

A caverna de Platão contra o cidadão multidimensional indígena

Necropolítica e cidadania no processo de independência (1808-1831)

Plato's cave against the indigenous multidimensional citizen: necropolitics and citizenship in the process of the independence (1808-1831) / La cueva de Platón contra el ciudadano indígena multidimensional: necropolítica y ciudadanía en el proceso de independencia (1808-1831)

Vânia Moreira

Doutora em História pela Universidade de São Paulo (USP), com pós-doutorado pela Stanford University, Estados Unidos, e pelo Consejo Superior de Investigación Científica, Espanha. Professora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Brasil.

vania.vlosada@gmail.com

RESUMO

A Carta Constitucional brasileira de 1824 não menciona os indígenas e isso tem gerado diferentes interpretações historiográficas sobre o lugar político e jurídico dos povos originários no processo de independência e construção da nação. O objetivo deste artigo é problematizar os direitos indígenas no processo de emancipação política, priorizando os direitos fundamentais à vida, à liberdade e à terra em duas temporalidades: o período joanino e o Primeiro Reinado.

Palavras-chave: indígenas; cidadania; necropolítica.

ABSTRACT

The 1824 Federal Constitution of Brazil does not mention the indigenous peoples, and this has generated different historiographical interpretations about the political and legal place of native peoples in the process of independence and nation building. The aim of this article is to problematize the indigenous peoples' rights in the process of the political emancipation in Brazil, prioritizing the fundamental rights to life, freedom and land in two periods: the Joanino Period and the First Kingdom.

Keywords: indigenous peoples; citizenship; necropolitics.

RESUMEN

La Carta Constitucional brasileña de 1824 no menciona a los pueblos indígenas y esto ha generado diferentes interpretaciones historiográficas sobre el lugar político y legal de los pueblos originarios en el proceso de independencia y construcción de la nación. El propósito de este artículo es problematizar los derechos indígenas en el proceso de emancipación política, priorizando los derechos fundamentales a la vida, la libertad y la tierra en dos períodos: el período joánico y el primer reino.

Palabras clave: pueblos indígenas; ciudadanía; necropolítica.

Em 1824, era outorgada a primeira Constituição brasileira e nela nenhuma palavra foi escrita sobre a população indígena, nem em relação aos povos autônomos das florestas, campos, serras e sertões, nem em relação às comunidades e indivíduos, que, naquela altura, já se encontravam ressocializados em aldeamentos, vilas e povoados. Esse espantoso silêncio tem gerado debates importantes no campo da história dos índios e do indigenismo. Naud (1967, p. 238), por exemplo, considera que não havendo disposições específicas sobre os indígenas, eles ficavam regidos pelas leis gerais do Brasil. Slemian (2005) e Sposito (2012), ao contrário, consideram que houve uma exclusão dos indígenas do pacto político da independência, pois não eram considerados nem cidadãos, nem brasileiros. Mas a tendência interpretativa mais numerosa segue os passos de Moreira Neto (2005 [1971]) e Carneiro da Cunha (1992), que traçam uma linha de continuidade entre a colônia e o Império em termos de leis, métodos e práticas indigenistas. Desse modo, apenas lentamente – e, principalmente, a partir do Segundo Reinado – o novo regime político teria começado a dar um perfil próprio à política indigenista estatal, que, mesmo assim, padecia de pouca criatividade e inovação, seguindo uma trajetória claudicante e ineficiente.

Apesar do debate em curso, a questão indígena ainda é um ponto cego para a maior parte da produção historiográfica especializada em independência, formação do Estado nacional e cidadania. Para ficarmos em um exemplo significativo, vale registrar que, em um importante artigo sobre os limites e as possibilidades da cidadania na sociedade hierarquizada e escravista brasileira do século XIX, Richard Graham (1999, p. 352) postulou que os indígenas estariam fora desse campo de investigação, porque, naquele momento, já estariam dizimados. Assim, mesmo que não se concorde com a tese de Slemian (2005) e Sposito (2012), há que se notar que as autoras delimitaram um problema crucial, que merece detida reflexão historiográfica. Afinal, a ausência dos indígenas na Carta Constitucional é algo que salta aos olhos e grita aos ouvidos. Para melhor problematizar essa questão, vale comparar esse silêncio com o estardalhaço e a onipresença da temática indígena no discurso do presidente Jair Bolsonaro, proferido na cerimônia de abertura da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, em 2019, pois são estratégias diferentes que buscam, no entanto, o mesmo objetivo final: liquidar com os direitos específicos dos povos indígenas.

Todos notaram que os indígenas estavam no centro do discurso e das preocupações do presidente, que aproveitou a oportunidade para escancarar para o mundo as contradições entre interesses econômicos e direitos indígenas: atacou-se nominalmente o cacique Raoni, reconhecido como uma das principais lideranças planetárias sobre direitos indígenas; firmou-se a necessidade de revisar os marcos legais dos direitos indígenas no Brasil, com o fito de permitir

a exploração de ouro, diamante, nióbio etc. nas terras indígenas (TI), especialmente na TI Yanomami e na TI Raposa Serra do Sol; e operou-se uma tremenda simplificação dos direitos indígenas na atualidade do país, qualificando os povos de “tribos” e referindo-se aos seus direitos constitucionais como uma política de manutenção dos índios em uma condição social semelhante à dos “homens das cavernas”. Para o presidente, seria importante tirá-los dessa condição paleolítica, revisando seus direitos territoriais, para implantar sua igualdade jurídica perante a lei porque, afinal, “é preciso entender que nossos nativos são seres humanos, exatamente como qualquer um de nós. Eles querem e merecem usufruir [sic] dos mesmos direitos de que todos nós” (Brasil, 2019).¹

Faça-se um giro dos homens da caverna de Bolsonaro para os homens da caverna de Platão. As imagens de primitivismo e de reduzida humanidade associadas aos indígenas, tal como proposto no discurso presidencial, não são novas na história das relações interétnicas e são comparáveis às sombras da caverna de Platão. Imagens que o poder político tem mobilizado historicamente para atizar os preconceitos do senso comum e para justificar políticas de espoliação dos direitos indígenas à vida, à liberdade, à terra e à autodeterminação. Afinal, os grilhões que prendiam os pescoços dos homens que viviam na mítica caverna de Platão (428-347 a.C.) lhes impunham uma visão limitada do mundo, fazendo-os prisioneiros da ignorância e de um teatro de sombras que eles acreditavam ser a realidade do mundo exterior (Platão, 2000). A interpretação do que foi dito por Bolsonaro exige que não se entre na caverna, para ali ficar entretendo-se e discutindo o movimento das sombras. Indo em direção à luz do sol, trata-se de situar seu discurso vis-à-vis à nova conjuntura latino-americana da segunda metade do século XX, em que os movimentos indígenas romperam com o mito da miscigenação e do desaparecimento dos índios, então já bastante enraizado na literatura, na historiografia, na política e no senso comum. Dentre os resultados obtidos, destaca-se o estabelecimento dos direitos coletivos dos povos originários nas constituições nacionais de seus respectivos países, desconstruindo a arbitrariedade de se pensar e projetar o presente-futuro das nações da América Latina sem eles (Yashar, 2005; Ramos, 2012; Lacerda, 2014).

Lorenzo Muelas Hurtado, constituinte colombiano de 1991 e líder do povo misak, deu um testemunho importante acerca do protagonismo indígena nesse período: “Chegamos à Constituinte depois de um longo processo de luta, no qual tivemos que enfrentar tanto o Estado como os setores de direita e esquerda do país que se negavam a reconhecer nossa existência e os nossos direitos”

1 Ver também: Tema... (2019), Em discurso... (2019) e Apib (2019).

(Hurtado, 2012, p. 36). No Brasil, o processo político constituinte que pôs fim ao regime político-militar de 1964 também foi caracterizado pela intensa presença e participação vigilante dos indígenas e de um conjunto de organizações não governamentais que lhes davam apoio. Em uma entrevista, João Pacheco de Oliveira observou que foram organizadas várias comissões de diferentes povos que se dirigiam à Constituinte nesse período: “foi uma coisa muito bonita [...]. O Congresso Nacional foi meio ‘tomado de assalto’ pelos índios. Não era uma ocupação violenta. Era uma ocupação alegre e exótica, que deixava as pessoas surpresas” (Oliveira, 2012, p. 142). E, como explica Rosane Lacerda (2014, p. 379):

A partir de fins da década de 1970 uma parcela significativa dos povos indígenas no Brasil, superando as amarras do poder tutelar do Estado, passou a movimentar-se com bastante intensidade no sentido da recuperação de seus territórios, enquanto a base que lhes garantiria o poder de decisão quanto à continuidade de seus modos de vida e, conseqüentemente, a formação de um relacionamento autônomo com o Estado. O primeiro passo nesse sentido veio com a quebra do isolamento em que até então se encontravam, através dos intercâmbios de experiência desenvolvidos durante a fase das assembleias indígenas. A partir daí espalharam-se por todo o país os movimentos no sentido da demarcação e da recuperação possessória dos territórios, uma demanda que, enquanto reivindicação, chegaria muito claramente à Constituinte de 1987-1988, e que, enquanto exercício concreto de direitos, desaguardaria com toda força a partir da promulgação da nova Carta.

A chamada Constituição cidadã de 1988 terminou garantindo aos indígenas o que Gersem Baniwa (2012, p. 207) qualificou de “cidadania híbrida”, ou seja, uma cidadania simultaneamente étnica, nacional e global, que rompeu com a perspectiva assimilacionista que até então vigorava na legislação do país. Em termos mais concretos, a nova cidadania ofertada aos indígenas era multidimensional: propôs o fim do regime tutelar sobre os indígenas, sem exigir como contrapartida que eles abandonassem suas identidades étnicas e seus direitos específicos. Como resultado, ficou estabelecido o pleno reconhecimento deles como cidadãos brasileiros, além de um conjunto de direitos coletivos, como o direito a territórios próprios e muito mais autonomia para se organizarem neles e gerirem suas comunidades, culturas, educação e economia.

O silêncio da Carta Constitucional de 1824, em relação aos indígenas é contrastante com o histriônico discurso presidencial anti-indígena de 2019, mas, como se pretende demonstrar neste artigo, enraíza-se no mesmo problema e busca a mesma finalidade: são estratégias políticas e discursivas que se deparam

com os direitos indígenas e visam erradicá-los a título de implantar a igualdade jurídica perante a lei, com o fito de permitir o livre desenvolvimento de certos interesses econômicos. Assim, apesar da condição subalterna dos indígenas no período colonial, eles se distinguiram dos escravizados e também da massa populacional pobre e livre em termos de direitos e obrigações. Dentre outros direitos coletivos, detinham o de posse e domínio sobre as terras que ocupavam. Em razão disso, várias comunidades ressocializadas possuíam aldeias e sesmarias em regiões cobiçadas pela fertilidade das terras e pela presença de rios e caminhos. Desse ponto de vista, a outorga da condição de cidadãos aos índios tem peculiaridades próprias na conjuntura da independência. À luz da história política vivida por indígenas do tempo presente, o objetivo deste artigo é problematizar os direitos indígenas no processo de independência do Brasil, priorizando os direitos fundamentais à vida, à liberdade e à terra em duas temporalidades: o período joanino e o Primeiro Reinado.

Interiorização da metrópole e necropolítica indigenista

O debate se a independência foi ou não um evento de caráter “revolucionário” segue em pauta como um tema de discussão historiográfica importante, mas se tornou uma espécie de consenso analisar a emancipação política brasileira em uma temporalidade mais longa, situando 1808 como um dos marcos centrais do processo (Pimenta, 2009, p. 69). Em grande parte, isso se deve à publicação de *A interiorização da metrópole*, em que Maria Odila Dias (1972) salientou a importância do estabelecimento da corte portuguesa no Rio de Janeiro e do enraizamento dos interesses econômicos e políticos metropolitanos no centro-sul do território colonial como dimensões fundamentais para interpretar o gradual processo de emancipação, de caráter muito mais conservador do que propriamente revolucionário.

Efetivamente, a transferência da corte foi seguida pela imediata implementação de várias medidas, que, tomadas em conjunto, abriram novas perspectivas econômicas e políticas para o Brasil. Na prática, a colônia se livrou das amarras coloniais: abertura dos portos ao comércio direto com o estrangeiro, autorização do livre estabelecimento de fábricas e manufaturas e, poucos anos depois, em 1815, a elevação do Brasil à categoria de reino. A historiografia também tem salientado a influência de d. Rodrigo de Souza Coutinho sobre a governança joanina, que, em razão disso, teria praticado um despotismo esclarecido em linha de continuidade à economia política pombalina, que promoveu a diversificação da agricultura, o estímulo ao comércio e a transferência da sede do governo geral da Bahia para o Rio de Janeiro (Lustosa, 2008, p. 368). Desse ponto de vista,

a “interiorização da metrópole”, entendida como “o enraizamento do Estado e dos interesses portugueses no centro-sul” (p. 361), teria começado antes mesmo da transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro, em 1808.

A despeito das continuidades entre economia política pombalina e joanina, o governo de d. João rompeu com o reformismo ilustrado de Pombal em, pelo menos, um assunto fundamental: o direito de liberdade dos índios. Nas duas pontas das frentes de expansão da economia colonial do centro-sul, interligadas à cidade do Rio de Janeiro, então transformada em corte de todo o império português, a guerra ofensiva foi decretada contra os povos autônomos que resistiam ao avanço colonial. Em Minas Gerais e no Espírito Santo, a carta régia de 13 de maio de 1808 mandou mover guerra de extermínio contra os botocudos do rio Doce e permitiu o cativo dos sobreviventes.² Pouco depois, foi publicada a carta régia de 5 de novembro de 1808, que autorizou a guerra ofensiva contra os índios em outra frente de expansão da economia colonial: os campos de Curitiba e Guarapuava, onde viviam os kaingang.³ E, em 2 de dezembro do mesmo ano, outra carta régia foi editada, complementando assuntos pendentes. Qualificou de “devolutos” os territórios indígenas conquistados no rio Doce, permitindo a distribuição de sesmarias aos novos colonos.⁴

A legislação joanina das guerras justas representou um grande recuo em relação à política indigenista então vigente e pode ser lida como uma reação conservadora ao reformismo pombalino, que estava patrocinando a equiparação social e política entre “índios” e “portugueses” e garantindo os direitos de liberdade e de propriedade aos indígenas. As tergiversações para lançar os índios em cativo eram recorrentes, e um dos maiores méritos das reformas de Pombal foi a Lei das Liberdades de 1755,⁵ cujo fito era pôr um ponto final nisso. Tomadas em conjunto, as novas leis pombalinas reafirmaram antigos direitos, como os de liberdade e de posse e domínio territorial (propriedade), e acrescentaram mais um: o direito de os indígenas participarem da vida política de suas vilas e povoações, consubstanciado na preferência de ocuparem os cargos de vereadores e juízes. Em relação à distinção social, a legislação afirmava textualmente que

2 Carta régia de 13 de maio de 1808. Ao governador e capitão general da capitania de Minas Gerais: sobre a guerra aos índios botocudos (apud Cunha, 1992, p. 57-60).

3 Carta régia de 5 de novembro de 1808. Sobre os índios botocudos, cultura e povoação dos campos gerais de Curitiba e Guarapuava (apud Cunha, 1992, p. 62-64).

4 Carta régia de 2 de dezembro de 1808. Sobre a civilização dos índios, a sua educação religiosa, navegação dos rios e cultura dos terrenos (apud Cunha, 1992, p. 66-69).

5 Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Armário Jesuítico, liv. 1A. Coleção dos breves pontifícios e leis régias que foram expedidos e publicados desde o ano de 1741, sobre a liberdade das pessoas e comércio dos índios do Brasil. [s. l.]: ANTT, 1741.

os índios não eram de “inferior qualidade” e que os contraentes de casamentos com eles e seus descendentes não seriam privados de nenhum privilégio. Em relação aos povos atingidos pelas cartas régias de 1808, houve uma ruptura, pois foi autorizado o extermínio e reinstituído o cativo. Além disso, a carta régia de 13 de maio mandou reduzir o soldo pago aos “índios civilizados” que fossem para guerra contra os botocudos, ordenando dar a eles apenas “metade do soldo” comumente pago aos demais soldados. Com isso, aniquilou-se o princípio da equiparação social pretendida por Pombal e ainda reforçou-se a concepção acerca da “inferioridade” dos indígenas.

Na carta régia de 13 de maio, os botocudos aparecem como seres medonhos, que sorvem o sangue das feridas de portugueses e de índios mansos em suas bárbaras práticas de assassinato e antropofagia. Desse ângulo, a guerra estava sendo autorizada porque eles eram recalcitrantes em relação às ações de cunho humanitário, obstinados em não aceitarem a soberania do rei e infelizes por não conhecerem a verdadeira vida social. Para punir e corrigir tal situação, instituíram-se prêmios pecuniários aos militares que fossem mais hábeis na matança dos indígenas, permitindo-se ainda que os sobreviventes fossem reduzidos ao cativo por dez anos ou enquanto durasse sua fereza. Em outras palavras, o texto recorre a valores típicos do Antigo Regime, que costumeiramente contrapunham a vida social e civilizada (civil) dos portugueses ao suposto estado de natureza dos povos indígenas, que, na condição de bárbaros, viviam sem lei, sem rei e sem religião.

Diante do avanço das ideias liberais, revolucionárias, republicanas e democráticas que progrediam com as revoluções americana e francesa, parte da historiografia tem frisado o caráter extemporâneo das guerras joaninas. Manuela Carneiro da Cunha ajuizou, por exemplo, que a conquista de terras por meio da chamada guerra justa e a autorização do cativo indígena, em pleno século XIX, era um “arcaísmo” (Cunha, 1992, p. 16) e, bem antes dela, Manoel Tavares da Costa Miranda e Alípio Bandeira qualificaram a mesma política joanina de “regressiva” (Miranda; Bandeira, 1912, p. 140). De modo geral, as guerras justas mais referendavam e legalizavam processos de extermínio e escravizações que já estavam em curso do que propriamente os iniciavam. O caso do rio Doce não fugiu à regra. As bandeiras contra os indígenas na região eram práticas correntes muito antes da autorização do justo terror (Resende; Langfur, 2007) e, desse ponto de vista, vale questionar a razão de Estado subjacente à decretação da guerra, apenas dois meses depois do desembarque da corte no Rio de Janeiro.

Ao que tudo indica, pelo menos inicialmente, a carta régia de 13 de maio de 1808 foi antes uma demonstração da soberania real em moldes típicos do Antigo

Regime do que uma ação complementar à expansão econômica do período (Moreira, 2010). O caráter político-ideológico da medida deve ser considerado à luz do clima tenso que prevaleceu durante o processo de transferência da corte de Lisboa para o Rio de Janeiro: a soberania do monarca português estava em xeque frente à invasão e ocupação napoleônica, e a corte em fuga experimentava profunda angústia em deixar a “civilização” para viver na colônia, entre expressiva população de escravizados africanos e afrodescendentes e de indígenas, todos considerados bárbaros (Schultz, 2008). É nessa conjuntura que d. João dá a mais contundente demonstração de seu poder soberano, decretando a guerra de extermínio contra os “bárbaros” botocudos, transformando-os no maior bode expiatório do período (Moreira, 2010).⁶ Afinal, o poder soberano da graça e da punição se expressava em situações pontuais, não necessariamente frequentes ou graves, e tinha a função precípua de relembrar os súditos sobre “a supremacia simbólica do rei, enquanto titular supremo do poder punitivo e do correspondente poder de agraciar” (Hespanha, s.d., p. 222).

Na carta régia⁷ que decretou guerra contra os kaingangs entra em operação outra lógica política, manifestada em uma linguagem bem diferente e muito mais conectada com os interesses econômicos do período. Abandona-se a retórica do justo terror como resposta a uma violência primária realizada por nativos desumanizados e sanguinolentos e, ao fim e ao cabo, supostamente, para o bem dos indígenas. Em lugar disso, institui-se o conceito eufêmico de “escola severa” para se referir ao uso da violência, da guerra e do extermínio sistemático dos indígenas como método de conquista dos seus territórios; e são abertamente expressos os interesses materiais da operação de guerra: viabilizar a colonização de terras regadas por “infinitos rios”, férteis e muito próprias ao cultivo de trigo, cevada, milho e outros cereais, e aproveitar os metais preciosos da região. A justificativa também mudou de forma radical: como os resultados da guerra movida contra os botocudos do rio Doce eram bastante positivos e estavam gerando “louváveis frutos”, ficava demonstrado que o melhor modo de conquistar terras ocupadas por indígenas era por meio dos métodos da “escola severa”.

6 Os ecos do valor expiatório da guerra contra os botocudos chegaram, aliás, ao Brasil dos anos FHC: em setembro de 2000, o então presidente Fernando Henrique Cardoso criticou o “nacionalismo botocudo”, frente aos protestos provocados por sua política de internacionalização da exploração do petróleo nacional. Tal como no passado joanino, o botocudo foi tratado como sinônimo do que há de pior, de mais atrasado e desprezível, que merece, por isso mesmo, ser extirpado para o bem do coletivo. Ver: Santos (2000).

7 Carta régia de 5 de novembro de 1808. Sobre os índios botocudos, cultura e povoação dos campos gerais de Curitiba e Guarapuava (apud Cunha, 1992, p. 62-64).

A funcionalidade do extermínio, do cativeiro e da violência contra os indígenas para a realização da política econômica joanina é textualmente assumida na carta régia de 5 de novembro. Vale questionar, portanto, se as ideias de “regresso” e de “arcaísmo” vinculadas às guerras joaninas não acabam criando uma cortina de fumaça, que impede de acessar-se a necessária compreensão de que a territorialização da soberania do Estado e dos interesses econômicos ocorreu por meio de uma sistemática política de extermínio dos indígenas nas frentes de expansão. Dessa perspectiva, o liberalismo do período da emancipação política e econômica do Brasil não apenas se desenvolveu defendendo a escravidão de africanos e afrodescendentes, como sobejamente tem frisado vasta e importante historiografia, mas também autorizando a defesa do extermínio (genocídio) de vários povos e grupos indígenas.

O argumento segundo o qual “a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (Mbembe, 2020, p. 5) encontra vasta comprovação empírica na história das relações interétnicas entre indígenas e colonizadores. Na longa duração, tem sido a capacidade do poder soberano (português ou brasileiro) de matar ou de deixar que se mate que sustenta, em primeira e última instância, os processos de contato, conquista e ressocialização dos indígenas; e, ao fim e ao cabo, a política indigenista pode tanto assumir a realização máxima do necropoder, que é o genocídio, quanto buscar meios de controlá-lo e mitigá-lo nas estruturas do Estado e da sociedade, instituindo formas de ressocialização que permitam não apenas a continuidade da vida dos indígenas, mas também a reprodução sociocultural deles por meio dos processos de territorialização, como os aldeamentos.

As guerras joaninas foram todas genocidas.⁸ Mas, a partir da carta régia de 5 de novembro, a guerra não é mais justificada fundamentalmente como uma “punição”. Metamorfoseou-se, transformando-se crescentemente em um “método” de ação indigenista oficial, em uma necropolítica no sentido que Achille Mbembe atribui ao conceito (2020). Assim, na carta régia de 1 de abril de 1809, o monarca informa que não fazia parte de seus princípios religiosos e políticos “extirpar” as “raças indígenas” para estabelecer sua soberania sobre os campos de Guarapuava e territórios adjacentes, mas autorizou a continuidade da guerra e do cativeiro por 15 anos e ainda informou que, para as crianças, o tempo de cativeiro começava a contar a partir dos 12 anos para as meninas e dos 15 para

8 Sobre o uso da categoria genocídio em análises históricas, ver: Bloxham e Moses (2010).

os rapazes.⁹ Na carta régia de 5 de setembro de 1811, que versava sobre a comunicação e o comércio entre Pará e Goiás, foram autorizadas as mesmas “graças e privilégios” da de 13 de maio de 1808, isto é, matar e cativar, autorizando o uso da “força armada” contra as nações canajá (carajá), apinajé, xavante, xerente e canoeiro.¹⁰

As práticas legislativa e governativa portuguesas eram muito adaptadas às circunstâncias locais. Em razão disso, frequentemente os debates acerca da política indigenista se perdem em meio à profusão de medidas aparentemente contraditórias, que divergem não apenas em termos de espaço e tempo, mas também em um mesmo tempo e lugar. O governo joanino não foge a essa regra geral. Um mesmo documento que autoriza a guerra também permite o aldeamento e, apesar de seu governo ter sido essencialmente “anti-indígena”, como destacou Moreira Neto (2005), também implementou algumas políticas favoráveis aos indígenas. Ao meu ver, o mais relevante não é tanto discutir se o período joanino foi ou não radicalmente anti-indígena, mas perceber que o extermínio, a escravização e outras formas de violência contra os índios (genocídio) transitaram do universo normativo e discursivo do Antigo Regime (guerra justa) para um campo de valores mais próximos da ordem liberal, passando a serem considerados um “método” de uma “escola”. Na sua versão mais liberal, a necropolítica joanina foi não apenas aceita e praticada largamente, mas também reivindicada e apoiada por setores das elites políticas e econômicas das frentes de expansão da sociedade colonial, que, nas décadas seguintes, tornar-se-ão parte importante da classe dominante imperial.

Constituição de 1824 e revalidação da Lei das Liberdades de 1755

Do ponto de vista histórico, o silêncio da Constituição de 1824 em relação aos povos indígenas é espantoso. A elite política e intelectual reconhecia que o território estava ocupado por numerosas “nações” ainda não conquistadas, os chamados “índios bravos”, e que a construção do Estado nacional exigia o enfrentamento desse problema, inclusive para garantir a soberania territorial nas zonas de fronteira internacional. As estimativas populacionais indicavam que existiam, além dos “índios bravos”, 259.400 indígenas ressocializados, que

9 Carta régia de 1 de abril de 1809. Aprova o plano de povoar os campos de Guarapuava e de civilizar os índios bárbaros que infestam aquele território (apud Cunha, 1992, p. 69-72).

10 Carta régia de 5 de setembro de 1811. Aprova o plano de uma sociedade de comércio entre as capitânicas de Goiás e Pará e concede isenções e privilégios em favor da mesma sociedade (apud Cunha, 1992, p. 79-80).

faziam parte do universo total de 3.817.000 indivíduos livres e escravizados que compunham a população total do Brasil (Silva, 2011, p. 23). Esses indígenas faziam parte do corpo político e social, sendo que vários deles possuíam patrimônio territorial na forma de terras coletivas protegidas por títulos legais e desfrutavam de vários direitos privativos, estipulados na legislação que vigorou no período colonial. Finalmente, os constituintes de 1823 não apenas pautaram o tema indígena, mas chegaram a realizar algumas discussões interessantes sobre o assunto, antes que o monarca dissolvesse a Assembleia Constituinte. Apesar disso tudo, não há menção aos indígenas no texto da lei outorgada por d. Pedro I.

A historiografia diverge acerca dos direitos indígenas e de seu estatuto jurídico no novo regime político. A definição de quem tinha o direito à cidadania brasileira foi tratada no Título 2 da nova Carta Constitucional, que adotou dois princípios fundamentais: o *jus solis* e a liberdade civil.¹¹ Desse modo, os escravizados africanos e crioulos (nascidos no Brasil) não podiam ser considerados cidadãos, segundo a interpretação dominante de que eram propriedade de outrem. Ficou a cidadania restringida, portanto, à população livre nascida no país, fosse “ingênuo” ou “liberto”. Em relação aos direitos políticos dos cidadãos, foram estabelecidos critérios de renda para classificá-los como “ativos” e “passivos”, ou seja, com ou sem direitos de participar mais plenamente do cenário político-eleitoral. Como os indígenas não são citados na Carta de 1824, uma parte da historiografia argumenta que isso significou que eles foram excluídos do pacto político da independência, não sendo considerados cidadãos, tampouco brasileiros (Slemian, 2005; Sposito, 2012). No entanto, a maioria dos pesquisadores destaca a continuidade entre as políticas indigenistas dos regimes colonial e imperial, salientando que os indígenas eram considerados livres e que só por guerra justa poderiam ser reduzidos ao cativeiro. Dessa perspectiva, a cidadania brasileira estava garantida à maioria deles, tanto aos já ressocializados quanto aos “bravos”, que potencialmente poderiam aceder à condição de cidadãos brasileiros à medida que fossem “civilizados” ou “domesticados”.

A recusa em tratar da questão indígena na carta fundacional do Brasil independente indica que o tema era controverso, de difícil tratamento jurídico e político e que a opção de d. Pedro I e de seu círculo mais próximo foi no sentido de contornar tais desafios, silenciando-se sobre o assunto na Constituição, mas deliberando por meio de leis e portarias complementares. Um dos primeiros atos de d. Pedro I em relação aos indígenas foi a revogação do Diretório dos Índios, que previa um conjunto de direitos e deveres privativos aos indígenas,

11 Carta da lei de 25 de março de 1824 (apud Nogueira, 2012, p. 65).

e a revalidação de outras duas leis pombalinas: a de 4 de abril de 1755, que versava sobre os casamentos mistos, e a de 6 de junho do mesmo ano, mais conhecida como a Lei das Liberdades (Sampaio, 2009). Tomadas em conjunto, essas medidas legais indicam que a intenção era, por um lado, reafirmar a liberdade jurídica de todos os indígenas e, por outro, informar que eles deveriam ser regidos pelas leis ordinárias da nação, sem distinção em relação aos outros extratos da população livre, então elevados à condição de cidadãos pela Constituição de 1824. Mas as fontes também informam, com vastíssima comprovação empírica, que tal orientação política estava completamente descolada da realidade: não resolvia o problema de como lidar com os “índios bravos”; era imprecisa em relação aos direitos dos indígenas já ressocializados e, por isso mesmo, podia gerar interpretações legais nocivas, dando margem ao surgimento de conflitos com esse estrato da população; tampouco conseguia dirimir as disputas políticas e ideológicas no interior das elites em torno da questão indígena.

Em linhas gerais, três orientações indigenistas disputavam a hegemonia no período da independência. A primeira é a escola severa, analisada anteriormente, que continuou influente e cativando vários adeptos depois da independência, como o senador alagoano Antônio Luís Dantas de Barros Leite, que, durante a Cabanagem (1835-1840), recomendava uma política “severa” em relação aos indígenas (Moreira Neto, 2005, p. 43). Outro defensor ilustre da escola severa foi o historiador Francisco de Adolfo de Varnhagen. No *Discurso preliminar: os índios perante a nacionalidade brasileira*, ele defendeu o argumento de que os indígenas não deveriam ser considerados “cidadãos” do Império, tampouco “brasileiros”; e, preconizando o uso da violência, sugeria que a única forma aceitável de inclusão social era por meio do mundo do trabalho, subordinando-os ao arbítrio de um amo ou patrão (Varnhagen, 1857).

A segunda corrente tinha como traço definidor a defesa de “métodos brandos” de civilização. No momento da independência, o mais importante defensor desse ponto de vista era José Bonifácio de Andrada e Silva. Os apoiadores dos métodos brandos geralmente se mostravam como próceres das melhores ideias e experiências vindas da tradição colonial portuguesa e visavam reorganizá-las com o objetivo de construir o Estado e a nova nação brasileira. Ao escrever o seu projeto sobre a civilização dos índios bravos, José Bonifácio marcou bem a posição do grupo, criticando abertamente a política joanina: “foi ignorância crassa, para não dizer brutalidade, querer domesticar e civilizar os índios à força das armas” (Silva, 2002, p. 191). Sua proposta era aperfeiçoar os métodos dos antigos jesuítas, que, com “brandura e benefícios aldearam infinidade de índios bravos” (p. 189). Em linhas muito gerais, Bonifácio recuperou ideias jesuíticas e pombalinas. Defendeu aldear os indígenas e ensinar o trabalho na agricultura,

construção, navegação etc., observando a inclinação de cada povo e evitando violências e vexações. O esforço civilizatório deveria ser paciente e contínuo e investir, especialmente, na educação e na transformação da “mocidade”, pois era tida como mais aberta às mudanças do que os velhos e adultos. O objetivo final era transformá-los em brasileiros (aculturação/nacionalização) por meio da educação e da miscigenação com não indígenas, transformando-os em um setor social livre, mestiço e intermediário entre senhores e escravizados.

A terceira posição era defendida por segmentos da elite que não concordavam com a necropolítica da escola severa, tampouco com o aldeamento dos indígenas. Ou seja, criticavam o extermínio, mas entendiam que o lugar dos indígenas era exercendo o papel de mão de obra, prestando serviços aos “brancos” ou “civilizados”. Os adeptos dessa via pensavam mais ou menos como José Arouche de Toledo Rendon, que disponibilizou para os constituintes de 1823 um texto escrito por ele em 1798, mais tarde publicado pela *Revista do IHGB*, para inspirá-los na formulação da política indigenista a ser adotada pelo novo regime. Para Rendon, a melhor maneira de preservar a vida dos índios era distribuindo-os entre os moradores como mão de obra. Para isso, dever-se-ia cessar o “bárbaro costume de atacar os índios como inimigos” e transformar os aldeamentos em “viveiros” de onde se pudessem tirar braços para a lavoura. Ainda como frisou Rendon, uma política indigenista desse gênero também poderia minimizar a dependência brasileira da importação de escravos africanos (Rendon, 1863, p. 317).

A revalidação da Lei das Liberdades, de 1755, e a publicação da portaria de 9 de setembro de 1824, que criou um regulamento específico para o aldeamento e a civilização dos índios botocudos nas margens do rio Doce,¹² eram um claro indicativo de que o novo regime queria superar o horizonte da guerra de extermínio e do cativo indígena no Brasil imperial. Apesar disso, em todos os lugares em que a necropolítica joanina entrou em vigor, as violências continuavam e corroíam as chances de políticas mais pacificadoras de aldeamento prosperarem. Na província do Espírito Santo, o presidente informava que o sequestro de crianças nos aldeamentos recém-criados estava arruinando a confiança dos indígenas na política de aldeamento. Ele recomendava que, primeiro, dever-se-ia distribuir os casais “tirados das brenhas” aos moradores das cidades e só depois tentar o aldeamento deles, invertendo completamente o que estava proposto na

¹² Regulamento para a civilização dos índios botocudos nas margens do rio Doce. Portaria de 28 de janeiro de 1824 (apud Oliveira, 1856, p. 221-224).

portaria de 9 de setembro de 1824.¹³ Em Minas, o diretor geral de índios, Guido Marlière, frisava que os botocudos não reconheciam as fronteiras entre as províncias. Solicitava que o governo instituisse uma direção política unificada para tratar deles e evitar que disputas de jurisdição permitissem que os militares do Espírito Santo continuassem matando indígenas, a contrapelo das ordens dos diretores de índios das províncias. Propôs, inclusive, a pena de morte a qualquer brasileiro que matasse um índio que não fosse por legítima defesa.¹⁴

Em Goiás, as informações davam conta da necessidade de enviar missionários para pôr fim às bandeiras que estavam exterminando os indígenas.¹⁵ Enquanto isso, de São Paulo vinham notícias de que os indígenas que fugiram dos aldeamentos de Goiás se estabeleceram no rio Paraná, na altura da foz do Tietê, e estavam comercializando com os paulistas que saíam de Porto Feliz para Cuiabá. Estavam trocando crianças indígenas por sal e ferramentas dos paulistas e, de acordo com o relatório, o presidente da província de São Paulo considerou esse tráfico legítimo: baseava-se na confiança dos indígenas de que os “filhos” teriam sua “liberdade natural” respeitada; e não afrontava as “puríssimas intenções de Sua Majestade o imperador”, pois não se tratava de uma forma de reduzir as crianças “injustamente ao duro cativo”. Por isso mesmo, o presidente estava estimulando o “inocente comércio”: mandou o ouvidor da comarca de Itu promovê-lo e regulamentá-lo, instituindo controles sobre quantos indígenas teriam ingressado na comarca, quantos seriam usados para serviços dos próprios traficantes e quantos seriam vendidos para terceiros. Além disso, deveriam ser instituídos “termos de tutela”, estipulando a obrigação de educá-los e tratá-los bem, assim como a necessidade de libertá-los quando chegassem a uma certa idade não definida no relatório.¹⁶ Não é demais frisar que um tráfico dessa envergadura não era alimentado exclusivamente por crianças e menos ainda por filhos dos próprios indígenas. Exigia a guerra contra outros grupos indígenas para a captura de prisioneiros, e isso sugere que os indígenas fugidos de Goiás se reorganizaram socialmente e estavam atendendo a demanda colonialista por escravos.

¹³ Informações relativas à civilização dos índios, ordenada por Sua Majestade, o imperador, no ano de 1826. Espírito Santo (apud Naud, 1970, p. 298).

¹⁴ Informações relativas à civilização dos índios, ordenada por Sua Majestade, o imperador, no ano de 1826. Minas Gerais (apud Naud, 1970, p. 310; 313; 314).

¹⁵ Informações relativas à civilização dos índios, ordenada por Sua Majestade, o imperador, no ano de 1826. Goiás (apud Naud, 1970, p. 300).

¹⁶ Informações relativas à civilização dos índios, ordenada por Sua Majestade, o imperador, no ano de 1826. São Paulo (apud Naud, 1970, p. 329-330).

O ocaso da Lei das Liberdades de 1755, reeditada pelo Primeiro Reinado, era evidente frente ao vigor e à continuidade das bandeiras de extermínio e das escravizações fomentadas anteriormente pela necropolítica joanina. Para tentar cessar essa aberração sem justificativa legal perante a nova ordem constitucional inaugurada com a independência, em 1831 as cartas régias tiveram que ser oficialmente revogadas (Sposito, 2012). Apesar disso, as violações continuaram por todo o século XIX e contavam frequentemente com o apoio dos governos provinciais ou locais (Silva, 2020; Mota, 2017; Dornelles, 2018). Assim, bandeiras de extermínio e de captura de sobreviventes para alimentar as demandas por trabalho compulsório de indígenas conviveram lado a lado com uma tímida política de pacificação e aldeamento protagonizada pelo Primeiro Reinado. Será apenas durante o Segundo Reinado que uma política de aldeamento mais consistente será operacionalizada por meio do Regulamento das Missões de Catequese e Civilização dos Índios (decreto n. 426, de 24 de julho de 1845). Mas, como escreveu José Oscar Beozzo acerca dessa nova política indigenista imperial: “O que impressiona [...] é a rapidez com que eram formados [os aldeamentos] e a rapidez ainda maior com que, por doenças, guerras, morte ou abandono do missionário, se desfaziam totalmente” (2008, p. 297). Além disso, como ainda salientou o autor, a maior parte dos estabelecimentos criados se localizavam em regiões de fronteira internacional, com o fito de garantir a soberania do Império sobre o território.

Supressão do Diretório dos Índios e igualdade jurídica

O “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar ao contrário”¹⁷ foi criado como uma resposta às demandas das elites regionais da Amazônia portuguesa, interessadas na exploração do trabalho indígena (Coelho, 2007). A nova lei se dedicava à regulamentação da ampla liberdade concedida aos indígenas em 1755, criando mecanismos e regras para a exploração de seu trabalho e, pouco depois, passou a valer também no restante da colônia. A primeira tentativa de abolir o diretório foi em 1798, por meio de uma carta régia especialmente redigida para essa finalidade.¹⁸ Por um lado, o documento fazia aberta crítica contra a opressão

¹⁷ Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar ao contrário. Espírito Santo. Livro tombo da vila de Nova Almeida, § 1º, p. 56.

¹⁸ Cópia da carta régia, de 12 de maio de 1798, sobre a civilização dos índios, enviada a Antônio Peres da Silva Pontes, em 29 de agosto de 1798 (apud Oliveira, 1856, p. 313-325).

exercida pelos diretores de índios e, por outro, propugnava a igualdade jurídica deles frente aos demais súditos da Coroa, mandando que fossem governados por suas câmaras e ordenanças. Ficavam fora dessa igualdade jurídica apenas os povos autônomos dos sertões, que passariam a ser ressocializados por meio de um novo sistema tutelar.

Na capitania do Espírito Santo, o diretório foi oficialmente abolido em 1800 e, sob o argumento da igualdade jurídica entre portugueses e indígenas, o então governador Silva Pontes mandou que todos os pedidos de aforamentos de terras fossem aceitos dentro das sesmarias indígenas. Alguns anos mais tarde, o cargo de diretor de índio foi recriado na capitania, mas passou a funcionar muito mais como uma autoridade coativa, que organizava, vigiava e explorava o trabalhador indígena, do que como uma autoridade diretiva e organizadora da vida social nas vilas de índios, tal como ocorria no tempo do diretório (Moreira, 2019, p. 303). Entende-se melhor o que motivou o fim do diretório dando atenção às vozes que criticavam esse ordenamento político e jurídico. Em 1804, em um relatório escrito ao governo da Bahia acerca do “estado de civilização” dos indígenas, o capuchinho Apolônio de Todi, que tinha 22 anos de experiência entre os índios, escreveu abertamente contra a liberdade desfrutada por eles sob o regime do diretório. Para ele, era necessário substituir essa lei por um governo do “medo”, que os subjugasse completamente aos interesses da Igreja e dos moradores (Moreira, 2019, p. 198). O marquês de Queluz, João Severino Maciel da Costa, compartilhava semelhante opinião. Entendia que o diretório, se mantido, deveria adquirir “uma forma mais policial que tutelar”, para coagir os indígenas ao trabalho e evitar a “vagabundagem” (Moreira Neto, 2005, p. 244).

O presidente de Pernambuco, Francisco de Paula Cavalcante e Albuquerque, também foi um crítico do diretório. Em 1826, ao relatar ao Ministério do Império acerca do estado de civilização dos indígenas de sua província, elogiou d. João VI, que, na qualidade de príncipe regente, pôs fim à tutela instituída pelo diretório, emancipando os indígenas. Ele estava se referindo à carta régia de 12 de maio de 1798, editada no momento da transição do governo mariano para o joanino. Mas, como bem notou o presidente, a nova lei “desgraçadamente [...] foi sufocada no berço, e o mal tem ido em crescimento descompassadamente”.¹⁹ Efetivamente, a primeira tentativa de abolição do diretório não surtiu efeito na maior parte da América portuguesa e, inclusive, a historiografia se questiona se a carta régia de 1798 foi extensiva a toda a colônia, como sugerem Carneiro

¹⁹ Informações relativas à civilização dos índios, ordenada por Sua Majestade, o imperador, no ano de 1826. Pernambuco (apud Naud, 1970, p. 331).

da Cunha (1992) e o próprio Cavalcante e Albuquerque; ou somente à Amazônia portuguesa, como argumentam Lopes (2005, p. 396) e Sampaio (2009, p. 182). A despeito do debate historiográfico em curso, a lei não foi cumprida ou sequer considerada como de aplicabilidade obrigatória em muitas regiões, permitindo que povoados e vilas de índios continuassem a ser regidos pelo diretório. E, de acordo com Cavalcante e Albuquerque, o grande “mal” produzido pela continuidade dessa legislação era que os índios tinham a posse e o domínio de algumas das melhores terras da província, além de desfrutarem de liberdade, em vez de serem úteis ao Brasil, suprimindo o déficit de escravos:

É pois de muita importância, falando da província de Pernambuco, acabar com as tutelas, e dar-lhes uma carta de total emancipação, dando-se providências policiais para que os mais novos sejam ocupados nos trabalhos, e misteres sociais, e aos que forem pais de famílias, marquem-se-lhes suficientes porções das muitas e boas terras, que inutilmente possuem, para nelas trabalharem, revertendo ao Estado, as que restarem, para se venderem, e nelas levantarem engenhos de açúcar, e estabeleçam-se fazendas de algodão, ou de qualquer outro gênero de cultura.²⁰

Para o presidente, Pernambuco não precisava mais de vilas, aldeias e povoados indígenas porque não mais possuía “índios bravos”, mas apenas “filhos e netos dos já aldeados”, e estes lhe provocavam “lágrimas de aflição”: eram inteiramente “preguiçosos” e estavam “corrompidos” pelas “convulsões” e “arruaças” ocorridas na província, que os fizeram seguir “facções”. Além disso, tornaram-se “temíveis”, pois se mostraram hábeis na “arte de furtar e assassinar”.²¹ Tal como em Pernambuco, também no Ceará os indígenas foram descritos de modo muito negativo pelo presidente Antônio de Sales Nunes Barford: possuíam uma “índole má”, pois propensos à “ociosidade”. Pior ainda, a “pequena civilização” adquirida durante o diretório havia sido arruinada pela seca de 1824 e pela participação deles nas “perturbações” e “continuadas revoltas” que, desde 1821, assolavam a região. Mas, ao contrário do relatório de Pernambuco, o presidente do Ceará opinava pela manutenção do diretório e mesmo pelo seu aprimoramento, por meio das escolhas de bons diretores e do aumento de seus salários, para “diminuir-se nesta província a necessidade da população escrava como em fornecer-se o Exército e a Marinha dos soldados, e marinheiros robustos, e aptos”.²²

²⁰ Informações relativas à civilização dos índios, ordenada por Sua Majestade, o imperador, no ano de 1826. Pernambuco (apud Naud, 1970, p. 332).

²¹ Idem.

²² Informações relativas à civilização dos índios, ordenada por Sua Majestade, o imperador, no ano de 1826. Ceará (apud Naud, 1970, p. 306).

Vistas do ângulo das críticas, as várias tentativas de supressão do diretório têm uma clara relação com o desejo de instituírem-se controles mais efetivos sobre as terras e o trabalho dos índios. Deve-se interpretar a revogação do diretório realizada por d. Pedro I no contexto desse debate e projeto. Em outras palavras, considerando que liberdade, propriedade e cidadania eram princípios e direitos praticamente indissociáveis na sociedade escravista e hierarquizada oitocentista, a igualdade jurídica proposta pelo fim do diretório não visava garantir a cidadania aos indígenas e tampouco sua liberdade, porque não vinha acompanhada da defesa de suas terras, propriedades e posses.

A linha divisória entre indígenas livres e escravizados africanos e afrodescendentes frequentemente se esboroava nas relações sociais, embora estivesse bem demarcada nas leis. Mesmo o índio cativo, obtido em guerra justa, não se confundia juridicamente com os escravizados. Luís Felipe de Alencastro (2000) traçou com clareza a distinção legal entre o escravizado, que podia ser marcado a ferro, vendido em hasta pública, arrolado como um bem nos inventários e taxado no processo comercial pelo Estado; e o cativo indígena obtido em guerra justa, que, apesar dos pesares, supostamente não podia ser marcado, vendido, taxado ou herdado. John Monteiro, por outro lado, explorou a imensa capacidade de os colonizadores colocarem em regime de escravidão mesmo índios livres, isto é, não obtidos em guerra justa. Fazendo prevalecer os costumes da terra, a elite paulista cunhou a chamada administração particular dos indígenas, que permitia inclusive o arrolamento deles nos inventários de seus senhores (Monteiro, 1994). Assim, a administração particular estabeleceu a tutela sobre os indígenas, tanto os livres quanto os obtidos em guerra justa, impondo um processo de escravização ao arripio das leis protetoras da liberdade dos índios.

Tendo em mente o arraigado costume de tratar os indígenas como escravos, o que poderia garantir de modo substantivo a liberdade dos indígenas ressocializados em uma sociedade escravocrata, senão a posse de terras que lhes permitissem *viver sobre si*? Desde os primeiros descimentos realizados pelos padres jesuítas no século XVI até as reformas pombalinas do século XVIII, sabia-se que terra e liberdade caminhavam juntas na sociedade escravista colonial e, por isso mesmo, ambos os direitos aparecem claramente inscritos nas leis desse período. A relação entre cidadania, liberdade e propriedade também aparece na própria Carta de 1824. Entre os homens livres, uns tinham mais direitos à cidadania do que outros e, de acordo com José Murilo de Carvalho, a Constituição de 1824 era “generosa”. Permitia que fossem votantes todos os homens com renda a partir de cem mil réis, obtida de propriedade ou emprego, enquanto outros países e propostas cunhadas no mesmo período limitavam a participação política àqueles que possuíssem rendas provenientes exclusivamente de propriedades

(Carvalho, 1999, p. 327). Em outra linha de análise, Graham lembra que a cultura política típica do Antigo Regime ainda estruturava boa parte da mentalidade da elite política da independência. Assim, por “emprego”, devem-se entender somente os postos públicos, então vistos como privilégios e verdadeiras propriedades a partir dos quais se obtinham recursos (Graham, 1999, p. 362). Ou seja, a Carta de 1824 não era tão generosa quanto postulou Carvalho.

O direito de propriedade dos índios, especialmente o direito à terra, não foi abertamente discutido no período da independência e foi apenas tangencialmente considerado na época da promulgação da Lei de Terras de 1850. Por um lado, a lei de 1850 e seu regulamento de 1854 previam a reserva de terras devolutas para a “colonização indígena” nos distritos em que existissem “hordas selvagens”, dando suporte ao projeto de catequese e civilização dos indígenas presente no Regulamento das Missões, de 1845. Mas, por outro lado, a decisão n. 92, de 21 de outubro de 1850, e a lei n. 1.114, de 27 de setembro de 1860,²³ autorizavam a desamortização das terras coletivas pertencentes aos índios, segundo o argumento de que nelas apenas viviam “remanescentes”, “descendentes”, “mestiços” ou “índios misturados à população nacional”, mas não verdadeiros índios (Cunha, 1992; Moreira, 2012).

Os casos de Pernambuco e do Ceará, acima analisados, demonstram que as elites se dividiam em relação à extinção do diretório mesmo quando o interesse último fosse o mesmo: aproveitar melhor a força de trabalho dos indígenas e recuperar, no todo ou em parte, suas terras para o uso e a propriedade de outros agentes econômicos. A dificuldade em extinguir o diretório é particularmente evidente no Ceará. Lá o diretório foi extinto em 1831 pela Assembleia Legislativa para, pouco depois, ser recriado pela Assembleia Provincial, em 1843. Dois anos depois, em 1845, foi substituído pelo Regulamento das Missões. De acordo com Marcos Felipe Vicente, a sobrevivência do diretório na província esteve ligada à necessidade de se manter um instrumento legal que oferecesse maior controle sobre o trabalho e o cotidiano dos indígenas, o que foi, por fim, garantido pelo regulamento de 1845 (Vicente, 2020, p. 134).

Mudar a política indigenista não era fácil e, vale sublinhar, tampouco dependia apenas dos interesses do Estado imperial ou das elites governantes provinciais. Existiam os indígenas e seu protagonismo político e, como registraram os presidentes das províncias de Pernambuco e do Ceará nas entrelinhas de seus relatórios, eles estavam sublevados, participando de “arruaças”,

²³ Decisão n. 92, de 21 de outubro de 1850 (apud Cunha, 1992, p. 213-214); lei n. 1.114, de 27 de setembro de 1860 (apud Cunha, 1992, p. 257-258).

“convulsões” e “continuadas revoltas”. A participação de setores sociais subalternos na cena pública não era bem aceita por homens criados e acostumados com a cultura política do Antigo Regime. Mas como corretamente argumentou Marco Morel, eles tiveram que conviver com o protagonismo desses novos personagens políticos a partir da Revolução de 1817, cujo epicentro foi Pernambuco, mas atingiu Alagoas, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará (Morel, 2018). Os indígenas também participaram dos acontecimentos de 1817 e, pouco depois, da Confederação do Equador, tal como demonstram com riqueza de detalhes e fontes históricas os estudos de Dantas (2017; 2018) e Costa (2017; 2018), aliando-se a facções políticas rebeldes e governistas, pegando em armas e, ao fim e ao cabo, fazendo isso em busca de manter suas terras coletivas e sua liberdade.

Os índios aprenderam, ao longo do regime colonial, que terra e liberdade andavam juntas, e foi com essa bagagem política que enfrentaram o processo de independência e de construção do novo regime político. Testemunho significativo desse processo histórico é um abaixo-assinado de 1830 subscrito por vários índios, endereçado ao presidente da província do Espírito Santo. Definindo-se como um “pequeno número de indivíduos, que tem a honra de se denominarem ‘cidadãos brasileiros’ [...]”, eles solicitaram a observância de seus “direitos ofendidos e quebrantados” e denunciaram o “deplorável estado de nossas famílias, de nossas casas e de nossas lavouras”. E acrescentaram:

porque Exmo. senhor, é a maior desrazão e a maior injustiça tirar do centro de uma família o seu cabeça para enviá-lo a qualquer serviço, retê-lo grande tempo e não lhe pagar o vencimento senão depois de esquecido tempo [...]. Já tem acontecido a alguns dentre nós, quando somos rendidos, achar mortas nossas mulheres, nossos filhos e consumidos nossos pequenos bens.²⁴

Com um vocabulário de corte liberal, que acionou conceitos como “cidadãos” e “indivíduos”, o que efetivamente os indígenas estavam solicitando era algo conhecido, antigo e tradicional entre eles: retornar para suas terras e comunidades, onde viviam as suas famílias, parentes e vizinhos; serem rendidos no serviço obrigatório que prestavam ao Estado e à nação, como antes haviam prestado ao rei desde o tempo dos antigos jesuítas; e serem pagos pelo trabalho realizado quando estivessem a serviço do Estado, conforme os costumes locais

24 Arquivo Público do Espírito Santo. Correspondência recebida pelo presidente da província do Espírito Santo de diversos quartéis (1815-1832). Fundo Governadoria, série Accioly, 20 de junho de 1830 (apud Marinato, 2007, p. 15).

e as leis editadas pelos monarcas portugueses. Exemplos semelhantes têm sido observados nas fontes por outros pesquisadores, ao investigarem comunidades indígenas territorializadas em áreas de antigo povoamento (Almeida, 2009; Dantas, 2018; Costa, 2018). Em todos esses casos, os indígenas mobilizavam e acionavam suas redes políticas locais, bem como a cultura política arduamente aprendida nos processos de negociação com os colonizadores ao longo do período colonial, na qualidade de índios cristãos, aldeados e vassalos da Coroa. Foi com essa bagagem e aprendizado político que eles encararam o processo de independência e de progressiva formação do Estado nacional.

Considerações finais

No momento da independência, o Brasil era uma formação social escravista e ainda hierarquizada segundo clivagens típicas do Antigo Regime, que separavam os grupos sociais e as pessoas em estamentos de diferentes qualidades em função da condição civil, cor, profissão, sangue etc. Nesse ambiente, as identidades dos indivíduos eram múltiplas, sendo as mais totalizadoras as de cristãos e de súditos do rei (Graham, 1999, p. 345). Em relação aos indígenas ressocializados, que faziam parte da sociedade colonial, possuíam terras e eram considerados livres, a independência, a outorga da Carta Constitucional de 1824 e a ideologia liberal e individualista não lhes inculcaram a identidade unidimensional de brasileiro, de cidadão ou de cidadão brasileiro de modo instantâneo, como em um passe de mágica. Eles ingressaram no novo regime com uma estrutura identitária multidimensional, que continuou reproduzindo-se ao longo do tempo. Desse modo, nas relações sociais e políticas com os não indígenas, especialmente com as autoridades governativas e religiosas, permaneceram assumindo a posição de súditos do Estado, de cristãos e membros da cristandade, e de indígenas que possuíam deveres e direitos específicos. Até onde as fontes históricas deixam ver, aceitaram a condição de cidadãos brasileiros e súditos do novo Estado sem grandes dificuldades, desde que seus antigos direitos fossem resguardados, como terra e liberdade.

Às vésperas da comemoração do bicentenário da independência, há muito a ser refletido acerca dos povos indígenas e do multifacetado processo histórico de formação do povo soberano, multiétnico e multicultural brasileiro; e, a meu ver, um recente episódio demonstra isso cabalmente. Em uma reunião ministerial do governo Bolsonaro, ocorrida em 22 de abril de 2020, filmada e, pouco tempo depois, vazada e divulgada pela imprensa, o então ministro da Educação, Abraham Weintraub, assim se referiu à diversidade étnica e cultural do país:

Odeio o termo “povos indígenas”, odeio esse termo. Odeio. O “povo cigano”. Só tem um povo nesse país. Quer, quer. Não quer, sai de ré. É povo brasileiro, só tem um povo. Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro, pô! Acabar com esse negócio de povos e privilégios. (Falcão; Vivas, 2020)²⁵

Em relação aos índios, o “ódio” do então ministro está relacionado com os movimentos indígenas da América Latina da segunda metade do século XX, mencionados na introdução deste artigo, que colocaram no horizonte político não apenas suas pautas e reivindicações, mas também a necessidade de os Estados nacionais reformularem suas autoimagens públicas, levando vários países a se definirem implícita ou mesmo explicitamente como nações pluriétnicas e multiculturais (Ramos, 2012, p. 7). Na Bolívia, esse processo se tornou particularmente evidente: a bandeira indígena quadriculada de sete cores Wiphala e a deidade Pachamama foram alçadas à categoria de símbolos nacionais, atualizando a imagem do país como plurinacional, ou seja, uma nação composta por diferentes etnias, religiões e culturas. As reações políticas às novas identidades nacionais baseadas em um povo soberano multicultural e pluriétnico também são especialmente visíveis na Bolívia. A imposição da renúncia ao presidente indígena Evo Morales, em novembro de 2019, foi acompanhada de cenas em que a Wiphala era literalmente queimada pelas ruas, enquanto Luis Fernando Camacho, líder dos “comitês cívicos” de Santa Cruz, “estendia uma Bíblia e uma bandeira tricolor nos corredores do palácio do Governo, [e] um de seus seguidores exclamava à imprensa no lado de fora: ‘A Bíblia voltou a entrar no palácio. A Pachamama [...] não voltará jamais’” (Queima..., 2020).

A imagem da nação brasileira como sendo uma comunidade política homogênea em termos étnicos e culturais é um constructo ideológico e um projeto político. Como projeto, começou a ser forjado com a independência, em 1822, passou por diferentes formulações e reformulações durante o Império e a República e, em 1988, foi oficialmente substituído pelos novos valores políticos estabelecidos pela Constituição cidadã. As reações aos direitos constitucionais indígenas obtidos em 1988 e à nova autoimagem do Brasil como nação multicultural e pluriétnica estão na ordem do dia, gerando discursos e políticas

²⁵ Vale registrar que o termo “povos indígenas” tem sido frequentemente utilizado, na atualidade da América Latina, como uma estratégia discursiva que visa dar mais dignidade cultural e reconhecimento jurídico aos grupos étnicos. Não indicam movimentos independentistas, embora, em sentido mais estrito, o termo também possa se referir a povos sem Estado que possuem uma orientação e uma ação comum em busca de objetivos coletivos (Bartolomé, 2006, p. 44; 62).

anti-indígenas. Apesar disso, o cidadão multidimensional indígena conta com a força da experiência histórica de longa duração dos povos originários em pelo menos duas frentes de luta: contra a necropolítica, que permite ou mesmo incentiva o genocídio, e contra as formas compulsórias de assimilação sociocultural dos povos e comunidades.

Referências

- ALENCASTRO, Luiz Filipe. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. O lugar dos índios na história entre múltiplos usos do passado: reflexões sobre cultura histórica e cultura política. In: SOIHET, Rachel; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de; AZEVEDO, Cecília; GONTIJO, Rebeca (org.). *Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 207-230.
- ARTICULAÇÃO dos Povos Indígenas do Brasil (Apib). Repúdio contra o discurso anti-indígena de Jair Bolsonaro na Assembleia Geral da ONU. set. 2019. Disponível em: <http://apib.info/2019/09/26/repudio-contra-o-discurso-anti-indigena-de-jair-bolsonaro-na-assembleia-geral-da-onu/>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- BANIWA, Gersem. A conquista da cidadania e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: UFMG, 2012. p. 206-227.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.
- BEOZZO, José Oscar. A Igreja e a crise final do Império (1875-1888). In: HAUAK, João Fagundes et al. *História da Igreja no Brasil: segunda época – século XIX*. 2. ed. Petrópolis: Edições Paulinas/Vozes, 2008. p. 255-308.
- BLOXHAM, Donald; MOSES, A. Dirk. Introduction: changing themes in the study of genocide. In: _____ (ed.). *The Oxford handbook of genocide studies*. New York: Oxford University Press, 2010.
- BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. Discurso do presidente Jair Bolsonaro na abertura da 74. Assembleia Geral das Nações Unidas. Nova Iorque, 24 de setembro de 2019. Disponível em: <http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/discursos-artigos-e-entrevistas-categoria/presidente-da-republica-federativa-do-brasil-discursos/20890-discurso-do-presidente-jair-bolsonaro-na-abertura-da-74-assembleia-geral-das-nacoes-unidas-nova-york-24-de-setembro-de-2019>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- CARVALHO, José Murilo de. Dimensiones de la ciudadanía en el Brasil del siglo XIX. In: SABATO, Hilda (coord.). *Ciudadanía política y formación de las naciones: perspectivas históricas de América Latina*. México: FCE/Colmex/FHA, 1999. p. 321-344.
- COELHO, Mauro Cezar. A construção de uma lei: o Diretório dos Índios. *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, ano 168, n. 437, p. 29-48, out./dez. 2007.
- COSTA, João Paulo Peixoto. *Na lei e na guerra*. Teresina: Edufpi, 2018.
- _____. Os índios do Ceará na Confederação do Equador. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-06>. Acesso em: 11 abr. 2018.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação*. São Paulo: Edusp, 1992.
- DANTAS, Mariana Albuquerque. *Dimensões da participação política: Estado nacional e revoltas em Pernambuco e Alagoas, 1817-1848*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2018.
- _____. *Do aldeamento do Riacho do Mato à Colônia*

- Socorro: defesa de terras e aprendizado político dos indígenas de Pernambuco (1860-1880). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472018v38n77-04>. Acesso em: 11 abr. 2018.
- DIAS, Maria Odila da Silva. 1972. A interiorização da metrópole (1808-1853). In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). 1822: dimensões. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 160-184.
- DORNELLES, Soraia Sales. Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 38, n. 79, p. 87-108, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472018v38n79-05>. Acesso em: 20 jan. 2019.
- EM discurso na ONU, Bolsonaro escancara programa de ultradireita e anti-indígena. *El País*, 24 set. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/24/politica/1569323723_562966.html. Acesso em: 10 jul. 2020.
- FALCÃO, Márcio; VIVAS, Fernanda. MPF pede explicações a Weintraub por críticas às expressões ‘povos indígenas’ e ‘povo cigano’. *G1*, 26 maio 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/26/mpf-pede-explicacoes-a-weintraub-por-declaracoes-sobre-terminos-povos-indigenas-e-povo-cigano.ghtml>. Acesso em: 13 jul. 2020.
- GRAHAM, Richard. Ciudadanía y jerarquía en el Brasil esclavista. In: SABATO, Hilda (coord.). *Ciudadanía política y formación de las naciones: perspectivas históricas de América Latina*. México: FCE/Colmex/ FHA, 1999. p. 345-370.
- HESPANHA, António Manuel. A punição e a graça. In: _____. *História de Portugal: o Antigo Regime*. v. 4. Lisboa: Editorial Estampa, s.d. p. 239-256.
- HURTADO, Lorenzo Muelas. Os povos indígenas e a Constituição da Colômbia. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: UFMG, 2012. p. 36-52.
- LACERDA, Rosane Freire. “Volveré, y seré millones”: contribuições descoloniais dos movimentos indígenas latino-americanos para a superação do mito do Estado-Nação. 2014. 2 v. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pomбалino no século XVIII*. 2005. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História do Norte-Nordeste, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005. Disponível em: http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2012/08/Tese_Em-nome-da-liberdade_%C3%ADndios-UFPE.pdf. Acesso em: 11 jul. 2014.
- LUSTOSA, Isabel. O período joanino e a eficiência analítica de alguns textos desbravadores. *Escritos*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 353-371, 2008.
- MARINATO, Franciele Aparecida. Índios imperiais: os botocudos, os militares e a colonização do rio Doce (Espírito Santo, 1824-1845). 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007. Disponível em: http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese_3310_Francieli_Aparecida_Marinato.pdf. Acesso em: 8 out. 2014.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições, 2020.
- MIRANDA, Manoel Tavares da Costa; BANDEIRA, Alípio. Memorial acerca da situação do índio perante a legislação antiga e moderna com um projeto de lei, definindo a verdadeira e necessária situação jurídica do indígena brasileiro, apresentado ao senhor tenente-coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, diretor do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais. In: BRASIL. Ministério da Agricultura. *Relatório do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais*, 1912.
- MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores*. 2001. Tese (Livre Docência) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- _____. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MOREIRA, Vânia Maria Losada. *Reinventando a autonomia: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822*. São Paulo: Humanitas, 2019.
- _____. Deslegitimação das diferenças étnicas, “cidadania” e desamortização das terras de índios: notas sobre liberalismo, indigenismo e leis agrárias no México e no Brasil na década de 1850. *Revista Mundos do Trabalho*, v. 4, n. 8, p. 68-85, jul./dez. 2012. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472012v04n08a0008>.

- org/10.5007/1984-9222.2012v4n8p68. Acesso em: 10 jan. 2013.
- _____. 1808: a guerra contra os botocudos e a composição do império português nos trópicos. In: CARDOSO, José Luís; MONTEIRO, Nuno Gonçalves; SERRÃO, José Vicente (org.). *Portugal, Brasil e a Europa napoleônica*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010. p. 391-413.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Os índios e a ordem imperial*. Brasília: Cgdoc/Funai, 2005.
- MOREL, Marco. A Revolução de 1817. O Arquivo Nacional e a história luso-brasileira, Rio de Janeiro, jun. 2018. Disponível em: http://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5233:revolucao=-de1817-&catid=117&Itemid=287. Acesso em: 10 jul. 2020.
- MOTA, Lucio Tadeu. Passo Ruim 1868: as estratégias dos xoklengs nas fronteiras de seus territórios do alto rio Itajaí. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-07>. Acesso em: 8 fev. 2018.
- NAUD, Leda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822). *Revista de Informação Legislativa*, v. 7, n. 28, p. 437-520, out./dez. 1970.
- _____. Índios e indigenismo: histórico e legislação. *Revista de Informação Legislativa*, v. 4, n. 15/16, p. 235-268, jul./dez. 1967.
- NOGUEIRA, Octaciano. *Constituições brasileiras: 1824*. 3. ed. Brasília: Senado Federal, 2012.
- OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. Notas e apontamentos e notícias para a história da província do Espírito Santo. *Revista do IHGB*. Rio de Janeiro, tomo XIX, n. 22, p. 161-335, 1856.
- OLIVEIRA, Jorge Eremites de; SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. “Eu evito muito criar coisas que sejam mito, na cabeça dos outros e na minha própria”: entrevista com João Pacheco de Oliveira. *Ñanduty*, v. 1, n. 1, p. 138-153, jul./dez. 2012.
- PIMENTA, João Paulo G. A independência do Brasil como uma revolução: história e atualidade de um tema clássico. *História da historiografia*, n. 3, p. 53-82, set. 2009.
- PLATÃO, 427-347 a.C. *A República*. 3. Belém: Edufpa, 2000.
- QUEIMA de bandeiras indígenas alimenta fatura da Bolívia depois da renúncia de Evo Morales. *El País*, 12 nov. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/12/internacional/1573524533_320421.html. Acesso em: 20 jul. 2020.
- RAMOS, Alcida Rita (org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte, UFMG, 2012. 238 p.
- RENDON, José Arouche de Toledo. Memória sobre as aldeias de índios da província de São Paulo, segundo as observações feitas no ano de 1798: opinião do autor sobre a sua civilização. *Revista Trimestral do Instituto Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 4, p. 295-317, 1863.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de; LANGFUR, Hal. Minas Gerais indígena: resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei. *Tempo*, Niterói, n. 23, p. 15-32, 2007.
- SAMPAIO, Patrícia. M. Política indigenista no Brasil imperial. In: GRINBERG, K.; SALLES, R. O Brasil imperial: 1808-1831. v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 175-206.
- SANTOS, Chico. Presidente ataca “nacionalismo botocudo”. *Folha de S. Paulo*, 15 set. 2000. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1509200011.htm>. Acesso em: 12 ago. 2020.
- SCHULTZ, Kirsten. *Versalhes tropical*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- SILVA, Alberto da Costa. *População e sociedade*. In: _____ (coord.). *Crise colonial e independência: 1808-1830*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011. p. 23-73.
- SILVA, Ayalla Oliveira. *Camacã, pataxós e botocudos no sul da Bahia: indigenismo, colonização e etnopolítica (1850-1879)*. 2020. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2020.
- SILVA, José Bonifácio de Andrada e. Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil. In: CALDEIRA, Jorge (org.). *José Bonifácio de Andrada e Silva*. São Paulo: Ed. 34, 2002. p. 183-199.
- SLEMIAN, Andréa. Seriam todos cidadãos? Os impasses na construção da cidadania nos primórdios do constitucionalismo no Brasil (1823-1824). In: JANCÓS, István (org.). *Independência: história e historiografia*. São Paulo: Hucitec, 2005. p. 829-847.
- SPOSITO, Fernanda. *Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845)*. São Paulo: Alameda, 2012.
- TEMA indígena domina discurso de Bolsonaro na ONU e gera embate. *Istoé*, 24 set. 2019. Disponível

em: <https://istoe.com.br/tema-indigena-dominancia-discurso-de-bolsonaro-na-onu-e-gera-embate/>. Acesso em: 10 jul. 2020.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. Discurso Preliminar. In: _____. *História Geral do Brasil*. Tomo Segundo. Rio de Janeiro: E. e H. Laemmert, 1857. p. XV-XXVIII.

VICENTE, Marcos Felipe. *Do Paiaku de Montemor ao caboclo da vila de Guarany: luta por terras e redefinições identitárias (séculos XVII ao XX)*. 2020. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

YASHAR, Deborah. *Contesting citizenship in Latin America: the rise of indigenous movements and the post liberal challenge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Recebido em 31/8/2020

Aprovado em 21/1/2021