João Manoel de Melo à frente da Capitania de Goiás, mesmo ele que ficou conhecido pela obediência e observância dos princípios advogados pelo Marquês de Pombal. Numa certa ocasião, João Manoel deu ordem ao cabo Victor Antônio, homem de sua confiança, para que chefiasse uma expedição de ataque às aldeias dos Caiapós, que fez correr notícia dos métodos violentos ali empregados. (ALENCASTRE apud MARCONDES, 2011, p. 59).

O Diretório apregoa, no artigo 54, que os vassalos empregados na extração de ouro e diamante não compreenderam que a civilidade dos índios era muito mais importante "pelas suas conseqüências, que todas as outras riquezas"[175]

Como consequência, segundo Marcondes (2011), cria-se um espaço particular na capitania de Goiás que tratava da defesa do território com base na garantia de posse pelo povoamento. Para isso, a partir da segunda metade do século XVIII, elaboram-se novos princípios que orientaram a fundação dos aldeamentos, mas em Goiás esse fenômeno ganha feições particulares por alguns acontecimentos, como a sublevação dos indígenas da Missão de São Francisco Xavier do Duro e a resistência da população ao aldeamento pacífico, conduzindo a vários pedidos de guerra ofensiva.

---

[173] OFÍCIO do ouvidor geral do estado de Goiás, Antônio da Cunha Sotomaior, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real [08.03.1757]. AHU_ACL_CU_008, Cx.14, D. 867.

[174] Ibidem.

[175] Documentos manuscritos avulsos, AHEG.

3.1 Período pombalino em Goiás: implementação da Lei do Diretório dos Índios, atuação indígena e os aldeamentos da segunda metade do século XVIII

José de Almeida e Vasconcelos Soveral de Carvalho da Maia Soares de Albergaria (1737-1812), o Barão de Mossâmedes, título conferido a ele em 1779 pela Rainha Maria I, vem para Goiás no início da década de 1770, com a missão de atender as novas demandas da política colonial de gestão e defesa do território da Coroa portuguesa. Para isso, recebe do Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, um documento para nortear sua administração em que um dos temas centrais é a questão indígena. Esse documento tratou das Instruções Gerais e Perpétuas de 1º de outubro de 1771, que contempla uma compilação de objetos propostos em cartas, ofícios, alvarás e leis e que deveria ser previsto por seu governo e pelo de seus sucessores. José de Almeida Vasconcelos era um homem com as credenciais que a Coroa exigia para aquela empresa, homem da Corte, alinhado com os ideais iluministas, amigo do Marquês de Pombal, também era conselheiro real e fazia parte da Ordem de Cristo.[176] Ele foi indicado por carta-patente de 11 de outubro de 1770 para o governo de Goiás, tendo saído de Lisboa em 1771 e chegando a Vila Boa em 24 de julho de 1772.

As instruções de 1771 preconizavam que o governador deveria dispor do maior número de informações possíveis sobre a capitania a qual governasse. Nesse sentido, informa Alencastre, José de Vasconcelos começou suas viagens, ao assumir o governo, pela capitania, o que resultou num diário de viagem. No entanto, uma das principais metas atribuídas ao seu governo pela Coroa era a da "pacificação e civilização indígena".

Quando assume a capitania de Goiás, José de Almeida Vasconcelos, em carta para o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar Martinho de Melo e Castro, apresenta as crescentes representações dos moradores para que se fizesse guerra ofensiva e diz que as Instruções dadas a ele em 1771 se limitam à guerra defensiva, mas que o seu antecessor João Manoel de Melo, por carta régia de 27 de outubro de 1762, reprimiu os índios e que este era argumento constante nas representações. Nas circunstâncias daquele momento (da instrução de 1771, que não pactua com a dita carta régia e com o bando que permitia guerra ofensiva),

[176] De acordo com Fernanda Olival (2012), a nova Ordem Militar de Cristo foi instituída pela Bula *Ad ex quibus*, de João XXII (14 de março de 1319). A Ordem de Cristo era administrada e governada por membros da família real, estava sob sua tutela. Após as guerras pela reconquista do território, elas se desligaram da sua função de combate. No governo de D. Sebastião foi fixado que o acesso à Ordem de Cristo seria por meio dos serviços prestados à Coroa, sobretudo pelos de conquista e serviços militares.

pediu José de Almeida que o Secretário o informasse sobre as reais intenções da coroa para o que devia observar e alterar do bando.[177]

José de Almeida Vasconcelos narra, em cartas que escreve para o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar Martinho de Melo e Castro, que os obstáculos à implementação das instruções recebidas por ele em 1771 estão na resistência da população, a qual não acredita na redução pacífica de indígenas e no que ele chama de falta de pessoas qualificadas para a missão de civilizar os índios. Sobre o assunto, declara:

> Os habitantes desta capitania tem experimentado tantos insultos do gentil, que se não capacitam de que seja proveitoso reduzilos julgando esta empresa por moralmente impossível: Tenho combatido seu então sistema, não querendo por respeito suspeitar os seus argumentos, mas sim envolve-los da sua ignorância, servindo-me dos sólidos fundamentos das minhas instruções, e das notícias que tenho adquirido pela historia da América Setentrional. Mas certo que a falta de principiar em as aparições do entendimento fazendo os homens contumazes nas suas preocupações.[178]

O então governador cita que observa, pelas instruções, que em 1758 foi mandado criar um Regimento de Cavalaria Auxiliar. Nele estariam alistados alguns índios civilizados que teriam, por desempenhar essa função, como contrapartida, a propriedade de cavalos, armas e uniformes por estarem num corpo regulado. Todavia, José de Almeida expõe que "[n]estas circunstancias nem lá nem nunca houve um só em toda a capitania".[179] Esse regimento deveria ter sido organizado no governo de seu antecessor, João Manoel de Melo, mas não se efetivou.

No período que antecede ao governo de José de Almeida, desde 1758 a Lei do Diretório dos Índios já está dada para as capitanias e era permitida apenas a formação de bandeiras defensivas, mas em Goiás, nesse período, há várias representações de moradores para se fazer guerra ofensiva aos indígenas, contrariando o dispositivo legal.

José de Almeida cita que no norte, nos julgados de Pilar, Traíras, São Félix e Natividade, as representações se davam muito contra os Xavantes; já no sul da capitania as representações eram contra a "barbaridade e aleivosia do caiapó"[180] e é nesse contexto que ele tem de observar as instruções. A questão da povoação era de grande importância para a coroa, "a principal riqueza" tão logo promova a conservação de suas conquistas, e isso se faria com

---

[177] Os bandos tratavam-se de ordenações das autoridades coloniais locais.

[178] OFÍCIO do governador e capitão-general do estado de Goiás, barão de Mossâmedes Jose de Almeida Vasconcelos de Soveral e Carvalho, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [02.05.1773]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 2, D. 1730.

[179] Ibidem.

[180] Ibidem.

os naturais da terra, que deveriam ser incorporados para tê-los como súditos, e não como inimigos. Sobre a importância dessa empresa, enfatiza o contador geral Luiz José de Brito, em oficio dirigido a Martinho de Melo e Castro em 17 de outubro de 1788, que:

> Tem se visto até agora a impossibilidade que há de se povoar qualquer parte da América Portuguesa se não como os naturais da mesma América, e achando-se este vasto Sertão daquele continente coberto de índios; são estes os que deviam, e devem povoar os lugares, Vilas e Cidades, já formadas, e que de novo se puderem formar, animando-os, e instruindo-os na cultura, e no Comercio, mas para que isto se consiga, é de toda a necessidade, que primeiro se trate da domesticação, e civilização dos mesmos índios sem as quais circunstancias nada se pode conseguir. E como esta empresa seja a da maior dificuldade, nela deve haver todo o esforço para se acertar no método de praticar com suavidade e pouca despesa da Fazenda Real.[181]

O episódio da sublevação dos Akroá e dos Xacriabá na Missão de são Francisco Xavier, de acordo com Apolinário, marcou o fracasso do que ela denominou de primeiro momento do período pombalino em Goiás, período dos governos que antecedem José de Almeida desde que a Lei foi estendida ao estado, em 1758. Acrescentamos a isso, ademais, as incursões dos Kayapó ao sul da capitania.

José de Almeida chega a Goiás num contexto em que seu antecessor havia autorizado a população, desde o bando de 1762, a fazer guerra ofensiva contra os Akroá, Xacriabá, Xavante e Kayapó. Para pôr em prática a nova política da Coroa portuguesa para os aldeamentos, ele precisava lidar, no norte, com os Xacriabá, Akroá e Xavante, e, no sul, com os Kayapó, mas nos preceitos da Lei do Diretório. Em ofício de 20 de junho de 1774, José de Almeida pede ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, que lhe remeta o que deve observar e alterar do bando de 5 de outubro de 1762, publicado pelo seu antecessor com anuência da carta régia de 27 de outubro de 1761. Este autorizava a guerra ofensiva e isso, segundo José de Almeida, constituía decisão arbitrária de seu antecessor, já que aquele documento não condizia com as ditas instruções que demandavam somente a criação de bandeiras defensivas. Nesse mesmo oficio, o governador dá conta de que se achavam consternados os moradores da capitania, pois eram muitos os insultos dos indígenas e por isso eram crescentes as representações dos moradores por guerras ofensivas. Ainda, explica que o governador tinha que dar-lhes socorro, contudo, dentro das prerrogativas defensivas contidas nas instruções.

---

[181] OFÍCIO do contador geral da Contadoria Geral do Território da Relação do Rio de Janeiro, África Oriental e Ásia Portuguesa, ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [17.10.1788]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 37, D. 2291.

3.1.1 As bandeiras no governo de José de Almeida e o aldeamento de São José de Mossâmedes

As bandeiras organizadas por José de Almeida tinham o objetivo de "descobrir novas minas de ouro" (APOLINÁRIO, 2005, p. 190) e de reduzir os indígenas a partir dos acordos de paz. Apolinário relata que foram organizadas quatro bandeiras, que seguiram em direções diferentes da capitania de Goiás. José de Almeida até faz críticas às bandeiras anteriores, feitas sem nenhum planejamento.

Assim que chegasse, deveria ele tomar ciência do seu estado, como ordenavam as instruções, então, viajou pela capitania e ordenou bandeiras para fins de novos descobertos e para a redução pacífica indígena para, como ele mesmo disse, dar "remédios à capitania".[182] Foi ao "arraial de Natividade e lá se encontrou com o cabo do aldeamento de Formiga, Roque de Castro Maciel" (APOLINÁRIO, 2006, p. 149). Informa Apolinário (2006, p. 149) que o cabo era Akroá e numa bandeira coordenada por ele a pedido do governador conseguiu "firmar um acordo de paz com mais de 200 indígenas Akroá".

Ao deixar o governo da capitania de Goiás, nas instruções passadas ao seu sucessor, José de Almeida registra aquilo que considerou um importante objeto no seu governo no tocante à civilização dos índios. Ele mostra que trabalhou com "ardor desconhecido nestes objectos"[183] e conta que, no ano de 1773, visitou Natividade, onde se encontrou com o cabo Roque da Costa Maciel, da aldeia Formiga, referindo-se a ele como da nação Akroá, e diz que ganhando seu "interessado ânimo lhe dispôs a ir procurar seus parentes" que, na campanha dos Gerais do Rio Preto, ainda vagavam.

> Entrei no anno de 1773, no Arrayal da Natividade; a informar-me com o cabo da Aldêa da Formiga das Naçam Acroâ Roque da Costa Maciel do que na campanha dos Geraes do Rio preto, ou grande do Norte se passava e ganhando seu interessado ânimo lhe dispuz a hir procurar os seus parentes que na referida campanha ainda vagavam.[184]

Ainda percorrendo a capitania, em Santo Antônio dos Montes Claros deu conta de que o sertanista Manoel Alz' de Souza, com "trinta e tantas almas para sua escolta", foi à procura

---

[182] OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, barão de Mossâmedes], José de Almeida Vasconcelos [de Soveral Carvalho], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre os repetidos ataques e mortes executados pelos índios Caiapós e Xavante, e acerca das bandeiras formadas para descobrimento de novas Minas em Goiás [20.06.1774]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 27, D. 1776.

[183] (LIVRO 0015, Correspondências e Instruções Diversas – AHEG).

[184] Idem.

dos alojamentos dos Xacriabá, para lhes persuadir dentro dos sentimentos da pacificação, no entanto, essa empresa fracassou, pois o dito sertanista se mostrou avesso ao projeto de pacificação que "suposto mostrasse convencido do meu projeto, nenhuma couza o faria conter quando os seus tiros podesse empregar naqueles miseráveis".[185] Sobre esse objeto, expressou o governador amargura no fracasso de diligências como esta atribuída a Manoel de Souza, que pesava sobre outros bandeirantes.

No ano de 1774, promoveu bandeiras que saíram de várias localidades da capitania, uma de Vila Boa, outra do julgado de Meia Ponte, outra de Pilar, "para as terras infestadas de Chavantes";[186] outra de Traíras, para os sertões do Maranhão, Tocantins e Araguaia, todas elas com a finalidade de "pacificar índios silvestres e descobrir novas Minas".[187] Entretanto, de acordo com José de Almeida, o desgosto com algumas bandeiras foi suavizado pelas conquista de outras em relação aos Akroá, Xacriabá, Karajá e Javaé. Relata que essas conquistas teriam aberto os sertões e isso o animou a construir a aldeia dos Akroá ou aldeia de São José de Mossâmedes.

De acordo com Pinheiro e Coelho (2006), José de Almeida chega à capitania num momento delicado. Os autores interpretam que era sua tarefa evitar a evasão da capitania, consequência da crise da mineração. Leitura diferente nos apresenta Marcondes (2011), em que a questão do povoamento está muito mais ligada a uma política de gestão do território do que à centralidade de ouro. Desse modo, a tarefa do governador era cumprir os interesses de marcar a presença portuguesa no território. Portanto, ampliou as formas de controle sobre o território: "formei oito Companhias de Pardos nesta Villa, em Anta, Pillar, em Crixás, em S^{m}. José, na Natividade, em Santa Luzia e na Mêya Ponte".[188]

Marcondes (2011) explicita que provavelmente essa preocupação teria levado José de Almeida a implantar o aldeamento de São José de Mossâmedes. Todavia, essa é uma preocupação que está no centro dos interesses da política portuguesa de defesa do território. Para esse fim, o governador dá início à implementação de presídios e aldeamentos. O primeiro aldeamento, em 1774, sob sua administração foi o de Nova Beira, na Ilha do Bananal, para abrigar os Karajá e os Javaé.

---

185 Idem.
186 Ibidem.
187 Ibidem.
188 OFÍCIO do ex-governador de Goiás, [barão de Mossâmedes], José de Almeida Vasconcelos de [Soveral e Carvalho], ao secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre as confirmações das patentes dos oficiais citados na instrução que deixou ao governo interino, acerca do estado das Companhias, e solicitando que se passem os avisos necessários para o propósito da Congregação do Oratório de Viseu tomar conta dos índios vindos do Brasil para serem educados [02.01.1779]. AHU_ACL_CU 008, Cx. 31, D. 1959.

Entre as primeiras bandeiras organizadas por ele está aquela que seguiu às margens do Rio Araguaia, tendo como destino a Ilha do Bananal, onde o Alferes de Dragões José Pinto da Fonseca firmou acordo de paz, em 1774, com os Karajá e Javaé, e a partir do sucesso conseguido a segunda bandeira se dirigiu à pacificação dos Xacriabás que foram aldeados em Santa Ana do Rio das Velhas. A bandeira do Alferes José Pinto da Fonseca é uma das mais bem documentadas, tem seu processo todo descrito em carta pelo alferes e dirigida ao governador José de Almeida, inclusive com o juramento dos *maiorais* Karajá e Javaé.

Alencastre (1979, p. 196) diz que a civilização dos Karajá e Javaé foi um "projeto querido" do governador da capitania de Goiás José de Almeida, visto que povoar as margens do Araguaia significaria "preparar o futuro da navegação deste rio". O encarregado dessa expedição foi o alferes de dragões José Pinto da Fonseca. A expedição saiu de Vila Boa em junho de 1775 e é toda narrada em carta ao governador por José Pinto, desde o tempo da desconfiança, como fala o governador, até o momento em que os principais (maiorais) dos Karajá e Javaé se "entregavam a conducta do Alferes de Dragões".[189] De acordo com José de Almeida, a desconfiança foi se dissipando e crescendo o conhecimento das aldeias. O alferes o informou de nove aldeias e calculou entre sete e oito mil os habitantes que ali se achavam.

Em 4 de maio de 1775, José de Almeida enviou carta ao *maioral* dos Karajá com a promessa de protegê-los mediante aceitação de vassalagem; nessa carta, coloca o rei de Portugal como um "pai comum".

> Se constante me mostrares a vossa fidelidade na vassalagem que deveis tributar ao nosso comum Pay o invicto REY de Portugal, em nome de quem os livrarei dos Chavante e das outras Nações que vos perseguem, socorrendo-vos com pólvora e com homens ao seu uso costumados.[190]

Nesse trecho da carta, nota-se que os indígenas não poderiam usar armas sem autorização real. Talvez essa interdição se devesse à experiência na missão de São Francisco Xavier, em que, na sublevação, os indígenas, para além de seus instrumentos, manuseavam as armas de fogo, fato que potencializou a fuga dos aldeamentos do Duro e Formiga.

O *maioral* Karajá Abué-Noná respondeu, em carta de 3 de agosto de 1775:

---

[189] OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, barão de Mossâmedes], José de Almeida Vasconcelos [de Soveral Carvalho], ao [secretário de estado da Marinha Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre a pacificação dos índios silvestres, especialmente os Carajás e Javaés; as dificuldades para sujeitar os bastardos e mestiços que entram para as bandeiras, e solicitando remuneração para os oficiais que auxiliaram as bandeiras organizadas para a exploração das terras minerais [20.09.1775]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 33, D. 1827.

[190] Ibidem.

> Na minha terra chegou gente tua Senhor, dando para nós muitas couzas que estimamos que Deos paga para ti, hum papel que para nós está falando couzas boas. E teu filho diz para nós que tu es coração bom e o grande Pay dos brancos que mora da outra banda da Alagoa grande, que quer toma cuidado para gente da nossa pelle.[191]

Interessante perceber, nas cartas, como o território é pensado e observar que os acordos revelam interesses diversos entre indígenas e o projeto colonizador. Na carta de José de Almeida é expressa a ideia de que o território habitado pelos indígenas não é deles, e sim do rei de Portugal, "o nosso Augustíssimo Soberano, aquelle que hê Senhor das terras que habitais, e das próprias vidas dos brancos e dos negros".[192] Quando coloca que é senhor das vidas dos que habitam o território, isso mostra que, como vassalos, os indígenas também teriam suas vidas sob o senhorio do rei de Portugal. Já a carta de Abué-Noná começa enfatizando que a terra é dos indígenas: "Na minha terra chegou gente tua Senhor".[193]. O acordo tinha sentido diferente para indígenas, cujos interesses estavam em algumas conveniências, como a proteção contra outras etnias inimigas e para o projeto colonial que pretendia a posse do território, o povoamento que marcasse a presença portuguesa no território e o desenvolvimento do comércio e das comunicações.

Para serem recebidos por José Almeida, os *maiorais* dos Karajá e Javaé estavam ornados de "vestiduras e penachos dos dias mais solenes"[194] e fizeram uma fala em nome dos seus que depois se fez presente em cartas e juramentos, como a que vimos anteriormente. José de Almeida os hospedou por um mês e trocou com eles presentes.

Em ofício dirigido ao secretário de estado dos negócios estrangeiros, o Marquês de Pombal, em 15 de junho de 1776, José de Almeida dá conta dos resultados de suas diligências, segundo ele próprio "até então desconhecidas na América portuguesa".[195] Segundo Paulo Bertran, José de Almeida tinha os títulos de Comendador de Santa Maria de Alcofra na Ordem de Cristo, Senhor da Vila de Lapa, décimo terceiro donatário de Mossâmedes, nono donatário do Couto do Vieiro, do reguengo da Lagoa e de Albergaria de S. Pedro de Crê. Futuro Barão de Mossâmedes, em 1779, e Visconde de Lapa, em 1805.

---

191 Ibidem.
192 Ibidem.
193 Ibidem.
194 Ibidem.
195 OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, barão de Mossâmedes], José de Almeida Vasconcelos [de Soveral Carvalho], [ao secretário de Estado e Negócios estrangeiros], marquês de Pombal, [Sebastião José de Carvalho e Melo], sobre a criação das aldeias indígenas; o sucesso na civilização dos Carajás e Javaés, os provimentos de boca e guerra que enviou para as ditas aldeias sem recorrer aos recursos da Fazenda Real, utilizando-os no aumento das praças de pedestres e no estabelecimento da aldeia dos índios Acroás que servirá de barreira aos ataques dos índios Caiapós [15.06.1776]. ACL_CU 008, Cx. 28, D. 1838.

> Não dispensava elogios, de onde quer que viessem. Seu secretário e particular admirador foi o bom geômetra Tomas de Souza, a quem enjoa ler os inú-meros e repetidos rapapés a S. Exa, como no relato do dia em que o Governador recebeu em Vila Boa de Goiás uns indios acróas que queriam aldeiar-se: "Sua Exa. se vestiu nesse dia de riquíssima farda e tinha sua Corte disposta na forma do que se pratica em dia de beija-mão. Pouco adiante do Docel que cobre o retrato do nosso fidelíssimo Monarca, estava S. Exa em pé e na mesma sala a Nobreza fazendo duas alas. Por entre elas entravam os índios, sendo o primeiro O cacique... o qual chegando a S. Exa ajoelhou e - lhe beijou a mão"... (BERTRAN, 1992, p. 18).

José de Almeida relata que, naquele ano de 1776, já tinha feito importantes "aquisições" dos índios Akroá e Xacriabá e também dos índios Karajá e Javaé, além de ter fundado duas aldeias na capitania de Goiás: uma para os Akroá, a aldeia de São José de Mossâmedes, seu principal projeto de aldeamento, distando 5 léguas de Vila Boa, em região por ele escolhida, pensada para ser um aldeamento modelo; e outro para os Karajá e Javaé, o de Nova Beira, área próxima aos alojamentos desses indígenas e por eles próprios escolhida. Conforme José de Almeida, não houve tempo para que em seu governo fosse dada solução específica para os Kayapó. Sobre essa matéria, nesse mesmo ofício dava conta de que a aldeia dos Akroá "ficaria servindo de barreira a esta capital, em defesa dos insultos do caiapó, nada menos ferozes que os antigos iroquezes".[196] Também expôs que os Xacriabá serviriam, do mesmo modo, de barreira aos Kayapó.

Ainda nesse oficio, justifica que suas diligências teriam se conseguido "sem a menor contribuição do povo e sem dispêndio da Fazenda Real, excetuando o aumento das praças da Companhia de Pedestres e o estabelecimento para a Aldeya dos Acroaz".[197] Entretanto, como apresentou Alencastre (1979, p. 213), "não era, porém, isto suficiente, a ideia que mais afagava o seu espírito era a da criação de um aldeamento modelo próximo a Vila Boa".

Então o próprio governador e capitão-geral da capitania de Goiás, José de Almeida, escolheu o lugar onde se deveria estabelecer o aldeamento, que levaria o nome de São José de Mossâmedes, como dizem Pinheiro e Coelho (2006), numa auto-homenagem. A região escolhida seria a chamada roça de José Vaz.

> Escolhendo para este fim hua paragem agradável de campo raso, boas águas e muitos matos, deliniei um Edifício regullar cuja planta pertendo ter a honra de fazer presente a Sua Magestade Fidelíssima, passando a estabelecer grandes Rossas, uma boa fazenda de gado vacum e as manufacturas, que o

[196] Ibidem.
[197] Ibidem.

> número dos habitantes podia animar e que se faziam compatíveis com a abundância dos gêneros comestíveis.[198]

Este deveria ser "[u]m estabelecimento regullar e permanente que se fizesse invejado de todos os Índios silvestres que sahíssem apovoado, servindo de Universidade aos que quizessem se aldear".[199]

Nota-se o interesse de fazer valer as prerrogativas da Coroa de defesa do território com um "aldeamento-universidade" que servisse de modelo, numa localização que propiciasse a agricultura e com águas abundantes para a sua autossustentação, que pudesse cumprir o modelo de protagonismo indígena que a Coroa almejava: o indígena aldeado e vassalo, "cuja a civilidade dos índios era objeto muito mais importante, pelas suas consequências que todas as outras riquezas...que a civilidade dos índios se pode facilmente conseguir, logo que se acerte no método de a praticar".[200] O método proposto nas Instruções deveria ser o da "brandura e civilidade" e nesse período dos governos pombalinos em Goiás se vê que as bandeiras para reduzir os indígenas baseiam-se em negociações com as lideranças indígenas. O acerto no método a se praticar segue, nas Instruções, o modelo dos ingleses e franceses na América setentrional e condena o modelo dos espanhóis.

Embora grandes atrocidades tivessem sido cometidas pelo modelo de colonização inglesa, as instruções situam-na como modelo embasado na suavidade. Obviamente, mesmo dentro dessa nova prerrogativa de redução dos indígenas, ainda que sob o signo de vassalos, houve maus-tratos, castigos e exploração dentro dos aldeamentos, todavia, as negociações tiveram peso.

A criação dos aldeamentos tinha como prerrogativa a autossustentação, mas os gastos iniciais, nos primeiros seis meses, seriam da Real Fazenda, no que os governadores solicitam a aprovação da Coroa a respeito dos gastos, lembrando que no futuro o estabelecimento não só se manteria como também ressarciria os gastos iniciais. Quando deixa o governo, José de Almeida expõe que a ideia da aldeia de São José de Mossâmedes é alinhar-se à Lei do Diretório que prioriza a autossustentação, dizendo que ela tem todas as condições para "completar paulatinamente todas as obras de seu estabelecimento" e que deixou as coisas "em

---

198 (Livro 0015 – Correspondências e Instruções Diversas – AHEG).

199 (Livro 0015 – Correspondências e Instruções Diversas – AHEG).

200 OFÍCIO do Governador e capitão general do estado de Goiás, Tristão da Cunha Meneses, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [16.01.1784]. AHU_ACL_CU_008, Cx.35, D. 2131

figura de se poder no futuro ressarcir o pretérito".[201] José de Almeida ordena os gastos iniciais com o aldeamento de São José de Mossâmedes.

> O Doutor Provedor da Real Fazenda mande pela Repartição Competente asistir com milho, e feijão na nova Aldeya de São Jozé de Mossamedes aos Indios, e mais pessoas necessarias ao dito estabelecimento, que para La tenho enviado; proporcionandoa rassam a huma quarta de milho por Semana, e hum prato de feijão em quanto da Rossa, que mandei fazer, se não colhem estes generos. Villa boa quinze de Novembro de mil sete centos, setenta, e quatro. Com a Rubrica de Sua Excellencia.[202]

Ao descrever o aldeamento de São José de Mossâmedes Juciene Apolinário (2006, p. 152) informa sobre a divisão de seus espaços, a qual refletia a hierarquização social em que as melhores construções e os maiores espaços estavam dedicados aos não indígenas; aos indígenas estavam reservadas "as moradias em forma de choupanas dispersas" para os casados e os quartéis para os solteiros. O aldeamento dispunha, nessa descrição, dentre outras construções de: engenhos, currais, casa de banho, casa de enfermeira, celeiro, horta, casas de sobrado, casas dos oficiais de pedestre, casas de escravos e pajés, casa do administrador das roças, casa para o governador.

Dias (2017) apresentou, em seu trabalho, a planta da Aldeia de São José de Mossâmedes com alterações feitas por ele a fim de destacar as construções e paisagens. Conforme o autor:

> Cada cor representa função da construção, as variações de vermelho são moradias indígenas, de azul são casas destinadas aos agentes da Coroa e soldados, as variações de verdes são casas dos capatazes e áreas de produção e armazenamento agrícola, em amarelo são as casas destinadas ao poder sacro, de branco são as casas destinadas a manufaturas e beneficiamento de produção agrícola, de marrom as casas e áreas destinadas aos criadores e criações de gado e outros animais. Destaca-se em verde o bananal e a horta e em azul o rio desviado para atender o aldeamento. (DIAS, 2017, p. 63).

Dias acrescenta que:

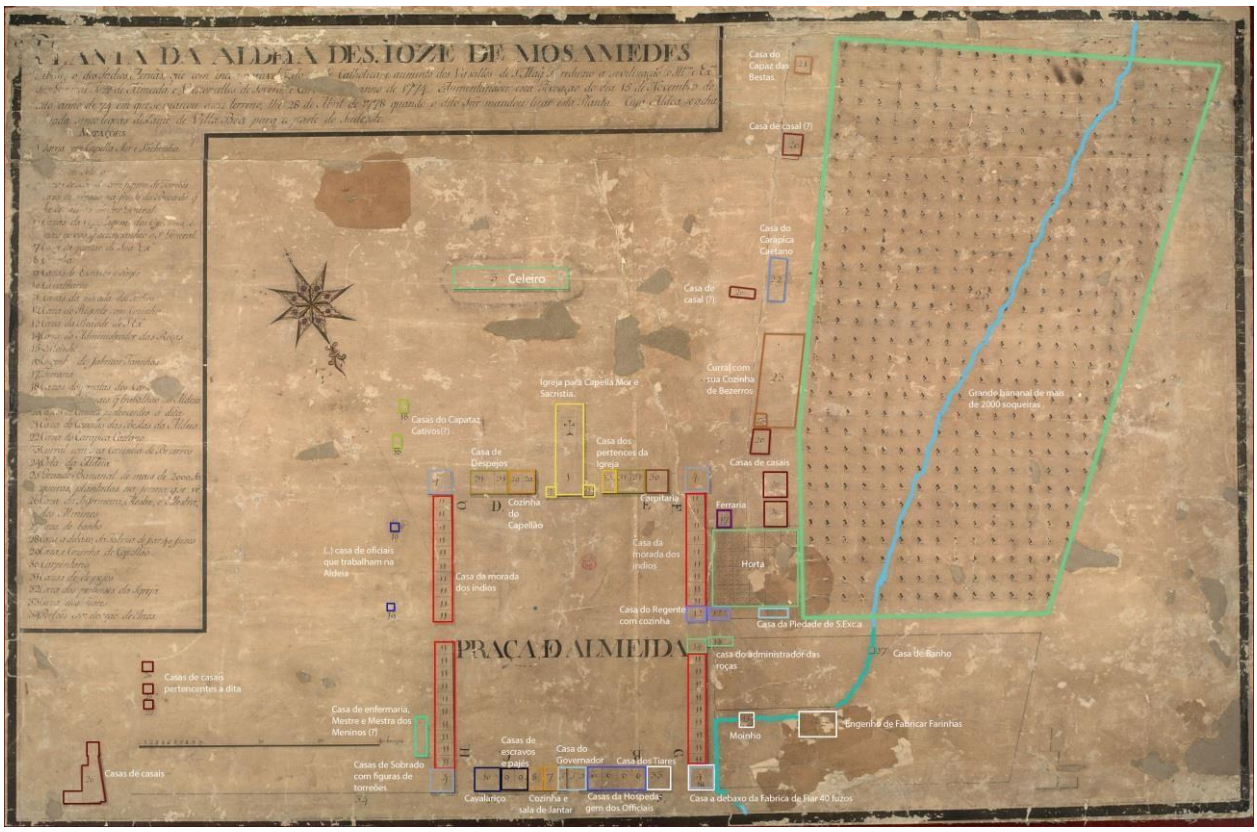
> O aldeamento foi projetado em formato quadricular, de maneira a possibilitar o controle sobre os aldeados e as nações indígenas que, por ventura, resolvessem atacar. Haviam casas de sobrado com dois andares com a função de serem torres em cada canto, para facilitar a observação do centro e do entorno do aldeamento. No centro do mapa do aldeamento se observa o nome Praça de Almeida, nome que lembra

[201] (Livro 0015 – Correspondências e Instruções Diversas – AHEG).
[202] 04.02.007 – Ordens Régias, vol. I, 1774, fl. 35, cx. 228 Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

> Barão de Mossâmedes, pois foi capitão da Praça-forte de Almeida, principal fortaleza de defesa portuguesa dos ataques vindos de território espanhol. (DIAS, 2017, p. 64)

Vejamos, abaixo, o mapa com as alterações realizadas por Dias:

Figura 10 – Planta do Aldeamento São José de Mossâmedes



Planta da aldeia de s. Ioze de Mosamedes [material cartográfico]: abitaculo dos indios acruâs, que com incomparável zelo da fé catholica e aumento dos vassalos de s. Mag.e f. Reduzio a sevilização illmo e Exmo Snr. General Joze de Almeida e Vasconcellos de Soveral e c (...) Anno de 1774 : aumentando ce esta povoação do dia 15 de novembro do dito anno de 74 em que se marcou o seu terreno the 28 de abril de 1778 quando o dito snr mandou tirar esta planta : cuja aldea se acha situada sinco legoas distante da villa boa para a parte do sudoeste (1778).
Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal. Coleção Iconografia, Cota D. 117 R. ver http://purl.pt/892 21.04.2016. Alterado por Dias (2017).

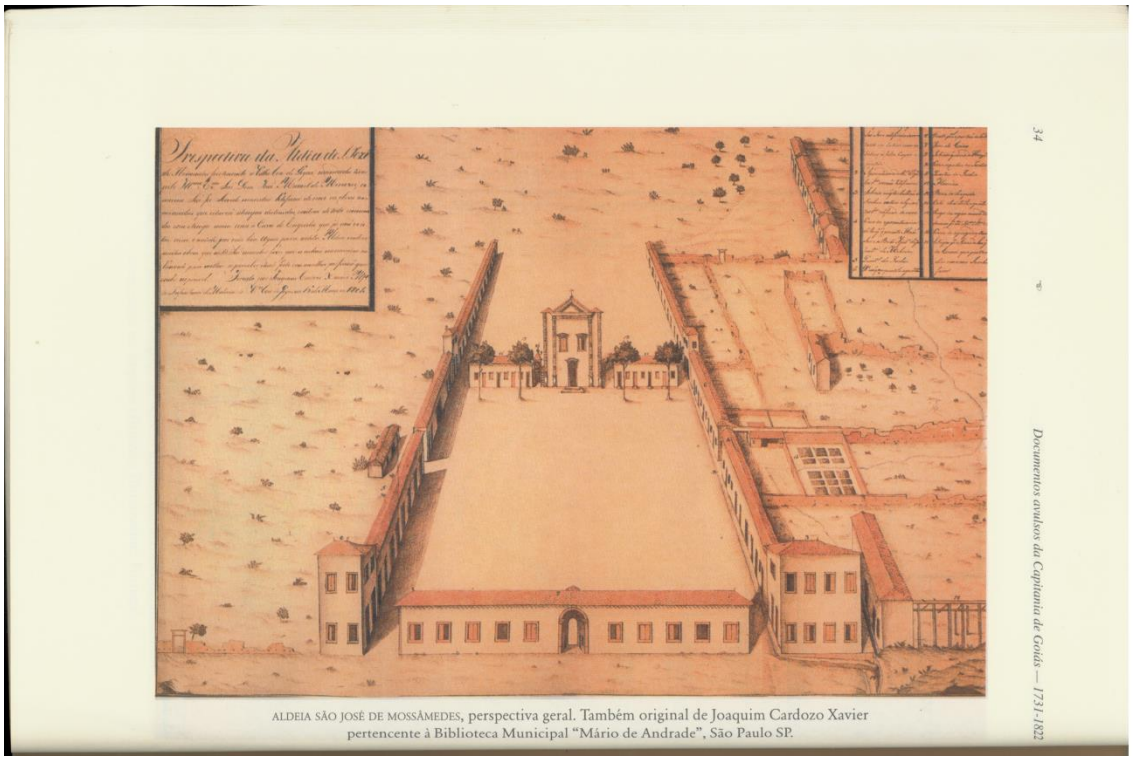
Abaixo segue outro mapa, do aldeamento de São José. Dias (2017) esclarece que essa planta é uma perspectiva do início do século XIX. Nela aparece a entrada principal do aldeamento, onde

> ficavam as instalações associadas ao poder temporal: a casa do governador general e seus oficiais, que assim podiam acompanhar de perto o processo de redução dos *gentios*. Por isso, havia espaços reservados, ocupados esporadicamente como a "residência do governador", "casa de jantar de Sua Excelência" e "casa da piedade de Sua Excelência". (DIAS, 2017, p. 65).

Também a Igreja:

> Do lado oposto à casa do governador, residia o capelão responsável pela catequização e batismo dos aldeados e moradores não indígenas do aldeamento. Aqui que se localizavam espaços como a Igreja e Sacristia, a casa dos pertences da Igreja, uma casa com cozinha para o capelão. Igreja e sacristia eram os espaços dos batizados, casamentos, missas, pregações e extrema unção dada aos moribundos. (DIAS, 2017, p. 66).

Figura 11 – Planta do Aldeamento São José de Mossâmedes



Aldeia São José de Mossâmedes, perspectiva geral. Estampa de Joaquim Cardozo Xavier (Biblioteca Municipal Mario de Andrade).
Fonte: TELES, Mendonça José; PINHEIRO, Antonio Cesar Caldas; APOLINARIO, Juciene Ricarte. Catálogo de verbetes dos manuscritos avulsos da campitania de Goiás existentes no Arquivo Histórico Ultramarino. Brasilia: Ministério da Cultura. Goiania Sociedade Goiana de Cultura, 2001, p. 34 apud APOLINÁRIO, Juciene Ricarde. *Os Akroá e outros povos indígenas na Fronteira do Sertão*: As práticas das políticas indígena e indigenistas no norte da capitania de Goiás – século XVIII (tese). Recife, UFPE 2005. (DIAS, 2017, p. 64).

Ao sair da capitania, José de Almeida informa que as construções não estavam acabadas, a exemplo da igreja, ainda não coberta. Esse é um momento de instalação de aldeias-povoamento e uma das características novas que eles trazem é o número de habitantes. Inicialmente planejada para os Akroá, São José de Mossamedes recebeu outros povos indígenas que para lá foram transferidos e constou de uma população de mais de 8.000 indígenas. Os aldeamentos ainda contavam com uma população branca, incentivada pela Lei

do Diretório, na obtenção de terras e no estímulo à contração do matrimônio. Também de negros que poderiam trabalhar nas roças por destacamento ou por rateio. Em Goiás não havia um diretor para cada aldeamento e sim um diretor geral dos Índios. No governo de José de Almeida, o diretor-geral era Joaquim José Freire de Andrade, e no aldeamento de São José de Mossâmedes o controle do aldeamento e vigilância dos indígenas era feito pelo alferes de Dragão Manoel de Azevedo e Souza que também era inspetor de obras e pelos Dragões Domingos Gomes Albernaz e José Gomes da Fonseca, que a fim de evitar despesas com feitores cuidavam respectivamente das roças e da fazenda de gado.

Contraditoriamente ao relato de José de Almeida ao deixar a capitania, onde dizia estar munido de livros com relatos da experiência inglesa sobre os métodos da brandura com que se deveriam tratar os indígenas é em seu governo que, de acordo com Apolinário (2006), ocorrem as maiores práticas de punição violenta. Para tanto, relata o caso de uma suspeita de sublevação em São José de Mossâmedes, no ano de 1776, em que quatro *maiorais* Akroá-Mirim foram acusados de insuflar seus parentes. Estes sem serem ouvidos, pois nem sabiam o português foram severamente punidos com açoites em praça pública. Aqui parece ter prevalecido mais o temor que a administração tinha de que se repetisse ali experiência igual à da Missão São Francisco Xavier. Então, como diz Apolinário em sua narrativa, o poder disciplinar era mais consistente, nesse caso tanto para empregar a ideia de subjugação concernente à vassalagem quanto para contenção de possíveis sublevações.

O governo de José de Almeida conseguiu negociar com os indígenas – método até então desconhecido na capitania –, por meio de seus *maiorais*, e estabelecer dois novos aldeamentos em Goiás, que culminaram na redução dos Karajá, Javaé (Nova Beira) e dos Akroá (São José de Mossâmedes) e também conseguiu aldear os Xacriabá na aldeia do Rio das Pedras. Sem embargo, não conseguiu a redução dos Kayapó que, ao contrário dos Akroá e Xacriabá, não tinham experiência prévia de aldeamento, a não ser pela do apresamento de seus parentes em bandeiras, e resistiram a eles até aquele momento, portanto, eram tidos como mais "indômitos" e "bárbaros". Essa empresa ficou a cargo do seu sucessor, Luís da Cunha Meneses.

3.2 O governo de Luís da Cunha Meneses

Luís da Cunha Meneses (1742-1819) foi nomeado por patente de 27 de janeiro de 1777, chegou à Vila Boa, vindo da Bahia, em 16 de outubro de 1778, e tomou posse, como Governador da capitania de Goiás, em 18 de abril de 1778. Enquanto governo que estava

dentro dos pressupostos da política pombalina, ao escrever um ofício para o Secretário da Marinha e Ultramar informa que, tendo tomado conhecimento das necessidades da capitania como "fiel vassalo" que era, achou que o objeto mais importante e disse que o que garantiria a sua estabilidade, para além do ouro, seria a redução "das nações de gente silvestre; tão recomendada por sua Magestade na Instrução".[203]

Uma das primeiras coisas que mobilizou a atenção de Luís da Cunha Meneses foi a continuidade das obras em São José de Mossâmedes.

> De que vendo eu, que por estes atendíveis princípios, se tinha feito construir a nova aldeia de São Jose de Mossâmedes, ao vela da Serra Dourada duas léguas e desta capital cinco, cuidei logo em mandar pagar os jornais que dá sua mesma construção, e mais algumas despesas inerentes ao mesmo fim, que se estava devendo até aquele tempo que importaram em 5:149 $ 686 Réis. (cinco contos cento e quarenta e nove mil, seiscentos e oitenta e seis réis).[204]

A igreja achava-se apenas em seus primeiros fundamentos, ainda de taipa, sem estar coberta; aumentou o número de fusos da casa de fiar algodão de 40 para 192; melhorou o engenho de fazer farinha de milho e mandioca, colocando-o agora com 18 mãos, pois o que existia não tinha solidez adequada e era apenas de 6 mãos. Luiz da Cunha procura então não só dar continuidade ao que tinha feito seu antecessor, mas inclusive ampliar aquelas obras. Ademais, promoveu um novo curral de gado e ampliou para 32 os quartéis para acomodação dos índios. Também melhorou o abastecimento de água do aldeamento:

> O rego desagua para o serviço da mesma aldeia, e de todas essas fábricas, de uma légua de comprimento, pelo qual lhe fez meter de dois ribeirões água que super abunda para todos os ditos serviços, ainda na mais rigorosa seca, na altura de 30 palmos, porque o que se tinha feito era para um terreno de tão má qualidade, que não só não levava agua da maior altura que de 10, mais ainda em pouca quantidade, apesar de fazer uma continuada despesa com os consertos de que sempre estava precisando.[205]

Todas essas intervenções e gastos com os aldeamentos demonstram a importância que eles passam a ter dentro da política colonial, cujo objetivo era o de promover o povoamento e abastecer os arraiais, viabilizando o comércio e as comunicações. Esse investimento era pensado como provisório e inicial, já que os aldeamentos foram concebidos para se

---

[203] OFÍCIO do Governador e capitão general do estado de Goiás, Luís da Cunha Menezes, ao secretário de Estado da Marinha e Ultra Martinho de Melo Castro [09.08.1781]. AHU_ACL_ CU_008, CX.32, D. 2025.
[204] Ibidem.
[205] Ibidem.

autossustentarem. No entanto, como analisaremos adiante, eles não alcançaram esse objetivo muito em função da resistência dos indígenas, que se colocaram como sujeitos de uma história que não estava no roteiro do colonizador.

Também observou que, pela grandiosidade de sua construção, deveria ter um maior número de habitantes: "pela sua construção merecia maior numero de habitantes, além de 157 da nação Acroá e de outras mais nações".[206] Luís da Cunha reclamava do baixo número de indígenas em São José de Mossâmedes, que, criada em 1774, já havia abrigado mais de 8.000 indígenas e, no ano de 1780, tinha apenas 814, de acordo com uma relação feita pelo alferes regente Izidoro Rodrigues da Silva. Para elevar o número de seus habitantes, transferiu para lá os 718 índios da aldeia de Nova Beira, "por ver que desde a sua descoberta não tinha tido outro adiantamento à sua civilização mais do que estarem vivendo debaixo da proteção de um destacamento"[207] e por considerar que se tratava de aldeia distante e que não estava incrementando a navegação do Araguaia, que era a proposta inicial. Essa iniciativa de transferência dos indígenas de Nova Beira para o aldeamento de São José não é ideia nova. Antes de assumir o Governo da capitania de Goiás, Cunha Meneses foi precedido por uma Junta de governo provisório, que assumiu em 17 de maio de 1778 até sua chegada em Goiás. Já havia, nessa Junta Provisória, uma tentativa de transferir aqueles índios de Nova Beira para outro sítio vizinho à Vila Boa, distante dessa capital aproximadamente 30 léguas, já que Nova Beira distava de Vila Boa mais de 100 léguas. O argumento é que a região do aldeamento de Nova Beira era de pântanos, alagava muito e isso dificultava o seu acesso. A Junta já se referia à transferência como algo que fosse promover mais vantagens e "opulencia do Estado"[208] e que essa mudança já fazia parte dos planos do Barão de Mossâmedes, mas que este não conseguira efetuá-la em seu governo. Cunha Meneses conservou em Nova Beira o mesmo destacamento de pedestres do seu antecessor por dizer que naquela região havia abundância de "Naçõens de Indios que o povoão".[209] Antes da transferência dos indígenas de Nova Beira recebeu, na capital de Vila Boa, logo após sua chegada, a visita de índios desse aldeamento por duas vezes. Logo, entende-se que os indígenas se dirigiam ao governador em busca de seus interesses.

---

[206] Ibidem.

[207] Ibidem.

[208] OFÍCIO do Governo Provisório da capitania de Goiás, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre as medidas tomadas para a civilização dos índios Carajás e Javaés, situados nas margens do rio Araguaia, e da transferência dos ditos índios para um local a acerca de 30 léguas de Villa Boa, numa das cabeceiras do rio Vermelho, por serem terras da Nova Beira muito pantanosas, alagadas e imprestáveis para o plantio [08.07.1778]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 30, D. 1927.

[209] Idem.

Dando sequência às ações de redução dos indígenas realizadas por seu antecessor, coube a Luís da Cunha Meneses a empresa de aldear os Kayapó. De acordo com ele, esse era um importante objeto, posto que os Kayapó constituíam, em sua visão, o maior obstáculo ao adiantamento da capitania. Relata, em ofício dirigido ao Secretário da Marinha e Ultramar Martinho de Melo Castro, que conseguiu tal empresa em menos de um ano e meio. Em carta escrita à rainha D. Maria I, o governador dá conta da bandeira que enviou para o alojamento dos Kayapó, segundo ele "Levado dos maiores desejos, do aumento desta Capitânia".[210]

> A grande necessidade q' esta Capitaniatem de serem povoados os seus vastíssimos sertoens, e o redutável obstáculo que deste importantíssimo objeto lhe opõe a nação Cayapó me fez determinar (sic), levado deste importantíssimo princípio, formar uma bandeira de 50 homens armas de fogo, composta esta de 26 índios bororos do Rio das Pedras, 12 Acroâs da de São José de Mossâmedes, e 12 pedestres.
> Servindo as para lhes poderem falar pelos Lingoas ou Interpretes que levou para o mesmo fim, e da mesma Nação, que eu mandei sivilizar, e instruir de uns prezioneiros, que vieram na ultima Bandeira q. se lhe tinha mandado fazer guerra antecedente a mª chegada.[211]

Em carta escrita a seu irmão, Tristão da Cunha Meneses (seu sucessor), o governador apresenta que a redução dos Kayapó era uma empresa de grande importância, posto que entranhar "no vastíssimo reino ou império daquela redutível Nação" (BERTRAN, 1997, p. 24) traria inúmeras utilidades. Significava liberar os sertões para a expansão da capitania, para a exportação de outros gêneros que não só o ouro e permitir a navegação dos rios. Também livraria a capitania das hostilidades e tiraria dessa aliança as utilidades da vassalagem. Cunha Meneses achava a empresa perigosa, pois iam à bandeira formada para este fim cinquenta homens armados, entre Bororos, Akroás e Pedestres, quatro *línguas* formados por índios Kayapó e três "pretos" para tentar acordo com um grupo tido como o mais hostil e que nunca havia tido experiência de aldear-se. Esses *línguas* foram escolhidos dentre um grupo de Kayapó que havia sido trazido como escravos numa bandeira anterior e estavam em São José de Mossâmedes. Os três pretos eram Pedro Angola, José Mina e Joaquim Angola, responsáveis por averiguar qualquer córrego que demonstrasse ter ouro – sua função era levantar a situação desses córregos. Para além dos riscos, a empresa era considerada importante porque, segundo Cunha Meneses, os Kayapó eram "famosos arquitetos" e ótimos agricultores e nisso o governador os via como mais promissores na aliança de vassalagem, já

[210] CARTA do governador e capitão general do estado de Goiás, Luís da Cunha Meneses, à rainha D. Maria I [10.01.1783]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 34, D. 2079.
[211] OFÍCIO do governador e capitão general do estado de Goiás, Luís da Cunha Menezes, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [03.1780]. AHU_ACL_CU_008, Cx.32, D. 1996.

que correspondia à expectativa de desenvolvimento da capitania por meio dos aldeamentos. Nesse sentido, os via diferente das outras etnias já aldeadas, as quais tiveram sua resistência às atividades nos aldeamentos interpretadas eurocentricamente como preguiça.

Em 15 de Fevereiro de 1780, Luís da Cunha Meneses deu ordem positiva para formar uma bandeira de cinquenta homens armados sob o comando do soldado de pedestre José Luís Pereira e de seu imediato sucessor, o índio Ignácio Pires, capitão dos Bororos, em caso de impedimento daquele.

Luís da Cunha Meneses fala, na carta dirigida a seu irmão – para Bertran (1997), supostamente Tristão da Cunha Meneses –, que até aquele momento não se havia produzido muitos conhecimentos sobre os Kayapó e que por isso a reputação deles era de índios mais bárbaros e indomáveis. Isso gerava resistência da população local sobre a formação de uma bandeira para aldear esse grupo étnico e diz ele na carta: "me resolvi a expedir-lhe, contra a opinião e voto de todos, uma bandeira" (BERTRAN, 1997, p. 23). A bandeira formada por Cunha Meneses se dirigiu ao sertão, numa distância aproximada de 200 léguas da capital Vila Boa, em direção ao alojamento dos Kayapó.

Essa bandeira saiu do aldeamento de São José de Mossâmedes e contava com *línguas* para fazer contato e com ferramentas para presentear os indígenas. Levava uma proposta de paz que pressupunha a proteção dos indígenas mediante acordo de vassalagem. No dia 21 de setembro de 1780, cinco meses e seis dias após sua saída, a bandeira entrou na capital Vila Boa, fato que fez o governador creditar à bandeira grande sucesso.

Um importante documento para perceber a relação que se queria estabelecer com os indígenas Kayapó e os acordos que se pretendiam firmar a partir da nova política de aldeamentos é o regimento ou instruções da bandeira formado por Luís da Cunha Meneses. Optamos por colocá-lo aqui na íntegra.

> Regimento da bandeira para pacificação dos índios caiapó de 5 de Fevereiro de 1780 escrito pelo secretario interino José da Silva Maldonado de Essa
> Ponderando, pois Ilustríssimo Excelentíssimo no meio mais eficaz de verificar a sua ideia tem disposto uma Bandeira de 50 homens armados, e municiados para fazer uma entrada nos alojamentos dos ditos Índios, nomeando por primeiro Comandante ao Soldado de Pedestres Jose Luiz, e por segundo para suprir a sua falta a Ignácio Pires, recomendando a estes toda cautela, vigilâncias e boa disposição para falarem aos mencionados índios, e se lhe livrarem dos seus enganos, traições disfarce, e fingimento que a experiência tem mostrado costumam usar com a nossa gente para os apanharem em descuido.
> **1** Sairá a dita Bandeira da Aldeia do São José no dia que Sua Excelência tem determinado, em direitando a sua marcha por direção do dito Comandante ao alojamento da referida nação, tratando na viagem a todos os Soldados com

brandura, e suavidade, principalmente os línguas para que estas obrigadas de favores , prossigam em verificarem as boas esperanças, que o mesmo Excelentíssimo Senhor tem das suas promessas.

2 Manda Sua Excelência a todos os Soldados da referida Bandeira que tanto na ocasião de falarem aos índios, como na marcha pelo Sertão, e em tudo o mais que ocorrer se sujeitem inteiramente a disposição e ordem do dito Comandante Jose Luiz Pereira, e na sua falta a Ignácio Pires, Capitão de Bororos que vão na mesma expedição com pena de que todo aquele que em qualquer leve matéria desobedecer ou for de parcialidade, ou aconselhar alguma coisa contra a disposição dos mesmos comandantes ser severamente castigados, não só com prisão, mas com tudo o mais, que Sua Excelência arbítrio ordenar.

3 Chegada a Bandeira a qualquer alojamento, cuidará o Comandante em dispor aos Soldados em boa forma, ver melhor modo de falar aos índios em ação de amizade, como que não vai ofende-los, e somente a propor-lhe as ofertas que Sua Excelência lhes manda fazer para os tirar da Silvestre habitação dos matos, e conduzi-los a virem viver avassalados a Sua Majestade Fidelíssima.

4 Para este projeto se conseguir, será muito conveniente que o Comandante, exponha patente aos ditos Índios os presente que Sua Excelência lhe remete, para lhes facilitar a vontade, e acreditarem a sinceridade com que o mesmo Senhor os manda procurar insinuando as ditas línguas lhes digam Sua Excelência lhes não quer fazer mal, e deseja viver com eles em amizade e boa união para os favorecer, e dar lhes toda a ferramenta que precisarem de machados, foices enxadas, para trabalharem na suas Roças.

5 Que tem muita gente e grande força de tomar para os defender das outras nações suas inimigas com que eles tinham guerra.

6 Que toda a guerra que ate agora tem havido entre eles, e a nossa gente ficará cessando por uma vez por meio desta aliança sem que tempo algum possam pegar em armas uns contra os outros.

7 Que Sua Excelência por compadecer do erro, e miséria da brutal vida em que vivem sem conhecimento dos verdadeiros Deus que nos criou os pretende tirar da habitação dos matos para serem batizados, e os instruir na Doutrina e Lei dos Cristãos para como filhos da Igreja poderem alcançar os merecimentos da Bem aventurança para salvação das suas almas.

8 Que serão aldeados em povoações como eles escolherem com boas casas para eles viverem com os seus parentes e familiar.

9 Que cada um escolherá a mulher a seu gosto para se casar com ela e viverem juntos em casa separada com seus filhos.

10 Que Sua Excelência os toma de baixo da sua proteção para os socorrer, e remedia-los nas suas necessidades, não consentindo em tempo algum que os ofendam, nem lhes façam o mesmo prejuízo.

11 Que andarão todos vestidos, como andam os Acroás, e Xacriabás que se acham aldeados e vivendo de baixo da proteção de Sua Excelência como também Carajás e Javaés.

12 Que pra se lhes fazer todos estes favores hão de viver avassalados, reconhecendo por Senhora de todos estes Estados e das nossas próprias vidas a Sua Majestade Fidelíssima.

13 E quando se não queiram já certificar da certeza destas promessas que mandem seis ou sete, ou os que quiserem para virem com a Bandeira, examinarem pessoalmente tudo quanto se lhes propõem, e poderão também trazer mulheres se lhes parecer seguros de que se lhes não fará o menor dano, e livremente os deixarão tornar a qualquer hora que quiserem, para comunicar os mais o que por cá passam e como os tratam.

> **14** Que poderão vir seguros porque Sua Excelência tanto pela autoridade do seu posto, como pela qualidade da sua pessoa não usará com eles engano, nem lhes faltará os que lhes promete.
> **15** Que o dito Comandante terá o maior cuidado em que na marcha que fizer com a Bandeira lhe fique córrego algum que pela sua formatura mostre ter ouro, sem mandar fazer as averiguações ou experiências que se costumam fazer pelos três pretos, Pedro Angola, Jose Mina, e Joaquim Angola, que para o mesmo fim deles vai encarregado, levando as suas próprias ferramentas, como são alabancas, almocafres, e bateias recomendado ao mesmo tempo o maior cuidado que deve ter nestes tanto na sua subsistência, como em que não tenham algum descaminho, fazendo um assento das mostras que achar de ouro nos ditos Córregos, e da sua situação para que sendo estas de conta Sua Excelência possa por estes ditos assentos, mandar o que for servido em beneficio, e utilidade dos povos desta capitania.
> Todas estas proposições explicará o Comandante aos línguas para lhes propor, porém nunca o deixará sair, ou apartasse da Bandeira, e quando eles totalmente não queiram aceitar o convite recomenda Sua Excelência ao mesmo comandante que veja o melhor modo com que poderá conduzir 5, 6, ou 7 Índios, para virem quando não queiram por vontade.
> Como aqui não pode providenciar algumas coisas, ou acontecimentos que na mesma viagem, e com os mesmos Índios possa ocorrer, recomenda Sua Excelência ao dito Comandante a boa disposição com que deve evitar alguma traição, e ao mesmo tempo capacitar aos Índios da nossa amizade para se concluir com felicidade os projetos de Sua Excelência Vila Boa 5 de Fevereiro de 1780 Jose da Silva Maldonado de Essa que serviu de Secretario em impedimento do atual.[212]

O regimento explicita a organização da bandeira e o modo de abordagem em relação aos indígenas. Todas as informações ali contidas deveriam ser repassadas aos *línguas*, que eram também Kayapó, para que eles intermediassem as relações. Demonstra a imagem que se tinha desse grupo étnico e quais comportamentos seriam desejados a partir da aliança, que não priorizava em nada a alteridade étnica indígena, e sim os padrões de comportamento dos portugueses; apresenta as vantagens da proteção que a Coroa garantiria contra seus inimigos mediante acordo de vassalagem e as vantagens de se cessarem as guerras, bem como a escolha do lugar para o aldeamento, que poderia ser dos próprios Kayapó. Todavia, revela também as demonstrações de poder em que o capitão da bandeira deveria mostrar patente. Sobre a recepção dos Kayapó, por exemplo, o governador diz na carta escrita a seu irmão que, ao recebê-los debaixo de fogos de artilharia e mosqueteria, sua intenção era intimidá-los para demonstrar sua força, dizendo que buscava sua amizade por dó e que se quisesse fazer guerra com eles tinha igual número de tropas em outros arraiais que podia matar a todos eles "e não deixar um só vivo" (BERTRAN, 1997, p. 23).

[212] CARTA do governador e capitão general do estado de Goiás, Luís da Cunha Meneses, à rainha D. Maria I [10.01.1783]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 34, D. 2079.

Antes de a bandeira entrar na capital, no dia 21 de setembro de 1780, o governador foi avisado com antecedência da sua chegada e preparou uma recepção "com a maior pompa possível".[213] Veio com a bandeira um índio de idade avançada, que fazia às vezes do cacique, e mais seis guerreiros com suas famílias, num total de 36 pessoas. Ao recebê-los assegurou, por meio dos *línguas*, a "soberana e alta Proteção no caso de que sua Nação não continuasse a fazer as hostilidades que faziam aos vassalos de Vossa Majestade".[214] Depois, passou com eles debaixo de fogo de artilharia e mosqueteria e os fez assistir à missa na igreja da matriz, onde foi cantado um *Te deum Laudamos* em ação de graças pelo sucesso da empresa. Acrescenta que um feliz presságio aconteceu quando uma índia idosa e doente pediu para ser batizada, tenho seu pedido atendido pelo pároco e, ainda, a "felicidade" de ter sido sepultada na igreja da matriz:

> Sucedeu que uma de suas mulheres já de idade decadente depois de ter saído doente das suas terras, viesse a conseguir a felicidade de morrer batizada e sepultada na Igreja Matriz, com bastante solenidade o que não deixou de lhe ser bastantemente agradável.[215]

Após a missa, o governador os mandou aquartelar e vestir e depois os deixou ficar na capital e no aldeamento de São José de Mossâmedes por 25 dias, como uma estratégia que tinha dois objetivos: primeiro, minimizar as animosidades entre os Kaiapó e os moradores, fazendo com que eles conhecessem mais uns aos outros; segundo, para que os Kayapó vissem a maneira como os demais indígenas eram ali tratados, a fim de o governador mostrar-lhes estima e amizade para convencê-los a irem buscar seus parentes.

Cunha Meneses combinou com o índio mais velho, que fazia às vezes do cacique, que retornasse "com toda sua gente para as suas terras"[216] a fim de levar o acordo de paz a seu cacique e aos demais Kayapó. No dia 18 de outubro de 1780, o índio saiu da capital, dizendo ao governador que só ia porque ele o havia mandado, pois queria "finalizar seus dias entre os brancos".[217] O índio fez parada nas terras diamantinas, às margens dos rios Claro e Pilões, de onde não quis prosseguir viagem dizendo-se cansado, ficando lá "com a gente feminina e

---

[213] OFÍCIO do governador e capitão general do estado de Goiás, Luís da Cunha Menezes, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [03.1780]. AHU_ACL_CU_008, Cx.32, D. 1996.
[214] CARTA do governador e capitão general do estado de Goiás, Luís da Cunha Meneses, à rainha D. Maria I [10.01.1783]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 34, D. 2079.
[215] Ibidem.
[216] Ibidem.
[217] Ibidem.

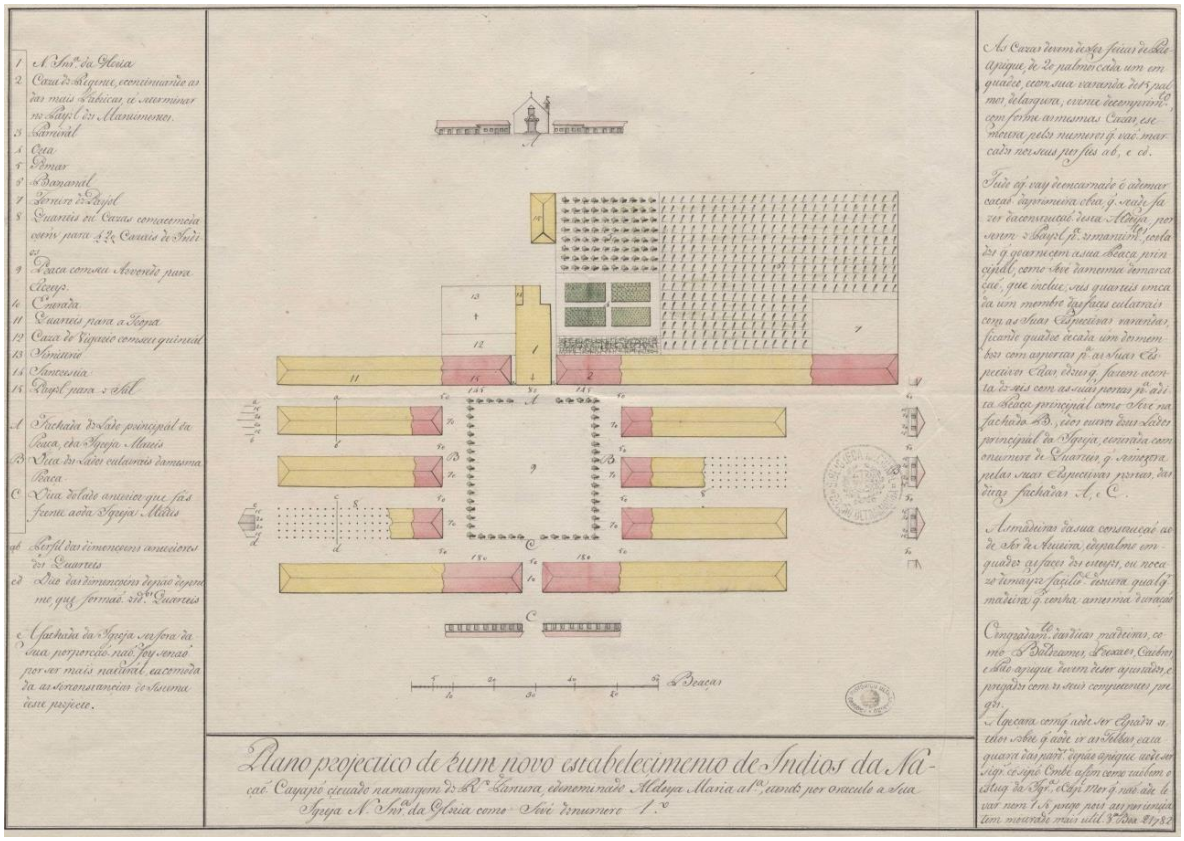
mais pequena, mandando os seis homens de guerra avisar aos mais de suas aldeias"[218] e acordando com eles que retornassem com seus parentes àquele sítio em até oito luas.

Antes mesmo do término das oito luas, em 10 de maio de 1781, chegaram ao referido sítio os índios Kayapó de duas aldeias, num total de 237 índios, com seus dois caciques, de acordo com Alencastre, o maioral Angrayochá e o cacique Xaquenonau, e avisaram que estava ainda por vir mais índios Kayapó de outra aldeia, que só não vieram naquele momento pela distância. Os Kayapó entraram na capital Vila Boa em 29 de maio de 1781 e foram recebidos com a mesma "pompa" e por lá e em São José de Mossâmedes se demoraram 32 dias, pois o objetivo de Cunha Meneses era ainda de promover a familiarização destes com os moradores locais e de deixá-los conhecer o aldeamento de São José para perceberem o dito tratamento ao indígena que lá se dispensava.

Em 16 de julho de 1781, Cunha Meneses inaugura a aldeia Maria I, em homenagem à rainha, e para lá foram encaminhados os 243 Kaiapó, os 237 que vieram mais os 6 que haviam nascido e deste total foram batizadas, na presença do governador, 113 crianças. O traçado do aldeamento foi feito pelo próprio Luís da Cunha Meneses. Já o local para o aldeamento foi escolhido pelos próprios índios à 14 léguas da capital para a parte sul da capitania, às margens do rio Fartura, com a anuência de Cunha Meneses, que o estimava por ser próximo da capital e segundo ele poderia "alargarse mais para aquela parte em novos e uteis estabelecimentos de lavras e rossas".[219] Tratava-se de uma região ainda não explorada porque, conforme Cunha Meneses, "esta mesma Nação impossibilitava sua cultura".[220]

[218] Ibidem.
[219] Ibidem.
[220] Ibidem.

Figura 12 – Planta da Aldeia Maria I



Fonte: Aldeia Maria I, 1782. AHU_CARTm_008, D.0875/876. In: Dias (2017, p. 236).

Outras vantagens da localização era a proximidade com a aldeia de São José de Mossâmedes, pois a aldeia Maria I poderia beneficiar-se das fazendas de gado estabelecidas para o sustento da aldeia de São José. Também o vigário desta última poderia cuidar da direção espiritual daquela, já que a aldeia Maria I não possuía vigário próprio. Cunha Meneses também mandou abrir navegação entre os dois aldeamentos para o transporte dos "fornecimentos comestíveis, e materiaes preciosos para sua construção".[221] Boaventura (2012, p. 202) explica que a localização do novo aldeamento criado para os Kayapó era estimado por Cunha Meneses também pelo fato de servir como "estímulo à exploração das Salinas da região, à formação de fazendas de gado e à exportação de carne, couro e toucinho". Outra função era a de abastecer o arraial de Crixás.

Para Luís da Cunha Meneses, o aldeamento Maria I era promissor e configurava-se como um aldeamento modelo. Esperava-se, de sua localização, que "nas dilatadíssimas margens daquele Rio" (BERTRAN, 1997, p. 24) se pudesse "estabelecer um prodigioso número de fazendas de gado" (BERTRAN, 1997, p. 24). A ideia era salgar as carnes e curtir o

[221] OFÍCIO do Governador e capital general do estado de Goiás, Luís da Cunha Meneses, ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar Martinho de Melo e Castro [18.12.1782]. AHU_ACL_CU_008, Cx.33, D. 2076.

couro com o sal das salinas da região do rio Crixás e exportar esses gêneros pela navegação desse rio, passando pelo rio Araguaia em direção ao norte. Seriam os rios Crixás e Araguaia navegáveis até o "famoso Amazonas onde confluem também – por consequência – ser continuada esta navegação até a Cidade de Belém do Grão-Pará" (BERTRAN, 1997, p. 24).

A navegação do Araguaia já era da estima de seu antecessor, José de Almeida, que para este fim construiu o aldeamento de Nova Beira. Contudo, Cunha Meneses promove outra estratégia, até em função do decréscimo da população de São José de Mossâmedes, mas principalmente pela descoberta das salinas na região de Crixás. Ao transferir os indígenas de Nova Beira para São José de Mossâmedes, o objeto da navegação do Araguaia passa agora pela bacia hidrográfica do aldeamento Maria I. Por meio do rio Crixás escoaria a produção de gêneros como sal, carne, couro e toucinho, cabendo também a exploração das áreas na extensão dos rios.

Dada a urgência do aldeamento dos Kayapó, Cunha Meneses escreve que a aldeia Maria I contava com construções que se aproximavam daquelas que "os índios já estavam acostumados, pois que viviam no matto gozando de um ar livre".[222] Mesmo com a urgência, o planejamento dessas construções era parte de um projeto de dominação do espaço. Boaventura (2012, p. 201) comenta que os aldeamentos do período pombalino seguiam as diretrizes do Diretório dos Índios de 1758 e eram construídos dentro das "instruções relativas à nova ordem dos planos regulares para as vilas". Os aldeamentos deveriam não apenas se autossustentarem, mas também "multiplicar a quantidade de alimentos que supriam os habitantes e permitiriam o desenvolvimento do comércio" (BOAVENTURA, 2012, p. 201). Aos indígenas caberiam as atividades da agricultura e pecuária, mas também outras que permitissem a permanência dos aldeamentos, como a carpintaria, as atividades de ferreiro, as mulheres nas atividades de fiar algodão; ademais, deveriam se dedicar ao comércio, às tarefas de negociar e à navegação a fim de facilitar as comunicações e o comércio.

Como a agricultura constitui objeto importante para o desenvolvimento dos aldeamentos, ao de São José de Mossâmedes, por exemplo, "foram destinadas extensas áreas para o cultivo de grãos, tubérculos, frutas, hortaliças e criação de gado com mão de obra indígena e negra" (BOAVENTURA, 2012, p. 202). A aldeia Maria I, aponta Boaventura (2012, p. 202), também estava organizada dentro de uma lógica de racionalidade geométrica e "definida por três zonas distintas: uma agrícola, destinada à produção de frutas variadas, como

[222] CARTA do governador e capitão general do estado de Goiás, Luís da Cunha Meneses, à rainha D. Maria I [10.01.1783]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 34, D. 2079.

banana e uva; outra para armazenamento de víveres e sal e a última para as habitações com seis edifícios para casais de índios, quartel e duas casas destinadas ao regente e ao vigário".

Quando as duas primeiras aldeias de índios Kayapó já estavam estabelecidas no aldeamento Maria I veio a notícia que mais uma aldeia descia dos matos em direção à dita aldeia Maria e, em 27 de setembro de 1781, chegou mais uma aldeia Kayapó, hospedada em Via Boa por um mês antes de seguir para o aldeamento. Conforme Alencastre, a terceira aldeia era a do cacique Cananpuaxi.

> Depois de estarem já estabelecidos na dita aldeia e unidos aos mais, que já lá se achavam aldeados como primeiros instituidores da referida aldeia tive aviso de que estava para chegar outra mais numerosa e conduzida tão bem por dois soldados pedestres e outro índio da mesma Nação, e de uma situação tão longe como é da altura da Camapuan, e que por não quererem deixar de vir a está Capital ver o capitão grande que é o nome que me dão./ mandei que viessem sem demora assim como mostro igualmente pelas cartas Nº 3 e 4 do capital da companhia de pedestres João Gald-Ley.[223]

O número de indígenas Kayapó aldeados em Maria I subiu para 555 com a chegada da terceira aldeia.

Exatamente um ano depois, em 27 de setembro de 1782, chega a quarta aldeia Kayapó, do cacique Pupuare. Dada a extensão territorial ocupada pelos Kayapó, que cobria a região de Camapuã, no Mato Grosso, passando por regiões de Minas Gerais, sul da capitania de Goiás até regiões próximas à capitania de São Paulo, Cunha Meneses, no processo de negociação e aldeamento dos Kayapó, fez contato com os governadores destas avisando-lhes da bandeira que mandara fazer para esse fim e solicitando-lhes que tomassem aquela empresa como bem comum e que pusessem fim a todas as hostilidades com aqueles indígenas.

No ano de 1783, Cunha Meneses informa ao Secretário da Marinha e Ultramar que haviam descido dos matos mais 10 homens de guerra Kayapó para conhecer a aldeia Maria I e que se comprometeram com ele, dentro de sete luas ou meses, trazer toda sua gente. Esse prazo era por ocasião da distância dessa aldeia Kayapó, que se situava às margens do rio Grande, região mais próxima da capitania de São Paulo. "Chegou a dita Aldeia Maria, um

[223] OFÍCIO do Governador e capital general do estado de Goiás, Luís da Cunha Meneses, ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar Martinho de Melo e Castro [18.12.1782]. AHU_ACL_CU_008, Cx.33, D. 2076.

grande número de índios da referida Nação Caiapó, ficando espalhados uma grande parte dos homens de guerra pelos matos, que cercam a referida Aldeia."[224] Também em

> 12 de Dezembro próximo passado de 1783 chegaram a esta Capital dois Soldados da Companhia de Pedestres os que se acham destacados nas bordas dos Rios Claro e Pilões, com a parte que o Capitão da mesma Companhia, e Comandante daquele mesmo destacamento dava, de terem ali chegado cinco casais de índios da referida Nação Caiapó.[225]

Giraldin (2000) estima que, com a chegada do grupo vindo do Rio Grande, essa população subiu muito. O número dos Kayapó aldeados foi aumentando e quando o sucessor de Cunha Meneses, Tristão da Cunha Meneses, estava a caminho para tomar posse do governo da capitania, em 1784, já havia, na aldeia Maria I, cinco aldeias e mais de 600 guerreiros. Giraldin (2000) destaca que a informação que Tristão da Cunha Meneses oferece em 1784 do número de 600 guerreiros não pode ser compreendida como sendo o número do total dos habitantes indígenas do aldeamento Maria I, como sugeriram alguns autores, mas que havia uma proporção em número de pessoas para cada guerreiro que elevava numericamente a população. Giraldin (2000) utiliza as proporções utilizadas pelo padre Desgenettes (1906) e pelo autor Verswijver (1985), respectivamente as proporções eram de 6 pessoas e de 4 pessoas por guerreiro. Nesse sentido Desgenettes estimou uma população em tono de 3,6 mil indígenas e Verswijver de 2,4 mil indígenas habitando o aldeamento Maria I.

No entanto, uma relação de 1783 sobre o número de indígenas na aldeia Maria, feita por seu sargento regente José Luiz Pereira, a respeito das quatro aldeias até aquele momento presentes no aldeamento, informa um total de 687 indígenas. O relatório apresenta os índios Kayapó aldeados entre 15 de julho de 1781 e 26 de maio de 1783. O sargento regente lista:

---

[224] OFÍCIO do Governador e capitão general do estado de Goiás, Tristão da Cunha Meneses, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [16.01.1784]. AHU_ACL_CU_008, Cx.35, D. 2131

[225] Ibidem.

Tabela 5 – Lista do número de indígenas, nascimentos e morte no aldeamento Maria I no ano de 1783[226]

Homens	Mulheres	Nascimentos	Mortes
112 homens	62 raparigas de 6 a 7 anos	12 rapazes de peito	14 mulheres
151 rapazes	61 raparigas de 8 a 10 anos	13 raparigas de peito	2 raparigas
56 rapazes de 6 a 7 anos			11 homens
51 rapazes de 8 a 10 anos			10 rapazes

Então não podemos precisar se a partir do final do ano de 1783, com a chegada dessa nova aldeia, o número de indígenas subiu de maneira tão vertiginosa. Em 5 de janeiro de 1784 escreve o regente da aldeia Maria I ao governador, solicitando aumento da guarnição. Ele menciona que o pedido se faz pertinente porque eles (os Kayapó) seriam em número de "600 e tantos, e nós de 27"[227] e que com esse número, sem aumento da guarnição, os indígenas não se sujeitavam. Interessante observar que já no governo de Cunha Meneses e no início do governo de seu sucessor havia um grande temor em relação ao número de guerreiros presentes na aldeia Maria I, o que fez Cunha Meneses aumentar o número da Companhia de Pedestres da guarnição da capitania para 140 praças de soldados.

Todavia, nos primeiros anos do aldeamento, Luís da Cunha Meneses dá conta à rainha Maria I do sucesso do aldeamento e que de nenhuma hostilidade se ressentiram mais seus moradores, estando os indígenas satisfeitos e sossegados. Cunha Meneses atribuía isso ao fato de no aldeamento não haver nada que os constrangesse e "escandalizasse". Portanto:

> Elles não tinham razão para obrarem contrario, pois que não lhes falta nada do necessário para a sustentação da vida humana, nem são constrangidos a couza alguma que os escandalize pelo modo com que os faço tratar, vão trabalhar na rossa se querem, quando querem, e o tempo lhes parece igualmente em ajudarem na construção de sua Aldeya.[228]

[226] OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], Luís da Cunha Meneses, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, remetendo carta do sargento regente da aldeia Maria I, José Luís Pereira, e relação dos índios Caiapós da dita aldeia [03.06.1783]. *AHU_ACL_CU_008, Cx. 34, D. 2104.*

[227] OFÍCIO do Governador e capitão general do estado de Goiás, Tristão da Cunha Meneses, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [16.01.1784]. AHU_ACL_CU_008, Cx.35, D. 2131.

[228] OFÍCIO do Governador e capital general do estado de Goiás, Luís da Cunha Meneses, ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar Martinho de Melo e Castro [18.12.1782]. AHU_ACL_CU_008, Cx.33, D. 2076.

Luís da Cunha Meneses vê esse empreendimento como "um novo padrão, que eternizará transmitindo a posteridade, a época que no glorioso e feliz Reinado da Rainha Fidelíssima Nossa Senhora pela eficacíssimas execução das Suas Reais Ordens"[229].

Apesar de ter focado seus esforços na redução dos Kayapó, Cunha Meneses quis empregar-se na redução também dos Xavante "de terra" e "de canoa", mas essa tarefa ficou a cargo de seu sucessor. Dizia-se preocupado com a região de terras novas, onde havia muitas fazendas de gado, e que a região norte da capitania estava sofrendo com o despovoamento pelos ataques dos Xavante. A empresa não teria sido levada adiante por ele devido ao falecimento do capitão da companhia de pedestre José Machado de Azevedo.

3.3 O governo de Tristão da Cunha Meneses

Tristão da Cunha Meneses (?-?)[230] encampa, então, a tarefa de aldear os índios Xavante e funda para eles o aldeamento Pedro III, no sítio de carretão.

Em carta régia de 25 de agosto de 1782, Luís da Cunha Meneses é informado da sua nomeação para governador general da capitania de Minas Gerais e também de que seu sucessor seria seu irmão, Tristão da Cunha Meneses. Diz na carta: "para me suceder neste governo, em que tenho a honra de estar occupado fora servido igualmente nomear meu Irmão Tristão da Cunha Meneses".[231] Luís da Cunha Meneses deu posse ao seu irmão, Tristão da Cunha Meneses, no dia 27 de junho de 1783.

Caberia a Tristão o aldeamento dos índios Xavante. A "conquista" dos Xavante já havia sido tentada por seu irmão e antecessor no governo da capitania de Goiás, porém faltou-lhe, naquele momento, a assistência de José Machado de Azevedo, então capitão da companhia de pedestres. Sobre a necessidade de aldeamento dos Xavante o então governador da capitania de Goiás, Tristão da Cunha Meneses, reporta à rainha as inúmeras representações que vinha recebendo dos moradores do norte e juízes de seus respectivos julgados e menciona uma carta de seu antecessor, na qual este dá conta da antiguidade dessas representações ou requerimentos, os quais suplicavam "prompto remédio a de livrarlos da sucessiva e

---

[229] OFÍCIO do Governador e capitão general de Goiás, Luís da Cunha Menezes, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [20.07.1781]. AHU_ACL_CU_008, Cx.32, D. 2019.

[230] Não foram encontradas as datas de nascimento e morte.

[231] OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], Luís da Cunha Meneses, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre a sua nomeação para o governo de Minas Gerais e a de seu irmão, Tristão da Cunha Meneses, para ser seu sucessor no governo de Goiás [15.02.1783]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 34, D. 2086.

continuada guerra, que estavão sofrendo aos Indios Silvestres da Nação Chavante".[232] Nesse ofício escrito pelo governador há destaque para o risco de que pudesse "ficar dezerto todo aquelle Certão", posto que já catorze fazendas de gado, bem como algumas roças, estavam despovoadas e se havia o medo de padecer os habitantes. Assim escreveu: "padecerão todos os habitantes dos Arrayaes daquela repartição, pella falta dos generos da primeira necessidade para poderem subsistir". Nota-se, aqui, a presença relevante dos índios Xavante no norte de Goiás, com suas estratégias de guerra para a defesa de suas terras contra a ocupação dos Arraiais. Esses indígenas saíram de Goiás no século XIX. Os arraiais que se estendiam pelas terras deles eram produto da busca por novos descobertos de ouro, da produção de gado e da agricultura, que avançavam sobre essas terras.

Relata ainda o governador que indígenas Xavante, em 18 de maio de 1783, chegaram ao caminho das Salinas, que distava dez léguas de Crixás, e que lá mataram oito pessoas e fizeram quatro desaparecidas. A região das Salinas era muito importante porque consistia, para o governo, numa região apropriada para o cultivo, para as fazendas de criação e extração de abundantes quantidades de sal. Então a ideia, para o governo de Tristão, era estabelecer ali uma aldeia onde os indígenas Xavante, uma vez aldeados, pudessem se ocupar na extração do sal, que até aquele momento tinha baixa extração, pois os custos vinham da Real Fazenda. Consequentemente, a mão de obra indígena na região das Salinas serviria aos propósitos de desafogar os custos da Real fazenda e oferecer mais lucros com uma maior extração de sal. A ideia seria dividir os Xavante, assim que se fizessem acordos para a paz, em dois aldeamentos, um no Carretão e outro nas Salinas. Contudo, os indígenas, após acordo de paz, se recusaram a se dividirem e se dirigiram todos para o aldeamento do Carretão.

No interesse de aldear os Xavante, Tristão da Cunha Meneses dá ordem para formar bandeiras em direção aos seus alojamentos. Conforme Moura (2005), uma das primeiras bandeiras formadas para esta finalidade é a de Miguel Arruda:

> [...] me deliberei a formar huma Bandeira, composta de 40 Soldados da Companhia de Pedestres Armados, e municiados, e 40 Índios da Nação Cayapo, tão bem armados com os seus arcos, e flexas, nomiando por Commandante da mencionada Bandeira ao Alferes da Companhia de Pedestres Miguel da Arruda e já por ter grandes informações da sua capacidade, e inteligência para estas deligencias.[233]

[232] OFÍCIO do governador e capitão-general do estado de Goiás, Tristão da Cunha Meneses, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [17.07.1784]. AHU_ACL_CU_008, Cx. D. 2156.
[233] Ibidem.

Em ofício de 23 de janeiro de 1786, Tristão da Cunha Meneses relata os progressos obtidos pela bandeira de Miguel Arruda, com a captura "sem ofença da referida Nação"[234] de hum homem de guerra, seis mulheres e seis crianças. "O Xavante aprisionado foi batizado e recebeu o mesmo nome do governador: Tristão da Cunha. Esse mesmo índio, mais tarde, prometeu ao governador chamar para a 'civilização' toda a sua nação" (MOURA, 2005, p. 36).

O governador recolheu os indígenas à Aldeia de São José de Mossâmedes até passar o período das águas, esperando que depois eles voltassem às suas terras para convencerem os seus parentes a fazerem o acordo de paz e se aldearem.

Em 1º de abril de 1785, após o tempo das chuvas, o governador ordenou nova bandeira, sob o comando do tenente da companhia de Dragões Manoel José de Almeida. O tenente marchou para o arraial de Amaro Leite em companhia do índio Tristão e das seis índias. Chegaram a Amaro Leite em 23 de abril de 1785 e de lá saíram para as terras dos Xavantes em 26 do mesmo mês. O tenente relatou ao governador que os indígenas estavam "contentes e satisfeitos" e que davam mostras de lealdade constância.

Relata Moura (2005) que o Xavante Tristão, assim que entrou em sua aldeia, foi recebido com festa por seus parentes, que o acreditavam morto pela bandeira de Miguel Arruda.

Para o projeto do governador, o índio Tristão da Cunha serviria como mediador, e em carta para a rainha ressalta que esse índio lhe havia prometido que muito mais gente de seu povo se aldearia e que não havia porque duvidar de sua palavra.

Em carta de 2 de abril de 1785, José da Silva Maldonado recomenda ao tenente Manoel José que instrua o *língua* quanto às negociações de paz e lhe assevera para ter cuidado com as "falsidades" dos indígenas. Orienta que, na mediação das conversas o *língua*, um indígena Akroá de São José de Mossâmedes dissesse que o governador oferecia paz por ter "grande força armada para os auxiliar e livrar das mais Nacoens suas inimigas"[235] e que o mesmo governador queria ter com eles amizade e "tiralos da brutal vida em que vivem".[236] O *língua* deveria ressaltar que se os Xavante aceitassem a paz lhes seriam prestados socorros e proteção e que lhes seriam dadas ferramentas para seus roçados.

---

[234] OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], Tristão da Cunha Meneses, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre as instruções para o estabelecimento e a manutenção dos aldeamentos índios Xavantes [23.02.1786]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 36, D. 2199.

[235] Ibidem.

[236] Ibidem.

Relata o tenente Manoel José de Almeida que, no dia 17 de junho, subiu a serra dos Picos, distante nove léguas do arraial de Amaro Leite, para ver se achava de cima da serra sinal dos fogos que o índio Tristão ficou de fazer para avisar que havia achado seus parentes. No dia 7 de julho chegou o índio Tristão com mais três homens de guerra e uma índia, os quais vieram a mando de seu maioral, Arientomô-Iaxê-qui, negociar a paz e visitar o governador para expor que o acordo estava condicionado a algumas considerações : 1ª) que o governador lhes pusesse uma grande roça com milho, feijão, batata, cará, amendoim e mandioca; 2º) que o governador mandasse fazer um rancho muito grande, pois era muita gente; 3º) que na próxima seca o governador mandasse os mesmos índios que foram até eles naquela bandeira com mantimentos para que eles pudessem se deslocar até o aldeamento. Para firmar a sua palavra de estabelecer amizade, o maioral enviou para dar ao governador algumas de suas armas e também o seu "penacho".

Em resposta, o tenente disse que os animou, dizendo que o governador faria tudo o que eles quisessem. Com quatro meses e quinze dias a bandeira retornou para Vila Boa com o índio Tristão, as índias que o acompanharam, três homens de guerra e mais uma mulher. O governador, em suas correspondências, informa que os índios que vieram com o índio Tristão formavam uma embaixada representando o maioral Arientomô-Iaxê-qui. Essa embaixada entregou-lhe, como proposta de amizade enviada por Arientomô-Iaxê-qui, "hum arco e poucas frexas".[237] Informa à rainha que os indígenas pediram para ele que fizesse uma grande roça e uma "Aldeya pª sua subsistência e habitação".[238] Desse modo, Tristão da Cunha Meneses determinou que eles fossem aldeados no sítio da Carretão, que distava "21 legoas pouco mais ou menos"[239] de Vila Boa e tinha muitos matos e águas.

Assim que o governador se decidiu pelo sítio do Carretão, começou a providenciar a roça exigida pelos Xavante. A fim de ressarcir as despesas que fossem feitas com recurso aos rendimentos do quinto, foram conclamados os moradores para contribuírem com a despesa da referida roça com a "decima parte dos seus fructos".[240] Os moradores também deveriam contribuir com dois ou três escravos que pudessem, com suas próprias ferramentas, roçar e plantar a referida roça dos Xavante. Também cabia aos moradores manterem seus escravos durante o período de plantação da roça.

Para que os moradores pudessem contribuir sem queixas o governador atrelou a contribuição à prestação de serviços para Deus, pois esses serviços ajudariam a "meter na sua

[237] Ibidem.
[238] Ibidem.
[239] Ibidem.
[240] Ibidem.

igreja hum grande numero de pessoas".[241] Além disso, expôs o governador que por ocasião do ajuste de paz com os Xavante toda a capitania ficaria livre do "embaraço" causado pelos índios e que também as terras indígenas, a partir daquele momento, poderiam ser ocupadas.

Nota-se, em todo o episódio dos desdobramentos dos acordos de paz, um protagonismo dos Xavante. O *principal* envia, como seus representantes, três homens de guerra, provavelmente também em resposta à proposta feita pelo *língua* de que o governador detinha muita "força de armas". O *principal* dos Xavante, Arientomô-Iaxê-qui, demonstra que seu povo também detém homens de guerra. Outra coisa interessante é que os Xavante dão a tônica da negociação, pois primeiro impõem as condições para se aldearem e, depois, se recusam a serem divididos em dois aldeamentos, que seriam o de Salinas – por tal motivo desativado – e o do sítio de Carretão, para onde efetivamente se deslocam.

Tristão informa à Rainha que a marcha dos Xavante de seus alojamentos para a aldeia do Carretão ocorreu sem nenhuma ofensa para nenhum povoado onde passaram. Chamando os Xavante de "feras racionais", comenta na carta que eles se aldearam pacificamente no sítio do Carretão, distante de Vila Boa vinte léguas, e que sua aldeia havia sido denominada de Pedro III. A recepção dos Xavante[242] no aldeamento do Carretão foi, conforme Cleube Alves da Silva (2006, p. 124), "um espetáculo festivo provavelmente orquestrado pelo governador Tristão da Cunha". Tal espetáculo indicava que era necessário agradar os indígenas para que "esses tomassem gosto pela civilidade" (SILVA, 2006, p. 124). Isso indica uma estratégia de recepção por parte dos governos pombalinos que já vinha sendo empregada desde José de Almeida Vasconcelos, mas também indica o temor que Tristão da Cunha tinha de tão numerosa entrada de indígenas na capitania, temor que já demonstrava em relação aos Kayapó da aldeia Maria I e manifesto em suas correspondências oficiais.

Quanto à estratégia de recepção, menciona o governador que primeiro recebeu todos os caciques chefes dos Xavante em Vila Boa e os conduziu, imediatamente, para a igreja da Matriz. Diz que os índios se alegraram muito com a igreja e nos dias em que ficaram os caciques em Vila Boa foram muito bem hospedados para que eles não tivessem suspeitas e se assegurassem da boa-fé do governador. Ao despedir-se dos caciques para que eles pudessem se dirigir ao sítio do Carretão, o governador reafirmou seus compromissos e assegurou que os manteria até que eles por seu próprio trabalho se mantivessem. Prometeu visitá-los assim que a estação permitisse para providenciar mais de perto as suas necessidades.

---

[241] Ibidem.

[242] O primeiro momento histórico se dá com a criação do aldeamento Carretão, em 1788, onde foram reunidos os primeiros habitantes indígenas: Xavante, Xerente, Kayapó e Karajá (MOURA, 2005, p. 43). Para o aldeamento do Carretão também foram os Javaé e Kayapó.

A nosso ver, tais alianças implicavam interesses diversos por parte dos indígenas, dependendo da situação e dos seus conflitos tanto interétnicos quanto daqueles estabelecidos com os não índios. Isso fazia com que eles se apropriassem, ao seu modo, dos aldeamentos e ali se estabelecessem manobrando códigos lusitanos, mas também muito em conformidade com seus interesses. A dita decadência dos aldeamentos, muitas vezes atribuída a outros motivos, como inépcia administrativa e maus-tratos aos indígenas, na verdade deve ser observada à luz do protagonismo indígena. Algumas perguntas devem ser feitas nesse sentido: até que ponto era interessante para os indígenas permanecerem nesses estabelecimentos? Em que medida suas saídas dos aldeamentos eram consideradas fugas pelos não indígenas? Segundo os interesses coloniais eles deveriam, com seu trabalho, se sustentar, manter os arraiais vizinhos, assegurar paz e suporte econômico à capitania e concorrer para seu dinamismo comercial, mas o que se percebe nas correspondências é que os aldeamentos não desoneram a Real Fazenda, e sim a oneram ainda mais por seus custos, que ultrapassam o prazo inicial de seis meses. Nota-se, então, que os indígenas usam os aldeamentos para fins diversos e ficam ali até quando lhes é conveniente, posto que a depopulação em pouco tempo vai se revelando alta.

Os usos que indígenas atribuem aos aldeamentos diferentes daqueles preconizados pela administração colonial são vistos por parte do projeto colonial como algo que fazia parte da natureza inconstante dos indígenas, como a faceta de suas falsidades.

Entretanto, propomos observar, nesta pesquisa, por meio das narrativas dos próprios indígenas e das memórias contidas nas falas dos participantes Javaé, Kayapó e Xavante que participarão desta pesquisa se a hipótese de que os indígenas se serviram dos espaços dos aldeamentos a partir de seus interesses realmente possui respaldo.

É interessante perceber, também, a participação indígena em bandeiras: os Kayapó, na expedição em direção aos aldeamentos Xavante, se colocavam aos olhos do colonizador como vassalos – uma vez aldeados e atendendo aos princípios da "civilização", auxiliariam na "civilização" dos outros índios até então considerados bárbaros –, mas, na verdade, tinham interesses diferentes daqueles do governador, posto que rivalizavam historicamente com os Xavante. Para participarem da bandeira, manipularam os códigos lusitanos para se configurarem como vassalos e "civilizados" aos olhos não índios. Nesse sentido, pediram roupas porque diziam que não queriam mais andar nus.

> [...] fui obrigado a fazer pella Fazenda Real, com os Índios Cayapos, com o prezente que mandey aquella Nação Chavante e com pólvora, e chumbo para

> municiamento da dita Bandeira, que toda esta em 291/8 e 3 Vinteis, mandando dar mais 40, Camizas e 40 siroullas de pano de algodão, fabricado e feitas na Aldeya de São Jose de Mossamedes pellos Índios e Índias Carajás e Javaes, aos índios da Nação Cayapó que a companharão a ditta Bandeira, por estes assim o pedirem, e não quererem já andar nus.[243]

No momento da formação das bandeiras para aldear os Xavante estavam também chegando mais índios Kayapó à aldeia Maria I. Ao narrar sobre o acordo de paz estabelecido pelos Xavante, Moura (2006) comenta que a presença dos Kayapó na bandeira de Miguel Arruda exerceu forte intimidação sobre os Xavante.

Os Xavante chegaram ao aldeamento do Carretão em 13 de janeiro de 1788, com seu maioral acompanhado de cerca de três mil indígenas. O maioral era Arintemô-Iaxê-Qui e, após o discurso do capitão José Pinto da Fonseca, teria proferido seu juramento de fidelidade:

> Arientomô-Iaxê-qui, maioral da nação xavante de Quá, em nome de toda a minha nação, juro e prometo a Deus de ser, como já sou de hoje em diante, vassalo fiel da rainha de Portugal, Maria I, a quem reconheço por minha soberana senhora, mãe e protetora; e de ter perpétua paz, união e eterna aliança com os brancos; o que assim me obrigo a cumprir e guardar para sempre. (ALENCASTRE apud MOURA, 2006, p. 38).

Esses discursos, de acordo com Cleube Alves da Silva (2006), demonstram que os aldeamentos pombalinos não consistiam numa situação de mera subjugação em que os indígenas não teriam escolha, mas sim de alianças entre indígenas e não indígenas.

3.3.1 A manutenção do aldeamento do Carretão

O aldeamento do Carretão, ou Pedro III, fundado no ano de 1788, é o último aldeamento pombalino implantado em Goiás, construído num período de menor arrecadação do quinto e, portanto, sofre todo um questionamento sobre sua manutenção por parte da Junta da Real Fazenda e também de Luís José de Brito, contador geral da Contadoria Geral do território da Relação do Rio de Janeiro, África Oriental e Ásia Portuguesa. Isso porque, para manter o aldeamento, havia de se reportar à Real Fazenda, mas como esta não podia suprir os gastos, então, o recurso deveria vir dos rendimentos dos reais quintos.

Para defender a importância da "conquista" dos Xavante e seus gastos com a aldeia Pedro III frente a um contexto de menor arrecadação, Tristão escreve à Rainha uma carta, em

[243] OFÍCIO do governador e capitão-general do estado de Goiás, Tristão da Cunha Meneses, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [17.07.1784]. AHU_ACL_CU_008, Cx. D. 2156.

10 de abril de 1788, para argumentar os motivos pelos quais deveria manter o aldeamento. Tristão da Cunha argumenta que os Xavante, antes do acordo de paz, promoviam ataques aos moradores e como resultado desses "insultos" conduziam algumas pessoas para suas terras na condição de cativos. Ademais, explicava que entre essas pessoas havia escravos de mineiros, portanto, era necessário estar em paz com eles a fim de assegurar a proteção dos moradores e arraiais do norte da capitania de Goiás. Outro motivo é que as terras indígenas, uma vez desocupadas, abriam espaço para que os mineiros pudessem encontrar "boas formaçõis, para se extrahir ouro".[244] Isso seria importante num contexto de diminutos rendimentos da Real Fazenda, pois contribuiria para o aumento da arrecadação.

Nessa mesma carta, o governador relata sobre seus feitos em relação aos Xavante aldeados. Na esteira de suas ordens, mandou para o Carretão o vigário da freguesia de Pilar para administrar o sacramento do batismo e ficar encarregado do cuidado espiritual dos indígenas. Ressalta que a vassalagem dos Xavante, dentre outros benefícios já citados, trouxe a segurança para os vassalos da capitania de Goiás e também "desinfestou" um sertão muito fértil, o que poderia promover dividendos para a Real Fazenda, posto que as áreas eram férteis e propícias a novos descobertos de ouro. Aqui, o governador faz menção de que essa "pacificação" constituía numa boa saída para a "decadência" da capitania. Informa que os moradores estão sossegados e que não são mais pegos de surpresa a qualquer momento. Tudo isso abriria o caminho para novos descobertos e novas povoações. De modo que tal feito, conforme Tristão da Cunha, aumentaria muito o número dos vassalos da coroa e de "filhos da igreja".

Tristão ainda dá conta à rainha de que os principais lhe disseram que ainda viria muito mais gente se aldearem no sítio do Carretão: "o resto da Nação que formão em diversas Aldeyas, outro corpo e reino separado, pello que dizem superior em nº esta conquista digo que pode ser tão vantajoso, trazer não pequenas utilidades para o futuro".[245]

O governador observa que no futuro pode ser muito vantajoso manter o aldeamento, embora no presente estivesse dando apenas despesas. Para Tristão da Cunha Meneses, a solução para essas despesas estava na consignação do real quinto, entretanto, falar em mexer no quinto nesse contexto de menor arrecadação gerava conflitos.

---

[244] CARTA [governador e capitão-general de Goiás], Tristão da Cunha Meneses, à rainha [D. Maria I], sobre um aldeamento com cerca de três mil índios da nação Xavante criada no sítio do Carretão, distante vinte léguas de vila Boa e denominada Pedro II, e as despesas feitas com tal empresa [10.04.1788]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 37, D. 2261.

[245] Ibidem.

Em carta de 28 de dezembro de 1784, Tristão da Cunha Meneses solicita à rainha que aprove seus gastos com o aldeamento do Carretão porque, não obstante as críticas, esse era um projeto que estava em conformidade com a Lei Católica do Diretório e com as Instruções de 1771 dadas por seu antecessor. Contudo, assevera que em Goiás a situação *sui generis* dos indígenas exigia que não se pudessem regular os aldeamentos da mesma forma que no Pará e no Maranhão, posto que, naquelas regiões, a "civilização" dos índios se dava quase sem nenhuma despesa. Coisa diferente, segundo Tristão da Cunha, acontecia em Goiás, onde o projeto da civilização era importante porque dele dependia a segurança e o aumento da capitania, porém, não era fácil e nem de pouca despesa.

Para Tristão da Cunha Meneses, a despesa era produto de dois fatores, um da natureza da região e outro da dos índios. Quanto à região, comenta que nos lugares de "portos de mar" os moradores utilizavam muito, para a exportação dos gêneros, o trabalho indígena assalariado e que dessa forma os índios eram muito úteis aos moradores. Já na capitania de Goiás, distante dos portos, os moradores preferiam o trabalho do negro e ninguém queria em sua casa "hum só Indio".[246] Em relação à chamada natureza dos índios, Tristão da Cunha reproduz a antiga ideia de que os indígenas em Goiás seriam mais ferozes e indomáveis do que aqueles de outras capitanias e cita uma carta de governador João Manoel de Melo, de 1770. Tal carta apresentava à Coroa a "ferocidade, ingratidão e rebeldia"[247] de cada um dos povos indígenas na Capitania de Goiás.

A questão da ingratidão reportada na carta diz respeito à leitura que o colonizador faz acerca das apropriações que os indígenas faziam dos aldeamentos. Diz João Manoel de Melo que os índios aldeados se recusavam a aprender ofícios e nisso eram permanentemente sustentados pela Real Fazenda e que, portanto, só permaneciam aldeados enquanto estivessem sustentados. Tão logo cessasse o sustento, voltavam a se "meter nos matos"[248] e atacavam a capitania com mais "ferocidade"[249] que antes; cita, então, o caso dos Akroá e dos Xacriabá como índios rebeldes e ingratos.

Tristão da Cunha Meneses, para assegurar a necessidade de aprovação das despesas com o Carretão, ressaltou que os aldeamentos de Formiga, de Sant'Ana e São José de Mossâmedes já principiavam a ajudar os outros aldeamentos com gêneros e manufaturas.

---

[246] CARTA do do [governador e capitão-general de Goiás], Tristão da Cunha Meneses, à rainha [D. Maria I], sobre o estado decadente em que sencontra a Fazenda Real de Goiás; acerca da escassez de ouro; o alto preço dos genêros; a redução dos ordenados e a despesa com as bandeiras e aldeamentos indígenas [28.12.1784]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 35, D. 2169.

[247] Ibidem.

[248] Ibidem.

[249] Ibidem.

Em resposta à carta de Tristão, o Conselho Real se decidiu por aconselhar a rainha a aprovar as despesas mesmo a contragosto da Junta da Real Fazenda. Observou que tais gastos seriam ressarcidos aos cofres do real quinto pela contribuição dos moradores da capitania e benefícios futuros e por estar tal projeto em consonância com a Lei do Diretório dos Índios.

PARTE 3

REVISITANDO A IDEIA DE INSUCESSO DOS ALDEAMENTOS POMBALINOS EM GOIÁS: DA EXPECTATIVA DO PROJETO COLONIAL À LEITURA DECOLONIAL DAS NARRATIVAS INDÍGENAS

Dedicamos esta parte à análise das narrativas sobre o insucesso dos aldeamentos pombalinos em Goiás. O capítulo 4 apresenta as interpretações sobre a questão desse insucesso: 1) na leitura dos cronistas, viajantes, documentação oficial e historiografia tradicional o insucesso é entendido a partir do enfoque da decadência. Tal interpretação se insere nos preceitos da modernidade/colonialidade. Imbuídos do olhar europeu da época, centrado nas ideias de progresso e civilização, que leitura os viajantes fizeram dos indígenas? Ao passarem por Goiás, os viajantes entraram em contato com os aldeamentos. De acordo com Palacin (1992, p. 62), os aldeamentos não tiveram longa duração, "todos adoeceram do mesmo mal [...] falta de pessoal qualificado para sua gerência: a inadaptação do índio à mudança brusca para a vida sedentarizada, com a rápida extinção da população aldeada". Munidos pelo olhar europeu, os viajantes lamentavam a saída dos jesuítas, agentes civilizatórios e expunham os maus-tratos a que os indígenas eram submetidos pelos pedestres. Essa interpretação é detalhada no capítulo 5, a partir do exemplo do Barão de Mossâmedes; 2) a leitura apresentada pelo revisionismo historiográfico a qual refere-se àquela pautada na chamada **economia de mercês**; 3) ao final do capítulo, questionamos a necessidade de uma interpretação decolonial para compreender o insucesso dos aldeamentos a partir do enfoque enactivo, da perpectiva do lugar, de uma memória que estaria no corpo.

No capítulo 5, enfatizamos a construção da imagem do Barão de Mossâmedes e como essa narrativa considerou o foco na administração colonial.

Por fim, no capítulo 6 destacamos a nossa proposta de uma leitura decolonial por meio das narrativas dos indígenas sobre seus antepassados e as relações interétnicas.

CAPÍTULO 4

AS LEITURAS DOS ALDEAMENTOS POMBALINOS – DA IDEIA DE DECADÊNCIA DOS ALDEAMENTOS NOS MARCOS TEÓRICOS DA MODENIDADE/COLONIALIDADE AOS USOS E SIGNIFICADOS ATRIBUÍDOS AOS ALDEAMENTOS PELAS POPULAÇÕES INDÍGENAS: INTERPRETAÇÃO DOS DOCUMENTOS OFICIAIS

Quando falamos, aqui, em leitura dos aldeamentos dentro dos marcos teóricos da colonialidade/modernidade estamos nos referindo a duas interpretações em relação ao chamado insucesso dos aldeamentos pombalinos, que procuram atender a perguntas tais como: se foram projetados para serem construções "regulares e permanentes", por que os aldeamentos pombalinos tiveram vida curta? Temos como resposta a ideia da decadência.

Identificamos, então, duas explicações para a decadência: uma baseada na ideia de que a vida curta dos aldeamentos foi produto da inépcia da administração colonial, que não aponta nenhuma participação indígena – o indígena é visto como passivo; a outra chama a atenção para o protagonismo indígena. Suas formas de atuação teriam contribuído para a falência dos aldeamentos na segunda metade do século XVIII em Goiás. Apresentamos essa segunda explicação neste capítulo, nos tópicos: "A economia de mercês e a questão indígena"; "Práticas indígenas: resistências, conciliações e alianças"; e "Aldeamento e protagonismo indígena: o projeto dos aldeamentos e a atuação indígena". Essa segunda explicação se contrapõe à primeira e é extremamente relevante por abordar o protagonismo indígena. Entretanto, a consideramos ainda a partir do par modernidade/colonialidade pelo fato de dimensionar a presença e a participação indígenas pela via das entranhas da documentação oficial. Certamente é uma via de acesso ao protagonismo indígena e é uma de nossas opções neste trabalho, mas que deve ser confrontada pela narrativa própria dos indígenas sobre aquela experiência de aldeados. A proposta decolonial envolve as narrativas dos indígenas sobre essas relações, por isso a importância da participação destes como integrantes da pesquisa na metodologia da proximidade, como destacam Harber (2011) e Suárez-Krabbe (2011).

Os aldeamentos, que chegaram a abrigar por volta de oito mil índios, como foi o caso de São José de Mossâmedes, não prosperaram como desejavam seus fundadores. Esse

aldeamento foi oficialmente extinto no governo de Rodrigues Jardim, no século XIX. Já a aldeia Maria I vigorou até 1813, quando foram os indígenas transferidos para São José de Mossâmedes.

Mas como aldeamentos criados para serem modelos fracassaram? Conforme Boaventura (2012), o aldeamento Maria I, por exemplo, estava localizado próximo a uma rede hidrográfica que permitia a comunicação de vários núcleos urbanos e isso fazia parte de uma visão de conjunto do território por parte do governador que tinha como objetivo a ligação entre esses núcleos urbanos. A autora (2012, p. 202) acrescenta que Maria I foi pensada para ser "um desses polos modernos que submeteriam os indígenas aos costumes europeus" e que com esse único empreendimento o governador esperava alcançar as metas da plena ocupação da capitania – "civilização, catequização e incentivo à produção e comércio" (p. 202) – e, ainda, liberar o conhecido caminho do Anhanguera, que ligava Goiás a São Paulo, das investidas Kayapó. Tendo sido tão bem planejados e pensados estrategicamente dentro de uma concepção espacial de ocupação do território, torna-se interessante compreender os motivos pelos quais eles não se sustentaram.

Nos relatos oficiais e na historiografia mais tradicional sobre Goiás tal insucesso permaneceu circunscrito à administração dos aldeamentos, aos gastos elevados e à própria administração colonial. É preciso salientar aqui outro sujeito social, no caso os indígenas.

Os aldeamentos pombalinos da segunda metade do século XVIII foram pensados para reduzir várias populações indígenas que habitavam a capitania de Goiás, como os Akroá, os Xacriabá, os Karajá, os Javaé, os Kayapó e os Xavante. Duas questões devem ser lembradas: 1) por muito tempo perdurou a ideia, nas narrativas dos viajantes e nos trabalhos acadêmicos, de que Karajá e Javaé[250] eram um único povo; 2) os Avá-Canoeiros não estão listados aqui porque eles não se deixaram aldear.

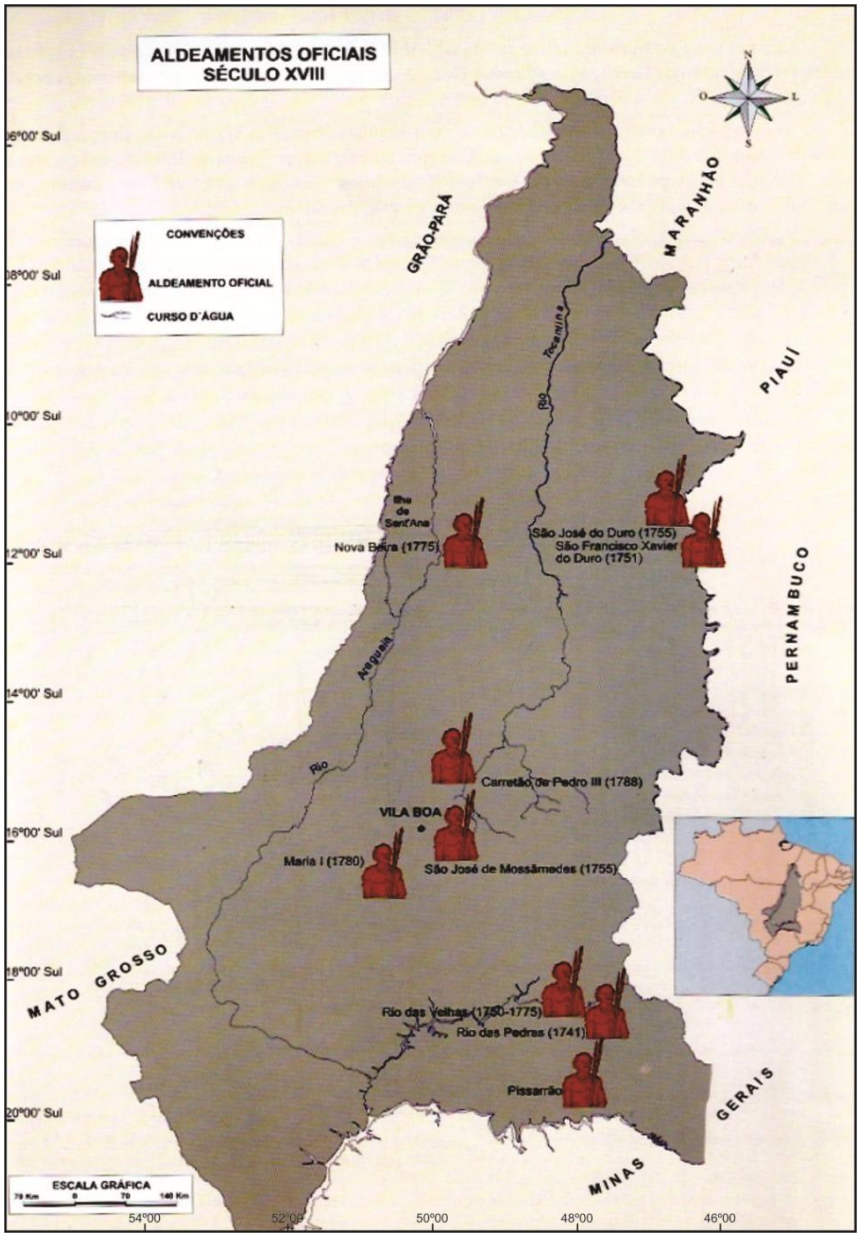
Esses estabelecimentos possuíam um papel político-estratégico para o projeto colonial, mas principalmente econômico. Estratégico por causa da localização da capitania de Goiás, região de fronteira em que Vila Boa estava localizada para além do Tratado de Tordesilhas de 1494 e agora, após o Tratado de Madri, de 1750, poderia, por meio de seus novos vassalos (os indígenas aldeados), promover o povoamento de áreas de possessão indefinidas, portanto, os

[250] Destaco que o trabalho de André Toral não encampa esse grupo. A sua pesquisa sobre cosmologia e sociedade Karajá apontam as diferenças entre Karajá e Javaé. " O "nós todos", *Inỹ boho*, que é o que mais se assemelha a uma forma autodesignativa, refere-se à totalidade dos falantes de línguas da família Karajá. Esse coletivo de falantes se divide entre os que vivem em "baixo" (no baixo Araguaia), os Karajá do Norte, e os que vivem mais para o sul, os do "alto", que são os Karajá e os Javaé. Os Karajá chamam os Javaé de *ixyju*, que significa "índio bravo, aguerrido". Os Javaé referem-se aos Karajá como *Berohoky mahãdu*, "o pessoal do rio grande".

casamentos mistos com brancos foi um dos preceitos do Diretório. Economicamente, entretanto, os aldeamentos pombalinos que se estabeleceram a partir da década de 1770 em Goiás coincidiram frontalmente com o aprofundamento da crise do ouro que se dava pelos jornais cada vez mais diminutos e problemas com a remessa do quinto. Nas administrações pombalinas alguns aldeamentos que já existiam foram retomados, outros remanejados e outros criados. O Barão de Mossâmedes criou o que deveria ser um aldeamento modelo – de São José de Mossâmedes –, retomou o aldeamento do Rio das Velhas para conduzir para lá os Xacriabá, no atual Tocantins, na Ilha do Bananal, estabeleceu o aldeamento de Nova Beira para os Karajá e Javaé e também um presídio. Luís da Cunha Meneses criou o aldeamento Maria I para os Kayapó e remanejou os indígenas de Nova Beira para São José de Mossâmedes. Tristão da Cunha Meneses, por sua vez, fundou o aldeamento Pedro III ou Carretão. Os que foram criados foram muito bem planejados, estando dois deles – São José de Mossâmedes e Maria I – bem próximos a Vila Boa.

Ao observar a Figura 13, percebemos que eles estão presentes em pontos diferentes da capitania de Goiás, como se formassem uma pequena rede que pudesse, num momento de aprofundamento da crise do ouro, dar suporte às vilas e aos arraiais, promovendo uma comunicação interna e a comunicação com outras capitanias. Esse era um dos preceitos do Diretório: no ato de instaurar o aportuguesamento indígena, incutir-lhes um espírito de comercialização para que eles pudessem comercializar produtos do aldeamento, sendo-lhes também permitido trabalhar fora dos aldeamentos. Para que essa rede funcionasse como suporte econômico uma das primeiras questões é que os aldeamentos se sustentassem sozinhos e, além de se auto manterem, produzissem essa relação econômica que agregasse ao erário real, e não apenas desse dispêndio a ele.

Figura 13 – Aldeamentos oficiais século XVIII – Goiás



Fonte: Organizado por Cristina de Cássia Pereira Moraes e Leandro Mendes Rocha (2001).

A política dos aldeamentos sob a Lei do Diretório encontrou declínio em outras capitanias e não foi um fato exclusivo de Goiás o seu insucesso. Isso se deve ao fato de que tal política indigenista era muito mais dependente das alianças com os indígenas.

> [...] a fim de se pacificarem de todo emquanto huas, e outras perdem a memoria dos seus alojamentos, e se extinguião os chefes adultos das familias, ficando os mancebos de hu e outro sexo com menos forsas mais domados, e aptos ao trabalho e costumes do paiz para viverem delle comforme as Leys e vassalagem jurada, cathequizados com as suas novas *familias* nos dogmas da nossaSancta fé; (Rezolução da Junta para o

> estabelecimento de hua fazenda degado no lugar das Salinas para subsistencia dos Indios da nasção Cayapó Situados na Aldea de Maria.[251]

Por isso a proibição da língua geral dentro dos aldeamentos, a questão da mudança dos nomes no ato do batismo, o uso de roupas, a questão de incutir-lhes o gosto pela agricultura "ocupados da cultura da terra" e pelos ofícios que fossem pertinentes ao comércio e à comunicação.

> [...] como vasalos, ás Leis destes Reinos; e de haver por este modo promovido a civilização, e prosperidade dos mesmos Indios, ordenando, que elles se aldeassem, e se occupassem na cultura das terras, que lhes fossem distribuidas, facilitando-lhes ao mesmo tempo a inestimavel felicidade de serem illustrados com a Luz do Evangelho.[252]

Contudo, o significado dos aldeamentos para os indígenas diverge do projeto colonial, sendo um documento bem revelador desse significado para o projeto colonial. O documento trata-se de ofício escrito pelo contador geral da Contadoria Geral do Território da Relação do Rio de Janeiro, África Oriental e Ásia Portuguesa para o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar. De acordo com ele, o povoamento é importante, posto que sem ele "é impossível sustentar-se uma Monarquia, pela falta que lhe resulta de cultura, comercio, opulência e segurança".[253] Este seria, segundo ele, um princípio valoroso para o interior do reino e para assegurar conquistas. Tal empreendimento e suas prerrogativas se verificam no trecho a seguir da documentação:

> Tem se visto até agora a impossibilidade que há de se povoar qualquer parte da América Portuguesa se não como os naturais da mesma América, e achando-se este vasto Sertão daquele continente coberto de índios; são estes os que deviam, e devem povoar os lugares, Vilas e Cidades, já formadas, e que de novo se puderem formar, animando-os, e instruindo-os na cultura, e no Comercio, mas para que isto se consiga, é de toda a necessidade, que primeiro se trate da domesticação, e civilização dos mesmos índios sem as quais circunstancias nada se pode conseguir. E como esta empresa seja a da maior dificuldade, nela deve haver todo o esforço para se acertar no método de praticar com suavidade e pouca despesa da Fazenda Real.[254]

---

[251] 04.02.013 – Sessões da Junta – Atas, vol. I, 1786, fl. 64v-65, cx. 194 Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

[252] (04.02.007 – Ordens Regias, vol. II, 1804, fl. 357, cx. 191Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras).

[253] OFÍCIO do contador geral da Contadoria Geral do Território da Relação do Rio de Janeiro, África Oriental e Ásia Portuguesa, ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [17.10.1788]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 37, D. 2291.

[254] Ibidem.

Ora, o povoamento deveria se dar com as populações indígenas com o propósito de animar o comércio, no entanto, para esse projeto o documento informa a necessidade de "domesticar os indígenas". Aqui se percebe que a cultura indígena em nenhum momento é valorizada de acordo com suas cosmovisões a não ser se concebidas nos moldes do colonizador. Quando se fala em acertar no método aparece mais uma visão eurocêntrica: é como se os povos indígenas não tivessem autonomia e estratégias próprias para seu trânsito nas relações com a sociedade envolvente a partir de seus próprios interesses, como mecanismos de resistência e vivência próprios. No documento fica clara essa imagem de não conferir-lhe sua atuação enquanto protagonista de sua história; as falhas dos aldeamentos na perspectiva colonial não são atribuídas à atuação indígena em suas múltiplas facetas e interesses, e sim são situadas no âmbito das falhas com o método de "civilização". Ora, nesse discurso os aldeamentos não dão certo pela incapacidade administrativa, ou pelos maus-tratos infligidos aos indígenas aldeados, ou no máximo, quando se trata do indígena, é devido ao seu chamado caráter volátil.

Caberia aos governadores dos sertões colocarem nos "animos dos indios"[255] uma regular educação para que eles pudessem servir à religião e ao Estado, mas quando percebemos a perspectiva do protagonismo indígena, que não aparece na documentação, verificamos que o uso feito deles pelos indígenas, as práticas que ali se estabelecem, as estratégias de resistências ou o manejo dos códigos lusitanos vão se constituindo a partir dos interesses dos próprios indígenas, e não do prontuário colonizador. O aportuguesamento do indígena era fundamental para o projeto civilizatório da Coroa e para isso era preciso "pacificarem de todo enquanto huas, e outras perdem a memoria dos seus alojamentos, e se extinguião os chefes adultos das familias, ficando os mancebos de hu e outro sexo com menos forsas mais domados".[256]

Pelo comércio com os tropeiros era preciso que os indígenas fossem se

> [...] associando com os naturais da Capitania, fazer pelos afastar pouco a pouco das vizinhanças das suas terras natalícias, a fim de se irem esquecendo dos costumes bárbaros, e domesticando aos usos, exercícios Europeus para que eles mesmos abraçando com gosto este método de viver, possam atrair voluntariamente outras Nações, a virem estabelecer-se de baixo da mesma sujeição, e franquearem a entrada do Sertão, e consequentemente a extensão da Capitania.[257]

---

[255] Ibidem.

[256] (04.02.013 – Sessões da Junta – Atas, vol. I, 1786, fl. 64v-65, cx. 194Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

[257] Ibidem.

No entanto, os indígenas se apropriavam do espaço dos aldeamentos dentro de suas próprias prerrogativas e, sem esquecer a memória dos seus alojamentos, frustraram o projeto colonial com várias formas de atuação e estratégias.

4.1.1 A economia de mercês e a questão indígena

Economia de mercês foi um termo utilizado no trabalho de Fernanda Olival (2001) para designar, dentre outras coisas, o que Nuno Monteiro chamou de *ethos nobiliárquico*, com o intuito de observar "a modulação das sociedades da América portuguesa" (MONTEIRO, 2005, p. 4), esta constitutiva do Antigo Regime, presente "na ordem jurídica e simbólica do Estado português" (p. 4).

Na economia das mercês está a figura do **principal** ou **maioral** indígena. Conforme Ale Rocha (2009), o termo principal era utilizado para designar as lideranças indígenas e era de uso corrente de cronistas, autoridades e colonos. Ressalta também que era um *status* e que variou conforme o momento histórico.

De acordo com Nuno Gonçalo Monteiro (2005, p. 6), há uma redefinição na classificação de nobreza. Na Alta Idade Média, a concepção de nobreza estava ligada à função, que era um "referencial originário e fundador", e também articulado com as funções militares assentes nos contratos vassálicos. Da Baixa Idade Média para a época Moderna, essa classificação transita da função para a qualidade. A qualidade se vincula à ideia de origem, "pureza de sangue", baseada na ideia de fidalguia e de nascimento.

A economia de mercês tem a ver com os recursos de hierarquização da Coroa, com a "regulação do espaço social nobiliárquico" (MONTEIRO, 2005, p. 6), com os mecanismos e instrumentos retributivos ou de remuneração de serviços, e vai adquirindo contornos mais alargados com o advento das conquistas ultramarinas.

A esse respeito, Nuno Monteiro (2005) chama a atenção para um fenômeno que ocorre para maior controle e domínio nas possessões portuguesas, incluindo a América, que é o do alargamento na base da hierarquia nobiliárquica, ou seja, houve a necessidade de ampliar a nobreza, com mais concessões de "benefícios, honras e distinções" (MONTEIRO, 2005, p. 6). Em uma sociedade hierarquizada estamental, isso garante mais mobilidade social na chamada baixa nobreza. No entanto, o autor aponta que, no topo da hierarquia, mantiveram-se as restrições, logo, uma base mais elástica, ao contrário de um topo mais inelástico, constituído de cargos mais elevados, como os de conselheiros, por exemplo, e também de títulos com grandeza, como os de marquês, conde e duque.

Conforme o autor, tanto no Reino quanto em seus domínios houve tal alargamento da nobreza em sua base, chamado pelo autor de “zonas de porosidade”. A monarquia constituía-se no centro regulador dos graus de nobreza e não podia ser confundida necessariamente com um conceito de elite, que correspondia à primeira nobreza.

Nesse alargamento, as ordens e os senhorios foram muito utilizados para a remuneração de serviços prestados à Coroa e, em muitos casos, serviços militares, tanto que o autor oferta exemplos como as concessões da Ordem de Cristo, que, segundo alguns contemporâneos, chegou a tornar-se banalizada. Via-se, então, uma política de mercês restritiva no topo e mais aberta na base.

Segundo Maria Fernanda Batista Bicalho (2005), desse alargamento entre os domínios de ultramar vai surgir a chamada nobreza da terra. Os serviços prestados pelos colonos os ascenderão à nobreza da terra, principalmente serviços militares, como, por exemplo, as lutas contra os holandeses e os franceses.

Os casamentos, informa Bicalho (2005), eram uma importante ferramenta, posto que poderiam ampliar a base guerreira, daí a importância das bodas com as filhas dos chefes indígenas, chamados Principais. Desde cedo as alianças com indígenas são relevantes para garantir os domínios de ultramar. Nesse sentido, um dos pontos fulcrais era “o da inserção das populações indígenas à nascente ordem colonial” (CORRÊA, 2012, p. 36).

Ronald Raminelli (2015) destaca que a nobreza da terra garantia o seu enobrecimento por méritos e serviços. Era uma nobreza que não se constituía por linhagem, mas por privilégios concedidos, em que poderia haver a mescla de serviços e a compra de mercês. Faziam parte da nobreza da terra, conforme Nuno Monteiro (2005), juízes, vereadores, oficiais de tropas pagas, milícias e ordenanças.

Embora Richard Morse (1995), em *Espelho de próspero*, tenha criado a metáfora de que a Inglaterra estava na primavera do capitalismo, enquanto a Península Ibérica estava em seu outono, por ocasião da ascensão de um novo modelo de capitalismo que surgia no século XVIII, estudos como os de Arno Mayer (1987) e Norbert Elias (1993) demonstram que o *ethos* nobiliárquico resistiu por muito mais tempo, sendo as compras de títulos uma demonstração disso.

Para as possessões na América portuguesa, é importante notar que em pleno século XVIII, com a ascensão da Luzes, há o maior peso da “crescente qualidade do nascimento”, como informa Nuno Monteiro (2005, p. 19).

De acordo com Nuno Monteiro (2005), na segunda metade do século XVIII há o aumento do número de representantes da primeira nobreza nas possessões portuguesas na

América, ao passo que alarga-se a nobreza da terra. Esse fenômeno impacta diretamente os estudos sobre a importância dos aldeamentos pombalinos e, portanto, sobre o protagonismo indígena.

A Lei do Diretório está nesse contexto. Ale Rocha (2009) informa que a racionalização da administração colonial secularizada nos aldeamentos, posto que substitui os jesuítas por diretores, estava alinhada com a ideia de soberania portuguesa e, mais do que preceitos ilustrados, denotava a presença e a importância da estrutura hierárquica do Antigo Regime. Esse Antigo Regime implicava transformar as populações indígenas em vassalos do rei, equiparando-os, dentro dos limites hierárquicos de uma sociedade de ordens, aos demais súditos europeus, por conseguinte, às medidas da Coroa expressas no parágrafo X do Diretório.

A importância das alianças com as populações indígenas, nesse momento, para Patrícia Maria Melo Sampaio (2001), consiste na asseguração do território. Já segundo Perrone-Moisés (1992), tais alianças engrossariam as tropas de guerra e, de acordo com o Diretório, isso possibilitaria que as populações indígenas fossem "úteis a si, aos moradores e ao Estado", como disposto no Parágrafo 3º do Diretório.

Patrícia Maria Melo Sampaio (2001) acrescenta mais um dado em relação à importância que perfazem essas alianças. Para compensar a perda das colônias do Oriente e o respectivo comércio das especiarias, a autora afirma que a Coroa utilizou outra estratégia, que consistia em investir no comércio das chamadas "drogas do sertão". Todavia, tal empreendimento necessitaria da aliança com as populações indígenas. Nesse ponto, os principais indígenas seriam de suma importância para o recrutamento da mão de obra. Por isso, o Diretório fala da necessidade de estimular nos indígenas o espírito do comércio. Outra questão relevante para a Coroa se tratava dos descimentos, já que a ideia era a de transformar os aldeamentos em futuras vilas. O aumento do número de seus habitantes era fundamental para a elevação de uma aldeia à categoria de vila e, portanto, para a ocupação efetiva do território.

Todas essas aspirações do Diretório vão conferir mais densidade à chamada nobreza indígena. Em estudo sobre a nobreza indígena, Apolinário (2016) cita que a Lei do Diretório possibilitou a criação das chefias indígenas, as quais constituíram uma pequena nobreza indígena "na fronteira interétnica entre indígenas e colonizadores".

O termo "chefias indígenas" já havia sido trabalhado por Maria Regina Celestino de Almeida (2003), para quem a criação dessas chefias era uma prática da Coroa portuguesas em

áreas de colonização. No entanto, a Lei do Diretório daria mais corpo a elas, que se constituiriam em

> [...] intermediários políticos que, posteriormente, solicitaram patentes de oficiais das vilas implantadas a partir do Diretório. Personagens que articulariam as demandas dos seus grupos étnicos de origem às trazidas pela nova ordem que se instalava. (APOLINÁRIO, 2016, p. 152).

Essas chefias indígenas correspondiam, a partir da lógica do Antigo Regime, à ideia dos vínculos de lealdade, eram retribuídos por honrarias e privilégios por parte da Coroa, em que "as práticas políticas de cooptação e valorização das chefias indígenas tornaram-se tradição no Estado monárquico português, através da administração colonial, objetivando o controle de novas populações" (APOLINÁRIO, 2016, p. 153). Destaca Apolinário (2016) que a partir da Lei do Diretório os chamados "nobres da terra" incluiriam as chefias indígenas, que eram os *principais* indígenas, de modo que o estudo desse autor revela que o Diretório criou "novas elites indígenas"[258] ou "principalato".

Se dentro da lógica do Antigo Regime procurou-se arregimentar as lideranças indígenas como estratégias de controle por parte da coroa, a contrapartida também deve ser identificada. Para Albert e Ramos (2002), citados no estudo de Apolinário (2016), as lideranças indígenas estabeleceram relações com não indígenas de modo a favorecer sua própria continuidade.

O estudo de Apolinário (2016, p. 154) centra sua atenção nas lideranças indígenas das capitanias do norte e lista nomes dessas lideranças que "se destacaram nas pelejas dos contatos e negociações interétnicas", especialmente aquelas que estabeleceram relações de poder nas capitanias do norte:

> [...] caso do líder dos Janduí, denominado Kanindé, envolto nas lutas travadas nos sertões das capitanias do Norte. Foi capturado e preso entre as fronteiras da Paraíba e Pernambuco, reconhecido pelos próprios representantes da Coroa portuguesa como "rei dos Janduí", pois soube criar mecanismos políticos de poder/saber ora conflituosos, ora de alianças com os não-indígenas. Destacaram-se também o líder Cavalcante dos Ariú, o chefe Timbira Bruenk, este último era um importante interlocutor político dos Akroá Assú e Mirim que estiveram presentes nos territórios do sul do Piauí até as paragens do rio São Francisco nos sertões de Pernambuco e Bahia; os principais Mathias Peca e Jenipapuassu articuladores dos acordos de paz na capitania do Ceará e outros que não caberia citar nessas poucas páginas. (APOLINÁRIO, 2016, p. 154).

[258] Lembrando que ás vezes essas chefias ou capitães indígenas se rebelaram contra os portugueses.

Cita ainda o caso da liderança indígena conhecida como André Vidal de Negreiros, que, no interior da lógica de recompensas da Coroa e reconhecimentos que propiciavam ascensão social, foi uma liderança que recebeu patente de capitão e que, por sua participação, como informa Bicalho (apud APOLINÁRIO, 2016), nas guerras de restauração de Pernambuco foi nomeado para "três mandatos como governador do Maranhão, Pernambuco e Angola" (APOLINÁRIO, 2016, p. 155).

Dentro das prerrogativas da política pombalina do Diretório, como informa Apolinário (2016, p. 161), as lideranças indígenas não poderiam exercer atividades manuais ou mecânicas, como remar canoas; também suas vestimentas deveriam ser diferenciadas e "poderiam ter para si indígenas serviçais". Na lógica de hierarquização do Antigo Regime, a ideia era favorecer a diferenciação social entre os indígenas a partir "de funções como: de comando; como chefes das comunidades, funcionários camarários, meirinhos, pequenos agricultores e artesãos" (APOLINÁRIO, 2016, p. 161).

Em seu estudo, Ale Rocha (2009) destaca que a política de elitização indígena pela Coroa derivou-se, em algumas capitanias, das alianças militares nas guerras contra inimigos europeus ou indígenas considerados hostis ao processo de conquista territorial da Coroa portuguesa. Isso teria ocorrido em regiões de colonização mais antigas, como Rio de Janeiro e Pernambuco. Conforme Ale Rocha, o objetivo da Coroa era criar um sentimento nessas chamadas elites indígenas de grupo que detinha privilégios.

Ângela Domingues (2000), ao mencionar o principalato, informa que este era dependente da legitimação régia por meio de concessões de cartas de patentes e também possuía uma característica hereditária. Ale Rocha procura estudar a formação desse principalato na Amazônia sob a égide da política pombalina, portanto, analisa a formação de uma nobreza indígena local, debruçando-se sobre a formação e autoridade dos oficiais índios, levando em conta o processo de requerimento de cartas patente que constitui etnias de oficiais índios na Amazônia do século XVIII. O posto de oficial índio era importante para a política de intermediação e essa nobreza indígena ocupou cargos nas câmaras das vilas e cidades. O autor cita o caso das câmaras de Melgaço e Portel.

Um dado interessante informado por Ale Rocha (2009) é que a própria Coroa exigia a confirmação de patentes de indígenas pelos governadores do Estado do Grão Pará e Maranhão, mas os "critérios para promover um índio a oficial" eram "herança familiar e serviços prestados". Nesse sentido, na estrutura do Antigo Regime, as chefias indígenas, pelas prerrogativas da legislação pombalina do Diretório, deveriam corresponder a determinados critérios, como "o modelo de elite camarária própria da América Portuguesa – n qual a família

possuía lugar de destaque" e o modelo de nobreza definida pelas relações serviços/recompensas que possibilitavam ascensão social.

Ale Rocha (2009) destaca que algumas peculiaridades marcavam o requerimento de cartas patentes dos oficiais índios em relação aos oficiais brancos. Essas diferenciações consistiam em viagens de indígenas até a Corte para confirmar seus requerimentos de patentes e também a "pertença étnica".

Uma das questões importantes para a Coroa em relação às lideranças indígenas era promover mais controle sobre os aldeamentos. Araújo Côrrea (2012) apresenta que as chefias indígenas tiveram seu valor redimensionado pela Lei do Diretório, mas a sua importância para a Coroa variava conforme a região. Em Pernambuco e na Amazônia, elas detinham maior expressão que, por exemplo, aquelas da capitania do Rio de Janeiro em que a incidência de concessões régias a essas lideranças era bem menor que nas regiões mencionadas. Então, havia interesses estratégicos por parte da Coroa portuguesa na distinção em termos de importância regional dessas elites indígenas.

Ale Rocha (2009) fala da importância das lideranças indígenas consolidadas dentro dos aldeamentos, no sentido de que elas promoviam descimentos, garantindo acesso a mão de obra indígena e atuando no sentido de gerenciar e garantir a estabilidade dos aldeamentos que essas lideranças indígenas pudessem ter.

Contudo, a aplicação da Lei do Diretório, assim como a da legislação indigenista de modo geral, possui clivagens. Na perspectiva de Corrêa (2012, p. 42), houve uma diferença entre o que existiu e o que se pretendia: "a realidade abre espaço, portanto, para refletirmos sobre o protagonismo indígena nos aldeamentos".

Essas clivagens engendram especificidades na aplicação da lei, compreendida nos espaços relacionais de cada região e seus respectivos diálogos, confrontos e negociações entre indígenas e não indígenas. Pensando, por exemplo, nas práticas indígenas e em sua complexidade em agenciar determinadas ações no interior das relações de contato, John Manuel Monteiro (1999) tece uma ruptura com as análises monolíticas do conceito de cultura: as sociedades indígenas não seriam rígidas e nem caberiam em generalizações. Para a apreensão dessa ideia, toma-se a citação de Ailton Krenak:

> O lugar em que nós ficamos na História é o lugar de tocaia da História. Nós não somos vultos da história. É por isso que eu acho difícil falar de uma "História dos Índios no Brasil", porque você pode contar uma história indígena. Porque tem uma história dos krenak, dos xavantes, dos guaranis, etc., de dentro da memória viva desses povos cada um deles é capaz de

> reportar, a sua trajetória, desde a chegada dos brancos na praia até os dias de hoje. (KRENAK, 2012, p. 125).

No caso da capitania de Goiás, como se deu essa perspectiva de criação de uma nobreza indígena? Sabemos que a Lei do Diretório dava margem para o fortalecimento dessas lideranças, no entanto, vimos que havia clivagens na constituição dessas mesmas lideranças de uma região para outra. No caso da capitania de Goiás, por um lado, tem-se, no momento da implementação da Lei, um passado recente de sublevação no norte da capitania e uma resistência Kayapó no sul, que criam o que denominamos de memória da sublevação, a qual constituirá outro perfil de relações interétnicas que não oferecerá espaço para a constituição dessa nobreza indígena nos moldes do Antigo Regime. Percebemos, no Conde de São Miguel, uma resistência em promover um povoamento com os indígenas alegando que na capitania de Goiás essas populações não seriam como as de outras capitanias, posto que eram as mais hostis. Por outro lado, ao contrário de outras regiões – como Pernambuco, Amazônia e Rio de Janeiro –, na capitania de Goiás os aldeamentos tardios não constituíram um espaço de tempo que pudessem fomentar lideranças indígenas dentro da lógica da **economia de mercês**. Logo, não se observou, no período pombalino, em Goiás, a operação do critério de herança familiar e serviços prestados comuns em regiões de aldeamentos mais antigos em que, como informa Ale Rocha, as elites indígenas baseavam-se nas estruturas familiares locais.

Também a formatação de uma nobreza indígena a partir da Lei do Diretório pontuava a necessidade de um "consenso entre os diferentes agentes que intervinham no cotidiano das populações" (DOMINGUES, 2000, p. 219). Isso implica que lideranças indígenas e não indígenas atuassem administrativamente, muito embora se sabe que havia uma hierarquia entre a nobreza de terra, em que os vassalos brancos estavam hierarquicamente mais favorecidos que os vassalos indígenas, apesar de o Diretório mencionar que não poderia haver tal distinção. Essa atuação administrativa implicava que os indígenas pudessem fazer parte de instituições como as câmaras municipais. No caso da Amazônia, havia oficiais índios nas câmaras municipais que inclusive contribuíram, como demonstra Ale Rocha, para a tomada de decisões junto a outras autoridades, sendo "um importante artifício para a consolidação do governo das Vilas" (ROCHA, 2009, p. 95). Esses oficiais índios podiam tomar decisões junto aos diretores dos aldeamentos e às câmaras e por essa razão o posto de oficial índio era hierarquicamente importante. No entanto, precisamos indagar sobre as estratégias coloniais de cooptação dessas lideranças, pois os colonizadores desconheciam a organização política interna de cada um desses povos. Alguns deles organizam-se por meio de clãs, como os

Xavantes, e outros por meio de hierarquias familiares matrilineares, como é o caso dos Karajá e Javaé. A nomeação de chefias e de *principais* poderia estar muito distante dessas lógicas internas de organização. Assim, teríamos aqui a ignorância manifesta dos colonizadores em relação aos povos indígenas, que pouca ou nenhuma importância atribuiria a tais chefias.

Nas narrativas de viajantes, cronistas e na própria historiografia oficial sobre a presença indígena em Goiás a ideia de que a tomada de decisões pudesse ter a participação indígena nunca se constituiu uma realidade, nem mesmo limitada. Todavia, partindo das pesquisas mais recentes sobre história indígena, claro está que nos governos pombalinos, em Goiás, as alianças com indígenas delinearam a formação desses estabelecimentos. Entendemos que a formação de **memórias de resistências** e as formas das relações de contato numa área de mineração criaram, em Goiás, um ambiente muito mais propenso à criação do imaginário relativo ao indígena indómito, um imaginário marcado pelo temor em relação ao indígena.

Outro fator é o de que as lideranças indígenas em Goiás ocorreram em uma clivagem diferente daquelas da região amazônica, por exemplo. O tipo de região fronteiriça era diferente e a antiguidade dos aldeamentos também. Aqui os aldeamentos foram mais tardios. Podemos citar como um caso de liderança indígena na capitania de Goiás a índia Kayapó Damiana da Cunha (1779-1831).

Uma prerrogativa da Lei do Diretório é que as lideranças indígenas exercessem fiscalização dos diretores. Em Goiás, há o caso, no aldeamento de São José de Mossâmedes, da denúncia de um diretor partindo da representação de indígenas, que culminou com a transferência do cargo de diretor para o índio Kayapó Manoel da Cunha, irmão de Damiana da Cunha. Em outubro de 1827, Caetano Maria Lopes Gama, governador da capitania, demitiu o diretor do aldeamento.

> Tendo eu nesta data demittido o Director a Aldea de S. Jose de Mossamedes pela representação que acabão de me fazer os principaes Indios daquella Aldea, pedindo sua expulsão pelas violências, e vexames, que delle tem soffrido: Ordeno ao Escrivão Deputado interino, que faça constar esta medida á Junta da Fasenda Publica, afim de não se expedir mais ordem alguma a aquelle Director a respeito de objectos da Fasenda Publica, mas sim ao que interinamente serve de Director, que he o Indio Manoel da Cunha. Palacio do Govêrno de Goyáz 17 de Outubro de 1827.[259]

[259] Aldeia S. José de Mossâmedes, Diretor, exoneração, 1827, pct. nº 1680 – Catequese, Ministério da Agricultura, Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

Em Goiás, as clivagens da aplicação da Lei do Diretório constituíram sim lideranças indígenas, mas não se formou, na capitania, o chamado principalato, como se vê em outras regiões.

4.1.2 Práticas Indígenas: resistências, conciliações e alianças

Os indígenas, ao utilizarem o espaço dos aldeamentos conforme suas necessidades, minaram três pilares da política indigenista pombalina, a saber, a automanutenção dos aldeamentos, o aumento populacional com vistas a futuras vilas e povoados, a transformação dos indígenas em vassalos de El Rei pelo aportuguesamento.

Registrar a dependência em relação ao indígena apregoada pela política indigenista pombalina é essencial para pensar a memória indígena na história de Goiás. Na segunda metade do XVIII, a política de gestão do território se altera em função da necessidade de povoamento. Entretanto, de acordo com Apolinário (2005), as mudanças nas relações com o indígena dentro das políticas indigenistas não partem apenas das necessidades do colonizador. O projeto colonial precisou negociar com os indígenas, pois as estratégias de resistência por parte deles acabaram por redirecionar certas práticas e medidas coloniais em relação a acordos e negociações.

Para o projeto colonizador os indígenas aliados eram tidos como “mansos”, domesticados, mas Apolinário (2005, p. 101) coloca que as alianças com os colonizadores consistiam, em sua maior parte, em estratégias para torná-los com mais poder de combate contra “grupos étnicos inimigos, na sua maioria pré-colonial” e também como forma de ajuste que servisse de alternativa à guerra ou à escravidão.

O êxito dos aldeamentos dependia da conversão dos indígenas em vassalos e, portanto, à sua sujeição, bem como à incorporação dos valores e costumes europeus. As autoridades locais creditavam esse objetivo às gerações mais jovens de indígenas. Uma Ata da sessão da Junta de 1786 expõe que os adultos, então, deveriam ser pacificados, e os “mancebos” é que melhor poderiam dar os resultados da civilização, pois, após extinguirem-se os adultos, os mais jovens perderiam a memória de seus alojamentos e estariam aptos ao trabalho e aos costumes do país para viverem conforme as leis da vassalagem jurada e debaixo dos dogmas da santa fé pela catequese.

Exemplos da dependência do colonizador em relação aos indígenas: nas regiões de fronteira, a adaptação de colonos e sertanistas, em larga medida, dependeu de recursos materiais dos indígenas.

Giraldin (2000), ao escrever sobre os Kayapó e o aldeamento Maria I, avança na discussão sobre o protagonismo indígena em Goiás no que se refere às motivações dos Kayapó para se aldearem. Para tanto, critica as versões sobre a formação do aldeamento Maria I presentes nas narrativas, primeiro, do governador Luís da Cunha Meneses, e depois, sendo seguido por Silva e Sousa e por Alencastre. Essas versões apresentam a criação do aldeamento no registro do colonizador, portanto, em momento algum enfatizam o protagonismo Kayapó. Então, sobre as negociações de paz que culminaram no aldeamento dos Kayapó, Giraldin (2000) ressalta que esses três relatos as descreveram sob o ponto de vista colonizador. Primeiro, o relato do então governador da capitania de Goiás, Luís da Cunha Meneses, que credita para si os méritos dos descimentos dos índios Kayapó. Depois, o relato de Antônio da Silva e Sousa, que serviu de fundamento para os escritos de José Martins Pereira de Alencastre.

Percebemos, nos relatos, que todos eles procuram descrever o episódio apenas com base no protagonismo do colonizador. Na explicação dos fatos neles contida, o indígena não aparece como sujeito de sua história, aquele que negocia o aldeamento a partir de determinados interesses.

> [...] a explicação para a rendição desse grupo dos Kaiapó deve ser buscada, não no teatro armado por Cunha Meneses, mas sim na grande seca que abalou o cerrado entre 1776 e 1781, seguida por mais de três anos de chuvas torrenciais, o que dificultou a obtenção de alimento pelos índios. Daí o motivo principal deles aceitarem ser aldeados. (OLIVEIRA, 2006, p. 24).

A isso Giraldin (2000) acrescenta uma epidemia de varíola que teria assolado toda a capitania de Goiás. Portanto, vieram várias populações indígenas Kayapó se aldearem em Maria I. A autora, seguindo as pistas de Mary Karash, apresenta três hipóteses que levaram os Kayapó a querer aldear-se:

> Mas quais os motivos que teriam levado os Cayapó a aceitar viver no aldeamento, após tantos anos de conflitos com os “brancos”? Minha hipótese é que pelos menos três fatores conjugados nos fornecem uma explicação: derrotas nas guerras contra os “brancos”, epidemia de varíola e falta de alimentação e ocorrência de seca por dois anos. (GIRALDIN, 2000, p. 167).

Sem embargo, o avanço de Giraldin ao trazer à baila o protagonismo Kayapó não encontra guarita noutro tema de sintomática atuação indígena, a saber: o tema do “fracasso” dos aldeamentos – as aspas aqui são para indicar a diferença de significado dos aldeamentos para indígenas e para o projeto colonizador. O tema do insucesso dos aldeamentos, no caso

analisado por Giraldin, do aldeamento Maria I, não se dá na chave do protagonismo indígena. Logo, é necessário enfatizar esse protagonismo na narrativa desse insucesso.

Para Giraldin (2000), a Aldeia Maria I fracassou por três motivos, sendo o primeiro deles por ocasião da ausência de controle do governo de Goiás sobre sua população, uma vez que os indígenas podiam transitar dos aldeamentos para seu território tradicional. O segundo decorria da falta de interesse do governo português em utilizar a mão de obra indígena. Nesse item, Giraldin reporta-se à narrativa da decadência sem as necessárias problematizações do tema decadência, que no momento de sua escrita começava a ser revisitado pela historiografia. O terceiro elemento teria sido as epidemias. Surtos de varíola, sarampos e também doenças venéreas contribuíram para a depopulação do aldeamento Maria I.

Sobre o primeiro motivo, menciona o diário de exploração dos rios Claro e Pilões, de 1804 e 1805, com registro de várias expedições organizadas pelo governo com o intuito de encontrar novos descobertos. Uma dessas expedições ao rio Claro encontrou trilhas abertas por indígenas e logo constataram que foram feitas por Kayapó residentes em Maria I, inclusive havia uma picada "conhecida como 'estrada dos indios' que seguia do aldeamento Maria I para as terras Cayapó" (GIRALDIN, 2000, p. 170). De acordo com o diário, um indígena Kayapó chamado Lourenço, residente de Maria I, numa de suas andanças visitou uma aldeia Kayapó e nela conseguiu comida para um grupo de participantes de uma dessas expedições, que estavam acampados nas cabeceiras do Rio Claro. A expedição, ao encontrar um acampamento Kayapó abandonado, é informada por Lourenço de que tal acampamento servia de ponto de passagem dos Kayapó quando "iam de suas aldeias para o aldeamento Maria I" (GIRALDIN, 2000, p. 170). Quando as expedições se perdiam nos sertões contavam com indígenas Kayapó em trânsito para auxiliá-los a encontrar o caminho.

É interessante observar o uso que os indígenas faziam dos aldeamentos, transitando de um para o outro. A baixa nos números de indígenas aldeados pode ser entendida dentro da lógica da resistência como, por exemplo, as fugas, mas nem sempre o que era pensado como fuga para o colonizador tinha a mesma conotação para os indígenas aldeados. Isso se deve ao fato de a lógica de suas culturas ser sair dos aldeamentos para se demorarem, às vezes por meses, em suas aldeias de origem, em visitas a seus parentes ou até por lá ficando. Isso nos informa que mantiveram suas prerrogativas culturais a despeito do projeto de aportuguesamento que intentou lhes esvaziar a cultura. A manutenção de suas memórias, de seus valores e de suas práticas, bem como suas manobras dentro do contexto colonial, indicam resistência e protagonismo.

Nas narrativas oficiais, na historiografia tradicional e no texto de Giraldin (2000) não aparece que o projeto colonial dos aldeamentos era muito dependente das populações indígenas e que eles significavam e ressignificavam os aldeamentos. A depopulação faz parte desse processo que, por sua vez, não correspondeu às expectativas do Diretório dos Índios, que previa a passagem do "gentio" ao "vassalo". Os indígenas imprimiam seu próprio ritmo aos aldeamentos no sentido de não cumprirem o roteiro do projeto colonial, fato que pode ser notado pela depopulação e pelo não crescimento econômico da região que se espera deles no contexto de crise da mineração.

Em Maria I, foram aldeados grande número de Kayapó, entre eles guerreiros, idosos e crianças; no aldeamento havia todo um ritual para fazer a passagem de "bárbaros e selvagens" para "cristãos civilizados", agora vassalos do rei que trabalhariam para o bem da Coroa, assegurando a tranquilidade dos moradores e garantindo a posse do território, povoando-o. Os indígenas, na sua maioria, eram batizados e no próprio aldeamento não poderiam utilizar toponímias indígenas. Ademais, pela Lei do Diretório dos Índios deveriam aprender os "costumes civilizados", como, por exemplo, o português, pois as línguas indígenas eram proibidas pelo dispositivo legal em questão.

Contudo, esse projeto de assimilação por parte do projeto colonizador não significou a redução do indígena aos interesses coloniais: eles prosseguiam com seus interesses, suas estratégias políticas e suas vivências. Planejavam fugas, voltavam para seus antigos territórios ou migravam para outros. Quando retornavam, se confrontavam com os moradores que se instalaram em suas áreas. Daí as hostilidades de ambos os lados prosseguirem. De acordo com os múltiplos diálogos que estabeleciam com o mundo colonial, poderiam se apresentar ao imaginário do colonizador em diferentes categorias, como, por exemplo, ora vassalos, ora gentios. A documentação não permite entrever de que modo os indígenas mobilizavam o mundo simbólico do colonizador e o seu próprio universo simbólico nessas complexas relações com o contexto colonial dentro e fora dos aldeamentos.

4.1.3 Aldeamento e protagonismo indígena: o projeto dos aldeamentos e a atuação indígena

Os aldeamentos foram projetados para se autossustentarem com o intento de criar no indígena o gosto pelo comércio e pelo trabalho na agricultura e demais ofícios, mas logo se viu essa prerrogativa não ser alcançada. Em 1774, José de Almeida ordena os gastos com o aldeamento de São José de Mossâmedes, imaginando serem gastos iniciais que, com o tempo, ressarciriam a Real Fazenda num momento de aprofundamento da crise dos jornais advindos

da mineração, imaginando que os aldeamentos por certo pudessem, num futuro próximo, dinamizar economicamente a capitania.

Os gastos com os aldeamentos deveriam ser de apenas seis meses, no entanto, relatos desses gastos demonstram que os indígenas não correspondiam ao preceito do emprego no comércio, na agricultura e na criação de semoventes, como pressupunha a Lei do Diretório. Em 1788, o Alferes Regente Izidoro Rodrigues da Silva, Diretor Geral dos aldeamentos, solicita à Real Fazenda animais para alimentar os indígenas, no que foi atendido:

> A Junta da Real Fazenda me ordena avize a Vossa Senhoria para que logo mande por na Aldea de S. Joze de Mossamedes quatro Rezes, para Sustento dos Indios Chavantes, que ali se achão, a entregar ao Alferes Regente Izidoro Rodrigues da Silva de quem Vossa Senhoria cobrar Recibo, que aprezentara nesta Junta, para se lhe levar em Conta.[260]

Percebe-se, na citação, que antes mesmo do aldeamento do Carretão haviam índios Xavante aldeados em São José de Mossâmedes. Em uma Ata de 18 de janeiro de 1786, a Junta do Governo aprova o estabelecimento de uma fazenda de gado no lugar das Salinas, para o sustento dos índios Kayapó da Aldeia de Maria e também para os Javaé, Karajá e Xacriabá.

> Rezolução da Junta para o estabelecimento de hua fazenda de gado no lugar das Salinas para subsistencia dos Indios da nasção Cayapó Situados na Aldea de Maria. Em Junta de dezoito de Janeiro de mil SeteCentos oitenta e seis, propoz o Illustrissimo e Excelentissimo Prezidente haver justo Receyo de se revellar o gentio Cayapó, situado na Aldea de Maria, por dissençoens, que entre si tinhão com as outras Nasçoens, Javahé, Carajá, e Jacryabá [Xacryabá], aldeadas na de S. Joze, alem de outras cauzas domesticas, sendo a principal a da falta de Vaca, que experimentavão, para a Sua Sustentação, por haverem consumido os fornecimentos desta creação feitos pella Real Fazenda, passando a matar os gados dos moradores vezinhos, de que rezultavão continuadas queixas á Sua prezença,que não só erão verdadeiras e como tais dignas de toda a attencão, e justiça, mas carecião de que Se pozesse termo a estas desordens, e que a irrupção de semelhantes barbaros, principalmente os primeiros ainda não pacificados de todo, seria prejudicialissima, não só a população interior destas minas se não tambem o proprio comercio, por grassarem os Caminhos, de cujos passos estavão inteiramente certos, com as costumadas hostilidades que tem sentido esta Capitania antes desta consiliação, vindo-se a frustar por outra parte as diligencias feitas na redução do gentio chavante igualmente guerreyro, cuja entrada de paz e amizade Se esperava proximamente conseguir, a se não darem as necessarias providencias Sendo a de mais pronto remedio para a pacificação de todas as referidas nasçoens, Serem assistidas pella Real Fazenda de hu Suficiente numero de rezes de corte annualmente, enquanto

[260] 04.02.003 – Correspondências, vol. IV, 1788, fl. 60v, cx. 185Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

> Se não estabelecesse no lugar das Salinas hua fazenda de criacão deste genero, extrahido do ramo dos dizimos de Cavalqante mais proprio para o dito effeito, rematado a Bento Leme Barbosa, a quem Se escreveria ex officio para a Sua dezistencia em razão deste incidente visto não haver ainda pago, nem haver meyo mais adequado, e commodo para a Real Fazenda. [261]

A resolução da Junta deixa clara algumas questões a serem observadas quanto aos interesses e práticas indígenas e o temor que essas práticas reconhecidas pelo colonizador como um impedimento ao sucesso dos aldeamentos causavam, como o medo de "revellar o gentio cayapó",[262] o medo de dissenções ou disputas domésticas entre os indígenas, a ameaça ao comércio, aos caminhos e aos moradores pelos índios ainda "não pacificados de todo".[263]. A Junta ressalta a falta de criação por que os indígenas já teriam consumido todo o gado oferecido à custa da Real Fazenda e que eles, por tal motivo, matavam as vacas dos moradores vizinhos aos aldeamentos, o que gerava descontentamento e temor. A citação ainda revela que os Kayapó poderiam ameaçar a empresa de redução dos índios Xavante e demonstra preocupação por serem estes também guerreiros.

Essa preocupação é manifesta por Tristão da Cunha Meneses quando da sua chegada à capitania de Goiás. Em um ofício ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar de 16 de janeiro de 1784, Tristão da Cunha Meneses apresenta razões para o aumento da companhia de pedestres da guarnição na capitania de Goiás. Nesse documento, ele narra que na sua viagem de São Paulo para Goiás, por efeito de sua nomeação como governador desta última capitania, teria tido o dessabor de presenciar um "ataque" Kayapó. Narra que viu um destroço na sua jornada vindo de São Paulo, descrito como a investida Kayapó a um comboio, que teria culminado na morte da mulher do dono do comboio, de seu primo e de oito ou dez bestas. De acordo com Tristão, os Kayapó responsáveis pelo ataque eram recém-chegados à capitania de Goiás e faziam parte do grupo que seria aldeado em Maria I e que os mesmos índios confessaram terem sido eles os responsáveis pelo ataque. Tristão alega que a Conquista dos indígenas não estava segura até porque, no aldeamento Maria I, teria mais de 600 homens de guerra, então era necessário elevar a companhia de pedestres ao número de 178 praças e colocar uma guarnição de oitenta soldados na aldeia Maria para sujeitar os índios, principalmente no que dizia respeito ao trabalho nas plantações e nas construções do aldeamento.

---

[261] 04.02.013 – Sessões da Junta – Atas, vol. I, 1786, fl. 64v-65, cx. 194 Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.
[262] Ibidem.
[263] Ibidem.

A fim de aumentar o número da companhia de pedestres, o governador mandou assentar praça a vinte Akroá do aldeamento de São José de Mossâmedes, posto que sabia da indisposição dos Akroá com os Kayapó, também para limitar os gastos da Real Fazenda com alimentação dos índios, já que aqueles se alimentariam do roçado do aldeamento de São José e teriam como ganho apenas meio soldo. A estratégia de Tristão é a de que os índios Akroá saberiam identificar com mais facilidade as "traições" dos Kayapó, haja vista o temor, por parte do colonizador, do elevado número de guerreiros aldeados em Maria I.

No ofício, a ideia que aparece dos Kayapó é a de que eles seriam falsos, pois não seriam verdadeiros vassalos. Isso seria observado pelos feitos dos Kayapó por eles mesmos contados, mas o que a documentação aponta como falsidade é, na verdade, apropriação indígena do aldeamento Maria conforme seus próprios interesses. A intenção indígena não é fazer de Maria I sua residência fixa, tanto que transitam para suas terras, percebendo-se, em um curto intervalo de tempo, o esvaziamento do aldeamento.

A produção do medo como arma era um aspecto do protagonismo indígena. As representações do medo fazem com que o "outro" apareça nos capítulos da história tradicional de Goiás sob a insígnia do negativo, da inferioridade, e isso não lhe permite ocupar o seu devido lugar na memória, que leve em conta sua própria engrenagem cultural, suas formas de resistência, seus motivos e estratégias.

Para Oliveira (2006, p. 12), havia uma ilha de "civilizados" em Goiás ou com anseios de civilização que nutria o medo de se deixar envolver pelo outro. Aqui o conflito básico seria, então, entre um "pequeno grupo de 'civilizados' e o 'outro'". Havia o medo dos não bem integrados ao projeto civilizador.

Civilização no século XVIII, conforme Oliveira (2006), significa oposição à barbárie e, no XIX, trabalho produtivo relacionado às relações comerciais. De modo ideal, mas não condizente com o que ocorria na prática das vivências em Goiás, a mescla de práticas civilizadas com as indígenas consubstanciava-se em obstáculo à implantação do projeto civilizador.

Oliveira (2006) aponta que o índio foi uma das principais fontes de medo em Goiás nos séculos XVIII e XIX. Para o autor, as etnias mais temidas eram os Kayapó do sul e os Avá-Canoeiros, sendo estes últimos os únicos que não aceitaram ser aldeados. Apolinário (2005) sinaliza que também os Akroá causaram bastante temor.

Por habitarem a região centro-sul de Goiás, onde surgiram os "primeiros arraiais, destinados a explorar as minas de ouro, a tensão entre as duas etnias aumentava consideravelmente" (OLIVEIRA, 2006, p. 22):

> No século XIX, houve uma mudança estrutural importante com a decadência da mineração e reorientação econômica para a pecuária e agricultura. Se os índios não tinham mais condições de fazer ataques a vilas e arraiais, em contrapartida, as fazendas seriam um alvo fácil. (OLIVEIRA, 2006, p. 25).

De acordo com Oliveira (2006), essa mudança estrutural fez com que, no século XIX, o palco de embate entre Kayapó e colonos fosse a região sudoeste de Goiás, principalmente as povoações de Dores do Rio Verde e Torres do Rio Bonito (atual Caiapônia). As táticas de guerra Kayapó e o modelo de ataques incutiam muito medo nos moradores dessas regiões.

Oliveira apresenta trecho de uma carta de um fazendeiro de Torres do Rio Bonito, publicada no jornal *Correio Official*, de 1853. Assim escreve o fazendeiro:

> Ali chegaram dando gritos medonhos e infernais!.
> A família que constava da senhora de Marciano, uma filhinha de cinco meses e um casal de crioulinho, trancou-se a casa Os selvagens, fazendo buracos nas paredes, frecharam a todos que se achavam dentro, d'onde proveio a morte à excepção de uma crioulinha que ainda assim ficou muito feridaDespiram os cadáveres e levaram consigo toda a roupa e peças de ferro que encontraram Alem d'estas crueldades, picaram os cadáveres a dentadas Há pouco tempo o mesmo fizeram com um escravo do Alferes Estevão Penna. (SOUZA apud OLIVEIRA, 2006, p. 25).

Esse relato expressa bem a visão unilateral dos acontecimentos, que não previa a alteridade e sempre coloca o outro como selvagem e atroz, porém, alimentava os sentimentos de medo, insegurança e ódio, que justificava a guerra aos índios.

Acerca dos manejos dos códigos lusitanos por parte dos indígenas para aquisição daquilo que eles precisavam, percebemos a participação de indígenas nos festejos religiosos, mas isso não significava seu aportuguesamento, e sim uma forma de sobreviver ao contexto colonial, inclusive dele retirando certas vantagens. A citação a seguir demonstra essa questão. Ela remonta ao século XIX, no governo de Miguel Lino de Moraes:

> O Presidente da Provincia Ordena que o Almoxarife dos Armazens Naciones, Thesoureiro das despesas miudas, mande entregar ao Sargento Francisco Borges da Maya dous quartos de carne de vacca, hum alqueire de farinha, quatorze rapaduras, hum rolo de fumo, e huma medida de Sal, para ser repartido pelos Indios da Aldea de São Joze de Mossamedes, que vierão a Festividade do Senhor dos Passos. Cidade de Goyaz 18 de Março de 1831.
> Comprei aos abaixo mencionados os generos, constantes da Portaria supra a Ser
>
> A Antonio Jozé Lopes
>
> A Espiridião da Mota Teixeira

1 – Alqueire de farinha de milho por	1:120	
14 – Rapaduras a 60	840	
1 – Rollo de fumo por	640	
1 – Midida de Sal por	560	
		3$160
		7$360

Goyáz 18 de Março de 1831

Antonio Luiz Brandão[264]

Todavia, os aldeamentos, pensados para dinamizarem economicamente a região, desde cedo contavam com críticas sobre suas despesas e as próprias despesas, a nosso ver, já são um critério para se pensar a não aderência indígena ao projeto colonial e observar que tal projeto era muito dependente da participação indígena para poder vigorar. No entanto, a documentação registra as despesas e a depopulação não como parte do processo de resistência indígena ou da utilização daquele espaço pelos indígenas a partir de determinados interesses deles mesmos, mas sim como incúria administrativa ou maus-tratos. Não que os maus-tratos não existissem, não que os aldeamentos fossem o melhor dos mundos para os indígenas, porém, nessa visão eles aparecem como objeto da história, e não como protagonistas, ainda que na condição de dominação. Já em 1781, em carta da Junta da Fazenda da Capitania de Goiás datada de 31 de julho à Rainha, são informados os gastos com "a redução do gentio, q vem correndo em maior numero a meter se de paz, com o qual he preciso fazer excessivas despesas".[265] A Junta pede empréstimo aos reais quintos e diz da necessidade de aldear os Kayapó pelas hostilidades, termo usado pela Junta, que estes faziam aos moradores da capitania, obrigando-os a saírem para os "certõens a procura mayores utilidades"[266] e reafirmam que, se não se completasse a redução dos indígenas, haveria consequências sérias e graves: "se não se completar a redução deste gentio, q' agora com mayor conhecimento do Pais poderá fazer mais irremediáveis danos".[267] Havia um temor do conhecimento que o Kayapó já havia adquirido da capitania, mas o momento era de poucas remessas do quinto. A Junta já utiliza o termo decadência para se referir à capitania de Goiás e pede também todo auxílio de particulares para a formação de bandeiras. O final do governo de Cunha Meneses já

[264] Aldeia S. José de Mossâmedes, Indios, 1831, pct. nº 1680 – Catequese, Ministério da Agricultura, Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

[265] CARTA (cópia) da Junta [da Fazenda Real da capitania de Goiás], à rainha [D. Maria I], sobre a remessa do rendimento do quinto e escovilhas das Casas de Fundição de Goiás de 1778; o estado de decadência em que se encontra a capitania; os motivos que levaram a Junta da Fazenda Real a não enviar o quinto como nos anos anteriores; as grandes despesas que tem arcado as folhas militar, civil e eclesiástica e a necessidade de continuar com a civilização dos índios Caiapós [31.07.1781]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 32, D. 2021.

[266] Ibidem.

[267] Ibidem.

sinalizava a preocupação com a manutenção de tantas gentes no aldeamento, o que ficará mais evidente em seu sucessor.

Tal preocupação se dava também pelos poucos rendimentos do quinto, ao passo que se teria muitos gastos com tantas gentes Kayapó. Em um ofício de 12 de fevereiro de 1784, José Rodrigues Freire Martinho de Melo e Castro relata a falta de mantimentos em Vila Boa quando da chegada de "g ^{de} q^{dade} de índios caiapó, entre eles muitas crianças e idosos".[268]. Incomoda-se com a despesa, posto que os índios que chegam "vem Nus e a todos se dá carnes tudo a custa de sua Magestade".[269] Nesse ofício, José Rodrigues Freire Martinho de Melo e Castro se diz desconfiado do *língua* que havia há vinte dias chegado com um grupo de 178 guerreiros e que dissera que tinham vindo para trabalhar; segundo o autor do ofício, era "novidade grande nesta cualidade de gente".[270] Nesse cenário, o Aldeamento Maria, que chegou a ser tão populoso, em cerca de três décadas diminuiu consideravelmente sua população.

Em 1813, o Regente Geral dos índios, Jozé Amado Grehon, representou ao governador da capitania de Goiás, Fernando Delgado Freyre de Castilho, a necessidade de transferir os indígenas da aldeia Maria para a de São José da Mossâmedes em face do pequeno número deles naquele Aldeamento. O regente informa ao governador que também São José de Mossâmedes se encontrava em "grande decadencia já pela ruina dos seus Edificios; já pela falta de plantaçoens, e por consequencia dos viveres necessarios; como pelo diminuto numero de Indios, que entre grandes, e pequenos apenas monta a 138".[271] Portanto, com a transferência dos indígenas para São José, esse número subiria para 267. De acordo com o regente, essa transferência seria fácil pelo fato de que numa e noutra aldeia muitos eram parentes e havia, entre os indígenas, contínuas mudanças de uma para outra aldeia. O regente elenca as vantagens dessa transferência, que deveria diminuir as despesas e supostamente aumentar os benefícios em São José de Mossâmedes.

> A passagem dos Indios d'aquella para esta Aldea de S. Jozé, a fim de fazerem aqui as suas plantaçoens do corrente anno, e mais estabelecimentos por ser o tempo proprio; vindo deste modo á perder-se unicamente os esteios, e mais madeiras de dous Quarteis, e Paiol, que são os Edificios que ha n'AldêaMaria; porque tudo o mais, Mantimentos, Utensilios, Ferragens, Portas, e Portaes, inclusive as mesmas telhas se pode utilizar, e transportar

[268] OFÍCIO de José Rodrigues Freire, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre a falta de mantimentos em vila Boa e a chegada de grande quantidade de índios Caiapós para serem aldeados [12.02.1784]. AHU-Goiás *AHU_ACL_CU_008, Cx. 35, D. 2136*.
[269] Ibidem.
[270] Ibidem.
[271] Ibidem.

> para a Aldêa de S. Jozé, perda que fica, sem comparação alguma, muito bem resarcida com as vantagens (Aldeia S. José de Mossâmedes, Criação e extinção, 1813-1845, pct. nº 1680).[272]

Essa diminuição do número de indígenas no aldeamento Maria I revela os usos do aldeamento por parte dos indígenas a partir de seus próprios interesses e motivações, que não se coadunavam com os interesses do projeto colonizador. O caso dos Kayapó transgride a ideia do Diretório de elevação dos aldeamentos a vilas e cidades.

4.2 Por uma leitura decolonial dos aldeamentos

> A percepção não é uma ciência do mundo, não é mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam, e ela está pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual eu possua em meu íntimo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e todas as minhas percepções explícitas.
>
> Merleau-Ponty (2006)

Por que os aldeamentos não deram certo? Há que se responder a essa pergunta "desde o lado de lá da linha", com diz Boaventura de Sousa Santos (2010).

O conhecimento ocidental hierarquizou **tempo, lugar e corpo**. O processo colonizador usou essas categorias como "ordenadores, hierarquizantes e subordinadores da vida das populações que foram colonizadas na América a partir do século XV" (NAZARENO, 2018, p. 1, no prelo). Desse ponto de vista, as populações indígenas estariam sempre na infância do "eu" europeu e o colonizador, portanto, teria a missão de civilizá-los para que eles alcançassem a coetaneidade com as sociedades europeias. A categoria de tempo universal como um coletivo singular imprimiu as urdiduras da narrativa de dominação sobre os povos indígenas. Era preciso esvaziar a categoria espaço ou criar um paradigma de espaço que forjasse a superioridade europeia. É aqui que o planisfério apresenta a Europa no norte e o norte na parte de cima e superior.

Nazareno (2018, no prelo) aborda o fato de que a escrita da história, empreendida por teóricos europeus, reforçou a categoria de tempo como elemento central do conhecimento histórico e mais do que isso, sedimentou a ideia de sua universalidade. O autor cita o exemplo do historiador Reinhart Koselleck (2006, p. 296), para o qual "praticamente ninguém

[272] Catequese, Ministério da Agricultura, Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

conseguiu escapar ao conceito de tempo e ao que ele era capaz de oferecer". Para Koselleck "'todas' as histórias têm a ver com o tempo" (NAZARENO, 2018, p. 2). Nessa prerrogativa, tempo e história teriam uma inexorável conexão e seriam comuns a todas as sociedades indistintamente.

Nazareno observa a presença do conceito de tempo em outros autores, como é o caso de Norbert Elias. Ao se referir a Norbert Elias e a sua análise sobre o conceito de tempo, Nazareno (2018, p. 2) diz que:

> Quanto mais desenvolvidas determinadas sociedades, maior será o nível de coerção exercido pelo tempo. Esse tipo de conclusão a que chega Elias teve como referência oposta, em se tratando da importância do tempo, as sociedades indígenas, sobretudo o povo indígena Sioux, da América do Norte, que, de acordo com o autor, sequer possui uma palavra para "tempo" em seu vocabulário. Um pouco mais à frente, veremos que essa é uma característica de vários povos indígenas brasileiros, que estariam em um estágio anterior em relação ao processo civilizador, que engendra um acentuado nível de "individuação da regulação social do tempo" (NAZARENO, 2018, p. 2).

Evidencia-se, aqui, a relação que Norbert Elias faz entre tempo e complexidade da organização social, como se a concepção de tempo demonstrasse um nível mais sofisticado e elaborado de abstração e de percepção. Para Elias, em relação à sociedade, "[q]uanto mais 'evoluída', mais complexa e dependente do tempo será ela" (apud NAZARENO, 2018, p. 4). Essa ideia de que a abstração é mais elevada que a corporeidade é própria do binarismo racionalista ocidental, que divide e hierarquiza mente e corpo. Para um modelo cognitivo hierarquizante como o ocidental o conceito de tempo é essencial, pois possibilita as formas de classificação do mundo por escalonagens.

Ao pesquisar sobre **história, tempo e lugar entre o povo indígena bero biawa mahãdu (javaé)**, Nazareno discute que, para os Javaé, as narrativas são estruturadas não por meio da categoria de tempo, como este é entendido pelo Ocidente, mas pela categoria de espaço. É o lugar e o corpo que ordenam as narrativas para diversas sociedades indígenas.

> Diferentemente das narrativas ancoradas no tempo, nas narrativas Inỹ o lugar (bedè em Inỹ rubè) é o que parece dar sustentabilidade para a afirmação de sua identidade como indígena e para a estruturação de suas narrativas". O conhecimento do lugar está muito vinculado aos seus corpos "esses corpos então define também o que sabem e o que são". (NAZARENO, 2016, p. 8-9).

Cusicanqui (2013, p. 32) trabalha com a concepção de sociologia da imagem, que procura "recuperar el sentido del cuerpo... El cuerpo como herramienta de significación y de sentido".[273] A autora defende a ideia de que existe uma memória que está no corpo "que no es necesariamente una memoria consciente o discursiva, que tiene que ver con ciertas relaciones con la tierra, con una serie de hábitos culturales y también con un lenguaje"[274] (CUSICANQUI, 2013, p. 29). O terreno da memória está no lugar. Portanto, assevera a autora que há de se produzir um pensamento a partir do cotidiano. Ela estabelece o pensamento a partir do lugar o que assinala a ruptura com o universalismo ocidental.

A discussão sobre temporalidade também é circunstanciada em seus estudos, estabelecendo um embate com a noção ocidental de universalização do tempo. Para as sociedades indígenas, o tempo integra a espacialidade. Não se trata, como no caso do ocidente, de concepção abstrata, muito menos linear.

> […] "mirando atrás y adelante podemos caminar en el presente futuro". Quiere decir que el pasado está por delante de nosotros. Esto es común a muchas lenguas indígenas. Hay varias lenguas indígenas que conciben el pasado como algo que tú ves por delante; el futuro, sin embargo, no lo conoces y por eso está atrás, en la espalda. Además, es también una celebración de un gesto anacrónico, de poner el pasado por delante, de que el pasado surge e irrumpe en el presente. (CUSICANQUI, entrevista concedida a Kattalin Baber em 17 de fevereiro de 2019).[275]

Os aldeamentos ordenam a vida a partir das regras do colonizador, portanto, constituíram-se num projeto repleto por camadas de violência. A intenção dos aldeamentos pombalinos de transformar diversos povos indígenas em vassalos tinha como objetivos impor-lhes o *ethos* português: a língua, o vestuário, um padrão de construção. Queria-se um corpo controlado, não mais indígena, e sim cristianizado, avassalado, transformado em mão de obra e povoador do território, ou seja, assimilado.

Outro elemento de extrema violência do projeto dos aldeamentos é que o situar-se e o localizar-se no território prescindia completamente da lógica indígena, nega essa lógica e impõe as referências de orientação europeias. Os referenciais de localização, a cosmologia e a cosmogonia indígenas ligadas ao território sequer são pensadas pelo projeto colonial. Tal

---

[273] Recuperar o sentido do corpo... O corpo como ferramenta de significação e de sentido.

[274] Que não é necessariamente uma memória consciente ou discursiva, mas que tem a ver com certas relações com a terra, com uma série de hábitos culturais e também com uma linguagem.

[275] [...] "olhando atrás e adiante podemos caminhar no presente futuro". Quer dizer que o passado está diante de nós. Isto é comum a muitas línguas indígenas. Há várias línguas indígenas que concebem o passado como algo que tu vês pela frente; o futuro, no entanto, não o conheces e por isso está atrás, nas costas. Ademais é também uma celebração de um gesto anacrônico, de pôr o passado a frente, de que o passado surge e irrompe no presente (tradução nossa).

projeto encara o território como **vazio** a ser conquistado, vazio sobre o qual se deve tomar posse por meio do povoamento. Os indígenas deveriam, para tal projeto, entrar no sistema de referência territorial do colonizador como instrumento de assegurar a possessão sobre o território na figura do vassalo.

No entanto, a espacialidade em que habitam os diversos povos indígenas não é um território "virgem" ou "vazio", esperando para ser ocupado pelo colonizador. O lugar, o território, é, antes de tudo, categoria existencial. Isso significa que, como explica Mignolo (2005), se existe em determinado lugar. O lugar é constitutivo da identidade, da memória, do vivido. O lugar orienta e localiza. Em relação ao lugar, se define toda uma maneira de ser e estar no mundo. Desse modo, uma das violências dos aldeamentos é a tentativa de imposição dos marcadores ocidentais em/da relação com o território.

Muitos aldeamentos se iniciavam com número elevado de indígenas e em pouco tempo estavam quase vazios. A não permanência desse grupo nos aldeamentos foi lida, por muito tempo, por cronistas e até mesmo historiadores, como produto exclusivo da má gestão administrativa, ou como resultado dos maus-tratos aos indígenas. Entretanto, um elemento nunca foi analisado ou levado a efeito para essa discussão. Esse elemento novo que pautamos neste trabalho reside nessa questão do território como categoria existencial e orientadora.

Conforme Escobar (2005, p. 69), o conceito de lugar tem sido ignorado pela filosofia ocidental. O autor reafirma a importância de pensar o lugar, isso porque o lugar tem uma relação direta com a vida diária, com a identidade e com o sentimento de pertencimento. Para o autor, o lugar e a criação do lugar são importantes "para a cultura, a natureza e a economia". Portanto, o lugar acompanha "práticas e racionalidades culturais, ecológicas e econômicas". Escobar é um autor situado nos debates das teorias do pós-desenvolvimento que, ao tecer críticas sobre a globalização, promove a "defesa do lugar".

Escobar (2005, p. 70) assevera que a "marginalização do lugar na teoria ocidental" ocasionou, no interior do colonialismo ocidental, a invisibilização e a subalternização das "modalidades locais e regionais de configurar o mundo". Reafirmar o lugar é considerar as "racionalidades ecológicas alternativas". Em muitos "contextos não ocidentais" "o mundo biofísico, o humano e o supranatural" não estão separados, mas interconectados (ESCOBAR, 2005, p. 72).

> Desta forma, os seres vivos e não vivos, e com freqüência supranaturais não são vistos como entes que constituem domínios distintos e separados – definitivamente não são vistos como esferas opostas da natureza e da cultura– e considera-se que as relações sociais abarcam algo mais que aos

> seres humanos. Por exemplo, Descola (1996: 14) afirma que "em tais 'sociedades da natureza', as plantas, os animais e outras entidades pertencem a uma comunidade socioeconômica, submetida às mesmas regras que os humanos". (ESCOBAR, 2005, p. 72).

Em conversa com Wahuka (Karajá), percebemos em sua cultura essa não divisão entre os mundos biofísico, humano e supranatural. No território, todos esses mundos estão interligados com a concepção cultural dos ciclos da vida e, nesse sentido, com a formação dos jovens.

> [...] o território é uma forma do nosso povo se manterem vivo, né, a nossa cultura, porque ali que nós é mantemo a nossa cultura viva... é... na formação do Jyré, sempre vai falar da natureza viva, né, e a natureza fala com o jovem, né?... as arvores, os pássaros, os... todos os animais da... do território ali, ele vai falar com o jovem né, pra não matar, pra não ferir, sabe, então porque, por exemplo a raposa, não é alimento do Inỹ, então não pode matar, né... o pirarara é um peixe do Araguaia, né, mas não pode pescar porque ele não é alimentação do Inỹ , então esses espíritos desses animais vai falando pro jovem que tá sendo formado ali, né, através de jovens, que de ciclo de vida, tipo os jovens assim mais... tipo uns dezoito e dezessete anos, né, eles se pintam, né e se caracterizam ai eles se apresentam como espirito desses animais e ai vão falando pro jovem, que o jovem tem que ouvir e obedecer... sabe? Se ele não ouvir e não obedecer, então o espirito do mal convive com esse jovem e ai esse jovem faz maldade com os animais, até pra ele mesmo, sabe... Então é de muita importância a nossa convivência com a natureza, a natureza que mantem nossos espirito forte e com vida, então é de muita importância mesmo, essa vida com a natureza e com o tempo que nós vivemos lá... É muito bom isso, sabe? (Conversa realizada em 04 de fevereiro de 2019).

A questão do insucesso dos aldeamentos no século XVIII não só em Goiás, mas em outras capitanias, pode ter um de seus importantes motivos relacionados a essa discussão do papel que o lugar ocupa para a produção de sentido, para a organização da vida e a orientação dos indivíduos. Nessa perspectiva, podemos dizer que as "mentes despertam num mundo, mas também em lugares concretos, e o conhecimento local é um modo de consciência baseado no lugar, uma maneira lugar-específica de outorgar sentido ao mundo" (ESCOBAR, 2005, p. 75).

Muitos desses aldeamentos estão localizados fora dos territórios indígenas. A cosmologia e a cosmovisão indígenas estão vinculadas ao território, alinhavando o biofísico, o humano e o sobrenatural.

O aldeamento possui o problema da desterritorialização indígena e constitui-se num lugar onde há um projeto baseado na negação da alteridade, na imposição de um modo de ser europeu. Entendemos o aldeamento como uma produção de lugar desorientador, haja vista

que a própria concepção de lugar e de cultura se alteram. Lugar e cultura, para o racionalismo ocidental, aparecem perpassados de dualismo ontológico: corpo e mente, cultura e natureza.

Explica Campos (2015, p. 433) que há "diferencias socioculturales en las formas de orientación y percepción del espacio". Em seu texto, apresenta essas diferenças nas "representaciones ideológicas que muestran un predominio del norte sobre el sur" e mostra que representações diferentes são observadas em povos indígenas que adotam "modos locales de construcción de saberes y prácticas espaciales". Para o autor, lugar e práticas de orientação são convergentes. O aldeamento desorienta porque violenta as formas de orientação, percepção, construção de saberes e práticas vinculadas ao lugar.

> En este trabajo veremos que algunas sociedades indígenas elaboran sus sistemas de orientación de maneras bastante particulares, tomando como referencia fundamental el ambiente donde viven. Muchas veces, lo que importa en esas construcciones son las maneras por medio de las cuales algunos fenómenos observados en el cielo y en la tierra son utilizados como referencia para comprender las relaciones entre el tiempo y el espacio en un determinado lugar. (CAMPOS, 2015, p. 434).[276]

Campos (2015, p. 436) assinala a tendência do pensamento ocidental em situar o norte acima e o sul embaixo, como um "punto de vista ideológico y político". Sobre essa questão, Wahuka Karajá, ao comentar sobre as formas de orientação do seu povo, nos disse que a referência orientadora é o eixo do Araguaia e que por esse enfoque o norte é embaixo e o sul que fica acima.

Esse autor pesquisou o grupo Kayapó Gorotire (subgrupo dos mebêngôkre), povo que ocupa a região centro-norte do Brasil, no sul do Pará. Em seu estudo, explica que, no início do século XX, esse era um grupo mais numeroso e que dispunha as suas habitações de maneira circular e dentro do círculo. Distante do centro se encontrava uma construção denominada *nabi*, "es un lugar donde los hombres se encuentran, toman decisiones y producen arte y artesanías, así como armas e instrumentos para su sobrevivencia." (CAMPOS, 2015, p. 450). Campos destaca que, atualmente, alguns povoados não dispõem mais da forma circular, no entanto, ainda possuem as *nabis*.

[276] Neste trabalho, veremos que algumas sociedades indígenas elaboram seus sistemas de orientação de maneiras bastante particulares, tomando como referência fundamental o ambiente em que vivem. Muitas vezes, o que importa nessas construções são as maneiras pelas quais alguns fenômenos observados no céu e na terra são usados como referência para entender as relações entre tempo e espaço em um determinado lugar. (CAMPOS, 2015, p. 434, tradução nossa).

> En Gorotire, el Sol sale por detrás de la nabi y se desplaza por el horizonte durante el año, situándose más al norte en junio y más al sur en diciembre.14 Las cumbres y valles de las montañas en el horizonte corresponden a distintos lugares en los cuales se observa el Sol naciente y permiten marcar los tiempos a lo largo del año. De hecho, la demarcación de las épocas del año es establecida por un sistema complicado que involucra la posición con respecto al Sol de una serie de estrellas fácilmente reconocibles y observadas siempre antes del amanecer y a lo largo del año
> (D'Olne Campos 2006). (CAMPOS, 2015, p. 451).[277]

Campos ressalta que os marcadores de tempo estão ligados aos lugares, aos fenômenos celestes e terrestres. Em nossa conversa com Wahuka Karajá essa questão ficou bem evidente:

> Também, também tem muita importância, a localização pelo sol... hoje a gente usa horas, né, antigamente não, de primeiro por exemplo, eu tô olhando pra cá de acordo com a minha localização aqui como Inỹ , eu estou vendo que estou olhando pro Sul, então se eu estou olhando pro Sul, então o Norte... pra baixo está nas minhas costas, né, então eu já sei que pra cá... na minha direita o sol vai se pôr. Então que horas que é mais ou menos agora, se o Sol tá batendo acima do meu olho um pouquinho é basicamente três a quatro horas, não? Então o sol bate na minha cara a um pouquinho acima do meu olho é mais ou menos esse horário... No rosto... se o sol bate é... é... bem na minha cara assim, esquentando a base da orelha, então o sol já tá bem de tarde, mais ou menos seis, cinco horas por aí... se é do lado da minha direita, se é da minha direita e o sol da desse lado por exemplo, como é que eu vou localizar... me localizar se eu estou olhando pro sul ou pro norte, né... aí eu vou falar, não é... foi de tarde, então se é de tarde então eu tava olhando pro Sul, se for de manhã então... se minha orelha esquerda tava é... ardendo, abaixo da minha esquerda, então é cinco horas por ai, que ai o sol já tá do lado da minha esquerda... então a gente localiza assim... é de acordo como que o sol bate no seu rosto...(Conversa realizada em 4 de fevereiro de 2019).

Na orientação Kayapó, o autor enfatiza o sol, o povoado e o corpo. O xamã Kwyra-Ká lhe ensinou sobre os marcadores Kayapó de tempo e espaço e mostrou-lhe alguns aspectos relacionados à forma como o grupo se orientava. Norte e sul eram apresentados com uma só palavra *tikiai-ngikié*. Já o poente e o nascente tinham palavras específicas: poente (*Kàikwa nhÔt*), nascente (*Kàikwa krax*):

> Al mostrar su sistema básico de orientación, Kwyra-Ká tenía por hábito acostarse en el suelo alineando su cuerpo con sus pies hacia el lado del

[277] Em Gorotire, o sol nasce atrás do nabi e viaja no horizonte durante o ano, sendo mais ao norte em junho e mais ao sul em dezembro. Os picos e vales das montanhas no horizonte correspondem a lugares diferentes na região, que se observam ao sol nascente e permitem marcar os tempos ao longo do ano. De fato, a demarcação das épocas do ano é estabelecida por um complicado sistema, que envolve a posição em relação ao Sol de uma série de estrelas facilmente reconhecíveis e observadas sempre antes do amanhecer e ao longo do ano (D'Olne Campos 2006) (CAMPOS, 2015, p. 451, tradução nossa).

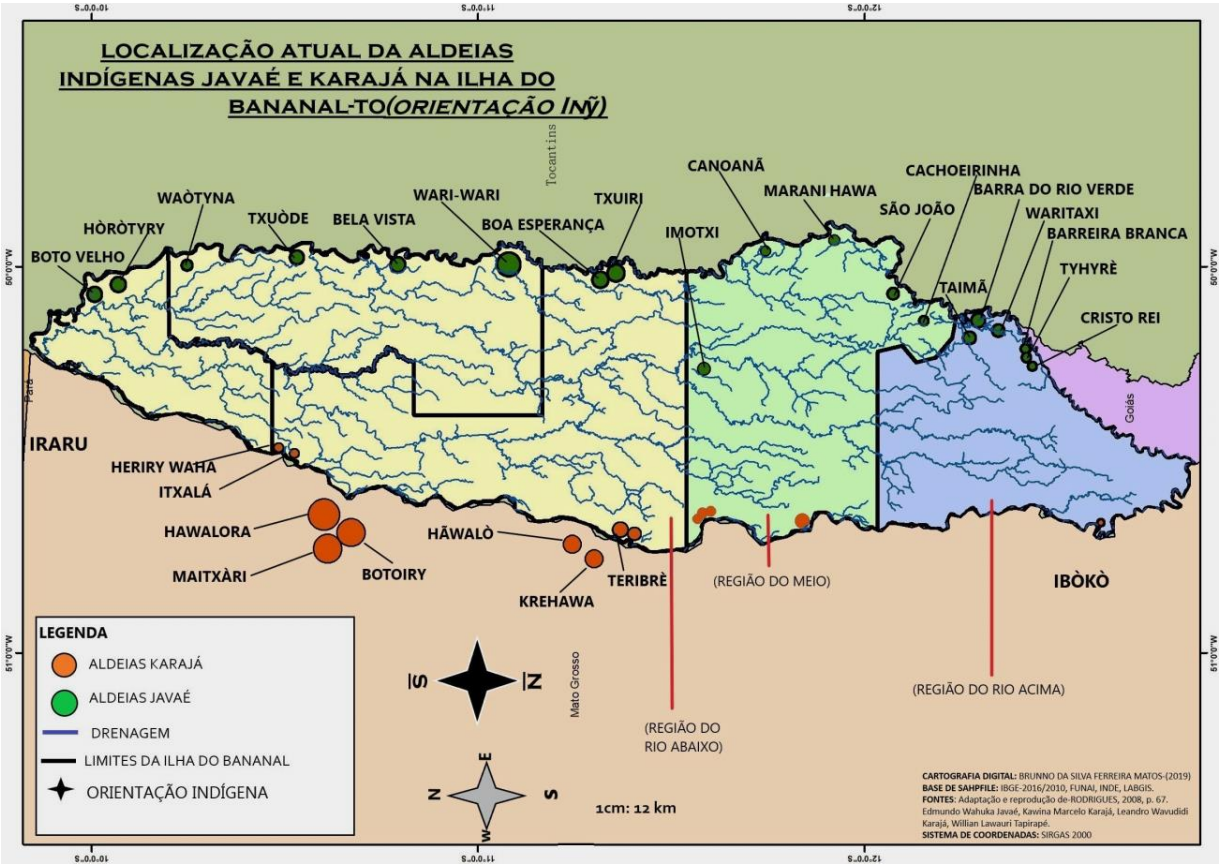
> naciente (“comienzo del cielo”), mientras que la cabeza apuntaba al poniente (“final del cielo”). De esa manera, se alineaba con el camino del Sol en la dirección perpendicular a la viga principal del tejado de la nabi. El ombligo (*not*) representaba el centro de la aldea (ipôkri) y la proyección del ombligo para la cumbre del cielo corresponde a nuestro cenit (kāikwa-ipôkri). (CAMPOS, 2015, p. 452).[278]

Os Inỹ também configuram sua orientação de modo diferente da convencionada pelo colonizador. O mapa abaixo é uma adaptação do de Rodrigues (2008, p. 67), que conta com a colaboração de dados e desenhos oferecidos por quatro alunos do curso de Educação Intercultural da UFG: Edmundo Wahuka Javaé, Kawina Marcelo Karajá, Leandro Wavudidi Karajá e Willian Lawauri Tapirapé.[279]

[278] Ao mostrar seu sistema básico de orientação, Kwyra-Ká tinha o hábito de deitar no chão, alinhando seu corpo com os pés em direção ao lado do nascer (“começo do céu”), enquanto a cabeça apontava para o oeste (“fim do céu”). Dessa forma, alinha-se com o caminho do Sol na direção perpendicular ao feixe principal do teto do nabi. O umbigo (não) representou o centro da aldeia (ipôkri) e a projeção do umbigo até o topo do céu corresponde ao nosso zênite (kāikwa-ipôkri) (CAMPOS, 2015, p. 452, tradução nossa).

[279] Os dados foram coletados por meio de desenhos e de informações durante as conversas com os indígenas.

Mapa 4 – Localização atual das aldeias indígenas Javaé e Karajá na Ilha do Bananal



Cartografia digital: Brunno da Silva Ferreira Matos (2019). Base da Sahpfile: IBGE – 2016/2010, FUNAI, INDE, LABGIS.
Fonte: adaptação e reprodução de Rodrigues (2008, p. 67); Edmundo Wahuka Javaé Kawina Marcelo Karajá, Leandro Wavudidi Karajá e Willian Lawauri Tapirapé. Sistema de coordenadas SIRGAS 2000.

Nele estão presentes informações sobre a localização atual das aldeias Javaé e Karajá e como elas se apresentam na forma de orientação Inỹ. A parte do mapa em azul, próxima à Goiás – que para a orientação convencional ocidentalizada seria o sul e embaixo –, para os Inỹ representa a região do rio acima (Ibòkò). Já a parte amarela, que pega a extensão do Tocantins até o Pará aparece na representação indígena como região do rio abaixo (Iraru). Na representação convencional, o Iraru estaria situado no norte e o Ibòkò no sul (veja a rosa dos ventos na cor cinza). Ao contrário, para os Inỹ, o Iraru está ao sul e o Ibòkò ao norte (veja a rosa dos ventos na cor preta). No mapa, conforme representação Inỹ, Goiás (na cor lilás) aparece representado acima (norte) e o Pará (cor rosa) abaixo (sul).[280] Há, ainda, a presença de duas rosas dos ventos, uma com a convenção ocidental (cor cinza) e outra com a orientação indígena (cor preta).

[280] Na representação convencional, o estado do Pará está localizado na região Norte e Goiás na região Sul. Essa representação aparece com o mapa na vertical e seguindo a orientação da rosa dos ventos convencional.

Sobre a desorientação promovida pelos aldeamentos, a citação a seguir trata sobre os Kayapó e demonstra como esses espaços alteravam a ordem social dos indígenas:

> Ao se fixarem nas "aldeias artificiais" e serem batizados, os indígenas tinham sua organização social intensamente transformada. Os Caiapó eram povos que praticavam agricultura ao lado da caça e coleta e, durante as estações de seca saiam em grandes expedições de caça e guerra. Nestas "correrias", participavam apenas jovens e adultos na forma de grupos formais de parentes e amigos. Marcel Mano, em acordo com os estudos de Turner, assinala que, mais que a busca por alimentos, tais expedições Caiapó eram importantes para a "produção da ordem social cayapó", funcionando como um precioso elemento para o equilíbrio político do grupo. A instalação nos aldeamentos implicava em drásticas mudanças no seu padrão de vida, sobretudo, visto que uma das funções dos aldeamentos de fins do século XVIII e início do século seguinte era, justamente, disponibilizar áreas para a pecuária, livrando-as da presença dos indígenas. Outra mudança que estavam sujeitos era o fim da poligamia, adoção da prática de casamentos e a formação de um modelo de família nuclear, o que refletia na redução dos laços de parentesco indígena. Além disso, foram pressionados a integrar a lógica produtiva vigente, sendo sua mão de obra utilizada – em práticas agrícolas, coleta de drogas do sertão, defesa de postos avançados e, sobretudo, em incursões pelos sertões. (OLIVEIRA, 2016, p. 198-199).

Posey (1987) também estudou os Kayapó (Mebêngôkre) e escreveu sobre a relação entre as crenças e a ecologia, destacando duas entidades dos Mebêngôkre para observar essas **funções ecológicas**. São elas: Bepkororoti e Mri-Kaàk. Posey et al. diz que a primeira é o espírito de um antigo pajé, morto injustamente quando reivindicava partes de uma anta. Desde então, esse espírito se manifesta em forma de chuva, raios e tempestades e fica nervoso quando a caça não é repartida. A segunda assume a forma de um animal e seu alimento são as piabinhas. O temor a essas duas entidades permite a proteção de peixes e a conservação das abelhas. O autor também assinala o alto grau de conhecimento que os Mebêngôkre possuem de insetos e plantas medicinais. Takape Tapayuna Mentuktíre nos disse, por exemplo, que as lideranças Kayapó usam uma planta (ele não informou que planta era essa), que no passado era utilizada para combates nas guerras com a finalidade de enfraquecer a força do inimigo. Ele explica que a planta é soprada na direção do oponente e que seu efeito é percebido rapidamente. Nos dias atuais, informou que esse recurso ainda é usado, mas para lutarem por seus direitos no confronto com a polícia, por exemplo.

As narrativas da criação do povo refletem muito a importância que o espaço ocupa na cosmologia indígena Jê, como demonstra a citação abaixo:

> O universo na concepção dos *Mebengokré* é composto de várias camadas (*pyka*) circulares sobrepostas como um ninho de vespas (*amjy*). O *pyka*, onde hoje moram os *Mebengokré*, foi descoberto por um caçador de uma camada superior, ao cavar um buraco seguindo um tatu. Os antepassados desceram então para esse *pyka* através do buraco utilizando um cordão de algodão. Nem todos tiveram coragem para descer: as fogueiras dos que ficarasão hoje visíveis como estrelas no céu. Tendo descido ao centro da camada inferior, construíram a primeira aldeia circular à imagem do buraco e das camadas do ninho de *amjy*. (POSEY et al., 1987, p. 42).

Os Mebengokré, assim como outros povos Jê e Macro Jê – como é o caso dos Javaé – não dividem tempo e lugar, natureza e cultura. Pequeno (2004) observa isso na constatação do calendário Kayapó.

> Os *Mebengokré* iniciam o seu ano no *ngô ngrà* (vazante) com atividades agrícolas que se estendem por quase todo o calendário ecológico até a maturação do milho. Segue-se o período da colheita e, com a queda dos frutos silvestres, os animais são atraídos, propiciando a época de caça que coincide com o *ngô tàm* (cheia). Em seguida, há um pequeno período de maior atividade de lazer e conveniência familiar, ao fim do qual, com a queda do nível das águas do rio (vazante), intensifica-se a atividade de pesca. E, com a vazante, inicia-se um novo ano. (PEQUENO, 2004, p. 270).

E também:

> Os Kayapó, por exemplo, acreditam que existe um equilíbrio entre os espíritos dos animais, dos homens e das plantas. Se os homens abusarem dos recursos da floresta, a harmonia será destruída e chegarão doenças para toda a tribo. Para eles, nenhum aspecto da vida tribal é mais importante que o equilíbrio ecológico. (POSEY apud PEQUENO, 2004, p. 271).

Já os aldeamentos enquanto "aldeias artificiais" implicavam na violação de toda a ordem social indígena (a agricultura, as expedições de caça e guerra, a forma de se organizar politicamente, o modelo de família). São inúmeras as implicações. Mais do que ressignificar suas existências nesses espaços, observamos que, em Goiás, os aldeamentos se esvaziavam muito rapidamente. Isso revela que esses núcleos, dentre outros motivos, provocavam uma desorientação social. As fugas poderiam ser uma forma de resistir à imposição de novas práticas de organizar a vida social propostas pela política colonial.

CAPÍTULO 5

NARRATIVAS DO ESQUECIMENTO: DA CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO BARÃO DE MOSSÂMEDES À PRODUÇÃO DO ESPAÇO NOS DISCURSOS DO SÉCULO XIX

5.1 Construção da imagem do Barão de Mossâmedes

Por que dedicar um tópico à construção da imagem do Barão de Mossâmedes é relevante para a nossa discussão? A resposta está na questão de que existe um silenciamento da atuação indígena pelas narrativas oficiais, seja em relação à documentação, aos relatos de viajantes ou à historiografia mais tradicional. Tal silenciamento se dá na chave do etnocentrismo e do enfoque em determinados personagens dessa trama não pensada em sua maior complexidade no interior das relações estabelecidas no contexto colonial. Nesse sentido se forja a imagem do Barão de Mossâmedes como aquele que pôs em prática o Diretório dos Índios na capitania de Goiás, que criou um aldeamento modelo, elevou o número de indígenas aldeados na capitania e cujo projeto só não teve o sucesso que deveria ter tido devido ao fato de seus sucessores não terem dado continuidade adequada aos trabalhos iniciados por ele. Todavia, vimos que seu sucessor Luís da Cunha Meneses era imbuído das mesmas prerrogativas, inclusive concluíndo várias obras incompletas no aldeamento de São José de Mossâmedes. O seu irmão e sucessor Tristão da Cunha Meneses, também na lógica do Antigo Regime, esteve com os mesmos ânimos. Embora todos os três estivessem desconfiados das alianças com os indígenas, parece-nos que dois fatores levaram à construção dessa imagem dirigida ao Barão de Mossâmedes. Primeiro, por promover sua autoimagem e, segundo, por ter sido o primeiro a implementar os aldeamentos pombalinos em Goiás, ou seja, nos dois governos que o sucederam havia uma expectativa da Corte de que os aldeamentos já implementados não mais gastassem da Real Fazenda, e sim promovessem o crescimento do comércio e os rendimentos do Estado. Nesse particular, uma questão que fica clara quanto aos aldeamentos pombalinos é que se deve gastar o mínimo da Real Fazenda, já que o interesse é "animar o comércio". Isso significa que os aldeamentos devem ser promissores, e não dispendiosos, portanto, a "remessa dos rendimentos, que tem a natureza de virem para esta

Corte, e que só na última necessidade se pode consentir na sua aplicação, no caso de alguma urgência das Capitanias".[281]

No entanto, qual é o contexto econômico da capitania de Goiás no final do século XVIII? Não vamos emitir, aqui, a narrativa da decadência, e sim observar que as remessas do quinto estão diminutas, as remessas dos rendimentos da Coroa são medíocres frente ao que se espera da capitania, o número de escravos é menor e os indígenas possuem articulações com os aldeamentos que não as planejados pelo projeto colonial.

Quando, na sua administração, o Barão de Mossâmedes estabelece aldeamentos em Goiás, o faz referindo sempre na documentação que fez algo nunca antes visto na América com pouco recurso à Real Fazenda e, com isso, vai autopromovendo sua imagem. Vejamos o que diz dele o contador geral da Contadoria Geral do Território da Relação do Rio de Janeiro, África Oriental e Ásia Portuguesa:

> Fez situar o resto da Nação Xacriabá na outra Aldeia de Santa Ana do Rio das Velhas, com muita pouca despesas e aproveitamento de perto de duzentas almas, e das mais que dessas se deviam multiplicar, conseguindo-se de todos depois de instruídos nos principais deveres da nossa crença o Batismo e levar ao Sacramento do Matrimonio os Contratos naturais com que os diferentes Sexos do Mato, viveram ligados, e servindo ao mesmo tempo esta povoação aos moradores da Estrada de São Paulo, e às tropas de comércio que as frequentam para as minas da mais forte barreira, contra os insultos do Bárbaro Caiapó que teve o caminho despovoado, e que os ditos Xacriabás novamente animaram, conservando-se [...] e obedientes as direções de um soldado Dragão, que os acompanhou para aquele estabelecimento.[282]

E prossegue:

> Este exemplo, e a experiência que dele resulta de não serem os índios do Continente do Brasil feras indômitas, mas sim homens hábeis para toda a educação na sua própria idade deve facilitar, e animar aos Governadores da nossa America a outras semelhantes empresas.[283]

Os trechos acima são de um ofício de 1788, em que o contador geral da Contadoria Geral do Território da Relação do Rio de Janeiro, África Oriental e Ásia Portuguesa questiona a manutenção dos aldeamentos em Goiás. Diz que é uma empresa valorosa, mas que, nessa

---

[281] OFÍCIO do contador geral da Contadoria Geral do Território da Relação do Rio de Janeiro, África Oriental e Ásia Portuguesa, ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [17.10.1788]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 37, D. 2291.

[282] Ibidem.

[283] Ibidem.

capitania, dão apenas despesas e que então não faria sentido prosseguir com esse encaminhamento:

> Tem-se visto, e ultimamente se tornou a ver, pelas relações de despesas remetidas pela Junta da Fazenda, em Carta de 09 de Dezembro de 1786, que do estabelecimento dos índios nesta capitania, se não tem recebido os interesses que se devem esperar, porque com as duas Aldeias que atualmente se estão estabelecidas, se tem despendido nos anos de 1775 até 1785, para cima de 150:000 contos de reis; com obras, sustento, e vestuários dos índios, Fazenda de Gado, Salários dos Vaqueiros, ao mesmo tempo que o Diretório dos Índios para a criação das Aldeias do Pará determina, que se façam as despesas que forem necessárias para os conduzir do Mato para as mesmas Aldeias, dando lhe os sustento, e ferramentas para as suas lavouras, nos primeiros tempos do seu estabelecimento para que depois não só possam contribuir por si as suas próprias necessidades; mas que venham a ser uteis as respectivas Capitanias, com os lucros do seu trabalho, e indústria. Este era o sistema do Governador Jose de Almeida Vasconcelos, que certamente se teria conseguido, se mantivessem as suas disposições no mesmo pé em que lhe as criou[284].

E completa:

> Deve-se dar algum adjutório, para as primeiras despesas que são indispensáveis fazer-se, em quanto estes estabelecimentos se não põem no seu verdadeiro pé, atendendo-a decadência de forças das Capitanias da América, porém este socorro deve ser de modo que não prejudique a Fazenda Real.[285]

O documento ainda reafirma a visão etnocêntrica que se tem dos indígenas quando coloca que o insucesso dos aldeamentos é produto da não continuidade do sistema do Governador José de Almeida Vasconcelos, que não logrou êxito no intento de civilizar os indígenas, já que estes não seriam "feras indomáveis", tudo era uma questão de saber domá-los. Isso significa que a ênfase recai na administração:

> Os Governadores são os que devem aplicar lhes os meios que a prudência mostrar mais aptos, de se puderem conseguir com mais suavidade, e menos despesas, porque é visível a todas as luzes, que sendo um desse fim interessantes destes estabelecimentos, o de tirar se dê-lhes pelo tempo a diante as utilidades de que são suscetíveis; logo que isto se não alcance, o que pelo contrario somente se vejam a cumular despesas infrutuosas, nenhuma razão poderá concorrer para que hajam de se continuar semelhantes projetos, e que com eles se arrisquem os Cabedais Régios.[286]

---

[284] Ibidem.
[285] Ibidem.
[286] Ibidem.

Ao valorizar sua imagem, o Barão de Mossâmedes, quando sai do governo, informa que teve considerável despesa com os "indios que Sua Magestade quer mandar educar", mas não queria indenização dos cofres reais. Desejava apenas que Sua Magestade dirigisse os avisos necessários para que as despesas passassem à Congregação do Oratório da cidade de Vizeu, para que esta tomasse conta dos referidos indígenas e, nesse sentido, se obrigasse com eles com um valor mensal de 9600 para cada um deles e outra porção para ensino, vestuário, "comedoria" e casa. O documento não revela o número desses indígenas, mas somente que quando chegou à capitania de Goiás encontrou-a com poucos rendimentos e as despesas de sua administração foram muitas. Contudo, não recorreu ao real quinto, fato que não deixou os cofres da tesouraria exauridos. Essa questão aparece na memória do contador geral da Contadoria Geral do Território da Relação do Rio de Janeiro, África Oriental e Ásia que, em seu ofício, se ressente dos sucessores do Barão de Mossâmedes, posto que eles teriam, ao contrário de seu antecessor, coberto as suas despesas com o recurso ao real quinto, o que diminuía os rendimentos da Coroa.

Em 1777, o ex-vereador da Câmara de Vila Boa, Pedro Bernardino de Sousa Brandão, protestou contra os gastos que o Barão de Mossâmedes promoveu à custa da câmara para a formação da bandeira que se dirigiu à Ilha do Bananal, mencionando que as despesas foram exorbitantes, chegando a mais de 20 mil cruzados. Sobre esse protesto, que inclusive resultou na prisão do dito vereador José de Almeida, responde que ele era fruto da emulação e inveja, que queriam usurpar-lhe a glória de ter sido

> o primeiro na América Portugueza que civilizei e pacifiquei Indios Silvestres, com a circunstância de não gastar um só Rial dos cofres da Fazenda e Som.te servindo-me como de asesorio das proprias forsas, dos rendimentos da Camara, e do produto das condenações da justiça.[287]

Ainda, chama o protesto do vereador de queixas frívolas. É interessante como ele se diz o primeiro na América portuguesa a cumprir aldeamentos sem recurso à Real Fazenda. Esse discurso será fixado na construção de sua memória.

Em sua defesa saiu seu sucessor, Luís da Cunha Meneses, que, ao escrever para a rainha, observou que seus esforços em promover dito aumento da capitania o levaram à

[287] REQUERIMENTO do ex-vereador da Câmara de vila Boa, bacharel Pedro Bernardino de Sousa Brandão, à rainha [D. Maria I], solicitando que se mande proceder as informações sobre a injusta e violenta prisão que o governador e capitão-general de Goiás, [Barão de Mossâmedes], José de Almeida de Vasconcelos de Soveral e Carvalho, lhe queria fazer, em represália por ter protestado contra as extraordinárias despesas que mandou fazer pela Câmara, com a formação de bandeiras, de que não resultou fruto algum, e a criação da aldeia do Bananal, denominada Nova Beira, a qual nunca foi aldeia, por não ter já há três anos, índio algum [19.06.1778]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 30, D. 1922.

formação das bandeiras, que aconteceram pela contribuição dos moradores. Os lavradores contribuíram "huns com milho, outros com feijám, outros com farinha, outos com toucinho o que rateado por muitos veio atocar pequena parte a cada hum".[288] Os mineiros, nas palavras de Cunha Meneses, foram persuadidos com suavidade e sem autoridade a darem um ou dois soldados, outros a contribuírem com escravos e tudo "embeneficio do bém publico".[289] Prossegue contando que várias vezes seu antecessor utilizou de "despesas proprias" na "utilidade dos Povos" e conclui que Nova Beira já se achava com muitos indígenas batizados e que tinha as "linhas" para que seus habitantes fossem "utéis ao Estado". Informa, também, que depois de sua chegada, por duas vezes, havia recebido a visita de indígenas de Nova Beira. É interessante notar a visita dos indígenas, ilustrativa de que eles negociavam seus interesses com os governos da capitania e os governadores, aos recebê-los, indicam que a manutenção dos aldeamentos dependia das alianças com os indígenas.

Os gastos com os aldeamentos e a diminuição das arrecadações do quinto nos governos que sucederam o Barão de Mossâmedes puseram em cheque a permanência desses mesmos aldeamentos.

Em ofício ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tristão da Cunha Meneses se defende dizendo que quatro aldeias de índios Kayapó aldeados em Maria I eram habitantes das campanhas do varadouro de Camapuã, mais próxima da capitania de Cuiabá, e os que haviam recentemente chegado à capitania de Goiás habitavam as margens do Rio Grande mais próxima de São Paulo. Portanto, essas capitanias, "ficando aleviadas do grande peso e das grandes hostilidades que sofriam, sem a menor despesa e trabalho",[290] deixaram a capitania de Goiás "gemendo com despesa da sua Sevilização e Construção de novos estabelecimentos, não podendo suprir a estas as Reais aplicações, pello grande, e deploravel atraso destas Minas".[291]

No entanto, ainda se percebiam esforços para a continuidade dos aldeamentos. Um exemplo é a tentativa de aumentar a população do aldeamento de São José, trazendo para esse local os indígenas da aldeia Maria I, bem como o papel da liderança de Damiana da Cunha em suas incursões aos sertões para trazer seus parentes Kayapó ao aldeamento de São José de Mossâmedes.

---

[288] Ibidem.
[289] Ibidem.
[290] OFÍCIO do Governador e capitão general do estado de Goiás, Tristão da Cunha Meneses, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [16.01.1784]. AHU_ACL_CU_008, Cx.35, D. 2131.
[291] Ibidem.

5.2 Produção do espaço nos discursos do século XIX e a questão do olhar sobre o indígena

No século XIX, com a criação do Estado nacional, a categoria espaço transita da lógica de asseguração do território para a de unidade territorial. “Vila Boa, que na primeira metade do século XVIII tinha importância político-estratégica pela sua posição geográfica, agora, enfrenta debates em torno do seu *status* como capital da província” (NASCIMENTO, 2016, p. 222).

Conforme João Marcelo Ehlert Maia (2007, p. 9), o espaço como zona de fronteira desafia o olhar imperial. O sertão é visto como “sociedade movente, instável e alheia a uma fundação cultural homogênea e permanente” e desafia a visão racionalizadora, “olhar impregnado de cálculo do homem econômico”. Daí a ideia de uma sociedade em ruínas.

Ehlert Maia (2007, p. 3) assinala que “o espaço é uma categoria central na imaginação brasileira”. Logo, conclui que, mais do que símbolo, é um elemento constitutivo da cognição sobre a civilização brasileira.

Por que o espaço é tão central na imaginação brasileira? É preciso observar a criação das narrativas da identidade nacional. Os espaços longínguos desafiam a lógica da modenidade. Era necessário inserir o território no “relógio do ocidente” e ficou a cargo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) promover essa escrita da história brasileira identificada a determinado projeto de nação.

Para Maia, a espacialidade dos sertões desafia o discurso da modernidade. Trata-se de um território movente, instável, “espaço como uma zona de fronteira, permeada de vestígios, gentes, lugares e ruínas” (MAIA, 2007, p. 4). De acordo com o autor, essas “geografias incompletas” desafiavam o olhar imperial dos viajantes. Ali não se enxergava “fundação cultural homogênea e persistente”.

Desse modo, essas “geografias incompletas”, como aponta Manuela Carneiro da Cunha (1987), não se enquandram ao projeto nacional. Tal projeto se dá com a negação da soberania das nações indígenas, como mencionam Borges, Medina e Monteiro (2012, p. 254), “se o modelo de identidade nacional espelhava-se na Europa, então não haveria lugar para os índios”.

Mota (1998) sublinha os debates tecidos no interior do Instituto sobre a temática da integração indígena. “Entende que esses debates influenciaram políticas indigenistas e que sua revista – o RIHGB – foi de fundamental importância para que as ideias do Instituto circulassem por todo Império” (NASCIMENTO, 2016, p. 223).

Por que os debates no interior do Instituto eram tão relevantes? Isso se deve ao fato de o Instituto ter sido fundamental na construção do Projeto de Nação:

> O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838, é um exemplo desse ideário, pois desempenha um relevante papel na construção de uma história do Brasil e, por conseguinte, no estabelecimento, em bases científicas, nos marcos do iluminismo, de uma unidade/identidade nacional – e esta época se caracteriza justamente por esse afã de fundar uma nação brasileira domada, civilizada. (BORGES; MEDINA; MONTEIRO, 2012, p. 251-252).

O autor ressalta quatro propostas de integração do indígena ao projeto de nação, vinculadas aos debates do Instituto: integração pela catequese, integração pela guerra, integração pelo branqueamento e, finalmente, pelo trabalho.

Isabel Crescêncio (2012) também analisa a temática indígena vinculada ao IHGB. A autora busca as representações do indígena no imaginário goiano contidas nas páginas da revista do Instituto, a RIHGB. Ela analisou 25 artigos e organizou as representações em três temporalidades: **leituras do passado**, **interpretações do presente** e **perspectivas do futuro**.

Na primeira temporalidade, destaca os artigos referentes à origem e à migração dos povos indígenas em Goiás. Na segunda, enfatiza os artigos que apresentam as representações do indígena na província e evidencia seis subjetivações presentes nos oitocentos:

1) **o índio selvagem**, aqui representações do bom e mau selvagem. O bom selvagem está na idealização romântica do século XIX. De acordo com a autora, essa imagem não ganhou solo fértil em Goiás, mas a do mau selvagem sim, em virtude do horror que os moradores tinham dos indígenas.
2) o **índio antropófago**.
3) **o índio atrasado**.
4) **índio privilegiado *versus* índio explorado.**
5) **índio natureza** – para a autora, essa representação alcançou Goiás: encontra-se em relatórios de presidentes de província e na narrativa dos viajantes que por aqui passaram.

   Para Crescêncio (2012), essa representação índio/natureza constituía em exemplo de anulação do indígena no imaginário coletivo. Como assevera Portella (2006, p. 133): “uma imagem acerca do índio do sertão, ou retirando-lhe completamente a historicidade ao denominá-los como parte da natureza, ou oferecendo-lhes uma historicidade incompleta ao descrever seus modos de vida”.

6) Por último, a do **índio aculturado**.

A terceira temporalidade apresenta cinco pontos que permeiam o imaginário para o futuro das relações indígenas: “a saber: a ocupação do interior; o desejo de civilizar os indígenas; a possibilidade de estabelecer o comércio; as ações governamentais; e por fim, a certeza de que os indígenas iriam desaparecer” (CRESCÊNCIO, 2012).

Conclui-se que, para a autora, três dessas representações estiveram presentes em Goiás: a do mau selvagem, a do índio atrasado e a do índio natureza. Para o imaginário coletivo goiano, predominou, principalmente, a do mau selvagem, mediada pelo sentimento do medo:

> E além disso, para demonstrar de maneira clara que os indígenas que habitaram a região de Goiás no século XIX não foram personagens históricos passivos e sim ativos, trabalhou-se o sentimento **medo** – construído por estes índios como elemento de auto-afirmação identitária e de defesa territorial consciente. Este sentimento foi o motivo de embate entre não-indígenas e indígenas em Goiás no século XIX; pois mesmo que com as diversas justificativas recorrentes empregadas em discordância com os indígenas, o que prevaleceu foi o sentimento subjetivo de insegurança. Assim, as razões para o embate não se encontravam nos “outros”, mas nos próprios “civilizados”; por isso o ódio extremado aos indígenas, o desejo de submetê-los ao extermínio total. (CRESCENCIO, 2012).

Essa noção de prevalência da representação do mau selvagem em Goiás está presente também na escrita de Palacín (1992). Ele publicou um artigo intitulado “Ausência do índio na memória goiana” e nele pontua essa discussão acerca dessa representação do mau selvagem.

5.2.1 Couto de Magalhães e a problemática indígena em Goiás

Couto de Magalhães foi presidente da província de Goiás ente os anos de 1862 a 1864. Em 1863, “excursionou pelo rio Araguaia (1863) de onde recolheu farto material para seus estudos” (BORGES; MEDINA; MONTEIRO, 2012, p. 256). Desses estudos resultou aquele que foi considerado um de seus melhores trabalhos: *O selvagem* (1876).

Couto de Magalhães integrou o IHGB na segunda metade do século XIX e estava envolvido nos debates sobre a considerada **problemática** indígena. Para Borges, Medina e Monteiro (2012, p. 256), sua proposta de valorização do indígena estava associada ao seu interesse “da utilização do braço indígena para a ocupação, melhoramento e manutenção de

vasta porção do território nacional". É nesse sentido que se daria a domesticação dos povos indígenas tidos como selvagens.

Com esse fim, ele contrapôs-se a um argumento muito difundido no período a respeito da importação de europeus, pois defendia que as populações indígenas poderiam ser empregadas nas atividades produtivas sem a necessidade do Estado recorrer à migração de europeus.

Em 1773, Couto Magalhães escreve, na RIHGB, um ensaio de Antropologia chamado "Região e raças selvagens". Essa publicação defende

> [...] o aproveitamento dos índios em várias atividades produtivas, principalmente naquelas cujo trabalho não era o da agricultura sedentária, como as atividades pastoris do Sul, as atividades extrativas do Norte, onde o elemento indígena reunia melhores condições de convivência com a natureza que o branco. (MOTA, 1998, p. 168).

Ainda, expressa que

> [...] a estratégia para a inserção dos índios nas atividades econômicas do Império passava pela educação das crianças indígenas em colégios específicos, onde se ensinaria não só a língua pátria como também profissões e noções administrativas, para que esses jovens, mais tarde, ocupassem a administração de suas aldeias. (MOTA, 1998, p. 168).

Sobre as discussões de como seria a melhor forma de integrar o indígena à nação – catequese ou guerra –, Couto de Magalhães confronta o discurso de Francisco Adolfo de Varnhagen. Para Varnhagen, o Estado deveria impor-se à força aos indígenas, para ele povos sem história. Na contramão desse discurso, Couto de Magalhães valorizou, ainda que no parênteses civilizatório da domesticação, a especificidade dos grupos éticos indígenas. De acordo com Mota (1998, p. 169), ele "[r]efutou os argumentos de que os índios eram preguiçosos, estúpidos, bêbados e traiçoeiros" e "lamentou que os índios não tivessem historiadores para escreverem a história a seu modo".

Em relação à catequese, fez críticas quanto à forma pela qual esta vinha sendo empregada, uma vez que ela deveria se orientar pelos seguintes meios: a) não aldear nem pretender governar as tribos indígenas; b) ensinar as crianças de cada tribo a ler e a escrever conservando sua língua materna; c) deixar os índios viverem no seu modo de vida tradicional, não alterando seus costumes (MOTA, 1998, p. 169).

Com o intuito de integrar os indígenas, construiu o Colégio de Línguas Princesa Imperial Dona Isabel (1870-1889), no momento em que era "diretor, na época, dos Serviços

de Catequese e Navegação do Araguaia, órgão vinculado à Secretaria de Estado dos Negócios de Agricultura, Comércio e Obras Públicas da Província de Goiás" (MARIN, 2009, p. 155). De acordo com Dias (2013), esse colégio seguia o pressuposto jesuítico de catequizar os índios na sua própria língua, ideia defendida por Couto de Magalhães, que inclusive falava o *nheengatu*. Era também um local para se aprender ofícios. De acordo com Dias (2013, p. 220), o objetivo era

> [...] formar intérpretes (língua) e profissionais voltados à navegação do Araguaia. Os meninos seriam formados como marinheiros, para tanto, deveriam aprender o ofício de ferreiro, carpinteiro e mecânico, aplicado à construção naval. Também a eles era desejado que se ensinasse práticas agrícolas.

Para Marin (2009, p. 162), "[o] projeto pedagógico do Colégio Isabel visava à destruição do mundo do outro – do indígena – e de sua cultura. Por ser considerada tabula rasa, a criança tornou-se ponto de partida para essa destruição cultural"

Conclui-se que Couto de Magalhães, em seu projeto, não situou o indígena como agente de sua própria história, e sim como povos que deveriam sair da barbárie e alcançar a civilização por meio da integração à lógica do racionalismo do ocidente.

CAPÍTULO 6

NARRATIVAS INDÍGENAS: LEITURAS ATUAIS SOBRE AS RELAÇÕES INTERÉTNICAS

> lo que yo tengo por maior obstáculo para la gente de todas estas naciones es su propria condicion, que ninguna cosa sienten mucho, ni pérdida spiritual ni temporal suia, de ninguna cosa tienen sentimento mui sensible, ni que les dure; y ansi sus contriciones, sus deseos de seren buenos, todo es tan remisso, que no se puede hombre certificar de él.[292]
>
> Pe. Luis da Grâ

Este capítulo concerne às narrativas dos indígenas sobre o seu passado, estabelecendo um contraponto com o capítulo anterior. A ênfase será dada às falas conseguidas por meio das conversas que tivemos com alguns dos atuais estudantes e egressos do curso de Licenciatura em Educação Intercultural da UFG. Nessas conversas, falamos sobre os primeiros contatos, as relações interétnicas e o modo de vida dos seus antepassados. Nesse espaço, enfocaremos: 1) o repertório indígena e suas formas de lidar com as relações de contato; 2) as trocas e negociações; 3) os aldeamentos.

A epígrafe que abre este capítulo trata-se do trecho de uma carta, escrita em 1556, pelo padre Luis da Grâ, e destinada ao padre Inácio de Loyola.[293] O trecho é descrito no texto de Cunha e Castro (1985) e faz referência ao modo como os jesuítas viam os indígenas. A sociedade tupinambá do século XVI era então percebida pelos padres como inconstante. Os autores chamam a atenção para o fato de que o lido pelos jesuítas como inconstante era, na verdade, a plasticidade indígena.

A partir de suas cosmologias, os indígenas também plasmaram as relações de contato, moldando-as por meio de seus próprios repertórios. Exemplo disso é como os autores iniciam o texto "Dóceis, os Tupinamba convertiam-se à fé dos jesuítas. Dóceis, decerto, mas

---

[292] [...] o que eu tenho por o maior obstáculo para o povo de todas essas nações é sua própria condição, que nada sente muito, nem perda espiritual nem temporal, de nenhuma coisa têm um sentimento muito sensível, nem que dure; e eu anseio por suas contrições, seus desejos de ser bom, tudo é tão negligente, que você não pode certificá-lo (tradução nossa).

[293] Fundador da ordem Jesuíta.

inconstantes, queixavam-se os padres" (CUNHA; CASTRO, 1985, p. 192). Os autores asseveram que os tupinambá eram vistos como dóceis pelos padres porque não resistiam à conversão, mas nela não perseveravam. Se não a negavam, tampouco nela permaneciam. Isso tem a ver não com inconstância, como imaginavam os padres na sua leitura etnocêntrica, e sim com a cosmologia tupinambá, que ordenava, a seu modo, as relações de contato.

Dizem os autores que a indiferença tupinambá estava relacionada à importância que a vingança assumia para essa sociedade. As concepções de guerra eram bem distintas para o governo colonial e para os tupinambá. Enquanto para o primeiro a guerra era para escravizar e vender os cativos, para os segundos ela "não procurava matar senão apresar inimigos, inimigos que serviam tanto quanto eram servidos (já que eram alimentados pelo grupo e pouco deviam a seu captor) e que só com muita relutância eram vendidos aos Portugueses" (CUNHA; CASTRO, 1985, p. 192). Os autores ainda apontam que, para os verdadeiros guerreiros, era indigno vender seus prisioneiros.

Nesse ponto, queremos tratar da importância da cosmologia indígena nas relações interétnicas, para quem os prisioneiros não eram um negócio, como para os portugueses. Eles faziam parte de toda uma organização da sociedade que, como informam os autores, estava alicerçada na vingança. A vingança ordenava a temporalidade tupinambá, pois ligava "los muertos del pasado con los muertos del futuro por intermedio de los vivos" (CUNHA; CASTRO, 1985, p. 191).

Mas porque a vingança está ligada à temporalidade para os tupinambá?

> Dizer que seu nexo é a vingança é portanto dizer da sociedade tupinambá que ela existe na temporalidade, que ela se pensa a si mesma como constituída no tempo e pelo tempo. Dependente do que lhe é exterior, a sociedade tupinambá faz da morte em terreiro e com devorarão a morte honrosa por excelência: é ela quem garante a memória [...] Enquanto resultado de vinganças anteriores, ela garante a existência do grupo que o devora, enquanto penhor de novas vinganças, a do grupo a que pertence. Mas em ambos aspectos e para ambos os grupos, a vingança é o fio que une o passado e o futuro e nesse sentido vingança, memória e tempo se confundem. (CUNHA; CASTRO, 1985, p. 201).

Os autores, dentre outras questões, também pontuam sobre a não conversão "genuína" dos Tupinambá segundo padrões do cristianismo. Isso ocorria devido à incompatibilidade da dita "religião do perdão" com a religião da vingança. Essa última nutria a própria existência da ordem social tupinambá e lhe permitia a existência de um futuro, que passava por seus inimigos.

Se o tempo, de acordo com Cunha e Castro, é uma categoria fundamental para os grupos indígenas tupi, a categoria de maior importância para os Jê é o espaço. Nesse sentido, os autores fazem uma comparação entre esses dois grupos.

> Nada mais contrastante com essas sociedades Tupi que habitam o tempo do que as sociedades de lingua Je, que se pensam, elas, sob a espécie da espacialidade e da reiteraçuo. Os Timbira orientais, por exemplo, parecem querer rebater e encerrar o mundo passado, présente, futuro, no espaço circunscrito da aldeia. Nesse espaço, tudo tem seu lugar, diriamos até, tudo é lugar (M. C. da Cunha 1978 : 23, 35 ss.) e esse lugar imutável exorciza o tempo. (CUNHA; CASTRO, 1985, p. 201-202).

Como explicam os autores, o espaço da aldeia exorciza o tempo. Seus processos de orientação e ordenação do mundo social estão relacionados ao lugar. No lugar é onde se existe como grupo e por isso o deslocamento do lugar pode provocar uma desorientação social, como é o caso que já reportamos no nosso texto sobre os aldeamentos. Também o deslocamento pode ter uma função de apropriação do mundo exterior à aldeia, e não o mundo exterior apropriar-se do indígena. A citação abaixo é um exemplo disso:

> Quanto ao exterior, ele é apropriado de vários modos: o conceito de "estrangeiro" tem seu lugar alocado na estrutura cerimonial, já que é o nome dado a um dos grupos de praça (C. Nimuendaju 1946). Os chefes honorários que "representam" outros grupos étnicos (vide G. Azanha 1984: 44) sâo membros da propria aldeia, distinguidos para marcar (ao mesmo tempo que abrigar) os de fora : ou seja, o chefe honorário dos Apinayé na aldeia Krahó sera um Krahó, como o chefe honorário krahó no Rio de Janeiro sera um carioca. Sâo inversos de embaixadores, na medida em que sào externos aos grupos que representam. Mas sâo eles que fazem da aldeia o microcosmo que ela é: introjetam na aldeia a totalidade do mundo exterior (M. C. da Cunha 1973 : 24). (CUNHA; CASTRO, 1985, p. 202.)

Na categoria de espaço, a vingança ganha teor distinto para os grupos Jê. Para os Tupinambá, ela tem que ser inconclusa; já para os grupos Jê uma batalha pode encerrar uma vingança "eventualmente através de um massacre definitivo (ao qual os Tupinambá não parecem ter recorrido)" (CUNHA; CASTRO, 1985, p. 202).

Cunha e Castro (1985) informam que, entre os grupos Jê, "diferentemente dos Tupi, cancelam-se as relações com esses inimigos pela simples apropriação de seus cantos ou de seus rituais". Em uma conversa com Takape Tapayuna Metuktira, essa questão do cancelamento foi confirmada em sua fala. Takape nos disse que seu bisavô contou para sua avó que os Ira Ãmrãire (Kayapó do norte de Goiás) guerreavam com os Tapirapé e Karajá e os conflitos resultavam no rapto de crianças e de adultos. Esses raptos ocorriam porque os

Kayapó do norte tinham o costume de apropriar-se dos cantos de outros povos e utilizá-los em suas festas.

A pesquisa de Araújo (2019), mencionada no início de nosso trabalho, discute a tibieza dos projetos assimilacionistas entre os indígenas pela via da evangelização. De modo geral, podemos dizer que tanto o projeto assimilacionista pela educação e catequese quanto pela evangelização protestante não tiveram os resultados esperados por parte da empresa colonial. Araújo trabalha com as narrativas de missionários protestantes que foram evangelizar os Javaé na Ilha do Bananal na primeira metade do século XX. Sua pesquisa, conforme explicita a autora, relaciona-se ao enfoque decolonial. Portanto, o texto se abre para a epistemologia Javaé e, nessa abertura, a autora menciona a busca pela "autodeterminação e revitalização cultural" dos Javaé. Quando ela se direciona às "lideranças Javaé da atualidade" e confronta suas memórias às narrativas protestantes, percebe que essas últimas são rechaçadas por aquelas lideranças. A citação a seguir exemplifica essa refutação. Trata-se de uma conversa que Araújo teve com Valdemir Filho Texibá Javaé, da aldeia Barreira Branca, no dia 2 de fevereiro de 2018:

> É... não concordo com o que eles falam, igual esse, um exemplo, "subgrupo dos Karajá". Isso aí a gente fica incomodado com isso, que nós não somos subgrupo dos Karajá, né? Eu, que eu sei, meu povo tem origem, tem história, né, é, só a língua que é parecido mas é diferente. A festa é parecido mas é... diferente, parecido mas é diferente, né? Tem até história que, nós temos uma outra história sobre os Karajá. Igual eles falam nós também tem história, mas o que vale pro não indígena é o que tá escrito, né, então é... os Karajá, o que os Karajá contaram tá lá escrito então é aquilo que tá valendo.
> [...]
> É que é... eu fico muito agradecido, né, quando alguém resolve falar do povo Javaé, né, porque a gente tem vontade de mostrar que nós tem uma origem, tem uma história, né? Agora a maioria dos que eu leio, né, fico lendo aí somos Karajá, Javaé e Karajá [risos]. (ARAÚJO, 2019, p. 171).

O trecho da conversa acima diz respeito ao fato de aparecer, nos relatórios dos missionários, a ideia de que os Javaé e Karajá são o mesmo povo,[294] como se os Javaé fossem, na verdade, um subgrupo dos Karajá. Texibá refuta essa explicação e diz que, embora haja algumas semelhanças na língua e nas festas, por exemplo, eles têm sua própria origem, sua própria história.

Nossa pesquisa também assume o viés decolonial e, por meio da metodologia da conversação, igualmente se abre para as epistemologias indígenas. Várias concepções

[294] Essa ideia não só aparece nesses relatórios, como também em muitas teses e artigos científico escritos até bem pouco tempo.

aparecem na documentação oficial sobre as relações de contato e as representações dos povos indígenas em Goiás no século XVIII. Desse modo, é importante salientar como algumas dessas experiências aparecem nas falas dos indígenas, como eles lembram, o que lembram, o que esquecem, como são sujeitos de suas próprias histórias na reatualização dos acontecimentos do passado.

Araújo (2019, p. 210) constata, em seu trabalho, a "exiguidade das missões cristãs entre os povos indígenas, pelo menos na metade do século XX". Essa exiguidade se deve às estratégias indígenas de lidar com esses contatos:

> Encontrar nos missionários a disposição para instruí-los significa mais uma estratégia de resistência, um posicionamento intercultural crítico dos indígenas, no sentido dado por Walsh, como um projeto político, social, ético e epistêmico de conhecimentos desde a diferença para transformar estruturas, instituições e relações sociais e criar condições de estar, ser, pensar, conhecer, aprender, sentir e viver distintas (WALSH, 2010), do que simplesmente uma submissão passiva mediante as práticas evangelizadoras protestantes. (ARAÚJO, 2019, p. 275).

Ela aponta, nas narrativas dos missionários, muitos casos de evangelização frustrada. Como exemplo, o caso do índio Karajá Odidi:

> Se é plausível que Odidi tenha passado um tempo na missão com Glass para conhecer o mundo dos "brancos", informação repassada pelo próprio missionário, ele o fez desde uma atitude de engajamento, de imersão no contexto social, cultural e religioso protestante. Tendo experimentado da cultura ocidental ao vestir-se, comer à mesa e participar dos cultos, Odidi passa a deter um conhecimento a mais para, no retorno à sua aldeia e ao seu povo, decidir-se pela cosmologia Karajá, daí a afirmação posterior de Glass: ele havia retomado seus costumes ancestrais. Certamente, esta retomada teria muito mais valor que antes visto que a curiosidade de Odidi, conforme narrativa de Glass, o teria levado a conviver e experimentar esse outro mundo. Porém, por esta mesma experiência ele teria condições de optar pela sua história, seu povo e sua ancestralidade. (ARAÚJO, 2019, p. 125).

Odidi fez, como ressalta Araújo (2019), uma imersão no mundo do branco protestante e experimentou esse contexto, mas optou "pela sua história, seu povo e sua ancestralidade".

Um dos missionários tratados em seu texto é o batista Benedicto Odilon Propheta. Em um de seus relatos, Propheta alega "que onde houve a evangelização católica não se ouve notícias de indígenas cristãos" (ARAÚJO, 2019, p. 216). A autora assevera que, nos relatos desse missionário, o objetivo dos batistas era incorporar os indígenas à civilização por meio da evangelização e da educação nos moldes das noções de evolucionismo e progresso. É

interessante como, a partir da discussão das missões protestantes no Vale do Araguaia, a autora apresenta como frustrado o projeto assimilacionista.

6.1 Negociações e trocas

Nosso trabalho frisou, em algumas passagens, que os aldeamentos pombalinos foram, em grande medida, possíveis por ocasião de negociações com os indígenas, que muitas vezes envolviam trocas. Na documentação oficial é comum aparecer a ideia da ingenuidade indígena e a aceitação dos aldeamentos como resultado dos presentes que lhes eram oferecidos. Os indígenas eram frequentemente vistos nos relatos da documentação oficial como pueris e ingênuos nessas relações de troca. Desse modo, é preciso entender o significado das trocas e das negociações para os indígenas a fim de romper com as representações eurocêntricas contidas na documentação.

O trabalho de Fábio Tuilari Tapirapé,[295] apresentado no seminário[296] de Educação Intercultural da UFG, explicou como as trocas fazem parte da cosmologia Karajá. O seu trabalho é sobre a plantação de roças. Entre os Karajá, a plantação teve início quando Tainahakỹ, na forma de um velho, veio e trouxe do céu as sementes e, então, ensinou os Inỹ a plantarem suas roças. Nesse momento ocorreu uma permuta: Tainahakỹ ofereceu as sementes aos Inỹ em troca de frutos do cerrado, que até então era o que eles conheciam.

Tainahakỹ plantou *mai* (milho), *ara* (inhame), *ajuira* (mandioca), *ôteròti* (batata-doce), *tòèra* (abóbora) e *ruuni* (melancia). Plantou e, depois da colheita, levou os alimentos de canoa para a aldeia. Nesse momento, trocou os produtos da roça pelos frutos do cerrado. Foi por meio da troca que os Inỹ começaram a plantar as roças da praia (*Ynyra Bdeura*), da beira do rio (*Òtira Oworu*) e a roça de toco (*Oworu Bjiu Idu*).

As negociações também envolviam a apropriação de conhecimentos. O *Hetohokỹ* é uma festa de formação dos meninos. Conforme Wahuka Karajá, a formação seria muito importante para os Inỹ. Indica, em sua fala, que a incorporação de aspectos do mundo exterior poderia contribuir na formação dos meninos, como, por exemplo, permitir que eles saíssem das aldeias com o consentimento dos pais para aprenderem a língua portuguesa. Aprender a

[295] Aluno do curso de Educação Intercultural da UFG que apresentou, no Seminário em Educação Intercultural, seu projeto de pesquisa, intitulado "Práticas pedagógias e retomada dos saberes Inỹ".

[296] Os Seminários em Educação Intercultural acontecem aos sábados e fazem parte da carga horária dos estudantes da Educação Intercultural da UFG. Eles ocorrem todos os sábados, durante o período de aulas, e neles são discutidos temáticas, os alunos apresentam trabalhos e seus projetos de pesquisa.

língua portuguesa estava, ao que indica a fala de Wahuka, relacionado à incorporação de elementos externos à formação dos meninos, formação indígena.

Em relação às negociações para que os indígenas fossem direcionados para as missões, Henrique (2017, p. 197) refere-se a autores como Carvalho (2012), Roller (2014) e Mandrini (2014) e infere que eram "longas negociações em que os missionários e seus intérpretes faziam ofertas de facas, tesouras, agulhas, tecidos e miçangas, entre outros produtos, procurando convencer os índios das comodidades da vida nas missões".

O autor comenta que as autoridades pensavam que os presentes e brindes eram importantes instrumentos de atração dos indígenas para os aldeamentos e imaginavam que esses presentes convenceriam os indígenas a abandonarem seus costumes e nos aldeamentos, uma vez convencidos, iriam aderir ao modo de vida do colonizador. Os presentes e brindes deveriam ser ofertados também depois dos indígenas aldeados, a fim de mantê-los satisfeitos. No entanto, os indígenas faziam sua própria leitura desses brindes, sem "abandonar seus costumes tradicionais"[297] (HENRIQUE, 2017, p. 198).

Sobre os usos que os indígenas faziam dos presentes, Henrique (2017, p. 198-199) cita a fala de um presidente de província, para quem

> [...] é constantemente vária e incerta a quantidade dos indígenas que só concorrem à Missão por visita e espírito de curiosidade e atraídos pelo desejo de receber algum presente, o que conseguido, retiram-se novamente para os seus alojamentos, ficando o missionário reduzido às pessoas do seu séquito.

E também:

> [...] o vice-presidente da província do Amazonas, Manoel Gomes Corrêa de Miranda, informava que "grande número de principais têm vindo se apresentar ao Governo e prestar preito e homenagem ante o retrato de S. M. I., e com agrados, e alguns brindes eles têm prometido que vão fazer descer as suas tribos e fundar suas aldeias. (HENRIQUE, 2017, p. 198-199).

O autor (2017, p. 199) explica que os indígenas muitas vezes negociavam presentes diretamente com o presidente de província: "Assim faziam os Apinayé, por exemplo, muito utilizados na pilotagem das canoas de comércio que navegavam pelos rios Tocantins e Araguaia e que frequentemente estavam em Belém". Descreve também que os presentes, na Amazônia do século XIX, eram, em larga medida, ferramentas, miçangas e roupas.

[297] Vimos, nas considerações iniciais de nosso trabalho, como o texto de Catherine Howard (2002) apresenta bem essa discussão das trocas de mercadorias entre os Waiwai.

Outra questão discutida por ele são as estratégias indígenas para continuarem recebendo os brindes, pois havia uma verba para a compra desses presentes, mas ela, como informa o autor, ancorado em Amoroso (2006), era destinada apenas aos indígenas que estavam recém-aldeados ou para a atração daqueles em estado "selvagem". Os brindes faziam parte dos projetos de civilização e assim que os governos achassem que já haviam assegurado a assimilação essa verba era cortada. Desse modo, o autor apresenta o caso dos índios Tembé do rio Capim, que já permaneciam aldeados havia 10 anos e que, então, não tinham mais direito aos brindes por serem "confundidos com a população". Contudo, esses indígenas criaram estratégias de acessar os presentes "por conta própria ou acompanhados de missionários ou diretores, faziam-se passar por 'coisa nova', ou seja, por recentemente aldeados, a fim de obter brindes do governo" (HENRIQUE, 2017, p. 201). Amoroso (2016) diz que eles faziam-se passar por "coisa nova", ou seja, índios recém-aldeados. Esse termo "coisa nova" vai aparecer numa "carta anônima publicada no jornal *O Liberal do Pará*[, que] alertava a população da capital do Pará sobre as estratégias indígenas para obter brindes" (HENRIQUE, 2017, p. 200).

É preciso entender, como já visto, que os indígenas mobilizavam várias estratégias para obter brindes e uma delas constituía em batizar-se várias vezes. A cada batismo se obtinha do padrinho um presente, tática lida pela lógica colonial como inconstância indígena. "Para outros, seria reveladora da suposta incapacidade indígena de aprender" (HENRIQUE, 2017, p. 203).

Henrique infere que essas ações dos indígenas, antes vistas como inconstância, começam a receber nova interpretação por parte de autores como Amoroso (2006) e Mattos (2004), que utilizarão, consecutivamente, termos como **recursos performáticos** e **transitividade lógica da magia** para compreenderem as atitudes dos indígenas frente às relações de contato. Na **transitividade lógica da magia**, Henrique (2017) observa que, com esse conceito, Mattos (2004) tenta dar conta das ações relativas à incorporação de símbolos cristãos como forma de negação da própria evangelização e "civilização". Ele cita o exemplo oferecido por Mattos (2004) sobre o uso da água benta "que 'era considerada pelos botocudos aldeados como instrumento simbólico para a neutralização do 'capeta' escondido na escola indígena' (ibidem, p. 409)" (HENRIQUE, 2007, p. 205). A escola para os indígenas, desde o princípio da colonização, foi empregada como projeto de assimilação e, aqui, aparece para os Botocudos na província de Minas Gerais, no século XIX, como lugar onde o 'capeta' se esconde. Há também a apropriação do batismo nas águas não como forma de cristianizar-se,

mas para utilizar como “instrumento simbólico que purifica e neutraliza o poder dos inimigos” (HENRIQUE, 2017, p. 205).

Henrique (2017, p. 205) comenta, ainda, o estudo de Monteiro (2006), o qual adverte que junto com a tentativa de cristianização dos índios ocorreu a “indianização do cristianismo”. Outro termo que o autor apresenta para a compreensão das ações dos indígenas na incorporação simbólica de elementos externos provenientes das relações de contato é o utilizado por Pompa (2006), **surpreendente convergência de horizontes simbólicos**, que trata “da possibilidade de realizar ‘a reconstituição da dinâmica pela qual o evento histórico da ‘evangelização’ foi absorvido e transformado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações’ (Pompa, 2006, p. 124)” (HENRIQUE, 2017, p. 205).

6.2 Relações de contato e aldeamentos

Toral (1992, p. 21), em seus estudos sobre os Inỹ, destaca, sobre os aldeamentos, que os “Karajá e Javaé aparentemente não têm lembranças desse período”. Em conversa que tivemos com Karajá e Javaé, percebemos que realmente esse nome “aldeamento” só é conhecido por eles através de estudos. Nas histórias dos anciãos não aparece esse nome, mas isso não significa que esse período não esteja em suas lembranças. Em todas as nossas conversas apareceu o relato sobre um barco que sumia com os indígenas e eles contaram que aqueles que foram levados nunca mais voltaram, ficando eles sem saber para onde foram. Infere-se, logo, que possivelmente foram para os aldeamentos.

Em todas as narrativas que ouvimos dos Javaé e dos Karajá consta a lembrança de um barco grande que atravessava o Rio Araguaia e o consequente desaparecimento de indígenas. As histórias contam que aqueles levados nesses barcos iam para Leopoldina, atual Aruanã/GO, e de lá eles não sabiam para onde iam, pois não voltavam para contar o que havia acontecido. Talvez por isso o nome aldeamento não esteja presente em suas narrativas.

Vejamos como os Javaé e Karajá se referem a essas histórias. Primeiro os Javaé. Samuel disse ter ouvido da sua avó e mãe que o barco levava os Javaé à força:

> A minha mãe conta que foi a lei lá do São João, lá no São João tem uma fazenda... Que lá era uma aldeia... Ai lá chegou um barco lá... Ai disse que levou um bucado de Javaé pra lá... Lá pra Aruanã. Aruanã... Na força, né... aí disse que pegava a mulher lá na frente do marido, aí o marido ia em cima e matava... Matava a criança... Matava a mulher... Lá na cidade mesmo, lá na cidade de Aruanã... até que chegou em Aruanã... (SAMUEL SABURUÁ JAVAÉ, conversa realizada dia 2 de outubro de 2018).

Trecho da conversa:

> **Entrevistador:** E os Javaé eram levados pra viver junto com outros indígenas lá ou ela não te contou isso?...
> **Samuel:** Não, levou só pra ficar lá...
> **Entrevistador:** Mas não foi pra ficar com outro povo lá?... Não?... Você não sabe não?...
> **Samuel:** Levou pá viver no "mei" dos... Dos indígenas...
> **Entrevistador:** e sua mãe te contava mais ou menos quando isso aconteceu, ou cê não lembra da época?...
> **Samuel:** Não, eu não lembro...
> **Entrevistador:** Ela só contava... Assim...
> **Samuel:** Só contava... Aí disse que é lá naquele lugar lá, onde que é a aldeia São João, né... Pra cá tem uma fazenda..."O barco aportava lá e levava os indígenas"... "levava tudo à força"...
> **Samuel:** [...] não só contava que o povo não voltava...
> **Entrevistador:** e depois voltava ou não voltava nunca mais?...
> **Samuel:**: não, não voltava nunca mais...
> **Entrevistador**: ficava por lá?...
> **Samuel:** ficava por lá mesmo... Aí lá já... Assim misturou com outro povo... *((ruídos exterior))* – *((ruídos interior))* assim com o não indígena... (Conversa realizada com SAMUEL SABURUÁ JAVAÉ no dia 2 de outubro de 2018).

Valdemir disse que conhecia o termo aldeamento, mas era dos estudos que tinha feito, e não das histórias que havia ouvido de sua avó. A história que ele contou remete ao aldeamento do Carretão. Fala que os Javaé foram retirados da Ilha do Bananal e levados para Goiás para ficar com os Tapuias:

> **Valdemir**: assim, eu... é uma história sobre o povo lá, sobre o aldeamento que aconteceu lá com nosso povo, né... Eles foram... foram tirados, né, da nossa região lá da ilha do Bananal, né. Inclusive foi até aqui em Goiás, né, que parece que o povo Tapuia tá, né...
> **Entrevistador***:* Isso carretão... Isso mesmo.
> **Valdemir:** Juntaram aqui, aí depois... não me aprofundei ainda, mais eu vou pesquisar da minha avó, né... Ela sabe, ela fala. Ela só fala que eles andavam tudo aí, né? Andava aqui no Rio Araguaia, Javaé ali. Aí teve... Na verdade ela tava contando pro meu irmão que tá fazendo magistério, né? Que ele tá fazendo um trabalho lá também... Aí eu não sei, não cheguei a entender tudo, mas ela tava falando isso mesmo, que foram retirada de lá e foram trazidas aqui pra Goiás e pra escravizar eles...
> **Entrevistador**: Ah, foram trazidos à força? Não foi por vontade...
> **Valdemir**: Não, os brancos que pegaram eles e trouxe eles pra cá... Inclusive diminuiu muito o número do povo Javaé, né... nessa época. (Conversa realizada com VALDEMIR FILHO TEXIBÁ, dia 26 de janeiro de 2019).

Observamos que nos dois relatos aparece uma lembrança mais amarga das relações de contato: “levados à força”, “nunca mais voltavam”, “escravizados”, matanças.

Como Valdemir e Edilson apresentaram, em suas falas, as relações de contato com o colonizador? Eles disseram que os Karajá foram os primeiros a ter contato com os Tori:

> É... O nosso povo... não tem muitos ano não que tivero contato com o Torí, né? Os Karajá foram os primeiros de lá, né... Do Araguaia, então nosso povo... Eles chegavam na aldeia e trocavam as coisas, né? Facão, roupa, né... Então trocavam com pena, colar, artesanatos, né? Então foi assim que eles é... Foram conquistando, os Torí foram conquistando nosso povo. Inclusive eles entravam, de... Eles entravam de barco, não tinha essa entrada que tem hoje, né. Era tudo isolado lá, eles conseguiam chegar de barco lá. (VALDEMIR FILHO TEXIBÁ, conversa realizada dia 26 de janeiro de 2019).

O colonizador aproximou-se por intermédio dos Karajá. Tentavam ganhar a confiança dos Javaé com as trocas, porém, não tarda em aparecer, nas falas, os conflitos e as doenças trazidas pelo colonizador.

Trecho da conversa com Valdemir:

> **Entrevistador:** Você acha que o Tori foi... bem recebido ou tem algum conflito?
> **Valdemir:** Teve conflito sim.
> **Entrevistador:** E você sabe de alguma história de conflito?
> **Valdemir:** De... Eu tenho uma história que minha vó sempre conta pra mim, é de os Torí chegaram matando todo mundo, acabando com a aldeia. Eu não sei qual motivo que foi, né... Que chegaram matando todo mundo, aí eles nunca tinham visto Tori, né... Aí, é... Quando fizeram isso, aí eles falavam não sabiam quem era, se era pessoa... Não sabiam o que era. Então... de roupa, né? Torí de roupa, forma matando com, eu acho que foi com a espada, né? Diz... Eles fala pequeno remo, não tinha conhecimento da espada, né. Aí eles achavam que era um remo pequeno. Então foi com a espada que eles foram matando... Ainda vem que não matou tudo *((risos)).*
> **Entrevistador:** Qual é o nome da sua avó?
> **Valdemir:** Tereza... (VALDEMIR FILHO TEXIBÁ, conversa realizada dia 26 de janeiro de 2019).

Trecho da conversa com Edilson:

> **Entrevistador:** você sabe de alguém já te contou uma história de conflito que os Javaé teve com o Torí? Será que foi sempre pacifico? Teve algum conflito?
> **Edilson:** Teve algum conflito... Porque os branco chegaram naquela época só andava de barba, né. Chegava naquele tempo e invadia as aldeia, né... Pegava os índio, né, aí os índios corria com medo pro mato, né... Eles

> pegavam alguns e levam no barco, eles levava pra... naquela época os indígenas não conhecia pra onde os branco levava os índios, né...
> **Entrevistador:** E você sabe pra onde que levava?...
> **Edilson**: Não, eu não sabia meus avós não falaram isso, depois que eu estudei que eu fiquei sabendo, que eu via mapa eu via história na onde que eles levava, né...
> **Entrevistador**: E você viu pra onde que eles levava?...
> **Edilson**: Eles levava pra onde que é hoje Carretão, né?
> **Entrevistador**: Ah sim. Então você sabe...
> **Edilson**: Mas isso eu fiquei sabendo agora, por causa da leitura, né... Do livro, o livro que eu li... (EDILSON HABURUNATU JAVAÉ, conversa realizada no dia 26 de janeiro de 2019).

As mortes, por ataques ou por doenças, ao que indicam as falas, fizeram os Javaé se afastarem do contato com os brancos.

> **Edilson:** Assim, tenho uma história que o Javaé sempre... nunca encarou os branco, né...
> **Entrevistador:** Essa é uma resistência que cê acha, né?
> **Edilson:** É uma forma de resistência, porque eles sempre se escondero no mato, do homem branco, né... Tem a vez que o homem branco invadiu lá, né... Aí teve um... Assim, teve uma doença que matou todo mundo, aí eles tiveram que se esconder no mato pra se esconder dessa doença, né? (EDILSON HABURUNATU JAVAÉ, conversa realizada no dia 26 de janeiro de 2019).

Acerca das doenças, disseram os Javaé que, a princípio, eles não as relacionavam ao branco, interpretando-as como enviadas pelo pajé. Depois perceberam que era doença do branco e, então, se afastaram:

> **Entrevistador:** Ah, tá. Sobre as epidemias, como é que seu povo explica a questão das doenças, assim, que o Torí trouxe? Pro seu povo no antigamente era o homem branco mesmo que era responsável... Como é que vocês contam as histórias das doenças?
> **Edilson:** O povo não sabia que era... essa doença era dos branco, né?
> Entrevistador: Não sabia, né?
> **Edilson**: Não sabia, aí os branco fala que é é um... história que o Pajé inventou... fez pra aldeia, né...
> **Entrevistador:** Ah, não é o povo Javaé que fala que é o Pajé, é o Torí? É tipo assim, uma história que o Torí contou pra falar que não era eles. O que quê você acha?
> **Edilson:** Não, os índios acredita que os índio Pajé, mesmo que fez isso, né, pra bagunçar a comunidade, né?
> **Entrevistador:** Mas por que eles acreditaram que era o Pajé e não o Tori? O que você acha?
> **Edilson:** é... porque tem alguns Pajé que é do mal, né, só presta pra acabar, pra acabar com nossa comunidade, né? Só tem algumas práticas de erro que eles comete na... contra a comunidade, né...
> **Entrevistador:** Mais aí depois o povo Javaé ficou sabendo que não era o Pajé, era o branco?

> **Edilson:** Uma doença dos branco, dos animais...
> **Entrevistador:** Ah, tá, primeiro eles pensaram que foi o Pajé e depois que era o branco e afastou do branco, né?
> **Edilson:** Só que era difícil a convivência como branco na aldeia, né... (EDILSON HABURUNATU JAVAÉ, conversa realizada no dia 26 de janeiro de 2019).

De acordo com as conversas que tivemos com Wahuka e Kawinã, ambos Karajá, como as relações interétnicas teriam sido para os Karajá? E a memória dos aldeamentos e do barco que subia o Araguaia?

Wahuka fala da importância da formação dos meninos na festa do Hetohokỹ e que nessa festa, antigamente, a luta corporal era uma preparação em relação a eventuais conflitos. Na formação de meninos havia uma preparava os guerreiros. Ainda, explicou que o território era dividido por tempos e cada grupo teria que respeitar o seu tempo e acessar o território, por exemplo, da pesca. Caso esse tempo não fosse respeitado, poderia haver as lutas em grupo ou individuais.

> **Entrevistador:** O que quê você acha que distingue o tempo Karajá e o tempo Javaé?
> **Wahuka:** São o modo da pescaria, principalmente a pescaria de tartarugas, né? São à base da alimentação do povo Karajá, Javaé... são a tartaruga. Então o que diferencia é a forma de eles pescar, né, são dois momentos diferentes, são a pescaria da tartaruga e a captura do Culhereiro, que é pra festa da Hetohoky, são esses dois momentos que divide, né, esse povo e o tempo, o tempo por exemplo, quando é na época de pegar o Culhereiro que é uma ave de... da região do Pantanal, que também tem espaço pra Ilha do Bananal, então essa ave é muito utilizada para fazer o cocar, né, que a gente chama de Raheto, sabe, então eles pegam... tem a data certa de pegar, então eles divide que os Inỹ, os Karajá do Araguaia vão, é, no local pra pegar... capturar o Colhereiro, aí eles marca o tempo... Ó, o tempo nosso vai ser... nós vamo lá em tal tempo, Javaé eles tão lá, eles marca os dias pra eles não se encontrarem... Eles não podem encontrar...
> **Entrevistador:** Não pode? Por quê?
> **Wahuka:** Não pode. É um respeito que tem desde o antepassado, né, que se eles encontra tem um... tipo um... vou dizer aqui, tipo uma guerra, mas não é uma guerra de briga, sabe, não é uma guerra de... Como é que fala... Não é uma briga de porrada, de murro, de flechada, não é... Mas é uma guerra de luta corporal, sabe, então eles lutam, os jovens luta entre si, então aqueles *((interrupção sonora exterior))*
> **Entrevistador:** "Essa é a origem da luta na festa?"
> **Wahuka:** [...] Essa é a origem da luta, até hoje... Justamente essa luta existe na festa de Hetohoky, já prevendo esse conflito que vai ter no futuro, hoje não tem mais, hoje já tem... tudo tem a... as... não tem mais o tempo, né, mas... tem mesmo é as datas de hoje, né... Então... (WAHUKA, conversa realizada no dia 4 de fevereiro de 2019).

Relatou-nos que a formação dos meninos era importante para decidir quem iria conversar com o Tori. Para dialogar com o colonizador tinha que ser uma liderança, um guerreiro preparado pelo processo de formação:

> No passado, é... eu lembro que meus pais, meus tios falava muito dos Tori, né... E eu também vim conviver com os Tori depois dos doze anos, né, eu não sabia... não entendia a linguagem, né, e aí a nossa convivência com outros grupos que não entendia a língua, né, sempre era preparado pelo, também pelo tempo, então os jovens era preparado, as pessoas que era... tinha mais assim... que conversava abertamente com as pessoas que era... destinado pra falar com essas pessoas, mesmo que não entendia, mas ele ia lá pra poder ver se tinha possibilidade de dialogar. (WAHUKA, conversa realizada no dia 4 de fevereiro de 2019).

Perguntado sobre alguma história a respeito de seu povo ter sido conduzido, pelo colonizador, para outro lugar, ele nos comentou que já tinha ouvido histórias sobre esse assunto tanto por parte da família da mãe, que era Karajá, quanto da família do pai, que era Javaé:

> **Wahuka**: A gente ouve várias histórias, né, de antepassado, a gente não tem... não tinha escritas, né... Só verbal, então tem várias formas de histórias, né... Que ou adquiri, né, ouvindo da minha tia... minhas tias, né... Me falavam muito da história sobre os Tori, então tem... A minha tia falava que do lado do Javaé, que meu pai era Javaé, é Javaé, e minha mãe Karajá, né, meu tio, parte de minha mãe, falava outras histórias que é relacionada aos Torí também, né, então são... muda de acordo com a versão, né, mas a ideia é o mesmo, mesma, sabe... a ideia é a mesma, muda só algumas coisas, algumas... tipo vou dizer assim... é... nomes, né? Pode ser que seja um pouco diferente, por exemplo, no Karajá nós tivemos o *werè*, que é o que teve o primeiro contato com o Torí, né, e ele cedeu o grupo, os Inỹ, queria que os Inỹ cedesse, aceitasse o convite dos Torí, pra que os Karajá pequeno fosse levado por ele, pra ensinar a língua que nós não sabia, né [...]
> **Entrevistador:** Eles foram com consentimento, né?
> **Wahuka:** ... com consentimento, daí o *werè* falava, né, que ele... se alguém quisesse dar seu filho, porque nós não sabia falar a língua portuguesa, né, quem se interessasse que pudesse levar, né... mas os meninos depois de formado, né, depois de Jiré, né... A gente que... nós somos formado por ciclos de vida, né... Aí de acordo com o ciclo de vida, aí fala ó... o ciclo de vida tal, é os rapazes quisesse... vocês quisessem, se eles quiserem ir também, né, eles leva depois diz que eles trás, né? Na verdade não trazia...
> **Entrevistador:** Levava e não voltava?
> **Wahuka**: Meu pai Javaé falava que levava e não voltava, talvez não voltava porque não sabia voltar ou porque gostava do lugar e já não queria voltar, ou porque as vezes lá mesmo eles ficava, aí não tinha como voltar. (WAHUKA, conversa realizada no dia 4 de fevereiro de 2019).

Nesse ponto da narrativa percebemos uma diferença entre as falas Karajá e Javaé. Os Javaé não citavam, em nenhum momento, que havia uma negociação que lhes permitia serem levados de seu território para outro lugar. Teriam ido à força. Já os Karajá falam que, para saírem da região com os Tori deveria haver consentimento. Os meninos, após a festa de formação, com o consentimento dos pais e com a promessa de que voltariam, poderiam ir com o Tori para continuarem sua formação aprendendo a língua portuguesa.

> ... Eu sei a história sobre o que eu tô falando... vai... leva com o consentimento da mãe, do pai, né... jovens, depois de... do ciclo de vida, rapazes já... jovens já adultos, né, vamos falar assim, adolescentes... aqueles que queriam ir, né? Aqueles que diziam assim, "não eu vou e tal", às vezes eles iam sabe, aí então, muitos ficava na cidade, outros voltava, outros não voltava, era assim, né. (WAHUKA, conversa realizada no dia 4 de fevereiro de 2019).

Quando o acordo era quebrado ocorriam enfrentamentos entre os Karajá e o Tori. O barco que passava pelo Araguaia aparece nas histórias dos Karajá. Wahuka conta que esse barco era movido a lenha e passava por lá na época do *wèrè*.[298] Certa vez, raptou uma Karajá, rompendo o acordo, e então os *wèrè* cercaram o barco e flecharam o motorista,[299] mas também houve contrapartida com o uso de armas, culminando na morte de alguns Inỹ. A sua fala remonta aos *wèrè* e menciona que o barco era a lenha, o que indica uma história bem recuada no tempo.

> **Wahuka**: Houve um... é... depois que eu casei, meu sogro falava que as pessoas contava pra eles, acho que uns parente, alguém do passado contava pra ele que teve conflitos, inclusive com os pa... com a família do *wèré*, teve conflitos porque é... tenta... teve um barco que passava, era barco tocado a lenha, né, não tinha motor... a... como que era... a velocidade e o motor era girado a lenha, sabe... ele disse que tocava fogo e aí o... teve um barqueiro desse... como que fala... desse barco que era tocado a lenha, né...
> **Entrevistador**: Esse barco era do Torí?
> **Wahuka**: Era do Torí, aí então eles levava... tentou levar um Karajá escondido, e aí o pai não aceitou e teve conflito... eles metero bala, né, com... mataro alguns Inỹ ... e aí a turma do wèré, né, e aí numa curva lá, o wèré mandou a turma cercar o barco, né... e aí eles metero a flecha e flecharam o motorista... o piloto do barco, né, que fica pilotando a canoa, sabe... O leme, que chama leme, né? *((ruídos P1))* **((H1))** aí disse que foram lá e flecharam ele lá e jogaram na... na água e mataro, né...
> **Entrevistador:** Isso no Rio Araguaia?
> **Wahuka:** Isso no Araguaia... O barco ia subindo o rio, levando o menino e aí teve esse conflito que esse meu tio... meu sogro contava isso... que

[298] Os Wèrè eram um dos povos que habitavam a Ilha do Bananal. De acordo com Wahuká, o Wèrè era um povo muito guerreiro e que desapareceu.
[299] O motorista, nas palavras de Wahuká, era quem controlava o barco.

> contaram isso pra ele no passado, né... Só teve esse menino que tentou levar, e parece que a mãe, o pai e a família não aceitou levar e aí roubaram, né, disse que foi roubado, daí eles cercaram na curva, o barco ia fazer a curva, né?... Eles cortaram fazendo... fazendo corta na volta, né, por dentro do cerrado e cercaram lá na frente, que eles ia passar lá, né, sabe os canal tudo, os Inỹ, né?... O barco ia passar ali naquele barranco, aí eles flecharam o... aquele... o piloto, né... do barco... da canoa...
> **Entrevistador:** E seu sogro não sabe pra onde que iam levar o menino?
> **Wahuka:** Levaro... ele falava que levaro, ia levar pra tal de Leopoldina... [...] ele não sabia onde que era, mas ia levar pra Leopoldina, de Leopoldina disse que de lá eles iam não sabe pra onde...[...] eles ia levar... disse que não sabia que quê era Leopoldina, lá... não sabe se era... ele não sabia... só sabia que ia levar pra lá... é no barco de... tocado a lenha...
> **Entrevistador**: Tinha muito desses barcos?
> **Wahuka:** Não sabia se tinha muito não, porque sempre passava abaixo e depois subia de novo, era assim. (WAHUKA, conversa realizada no dia 4 de fevereiro de 2019).

Indicam as falas que Leopoldina (atual Aruanã/GO) era o lugar para onde os indígenas eram conduzidos e de lá seguiam para os aldeamentos em outras partes da capitania. Esses raptos estão presentes na fala de Kawina Marcelo Karajá. Ele não destaca apenas um caso, mas vários. Kawina diz que o barco era grande e na época em que ele passava houve o sumiço de muita gente e, consequentemente, conflitos:

> **Kawina**: ... Tinha muita etnia, teve guerra entre outras etnias, aí ficou só o povo Inỹ na Ilha do Bananal... então teve muita etnia [...] Meu avô me contava também que quando passava os barco com aquele barcão deles, não sei como se chamava... eles passava ali, e o povo Inỹ cercava eles, esperava no lugar bem estreito pra eles se matar...
> **Entrevistador:** Ah, eles cercavam o barco?
> **Kawina:** Cercavam o barco...
> **Entrevistador:** E que quê esse barco levava? Seu avô conta?
> **Kawina:** Não... aí eu não sei o que ele levava...
> **Entrevistador:** Mas era um barco grande?
> **Kawina:** Um barco grande, levava muita gente...
> **Entrevistador:** Ah, levava gente?
> **Kawina:** Uhrum... Mas assim, falava... tinha guerra também com os branco lá, os branco matava os Inỹ e Inỹ matava Torí...
> **Entrevistador:** E ele não contou por que quê matava o Torí não?
> **Kawina:** Não, aí eu não sei... não sei porque, parece que... sei lá...
> **Entrevistador:** Então tinha muita gente esses barcos?
> **Kawina:** Meu avô contava que muitos homens sumia, né, muitos homens sumia, iam em algum lugar, parece que caçar, pescar e de lá eles sumia... Então eles achava que esses barcos que pegava eles e levava... [...] então por isso cercava o barco, aqueles que tava na aldeia, cercava o barco e ai ia matar...
> **Entrevistador:** Interessante...
> **Kawina:** Então disse que sumia muito Karajá, principalmente os homens... os homens sumia... que eles... os homens saía pra caçar. Isso, no bem antigamente, antes de parece que, antes deles nascer, dos meus avô nascer...

> parece que isso é ainda mais antigo... (KAWINÃ MARCELO KARAJÁ, conversa realizada no dia 12 de fevereiro de 2019).

Ele nos disse que ouviu histórias de que os indígenas saíam de suas aldeias e iam para um lugar – lugar dos brancos – (é muito provável que esse lugar fosse Leopoldina) para pegar coisas como facão e canela. Contudo, de lá poucos retornavam e os demais eram levados para outro destino:

> **Kawina**: e outras pessoas contava... ela também contava essa história... o povo... os homi ia... ia nesse povo... era branco mesmo, né?... Chamava Torí, iam pra lá, aí esse povo emprestava muita coisa assim, facão... canela... essas coisas assim... só que as vezes sumia lá... sumia lá mesmo... muitas vezes não voltava...
> **Entrevistador:** Desse lugar pra onde eles iam fazer essa troca?
> **Kawina:** ...essa troca... e muita gente sumia por lá mesmo... não voltava...
> **Entrevistador:** Ela não falou que lugar que era esse não?
> **Kawina:** Não... esse não falou não...
> **Entrevistador:** Eles iam pro lugar pra trocar as coisas e não voltavam?...
> **Kawina:** E não voltavam... Algumas que voltavam né... essa pessoa que voltava contava a história que os homem, parece que eles levavam, não sei bem isso não... (KAWINÃ MARCELO KARAJÁ, conversa realizada no dia 12 de fevereiro de 2019).

Ao que tudo indica, era assim que eles ficam sabendo do desaparecimento dos seus parentes, porque alguns conseguiam voltar para contar. Logo, como se percebe, não há nenhum relato sobre a vida nos aldeamentos.

Expliquei a Kawina o que foram os aldeamentos e perguntei se ele tinha alguma ideia do porquê os indígenas não permaneceram nesses espaços. Ele respondeu que já tinha ouvido falar da aldeia dos Tapuio e que achava o seguinte:

> Eu acho que eles fugia porque **eles não queria ficar porque lá era tudo diferente... lá é tudo assim... eles queriam se colocar pelo jeito deles... olha você vai fazer assim... assim... assim (grifo nosso)**. E não pode tal... às vezes isso, né... então muitas vezes não gostava... Trabalhar também eles não gostava de trabalhar de sol a sol, de sete hora até doze hora... talvez eles saiam, né... porque o serviço nosso é diferente que o do branco, né... (KAWINAN MARCELO KARAJÁ, conversa realizada no dia 12 de fevereiro de 2019, grifos nossos).

Conforme Henrique (2017, p. 197-198), a vida nos aldeamentos exigia "trabalho regular e diário" com tarefas como a catequese, a educação escolar de crianças, "o estímulo à produção de alimentos para autossustentação e comercialização do excedente", o "desenvolvimento dos ofícios e 'artes mecânicas'". Kawinan Marcelo Karajá nos contou que

eles não fazem o mesmo serviço como os não índios. Ele disse: “Ó nóis trabalha assim, come cedo, e vai pro serviço, aí não tem hora de voltar... hora que dá fome, volta... hora que cansa, aí volta pra casa, né, aí não tem hora, só tem que se alimentar bem pra trabalha...”.

Embora a palavra aldeamento apareça reiteradas vezes na documentação oficial do século XVIII, inclusive com menção aos pedidos de indígenas para aldearem-se ou à negociações com a finalidade do aldeamento, essa é uma palavra que não aparece nas falas dos indígenas. Os que conhecem o termo é por meio de estudos que fizeram, e não das histórias contadas pelos anciãos.

Os Xavante com quem eu conversei não tinham quase conhecimento sobre o aldeamento do Carretão. Numa reunião que fiz com vários deles no núcleo TakInỹ hakỹ, um deles disse que o seu irmão ouviu, de um ancião Xacriabá, a história de que o Carretão foi construído para os Xavante.

Falei com Jacinto Xavante, estudante do curso de Educação Intercultural da UFG, sobre o aldeamento do Carretão. Comentei que os Xavante não quiseram permanecer por lá e que foram outros povos indígenas para esse aldeamento. Também perguntei a ele se tinha alguma ideia dos motivos pelos quais seu povo, no passado, não quis ficar nesse lugar. Ele respondeu que poderia ser devido ao fato de que eles, no passado, não gostassem de viver “junto com pessoas estranhas”.

Temos que lembrar que o aldeamento do Carretão está assentado nas prerrogativas da Lei do Diretório dos Índios, que versa sobre o incentivo aos casamentos entre indígenas e brancos. Possivelmente o contato com outras etnias, inclusive historicamente inimigas – como os Karajá e os Javaé – e a questão do estímulo aos casamentos interétnicos foram uns dos motivos que influíram na decisão dos Xavante de não permanecerem aldeados. Outra informação que ele nos deu é a de que os Xavante permaneciam somente por algum tempo em cada lugar.

> ... Pois é, Patrícia, objetivo que o povo Xavante não gosta de outra pessoa fica ao lado dele, fica mais perto dele... então por isso sairo de lá e deixaro, não interessa que o bem, o patrimônio pros xavantes... deixaro aquele lugar, né... e caminharo em outra região também, mas ainda a sabedoria, eles mora onde que tem mais Fauna [...] onde que tem mais floresta, mais flô, mais comida, então o povo xavante, lá mora, faz aldeia lá e fica lá tempo... segundo informação que a gente entende... entendeu que povo xavante naquele... naquele tempo vivero como nômades, fica cinco ano e depois deixar aquele lugar [...]. (JACINTO, conversa realizada no dia 11 de agosto de 2018).

Três questões nos parecem relevantes no caso dos Xavante: 1) permanência por pouco tempo em um mesmo lugar, 2) não gostar da presença de estranhos, e 3) as epidemias. Jacinto nos disse:

> ... Mas Xavante é assim mesmo, não gosta de ficar com a outra pessoa, é pessoa estranha, e agora está mudando devagarzinho... Por exemplo, né, sobre da... O povo sociedade homem branco... Aprender as coisas boas, sobre a educação... Algumas coisas que é importante pra nossa vida, pra gente utilizar na nossa cultura, e isso foi devagarzinho, segundo informação nossos ancião, antigamente no ia se entregava nada... Porque disse que... Segundo informação do nossas ancião... Isso tudo, vamo morre tudo, porque a gente não vai acostuma de fica como homem branco, nos vamo morrer... É verdade, teve sarampo naquele tempo... morrero, Patrícia... morrero... Foi levado no trator, na carroceria, no cemitério, morrero muita gente, por que... Porque nosso organismo está pronto pra gente batalha nessa doença, então por isso aconteceu à mortalidade naquele tempo e muita gente morrero. (JACINTO, conversa realizada em 11 de agosto de 2018).

Acerca da experiência dos Xavante em Goiás, nas conversas que tivemos está mais forte a lembrança de terem ficado por um tempo na Cidade de Goiás e dos conflitos com os brancos.

> Essa que eu falei sobre é contato com o branco, né... o nosso ancestrais, nossos anciões que já morreram, segundo informação, no Goiás Velho, os Xavantes morava... ficava lá depois teve, é... É conflito com homem branco, né... Disse segundo informação que aquele não era **lugar** do povo xavante. (JACINTO, conversa realizada em 11 de agosto de 2018).

Jacinto relatou que o povo Xavante era muito guerreiro e que outra forma de resistir ao branco era entrar em contato devagar com elementos do mundo dos brancos, como a língua, a catequese e a escrita, mas sempre valorizando sua cultura: "[...] aí devagarzinho foi adaptando o povo Xavante, mais com ao lado continua nosso costume, festa, tradição, crença. Existe e até agora existe nosso cultura, nosso tradição, juntamente com nosso espirito, né..." (JACINTO, conversa realizada em 11 de agosto de 2018).

Cleiton Barbosa Fraga, tapuia, é discente de Curso em Educação Intercultural da UFG. Ele reside na aldeia Carretão, que se localiza nos municípios de Rubiataba e Nova América, em Goiás. A origem dessa aldeia remonta ao aldeamento Pedro III ou Carretão, no século XVIII. Ele nos contou que seu povo é descendente de quatro povos: Xavante, Xerente, Kayapó, Karajá/Javaé, que, no passado, foram aldeados nessa região. Nas suas narrativas daquele período, Karajá e Javaé eram um mesmo povo.

Ele expôs que tem um vasto conhecimento de seu povo devido às histórias que ouviu de seu avô, sua avó e seus tios. Nessas histórias, conta que os seus antepassados eram levados para o aldeamento e lá presos e escravizados. Cleiton comentou que eles eram levados para serem domesticados como se fossem animais. Sobre a origem de seu, povo declarou:

> [...] com o tempo esses indígenas começaram a fugir, né ... a fugir, e fugiram, né, e aí o aldeamento foi extinto, né, e aí os que sobraram, né, nesse aldeamento, assim como negros, né, que fugiam das... das fazendas de café aqui da região, é que forão mantido aqui também ficaram aqui e essa mescla que surgiu, dessa mescla de povos, né que são essa quatro etnias mais os negros e os brancos que aqui já viviam é que surgiu o povo, né o povo tapuia do Carretão, né e hoja a gente seguimos existindo, resitindo e existindo, resistindo pra existir, né no nosso território. (CLEITON BARBOSA FRAGA TAPUIA, conversa realizada no dia 6 de março de 2019).

Por sua fala, alguns indígenas ficaram no aldeamento juntamente com negros e brancos que lá viviam e deles originaram os Tapuias. A sua narrativa informa que, na segunda metade do século XX, duas mulheres que viviam no Carretão deram origem ao povo Tapuia.

> [...] então aí já na segunda metade do século XX existiam duas mulheres que viviam aqui, né... A Maria Raimunda e Maria do Rosário, né... ambas era ... a Maria do Rosário era filha de Kayapó e a Maria Raimunda era filha de Xavante com Javaé, então elas... é...foram as pilares para a formação do povo atual hoje Tapuia do carretão. Elas são nosso processo cosmológico, né? Elas são as fundadoras do povo atual, né...das duas mulheres é que surgiu nosso povo, né e aí [...] A Maria do Rosário se casou com um negro e aí a família dela já foi se misturando, né e aí por isso hoje na nossa comunidade tem essa mescla, né? (CLEITON BARBOSA FRAGA TAPUIA, conversa realizada no dia 6 de março de 2019).

Consideramos que a ascendência Xavante está presente nas lembranças do povo Tapuia. Já os Xavante com os quais conversamos não têm, nas suas histórias, a lembrança do aldeamento do Carretão.

Nossa proposta, neste capítulo, foi destacar algumas narrativas que apresentem a perspectiva indígena sobre sua ancestralidade e as relações de contato. A importância dessas narrativas está em encontrar, nos relatos atuais dos indígenas, as suas histórias, repassadas de geração a geração. Como lembra Cusicanqui (2019), “olhando atrás e adiante podemos caminhar no presente futuro”, pois “o passado está diante de nós”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa pesquisa procurou, por meio da análise da documentação do século XVIII, da bibliografia e das narrativas dos indígenas sobre o seu passado, contribuir, a partir da interculturalidade crítica, com os estudos que visam à reescrita da história. Recontar a história por meio do enfoque decolonial é necessário para "superar e ao mesmo tempo reparar séculos de exclusão, esta verdadeira tragédia inaugurada pelo colonialismo imposto a toda a América Latina" (ARAÚJO; NAZARENO, 2013, p. 273), séculos de "encobrimento do outro".

Numa conversa, Wahuka (Karajá) nos disse que foi registrado com o nome de Sinvaldo Oliveira, mas frisou bem que esse não era seu nome e que, preferia o nome indígena. O registro com o nome Sinvaldo Oliveira lhe foi conferido ainda adolescente, no momento em que começou a frequentar a escola. Ele nos contou que a professora, ao tomar conhecimento do seu nome indígena, logo retrucou que aquele não era 'nome de gente'. Assim, teve de ser registrado com "nome de gente": Sinvaldo Oliveira. O que é ser gente, então? É o branco, cristão e "civilizado"? Esse caso explicita bem como atua a colonialidade. Colonialidade essa que vê na escrita a possibilidade de apropriação da narrativa e constrói, a seu modo, discursos unilaterais e etnocêntricos.

Analisar o protagonismo indígena na perspectiva decolonial é essencial para repensar as narrativas construídas historicamente sobre as relações interétnicas no Brasil, como apresenta Nazareno (2016, p. 3):

> A história ocidental, branca e de origem cristã, ignorou tal questionamento por séculos. Com base em seus métodos, denominados científicos, acreditavam que observavam, mas não eram observados; influenciavam, mas não eram influenciados; classificavam, mas não eram classificados; e, por fim, dominavam, mas, não eram dominados.

As relações de contato não foram unilaterais. Sob a ótica indígena houve um "outro", que também foi observado, influenciado, classificado e "pacificado", mas porque esse enfoque não prevaleceu nas narrativas sobre as relações de contato? Nazareno observa que tal atitude foi, em larga medida, proveniente do modo ocidental de conhecer por meio do qual o branco, colonizador, colocou-se na perspectiva do sujeito que observa e percebeu o indígena como mero objeto a ser analisado. Para o pesquisador (2016, p. 6), "[e]stá claro que, apesar da imposição colonizadora aos povos indígenas em termos temporais, linguísticos, epistêmicos, morais e políticos, pode-se perceber, por meio da interculturalidade crítica, que esse não é um processo de mão única".

Além de narrativa ocidental apresentar as relações de contato como unilaterais, também as representam do ponto de vista da hierarquização desenvolvidos/primitivos, negando, como infere Nazareno (2018, p. 5), a coetaneidade indígena:

> [...] Koselleck (2006, p. 293) afirma que "[a] simultaneidade daquilo que não é contemporâneo entre si, de início uma experiência surgida da expansão para o ultramar, passou a ser o padrão básico para que a crescente unidade da história universal a partir do século XVII fosse interpretada como progresso". Trata-se, então, da "negação da contemporaneidade" (FABIAN, 2013) em relação a toda e qualquer sociedade que se encontrasse no "ultramar". Parafraseando Boaventura de Sousa Santos (2010), do outro lado da linha abissal (na América) estariam as sociedades primitivas, ou, para simplificar ainda mais, sociedades não modernas.

Ao contrário dessa forma de conhecer do ocidente, a interculturalidade crítica "leva em consideração uma variedade incomensurável de possibilidades de atribuições recíprocas entre as pessoas que estão em contato" (NAZARENO, 2018, p. 3). É nesse sentido que Nazareno (2018, p. 3) considera que "a história da colonização deve ser imediatamente reescrita e deve considerar os povos indígenas como coparticipes dessa história, e não, quando muito, como coadjuvantes".

A interculturalidade crítica vê o conhecimento científico como

> utilitarista, monocultural, homogeneizador e simplificador, atuando como uma espécie de decodificador de elementos da realidade, sendo, entretanto, descontextualizado. Baseado, em grande parte, na perspectiva do dualismo radical de Descartes da representação do corpo como natureza, da separação entre disciplina metódica e o imponderável, da teoria e da prática (DUSSEL, 2008; QUIJANO, 2005). (NAZARENO, 2018, p. 8).

A ausência do índio na memória goiana[300]

Em Goiás, de acordo com Palacín, houve uma amnésia do indígena na memória goiana. Para o autor, esse apagamento é produto de uma relação marcada por intensos conflitos. As populações indígenas defenderam seu território da marcha para o oeste. Nesse choque de interesses abriu-se a fenda do conflito e da violência. Nesse sentido, Palacín (1992, p. 67) aborda como os diversos povoados passaram a representar o indígena:

[300] Título do artigo publicado por Luís Palacín, em 1992.

> Nos moradores mais atingidos pelas hostilidades das tribos, o índio sempre despertou mais ódio que simpatia. E possivelmente, com uma determinação inconsciente de autojustificação, passavam a considerá-lo quase como um animal daninho que devia ser exterminado. Escrevia o primeiro governador de Goiás, o Conde dos Arcos, que com motivo das hostilidades no norte, pessoas das mais ecuânimes o pressionavam para que desse ordem de matar a todo índio acima de dez anos. E a mesma opinião recolheu o médico austríaco Pohl, quase um século mais tarde: os índios eram para os moradores apenas uns 'bichos' que deveriam ser exterminados, para poder-se ocupar suas terras, as mais férteis da Capitania".

O autor argumenta que a representação do **bom selvagem** não ganhou espaço em Goiás. O indígena "foi sinônimo de 'bárbaro', 'brutal', 'cruel', 'feroz'". Todavia, embora grande parte da população acatasse a escravização ou o extermínio do indígena, havia uma censura moral que, de acordo com Palacín (1992), constituiu um elemento de obliteração do indígena na memória coletiva. As narrativas irão se assentar na negação do passado de violência e dirigir-se-ão à ideia de um "tempo mítico", em que a figura do bandeirante corresponde às necessidades de uma narrativa que pretende construir um passado de riqueza e fausto, capaz de demonstrar a heroicidade dos primeiros povoadores.

Desse modo, as figuras que encontram solo fértil nas narrativas em Goiás são os bandeirantes, principalmente Bartolomeu Bueno da Silva, o filho, que teria sido o fundador da antiga capital e alguns administradores da capitania, como foi o caso de José de Almeida – o Barão de Mossâmedes. É por isso que nosso trabalho dedicou um espaço para observar a construção da imagem do Barão de Mossâmedes.

Obliteração semelhante do indígena aparece nas narrativas de origem das cidades goianas. Antônio Cesar Caldas Pinheiro (2003) discute a memória criada em torno delas e informa que em muitas o intuito é o de registrar os feitos dos primeiros povoadores paulistas. "Entre os aventureiros d'esta especie se distinguiu Bartolomeu Bueno da Silva, natural da Villa de Parnahyba, que os seus conterraneos contam entre os seus heroes" (SILVA E SOUZA apud PINHEIRO, 2003, p. 24). "[...] aqui se preencheram os fins do Anhanguera, 'chegou' à meta de seus trabalhos, 'viu e venceu'" (SILVA E SOUZA apud PINHEIRO, 2003, p. 24).

Acrescenta Pinheiro (2002, p. 26):

> Já nesta época, cerca de quinze anos após o falecimento de Bartolomeu Bueno, ocorrido a 19 de setembro de 1740, sua figura se diluía em meio ao imaginário dos habitantes das Minas de Goiás. Isto foi reforçado com a criação da capitania em 1748, enaltecendo sua figura de descobridor de Goiás e fundador do arraial de Santana, que seria a única vila da capitania

> durante o século XVIII, elevada a esta categoria em 1736 com o nome de Vila Boa justamente em homenagem a ele.

Nesse ponto, Pinheiro (2003) relaciona esse fortalecimento da imagem do bandeirante com as comemorações do centenário da Cidade de Goiás, que ocorreria no dia 17 de setembro de 1918 e que, de acordo com o autor, fizeram ebulir sua lembrança.

Ao analisar as narrativas de origem das cidades goianas, Pinheiro (2003, p. 53) percebe que

> [a] religiosidade do povo sertanejo ensejou inúmeras manifestações e representações do imaginário. Com uma visão quase sempre mítica das origens de suas cidades, a memória dos habitantes de Goiás, saindo da mesmice da realidade sertaneja, criou enredos aformoseando de certa maneira as narrativas sobre a origem de alguns núcleos urbanos. Em busca do diferente, de criar sua própria identidade, algumas cidades mergulharam no passado recriando-o com base em algum fato ou dado histórico conservado na memória. O imaginário teceu enredos reconstruindo a memória e solidificando a identidade buscada. O enredo nisso tudo seria a argamassa que aglutinaria os mecanismos de expressão da memória e da formação da identidade.

Lendo o trabalho de Pinheiro (2003) é interessante observar que as narrativas sobre a origem das cidades goianas remontam a determinado imaginário em que quase não aparece a figura do indígena a não ser em alguns momentos, nos quais eram vistos pelos registros oficiais como ameaça e entrave.

A memória fincada na figura do bandeirante vai sendo marcada desde o século XIX por meio das crônicas oitocentistas, documentos oficiais e relatos de viajantes. O século XX é muito marcado, em Goiás, pela organização dessa memória: escritores, jornais, historiografia tradicional. No começo do século, pelos jornais e por escritores como Moisés Santana e Joaquim Bonifácio. Pinheiro (2003) demonstra muito bem como surgem narrativas sobre as origens de muitas cidades goianas e como algumas delas exaltam a figura do Anhanguera, principalmente a antiga capital, e como isso ganha força por ocasião das comemorações do centenário da cidade de Goiás. Também apresenta que essa memória segue a mudança da capital para Goiânia, identificando Pedro Ludovico como o novo Anhanguera.

Narrativas e colonialidade: as representações do indígena em um conto de Bernardo Élis

O conto “Ontem, como hoje, como amanhã, como depois”, de Bernardo Élis, trata das relações interétnicas no sertão de Goiás durante o período da mineração. Essas relações

aparecem em toda a narrativa sob a perspectiva do colonizador. Logo, o conto pode ser enquadrado, na nossa análise, como uma denúncia às formas de colonialidade. Um dos autores que analisou esse conto foi Marin (1999). Ele argumenta (1999, p. 65) que Bernardo Élis é um escritor cuja temática aponta para aqueles que "não têm nem voz e nem vez em nossa sociedade", portanto, sua obra aborda os seus "silêncios e sentimentos". Para Marin, esse conto de Bernardo Élis trata dos conflitos entre brancos e índios.

Marin (1999, p. 67) destaca que o "conto foi adaptado ao cinema pelo diretor Fábio Barreto, sob o título 'índia - a filha do sol', de 1982, o qual recebeu prêmios num festival de cinema de Cuba".

O autor menciona que a "história do conto se passa no sertão goiano e, como o próprio título sugere, as relações em que as personagens estão envolvidas ocorrem no passado, se reproduzem no presente e se repetirão no futuro". Mas que relações são essas? No título do conto já percebemos a ênfase na concepção de tempo: ontem, hoje e amanhã.

Bernardo Élis mostra bem as representações do binarismo em sua história: o tempo do atraso, representado pelo sertão, "chão parado", e o tempo da civilização pelos "povoados, vilas e a extração das sonhadas riquezas das superfícies e profundezas das terras e rios" (MARIN, 1999, p. 68): o civilizado (branco) e o selvagem indígena.

O conto começa com a descrição da natureza do sertão: "O sertão era também o ermo. Apenas a natureza emitia sons e ruídos. Somente rios, animais silvestres, peixes, insetos e vento movimentavam-se. Tudo era tão parado que se tornava incomodativo" (MARIN, 1999, p. 68). Depois, passa para a descrição dos indígenas: "vez por outra apareciam uns tapuios" (ÉLIS, 1987, p. 14). Índio é "um bicho danado de esquisito, imprestável, vingativo e cruel" (ÉLIS, 1987, p. 19).

Em relação às representações do indígena que aparecem no conto, Marin (1999, p. 67) destaca:

> Ademais, o elemento indígena era ocioso. Era necessário dar-lhe trabalho nesta vida para que se tornasse produtivo, educado e disciplinado. Somente com trabalho, muito trabalho, a condição de aquém do humano poderia ser rompida e talvez se aproximasse do homem civilizado, porém, jamais se igualaria. Mais que torná-lo trabalhador, era preciso que se catequizasse, afastando-o dos vícios, dos pecados e dos rituais demoníacos. Catequese, disciplina, trabalho, ameaças e castigos aparecem como facetas de uma educação impregnadas de gosto de sangue.

O personagem principal é o cabo Sulivero, que estava em busca das riquezas da mineração. Os demais personagens são o índio Man-Pok, sua filha (uma menina) Put-Kôe e o vendeiro.

Como Man-Pok é representado? O cabo estava na venda conversando com o vendeiro quando o "tapuio aproximou-se com aquele ar feroz, [...] a pele pergaminhosa fuxicada de rugas, a catinga de tapuio recendendo" (ÉLIS, 1987, p. 15).

O vendeiro disse então ao cabo que a troco de pinga deixava "a gente se deitar mais a filha" (ÉLIS, 1987, p. 14). Man-Pok é retratado como feroz, mal cheiroso e viciado em cachaça a ponto de entregar a filha a qualquer um e, mais adiante, como incapaz de pensar por si próprio, pois o cabo Sulivero afirma que o vendeiro o estaria influenciado para vender mais cachaça a ele, de maneira a não perder o freguês.

Como Put-Kôe é representada? Ela aparece como uma jovem inocente, cheia de atributos físicos que provocam, à primeira vista, grande atração no cabo Sulivero, já que este estava há seis meses sem ver mulher. Na verdade, cabo Silvero queria "ir para o garimpo, ficar rico, para depois casar com uma moça bonita do Rio de Janeiro ou da Bahia" (ÉLIS, 1987, p. 14-15). Ele queria moça branca para casar, porém, para ir para o garimpo, viu que "mulher branca era muito difícil" (ÉLIS, 1987, p. 16), então resolveu levar Put-Kôe. O pai cedeu a moça ao cabo pela promessa de uma garrafa de pinga por semana, convencido pelo vendeiro de que o cabo Sulivero era "cristão bão".

O cabo queria levar Put-Kôe porque achava que ela iria cozinhar, aguentar desconforto que moça branca não aguentaria, lavar suas roupas e ainda lhe servir de mulher, e isso sairia bem barato, pois ela não cobraria "nem vestido, não exigia comida boa, não exigia calçado, não queria cama, nem coisa alguma" (ÉLIS, 1987, p. 16).

Pareceu-lhe um bom negócio, mas aí surge a imagem do índio preguiçoso e avesso ao trabalho. Segundo Sulivero, a moça não trabalhava, não "era capaz de lavar a farda do cabo, nem passá-la" (ÉLIS, 1987, p. 17). Então cabo Sulivero reclamava: "Nem cozinhar essa tranca não sabe" (ÉLIS, 1987, p. 17). Não sabia cozinhar segundo as prerrogativas de Sulivero, que via o modo de preparar os alimentos feitos por Put-Kôe como incapacidade de aprender a "maneira certa". Ela preparava os alimentos da seguinte forma: embrulhava feijão, arroz, mandioca e carne em folhas de bananeira, enterrava e ia jogando por cima pedras quentes da fogueira que fazia.

Cabo Sulivero tinha como distração colocar Put-Kôe para prestar continência a ele. Segundo ele, para isso ela também não prestava, era "trem burro", não aprendia, não conseguia fazer o que ele fazia com perfeição:

> A continência militar, ato que o cabo Sulivero exigia que a índia Put-Koe repetisse seguidamente, representa a imposição de novos códigos, símbolos que definem a posição de superioridade do colonizador sobre a índia. A continência significa reverência, respeito e resignação do inferior em face do superior, definindo os espaços de cada um na escala hierárquica. (MARIN, 1999, p. 72).

O final do conto se desdobra com o assassinato de Put-Kôe pelo cabo Sulivero, que a pegou do pai, a violentou sexualmente e também aos seus costumes, a engravidou e, ao não conseguir devolvê-la, a assassinou.

Ressalta Marin (1999, p. 71) que o "conto de Bernardo Élis é um grito de protesto contra o genocídio dos povos ameríndios. Na narrativa, quem pensa, reflete e expressa suas ideias e sentimentos é o colonizador, representado na personagem do cabo Sulivero".

Marin (1999, p. 73) aborda que o conto de Élis é uma denúncia:

> Para o colonizador, os únicos que têm capacidade de pensar e sentir fazem parte do mundo do branco. São eles que têm projetos de vida, ideologias e atitudes corretas. São os protagonistas da história, portadores de racionalidades e subjetividades superiores, as quais os índios e a natureza devem submeter-se inquestionavelmente. Tudo deve curvarse aos interesses maiores da produção e da lógica da acumulação. Consequentemente, o grupo invadido já não pode mais reconhecer-se senão por meio das categorias impostas.

Denunciar as narrativas etnocêntricas e unilaterais é de extrema importância. Contudo, para que o hoje não seja como o ontem e nem o amanhã como o hoje é necessário reescrever a história das relações interétnicas desde o **outro lado da linha**, por meio das narrativas dos próprios indígenas sobre eles mesmos e seus antepassados.

Essa reescrita já vem sendo urdida por pesquisadores envolvidos com os estudos da decolonialidade dentro e fora do Brasil. Os alunos indígenas da Educação Intercultural, por exemplo, fazem esse trabalho e registram essas memórias.

Concluímos que as práticas e atuações indígenas que foram mencionadas podem ser compreendidas como ações decoloniais. Para nós, uma ação decolonial não é somente aquela que possui a consciência de um projeto colonizador que precisa ser enfrentado pelo colonizado. No caso de Goiás, as ações destacadas foram decoloniais porque, fossem elas deliberadas ou não, contribuíram para a frustração da efetiva implementação do projeto colonial na capitania.

REFERÊNCIAS ORAIS, DOCUMENTAIS E BIBLIOGRÁFICAS

1) FONTES ORAIS

JAVAÉ Valdemir Filho Texibá – Aldeia Barreira Branca. *História do povo Javaé*. [26 de janeiro de 2019]. Entrevista concedida a Patrícia Emanuelle Nascimento. Goiânia, 2019.

JAVAÉ, Edilson Raburunatu – Aldeia Canoanã. *História do povo Javaé* [26 de janeiro de 2019]. Entrevista concedida a Patrícia Emanuelle Nascimento. Goiânia, 2019.

JAVAÉ, Samuel Saburuá – Aldeia Canoanã. *História do povo Javaé* [02 de outubro de 2018]. Entrevista concedida ao prof. Dr. Elias Nazareno. Goiânia, 2019.

KARAJÁ, Kawinã Marcelo – Itxalá/MT [12 de fevereiro de 2019]. Entrevista concedida a Patrícia Emanuelle Nascimento. Goiânia, 2019.

METUKTIRE, Takape Tapayuna Metuktire – Aldeia Piaraçu (Xingu). *História dos Kayapó (Mebêngôkre).* [13 de fevereiro de 2019]. Entrevista concedida a Patrícia Emanuelle Nascimento. Goiânia, 2019.

TAPUIA, Cleiton Barbosa Fraga– Aldeia Carretão [13 de fevereiro de 2019]. *História do povo Tapuia*. Entrevista concedida a Patrícia Emanuelle Nascimento. Goiânia, 2019.

WAHUKA, Sinvaldo Oliveira [04 de fevereiro de 2019]. *História do povo Karajá*. Entrevista concedida a Patrícia Emanuelle Nascimento. Goiânia, 2019.

XAVANTE, Jacinto – Aldeia Nossa Senhora de Guadalupe/MT. *História do povo Xavante.* [11 de agosto de 2018]. Entrevista concedida a Patrícia Emanuelle Nascimento. Goiânia, 2019.

2) FONTES MANUSCRITAS

ARQUIVO HISTÓRICO ESTADUAL DE GOIÁS (AHEG)

LIVRO 0015, Correspondências e Instruções Diversas.

LIVRO 0015, 1758-1777 – Correspondencias e Instruções diversas da Corte.

CAIXA 993 – Documentação sobre indígenas – 1757 – 1890.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO (AHU)

CARTA (cópia) da Junta [da Fazenda Real da capitania de Goiás], à rainha [D. Maria I], sobre a remessa do rendimento do quinto e escovilhas das Casas de Fundição de Goiás de

1778; o estado de decadência em que se encontra a capitania; os motivos que levaram a Junta da Fazenda Real a não enviar o quinto como nos anos anteriores; as grandes despesas que tem arcado as folhas militar, civil e eclesiástica e a necessidade de continuar com a civilização dos índios Caiapós [31.07.1781]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 32, D. 2021.

CARTA [governador e capitão-general de Goiás], Tristão da Cunha Meneses, à rainha [D. Maria I], sobre um aldeamento com cerca de três mil índios da nação Xavante criada no sítio do Carretão, distante vinte léguas de vila Boa e denominada Pedro II, e as despesas feitas com tal empresa [10.04.1788]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 37, D. 2261.

CARTA do [governador e capitão-general de Goiás, conde dos arcos], D. Marcos de Noronha, ao rei D. José, sobre os ataques dos índios Acroás aos moradores dos arraiais de Natividade, Remédios, Terras Novas e Ribeira do Paranã, matando brancos e negros, destruindo roças e roubando gado; a capitulação que Antônio Gomes Leite fez com uma nação destes índios; a revolta dos mesmos índios se dever ao não cumprimento da capitulação por parte dos brancos que os têm matado em grande número e escravizado seus filhos e acerca da necessidade de se contratar algum sertanista de Cuiabá, o qual, com grande número de índios mansos, possa defender aquela região da invasão dos Acroás [10.02.1751]. AHU_ACL_CU_ 008, Cx. 6, D. 466.

CARTA do [governador e capitão-general de Goiás, conde dos Arcos], D. Marcos de Noronha, ao rei [D, José], sobre as providências tomadas para a conversão e estabelecimento dos índios da capitania de Goiás e acerca da proibição de iniciar guerra com os índios [08.03.1752]. AHU_ACL_CU 008, Cx. 7. D. 519.

CARTA do [governador e capitão-general de Goiás, conde dos Arcos], D. Marcos de Noronha, ao rei [D.José], sobre o aldeamento dos índios pelos missionários da Companhia de Jesus [24.01.1751]. AHU-Goiás AHU_ACL_CU_008, Cx. 6, D. 465.

CARTA do [governador e capitão-general de Goiás], D. Luís de Mascarenhas, ao rei [D. João V], sobre o estado pacífico da capitania de São Paulo; o aumento das Minas de Goiás com o novo descoberto de Arraias; a importância das Terras Novas com suas fazendas de gado no socorro ao novo descoberto e as novas bandeiras formadas em busca de ouro no rio do Sono e em outras localidades daquelas Minas [28.02.1741]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 2, D. 139.

CARTA do [governador e capitão-general de Goiás], D. Marcos de Noronha, ao rei [D.João V], sobre a chegada de dois padres missionários que juntos com Antônio Pires de Campos farão a redução e aldeamento dos índios Araxás, que vivem na passagem do Rio Grande, ficando estes últimos seguros das hostilidades dos índios Caiapós e acerca da côngrua que deverá pagar aos ditos missionários [29.12.1749]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 5, D. 427.

CARTA do [governador e capitão-general de Goiás], João Manuel de Mello, ao rei [D. José], sobre as queixas dos habitantes do distrito de Natividade acerca das contínuas invasões dos índios Acroás e Xacriabás que depois da sublevação de 1757, quando assassinaram traiçoeiramente os guardas do presídio e abandonaram as aldeias de São Francisco Xavier do Duro e de São José, continuavam com maior ousadia e crueldade a praticarem mortes e roubos [23.12.1760]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 17, D. 1023.

CARTA do [governador e capitão-general de Goiás], Tristão da Cunha Meneses, à rainha [D. Maria I], sobre o estado decadente em que sencontra a Fazenda Real de Goiás; acerca da escassez de ouro; o alto preço dos genêros; a redução dos ordenados e a despesa com as bandeiras e aldeamentos indígenas [28.12.1784]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 35, D. 2169.

CARTA do [governador e capitão-general de São Paulo], D. Luís de Mascarenhas, ao rei [D. João V], sobre as atrocidades praticadas pelos índios Caiapós contra os habitantes das zonas circunvizinhas de vila Boa e acerca das medidas que tomou para evitar novas investidas [30.03.1742]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 2, D. 179.

CARTA do [governador e capitão-general de São Paulo], D. Luís de Mascarenhas, ao rei [D. João V], sobre a ordem aprovando a guerra contra os índios Caiapós; o cuidado que tem tido em domesticar tanto os ditos índios, como os Acroá Assú e Acroá Mirin; as costumadas dissimulações desses mesmos índios ao entrarem em contato com os brancos e as diligências das bandeiras formadas para fazer frente aos mesmos [22.08.1744]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 3, D. 252.

CARTA do governador e capitão general do estado de Goiás, Luís da Cunha Meneses, à rainha D. Maria I [10.01.1783]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 34, D. 2079.

CARTA do governador e capitão-general de Goiás, conde de São Miguel, D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, ao rei D. José [14.11.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 13, D. 771.

CARTA do ouvidor de Goiás, Manuel Antunes da Fonseca, ao rei [D. João V], sobre a necessidade de se fazer guerra aos índios nos arraiais dos Remédios, São Felix, Natividades e povoações das Terras Novas [25.08.1743]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 3, D. 227.

CARTA do ouvidor-geral das Minas de Goiás, Manuel Antunes da Fonseca, ao rei [D. João V], sobre a resolução de se fazer guerra contra os índios que infestam as Minas de Goiás; a ordem dada ao capitão-mor Antônio Gomes Leite para que formasse expedição contra os índios Acroá-Assu; o termo de ajuste de paz feito pelo dito capitão-mor com os referidos índios no intuito de aldeá-los e acerca do socorro dado às Minas de Natividade, devido aos constantes insulto dos indígenas [13.09.1745]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 3, D. 281.

CARTA do superintendente-geral das Minas de Goiás, Gregório Dias da Silva ao rei [D. João V], sobre as hostilidades dos índios Caiapós nos descobertos de Pilões e Tocantins; a reação dos seus moradores, acerca da bandeira armada para afugentar os ditos índios e solicitando ordens para lhes fazer guerra [02.09.1735]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 1, D. 17.

CARTA dos oficiais da Câmara de Vila Boa, ao rei [D. João V], sobre o requerimento de Antônio Pereira do Lago, solicitando o pagamento da estadia dos Dragões nas suas moradias e propriedades. [21.03.1742]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 2, D. 170.

CARTA RÉGIA do rei D. José, ao [governador e capitão-general de Goiás, conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], instruindo-o sobre como deverá governar a capitania de Goiás; os principais problemas a enfrentar e a necessidade de seguir as instruções de seu antecessor no governo de Goiás [02.08.1754]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 8, D. 662.

CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V, sobre a carta do intendente e provedor da Fazenda Real das Minas de Goiás, [Sebastião Mendes de Carvalho], acerca da capitação dos escravos do ano de 1736 e a primeira matrícula de 1737 [09.09.1738]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 1, D. 54.

CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. José, sobre a carta do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], acerca de como procedeu com seis índias e vinte e cinco crianças aprisionadas pelo capitão-mor da conquista do gentio Caiapó, João de Godoi Pinto da Silveira [05.02.1757]. AHU, ACL, CU 008, Cx.14, D. 829.

CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. José, sobre a carta do governador e capitão- general de Goiás, [conde dos Arcos], D. Marcos de Noronha, acerca do requerimento do coronel Antônio Pires Campos, defensor do caminho que vai de São Paulo a Goiás, contra os índios Caiapós, solicitando ajuda de custo para remediar a sua vexação e despesas que têm feito com os índios Bororós [14.11.1750]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 6, D. 456.

CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. José, sobre o requerimento de Francisco Tossi Colombina e sócios, solicitando autorização para abrirem o caminho que vai da cidade de São Paulo e Vila de Santos a Vila Boa e daí até a Vila de Cuiabá [16.11.1750]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 6, D. 457.

OFÍCIO (minuta) do [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real] ao [governador e capitão-general de Goiás, conde dos Arcos], D. Marcos de Noronha, sobre a vigilância e a exploraão diamantífera nos rios Claro e Pilões [05.12.1750]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 6, D. 459.

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, barão de Mossâmedes], José de Almeida Vasconcelos [de Soveral Carvalho], ao [secretário de estado da Marinha Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre a pacificação dos índios silvestres, especialmente os Carajás e Javaés; as dificuldades para sujeitar os bastardos e mestiços que entram para as bandeiras, e solicitando remuneração para os oficiais que auxiliaram as bandeiras organizadas para a exploração das terras minerais [20.09.1775]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 28, D. 1827.

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, barão de Mossâmedes], José de Almeida Vasconcelos [de Soveral Carvalho], [ao secretário de Estado e Negócios estrangeiros], marquês de Pombal, [Sebastião José de Carvalho e Melo], sobre a criação das aldeias indígenas; o sucesso na civilização dos Carajás e Javaés, os provimentos de boca e guerra que enviou para as ditas aldeias sem recorrer aos recursos da Fazenda Real, utilizando-os no aumento das praças de pedestres e no estabelecimento da aldeia dos índios Acroás que servirá de barreira aos ataques dos índios Caiapós [15.06.1776]. ACL_CU 008, Cx. 28, D. 1838.

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, barão de Mossâmedes], José de Almeida Vasconcelos [de Soveral Carvalho], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre os repetidos ataques e mortes executados pelos índios Caiapós e Xavante, e acerca das bandeiras formadas para descobrimento de novas Minas em Goiás [20.06.1774]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 27, D. 1776.

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real], sobre a sublevação dos índios [Acroás e Xacribás] que apenas causou susto à população; acerca de uns papéis relativos às aldeias indígenas que não devem cair nas mãos do conde dos Arcos, [D. Marcos de Noronha], e sobre calúnias do [intendente do Ouro e provedor da Fazenda Real de Goiás], Anastácio da Nóbrega [08.10.1757]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 14, D. 866.

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], ao [secretário de estado dos Negócios Estrangeiros, conde de Oeiras], Sebastião José de Carvalho e Melo, sobre o bom funcionamento do sistema de arrecadação da Fazenda Real de Goiás; o dispendioso estabelecimento das missões; a falta de vigor na punição ao índio bravo e apresentando ideias para solucionar estes problemas [06.10.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 13, D. 765.

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real], sobre a sublevação dos índios Acroás e Xacribás; o estado em que se encontra a capitania e acerca de ser impossível povoar Goiás com indígenas, já que os mesmos são indômitos, bárbaros e infiéis [09.06.1757]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 14, D. 853.

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], João Manuel de Mello, ao secretário de estado [da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre as invasões dos índios Caiapós no distrito do arraial de Santa Luzia e Rio das Velhas e acerca do sucesso de duas bandeiras organizadas contra eles, das quais tomaram parte os Bororos do Rio das Pedras [22.06.1767]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 23, D. 1440.

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], Luís da Cunha Meneses, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, remetendo carta do sargento regente da aldeia Maria I, José Luís Pereira, e relação dos índios Caiapós da dita aldeia [03.06.1783]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 34, D. 2104.

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], Luís da Cunha Meneses, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre a sua nomeação para o governo de Minas Gerais e a de seu irmão, Tristão da Cunha Meneses, para ser seu sucessor no governo de Goiás [15.02.1783]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 34, D. 2086.

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], Tristão da Cunha Meneses, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre as instruções para o estabelecimento e a manutenção dos aldeamentos índios Xavantes [23.02.1786]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 36, D. 2199.

OFÍCIO do barão de Mossâmedes, ex-governador e capitão-general do estado de Goiás, José de Almeida Vasconcelos de Soveral e Carvalho, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [20.12.1778]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 3, D. 1957.

OFÍCIO do contador geral da Contadoria Geral do Território da Relação do Rio de Janeiro, África Oriental e Ásia Portuguesa, ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [17.10.1788]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 37, D. 2291.

OFÍCIO do ex-governador de Goiás, [barão de Mossâmedes], José de Almeida Vasconcelos de [Soveral e Carvalho], ao secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre as confirmações das patentes dos oficiais citados na instrução que deixou ao governo interino, acerca do estado das Companhias, e solicitando que se passem os avisos necessários para o propósito da Congregação do Oratório de Viseu tomar conta dos índios vindos do Brasil para serem educados [02.01.1779]. AHU_ACL_CU 008, Cx. 31, D. 1959.

OFÍCIO do Governador e capital general do estado de Goiás, Luís da Cunha Meneses, ao Secretário de Estado da Marinha e Ultramar Martinho de Melo e Castro [18.12.1782]. AHU_ACL_CU_008, Cx.33, D. 2076.

OFÍCIO do Governador e capitão general de Goiás, Luís da Cunha Menezes, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [20.07.1781]. AHU_ACL_CU_008, Cx.32, D. 2019.

OFÍCIO do governador e capitão general do estado de Goiás, João Manuel de Melo, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado [07.06.1764]. AHU_ACL_CU_008, Cx.20, D. 1220.

OFÍCIO do governador e capitão general do estado de Goiás, Luís da Cunha Menezes, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [03.1780]. AHU_ACL_CU_008, Cx.32, D. 1996.

OFÍCIO do Governador e capitão general do estado de Goiás, Luís da Cunha Menezes, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [12.06.1781]. AHU_ACL_CU_008, Cx.32, D. 2015.

OFÍCIO do Governador e capitão general do estado de Goiás, Luís da Cunha Menezes, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [09.08.1721]. AHU_ACL_CU_008, Cx.32, D. 2028.

OFÍCIO do Governador e capitão general do estado de Goiás, Luís da Cunha Menezes, ao secretário de Estado da Marinha e Ultra Martinho de Melo Castro [09.08.1781]. AHU_ACL_CU_008, CX.32, D. 2025.

OFÍCIO do Governador e capitão general do estado de Goiás, Tristão da Cunha Meneses, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [16.01.1784]. AHU_ACL_CU_008, Cx.35, D. 2131.

OFÍCIO do governador e capitão-general do estado de Goiás, barão de Mossâmedes Jose de Almeida Vasconcelos de Soveral e Carvalho, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [02.08.1772]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 26, D. 1683.

OFÍCIO do governador e capitão-general do estado de Goiás, barão de Mossâmedes José de Almeida Vasconcelos de Soveral e Carvalho, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [02.05.1773]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 2, D. 1730.

OFÍCIO do governador e capitão-general do estado de Goiás, conde de São Miguel D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar Diogo de Mendonça Corte Real [12.12.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 13, D. 775.

OFÍCIO do governador e capitão-general do estado de Goiás, Tristão da Cunha Meneses, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro [17.07.1784]. AHU_ACL_CU_008, Cx. D. 2156.

OFÍCIO do Governo Provisório da capitania de Goiás, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro, sobre as medidas tomadas para a civilização dos índios Carajás e Javaés, situados nas margens do rio Araguaia, e da transferência dos ditos índios para um local a acerca de 30 léguas de Villa Boa, numa das cabeceiras do rio Vermelho, por serem terras da Nova Beira muito pantanosas, alagadas e imprestáveis para o plantio [08.07.1778]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 30, D. 1927.

OFÍCIO do missionário das missões da Natividade, padre José de Matos, ao [governador e capitão-general de Goiás], conde de São Miguel, [D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora], sobre as providências tomadas nas aldeias do Duro, Formiga e São Francisco Xavier, nas quais encontravam-se aldeados os índios Xacribás e Acroás [25.09.1765]. AHU_CU_008, Cx. 13, D. 763.

OFÍCIO do ouvidor geral do estado de Goiás, Antônio da Cunha Sotomaior, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real [08.03.1757]. AHU_ACL_CU_008, Cx.14, D. 867.

OFÍCIO do secretário do governo de Goiás, Ângelo dos Santos Cardoso, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Diogo de Mendonça Corte Real, sobre a descoberta das minas de Goiás; sua povoação; o caráter dos primeiros mineiros e profissionais liberais; os governos civil e eclesiástico e os problemas nela existentes [15.04.1755]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 12, D. 740.

PROVISÃO (cópia) do rei [D. João V], ao provincial da Companhia de Jesus da província do Brasil, ordenado que sejam enviados missionários às Minas de Goiás para domesticarem, civilizarem e doutrinarem os índios Acroás nas vizinhaças dos arraiais de Natividade e Remédios [18.07.1747]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 4, D. 344.

PROVISÃO (cópia) do rei D. José, ao governador e capitão-general do estado de Goiás, conde de São Miguel D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora [11.03.1756]. AHU_ACL_CU_008_Cx. 13, D. 780.

PROVISÃO do rei D. José ao governador e capitão-general de Goiás, conde dos Arcos, [D. Marcos de Noronha], mandando que continue com zelo e acerto a promover a redução indígena; aprovando as despesas da Fazenda Real com estabelecimento de duas aldeias na capitania de Goiás, e que os povos concorram com o pagamento de Vencesláu Gomes da Silva, o qual castigoue reduziu os índios bravos [22.05.1753]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 8, D. 565.

REQUERIMENTO do ex-vereador da Câmara de vila Boa, bacharel Pedro Bernardino de Sousa Brandão, à rainha [D. Maria I], solicitando que se mande proceder as informações sobre a injusta e violenta prisão que o governador e capitão-general de Goiás, [Barão de

Mossâmedes], José de Almeida de Vasconcelos de Soveral e Carvalho, lhe queria fazer, em represália por ter protestado contra as extraordinárias despesas que mandou fazer pela Câmara, com a formação de bandeiras, de que não resultou fruto algum, e a criação da aldeia do Bananal, denominada Nova Beira, a qual nunca foi aldeia, por não ter já há três anos, índio algum [19.06.1778]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 30, D. 1922.

MUSEU DAS BANDEIRAS (MUBAN)

04.02.007 – Ordens Régias, vol. I, 1774, fl. 35, cx. 228 Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

04.02.007 – Ordens Régias, vol. I, 1752, fl. 13v, cx. 228 Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

04.02.007 – Ordens Régias, vol. I, 1752, fl. 12v-13, cx. 228 Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

04.02.007 – Ordens Regias, vol. II, 1804, fl. 356-359, cx. 191 Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

Aldeia S. José de Mossâmedes, Diretor, exoneração, 1827, pct. nº 1680 – Catequese, Ministério da Agricultura, Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

Aldeia S. José de Mossâmedes, Indios, 1831, pct. nº 1680 – Catequese, Ministério da Agricultura, Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

Carta escripta ao Marechal de Campo Joaquim Pereira de Velasco e Mulina para mandar por na Aldea de S. Joze de Mossamedes quatro Rezes – 04.02.003 – Correspondências, vol. IV, 1788, fl. 60v, cx. 185 Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

Registo de hua Carta de Sua Excellencia escripta ao Dr. Procurador da Real Fazenda Sobre o termo de Junta feyto na Natividade -04.02.011, Registro Geral, vol. III, 1760, fl. 46-47v, cx. 230 - Arquivo Real Fazenda, Museu das Bandeiras.

Rezolução da Junta para o estabelecimento de hua fazenda de gado no lugar das Salinas para subsistencia dos Indios da nasção Cayapó Situados na Aldea de Maria - 04.02.013 – Sessões da Junta – Atas, vol. I, 1786, fl. 64v-65, cx. 194 Fundo Real Fazenda – Museu das Bandeiras.

3) REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADONIAS, Isa. Mapas e planos manuscritos relativos ao Brasil Colonial (1500-1822). v. I e II. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, Serviço de Documentação, 1960.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco*: cosmologias do contato. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. *Annaes da Província de Goyaz (1863).* Brasília: Sudeco, 1979.

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

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, maio./ago. 2017.

AMOROSO, Marta. Crânios e cachaça: coleções ameríndias e exposições no século XIX. *Revista de História*, São Paulo, n.154, p. 119-150, 2006.

ANDRADE, Karylleila dos Santos. A toponímia indígena, o etnocentrismo e a exoticalização de Saint-Hilaire, Pohl, Gardner e Castelnau. *Círculo Fluminnse de Estudos Filsóficos e Linguísticos*, Rio de Janeiro, v. XII, n. 09, p. 57- 67, 2009.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. *Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do Sertão*: as práticas das políticas indígena e indigenista no norte da Capitania de Goiás - século XVIII. 2005. 269f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. *Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do sertão*: políticas indigenistas e indígenas na capitania de Goiás. Goiânia: Kelps, 2006.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Quando as chefias indígenas se fortalecem enquanto pequena nobreza nos sertões das capitanias do norte na segunda metade do século XVIII. *Mnemosine Revista*, v. 7, n. 1, p. 152-164, jan./mar. 2016.

ARAÚJO, Alexandre Martins de; NAZARENO, Elias. Interculturalidade, etnogênese e epistemologias numa comunidade afrodescendente de Goiás. In: CONCEIÇÃO, S. M. (Org.) *O ensino de história*: aprendizagens, políticas públicas e materiais didáticos. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012. p. 139-154.

ARAÚJO, Alexandre Martins de; NAZARENO, Elias. Interculturalidade, complexidade ambiental e educação quilombola. In: MORAES, Cristina de Cássia; OLIVEIRA, Luciana de Fátima et al. (Org.). *Educação quilombola*. Goiânia: FUNAPE/UFG/CIAR, 2013. p. 269-314.

ARAÚJO, Ordália Cristina. Os Javaé e os protestantismos: salvação, resistência e interculturalidade (1896-1950). 2019. Qualificação (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2019.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013.

BERTRAN, Paulo. Sua excelência o capitão-general. *De Letras - Suplemento Cultural do Diário da Câmara Legislativa*, Brasília, ano I, n. I, nov. 1992.

BERTRAN, Paulo. *Notícia geral da capitania de Goiás*. Goiânia/Brasília: Editoras UCG/UFG/Solo Editora, 1997.

BICALHO, Maria Fernanda Batista. Conquista, mercês e poder local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. *Almanaque Brasziliense*, n. 2, p. 21-34, 2005.

BOAVENTURA, Deusa Maria Rodrigues. A formação do território goiano e a política indigenista do século XVIII. *Revista Mosaico*, v. 5, n. 2, p. 191-205, jul./dez. 2012

BOAVENTURA, Deusa Maria Rodrigues. *Urbanização em Goiás no século XVIII.* 2007. 279 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BRASIL, Americano do. *Súmula de história de Goiás.* Goiás: Imprensa Oficial, 1932.

BORGES, Luiz Carlos; MEDINA, Manuela Brêtas; MONTEIRO, Lívia Nascimento. Ciência, imaginário e civilização em Couto de Magalhães. *Revista Brasileira de História e Ciência*, Rio de janeiro, v. 5, n. 2, p. 250-266, jul./dez. 2012.

BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

CALDERÓN, Patricia Asunción Loaiza; GUEDES Ana Lucia Malheiros. Abordagem metodológica em estudos decoloniais: possível diálogo entre a análise crítica do discurso e as epistemologias do sul. In: *CONGRESSO INTERNACIONAL DE ADMINISTRAÇÃO E MARKETING DA ESPM, 9., e SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ADMINISTRAÇÃO*, 11., 2016. *Anais...* São Paulo, 2016. Disponível em: file:///D:/Meus%20Documentos/Downloads/168-411-2-PB%20(1).pdf. Acesso em: 3 ago. 2018.

CAMPOS, Marcio D'Olne. SURear, NORTEar y ORIENTar: puntos de vista desde los hemisferios, la hegemonía y los indígenas. In: LEYVA, Xochitl (Org.). *Prácticas otras de conocimiento(s).* Entre crisis, entre guerras. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos, 2015. (Tomos 1, 2 y 3. Colección Conocimientos y Prácticas Políticas)

CARDOSO, Ludimila Stival. *De caliban a próspero:* a sociedade brasileira e a política externa da república (1889-1945). 2015. Tese (Doutorado) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. *Lealdades negociadas*: povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII). 2012. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Econômica, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. *El giro decolonial*: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CAVALCANTE, Thiago Leandro V. *Etno-história e história indígena*: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 349- 371, jan.-jun. 2011.

CHAIM, Marivone Matos. *Aldeamentos indígenas:* Goiás, *1749-1811*. 2. ed. São Paulo: Editora Nobel, 1983.

CHAUL, Nars Nagib Fayad. *Caminhos de Goiás.* 2. ed. Goiânia: Editora UFG, 1997.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *Aplicação da política indigenista pombalina nas antigas aldeias do Rio de janeiro*: dinâmicas locais sob o Diretório dos Índios (1758-1818). Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2012.

CRESCENCIO, Isabel Escobar. Representações dos indígenas de Goiás: investigando a Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (1838-1839). *Cadernos de História*, v. 2, p. 1, 2012.

CRUZ, Aline da. *Fonologia e Gramática do Nheengatú*: A língua geral falada pelos povos Baré, Warekena e Baniwa. Tese (Doutorado) Vrije Universiteit, Amsterdam, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992. p. 9-24.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Por uma história indígena e do indigenismo. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 125-131.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio. In: *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manoela Carneiro; CASTRO, Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinamba. *Journal de la Société des Américanistes*, tome 71, p. 191-208, 1985.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Imagen, conocimiento y comunidad*. Entrevista concedida a Inés Pérez-Wilke. La Paz, 27 de Octubre de 2013, p.29-35. Disponivel em: file:///D:/Meus%20Documentos/Downloads/Entrevista_Silvia_Rivera_Cusicanqui_2013%20(1).pdf. Acesso em: 7 mar. 2019.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano*. 2019. Entrevista disponível em: https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena?fbclid=IwAR0PBGz6bIIQkGMTgtyPNrDEs8DoRh4f1llRt2jjGMdllVmIpph_KyfmhS0. Acesso em: 8 mar. 2019.

DESGENETTES, Pe. Raimundo Henrique. Os Índios Cayapós. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. LXVII, p. 217-225, 1906.

DI PAOLO, Ezequiel. Enactivismo. In: VANNEY, Claudia E.; SILVA, Ignacio; FRANCK, Juan F. (Ed.). *Diccionario Interdisciplinar Austral*. editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck [S.l], 2016. Disponível em: http://dia.austral.edu.ar/Enactivismo. Acesso em: 2 jan. 2019.

DIAS, Thiago Cancelier. *O* língua *e as línguas:* aldeamentos mestiçagens entre manejos de mundo indígenas em Goiás (1721-1832). 2017. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-

Graduação em História, Faculdade de História (FH), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

DIAS, Thiago Cancelier. Contatos e desacatos: os *línguas* na fronteira entre sociedade colonizadora e indígenas (1740 A 1889) – Goiás. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 205-226, jul./dez. 2013.

DOLES, Dalísia E.; NUNES, Heliane P. Memória da ocupação de Goiás na primeira metade do século XIX: uma visão dos viajantes europeus. *Ciências Humanas em Revista – História*, Goiânia: Ed. da UFG, v. 3, n. ½, jan./dez. 1992.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos*. Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: CNCDP, 2000.

ÉLIS, Bernardo. *Coleção alma de Goiás* – obra reunida de Bernardo Élis. v. I a V. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1987.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. v. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, setembro 2005. p.133-168. (Colección Sur Sur)

FARAGE, Nadia. *As muralhas dos sertões*: os povos indigenas no rio Branco e a colonização. 1986. 364f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 1986.

FERREIRA, Gleisson. *História, memória, fronteira e alteridade em Lavrinhas de São Sebastião nas "Cartas de Goiás", de Carlos Pereira de Magalhães*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de História (FH), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. *O mistério do ouro dos martírios*: desvendando o grande segrêdo das bandeiras paulistas. São Paulo: Editora Gráfica Biblos, 1960.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. *As Bandeiras do Paraupava*. São Paulo: Prefeitura Municipal, 1977.

GALLO, Liliana M. *Portugal, entre próspero e Caliban*: Quando se está na diáspora mesmo estando na própria terra. Texto apresentado no Seminário Internacional Fazendo Gênero 7, Florianópolis/SC, 2006.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*: Morfologia e História. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GIRALDIN, Odair. *Cayapó e Panará* – luta e sobrevivência de um povo Jê do Brasil Central. Campinas: ed. da UNICAMP, 1997.

GIRALDIN, Odair. Renascendo das cinzas: um histórico da presença dos Cayapó-panara em Goiás e no triângulo mineiro. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 3, n. 1, p. 161-184, jan./dez. 2000.

GONÇALVES, Marco Antonio. Etno-história de uma resistência. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n.15, p. 161-169, 1995.

HARBER, Alejandro. Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada. *Revista Chilena de Antropología*, n. 23, 2011.

HENRIQUE, Márcio Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, maio./ago.2017.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Caminhos e fronteiras*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras. 1994.

HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco*: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Ed. Unesp/Imprensa oficial do Estado, 2002. p. 25-55.

JULIO, Suelen Siqueira. Relações em espaços fronteiriços: indígenas e sociedade envolvente na capitania de Goiás. In: *Anais do XVI Encontro Regional de História* – Saberes e Práticas Científicas, ANPUH, 2014. Disponível em: http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/site/anaiscomplementares. Acesso em: 10 maio. 2015.

JULIO, Suelen Siqueira. *Damiana da Cunha*: uma índia entre a "sombra da cruz" e os caiapós do sertão. 2015. 171 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Rio de Janeiro, 2015.

KARASH, Mary. Catequese e cativeiro: política indigenista em Goiás, 1780-1889. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos índios do Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KARASH, Mary. Os quilombos do ouro na capitania de Goiás. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio*. São Paulo: Cia das Letras, 1996. p. 240-262.

KOK, Glória. O protagonismo indígena na fronteira amazônica. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 23, n. 67, 2009.

KRENAK, Ailton. História indígenas e o eterno retorno do encontro. In: LIMA, Pablo Luiz de (Org.). *Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afrobrasileira*: uma contribuição da área de História do PIBID/FaE/UFMG. Belo Horizonte: UFMG – Faculdade de Educação, 2012. p. 114-131. (Coleção Pibid Faz).

LANGER, Protásio; CHAMORRO, Graciela. Missões, militância indigenista e protagonismo indígena. In: *XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas*, Volume II. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

MAIA, João Marcelo Ehlert. Governadores de ruínas: os relatos de viagem de Couto de Magalhães e Leite Moraes. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 40, p. 3-23, jul.-dez. 2007.

MANO, Marcel; MORI, Robert. Do "gentio Cayapó" a "vassalos" do rei: guerra e aldeamentos indígenas na capitania de Goiás nos séculos XVIII e XIX. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA: Cultura, sociedade e poder, 4., 2014, Jataí. *Anais...* Jataí: Universidade Federal de Goiás/Campus Jataí, 2014.

MANO, Marcel; MORI, Robert. Índios e negros nos sertões das minas: contatos e identidades. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 31, n. 56, p. 511-546, maio/ago. 2015.

MARCONDES, Javã Isvi Pinheiro (2011). *O problema da defesa do território na Capitania de Goiás no século XVIII.* (Dissertação de Mestrado) Universidade Federal de Goiás, Goiânia-GO, 2011.

MARIANI, Bethania. *Colonização linguística:* línguas, política e religião no Brasil (séculos XVI a XVIII) e nos Estados Unidos da América (século XVIII). Campinas, São Paulo: Pontes, 2004.

MARIN, Joel Orlando Bevilaqua. A formação de trabalhadores brasileiros: a experiência do Colégio Isabel. *História Unisinos*, v. 13, n. 2, p. 154-167, maio/ago. 2009.

MARIN, Joel Orlando Bevilaqua. O branco, o índio e o conflito na obra de Bernardo Élis. *Cadernos de campo*, n. 5, p. 63-76, 1999.

MAYER, Arno J. *A força da tradição*: a persistência do Antigo Regime. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clascso, 2005.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra*: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da S.; GRUPIONI, Luís D. Benzi (Ed.). *A temática indígena na escola*: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/Mari/Unesco, 1995. p. 221-228.

MONTEIRO, Nuno. Gonçalo. O 'Ethos" nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social. *Almanaque Braszilíense*, n. 2, p. 4-20, 2005.

MORI, Robert. *Os aldeamentos indígenas nos caminhos dos Goiases*: guerra e etnogênese no "sertão do gentio Cayapó" (Sertão da farinha podre) – séculos XVIII e XIX. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

MORSE, Richard. *O espelho de próspero*: cultura e idéia nas Américas. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

MOTA, Lúcio Tadeu. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades indígenas no estado nacional. *Diálogos*, DHI/UEM, v. 2, p. 149-175, 1998.

MOURA, Marlene Castro Ossami de. Aldeamento Carretão: "marco zero" da história do contato interetnico da comunidade Tapuia. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA: CULTURA E IDENTIDADE, 2., 2005, Goiânia. *Anais Cultura e identidade.* Goiânia: UCG, 2005.

NASCIMENTO, André Marques do. *Português intercultural:* fundamentos para a educação linguística de professores e professoras indígenas em formação superior específica numa perspectiva intercultural. 2012. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.

NASCIMENTO, Patrícia Emanuelle. Silêncios da memória: o apagamento do protagonismo indígena em Goiás. *Fronteiras*: *Revista de História*, v. 18, n. 32, p. 215-238, jul./dez. 2016.

NAZARENO, Elias. História, tempo, lugar e corpo: produção de conhecimentos desde a experiência no curso de educação intercultural indígena da Universidade Federal de Goiás – UFG. (no prelo)

NAZARENO, Elias. História, tempo e lugar entre o povo indígena Bero Biawa Mahãdu (Javaé): a partir da interculturalidade crítica, da decolonialidade e do enfoque enactivo. Projeto de pesquisa desenvolvido no Núcleo de Educação Intercultural Takinahakỹ da Universidade Federal de Goiás – UFG, Goiânia, 2016.

NAZARENO, Elias. Revisitando o debate acerca da modernidade a partir da colonialidade do poder e da decolonialidade. *Revista Nós*: *Cultura, Estética e Linguagens*, v. 2, n. 2, p. 32-49, 2017.

NEME, Mário. Dados para a história dos índios Caiapó. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, Tomo XXIII, p. 101-147, 1969.

OLIVAL, Fernanda. *As ordens militares e o Estado moderno*: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar, 2001. P. 237-282.

OLIVAL, Fernanda. *Honra, cavalarias e ordens (Portugal, séculos XVIXVII):* dos romances de cavalaria às práticas e das práticas aos textos. 2012. Disponível em: http://editora.fflch.usp.br/sites/editora.fflch.usp.br/files/205-214.pdf. Acesso em: 11 ago 2018.

OLIVAL, Fernanda. O Brasil, as companhias pombalinas e a nobilitação no terceiro quartel dos Setecentos. *Anais*, Évora, n. 8/9, p. 74, 1998-1999.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. *As representações do medo e das catástrofes em Goiás.* 2006. 359f. Tese (Doutorado) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2006.

OLIVEIRA, Elismênia Aparecida; PINTO, Joana Plaza. Linguajamentos e contrahegemonias epistêmicas sobre linguaguem e produções escritas indígenas. *Linguagem em (Dis)curso*, Tubarão, SC, v. 11, n. 2, p. 311-335, p. 311-335, maio/ago. 2011.

OLIVEIRA, Ricardo Batista. *Povos bárbaros ou fiéis vassalos?* Luta, negociação e protagonismo indígena diante do devassamento do sertão da Farinha Podre e áreas contíguas (1750-1850). 2016. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia/MG, 2016.

PALACIN, Luis. A ausência do índio na memória goiana. *Ciências Humanas em Revista*, v. 3, n. 1/2, p. 59-70, jan./dez. 1992.

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. *Avá-Canoeiro:* a história do povo invisível – séculos XVIII e XIX. 1992. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidades Federal de Goiás, Goiânia, 1992.

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. *Documentação Histórica na Reconstituição da História Regional de Goiás*. 2007. Disponível em: www.proec.ufg.br/revista_ufg/agosto2007/.../memoriaedocumentacao. Acesso em: 8 abr. 2014.

PEQUENO, Eliane da Silva Souza. Trajetória da reivindicação Kayapó sobre a Terra Indígena Badjônkôre. *Revista de Estudos e Pesquisas FUNAI*, Brasília, v. 1, n. 2, p. 249-288, dez. 2004.

PEREIRA, Eliane M. C. M. A construção de nação e região em Goiás, 1830-1945. *Ciências Humanas em Revista*, v. 6, n. 2, p. 65:77, jul./dez. 1995.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil***.** São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992.

PIN, André Egídio. História do povo Javaé (Inỹ) e sua relação com as políticas indigenistas: da colonização ao Estado brasileiro (1775-1960). 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

PINHEIRO, Antônio César Caldas. *Os tempos míticos das cidades-goianas*. Mitos de origem e invenção de tradição. 2003. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2003.

PINHEIRO, Antônio César Caldas; COELHO, Gustavo Neiva (Orgs.). *Diário de viagem do Barão de Mossâmedes:* 1771/1773. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2006.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

PORTELA, Cristiane de Assis. *Nem ressurgidos, nem emergentes*: a resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã (1980-2006). 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2006.

POSEY, Darrel Addison et.al. *A ciência dos Mebengogre:* alternativas contra a destruição. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1987.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império:* relatos de viagem e transculturação. São Paulo: Edusc, 1999.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. A agropecuária e os aldeamentos indígenas goianos. *Revista de Ciências Sociais Unesp Perspectivas*, São Paulo, v. 9/10, 1986/1987.

RAMINELLI, Ronald. *Nobrezas do novo mundo*: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Dossiê: o protagonismo indígena na História. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, maio/ago. 2017.

RIBEIRO, Adelia Maria Miglievich. Por uma razão decolonial. *Civitas*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 66-80, jan-abr de 2014.

RIBEIRO, Núbia Braga. Os povos indígenas e os sertões das minas do ouro no século XVIII. 2008. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa* (tomo I). Campinas: Papirus, 1994.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: UNICAMP, 2010.

ROBLES, Arévol; GABRIEL Andrés. *Luchas, experiencias y resistencias en la diversidad y multiplicidad*. Bogotá: Mundo Berriak, 2013.

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

ROCHA, Leandro Mendes (Org). *Atlas histórico*: Goiás pré-colonial. Goiânia: CECAB, 2001.

ROCHA, Rafael Ale. Os Oficiais Índios na Amazônia pombalina: sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798). 2009. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Universidade Federal de Fluminense, Rio de Janeiro, 2009.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. A caminhada de Tanyxiwè: uma teoria Javaé da História. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) (versão em português). Chicago: University of Chicago, 2008.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. O caso dos Avá-Canoeiro do Araguaia: racismo como naturalização do humano. *Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia*, 2016. p. 1-21.

SAMPAIO, Patrícia Melo. *Espelhos partidos*: etnia, legislação e desigualdade na Colônia, Sertões do Grão-Pará, c.1755-c.1823. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2001.

SANDES, Noé Freire. A invenção de Goiás. In: FREITAS, Lena Castelo Branco Ferreira; AIRES, Aidenor; CALDEIRA, Elizabeth (Org.). *A formação de Goiás contemporâneo*.Goiânia: Kelps, 2012. v. 1, p. 53-69.

SANDES, Noé Freire; ARRAIS Cristiano Alencar. História e memória em Goiás no século XIX. Uma consciência da mágoa e da esperança. *Varia*, Belo Horizonte, v. 29, n. 51, set./dez. 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo*: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008. (Coleção Para um novo senso comum; v. 4).

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologia do Sul.* São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. 5. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

SCHMITT, Carl. *El nomos de la tierra*. Dora Schilling Thon. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia, 2005.

SILVA, Ana Paula da. *O Rio de Janeiro continua índio*: território do protagonismo e da diplomacia indígena no século XIX. 2016. 360 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

SILVA, Cleube Alves da. *Confrontando mundos:* os Xerente, Xavante, Xakriabá e Akroá e os contatos com os conquistadores da Capitania de Goiás (1749-1851). (Dissertação de mestrado), Universidade Federal da Grande Dourados, 2006.

SILVA, Lorrane Gomes de; LIMA, Sélvia Carneiro; SOUZA, Edevaldo Aparecido de. Povos karajá, tapuio e avá-canoeiro: desafios de (re)existência. *Revista Temporis [ação]*, v. 18, n. 1, p. 146-171, jan./jun. 2018.

SILVA, Martiniano José. *Quilombos do Brasil central*: séculos XVIII E XIX (1719-1888). Introdução ao estudo da escravidão. 1998. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, 1998.

SILVA, Rogério Chaves da. *O jesuíta e o historiador*: a produção historiográfica de Luis Palacín sob o prisma da Matriz Disciplinar de Jörn Rüsen. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2006.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

SUÁREZ-KRABBE, Julia. En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales. *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, n. 14, p. 183-204, enero-junio 2011.

SUSSEKIND, Flora. *Brasil não é longe daqui*: o narrador, a viagem. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TOLEDO, Víctor Manuel; BARRERA-BASSOLS, Narciso. *A memória biocultural.* A importância ecológica das sabedorias tradicionais. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

THOMPSON, Edward Palmer. *Senhores e caçadores*: a origem da lei negra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TORAL, André Amaral de. *Cosmologia e sociedade Karajá*. 1992. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino-Português*. Porto: Marânus, 1945.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VELTHEM, Lúcia Hussak van. Feito por inimigos. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco*: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Ed. Unesp/Imprensa oficial do Estado, 2002. p. 61-83.

VERSWIJVER, G. *Considerations on Mkrangnoti Warfare*. 1985. Tese (PhD). Rijksuniversiteik, Bélgica.

VILLALTA, L. C. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: MELLO E SOUZA, L. (Org.). *História da vida privada no Brasil*: cotidiano e vida privada na América portuguesa. v. 1. São Paulo: Cia. das Letras, 1997. p. 331-385.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). *Educação Intercultural na América Latina*: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-Vivir. UMSA, Revista "Entre Palabras", Faculdad de Humanidades y Ciencias de la Educación, nº 3-4, La Paz, Bolívia, 2009, p. 129-156.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgências político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabua Rasa*, Bogotá – Colômbia, n. 9, p. 131-152, jul./dez. 2008.

WYLER, Lia. *Línguas, poetas e bacharéis*: uma crônica da tradução no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.