

*“ENQUANTO SUA Magestade
NÃO MANDAR O CONTRÁRIO”:
DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, CARTAS
RÉGIAS E A VIOLÊNCIA
INDIGENISTA (1757-1809)*

*“Mientras su maestra no lo envíe de otro modo”:
directorio de los indios, cartas regias y violencia
indígena (1757-1809)*

Jéssica Caroline de Oliveira

“ENQUANTO SUA Magestade NÃO MANDAR O CONTRÁRIO”:
DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, CARTAS RÉGIAS E A VIOLÊNCIA
INDIGENISTA (1757-1809)

“MIENTRAS SU MAESTRA NO LO ENVÍE DE OTRO MODO”:
DIRECTORIO DE LOS INDIOS, CARTAS REGIANS Y VIOLENCIA
INDÍGENA (1757-1809)

Jéssica Caroline de Oliveira¹

Resumo: A história dos povos indígenas no Brasil foi marcada por representações e estratégias que legaram a estes sujeitos perfis sociais, culturais e políticos que tomavam como base o modelo eurocêntrico de significar e hierarquizar o *outro*. Os discursos produzidos sob esse viés legitimaram projetos e políticas que, desde as primeiras décadas de colonização/conquista das terras brasileiras, alocaram os múltiplos grupos indígenas em categorias aglutinadoras e dicotômicas, as quais, fomentavam o acesso ou a exclusão de direitos, entre eles, da própria sobrevivência. O conjunto de medidas criado pelos coloniais, a respaldo da Coroa Portuguesa, pode ser entendido a partir da concepção de políticas indígenas, cujo teor das prerrogativas agia, em linhas gerais, sobre a *questão indígena*. Partindo deste pressuposto, este artigo tem por objetivo apresentar os princípios que orientaram o Diretório dos Índios e das Cartas Régias enquanto projetos indigenistas nos anos de 1757 e 1808, bem como, a maneira que estes mecanismos cotejaram formas específicas de violência, orquestrando assim, uma violência legitimada pelas políticas indígenas e, ao mesmo tempo, políticas indígenas que utilizavam de diferentes violências para alcançar seus intentos. Para o aporte teórico será utilizado Silva (2012), Cancela (2012), Foucault (1998), Fanon (2005), entre outros.

Palavras-chave: Políticas Indigenistas. Diretório dos Índios. Cartas Régias. Violência.

Resumen: La historia de los pueblos indígenas en Brasil estuvo marcada por representaciones y estrategias que legaron a estos sujetos perfiles sociales, culturales y políticos que se basaban en el modelo eurocéntrico

¹ Licenciada em História pela Universidade Estadual do Paraná, campus de União da Vitória. Possui Especialização em Cultura Afro-brasileira pela Universidade Cândido Mendes e em História, Arte e Cultura pela Universidade Estadual de Ponta Grossa, onde também possui Mestrado em História, Cultura e Identidades. Atualmente, é aluna de doutorado em História, Poder e Práticas Sociais na Universidade Estadual do Oeste do Paraná, campus Marechal Cândido Rondon. Realiza pesquisas na área de História Intelectual, História Indígena e Indigenista, História da África, Cultura Afro-Brasileira, Mediações Culturais, Escrita Sertanista e Naturalista no século XIX, Didática e Ensino de História.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8744644456208875>

de sentido y jerarquización del otro. Los discursos producidos bajo este sesgo legitimaron proyectos y políticas que, desde las primeras décadas de colonización / conquista de tierras brasileñas, ubicaron a múltiples grupos indígenas en categorías unificadoras y dicotómicas, lo que propició el acceso o exclusión de derechos, entre ellos, de la propia supervivencia. El conjunto de medidas creadas por los colonos, con el apoyo de la Corona portuguesa, puede entenderse desde la concepción de las políticas indígenas, cuyo contenido de prerrogativas actuó, en términos generales, sobre la cuestión indígena. Con base en este supuesto, este artículo tiene como objetivo presentar los principios que guiaron el Directorio de Indios y Cartas Reales como proyectos indígenas en los años 1757 y 1808, así como la forma en que estos mecanismos cotejaron formas específicas de violencia, orquestando así una violencia legitimada por políticas indígenas y, al mismo tiempo, políticas indígenas que utilizaron diferentes tipos de violencia para lograr sus objetivos. Para sustento teórico se utilizarán Silva (2012), Cancela (2012), Foucault (1998), Fanon (2005), entre otros.

Palabras clave: Políticas indígenas. Directorio de indios. Cartas reales. Violencia.

Introdução

[...] vos encarrego de o fazer, que tendes ordem minha para me dar conta de todo e qualquer fazendeiro, ou pessoa rica que à sua custa formar alguma povoação de Indios, e cuidar na sua civilização, e instruções na Religião, bons costumes, e trabalho em agricultura, ou em qualquer ramo de industria, e que se achem unidos e incorporados na sobredita fôrma [...] e que por sua diligencia e persuasão se achem misturados com os mesmos [...]. (D. João, 1808)

Desde o início do contato entre indígenas e não indígenas, estratégias e medidas políticas foram elaboradas com o intuito de servir como diretriz para as formas de tratamento dos povos nativos. Durante este processo, a Coroa Portuguesa implementou uma série de Leis, Decretos, Alvarás e Cartas Régias que atuaram de modo áspero em relação a esses povos, pautando-se em valores e regras de conduta europeia, ignorando as singularidades culturais destes sujeitos.

Os instrumentos estatizados, dentre os séculos de conquista, ecoaram os interesses da elite colonial, os quais relegaram e corroboraram com modos de exclusão e negação de direitos básicos aos grupos autóctones.

Partindo das reflexões supracitadas, é possível considerar que as propostas gestadas pela política luso-brasileira não só legitimaram diversos conflitos e tensões, como também deixaram estigmas indelévels nas populações indígenas do Brasil (e da América). Entretanto, segundo Almeida (2013), o contexto indigenista não pode ser generalizado e resumido a estes fatores, visto que cada medida foi fruto de um conjunto de dinâmicas que se fizeram presentes no momento de sua elaboração, se configurando, muitas vezes, a partir de especificidades locais do território colonial e, posteriormente, imperial. Nessa direção, as políticas indigenistas, aqui pensadas no Diretório dos Índios (1757) e as Cartas Régias (1808), embora estivessem vestidas pelo manto do mesmo poder estatal, não atuaram de forma homogênea nos diálogos que se estabeleceram com e entre os grupos e subgrupos nativos. Diante disso, Francisco (2011) explica que as relações que envolviam essas teias sociais, sejam elas no século XIX ou não, dependiam das circunstâncias e dos interesses que, direta ou indiretamente, recaíam sobre elas.

A guisa de preâmbulo, é importante salientar que o uso da expressão “políticas indigenistas” está pautada na definição articulada pelo pesquisador Lima (1995), o qual descreve que se tratava de um conjunto de mecanismos jurídicos orquestrados por diferentes poderes estatizados em busca de soluções para o quê fazer com os indígenas, muitas vezes encarados como um problema. Portanto, lançar o olhar sobre a legislação indigenista possibilita compreender não só as premissas existentes na sociedade em que foi produzida; desvendar a composição social que fomentou a sua construção, quais projetos foram privilegiados e o modo como esses povos foram desfavorecidos diante da oscilação na ordem social em que estavam situados, conforme aponta Carvalho (2008).

Essa oscilação apresentada pela autora refere-se à discussão e prática dos trâmites legais que balizavam o cotejo com os grupos tradicionais; fosse a garantia da liberdade, a legitimação da servidão, critérios para o cativo, reconhecimento do direito à terra, uso da persuasão, legalização de práticas de violência ou da guerra justa². Estes princípios variavam de acordo com o tempo e o espaço onde foram empregados, e, sobretudo, segundo os sujeitos a quem estes instrumentos normativos eram destinados, afinal, a partir de seus critérios de classificação e hierarquização social, integravam ou excluía indivíduos e grupos do seio da sociedade colonial.

Nesta acepção, este trabalho busca recuperar parte desta multiplicidade de experiências, apontando para os anseios indigenistas realizados pelo Diretório dos Índios (1757) e pelas Cartas Régias de 1808. De início, é preciso dizer que estes instrumentos normativos impelem a concordar com a linha de reflexão da pesquisadora Vanali (2015), quando argumenta que a legislação indigenista era ineficaz, confusa e contraditória (elementos passíveis de serem identificados nos projetos acima citados); pois estavam submetidas muito mais às pressões econômicas, do que necessariamente preocupadas em amenizar as tensões com estes povos. Nos períodos anteriores a legislação do setecentos, em boa parte das propostas, não havia interesse em criar instrumentos que garantissem

² Amantino (2006) explica que as guerras justas estavam vinculadas a uma perspectiva teológica e jurídica enraizada no direito de guerra medieval, tendo como justificativas não só a difusão da fé cristã, como também o combate a imoralidade, práticas canibais e hostilidades contra os vassallos e aliados da Coroa. Para serem colocadas em prática, as guerras justas deveriam ser aprovadas pela Igreja e legitimadas pelo rei, evidenciando as tensões e intenções que cada uma destas esferas possuía frente ao trato com os indígenas. Os colonos objetivavam adquirir mão de obra e proteção contra grupos inimigos; já os religiosos, denotavam os nativos enquanto mártires a serviço de Deus, transformando as bestas e feras humanas em bons cristãos. Em ambos os casos, fossem inimigos ou aliados, quando colocados sob o véu indigenista, acabavam servindo apenas para suprir as demandas de trabalho, fosse através da legalidade ou não. Esse diálogo entre a Coroa e a Igreja era pensado pela lógica do padroado, que consistia em atribuições religiosas fomentadas por delegações papais e que devem ser colocadas em prática pelo rei, como o pagamento de despesas e evangelização de suas colônias; em contrapartida, a Igreja conferia à Coroa um poder excepcional, legitimando-a pelo viés divino/sagrado. (FORTES, 2014)

direitos aos povos indígenas sem tomar como referência as tradicionais dicotomias socioculturais (manso/hostil, aliado/selvagem).

Nota-se este fato desde a promulgação do primeiro Regimento indigenista criado pela Coroa, em 1549 (copilado em 1570), o qual firmava a proibição do cativo de livre vontade seguisse para aldeamentos, protegendo, deste modo, os aliados e mansos; legando, por outro lado, à guerras justas, escravização e ao cativo aqueles que eram considerados bravos e hostis – assim denominados por resistirem à catequização, recusarem-se a viver aldeados, atacarem colonos e/ou praticarem a sua religiosidade tradicional.

Com efeito, é notória a maneira como as políticas indigenistas foram impostas aos povos indígenas e, durante um longo tempo, foram assinaladas por escopos conservadores, homogeneizadores e defensores das premissas da Coroa Portuguesa, as quais, em diversas situações, sob o prisma do progresso e da civilização, agia de maneira violenta para com os nativos. Diante disso, sente-se a necessidade em refletir sobre o lugar conferido a esses povos no cerne dos ornamentos jurídicos, bem como, a sua face contraditória e oscilante, sobretudo, pelo uso de diferentes formas da violência.

Partindo das premissas acima delineadas, o texto foi articulado em dois momentos de discussão: o primeiro, apresentará alguns fragmentos dos objetivos presentes nos discursos proposto pelo Diretório dos Índios (1757) e pelas Cartas Régias de 1808, buscando definir os principais marcadores da questão indígena por eles propostos; o segundo, visa analisar como estes pontos evidenciam as facetas da violência incutidas nestas políticas indigenista; ora mascarada pela perspectiva de salvacionismo, ora escancarada pelo viés do extermínio – se configurando assim, uma violência indigenista, foco deste trabalho.

Da integração ao extermínio: as faces indigenistas e a violência colonial

A elaboração do Diretório dos Índios, tal como qualquer outra política indigenista, não ocorreu ao acaso. Fruto do seu tempo e, por assim dizer, de inúmeras tensões, conflitos e disputas entre as teias sociais que viviam no norte da Colônia Portuguesa. Este instrumento jurídico procurou orientar as formas de tratamento e estabelecer diretrizes que, em resumo, aspiravam mediar os anseios da metrópole com a realidade colonial, conforme destaca Cancela (2012). Nesse clima, foram formuladas as Leis de 6 e 7 de junho de 1755, as quais possuíam o intuito de eliminar as diferenças entre luso-brasileiros e indígenas, incentivar a produção agrícola e extrativista, dar a liberdade aos aldeados e garantir a administração laica nos aldeamentos.

Nesta direção, *O Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário*, elaborado em 3 de maio de 1757, foi assinado por Francisco Xavier Mendonça Furtado, governador do Pará e do Maranhão. Esta ferramenta legislativa se configurou como um conjunto jurídico-político que visava garantir o cumprimento das Leis acima citadas. Também denominado *Diretório pombalino*, foi colocado em prática durante o período em que Sebastião José de Carvalho e Melo, conhecido como Marquês de Pombal, era ministro do Rei de Portugal, D. José I. Decorrente da pressão política acerca da questão indígena na região norte, esta ferramenta normativa foi gestada sob o prisma de uma perspectiva disciplinadora que buscava a integração e assimilação ao *modus vivendi* europeu, por meio da adoção de valores civilizatórios. O ponto alto deste documento era a liberdade cedida aos povos indígenas, todavia, conforme será demonstrado, havia certas condições para a sua efetivação.

Planejado, inicialmente, para atender as demandas do Vale Amazônico, esta proposta, segundo Almeida (2013), reconhecia que os nativos desta região, desde a tomada de posse do Brasil até aquele momento, não haviam se multiplicado e civilizado. Ao

contrário, estavam se extinguindo e aqueles que restavam viviam na miséria. Nas palavras do seu articulador, afirmava-se que:

Não podemos negar, que os índios deste Estado se conservaram até agora na barbaridade, como se vivessem nos incultos sertões em que nasceram, praticando os péssimos e abomináveis costumes do paganismo, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa religião, mas também das mesmas conveniências temporais que só se podem conseguir pelos meios da civilidade, da cultura, e do comércio: E sendo evidente, que as paternais providências de nosso Augusto Soberano, se dirigem unicamente a cristianizar e civilizar estes infelizes e miseráveis povos, para que saindo da ignorância e rusticidade a que se acham reduzidos possam ser uteis a si, aos moradores e ao Estado. (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1755, s/p).

Nesta pequena copitela do documento, logo ao fim, evidencia-se um dos princípios presente em boa parte das políticas indigenistas: a utilidade dos indígenas aos desígnios e interesses da Coroa, dos colonos e da Igreja. O anseio colonial apresentado neste trecho da fonte, vincula-se à valores que legavam uma dualidade da experiência humana vivida neste contexto, aqui revelada pela oposição entre civilização e barbaridade.

Nesta perspectiva, fica claro não só interesse deste projeto, mas, sobretudo, a concepção ao qual estava arraigado: unido aos princípios sociais, políticos e culturais do processo civilizador; e religioso, a partir da catequização. Para alcançar e mediar estas demandas, sem deixar de lado elementos favoráveis, foi organizada a redação de 95 artigos que tinham como intuito evitar a escravização e segregação social através da associação destes povos com sujeitos de segunda categoria. Além disso, alicerçava-se, entre outros princípios, na proibição do termo *negro* ou *negro da terra* em relação aos autóctones, decretando a punição contra qualquer forma de discriminação. Segundo informa Garcia (2007), esta prática exemplifica o lugar social que eles ocupavam na sociedade, a preocupação em dissociá-los desta categorização e distanciá-los de possíveis nivelções com os africanos e seus descendentes – e, por assim dizer, com o cativo e a escravidão. Com a extinção das diferenças com os luso-brasileiros, projetava-se um futuro em que não seria

mais possível distingui-los, fosse pelos seus traços físicos ou aspectos comportamentais, fomentando assim, a homogeneização social e cultural promovida pela integração.

Um dos caminhos utilizados para dar atendimento aos intuitos desta proposta foi o uso do idioma português, estimulado por intermédio da construção de escolas. O sistema de ensino utilizado pautava-se na divisão sexual do ambiente escolar e dos temas ministrados, nesta acepção, se ensinava a ler, a escrever e os preceitos da Doutrina Cristã em ambas as escolas. Ministrava-se também conteúdos práticos ligados ao trabalho, sendo este, o ponto que diferenciava as instituições escolares, pois as meninas aprendiam como fiar, fazer renda ou costurar; e aos meninos estimulava-se a matemática e instruía-se conteúdos referentes ao labor no aldeamento. Era primordial a imposição da *língua do príncipe* para a sujeição dos povos conquistados e sua integração, sobretudo, nas crianças, pois acreditava-se que o uso do idioma nativo (também chamada de *língua geral*³) reforçava os costumes tradicionais. O trecho abaixo é bem elucidativo sobre este ponto:

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as nações, que conquistaram novos domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbárie dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da língua do príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo príncipe. Observando pois todas as nações polidas do mundo este prudente, e sólido sistema, nesta conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidarão os primeiros conquistadores estabelecer nela o uso da língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1757, s/p)

³ O termo língua geral, segundo John Manuel Monteiro (2011), foi um termo genérico e não significou uma língua específica, mas sim, línguas baseadas no tupi-guarani que, durante o processo da experiência colonial, assimilou traços regionais diversificados. Neste sentido, as línguas que compunham essa língua geral passaram por constantes modificações e não se tratavam de uma língua indígena, todavia, de um dialeto colonial.

Outro elemento entendido como viabilizador da integração era o casamento misto, considerado, segundo o documento, “entre os meios, mais proporcionados para se conseguir tão virtuoso, útil, e santo fim, nenhum é mais eficaz”, (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1757, s/p). Por meio dos casamentos, buscava-se também inibir a reprodução de outros costumes considerados bárbaros, além do estímulo ao uso de nomes e sobrenomes portugueses, a construção de casas unifamiliares, repartição dos cômodos e cuidados com as partes do corpo, “não consentindo de modo algum, que andem nus, especialmente as mulheres [...] com escândalo da razão, e horror da mesma honestidade”, (DIRETORIO DOS INDIOS, 1757, s/p). Com a profusão destes encaminhamentos, os indígenas passaram a preencher as funções de camponeses, povoadores e vassalos, o que significava participar do mercado colonial.

Partilhar desse sistema de mercado inseria novas dinâmicas de trabalho, afinal, para transformar aquele cenário de miséria em um lugar produtivo, era preciso ensinar o bom uso da terra e acabar com o vício da ociosidade. Neste sentido, incentivava-se que se realizassem plantações de gêneros alimentícios (mandioca, feijão, arroz e milho), além de outros produtos para o comércio, como algodão e tabaco, tanto pelo grande consumo no Reino quanto nas Nações Estrangeiras. Em virtude da abundância de algodão, o documento instruía que se desenvolvessem fábricas de pano na região, dilatando as trocas comerciais e potencializando o trabalho indígena. Para garantir o justo preço sobre os produtos, orientava que houvesse um padrão nos pesos e medidas, a fim de que atendessem aos interesses públicos e particulares, sem causar quaisquer danos ou abusos.

No tocante das questões ligadas à terra, vale lembrar que o Diretório dos Índios foi criado dentro de um contexto de disputas territoriais entre os Impérios Português e Espanhol, caracterizado por uma política que objetivava incorporar as populações indígenas na ocupação, defesa e desenvolvimento dos locais habitados; nas palavras de

Canela (2012, p. 125), só seria possível através da transformação delas em “verdadeiros católicos fiéis e súditos leais ao Rei”.

Para beneficiar e integrar as intenções dos fazendeiros, orientava-se que os bons vassallos indígenas fossem divididos em dois grupos: uma parte seria distribuída entre os colonos (com direito a remuneração); a outra seria mantida nos aldeamentos para conservar a subsistência e produção de gêneros alimentícios e comerciáveis. É aqui que entra a ideia de liberdade condicionada, concedida para viver e trabalhar nos aldeamentos, ou servir de mão de obra remunerada ao colono que escolhesse e, em diálogo com o trabalho, exercer contato com a sociedade colonial e catequização, adquirir os valores civilizatórios e demais pressupostos da política de integração. Caso isso não se efetivasse, em alguns casos, poderiam ser “secretamente castigados, como fomentadores das antigas discórdias, e perturbadores da paz, e da união pública”, (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1757, s/p). Contudo, vale destacar que a proposta geral deste instrumento jurídico era contrária a aplicação de castigos, tal como delineia o trecho abaixo:

Mas ao mesmo tempo, que recomendo aos Diretores a inviolável observância destas ordens, lhes torno a advertir a prudência, a suavidade, e a brandura, com que devem executar as sobreditas ordens, especialmente as que disserem respeito à reforma dos abusos, dos vícios, e dos costumes destes Povos, para que não suceda que, estimulados da violência, tornem a buscar nos centros dos Matos os torpes, e abomináveis erros do Paganismo. (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1757, s/p).

É importante frisar outro aspecto acerca dessa política pombalina: a administração. Diferente daquela engendrada nos anos anteriores pelos jesuítas e/ou colonos, esta proposta indigenista traçava uma forma alternativa para a administração, colocando fim aos desmandos religiosos e estabelecendo a supervisão laica dos aldeamentos. É bom dizer que não foi o fim das práticas religiosas ou da catequização, mas sim, a expulsão dos jesuítas e a vinda de capuchinhos da Europa para ocupar os ofícios de conversão e instrução indígena. Ainda sobre o sistema administrativo, houve a divisão dos poderes temporal e espiritual, no qual as povoações indígenas ficavam sob o comando régio de um Diretor –

escolhido pelo governador –, responsável por estabelecer a ordem, atender as demandas locais e zelar pelo processo de civilidade destes sujeitos. Sobre esta função, Melatti (1997) afirma que o Diretor não tinha poderes sobre os nativos, atuando muito mais como um orientador.

Este projeto indigenista, comenta Cancela (2012), foi fundamental para a colonização do Vale Amazônico, o que vinha ocorrendo desde tempos anteriores, porém, teve o seu ‘sucesso’ a partir da consolidação desta medida. Para tanto, buscou-se reproduzir os resultados dessa experiência e, em 1759, foi decretado que o Diretório passaria a valer por toda a extensão da Colônia Portuguesa. Sua recepção nas diferentes regiões coloniais foi moldada em consonância com as condições históricas já existentes, sua variação demográfica, localização geopolítica e características da produção econômica local. Nesta direção, Cancela (2012, p. 143) pontua que “as regras estabelecidas e as instituições criadas pela legislação indigenista pombalina delimitavam política e socialmente o que deveria ser a nova prática dos indígenas como futuros homens sociáveis e civis”.

O Diretório foi extinto por meio de uma Carta Régia, em 14 de setembro de 1798, existindo enquanto documento jurídico-político por 43 anos. Além de revogar os princípios pombalinos, restabeleceu a servidão e atribuiu a eles a condição de órfãos. O fragmento abaixo do referido documento esclarece acerca desta questão:

Todos aquellos moradores que ajustarem e trouxerem para os servir Indios daquellas Nações que estiverem em paz como estão agora os Murás, Mondurucus e Carajaz: ordenovos lhes permitais estes ajustes, obrigando-os porém a manifestar logo ao Governador aquelles proceder a termo, pelo qual sejam obrigados [...] a educar e instruir os mesmos Indios de sorte [...] que sejam eles baptizados; e pelo mesmo termo ficarão eles obrigados a pagar-lhes o estipendio convencionado. Para o que hei por bem conceder a estes Indios o privilégio de Orphãos. (CARTA RÉGIA, 1798, s/p).

O período posterior a extinção do Diretório foi descrito como um vazio legal ou lacuna jurídica, pois se configurou a partir de uma indefinição política no que tange as demandas indigenistas, conforme descreve Cunha (1992). Contudo, o uso deste termo

pode ser contestado por duas razões: a primeira delas, se deve ao fato da continuidade na elaboração de medidas indigenistas nos anos subsequentes, em alguns casos implementadas de forma emergencial e variando conforme as premissas regionais, principalmente em disputas e conflitos ligados à terra, como é o caso das Cartas Régias de 1808; em segundo lugar, porque no mesmo texto, cita-se o seguinte trecho: “[...] o presidente da província do Rio de Janeiro instaura uma comissão encarregada de, à luz do Diretório Pombalino, examinar a nova lei [Regulamento das Missões, de 1845] e propor medidas concretas”, ou seja, apesar de extinto, continuou a servir de modelo. (CUNHA, 1992, p. 139)

Esta continuidade, explica Almeida (2013), pode ser pensada tanto pelo fato de que muitos governadores desconheciam a sua anulação e ausência de outro aparato legal que atuasse uma diretriz nas questões indígenas. É nessa perspectiva que Silva (2012) afirma que, longe de haver um vazio legislativo, o que ocorreu foi a falta de consenso nas discussões que seguiam até a Assembleia Geral, durante os primeiros anos do oitocentos. Afinal, guias políticos e projetos foram encaminhados, em maior ou menor grau, para a solução do problema da questão indígena, embora se caracterizassem por aspectos mais locais.

Nos anos iniciais do século XIX, com a instalação da Família Real no Brasil, uma série de transformações sociais, políticas e econômicas foram impulsionadas. Com a presença de D. João, questões ligadas à integração indígena e a relação com as suas terras delinearão novas regras para lidar com o *problema* colonial, visto que as disputas entre Portugal e Espanha pela ocupação e demarcação físicas de seus territórios, somadas às tensões entre nativos que resistiam ao processo de conquista luso-brasileira na região do Rio Doce, Curitiba e Guarapuava, marcavam o cenário histórico, conforme comenta Bernaski e Oliveira (2015). Em razão disso, considerava-se que algumas populações indígenas eram um empecilho para a consolidação do projeto de colonização, pois estavam espalhadas pelos sertões e recusavam-se a viver e conviver em aldeamentos.

O caminho utilizado para solucionar este problema foi a expedição de Cartas Régias, instrumento utilizado para comunicar ordens e que deveriam ser cumpridas sem discussões a mando da Coroa, sendo entendidas como a palavra do próprio Rei, segundo explica Francisco (2011). As ordens estabelecidas assumiram um caráter anti-indígena e, popularmente denominadas *anti-pombalinas*, eram consideradas uma pedagogia da civilização. Quem explica o uso deste último termo é o pesquisador Braga (2006), o qual descreve que se tratavam das iniciativas que a Coroa utilizava para solucionar as dificuldades referentes à questão indígena. Por meio dessa pedagogia da civilização, os nativos aprenderiam os valores e padrões de comportamento necessários para serem integrados na sociedade. Os tutores (colonos ou missionários) neste empreendimento poderiam fazer uso da mão de obra indígena, caso estes fossem tutelados e educados, ou pelo tempo estipulado pelas legislações vigentes (neste caso, as Cartas Régias).

Na concepção dos colonizadores, a luta constante entre a conquista e a sobrevivência, tomava o comportamento de resistência enquanto irracional e, aliado a ele, havia a necessidade de retaliação frente às atrocidades cometidas por indígenas nesse processo. As diferenças culturais entre estas esferas, fossem elas de caráter religioso, linguístico, social, político e, sobretudo, a perspectiva pautada nas teorias raciais modernas que circulavam na Europa, delegavam aos demais grupos humanos ‘lugares’, pautados na hierarquização que tomava como ponto de partida a civilização, o progresso e o desenvolvimento como marcadores para nivelar sujeitos e povos. Justificava-se, deste modo, o avanço militar sobre espaços ainda não incorporados ao monopólio da Coroa e o combate das práticas “selvagens” e “canibais”, descreve Silva (2012). Noutras palavras, declarava-se guerra aos selvagens e objetivava-se a vitória e interiorização da civilização.

O auge desse enfrentamento entre “civilização” e “barbarismo” gestou a expedição de três medidas indigenistas: as *Cartas Régias de 13 de maio, 5 de novembro e 2 de dezembro*; as quais utilizaram-se dos princípios da guerra justa e declararam a ofensiva

contra os Botocudos de Minas Gerais e os Bugres da região dos Campos de Guarapuava e Curitiba. A prerrogativa na troca da guerra justa defensiva, outrora legitimada pelo poder real, para a guerra ofensiva, dava-se pela ineficiência nas tentativas de apaziguar as relações entre indígenas e luso-brasileiros. Podendo salientar ainda, que continuavam as “cenas da mais bárbara antropofagia, ora assassinando os Portugueses e os Índios mansos por meio de feridas, de que sorvem depois o sangue, ora dilacerando os corpos e comendo os seus tristes restos”, (CARTA RÉGIA, 1808, s/p).

Em Minas Gerais, os moradores queriam mais do que a revogação do Diretório dos índios poderia oferecer, pois, segundo informa Silva (2012), a posse e exploração das terras já ocupadas no sertão eram uma saída para resolver demandas internas e ampliar o comércio com as demais localidades. Nas palavras do governador, Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello, somente a guerra ofensiva resolveria o problema da questão indígena, argumentando inclusive, que os Botocudos⁴ eram impossíveis de civilizar e somente com o uso da força armada se conseguiria fazê-los recuar para o interior das matas, desocupando as terras devolutas almejadas pelos colonos.

É nesse contexto que as duas Caras Régias destinadas à Minas Gerais foram orquestradas. A primeira delas, intitulada *Manda fazer guerra aos índios botocudos*, foi elaborada em 13 de maio de 1808, expedida por D. João e endereçada ao governador Ataíde e Mello, ordenava a guerra ofensiva contra os índios antropófagos, até que eles se submetessem e pedissem a paz, sujeitando-se às Leis e à sociedade, conforme é evidenciado nas linhas abaixo:

Deveis considerar como principiada contra estes índios antropófagos uma guerra ofensiva que continuareis sempre em todos os anos nas estações secas e

⁴ É emblemática a antipatia do monarca aos indígenas trajados pelo estigma de *Botocudos*, isso porquê, nas medidas indigenistas elaboradas por D. João, é nítida sua aversão. O que não surpreende, ao tomar como exemplo o relato de Diogo Pereira Ribeiro de Vasconcellos, em que descreve este grupo indígena como “devorador dos animais da mesma espécie, insensível às vozes da razão e da humanidade que o convidam à sociedade, deve ser ofensivamente perseguido e apunhalado [...]”, (apud Mattos, p.54)

que não terá fim, senão quando tiverdes a felicidade de vos senhorear de suas habitações e de os capacitar da superioridade das minhas reais armas de maneira tal que movidos do justo terror das mesmas, peçam a paz e sujeitando-se ao doce jugo das Leis e prometendo viver em sociedade, possam vir a ser vassallos úteis, como já o são as imensas variedades de índios que nestes meus vastos Estados do Brasil se acham aldeados e gozam da felicidade que é consequência necessária do estado social [...]. (CARTA RÉGIA, 1808, s/p)

No mesmo documento, ficava estabelecida a criação de um corpo de “soldados pedestres”, os quais seriam utilizados contra os bárbaros e hostis, destinando o soldo de 40 réis aos índios domesticados que servissem aos propósitos da Coroa – a limpeza do Vale do Rio Doce. Além disso, a referida região deveria ser dividida em seis partes (chamadas posteriormente de Divisão), cada uma seria administrada e protegida militarmente por um comandante nomeado. O objetivo central era a redução da *raça* antropofágica, os sujeitos que fossem capturados seriam aprisionados por dez anos, ou enquanto durasse a sua ferocidade, podendo atuar, mesmo em ferros, na segurança local. Cabe ressaltar ainda, que os Comandantes seriam responsáveis pelas invasões e ataques nas proximidades em que estavam as suas Divisões; sendo gratificados com mais meio soldo aqueles que por um ano não tivessem sofrido nenhum ataque. Aliadas a estes desígnios, eram notórias as motivações econômicas contidas no documento, isso porque, ressaltava-se algumas diretrizes para a região prosperar, entre elas: a exploração e desenvolvimento de culturas agrícolas através da doação de sesmarias, ou moratórias de seis anos, a isenção do pagamento de dízimo por dez anos e a livre exportação e importação de produtos por meio da navegação do Rio Doce.

No tocante a segunda Carta Régia, *Sobre a civilização dos Índios, a sua educação religiosa, navegação dos rios e cultura dos terrenos*, destinada a Minas Gerais e expedida em 2 de dezembro de 1808, ordenava a prioridade em resgatar as terras invadidas pelos Botocudos e distribuí-las, com intermédio dos comandantes das Divisões, a quem pudesse interessar. Outro ponto elencado neste instrumento jurídico dizia respeito a aqueles que se

apresentassem às autoridades, deveriam ser aldeados e catequizados por missionários encarregados em educá-los de acordo com os pressupostos civis e religiosos.

Nos liames destes princípios, Silva (2012) esclarece que em virtude do baixo número de nativos para formar um aldeamento, os mesmos eram distribuídos entre diversos fazendeiros, a fim de servi-los pelo tempo estipulado para operar o processo de civilização e doutrinação dos indígenas. Por meio dos trabalhos prestados, estes sujeitos estariam “indenizando” os colonos pelas despesas geradas pelo tratamento, educação, roupas, comida e curativos em casos de enfermidade, segundo Ferrari Alves e Diniz Alves (2008). Nas palavras de Silva (2012, p. 41), isso significava que “a civilização do indígena nesse ponto deveria ser o menos onerosa possível aos cofres públicos”.

É interessante ressaltar dois pontos discutidos nesta Carta Régia: primeiro, a limitação ao acesso dos aldeamentos, restrito apenas a aqueles que buscassem o amparo da Coroa e a ela se submetessem; em segundo lugar, D. João propõe um novo tipo de aldeamento, negando a tutela aos diretores, como havia em outros momentos, pois, segundo ele:

A experiência mostrado que as Aldeias ou Povoações de Índios não têm igualmente prosperado, antes vão em decadência, já pela natural indolência e pouco amor deles ao trabalho, já pela ambição das pessoas que com o título de Diretores, ou outro qualquer, só têm em vista tirar partido de gente grosseira, rústica e pouco civilizada, para absorverem á sua sombra os socorros dados pela minha Real Fazenda, que, tendo sido muito consideráveis, têm sido em parte infrutíferos; sou servido ordenar-vos, que só procureis aldear os índios que buscam a minha real proteção. (CARTA RÉGIA, 1808, s/p)

Asseguravam-se assim doze anos de servidão indígena aos colonos; punições, indenizações e mecanismos legais que legitimavam o poder e a submissão. Nesta acepção, Espindola (2005) afirma que ambas as Cartas Régias de 1808 destinadas à Minas Gerais estavam associadas à ocupação, exploração econômica e navegação do Rio Doce, sem esquecer, é claro, da escravização e extermínio – verdadeiro propósito dessa política indigenista.

A terceira Carta Régia de 1808, determinou uma ofensiva militar na região dos Campos de Guarapuava, centro do território Kaingang. O principal objetivo era ocupar e explorar toda essa área até as Missões dos Sete Povos. Após a conquista destes espaços, deveria ser realizada a doação de terras em forma de sesmarias para os colonos que estivessem dispostos a fazer moradia, trabalhar e torná-las produtivas. O forte deste mecanismo jurídico, segundo Silva (2012), foi a transformação das terras nativas em devolutas. Este foi um dos primeiros encaminhamentos de D. João nesta diretriz indigenista, delineando o tom nas discussões vinculadas à questão indígena, melhor dizendo, na questão ligada à terra. Para alcançar essa diligência, Francisco (2011) descreve que foi utilizado um enorme poderio bélico e expedições militares para submeter as populações nativas e garantir sua servidão e permanência em aldeamentos.

Na correspondência, intitulada *Sobre os índios Botocudos, cultura e povoação dos campos geraes de Curitiba o Guarapuava*,⁵ D. João instruiu que a conquista do território fosse definitiva, tanto das almas quanto dos sertões que elas habitavam. A razão pela qual esta Carta foi elaborada deve-se ao fato de que as terras de Curitiba e Guarapuava haviam sido abandonadas pelos colonos, pois estavam “infestados pelos índios denominados Bugres, que matão cruelmente todos os Fazendeiros, e Proprietários”, (CARTA RÉGIA, 1808, s/p).

Em sua descrição, o documento apresenta quatro ordens a serem seguidas: a primeira delas refere-se à declaração de guerra contra os bárbaros, a criação de milícias em

⁵ Francisco (2011) esclarece que, embora se faça uso do termo Botocudo, a região dos Campos de Guarapuava e Curitiba era, em sua maioria, habitada por povos Kaingang, existindo diversas nomenclaturas utilizadas para a sua separação e reconhecimento dos grupos, como Cames, Coroados, Votorons e Caires, os quais mantinham rivalidades entre si, muito antes do contato com os colonizadores e conquistadores europeus. Para tanto, o uso recorrente de Botocudo se trata muito mais de uma generalização aos indígenas considerados hostis, bárbaros e selvagens, do que propriamente o grupo étnico que originou o nome, neste caso, os Xokleng (também considerados inimigos históricos dos Kaingang).

Curitiba e outras cidades para estabelecer, sob o prisma da guerra justa, a perseguição, captura e submissão dos bugres, que seriam considerados prisioneiros de guerra pelo período de quinze anos. Durante este tempo, iriam servir e/ou ser administrados por aqueles que quisessem sua mão de obra e, por meio da catequização, os civilizassem. Fortes (2014) destaca que só seriam considerados prisioneiros aqueles que tivessem um comportamento selvagem, isto é, os sujeitos que não se enquadrassem nesta característica e optassem pela submissão ao monopólio Real, seriam considerados livres, conforme garantia D. João ao afirmar que estes vassallos seriam por ele e por suas Leis protegidos.

O segundo ponto destacado nesta Carta Régia foi a distribuição de sesmarias nos arredores de Curitiba e Guarapuava, destinadas à produção de cereais, pasto e cânhamo. A terceira ordem justificava a presença de algumas pessoas escolhidas por D. João para acompanhar as expedições realizadas e garantir que seriam cumpridas as determinações régias. Entre elas, havia João Floriano da Silva, indicado como Intendente da cultura dos Campos de Guarapuava, cujo escopo era examinar os terrenos com maior potencial, distribuí-los e fomentar as melhorias necessárias para a comunicação destes espaços a territórios mais distantes, sobretudo, na conservação da estrada “que vai da Faxina a Lages, e aquele caminho, que deve existir no melhor estado para a comunicação da Curitiba com algum porto de Mar á Serra, parecendo que o mais próprio será o de Paranaguá”, (CARTA RÉGIA, 1808, s/p). Por fim, decretava-se que, diante do aparecimento de diamantes nestas terras, os mesmos deveriam ser entregues a Junta Real da Fazenda, ficando proibida a retirada e venda de tais pedras.

Imbricada nos interesses políticos e econômicos do oitocentos, Fortes (2014) argumenta que esta lei engendrou três efeitos imediatos: intensificou as expedições punitivas, regulamentou a escravidão nativa e permitiu diversos privilégios para a posse das terras habitadas pelos indígenas. Não é à toa que, assim como os outros documentos jurídicos gestados em 1808, se tornou conhecida como anti-indígena, pois resolver a

questão nativa estava intimamente associada à ideia de apagar estas populações do seio social e cultural da sociedade vigente.

No intuito de contrapor as diretrizes da Carta Régia de 5 de novembro de 1808, um novo instrumento indigenista foi gestado para dar tratamento às questões indígenas na região acima apresentada. Neste percurso, a Carta Régia intitulada *Approva o plano de povoar os Campos de Guarapuava e de civilizar os índios bárbaros que infestam aquele território*, foi endereçada por D. João em 1 de abril de 1809. Segundo o orquestrador desta medida, buscava-se que a autoridade neste espaço não fosse através da matança e da crueldade contra os nativos, mas sim, mediado através da religião e da civilização, a fim de ocupar os imensos sertões sem extinguir estes povos.

Tomada como a *Lei Salvadora dos índios*, segundo Fortes (2014), não acabava com as guerras justas ou com a escravidão, pelo contrário, regulamentava de forma inquestionável estas práticas, todavia, somente em casos em que houvesse resistência aos métodos brandos de civilização. Em contraste com a Carta Régia de 1808, a diferença entre as duas propostas é que a primeira considerava os meios brandos ineficazes, o que legitimava as medidas ofensivas.

A conquista dos povos e da região de Guarapuava sob o prisma da brandura de D. João, adotava o seguinte modelo: primeiramente, orientava-se que se realizasse o cativo de alguns “bugres, ou outros quaisquer índios” que deveriam ser bem tratados pelo seu aprisionador, recebendo roupas e estabelecendo diálogos através de interpretes, também conhecidos como *línguas* ou *linguarias*. Por meio deste contato, os cativos deveriam ser persuadidos acerca das intenções da Coroa e, por assim dizer, das expedições que se realizavam pelos sertões. Em seguida, os sujeitos eram libertados, pois, conforme norteava o monarca, “para que vão fazer isso mesmo aos índios da sua espécie com quem vivem”, (CARTA RÉGIA, 1809, s/p).

No tocante à violência, e ansiando por uma postura mais amena frente aos dispositivos empregados em 1808, ficou estabelecido que, caso fosse encontrada alguma aldeia ou grupo indígena, “não lhes deite fogo nem faça violência às mulheres e crianças que nos mesmos se acharem antes lhes dêem camisas, e façam persuadir pelas línguas que nenhum mal se há de fazer ao índio”, (CARTA RÉGIA, 1809, s/p). Em relação às mulheres, ordenou que “não tenham comunicação com as índias, [...] castigando severamente todos os que desobedecerem a estas minhas reaes ordens, e vierem assim a serem a causa de desordens, e desgraças”, (CARTA RÉGIA, 1809, s/p).

Por fim, ainda que se tenha almejado uma perspectiva branda aos indígenas, este aparato jurídico não deixou de lado o seu interesse na escravidão. Nesta acepção, o documento destaca que aqueles que não aceitassem as propostas apresentadas pelo conquistador, inicialmente amigáveis, seriam automaticamente declarados como inimigos e tornados prisioneiros. O cativo, conforme regulamentava D. João, teria a duração de 15 anos, a partir do dia em que fossem batizados. Além disso, instituía que, se os homens e mulheres capturados fossem menores de idade, os referidos 15 anos só passariam a valer quando os meninos atingissem os seus 14 anos e as meninas seus 12 anos. Em síntese, compactuando com o que considera Fortes (2014), pouco ou nada havia de salvador nesta Carta Régia, pois não impedia que os colonos se lançassem contra estes grupos, ora pilhando e escravizando, ora engendrando a matança e realizando a limpeza dos auspiciosos espaços por eles habitados e, sob a alegação da falha nas tentativas brandas em seus contatos, tinham a proteção e legitimação de suas práticas, as quais seguiam a orientação régia do monarca.

A pesquisadora Francisco (2011) lembra que somente em 1831 a Assembleia Geral Legislativa do Império revogou algumas diretrizes estabelecidas nas Cartas Régias de 13/05/1808, 5/11/1808 e 2/12/1808. Por meio da Lei de 27 de outubro de 1831, *Revoga as Cartas Régias que mandaram fazer guerra, e pôr em servidão os índios,*

instituinto novas orientações acerca da questão indígena. Constituída por 6 Artigos, em resumo, previa que fossem tutelados pelos Juizes de Órfãos; sua servidão e o cativoiro estavam desautorizados; sua subsistência seria mantida pelo Tesouro até que os Juizes de Órfãos os encaminhassem para locais onde houvesse “salários, ou aprendam officios fabris” (LEI 27/10/1831, s/p) e sua proteção contra abusos seria garantida pelos Juizes de Paz.

Para Cancela (2012), embora esta Lei tenha sido fruto da repercussão depreciativa das iniciativas de D. João e tivesse a finalidade de pacificar os diálogos entre indígenas e a sociedade colonial, sua expedição não coibiu as atrocidades cometidas aos nativos. Neste sentido, a revogação legal de algumas práticas indigenistas não correspondeu às realidades locais, nem mesmo garantiu o exercício de benefícios a estes povos, contudo, operacionalizou maneiras regionais de estabelecer relações de trabalho, alianças políticas e mediações culturais.

Delineados os pontos centrais dos dispositivos indigenistas, é possível entender que o Diretório dos Índios esboçou uma ingerência física aos grupos a ele agenciados, se revelou como um instrumento desejado e que permitia modelar a sociedade a partir de um projeto sociocultural que, em linhas gerais, almejava a conversão, catequização e civilização indígena – além, é claro, a ocupação e exploração das terras tradicionais. Portanto, concordar-se com Martins (2005, p. 28) na medida que o autor afirma que “mais que voluntária, esta violência era desejada e extremamente vantajosa a seus executores”. Ainda que o autor realize suas pesquisas acerca da escravidão, alguns paralelos podem ser traçados, tendo em vista as discussões e definições que traz em sua dissertação.

Dito isso, entende-se que o discurso indigenista, embora buscasse mascarar as normativas que permitissem a violência, sob a alegação de uma violência defensiva e/ou necessária, abriu caminho para situações que utilizavam a força como meio para atingir seu propósito (aqui pensada através de uma intervenção voluntária contra um sujeito ou grupo, a qual ansiava destruir, descaracterizar ou reduzir os povos indígenas). Nesta acepção,

procurava-se eliminar o que se avaliava enquanto indesejável e que de alguma maneira rompesse com a ordem almejada, por exemplo, falar em alguma língua nativa, adorar suas antigas deidades ou desconsiderar as regras de um casamento monogâmico. Para tanto, Martins (2005) comenta que a violência poderia fazer uso da destruição, da ofensa e da coação. Cotejando com o contexto descrito, nota-se que a violência servia desde uma forma de torturar, ferir ou matar; isto é, um modo de imobilizar ou manipular o corpo de outrem; ou então, impedir o implemento de determinada ação. Em síntese, a violência era exercida contra a vontade da vítima. (STOPPINNO, et al, 1986). Isso leva a crer que a destruição dos valores socioculturais era o ápice da instrumentação indigenista, ora vestidos pelo manto do discurso religioso de salvação, ora pela crença de que a civilização legaria aos indígenas alguns passos na inquirida marcha para o progresso. Flertando com essa perspectiva, Oliveira (2019) descreve que:

A violência surge como um produto de relações desenvolvidas, do homem com a natureza ou entre si, sendo grande viabilizadora da sobrevivência do ser humano em determinados contextos e períodos, se complexificando para além das primeiras necessidades humanas, de acordo com as mudanças na sociedade, atendendo a interesses diversos. (OLIVEIRA, 2019, p. 2)

Articulando essa ótica ao objeto de pesquisa, é conveniente dizer que o mosaico de prerrogativas que a violência indigenista pregava pela sociedade colonial, embora não tenha sido um fato histórico inédito (quando comparado com políticas adotadas aos povos nativos de outros espaços e para além do Brasil), sem dúvida, gestou experiências singulares no que tange a violência. Isso se deve ao fato de que a violência esteve presente em diversos contextos ao longo da história da humanidade, sendo múltiplo o modo que operou.

A dimensão deste universo é apresentada por Han (2017), cujo trabalho evoca interessantes apontamentos para refletir acerca da violência. De início, sua ponderação recai ao argumento de que a violência pode se deslocar do visível para o invisível, do brutal para o medial, do físico para o psíquico; multifacetando a perspectiva sobre a violência – ponto

fundamental para pensar a violência indigenista colonial. Se aos gregos a tortura era indispensável e sancionava uma violência psíquica como meio para um fim; para os romanos a violência era uma diversão, a qual existia a partir da luta dos gladiadores. Na era pré-moderna, a violência integrava a atmosfera cotidiana, tendo na mão monárquica o poder da violência mortífera, em que nas praças públicas se exercia o poder, o domínio e a violência de sangue, portanto, integrava uma práxis de comunicação e ordem social. Deve-se reconhecer assim, que “a violência pode ser caracterizada de forma física ou simbólica e esteve presente em todos os períodos históricos, abrangendo todas as dimensões sociais, até mesmo as práticas do cotidiano.” (BERNASK et al, 2018, p. 16)

Dialogando com o referencial teórico, entende-se, portanto, que a violência se manifestou de jeitos singulares, pois cada sociedade (re)criou situações, necessidades e justificativas específicas para as suas realidades. Frente a estas colocações, a experiência da violência operada contra os indígenas já (re)conhecia outras maneiras de agir com violência, por isso, cotejou interesses às estratégias que, ao mesmo tempo tangenciavam o bem/mal, amigo/inimigo, algo/vítima, faziam da violência algo necessário e/ou disfarçado de salvação e progresso. Para Oliveira (2019), o jogo que aí se coloca denota a violência uma expressão de imposição política, ideológica, de classe, gênero e religião; um produto de processos e experiências que partem de um contexto social que trata a exclusão como algo natural e exterior as complexidades do modelo de sociedade, trazendo valores que balizam e nivelam a conduta humana.

Seguindo nesta última linha de argumentação, pode-se dizer que nomenclatura e a taxionomia atribuída aos grupos e subgrupos nativos, inferem muito bem o lugar, a hierarquia e os interesses associados aos sujeitos conforme o status que lhes era atribuído. Podendo nivelar conforme o grau de proximidade com os interesses indigenistas e desqualificar aquelas gentes mais distantes ao projeto sociocultural indigenista. As dicotomias hostil/manso, inimigo/aliado, tupi/tapuia, selvagem/civilizável, entre outras,

desvelam as configurações de relação, sociabilidade e as tensões, das quais, as dicotomias não só teciam estratégias de sistematizar e colocar em prática seus intuitos, mas deixavam marcas indeléveis de seus (pre)conceitos culturais.

Dentro do horizonte destas classificações sociais, estigmas eram alocados aos indivíduos que eram relegados ao caráter de inferior, atrasado e/ou bestial. Botocudos e coroados, por exemplo, recebiam estas nomenclaturas tendo em vista as suas características físicas, fáceis de ser identificadas – batoque de resina na boca e, no outro caso, um corte de cabelo que lembra uma coroa ou o estilo franciscano. Nenhum destes grupos se tratava de uma etnia em si, tal como os Guarani, Kaingang ou Guaiana, nem mesmo um tronco linguístico, Tupi, Jê ou Aruaque, o que significa que diversos grupos foram descaracterizados por suas especialidades culturais e classificados conforme seus elementos físicos comuns, resultando assim, em Botocudos que circulavam pela região das Minas e dos sertões meridionais. O resultado foi uma elaboração de documentos normativos que não só ofendiam estes múltiplos grupos, teciam formatos de tratamento bem específicas: o extermínio e a coação – em ambos os casos, anteparadas pela violência.

Seguindo nesta linha de raciocínio, fruto da taxionomia ofensiva, a coação se dava pela exploração do trabalho, fosse por via da imposição ou da obrigação. Automaticamente, os aparatos indigenistas abriam brechas para ao monopólio do trabalho forçado daqueles categorizados como hostis, inimigos e bárbaros. Além disso, mesmo aqueles que se opunham a estes estigmas sociais, as normativas permitiam que a sua força de trabalho fosse cooptada, não sob forma de escravidão, mas sim, uma servidão por um tempo determinado, equivalente ao pagamento da catequização, roupas, mantimentos, moradia e, em alguns casos, serviços médicos. Face a estas colocações, o jogo que aqui se coloca faz desenhar um tipo de violência bem específico e que não deve ser deixado de lado: a violência colonial.

Para essa discussão, pode-se tomar como ponto de referência as definições de Fanon (2005), tendo em vista que a partir das considerações deste autor, entende-se que a colonização implica na configuração de uma nova nação e a existência de um sujeito completamente novo: o colonizado. Dito isso, quem faz o colonizado é o colonizador que, em linhas gerais, retira dele os seus bens do sistema colonial. Para o autor, o mundo colonizado está cindido em dois e precisa de interlocutores que exerçam os princípios da dominação, os quais podem ser identificados pelo ensino (criando no explorado uma atmosfera de submissão), intervenções diretas e frequentes entre um mundo e outro e, por fim, o uso da linguagem de pura violência e que não dissimula a dominação. No tocante as classificações sociais, o autor afirma que o mundo colonial não mascara as desigualdades e escancara a diferença que ela cria sobre os grupos humanos, por isso, retalha o mundo a partir da perspectiva de que se configura o *outro*.

As justificativas construídas em torno das facetas da violência indigenista, fossem elas a morte, a tortura, o ferimento, a despersonalização, a descaracterização ou o extermínio, permitem identificar divergências entre as políticas aplicadas. Afinal, as Cartas Régias eram claras quanto ao seu propósito: eliminar e limpar das terras almejadas pela monarquia portuguesa. Tangenciando estes princípios, o Diretório dos Índios, ambicionava que os povos tradicionais integrassem à sociedade luso-brasileira, ainda que, pela evocada ideia de civilização – isto é, extirpando os costumes considerados bárbaros. O denominador comum entre estas prerrogativas é o fato de que ambas, enquanto violência colonial, arrasaram o sistema de referências dos colonizados, segundo demarca Fanon (2005). E, o que chama a atenção nas premissas acima oferecidas é o fato da sociedade colonial querer outras formas de violência como meio para lidar com as mais diversas situações que envolviam os indígenas, fossem saques, (re)ocupação de terras, necessidade de trabalhadores, entre outras, conforme se observa em relatórios e cartas destinadas a Presidentes de Província.

Outra peça desse quebra-cabeça indigenista diz respeito ao modo que as leis operavam de maneira direta a violência, fazendo romper a relação entre indivíduo e seu espaço natural, destaca Martins (2005). Logo, isso impele a pensar que as reduções, missões, fazendas ou as casas, as quais eram levados os nativos a fim de servir como escravos ou trabalhadores livres, deslocavam corpos, mentes e costumes de seu seio ancestral, impondo e/ou mediando as culturas a fim de docilizar e seduzi-los. Dito isso, a autor comenta que:

Igualmente pode-se pensar que a violência enquanto “intervenção física (...) como um meio para exercer o poder ou para aumentar o próprio poder no futuro.” [...] a violência, incidia mais diretamente no exercício imediato do poder, mas, a partir deste exercício, visava o reconhecimento explícito do mesmo em todos os momentos desta mesma relação. (MARTINS, 2005, p. 30)

Partindo destes pressupostos, entende-se que os mecanismos que faziam dialogar a violência, o poder e as relações entre as esferas sociais indígenas e colonos, atuavam de maneiras sutis. Utilizam estratégias de convencimento e sedução ao uso de roupas, da língua portuguesa, da monogamia, do batismo, da cristianização e outros atributos que almejavam intervir não só na transformação do nativo em um cidadão civilizado e o modo como este cidadão poderia ser útil a sua nação. Se tratava, portanto, não só de ditar as regras, mas formatar corpos e culturas, definir jeitos e perspectivar o progresso através de projetos indigenistas orquestrados e definidos tanto pelo Diretório dos Índios quanto pelas Cartas Régias. Isso impele a considerar na possibilidade do uso da violência não como ferramenta para matar ou ferir, mas sim, conforme coloca Martins (2005), na tentativa de destruir o mundo de suas vítimas, fosse pelo rompimento de laços afetivos (distribuindo os integrantes de um grupo indígena comum entre fazendeiros, colonos e aldeamentos) ou a destruição de seus referenciais culturais a partir do projeto de civilização e catequização. Pois, segundo demarca Fanon (2005), todas as tradições, mitos e saberes do colonizado, eram estigmas da depravação, assim, deveriam ser apagados e combatidos no seio cultural.

Em síntese, esse processo de colonialismo objetivado pela Cora Portuguesa, planejado e articulado por meio de políticas indigenistas, cotejando com Fanon (2005, p. 46), se tratava de uma “violência em estado bruto”.

Por outro lado, estes elementos acabam revelando que, ainda que as políticas indigenistas se utilizassem da violência, os sujeitos à elas acometidos não agiam passivamente, pois não se furtavam de criar e estabelecer premissas que flexibilizavam as relações e as normas gestadas pela elite política colonial. Noutras palavras, a definição de ritmos, aprendizagens e a organização de seus espaços dentro do arquétipo indigenista, desvela posicionamentos e tomadas de consciência nos liames destes processos. Entre os exemplos plausíveis de serem citados, pode-se dizer que a adoção de um nome português, o batismo ou atuar de interpretes, eram estratégias sutis para alçar garantias para o seu benefício, entre outras coisas, insígnias, ferramentas ou melhores moradias. De uma forma ou de outra, as políticas indigenistas sustentavam um modelo de violência que poderia não ser física e psicológica, contudo, segundo pontua Martins (2005), a violência operava de maneira a suprimir a liberdade indígena. E, mais do que isso, usada como uma ferramenta de dominação, ou ainda, castigo durante situações de transgressão a fim de manter o sistema indigenista.

É interessante pontuar que embora as prerrogativas voltadas a estes povos aspirassem o sucesso em torna-los civilizados (e, portanto, deixassem sua identidade/essência tradicional), casos como o do Aldeamento de Atalaia⁶, administrado pelo padre Chagas, revelam que as relações ali estabelecidas eram tencionadas não pela diferença indígenas e não indígenas, mas sim, entre os próprios grupos nativos que

⁶ O padre Francisco das Chagas Lima, em 1810, acompanhou a Junta da Real Expedição da Conquista de Guarapuava, formando e administrando o Aldeamento de Atalaia sob o prisma dos pressupostos da Carta Regia de 1809.

reconheciam suas diferenças culturais e as acentuavam em busca de benefícios, ou ainda, uma estratégia de resistência a dominação indigenista.

À guisa de exemplo, nas narrativas deixadas pelo padre Chagas,⁷ é possível identificar momentos em que o crime era praticado por sujeitos contra outros grupos culturais, os quais permitem pensar tais práticas enquanto formas de manter espaços de autonomia, reafirmar suas identidades e/ou protestar contra o que lhes incomodava.⁸ Isso impele a concordar com Fanon (2005), na medida que o autor explica que o colonizado, aqui observado enquanto o nativo, compreende a violência como uma mediação régia, que o liberta na e pela violência. De acordo com Martins (2005), violência utilizada nos crimes cometidos dentro (ou mesmo fora) dos aldeamentos permite pensa-los a partir de uma estratégia de furtar-se do controle da ordem vigente e dismantelar a ordem indigenista. Diante do exposto, o autor lembra que a concepção de violência é variável e histórica. O tempo, as ações e representações da violência são datadas, pois fazem parte de contextos históricos que estão em movimento e fletam com as relações, experiências e consciências dos sujeitos que agem ao tomar ela como referência.

⁷ Segundo as descrições do padre Chagas, o Aldeamento contava com os seguintes grupos indígenas: os *Camés* e *Votorões*, que contavam com cerca de 150 pessoas; os *Cayeres/Dorins*, que habitavam as margens do rio Dorim, onde viviam aproximadamente 400 nativos; os *Xocrens*, que moravam entre os rios Iguaçu e Uruguai, cujo número não ultrapassa a média de 60 indivíduos; os *Tavens*, que situavam-se entre os rios Paraná, Piriçuí e Ivaí, chegando a somar 240 indivíduos; os *Tac-Taiás* encontravam-se nas margens do rio Ytatú, sem um número expressivo de sujeitos; por fim, os *Guaranis*, que somavam cerca de 500 pessoas.

⁸ Neste sentido, em um trecho de sua narrativa, o padre Chagas expõe um fato ocorrido entre alguns aldeados (*Votorões*) e um outro grupo nativo (*Dorins*) que já havia se fixado no aldeamento, entretanto, havia optado por retornar para as matas. Este ocorrido se desencadeou quando Luiz Tigre Gacon, capitão dos *Votorões*, passou a convocar os demais para realizar caçadas e atacar seus inimigos *Dorins*, a fim de capturar prisioneiros e vendê-los como escravizados aos colonos locais. Esta prática, segundo explica o padre, foi fruto de uma vingança, visto que em 1822, quando os *Dorins* fizeram uma visita a Atalaia, os mesmos assassinaram um casal de *Votorões* enquanto dormiam. Deste modo, a explicação para este atentado era que Jacintho Doiangre, o assassinado, perseguia constantemente os *Dorins*, matando, capturando e vendendo homens e crianças do seu grupo.

Neste sentido, a violência era um fator que condicionava as ações, fosse da sociedade colonial ou nativa, os quais recorriam em momentos de tensão, negociação, dominação ou para demarcar seus espaços. Logo, o Estado legislava a violência, a qual era operacionalizada pelos projetos indigenistas e ansiava não só o controle dos corpos, como também, as vontades que estes corpos poderiam dispor. As teias sociais aqui esboçadas permitem evidenciar marcas de um modelo de construção social, o qual pode ser explicado por Elias (1994) a partir das relações da sociedade de corte, visto que, segundo o autor, no momento em que esse modelo social passou a firmar-se na sociedade feudal europeia, a premissa de dependência entre as pessoas legou a divisões sociais e jeitos de agir que eram controladas através de uma economia das pulsões (isto é, uma sociedade que buscava domesticar seus impulsos, racionalizando-os e fortalecendo um ideal de comportamento através do controle social). Com a profusão de normas que passaram a ser orquestradas, as pessoas se tornariam racionais, deixando de lado os aspectos considerados selvagens que iam desde a forma de comer, andar, se vestir, ou falar. É nessa direção que Sochodolak (2016) explica que:

Deseja-se moderar e dotar de previsibilidade as ações e os gestos das pessoas. O indivíduo foi compelido a regular a conduta de maneira mais diferenciada, uniforme e estável. Assim, foram desenvolvidos mecanismos para prevenir transgressões do comportamento socialmente aceitável mediante uma muralha de medos profundamente arraigados. Operando pelo hábito, a transformação das condutas sob a forma de uma crescente regulação de impulsos [...]. (SOCHODOLK, 2016, p. 5)

Por isso, quando o Diretório dos Índios abriu margem para os castigos, ou as Cartas Régias deram o tom ao extermínio, a violência, nestes casos explícita, contavam o anseio de sujeitar os nativos, fazendo da violência algo essencial. O castigo era uma ferramenta de regulamentação do ritmo de vida e legitimava o poder colonial. Todavia, é preciso salientar que, ainda que fosse essencial, não significa que era a melhor opção — levando em consideração a necessidade de mão de obra por parte de fazendeiros e colonos.

No tocante aos castigos, Martins (p.40, 2005) descreve que agiam como manutenção do mundo colonial e instrumento de continuidade do domínio senhorial, político e de confrontação e demarcação das fronteiras culturais (voltando ao exemplo das rixas interétnicas do Aldeamento de Atalaia).

Um ponto importante levantado por Martins (2005) refere-se ao cuidado com os excessos de violência, pois os mesmos poderiam significar fugas, suicídios e confrontos, sendo estes elementos presentes no Aldeamento de Atalaia (e em outros também). À medida que a dominação colonial pesava sobre estes grupos, era comum que fugissem para seus espaços tradicionais, se rebelassem ou confrontassem seus 'inimigos', ocasionando, inclusive, diversas mortes. Era preciso saber quem convencer, pressionar e quais situações/sujeitos poderiam ser utilizados como exemplos a serem seguidos (ou não) a fim de dar luz ao sucesso indigenista.

Nesta ótica, Martins (2005) esclarece que a violência atuava enquanto um recurso de sujeição e punição, a qual era trabalhada pelos dois polos do processo. Por isso, era comum que aqueles que se sobressaíssem em algumas atividades ou serviço, recebessem presentes, títulos ou objetos que lhes fossem de interesse, buscando assim, que os demais indivíduos emulassem os padrões ambicionados. Enleada ao ordenamento do mundo colonial, os povos indígenas eram regulados por um sistema em que a violência os sujeitava produtivamente. Isto é, a partir do momento que estavam inseridos na dinâmica colonial, entendia-se que estavam aptos a viver e conviver com a sociedade envolvente e, por assim dizer, deixavam suas raízes e tornavam-se parte da mesma (ainda que sem direitos civis e até mesmo a proteção das leis indigenistas).

Estar ou não no ideal proposto pelo arquétipo indigenista perpassava as premissas da elite política, a qual pode ser pensada a partir dos horizontes teóricos de Foucault (1998), quando o autor expõe que coube a grupos específicos organizar meios de confinamento a fim de concentrar e compor mecanismos disciplinares, entre eles, hospitais,

escolas e aqui, cotejando com o objeto de pesquisa, os aldeamentos indígenas, (re)elaborados tanto pelo Diretório dos Índios quanto pelas Cartas Régias, com a finalidade de controlar e sistematizar um padrão social e cultural em fins do século XVIII e início do XIX. Para o autor, estas instituições possibilitam mecanismos práticos que fixam relações, as quais podem suprimir, reprimir, produzir e mobilizar tipos de força que constituem o poder. Isso se torna possível a partir das sociedades disciplinares que, segundo o autor, operavam como forma de dominação a partir da práxis de ‘vigiar’ e ‘punir’. Noutras palavras:

Duas imagens, portanto da disciplina. Num extremo, a disciplina - bloco, a instituição fechada, estabelecida à margem, e toda voltada para funções negativas: fazer parar o mal, romper as comunicações, suspender o tempo. No outro extremo, com o panoptismo, temos a disciplina - mecanismos: um dispositivo funcional que deve melhorar o exercício do poder tornando-o mais rápido, mais leve, mais eficaz, um desenho das coersões subtis para uma sociedade que está por vir. O movimento que vai de um projecto ao outro, de um esquema da disciplina de excepção ao de uma vigilância generalizado, repousa sobre uma transformação histórica: a extensão progressiva dos dispositivos de disciplina ao longo dos séculos XVII e XVIII, sua multiplicação através de todo o corpo social, a formação do que se poderia chamar grosso modo a sociedade disciplinar. (FOUCAULT, p. 78, 1998).

O jogo que aqui se coloca desvela os meios que uma elite colonial utilizava para inibir, projetar e modelar um padrão sociocultural a partir de instrumentos que considerava pedagógico, que iam do uso da língua portuguesa à adoção de novos valores e referenciais culturais. A maneira como a violência foi empregada revela o quão desigual a sociedade estava organizada e o jeito que serviu a fim de produzir os resultados cobiçados pela elite colonial.

Considerações finais

O estudo das políticas indigenista é uma vasta seara de possibilidades de análise e, dialogar dois projetos orquestrados durante o Brasil colonial foi, sem dúvida, uma forma de entender que a questão indígena esteve além de simplesmente civilizar ou catequizar. Afinal, em diversos momentos fica evidente o interesse muito mais econômico do Diretório do Índios e das Cartas Regias do que propriamente uma solução que visasse e beneficiasse os grupos nativos.

Neste sentido, a análise operada neste trabalho possibilitou compreender o modo que esses instrumentos indigenistas legitimaram e justificaram ações de violência contra os indígenas. E, mais do que isso, a maneira como esta violência atuava, agindo de formas sutis e/ou diretas e brutais, como a imposição de uma nova roupagem identitária proposta pelo colonizador ao genocídio.

Dito isso, entende-se que estes mecanismos foram elaborados dentro de contextos históricos específicos, com anseios singulares e que nitidamente cobijavam denominadores que favoreciam aos seus interesses, legando aos indígenas um caráter quase secundário e dando margem para a atuação da violência sempre que seus intentos não fossem alcançados, ou de alguma forma fossem ameaçados. Nesta acepção, tanto a política indigenista quanto a violência por ela criada, denotaram um processo histórico marcado pela desigualdade e diferença social, no qual, o caminho para essa questão era despersonalizar e descaracterizar os grupos nativos, fazendo deles fies vassalos que seguem as ordens de seu rei até que ele mande o contrário.

Referências

ALMEIDA, A. C. *Da aldeia para o Estado: os caminhos do empoderamento e o papel das lideranças Kaingang na conjuntura do movimento indígena*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2013.

AMANTINO, M. As Guerras Justas e a escravidão indígena em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 22, n° 35: p. 189-206, Jan/Jun 2006.

BERNASKI, J.; OLIVEIRA, O. Leis e aldeamentos: dispositivos utilizados no processo de colonização das terras indígenas. *Pergaminho* (6): 1-14, dez. 2015.

BERNASK, J. SOCHODOLAK, H. História da violência e sociedade brasileira. *Oficina do Historiador*, Porto Alegre, EDIPUCRS, v. II, n. I, jan./jun. 2018.

BRAGA, M. A. *Os selvagens da Província: índios, brancos e a política indigenista no Rio Grande do Sul entre 1334 e 1868*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2006.

CANCELA, F. E. T. *De projetos a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga capitania de Porto Seguro (1763-1808)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

Carta Régia de 13 de Maio de 1808. Manda fazer guerra aos índios Botocudos. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br>

Carta Régia - de 5 de Novembro de 1808. Sobre os índios Botocudos, cultura e povoação dos campos geraes de Coritiba o Guarapuava. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br>

Carta Régia de 2 de Dezembro de 1808. Sobre a civilização dos Índios, a sua educação religiosa, navegação dos rios e cultura dos terrenos. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br>

Carta Régia de 1º de Abril de 1809. Approva o plano de povoar os Campos de Guarapuava e de civilisar os índios barbaros que infestam aquelle território. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br>

CARVALHO, V. N. C. Autoridade indígena e legislação indigenista no Brasil. *História Revista - Revista da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás*, 2008.

CUNHA, M. C. *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Disponível em:

http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm

ELIAS, N. *O Processo Civilizador*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ESPINDOLA, H. S. *Sertão do Rio Doce*. Bauru/ SP: EDUSC, 2005.

FANON, Frantz. Sobre a violência. Guerra colonial e distúrbios mentais. In: *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FORTES, P. H. R. *Entre a política indígena e a política indigenista: um estudo sobre as relações políticas entre índios e não índios em Curitiba no século XIX*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Paraná, 2014.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

FRANCISCO, A. R. Relações políticas entre nativos Kaingangs, fazendeiros e poder político provincial e imperial (1808-1861). In: *Simpósio Temático “Os Índios e o Atlântico”, XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH*, São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011.

GARCIA, E. F. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal Fluminense, 2007.

HAN, B. C. *Topologia da Violência*. São Paulo: Vozes, 2017.

LIMA, A. C. S. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

MARTINS, I. C. *Veredicto culpado: a pena de morte enquanto instrumento de regulação social em Castro – PR (1853-1888)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná, 2005.

MELATTI, J. C. De Nóbrega a Rondon. *Revista de Atualidade Indígena*, ano I, nº 3, p. 38-45. Brasília: FUNAI, 1997.

MONTEIRO, J. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese de Livre Docência em Antropologia – UNICAMP, Campinas, 2001.

OLIVEIRA, D. R. A violência e o processo histórico de produção e reprodução humana e da sociedade. *Domínio Público*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ea000281.pdf> Acesso em: 13/12/2019.

SILVA, N. M. *Papel de índio: políticas indigenistas nas províncias de Minas Gerais e Bahia na primeira metade dos oitocentos (1808-1845)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de São João del-Rei, 2012.

SOCHODOLAK, H. Regiões, Violência e processos criminais. *XV Encontro Regional de História “100 anos da Guerra do Contestado: historiografia, acervos e fontes”*. UFPR, Curitiba – PR. 26 a 29 de julho de 2016.

STOPPINNO, M. Violência. In. BOBBIO, N. MATTEUCI, N. PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 1986.

VANALI, A. C. Conquista, catequese e civilização: a política indigenista no Paraná durante o século XIX. In: *I Novembro Negro da UTFPR*, Curitiba, 2015.