

Artigos



AUTORIDADE INDÍGENA E LEGISLAÇÃO INDIGENISTA NO BRASIL

*Valéria Nely César de Carvalho**
carvalho.nely@gmail.com

RESUMO: Este artigo analisa as autoridades indígenas na sociedade luso-brasileira, tendo por objetivo evidenciar nas representações e imagens construídas para justificar a ação colonizadora os elementos que subsidiaram, juridicamente, a conformação dos direitos e da condição indígena. Assim, pretende-se melhor situar em quais âmbitos e contextos as autoridades e instituições indígenas foram reconhecidas dentro do panorama social luso-brasileiro. Neste sentido, a abordagem explora as alianças e os acordos, a intersecção entre os interesses colonial e nativo e, principalmente, como foi possível, juridicamente, dar vazão a estas relações.

PALAVRAS-CHAVE: Política indigenista brasileira, autoridades indígenas, missões e aldeamentos indígenas, Brasil séculos XVI-XIX.

A legislação indigenista reflete as forças políticas presentes na sociedade luso-brasileira, esclarece sobre a composição social que possibilitou a sua formulação, os projetos políticos privilegiados e informa, ainda que parcialmente, sobre a realidade, já que a ordem social que estampa se situa em limiar desfavorável às populações indígenas.² Embora já tenha sido evidenciado o caráter contraditório e oscilante desta legislação por declarar, alternadamente, a liberdade e as condições para o cativo indígena, ou por reconhecer o direito primário sobre as terras onde vivem e oportunizar situações para o esbulho, só mais recentemente estes textos legais têm sido contemplados enquanto conhecimento sociocultural. De fato, os relatos sobre o cotidiano instalado nas áreas de missão e aldeamento³ e as críticas apresentadas pelos contemporâneos sobre a administração destes locais têm sugerido novas interpretações, especialmente relacionadas às rupturas e continuidades que as legislações estabeleceram para as relações entre Índi-

* Colaboradora científica no Centre d'Anthropologie Culturelle de l'Université Libre de Bruxelles, Bélgica.

Recebido em 03 de março de 2008
Aprovado 30 de junho de 2008

os e Brancos, detalhando o modo como foram sendo configurados os direitos das populações nativas na sociedade brasileira. Assim, o enfoque aqui proposto não se limita a realçar o caráter autoritário, parcial e reducionista desta legislação ou notar que a transgressão da lei teria sido pautada pela impunidade. O ponto de vista aqui privilegiado pretende evidenciar, entretanto, as circunstâncias em que estas leis, marcadamente adversas às populações indígenas, resultaram em identidades jurídicas, em que medida as práticas foram reivindicadas como instrumentos de defesa ou, ainda, o que o silêncio normativo, como um tabu, parece indicar.

O terreno de discussão propõe uma aproximação, através da análise do papel que as autoridades e instituições indígenas assumiram na legislação e política indigenista, dos interesses em jogo na administração das áreas de missão e aldeamento, objetivo recorrente dos textos legais que trataram da catequese e civilização dos indígenas. Embora os contextos regionais e administrativos intervenham na aplicação da legislação indigenista, a abordagem proposta pretende realçar a própria legislação, que foi única para todo o território colonial, mesmo se em alguns casos tenha sido restrita, inicialmente, a uma área e somente, posteriormente, estendida aos outros locais da colônia. Como exemplo do exposto, cito o caso da legislação de 1757, inicialmente prevista apenas para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, mas, em seguida, estendida ao Estado do Brasil. A perspectiva entrevista se quer, principalmente, como compreensão das soluções jurídicas que foram sendo geradas relativamente às autoridades e instituições nativas dentro da legislação e prática indigenista.

Desde cedo, a legislação estampa uma série de nominativos que segmentam as relações entre Brancos e Índios e proporcionam uma imagem dessas relações. Os Índios foram tratados como Aliados, Súditos, Inimigos, Gentios, Arredios, Catecúmenos, Bárbaros, Pagãos, Antropófagos, Errantes, Nômades, Catequizados, Aldeados, Chefe Indígena (também chamados Tuxaua, Cacique, Principal ou Maioral), Índios e Índias (Órfãos ou Pupilos, Crianças, Jovens, Adultos ou Velhos), Pescadores, Intérpretes, Remadores, Carregadores, Operários, Farinheiras, Amas-de-leite, Cozinheiras etc. Já os Brancos foram nomeados por outros títulos, se travava do Rei e da sua vontade soberana, eram também os Governadores, os Moradores, os Missionários, Párocos, Bispos, Comerciantes, Diretores, Procuradores, Juízes, Ouvidores, Tesoureiros, Comandantes, Tropeiros, Médicos, Professores etc. O levantamento não se esgota nesta lista, mas impõe uma reflexão sobre o significado dos termos utilizados, as implicações sociais para os indígenas e para a sociedade colonial, pois salienta os interstícios das

relações de poder tecidas entre os habitantes nativos, provenientes de diferentes grupos étnicos, e os luso-brasileiros. Como se infere facilmente, se os indígenas são os principais sujeitos das legislações indigenistas, as arenas em que lhes foi reservado um papel refletem o seu status na sociedade colonial e as correlações de força do momento, mas muito pouco sobre as suas próprias instituições e sociedades.

Ainda assim, a legislação faz alusão às relações sociais e de poder indígenas, pois distingue as lideranças oriundas do mundo nativo, prega acordos com estes líderes, e chega a condenar algumas expressões que identifica como próprias dessas relações, como a antropofagia e as guerras intertribais. Também reconhece o uso indevido que os Brancos faziam das inimizades existentes, das emulações, dos prisioneiros de guerra e do resgate de cativos como recursos legais para disponibilizar mão-de-obra para a colonização, situações que de fato favoreciam o cativo indígena. A legislação, ao delimitar a autonomia política do indivíduo Indígena em função dos deveres que imputa as suas populações e autoridades e, também, dos direitos que estabelece para as lideranças oriundas da sociedade colonial, negou reconhecimento às referências socioculturais nativas, às normas em que se assentavam suas relações como, por exemplo, aquelas relativas à divisão do trabalho, às práticas de intercâmbio e de parentesco. A legislação também instituiu prêmios, honrarias e regalias aos indígenas Aliados e Cristianizados, aos que adotavam a propriedade privada ou moravam em casas unifamiliares, além de outras prescrições e recursos previstos nas leis para instaurar hábitos e valores representativos da sociedade colonial. O debate que alimentou as definições jurídicas confrontou a liberdade natural e a liberdade civil, traçou considerações sobre estágios sociais e oportunizou argumentos para que as missões e aldeamentos de Índios fossem considerados locais destinados à catequese e à promoção do trato social, cumprindo o ideal colonial de estabelecimento de povoados e disponibilização de trabalhadores.

Na montagem do aparato jurídico e institucional colonial, as autoridades indígenas, indistintamente, tiveram a sua legitimidade e representatividade questionada, deslocada e submetida a critérios alienígenas. De um modo geral, as idéias que subsidiaram a elaboração da legislação indigenista, mesmo quando apresenta argumentos para a defesa dos direitos dos indígenas, destituiu as autoridades nativas como símbolo de poder, dificultando reconhecer as clivagens e hierarquias sociais respeitadas, homogeneizando as várias identidades étnicas e culturais. No ambiente colonial, os Missionários se opunham aos Pajés, por princípio e em

função de sua própria investidura. Com menor ênfase as outras autoridades coloniais entraram neste combate, mas o fizeram voluntariamente cada vez que lideranças de origem nativa – frequentemente reputados como Líderes Messiânicos, Índios Ladinos, Mestiços ou Trânsfugas, entre outras representações que em pouco alteram a imagem já expressa por estes vocábulos –, canalizavam e orientavam as queixas indígenas. Como já salientou o etnopsicanalista Gambini, embora desde cedo tenha se configurado o fato que a necessidade de coerção também se justificava pela ação funesta dos moradores Brancos, os Missionários tiveram o seu trabalho de evangelização direcionado aos Indígenas, deixando assim de lado, indicativamente, a sua própria sombra (GAMBINI, 1988). Fato é que a legislação, que tinha por princípio sustentar políticas mais amplas que a obra catequética não se referiu aos Pajés, as suas autoridades religiosas, mas elegeu os representantes da espiritualidade católica como agentes de contato e transformação. Os argumentos que validavam esta posição representavam os Índios, ainda que contraditoriamente, como seres que nem conheciam divindades e nem teriam vida espiritual. O testemunho do padre Nóbrega (apud GAMBINI, 1988, p. 136) resume, em muito, o entendimento então prevalente: “É gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem”.

Um outro tratamento foi reservado pelos legisladores às chefias políticas indígenas. De fato, ainda que o poderio dessas chefias tenha sido vilipendiado e, invariavelmente, descrito de modo desdenhoso, como uma expressão meramente consultiva e destituída de meios de coerção – argumentos que invalidavam o seu mérito na concepção colonialista –; ainda assim, estas autoridades foram reconhecidas, juridicamente, dentro do panorama colonial, o que impõe reflexões sobre a legitimidade retida, aquela que lhes foi imputada, o âmbito de atuação designado e a percepção generalizada.⁴ Já no primeiro século da conquista encontrava-se disseminada a glosa que o desconhecimento das letras “f”, “l” e “r” na língua tupi explicaria o fato dos grupos indígenas viverem sem justiça e desordenadamente, ou seja, por não terem fé, nem lei e nem rei (GÂNDAVO, 1965). O jesuíta Anchieta (apud LEITE, 1958-1950, p. 114) foi também explicativo e na sua interpretação os Índios “não são sujeitos a nenhum rei ou capitão... finalmente, cada um é rei em sua casa e vive como quer”. Estas considerações sobre os limites de interferência da chefia política indígena não constituíram impedimento para que a sua legitimidade e liderança fossem consideradas importantes dentro do esquema colonial. Porém, foram idéias que embasaram a definição do campo de atuação das autoridades indígenas na

sociedade colonial e contribuíram para a propagação de estigmas, pouco refletindo, forçosamente, o papel que estas autoridades desempenhavam no âmbito nativo. Como se procurará explicitar, as autoridades indígenas, denominadas Principais, tiveram a sua arena principalmente direcionada e circunscrita ao âmbito policial e de repartição do trabalho, esferas de competências, aliás, que reorientavam, em diversos sentidos, a sua representatividade dentro do contexto indígena. O papel de negociadores, consultores, ideólogos, intérpretes, oradores, educadores e mediadores foi-lhes, paulatinamente, negado ou retirado, quando isto foi necessário, mas de todo o modo dilapidado com a multiplicação de outros agentes nas áreas de missão e de aldeamento, fossem eles Índios, Mestiços ou Brancos.

Desde a instalação do Governo Geral, em 1548, tem início uma série de regulamentos e provisões tratando da gestão desses aldeamentos e missões. Estes locais - que por vezes se tratavam das tradicionais áreas de habitação indígena ou uma nova localidade, fundada por motivos diversos como os processos internos de fissões ou a partir do impulso de algum Missionário, Comerciante, Tropeiro ou Comandante Militar -, podem ser caracterizados como o espaço social eminentemente colonial. Aí se entrecruzavam os interesses em torno da população e produção indígena, e apesar da multiplicação destes centros ter sido justificada como meio para a conversão, não seria destituído de fundamento afirmar que a legislação e a discussão em torno da administração destas áreas trataram sobretudo da liberdade e autonomia da população nativa, daquela aí aldeada ou que permanecia à margem. Com efeito, a instalação de missões e aldeamentos indígenas como unidades socioeconômicas, núcleos povoadores e irradiadores da civilização esbarravam em uma série de empecilhos. A ausência de espontaneidade seria um dos pontos fundamentais a por em dúvida o sucesso desses estabelecimentos e, de todo modo, a lhe conformar o feito. Além disso, os freqüentes enganos que acompanhavam os rompimentos dos acordos para a aquisição de produtos e realização dos descimentos, em vários sentidos, interrogavam as concepções nativas e resultavam em transfiguração de vários costumes observados por essas populações. Os indígenas reagiram ao projeto colonial através de atos de fugas, de irreverência, de rebeliões, de dissimulação, do assassinato das autoridades coloniais, de destruição dos empreendimentos privados e do Rei, das povoações ou dos seus símbolos, como as igrejas, os pelourinhos e patíbulos. Também se valeram de outras atitudes para resguardarem seus direitos e, entre outras reações, assumiram diferentes posicionamentos políticos frente à sociedade colonial que melhor definem as estratégias e motivações de seus chefes para intervir, garantir regalias e participação na gestão dos aldeamentos e missões.

A complexidade do arranjo social nestes locais também se pode reputar pelo fato de reunir grupos de diferentes procedências e línguas, por vezes tradicionais inimigos, oportunizando situações para o acirramento das disputas de poder pré-existentes ou alimentando o surgimento, através de emulações, de novas querelas. A concentração de diferentes chefias foi uma prática e, por vezes, se nota que a disposição espacial destes locais refletia essas considerações sobre as relações de poder intra-indígenas, especialmente naquelas localidades cuja posição estratégica, do ponto de vista colonial, tornava necessário à multiplicação de medidas para a defesa de posições. Precaução em tudo semelhante também podia ser tomada na composição das comitivas de entrada ao sertão onde o estrategema de reunir diferentes “parcialidades” visava evitar as sublevações e deserções.⁵ Nessas áreas de adensamento da população indígena se encontravam bem evidenciadas as contradições do projeto colonial, especialmente visível nas disputas entre os Missionários, os Moradores e outras autoridades coloniais pela organização do cotidiano dos Índios Aldeados. Eram estes locais os centros, por excelência, de formação e divulgação da civilização, pois ali se educava os filhos dos Principais e se treinavam profissionais para os serviços da administração em vários ramos, como os Carpinteiros, Escrivões, Músicos, Intérpretes etc., e da reputação que aparentavam dependia, em suma, a realização do trabalho de atração e convencimento que precediam os novos descimentos. A composição de forças nestes locais – como disse Anchieta (apud ALMEIDA, 1997, p. 39), “tudo são índios, e tudo é dos índios” –, bem demonstra a importância das relações de poder em jogo na sua administração.

Logo cedo o discurso jurídico colonial reconheceu um papel importante às chefias indígenas e aos acordos estabelecidos com estas lideranças. A prática de condecoração, distribuição de títulos honoríficos e recompensas diversas entre os grupos considerados Aliados, e especialmente aos seus chefes, familiares e auxiliares, constituíram a principal forma de retribuição à colaboração no comércio, na defesa contra os outros interesses europeus e grupos nativos reputados Inimigos, ou em vista das demonstrações de conversão. Os motivos que teriam orientado alguns líderes indígenas a alinharem-se ao pacto colonial – mesmo que se tenha em vista que estas decisões foram tomadas, constantemente, em uma cultura de medo –, podem ser justificados pela idéia do não-retorno, pelo imperativo de encontrar soluções dentro dos termos colocados, pela atração diante o novo e desconhecido, ou mesmo, pelo simples engano, por completa incompreensão dos sentidos atribuídos aos gestos, palavras e intenções. A

superioridade tecnológica, cujas invenções e engenhos tanto alimentaram o desejo e atraíram o fascínio dos nativos, foi um domínio de força singularmente marcado pelas benesses que estas aquisições possibilitavam às lidadas diárias, aos prazeres mundanos e às relações de poder com os outros grupos indígenas. O papel que as redes políticas e de intercâmbio nativas desempenharam nas diferentes frentes de expansão e vagas de interiorização da colonização, principalmente alicerçada através da introdução de mercadorias nos tradicionais eixos das relações indígenas, são evidências da importância que o controle dessas estruturas representou para a implantação e expansão da fronteira colonial (ALBERT; RAMOS, 2002).

Ao longo do tempo, a administração civil dos aldeamentos transitou das mãos dos Índios Principais para aquela dos Missionários, Capitães e Diretores, e algumas atribuições previamente imputadas às essas chefias indígenas foram, paulatinamente, repassadas aos Juizes, Ouvidores, Procuradores de Índios, entre outros funcionários da administração colonial. A composição de forças que estas medidas procuravam colocar em sintonia tinha em vista validar a transformação social através da catequese, do trabalho, da educação e do comércio, pilares do trato social a ser estimulado nas áreas de missões e aldeamentos. A hesitação entre uma administração Leiga e Missionária canalizou, amplamente, o debate sobre a gestão destas áreas e, juridicamente, criou mecanismos para a sustentação desses projetos de civilização, incluindo redefinições de parcerias e da representatividade atribuída aos seus agentes. Também parece possível supor que esta seria a face mais visível da discussão posto que suas defesas, firmemente ancoradas na administração colonial e ligadas à tradição católica, ainda que propugnassem por uma menor interferência religiosa em assuntos do Estado, por exemplo, encontravam interesses comuns para a manutenção do pacto colonial. Contudo, como aqui se procurará demonstrar, a defesa dos direitos indígenas comportou diferentes arranjos, sendo possível identificar nesta questão da administração dos aldeamentos e do papel que as lideranças indígenas deveriam assumir nesses locais alguns dos pontos que melhor esclarecem o debate.

No que se refere ao âmbito de jurisdição e influência dos Missionários nas áreas de aldeamentos, esta foi objeto de contestação por parte das autoridades coloniais e dos Moradores já desde os primeiros anos da colonização. Ao findar o primeiro século da conquista, as tensões haviam sido exteriorizadas por meio das diferentes disposições legais que a Coroa havia adotado no decorrer do período: por vezes reforçou a posição dos Missionários em detrimento dos Governadores, e criou o cargo de Procurador de

Índios assalariado e de um Juiz (português, esclarecia o texto) para dirimir as divergências entre os Índios e os Moradores.⁶ Por exemplo, no início do século XVII, em 1611, o rei manteve a jurisdição dos Religiosos nas áreas de aldeamento, mas foi instituído o cargo de Capitão de aldeia, um Morador, encarregado da administração temporal. Mais de quarenta anos depois desta medida, o Governo voltava atrás na sua decisão: pela provisão de 17 de outubro de 1653, os cargos de Capitães de aldeias foram suprimidos, deixando a administração temporal dos aldeamentos nas mãos dos Chefes Indígenas. A situação que esta decisão visava regulamentar tinha em vista coibir os abusos na requisição de trabalhadores e interferências na disciplina das missões, especialmente inviabilizando a catequese, os trabalhos nas plantações comunais e a preservação dos seus habitantes.

Com efeito, a fim de sustentar outros parâmetros para as relações entre Índios e Brancos, o padre Antonio Vieira, dois anos após ter o Governo consignado aos Chefes Indígenas a gerência civil das aldeias, apresentou ao Rei seu parecer sobre as competências e jurisdições nestas áreas que nos permite melhor caracterizar as razões prevalentes. Para o padre Vieira, a moradia de Brancos e Mestiços deveria ser impedida nestes locais, permitida somente com a autorização dos Missionários e a administração civil, formalmente, deveria permanecer nas mãos das autoridades indígenas: “A cabeça nas aldeias é o índio principal de cada uma, e haver outro superior nelas (tirado o seu pároco, na forma das ordens de Sua Majestade) resulta maior carga e danos irreparáveis aos Índios; porque estes miseráveis não tiveram até o presente maiores inimigos, nem mais comuns, que os mesmos Capitães.”⁷ A administração civil das aldeias e missões nas mãos das chefias indígenas seria reafirmada nas legislações que sobrevieram, apesar de comportarem outras importantes alterações em relação aos casos de cativo, como em 1655, 1663 e em 1680. Porém, em 1686, em função da animosidade declarada entre os Moradores e Missionários, o Rei determinou que tanto a administração temporal quanto a espiritual fosse exercida somente pelos Missionários, situação que somente se modificaria, e contundentemente, mais de cinquenta anos depois. Aliás, nesta mesma legislação de 1686, o legislador julgou oportuno lembrar qual deveria ser a conduta das autoridades coloniais em relação aos acordos estabelecidos com os Principais indígenas:

[Se] observarão inviolavelmente os pactos que com eles se fizerem por ser assim conforme a fé pública fundada no direito natural, civil & das gentes; & se os Governadores contravierem estes pactos, depois de fei-

tos, & celebrados pelos Padres Missionários com os ditos Índios (o que eu não espero) me darei por muito mal servido deles [...].⁸

A manutenção de promessas e acordos, ponto frágil das negociações para a transferência e deslocamentos de populações, dos chamados descimentos, e a sua diferenciação dos casos de escravização, se tratou de uma intenção constante dos legisladores. Por exemplo, esta preocupação esteve presente nas orientações expressas em 1548, quando o primeiro Governador e Missionários aportaram no Brasil e, após meio século da experiência colonial, em 1596, o legislador conclamou novamente as autoridades coloniais a atuarem de modo mais digno:

[E que] não possa os gentios dizer, que o fazem descer da serra por engano, nem contra a sua vontade e nenhuma outra pessoa [que não seja o missionário] poderá entender trazer o gentio da serra aos lugares, que se lhe hão de ordenar para suas povoações.⁹

De fato, a insistência dos diferentes legisladores em reafirmar a validade dos pactos efetuados com as nações indígenas constitui prova cabal do uso corrente de alianças com os grupos nativos, da dependência em relação às redes de intercâmbio e da mão-de-obra indígena para a implantação colonial. Contudo, em vista das correlações de forças, esta posição se alteraria no decorrer do tempo e ainda que a autoridade indígena fosse reconhecida, não o era em todos os campos: no século XIX, por ocasião das definições de limites entre os países da bacia amazônica, o governo brasileiro negou reconhecimento a este tipo de transação como argumento para a defesa de territórios e participou de acordos que dividiram áreas indígenas, dificultando o relacionamento comunitário, como ainda se vê presentemente na região.

Como se depreende das crônicas e relatos coloniais, a legitimidade conferida às autoridades indígenas provinha do fato destes chefes atuarem decisivamente na organização da transferência de populações e, uma vez instalados nos aldeamentos, agir positivamente para ajustar às contendas, à repartição da mão-de-obra e à observância dos regulamentos. Circunstancialmente, estas autoridades adquiriam condições de interceder para fazer valer os seus direitos e do seu grupo. Uma deferência às Chefias Indígenas foi reconhecida através da distribuição de condecorações, de concessões de sesmarias, de pensões e presentes diversos, que materializavam formas de nobilitância e de enobrecimento na sociedade colonial, com re-

percussões diversas no âmbito nativo, mas não raro solapando a hierarquia tradicional. Invariavelmente, estes líderes indígenas deveriam seguir com os seus parentes em descimentos aos locais indicados, e aceitarem que os seus filhos fossem batizados, que suas filhas se casassem com os portugueses, que seus auxiliares se engajassem no exército real, além de disponibilizarem trabalhadores para o serviço público e privado, pagarem o dízimo em forma de produtos comerciáveis, participarem das razias e expedições enviadas aos sertões para o comércio de drogas e o reconhecimento territorial, entre outros vários tipos de acertos.

Para Ângela Domingues, a transformação do Índio em vassalo teria sido organizada institucionalmente através do “Principalato”, um dos muitos cargos administrativos instituído pela coroa portuguesa no Brasil, mas cuja especificidade provém de amparar-se nas antigas estruturas de poder das sociedades nativas, surgindo no discurso jurídico como um cargo da administração colonial exercido, principalmente, por ameríndios. Embora sendo transmissível hereditariamente, a sua legitimidade dependia da concessão da carta de patente passada pelo monarca ou sob suas ordens, da fidelidade e obediência não só do candidato como dos seus descendentes (DOMINGUES, 2000). A população e elite nativa, educadas nas áreas de missões e aldeamentos, fomentaram diferenciações e oportunizaram reais possibilidades de ascensão social e de criação de estigmas tanto na sociedade colonial quanto nas relações dos Índios com os seus próprios pares e inimigos. Os novos estratos sociais e suas clivagens foram descritos pelos contemporâneos, como se depreende da memória do pe. João Daniel (1976, p. 255), melhor explicando as circunstâncias consideradas susceptíveis de favorecer o trato social, tais como a antiguidade nos aldeamentos, o que geralmente significava domínio da língua e dos códigos sociais, ou a facilidade em incorporar novas atitudes em relação às estruturas de poder, uma aptidão considerada natural das crianças:

É necessário também recomendar aos ‘tapijaras’, que não os desgostem, como muitas vezes fazem já desprezando-os; já envergonhando-os de ‘barés’ isto é novatos, e selvagens; e já servindo-se com eles; nem querendo em prestar-lhes algum utensílio; e de muitos outros modos, de que tomam desgostos. Costumam alguns missionários, quando fazem algum descimento repartir os novatos pelas casas dos tapijaras: outros lhes preparam moradias a parte, separadas: e esta praxe me parece melhor, por várias razões 1ª porque repartindo-se pelos casais antigos, estes se apoderaram de tal sorte dos novatos, que os fazem servir como seus moços, chama-lhes seus ‘ocapiras’, que é um gênero de escravidão, e enfim os injuri-

am com palavras, desprezam etc. Estando porém separados, |roto o original| com os outros, e não tem tantas ocasiões de desgostos. (grifo meu)

Este trecho também atesta o uso e difusão de um vocabulário próprio ao mundo colonial indigenista, incluindo variações regionais ou situações que circunscreviam sua aplicação no tempo, como se observa neste relato do pe. João Daniel, onde os vocábulos tapijara, baré e ocapira esclarecem alguns dos critérios de diferenciações sociais na Amazônia oitocentista.¹⁰ Também os indígenas realizaram apropriações de termos e agregaram novas noções e valores aos usuais sentidos atribuídos pelos Brancos. Por exemplo, sabe-se do uso que as lideranças indígenas fizeram em se proclamarem Principais, uma atitude cujo significado possivelmente transitaria entre irreverência e insubordinação às distinções coloniais, e a tentativa de se valer da imagem que a titulação poderia representar junto aos Índios Mestiços e Tapuias, ou junto àqueles que pouco se relacionavam, apenas indiretamente, com a sociedade colonial. Em 1755, o governador Mendonça Furtado, então coordenando a expansão portuguesa na Amazônia, requereu autorização ao Conselho Ultramarino para mandar punir exemplarmente Adoana Caburé, pois este índio havia fugido da aldeia de Poiares, se proclamado Principal, se colocado à testa de um mocambo, e desde então se encontrava chefiando um bando que realizava roubos e outras afrontas às aldeias, promovendo com os seus atos a deserção da população e a destruição das roças (MENDONÇA FURTADO, 1963, p. 841).

Do ponto de vista português, a necessidade de construir relações de amizade e aliança com lideranças indígenas tratava-se de meio para sustentar e sedimentar sua hegemonia política e militar, contestada tanto por vários grupos indígenas quanto por outros Estados coloniais. Esta idéia, bem visível nas primeiras legislações, ganharia novos contornos com a expansão colonial, com a ampliação do aparato administrativo e, principalmente, através do surgimento de lideranças oriundas do próprio mundo colonial. Para as chefias indígenas, se pode supor que estas alianças e pactos se tratavam de situações de todo o modo de difícil equilíbrio, via de regra encontravam a sua fidelidade e submissão dividida entre a manutenção de duas ordens e, certamente, nas quais encontravam razões distintas condicionando a sua adesão. Além disso, o desempenho de tarefas ligadas à administração colonial podia gerar prerrogativas, como se observa em várias situações onde os Principais recorriam à demonstração dos bons serviços prestados para justificar a obtenção de honrarias, concessões, pensões e outros privilégios.

Em alguns momentos, a iniciativa da autoridade colonial orientou este tipo de concessão, como parece ter sido o caso, no Rio de Janeiro do século XVI, com o Chefe Indígena dos Teminimó, nome indígena Arariboia e, posteriormente, Martim Afonso, que obteve diversos privilégios em vista do apoio prestado contra os franceses e os tamoio, incluindo a concessão de uma sesmaria na região da Baía da Guanabara, hoje a cidade de Niterói (ALMEIDA, 1990). Os agradecimentos e concessões relacionavam-se às condições da implantação colonial em causa, ao tipo de apoio necessário para a concretização das alianças e viabilização econômica, e em todo caso se tratavam de situações de barganhas. Conforme demonstra Almir Diniz, as requisições apresentadas por alguns Principais junto ao Conselho Ultramarino para a obtenção da concessão da ordem militar do Hábito de Cristo e de tenças nem sempre eram atendidas. Inclusive, segundo Diniz, surgiu à prática de conceder em lugar da ordem militar uma simples vestimenta, com o símbolo da cruz costurado na lapela e medalhas com a efígie do monarca, mas em lugar da tença se oferecia alguns ganhos na forma de pequenas benesses que não pesassem para a fazenda real (CARVALHO JUNIOR, 2005).

Outros relatos nos informam sobre o papel das chefias indígenas nas decisões de transferência para as missões e aldeamentos, claramente indicando a sua importância para a tomada de decisão, o sucesso da viagem e da futura implantação. O Jesuíta João Daniel (2004, p. 61-62), que vivenciou a administração das aldeias sob o controle Missionário e aquela que se instaurou com a legislação de 1757, que delegou o governo temporal aos Diretores de Índios, precisou o papel das chefias indígenas e as negociações levadas a efeito pelos Missionários nestes termos:

[...] o missionário procura acariciar muito bem [os Índios] já brindando com aguardentes, já vestindo-os com camisas, e cabeções, que é o usado vestuário dos índios mansos, e dos que leva por remeiros; reparte-lhes algumas carapuças ou chapéus, mas sempre fazendo distinção do cacique, e dos mais graves; e depois de os ter contente, entram a praticar o embarque e o cacique a consultar os vassallos, a propor dúvidas e dificuldades ao missionário, e primeiro que se resolvam e ajustem se gasta muito tempo [...].

Essas negociações podiam ser precedidas de várias viagens do Missionário à maloca e do envio de embaixadas indígenas aos aldeamentos; também podiam prever o descimento de um pequeno grupo de homens de confiança para avaliar no terreno as condições previstas, uma cláusula tida como preventiva para o rompimento dos acordos por se considerar que os homens seriam

mais aptos em situações de fuga. Antes de um descimento mais representativo podia-se, também, negociar a estadia de crianças, dependendo das circunstâncias podiam ser os órfãos da maloca ou os filhos dos Principais. Ao que tudo indica, o casamento entre as índias e os funcionários coloniais também foi um recurso e, costumeiramente, assinalava a conclusão de acordos ou a submissão afrontosa. Nas ocasiões de negociação, entretanto, a distribuição de presentes era corriqueira, mas em todo o caso o tipo de acordo e as barganhas relacionavam-se à própria influência que o chefe indígena detinha em suas relações com os seus pares ou com outros europeus (RIBEIRO SAMPAIO, 1825, p. 80; RODRIGUES FERREIRA 1983; DANIEL, 2004; CARVALHO, 2006). Estas considerações podem ser visualizadas através das negociações que precederam a descida dos Curetu (rio Japurá, Amazonas), tradicionais habitantes de área em disputa pelas coroas espanhola e portuguesa, que foram agraciados com presentes diversos e acordaram, inicialmente, o envio de um grupo para averiguar o novo local de assentamento. O oficial encarregado do acordo justificou a necessidade dessas práticas em vista dos frutos que dela decorriam, pois ainda que estas visitas causassem despesas aos cofres públicos “contudo tendo os bons e conveniências espirituais e temporais que delas originam-se podem mais.¹¹ Como bem lembrou em certo momento o tenente Wilckens, então atuando como comissário brasileiro nas demarcações de limites na Amazônia, cabia ao Governo ponderar sobre a questão sob um ponto de vista mais amplo, explicando, então, a importância que os laços de consangüinidade e afinidade tinham para os Índios:

Sei quanto é interessante ao Real Serviço esses Índios cujos Principais e Aliados por vínculos de Consangüinidade, Afinidade e Recíprocos interesses com a maior parte das Nações do Japurá servir podem de grande utilidade não só presentemente, sendo para o futuro; não só também para a População, senão para a defesa da Capitania, na sua fronteira daquela parte, ficando limítrofes das Espanholas futuras Povoações, já que o destino assim o permite [...].¹²

Esses depoimentos nos informam como o conhecimento sobre as relações indígenas esteve presente nas reflexões das autoridades coloniais, influenciando a direção e a tomada de posições para a definição e condução da política indigenista. Os relatos também exemplificam as circunstâncias que possibilitavam a emergência de novas lideranças, situações que contribuíam para alterar a percepção do papel ou do status que os chefes indígenas gozavam perante a sua própria comunidade e, simultaneamente, que delimitavam sua arena na sociedade colonial. De fato, nas áreas das

missões e aldeamentos os privilégios também podiam advir através de habilidades e do conhecimento adquirido, tendo a especialização constituído um canal que propiciava trânsito e mobilidade social, que favorecia terreno para o ajustamento de pequenas vantagens. Os principais, intérpretes, catequistas, coroinhas, alferes, soldados, furriéis, etc. concorreram nas missões para a formação de novos perfis de liderança. Assim bem confirmam os relatos que os Missionários e demais administradores realizaram acerca da participação das autoridades indígenas, seus auxiliares, familiares e protegidos na gerência das missões e aldeamentos, da sua importância para a negociação dos descimentos, para a repartição dos serviços, para a manutenção da estrutura administrativa e policial.

O desempenho dessas lideranças para a observância do regime adotado nas missões, conforme narrou o Jesuíta Montoya (1985, p. 170), era muito recomendado na coibição das transgressões morais, exemplificando a situação nos seguintes termos: “Se em alguém se descobriu algum abuso na castidade, o cuidado e zelo dos caciques, pais de famílias e alguacís (guardas públicos), põe logo a isso um remédio eficaz com justiça exemplar. Rondam eles de noite o povoado e, se apanham alguém suspeito, corrigem-no”. Este ponto de vista apresentado por Montoya encontrava ressonância entre outros religiosos e, inclusive, para o padre Antonio Vieira, cabia aos missionários orientarem os principais para que eles se responsabilizassem pela aplicação das punições. Para isto, detalhou Vieira (apud BEOZZO 1983, p. 222):

[Os Religiosos têm que proceder] paternalmente; e sem modos que cheirem a império, não chamando em nenhum caso nomes afrontosos aos Índios, nem os castigando por nossas mãos; o que se entende igualmente quando o direito for espiritual, mas o castigo que merecerem se lhes dará por meio dos Principais; e geralmente tudo o que houvermos de fazer *maxime in temporalibus*, se forem coisas de momento, convém que o não façamos imediatamente por nós, senão pelos principais de sua nação, os quais com isto se satisfazem, e nós acrescentamos respeito e autoridade.

No seu entender, os Principais, como também os Índios Meirinhos, Sargentos-Mores, Cabos, e todos que ocupassem os postos de “oficiais de guerra”, gradativamente deveriam ter as suas funções militares extintas e, lentamente, exercer cargos relacionados com a produção econômica. Na tentativa de harmonizar interesses, o padre Vieira considerava também que os Principais deveriam ser os responsáveis, juntamente com os Missionários, pelo depósito prévio dos salários da “gente de serviço”, e eles estariam sob as suas ordens nas entradas ao sertão para as negociações de desc-

mentos, entre outras tarefas no âmbito da administração dos aldeamentos. No entanto, a repartição dos Índios resgatados e descidos seria de competência exclusiva do Missionário e do Procurador geral de Índios (ALMEIDA, 1997). A representatividade e o perfil traçado para os Principais indígenas por esses Missionários, entre outras sugestões apresentadas pelos Religiosos para fixar a competência desses chefes no âmbito das missões e aldeamentos, foi um ponto de vista, a meu ver, que alimentou uma corrente de opinião para o tratamento às autoridades nativas dentro da estrutura colonial, tornando-se referência para a fixação de direitos inerentes à condição nativa no Brasil.

Esta perspectiva esteve presente, por exemplo, nas decisões tomadas durante a década de 1750, quando a Coroa afastou os Religiosos da administração temporal das aldeias e missões e integrou a questão indígena na política de laicização do Estado. De fato, as leis desta década têm algo de inovador por mais nitidamente lançar proposições com vistas à gestão da diversidade nos adensamentos indígenas, vilas e povoados da colônia, propondo uma ruptura na política indigenista até então prevalente, dando vazão à direção dos laicos sobre o processo de civilização dos Índios. Em 1755, foi decretada a liberdade dos Índios e abolida a administração temporal que os Missionários exerciam nas aldeias e missões. Neste momento, foi determinado que nas vilas fossem os Índios “preferidos para os cargos de Juizes Ordinários, Vereadores e Oficiais de Justiça”, e que as “aldeias independentes das Vilas fossem governadas pelos seus respectivos Principais, que teriam por subalternos os Sargentos-mores, Capitães, Alferes e Meirinhos de suas nações”.¹³ No entender de Mendonça Furtado (1963, p. 82), um dos articuladores dessas modificações, o processo de transformação do índio estava em razão da definição de suas funções, direitos e obrigações em relação à sociedade:

A primeira coisa que [...] se deve fazer é que os índios, depois de civilizados, procedendo no serviço de S. Maj. com honra e fidelidade, sejam habilitados para todas as honras civis. Segunda: que nele se atenda aos Principais, a que os índios todos são sumamente obedientes. Terceira: que sobre estes Principais, Sargentos-Mores e Capitães das aldeias e seus filhos, ninguém tenha jurisdição neles senão os governadores, e quando cometerem [esses Principais, Sargentos-Mores e Capitães das aldeias e seus filhos] algum delito, sejam processados como militares.¹⁴

Esta visão apresentada por Mendonça Furtado possibilita bem apreender algumas variáveis que delimitavam o direito das autoridades indíge-

nas em acederem às honras civis e militares, particularmente esclarecendo os privilégios dos Principais e seus auxiliares, das prerrogativas que deveriam gozar em caso de violação da lei. Entretanto, dois anos depois, em 1757, na re-interpretação e detalhamento destas medidas, no chamado Diretório dos Índios, regulamento que explicitou melhor os termos da ruptura, a autoridade indígena, o Principal, tem as suas prerrogativas reduzidas. Esta autoridade, ainda se encontrava integrada e reconhecida no projeto colonizador, devendo prestar contas de suas obrigações sob pena de punição por malversação dos negócios públicos, e até aceitava-se a existência de duas autoridades indígenas em cada aldeamento. Porém, as suas atribuições foram de modo importante transferidas ao recém-criado Diretor de Aldeias, responsável pela administração civil em vista da “rusticidade” e “ignorância” em que, na visão do legislador, haviam sido os Principais educados.¹⁵

Ainda assim, o legislador do Diretório considerava que os Índios se encontravam em situação de igualdade em relação aos Brancos e também, oficialmente, foram diferenciados dos escravos Negros (a legislação, inclusive, proibia que os Índios fossem comparados aos Negros). Aos Principais foi imputado um papel relativamente pesado na consecução deste programa, alguns benefícios foram acordados aos casamentos mistos e, por fim, os Brancos foram conclamados a estimar os Índios que ocupassem as posições de Juizes, Vereadores e Principais.¹⁶ A abolição do poder temporal que os Religiosos exerciam segue uma lógica que, gradativamente, se aplicará à pessoa do Índio, à sua aldeia, aos seus negócios e a seu espaço na vida cotidiana em sociedade, pois limitou a influência da Igreja na condução e execução da política indigenista e instituiu o espaço de inserção do índio na sociedade civil. Esta situação pode ser visualizada através da identificação de arenas e comportamentos mais apropriados para a promoção do trato social, das funções que os indígenas deveriam assumir socialmente e o âmbito da sua representatividade.

Em outros termos, esta legislação de 1757 estabeleceu meios que regulavam as relações sociais nos aldeamentos entendidos como áreas urbanas, rompendo com a noção das missões onde a da intermediação dos Religiosos restringia o comércio, a autonomia indígena e limitava os contatos entre os Índios e os Brancos. Porém, esta autonomia, como entendida pelo Diretório, deveria ainda ser intermediada pelo Diretor de Índios, restrita a algumas tarefas no âmbito do povoado, à participação que os Principais e seus auxiliares teriam na atração de novos moradores, na realização, sob ordens do Diretor de Índios, dos descimentos e das comitivas para o

comércio do sertão. Nestas ocasiões, conforme estabelecia o Diretório, os Principais tinham, inclusive, o direito de enviar os seus próprios trabalhadores. A transformação social que o Diretório almejava integrou noções visando mudanças comportamentais nas relações e percepções que os Brancos e Índios deviam manter e ter um do outro, assim como aquela a se instalar no espaço social do povoado: que a sua população não ultrapassasse 150 pessoas, podendo-se até dividir caso existissem povoações maiores, que não se misturassem grupos inimigos no mesmo povoado, que todos os habitantes adotassem como moradias as casas individuais, com divisões entre os seus cômodos, à moda do Branco; que fossem os Índios vestidos, que tivessem sobrenomes portugueses, que freqüentassem as escolas que nos povoados eram obrigados a construir e cujos professores eram obrigados a pagar; insistindo, também, para que fossem tratados com brandura nos descimentos e com dignidade, respeito e demonstrações de estima nas povoações etc.

Por sua vez, os Brancos somente seriam admitidos nos aldeamentos desde que trabalhassem com as suas próprias mãos, que não esperassem requerer por nenhum título a posse das terras “que se acharem distribuídas pelos Índios” ou obter preferência nos empregos honoríficos. Enfim, o legislador dispunha que os Brancos se encontravam obrigados a conservar com os Índios aquela recíproca paz “na razão direta de vassalos”.¹⁷ O sentido de orientação do Diretório dos Índios seria, em sua acepção mais ampla, a de uma política colonialista de controle social de minorias étnicas. De fato, por ai se percebe que para o legislador os Tapuias, os Índios Cristianizados, constituíam a parcela com a qual o Estado e os Moradores deveriam contar, ao final das contas, para ocupar os ofícios de artesãos, fabricantes de embarcações e casas, dos guardas, escrivães, estafetas, carteiros, etc. Porém, havia também neste projeto um papel a ser desempenhado pelos Principais na intermediação dos descimentos, na aplicação de punições e manutenção da ordem.

No início do século XIX, o desembargador Ribeiro Sampaio, antigo ouvidor da Capitania do Amazonas e conhecedor das negociações com as lideranças nativas, posicionou-se contrário à revogação desta legislação de 1750, tal como explicitada pela Carta Régia de 1798. De fato, a revogação do Diretório dos Índios foi apresentada pelo legislador de 1798 como sendo um ato de restituição de direitos por se eliminar a figura do Diretor de Índios: “para que os mesmos índios fiquem sem diferença dos outros meus vassalos, sendo dirigidos e governados pelas mesmas leis [...], restituindo os índios aos direitos que lhes pertencem igualmente como os meus vassalos

livres”. A supressão dos Diretores de Índios, cujo desempenho foi descrito como mais apropriado aos algozes, sobrevinha uma participação proeminente dos militares e benfeitores particulares na civilização indígena. Com efeito, a Carta Régia de 1798 entendia o serviço às tropas parte do projeto de civilização, e possibilitava aos comerciantes e particulares a realização de contratos de trabalho, um novo modo de se referir aos descimentos. Já os Principais, que por esta Carta Régia tiveram as suas atribuições transferidas aos Juizes e Ouvidores, poderiam ainda ser nomeados, “indistintamente com os moradores Brancos”, oficiais comandantes dos Corpos de Milícias, recebendo para tanto salário e uniforme.

Ao se posicionar contrário a estas deliberações, o desembargador Ribeiro Sampaio entendeu lembrar que não se podia, simplesmente, arrebatar aos Principais as prerrogativas que haviam sido previstas pelo Diretório dos Índios, ponderando, então, que a sua importância no quadro das povoações advinha da própria ascendência que eles gozavam perante os seus: “a estes se dirigem sempre as Ordens dos Governadores para aprontarem Índios para o Serviço Público ou particular”. Entretanto, conforme ponderou, “estas Ordens se executam bem sem a intervenção do Diretor; porque deixando isto ao arbítrio dos principais ou se não executam, ou se executam mal”.¹⁸ Nestas críticas de Ribeiro Sampaio se nota uma oposição, de todo o modo, ao conteúdo da decisão governamental, pois o Diretório ainda lhe parecia ser o melhor termo jurídico. No entanto, o modo como Ribeiro Sampaio se refere aos Principais indígenas revela, principalmente, a existência de uma tendência que pretendia restringir, juridicamente, o campo de atuação e legitimidade política destas autoridades no âmbito colonial. Com efeito, estava em curso um processo que visava retirar destas autoridades certos privilégios que haviam sido admitidos como necessários para a efetivação dos acordos de transferência de populações, para a organização dos serviços, para a distribuição dos trabalhadores etc. e, especialmente, o seu papel na transição da administração religiosa dos aldeamentos para a civil. Destinava-se aos Principais um caminho traçado no âmbito das corporações militares e de ofícios, tendência esta que apoiava o afastamento destes líderes, formalmente, do cenário de negociação política, delimitando o seu campo de inserção na sociedade colonial.

Contudo, ressalta-se que estas interpretações sobre a legitimidade das autoridades indígenas não se tratavam de ponto de vista consensual, ainda havia nuances sobre o modo de escolhê-las. Os Missionários sempre consideraram poder exercer aí um papel decisivamente positivo, muitos entre eles, inclusive, defendiam que fossem asseguradas certas prerrogati-

vas aos Principais. Este mesmo ponto de vista podia ser encontrado em outros homens públicos, particularmente interessados em estruturar uma arena de compensação às populações nativas e cientes que a interiorização da colonização, a fixação de fronteiras e a viabilização econômica impunham participação e concessões à população nativa.¹⁹ Com efeito, seria possível identificar entre os homens públicos posições frontalmente contrárias à instituição da escravidão indígena, contraponto que permeou todas as discussões sobre a política e a legislação indigenista.²⁰ Estas contradições foram particularmente visíveis durante o processo de independência brasileira, quando a posição silenciosa espelhada pela carta outorgada de 1824, sem referência aos primeiros habitantes, deu o tom à discussão que, por mais de vinte anos, considerou e avaliou como se daria uma oficialização sobre o estatuto do Índio na sociedade brasileira.

Apesar do peso político dos setores escravocratas, já bem reconhecido pela literatura como particularmente proeminente neste período, seria possível encontrar neste debate outros pontos de vistas sobre a representatividade política das autoridades indígenas? Na análise das identidades jurídicas legitimadas pelo Regulamento de 1845, única legislação de caráter geral estampada durante o século XIX, se encontra, sem dúvida, uma razão para esta questão. Neste documento, a esfera de atuação dos Principais foi delimitada indiretamente e, praticamente, diluída: os Diretores das aldeias, a quem o governo delegava a administração civil dos aldeamentos e tutela dos Índios, quando nomeassem os Índios para o trabalho comunal ou para o serviço público poderiam “ir de acordo, quanto ser possa, com o Maioral dos mesmos Índios”, informou secamente o legislador.²¹

O modo breve e displicente que o legislador de 1845 se valeu para fazer referência às autoridades indígenas, ignorando acordos e prerrogativas, somente ganha consistência e transparece vivacidade quando se tem em vista o longo processo de expropriação e descaracterização da representatividade dessas autoridades como símbolo de poder. Neste único documento lançado pelas forças políticas que realizaram a independência brasileira, o compromisso assumido em torno dos funcionários responsáveis pela catequese, civilização e gerência dos aldeamentos de Índios prescindiu, aparentemente, da colaboração dos Principais. Entretanto, algumas sugestões surgiram durante este período para que as autoridades indígenas fossem agraciadas com patentes militares, uniformes e outros pequenos presentes. Na prática, esta política foi amplamente seguida, e outras formulações fizeram parte deste debate que, juridicamente, colocou os Principais fora da arena política. Caberia notar, de todo modo, que o

papel idealizado para as autoridades indígenas no projeto missionário e no projeto dos agentes seculares não se opõem substancialmente. A principal distinção destes projetos, ao que tudo indica, pode ser traçada a partir da própria porta que se circunscrevia como destinada para formação de lideranças oriundas do mundo Nativo e Mestiço, das alternativas de inserção que a partir daí se estruturavam. O “governo indígena” idealizado por Vieira, ainda nos primeiros anos da conquista, e o “governo temporal dos índios”, instituído pela legislação de 1755, que afastou os missionários da administração dos aldeamentos, também tinha os seus defensores. Assim entendia o Sr. Jerônimo Coelho, à época governador do Pará, para quem o “regime das tribos”, contrariamente ao que previa o Regulamento de 1845, deveria ser entregue aos Tuxauas. Esclareceu assim o seu pensar:

E portanto penso, que o melhor sistema de catequese e aldeamento seria o de entregar o regime das tribos aos seus maiores ou Tuxauas, a quem o missionário teria o cuidado de instruir e guiar, servindo ao mesmo tempo de seu protetor, e de intermediário para os relacionar com os povoados. Suas relações, e freqüente contacto e comércio com os habitantes, lhes fariam criar a necessidade de novos gostos, iriam pouco a pouco perdendo os seus hábitos primitivos, passando insensivelmente da vida caçadora e ambulante, à vida agrícola e inamovível, e estaria o aldeamento radicado.²²

Estas discussões sobre a representatividade política da autoridade indígena alcançariam uma identidade jurídica diferenciada, por exemplo, no projeto de política indigenista oferecido pelo tenente Araújo e Amazonas, apresentado ao Governo quase que simultaneamente ao lançamento da política imperial. Distintamente do Regulamento de 1845, a proposta de Araújo e Amazonas, procurava equilibrar a política indigenista através de uma composição onde os Missionários e as lideranças indígenas teriam um papel relevante na sua execução. A administração de todas as missões, segundo este projeto de Araújo e Amazonas, ficava atribuída a um tribunal superior composto pelas principais autoridades civis, militares, e eclesiásticas do Estado, além de um agricultor, um comerciante e um relator eleito. Propunha como contrapartida, que as populações indígenas deveriam submeter-se a alguns acordos: declinavam não mais “comerem carne humana, não mutilarem os mortos, não fazerem guerra à outra Nação sem consentimento do Diretório, e admitirem comércio tanto conosco, como com as demais nações indígenas”. Por sua vez, as autoridades governamentais comprometiam-se a realizar as alterações cabíveis a fim de garantir o funciona-

mento das missões e a punição, com prisão e multa, de todas as pessoas que distraíssem os Catecúmenos e Neófitos desses locais, que descumprissem os contratos de trabalho ou a permissão que haviam recebido para morar ou comerciar nas aldeias.²³

O intuito de Araújo e Amazonas é o de alicerçar uma arena de transição distinta das proposições que defendiam que o controle dos aldeamentos deveria ser baseado em uma “administração religiosa”, o que situa a sua proposta entre aquelas que se encontravam centradas na transformação paulatina do espaço social nativo, e isto em vista das opções que engendrava, das etapas e distinções que particulariza para a passagem de uma “administração religiosa” para a “administração laica”, como momentos em que a própria autoridade indígena e a população Mestiça assumiriam um outro tipo de controle e estariam em melhores condições de entabular as relações próprias à arena dos povoados, das freguesias e vilas. De fato, a maior novidade introduzida neste projeto de Araújo e Amazonas, tendo em vista as legislações e projetos indigenistas, refere-se ao modo como o autor pretende instaurar mecanismos que propiciassem a participação do Principal na administração estatal, distintamente do que havia sido feito nas decisões de 1798 e 1845, onde os Principais tiveram a sua arena política praticamente amputada. O modo como Araújo e Amazonas (1984, p. 69) compreende a autoridade nativa e a sua legitimidade ia um pouco mais além, pois se preocupa em indicar claramente que caberia aos Catecúmenos e Neófitos elegerem em toda a liberdade, “sem intervenção, nem aprovação de ninguém”, os Principais e seus substitutos. Também fez questão de afirmar que a sua “autoridade policial” não poderia “ser alienada”, ainda que exercitada sob a direção do Missionário (ARAÚJO E AMAZONAS, 1984, p. 7). No âmbito das missões, os Principais teriam uma graduação, seriam merecedores de consideração e se lhes proporcionaria uma casa mais decente e cômoda, mobílias e vestidos sérios. O morador Branco, como anteriormente havia sido previsto pelo Diretório dos Índios, em 1757, deveria trabalhar com as suas próprias mãos, não teria preferência na distribuição de empregos honoríficos, não pretenderia requerer a posse de terras, comprometia-se a manter respeito pelas autoridades da missão e viver em fraternal camaradagem com os Índios.

Implicações mais conseqüentes para a formação de lideranças políticas nos centros de decisão a nível local parece ser a primeira decorrência que se impõe à reflexão a proposta de Araújo e Amazonas sobre a investidura que o Principal passaria a ter, na qualidade de Juiz de Paz, desde que a missão se encontrasse em condições de ser elevada à freguesia. Ao Juiz de

Paz, conforme previa a legislação, competia conciliar as partes desavindas em questões menores, processar e julgar as cobranças de pouco valor e outros atos criminais de pequeno porte; realizar o casamento civil e participar da composição da mesa eleitoral encarregada da contagem dos votos para os principais cargos políticos, a nível local e regional. Assim como os Vereadores das câmaras municipais, esses Juizes eram eleitos e eram também eleitores, privilégios restritos no Brasil escravocrata e censitário. Além disso, a esfera de ascendência do Juiz de Paz lhe permitia desempenhar um papel importante na sustentação da política eleitoral formada em torno dos chefes políticos locais, característica distintiva do arranjo político brasileiro que dinamizava e criava tensão entre os estratos sociais, através da realização de eleições periódicas, situação que permitia que os jogos da política de favores – referendados em termos de relações entre cliente e de patrão, cunhado “clientelismo” –, garantissem a continuidade do esbulho ao índio, da escravidão negra, do monopólio da propriedade fundiária e outros meios de controle social difundidos em áreas coloniais (GRAHAM, 1997).

As possibilidades abertas através do reconhecimento e garantia de que a autoridade indígena teria claras atribuições no âmbito da missão, da freguesia e da vila, ainda que se esteja aqui falando daquela autoridade que havia passado pela experiência social da missão, possibilitava outras perspectivas para as autoridades nativas dentro do projeto nacional. Esta posição pode-se relativizar, é secundária, mas não está excluída, descartada, e nem a sua condição é de tutelado, a sua adoção implicava, a curto prazo, o reconhecimento jurídico da autoridade nativa e, a longo prazo, poderia vir a incluí-la, simultaneamente, dentro da burocracia estatal sem que, necessariamente, implicasse restrições para a sua condição nativa. Com efeito, num sentido mais amplo, este projeto de Araújo e Amazonas detém-se em focalizar como os indígenas Neófitos e Catecúmenos, seus Principais e seus oficiais, os Órfãos e as Índias iriam se inserir na sociedade estatal. Sem dúvida que isto se vincula ao fato que a proposta de Araújo e Amazonas visava soluções para as situações geradas e que foram estruturadas ao longo do tempo como emanações sociais próprias das áreas de colonização. Sua proposta, como tantas outras, tinha um ponto de vista conservador, a sua inovação consiste em visualizar um papel político às autoridades indígenas, por sua tentativa de encontrar soluções para as relações entre as nações indígenas e o Estado brasileiro.

A análise conjunta da legislação aqui apresentada oportunizou captar o aspecto descontínuo embutido nos diferentes textos legais, especialmente em relação ao reconhecimento de identidade jurídica às autoridades indíge-

nas, os Tuxauas (Principais), de negar-lhes importância na definição dos princípios de coabitação. Este entendimento dos legisladores, pelo que pude inferir, derivou-se da compreensão de que após um período inicial, onde estas autoridades deveriam se ver respeitadas para o sucesso da implantação do novo ordenamento, paulatinamente se poderia excluí-las do processo e introduzir novos perfis de lideranças. No meu entendimento, a dificuldade em se reconhecer um estatuto jurídico para os Tuxauas também seria decorrente da percepção que eles não deveriam constituir, formalmente, em interlocutores políticos, um ponto, aliás, que poderia desencadear, a longo termo, outros tipos de problemas como, por exemplo, reivindicações étnicas independentistas. Os Principais indígenas, seus Tuxauas e Caciques, deveriam contentar-se com o papel de intermediários culturais, e não como representantes políticos de suas nações perante o Estado.

Destrinchar como os legisladores, ao longo do tempo, visualizaram um papel para a autoridade nativa na manutenção da ordem colonial foi o modo encontrado para questionar as identidades, os estatutos jurídicos que surgiram com o fim de regular a autonomia e representatividade política indígena, e as relações entre as nações indígenas e o Estado português e brasileiro. Ao situar estes textos nos contextos em que foram elaborados, e das críticas que seguiram suas publicações, se evidencia mais facilmente quais foram os projetos não-hegemônicos e quais vias foram propostas como alternativas para a criação de uma arena de compensações e defesa dos direitos indígenas. Como bem situou John Monteiro (2001, p. 151), a independência trouxe para os colonos que levaram à frente a idéia de construir a nação o desafio de conciliar uma identidade americana e mestiça com as práticas de exclusão das populações Indígenas e Negras. O projeto político previsto, como aqui se demonstrou, não incluiu os Principais indígenas e nem considerou os acordos e compromissos admitidos ao longo do tempo com as suas nações. O espaço político que se forjava como próprio às autoridades indígenas delimitava uma arena mais próxima aos interlocutores culturais, esquivando a discussão sobre as relações de poder entre os Índios e os colonizadores para aquela que privilegiava quem seriam os agentes da transformação ou a quem cabia a administração civil dos aldeamentos indígenas.

INDIGENOUS LAW AND AUTHORITY THE BRAZILIAN

ABSTRACT: This article is about the indigenous authorities in the luso brazilian society. It aims at reviewing the representations and images that contribute to justify the colonization in order to recognize the elements that shaped the indigenous condition

Valéria Nely Cézár de Carvalho. AUTORIDADE INDÍGENA E LEGISLAÇÃO INDIGENISTA NO BRASIL

and rights. Thus, its intention is to understand in which contexts the indigenous authorities and institutions were recognized in the luso brazilian society. In this way, the questions I wish to explore intend to review the agreements and accords, the intersection between the colonial and the native interests and, specially, how these relations were legally made possible.

KEY-WORDS: brazilian Indigenous Policy, Indigenous Authorities, Missions and Indigenous Villages, Brazil XVI-XIX centuries.

NOTAS

- 1 Este artigo é uma versão ampliada da comunicação apresentada ao Simpósio “Derecho, sociedad e interculturalidad en América Latina: cambios e perspectivas”, V Congreso Europeo Ceisal de Latino-americanistas, Bruxelas, abril 2007, sob o título “Direitos humanos e condição indígena: a gestão da diversidade no Brasil do século XIX”.
- 2 Nos limites deste trabalho identifico as missões como integrantes do projeto missionário de catequização e civilização indígena enquanto as aldeias ou aldeamentos indígenas, por oposição, se trataria do projeto de administração sustentado pelos funcionários leigos. Esta distinção permite exteriorizar as diferentes áreas de adensamento da população indígena e reflete os distintos projetos de civilização. Cabe ainda esclarecer que, de fato, a expressão “aldeamento missionário” foi também utilizada pelos contemporâneos e se tratava dos locais onde a gestão administrativa destes adensamentos humanos era compartilhada entre os leigos e os religiosos ou somente por estes últimos. Tendo em vista estes esclarecimentos, assinalo que a distinção aqui feita para o uso dos termos missões e aldeamentos não foi sempre levada em consideração pelos contemporâneos em suas análises sobre a política e legislação indigenista, entretanto, acredito que esta diferenciação nos permite melhor individualizar os diferentes projetos em discussão. Para uma melhor visão dessas diferenças, cf. Cunha (1992b). Esclareço, ainda, que utilizo o vocábulo maloca para me referir às áreas de moradia tradicional dos indígenas.
- 3 Para uma discussão sobre os sistemas de poderes e a organização política entre algumas etnias indígenas remeto o leitor aos estudos realizados por Menget (1993, p. 59-76), Clastres (1962, p. 51-65), Roosevelt (1993, p. 255-283) e Whitehead (1993, p. 285-305).
- 4 Rodrigues Ferreira (1983, p. 71). Arquivo Histórico Ultramarino. Anexo nº 3. Maloca do Rio Uaupés, 26 julho 1785. 1785, Setembro, 30, Vila de Barcelos. OFÍCIO do [encarregado das demarcações do Rio Negro e capitão-general], João Pereira Caldas, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro. Arquivo Histórico Ultramarino, AHU-Rio Negro, cx. 11, D. 5; AHU_ACL_CU_020, Cx. 10, D. 392.

- 5 Lei de 26 de julho de 1596 sobre a liberdade dos índios (BEOZZO, 1974, p. 100-101).
- 6 “Sobre o modo com que se há de governar o gentio que há nas aldeias”, cf. Ribeiro e Moreira Neto (1992, p. 238).
- 7 Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686) (BEOZZO, 1983, p. 120).
- 8 Lei de 26 de Julho de 1596 sobre a Liberdade dos Índios (BEOZZO, 1983, p. 100).
- 9 É possível tecer algumas considerações em relação ao sentido e uso que o missionário fez para os termos Baré, Tapijara e Ocapira. O primeiro, Baré, que ele explica se tratar dos índios jovens também seria um etnônimo de um dos grupos da área do Rio Negro, na Amazônia. Talvez, o religioso estivesse se referindo aos índios provenientes desta área e que estavam sendo incorporados, naquele momento, às aldeias missionárias localizadas nas proximidades da cidade de Belém. Tapijara (ou tapejara), conforme o Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, provém do tupi, significando “aquele que toma o caminho”, um prático conhecedor de caminhos ou de uma região e o próprio religioso explica tratar-se dos Índios Aldeados há mais tempo, uma observação que nos leva a refletir sobre a importância que os indígenas participantes dos diversos tipos de entradas podiam adquirir no âmbito do povoado. Quanto ao terceiro, ocapira, não me foi possível encontrar referências mais concretas.
- 10 Arquivo Histórico Ultramarino. 1788, Outubro, 08, Vila de Barcelos. Ofício do [encarregado das demarcações do Rio Negro e capitão-general], João Pereira Caldas, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro. AHU-Rio Negro, cx. 16, D. 4 e 9, AHU_ACL_CU_020, Cx. 14, D. 537.
- 11 Arquivo Histórico Ultramarino. 1788, Outubro, 08, Vila de Barcelos. OFÍCIO do [encarregado das demarcações do Rio Negro e capitão-general], João Pereira Caldas, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho de Melo e Castro. Anexo 1 – Egas, 18 de janeiro de 1787. De Henrique João Wilckens para João Pereira Caldas. AHU-Rio Negro, cx. 16, D. 4 e 9, AHU_ACL_CU_020, Cx. 14, D. 537.
- 12 Alvará de 07 de junho de 1755 (BEOZZO, 1983, p. 59).
- 13 Carta de Mendonça Furtado (1963).
- 14 Diretório dos Índios, art. 1.
- 15 Diretório dos Índios, art. 9 e 10.
- 16 Diretório, art. 75 ao art. 87.
- 17 Arquivo Histórico Ultramarino. Lisboa, 20/Maio/1805. Portaria do Conselho Ultramarino para que o desembargador dos Agravos, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, informe sobre o estado da população e civilização de índios da Capitania do Rio Negro. AHU-Rio Negro, cx. 19, D. 52; AHU_ACL_CU_020, Cx. 18, D. 711.

- 18 Como bem espelha José Bonifácio de Andrade e Silva, o patriarca da independência, em sua proposta para a “civilização dos índios bárbaros”, os chefes indígenas seriam, sempre em consonância com os religiosos, responsáveis pela polícia civil na área dos aldeamentos, pelo comércio, pelo cumprimento dos contratos de trabalho e seriam membros do Tribunal Conservador de Índios, uma instituição que seria criada para averiguar a situação das aldeias e decidir sobre as providências necessárias, especialmente aquelas destinadas a trazer os “Índios bravos” ao trato social. Entretanto, José Bonifácio, não se refere nem à autoridade natural e nem, necessariamente, às lideranças provenientes do mundo ameríndio formadas no âmbito colonial. Em seu entender o melhor seria “que por meios indiretos se procurassem introduzir para caciques de algumas nações ainda não aldeadas alguns portugueses de bom juízo e comportamento” ou, eventualmente, que esta liderança fosse escolhida entre os indígenas mais cuidadosos e asseados com as suas casas e vestimentas, que tivessem feito mais progressos nas aulas ou entre aqueles que possuísem um comportamento exemplar (BOEHRER, 1963). Veja ainda os projetos apresentados por Baena (1902), Barbosa (1916) e Cavalcanti de Albuquerque (1822), este último, como o de José Bonifácio, apresentado às Cortes portuguesas reunidas em 1821, em “Parecer da Comissão do Ultramar sobre o projeto de decreto de Cavalcanti de Albuquerque para a promoção da catequização e descimento dos índios que habitam os sertões das províncias do Pará e Rio Negro, com o objetivo de impulsionar a sua povoação” (Arquivo Histórico Ultramarino, ACL _ CU 013, Cx. 159, D. 12129).
- 19 Nas opiniões acerca das relações entre os brasileiros e as populações nativas tem-se, por exemplo, o sugestivo argumento do francês Marlière, então encarregado da pacificação de indígenas nas províncias do Espírito Santo e Minas Gerais. Marlière, como havia feito José Bonifácio, enviava um papel às chefias indígenas na administração dos aldeamentos, mas em seu entender, oficialmente, a administração desses locais estaria nas mãos dos missionários ou dos sargentos do exército. Marlière (apud NAUD, 1971, p. 311) sintetizou o seu pensamento sobre o papel e a consideração devida aos Principais da seguinte maneira: “Devem ser tratados pelos Diretores com muita distinção e honra, de que eles se pagam muito; deixar-lhes aparentemente toda a autoridade sobre o povo Índio de cada Aldeã, e se servir deles para castigar e repreender aos Delinqüentes: este método vai longe. É o que se chama em francês de ‘se servir de la patte du chat pour tirer les marrons du feu’ provérbio tirado da Fabula de La Fontaine: Le Chat et le Singe, Fábula ao meu ver, que contem uma refinada política”. Marlière sabia do que estava falando, havia estabelecido uma relação privilegiada com o Chefe Indígena Guido Pocrane, tendo por seu intermédio conseguido aplacar as divergências que haviam surgido durante a sua gestão à frente desta campanha de pacificação. Valendo-se do apoio de intérpretes indígenas, sujeitos a um regime especial de trabalho e diretamente vinculado às suas ordens, como Guido

Pocrane, Marlière conseguiu reunir um grupo de soldados-Índios, que se autodefiniam, com o fim de diferenciarem-se dos demais nativos e de afirmarem sua condição de integrados, como “Índios nacionais” (PARAISO, 2005).

- 20 Decreto n. 426 de 24 de julho de 1845. “Contem o Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos Índios” (BEOZZO, 1983, p. 169-178).
- 21 Relatório da Província do Pará, Jerônimo Francisco Coelho, 1/outubro/1848, p. 103-104.
- 22 Cf. Araújo e Amazonas (1984, p. 63-85). Araújo e Amazonas, sobre quem praticamente pouco se sabe sobre as suas origens, se pernambucano ou baiano, era tenente da marinha brasileira, e o seu nome, unindo sobrenomes tão marcadamente português e com referência explícita ao vocabulário reorganizado pela colonização européia na América assim como, a própria posição que ocupava na burocracia brasileira - a marinha já era nesta época uma porta de entrada de muitos indígenas ao serviço público – incluí-lo-ia entre os Tapuias (Mestiços). Este tenente teria chegado ao Amazonas na década de 1830, sendo responsável pelo reforço militar enviado pelo Governo central para debelar o movimento social da Cabanagem. Nesta ocasião teria assumido um papel de destaque na coordenação dos embates e, posteriormente, na década de 1850, foi encarregado de organizar o Arquivo Público de Manaus. Além disso, era romancista e chegou a publicar, ao menos, dois romances de cunho indigenista: um, em 1849, intitulado “Amélia: o belo sexo”, e outro, em 1857, “Simá: romance histórico do Alto Amazonas”, mas também divulgou alguns trabalhos sobre a língua geral. Já o estudo de Araújo e Amazonas aqui em apreço, tinha em vista subsidiar o Governo em sua decisão sobre a criação da Província do Amazonas. Cf. Mendes Barros (1990); Relatório da Província do Amazonas, João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha, 30/abril/1852, p. 2-3; Reis (1985, p. 181) e os sites <<http://www.caminhosdoromance.iel.unicamp.br>> e <<http://pt.wikipedia.org/wiki>>, ambos visitados pela última vez em 23 mar. 2005.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, B.; RAMOS, A. (Ed.). *Pacificando o branco*. Brasília: Ed. da UnB; Paris: Orstom, 2002.
- ALMEIDA, M. R. C. de. Considerações sobre a presença indígena na economia do Rio de Janeiro colonial. *Cativeiro e Liberdade*, Rio de Janeiro, 1996.
- ALMEIDA, R. H. de. *O Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Ed. da Unb, 1997.
- ARAÚJO E AMAZONAS, L. S. *Dicionário topográfico, histórico e descritivo da comarca do Alto Amazonas*. Manaus: Grafima, 1984.
- BAENA, A. L. M. Representação ao Conselho Geral da Província do Pará sobre a

especial necessidade de um novo regulamento promotor da civilização dos índios da mesma província. *Annaes da Biblioteca e Archio Público do Pará*: T. II. Belém: Imprensa Oficial, 1902.

BARBOSA, J. da C. Qual seria hoje o melhor sistema de colonizar os Índios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o sistema dos Jesuítas, fundado principalmente na propagação do Cristianismo, ou se outro do qual se esperem melhores resultados do que os atuais. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 3, T. II, 1916.

BEOZZO, J. O. *Leis e regimentos das missões. Política Indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1974.

BEOZZO, J. *Visita do Padre Antonio Vieira: 1658-1661*. [S. L.: s. n.], 1983.

BOEHRER, George C. A. *Apontamentos para a civilização dos índios bárbaros do reino do Brasil por José Bonifácio de Andrade e Silva*. Edição crítica. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1963.

BOXER, C. R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Ed. 70, 1989.

CARTA RÉGIA de 12 de maio de 1798. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 19, p. 313-325, 1857.

CARVALHO JÚNIOR, A. D. de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

CARVALHO, V. N. C. de. *O Brasil e a Amazônia Internacional no Século XIX*. Dissertação (Mestrado em História) – UnB, Brasília, 1990.

CARVALHO, V. N. C. de. *Les Fils du Tonnerre et l'expansion coloniale: une ethnohistoire du nord-ouest amazonien (1750 -1889)*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, 2006.

CLASTRES, Pierre. Échange et Pouvoir: philosophie de la chefferie indienne. *L'Homme*, v. 2, n. 1, p. 51-65, 1962.

CUNHA, M. C. da. *Antropologia no Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1986.

CUNHA, M. C. da. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992a.

CUNHA, M. C. da. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, M. C. da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992b. p. 133 -154.

CUNHA, M. C; PERRONE-MOISÉS, B. *Legislação indigenista no século XIX*. São Paulo: Edusp, Comissão Pró-Índio, 1992.

DANIEL, João. Tesouro descoberto no rio Amazonas. *Separata dos Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 1976.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Rio de Janeiro:

Contraponto, 2004. 2v.

DECRETO n. 426, de 24. Jul. 1845. Contém o Regulamento acerca das Missões de catequese, e civilização dos Índios. CUNHA, M. C. da (Org.). *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação*. São Paulo: Edusp, p.191-198, 1992.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do séc. XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

GAMBINI, R. *O espelho do índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Província do Brasil*. Instituto Nacional do livro, MEC, 1965.

GILIJ, Felipe Salvador. *Ensayo de Historia Americana*. Caracas: Petróleo Venezuela, 1992. 2T.

GRAHAM, Richard. *Clientelismo e política no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1997.

GRUZINSKI, Serge. *La pensée métisse*. France: Fayard, 1999.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-1950. 10v.

MENDES BARROS, Maria Cândida Drumond. Uma visão romântica da língua tupi. *Ameríndia*, n. 15, 1990.

MENGET, Patrick. Notes sur l'ethnographie jésuite de l'Amazonie portugaise (1652-1759). In : BANCKLAERT, C. *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique XVIe-XVIIIe siècle*. Paris : Les Editions du Cerf, 1985. p. 176-192.

MENGET, Patrick. Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil). *L'Homme* 126-128, XXXIII, v. 2-4, p. 59-76, 1993.

MENDONÇA FURTADO. Carta de 1963.

MONTEIRO, John Manuel. Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese (Livre-docência) – Unicamp, Campinas, 2001.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *A política indigenista brasileira durante o século XIX*. Tese (Doutoramento) – Rio Claro, 1971.

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

NAUD, Leda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500 a 1822). *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, n. 29, 1971.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. Guido Pokrane: o imperador do rio Doce. *Anais do XVIII Simpósio Nacional de História*. Londrina: Guerra e Paz, 2005.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, M. C. da (Org.). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. p.115-131.

REIS, Arthur Cezar Ferreira.. Cabanagem. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 347, p. 7- 29, 1985.

RIBEIRO, D; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *A Fundação do Brasil: testemunhos, 1500-1700*. Petrópolis: Vozes, 1992.

RIBEIRO SAMPAIO, Francisco Xavier. *Diário de uma viagem que em visita, e correição, das povoações da capitania de São José do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma no ano de 1774 e 1775*. Lisboa: Tipografia da Academia Real de Ciências, 1825.

RODRIGUES FERREIRA, A. *Viagem filosófica ao rio Negro*. Belém: MPEG/CNPq, 1983.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. The Rise and the fall of the Amazon Chiefdoms. *L'Homme* 126-128, XXXIII, v. 2-4, p. 255-283, 1993.

WHITEHEAD, Neil L.. Ethnic transformation and historical discontinuity in native Amazonia and Guayana (1500-1900). *L'Homme* 126-128, XXXIII, v. 2-4, p. 285-305, 1993.