RENATA LUCIANA MORAES

O direito dos indígenas e o pensamento jusnaturalista no contexto da Independência do Brasil

Assis
2024

RENATA LUCIANA MORAES

O direito dos indígenas e o pensamento jusnaturalista no contexto da Independência do Brasil

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para obtenção do título de Mestre em História (Área de Conhecimento: Política: Ações e Representações).

Orientador: Prof. Dr. André Figueiredo Rodrigues

Assis

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Ana Cláudia Inocente Garcia - CRB 8/6887

M827d

Moraes, Renata Luciana
O direito dos indígenas e o pensamento jusnaturalista no contexto da Independência do Brasil / Renata Luciana Moraes. — Assis, 2024
140 f.

Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Dr. André Figueiredo Rodrigues

1. Direito natural. 2. Povos originários. 3. Indígenas. 4. Jusnaturalismo. 5. Brasil - História - Império, 1821 a 1830. I. Título.

CDD 340.52

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE RENATA LUCIANA MORAES, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, DA FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - CÂMPUS DE ASSIS.

Aos 02 dias do mês de maio do ano de 2024, às 09:00 horas, por meio de Videoconferência, realizou-se a defesa de DISSERTAÇÃO DE MESTRADO de RENATA LUCIANA MORAES, intitulada **O direito dos indígenas e o pensamento jusnaturalista no contexto da Independência do Brasil**. A Comissão Examinadora foi constituída pelos seguintes membros: Prof. Dr. ANDRÉ FIGUEIREDO RODRIGUES (Orientador(a) - Participação Virtual) do(a) Departamento de História / UNESP/FCL - Assis/SP, Profa. Dra. LUCIA HELENA OLIVEIRA SILVA (Participação Virtual) do(a) Departamento de História / UNESP/FCL - Assis/SP, Prof. Dr. JOSÉ OTÁVIO AGUIAR (Participação Virtual) do(a) UFCG - Campina Grande/PB. Após a exposição pela mestranda e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, a discente recebeu o conceito final: APROVADA. Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.

Prof. Dr. ANDRÉ FIGUEIREDO RODRIGUES

André Figueiredo Rodrigues

À Deus, primeiramente, e à minha família, meu inabalável pilar de apoio, dedico cada palavra, cada descoberta desta pesquisa. Em especial, aos meus pais, Eurides e Malvina, *in memoriam*, cujos ensinamentos e amor incondicional forjaram em mim a coragem e a resiliência necessárias para perseguir meus sonhos, independentemente das adversidades. Às minhas irmãs, Rita, Rosana e Rosângela (Zu), amo vocês imensamente. Essa conquista também é de vocês.

Agradecimentos

À professora Dra. Lúcia Helena Oliveira Silva, pela doçura nas palavras, pelas contribuições e ideias para esta pesquisa. Ao professor Dr. José Otávio Aguiar, minha imensa admiração, e pelas maravilhosas contribuições e conselhos. À banca examinadora, todo o meu respeito e gratidão, pela sabedoria e temperança nas análises e colocações.

A todos os professores os quais tive o imenso privilégio de poder frequentar as disciplinas e que, certamente contribuíram no meu enriquecimento intelectual, e no direcionamento da minha linha de pesquisa.

Aos funcionários da Unesp, do Campus Assis, o qual os represento nas pessoas do José Lino Alves e da Maísa Helena de Araújo que durante toda esta trajetória sempre se colocaram solícitos e presentes na resolução das demandas e nas informações precisas disponibilizadas. Não posso deixar de mencionar, meu anjo salvador, a bibliotecária Ana Cláudia Inocêncio Garcia que me auxiliou de forma indescritível em momentos cruciais do pós-defesa.

Ao meu orientador, Prof. Dr. André Figueiredo Rodrigues, expresso minha mais sincera gratidão. Sua paciência, sabedoria e estímulo foram fundamentais para que eu navegasse com sucesso pelo vasto e desafiador oceano da História, uma área tão distinta de minha formação original em Direito. Suas orientações não apenas moldaram este trabalho, mas também ampliaram minha percepção acadêmica e pessoal.

Ser formada em Direito no ano de 1994 e, anos depois, aventurar-me no estudo da História, foi uma decisão que exigiu de mim uma saída da zona de conforto, um redescobrir de capacidades e um confronto com o desconhecido. Cada página desta dissertação reflete essa jornada, repleta de novos aprendizados e desafios. Encarar este novo campo não foi apenas uma expansão acadêmica, mas um enriquecimento de minha própria essência.

Esta dissertação é, portanto, mais do que um marco acadêmico; é uma homenagem àqueles que acreditaram em mim, uma prova de minha evolução pessoal e um convite aos futuros desafios. À medida que novos horizontes se descortinam, sigo com a certeza de que a educação recebida, os valores incutidos por meus pais e a fé que guia meus passos são as verdadeiras bússolas para qualquer destino que eu escolha explorar.

Com todo o meu coração, agradeço a todos que, de alguma forma, contribuíram para este feito. Que esta dissertação seja não apenas um testemunho do conhecimento adquirido, mas também da jornada humana que cada desafio representa.

A verdadeira lei é a razão correta em acordo com a natureza; é de aplicação universal, imutável e eterna. Ela chama ao dever pela ordem, e ao afastamento do erro pela proibição. Suas ordens e proibições aos homens bons são inúteis, mas são válidas e se aplicam automaticamente aos maus.

Cícero

MORAES, Renata Luciana. **O direito dos indígenas e o pensamento jusnaturalista no contexto da Independência do Brasil.** 138 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2024.

Resumo

O presente trabalho acadêmico, no formato de dissertação tem como mote principal a intricada relação entre os indígenas brasileiros e o movimento jusnaturalista que permeou o período da Independência do Brasil (1821 a 1830). O primeiro capítulo focaliza-se na condição dos indígenas na sociedade colonial, onde estavam submetidos a um regime de exploração e discriminação. A subsequente seção desse capítulo examina como a Independência influenciou a vida e os direitos dos povos indígenas, delineando tanto as oportunidades quanto os desafios apresentados durante essa época de transformação. Avançando, o segundo capítulo lança luz sobre os debates jurídicos jusnaturalistas vigentes naquela época, sendo que a análise incide sobre a emergência do pensamento jurídico jusnaturalista no Brasil e como este influenciou os discursos em prol dos direitos indígenas. Serão destacados também documentos significantes da época, como libelos e manifestos indígenas, que, como será demonstrado, articulavam uma perspectiva jusnaturalista para argumentar em favor da proteção dos indígenas. Posteriormente, o terceiro e último capítulo aborda as políticas indigenistas que surgiram no período pós-Independência, apresentando uma avaliação crítica das estratégias e políticas implementadas pelo Estado brasileiro em relação aos povos indígenas. Além disso, discute-se o impacto que a Independência teve sobre os direitos dos indígenas, delineando tanto as conquistas quanto as falhas no que tange à garantia e à promoção dos direitos dos povos nativos. Finalmente, nas considerações finais, sintetizaremos as descobertas feitas em cada capítulo, com uma reflexão analítica sobre a extensão em que o jusnaturalismo influenciou a evolução da questão indígena durante o período inicial da nação brasileira independente. Destacaremos as implicações duradouras dessas interações e discursos sobre os direitos e o bem-estar dos indígenas no Brasil, sob a luz do Direito Natural.

PALAVRAS-CHAVE: Direito Natural. Povos Originários. Indígenas. Jusnaturalismo. Brasil Império.

MORAES, Renata Luciana. **O direito dos indígenas e o pensamento jusnaturalista no contexto da Independência do Brasil.** 138 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2022.

Abstract

The present academic work, in the format of a dissertation, has as its main theme the intricate relationship between Brazilian indigenous people and the natural law movement that permeated the period of Brazilian Independence (1821 to 1830). The first chapter focuses on the condition of indigenous people in colonial society, where they were subjected to a regime of exploitation and discrimination. The subsequent section of this chapter examines how Independence influenced the lives and rights of indigenous peoples, outlining both the opportunities and challenges presented during this time of transformation. Moving forward, the second chapter sheds light on the naturalist legal debates in force at that time, with the analysis focusing on the emergence of naturalist legal thought in Brazil and how it influenced speeches in favor of indigenous rights. Significant documents from the time will also be highlighted, such as indigenous libels and manifestos, which, as will be demonstrated, articulated a natural law perspective to argue in favor of the protection of indigenous people. Subsequently, the third and final chapter addresses the indigenous policies that emerged in the post-Independence period, presenting a critical assessment of the strategies and policies implemented by the Brazilian State in relation to indigenous peoples. Furthermore, the impact that Independence had on indigenous rights is discussed, outlining both achievements and failures in terms of guaranteeing and promoting the rights of native peoples. Finally, in the final considerations, we will summarize the discoveries made in each chapter, with an analytical reflection on the extent to which jusnaturalism influenced the evolution of the indigenous issue during the initial period of the independent Brazilian nation. We will highlight the lasting implications of these interactions and discourses on the rights and well-being of indigenous people in Brazil, in the light of Natural Law.

KEY-WORDS: Natural Law. Original Peoples. Indigenous. Jusnaturalism. Brazil Empire.

Sumário

Introdução 8

Capítulo 1: A questão indígena na Independência 17

1.1 Os indígenas na sociedade colonial 31

1.2 A Independência e os povos indígenas.....43

Capítulo 2: Debates jurídicos jusnaturalistas sobre os indígenas na Independência 46

2.1 O pensamento jurídico jusnaturalista no Brasil 50

2.2 Libelos e manifestos indígenas durante a Independência 60

2.3 O Direito Natural na proteção dos indígenas.....75

Capítulo 3: Políticas indigenistas no Pós-Independência 98

3.1 As políticas do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas 102

3.2 O impacto da Independência nos direitos dos indígenas 116

Considerações finais 125

Referências 130

Introdução

Como uma vertente fundamental do Direito Humanitário, o Direito Indígena emerge como uma esfera dedicada à proteção e à promoção dos direitos inalienáveis das comunidades indígenas, assegurando a preservação de sua rica herança cultural, o respeito ao seu modo de vida milenar, a integridade de seu habitat natural e a garantia da posse de terras que historicamente lhes pertencem. Este ramo do direito, contudo, transcende a mera tutela de questões especificamente relacionadas a esses povos. Ele engloba uma ampla gama de direitos fundamentais, abarcando tanto dimensões individuais quanto coletivas, que incluem, sem se limitar a, direitos à cidadania plena, acesso equitativo à educação de qualidade, oportunidades de trabalho digno, proteção social, um ambiente saudável, práticas sustentáveis de desenvolvimento econômico, além da liberdade de expressão cultural e religiosa.

Dentro desse contexto, o Direito Indígena pode ser compreendido como um conjunto sofisticado de leis, normativas e dispositivos legais meticulosamente elaborados para defender e representar os interesses de uma parcela singular da população mundial: os povos indígenas. Estas populações, sejam no Brasil ou em diversas outras nações, mantêm um estilo de vida distinto, marcado por tradições ancestrais e uma relação intrínseca com seus territórios tradicionais.

Este estudo, entretanto, não se limita a uma simples definição das normas que constituem o Direito Indígena no Brasil Império. Pretende-se, também, elucidar — ainda que de forma sintética — os principais direitos assegurados aos povos indígenas que chegaram juntamente com a alvorada da Independência do Brasil, mas, também, os que foram esquecidos, reinterpretados ou excluídos, e esta análise se dá sob à luz do Jusnaturalismo, ou Direito Natural.

A visão que se pretende desanuviar, portanto, perpassa a questão jurídica indígena pela ótica do jusnaturalismo. Tal empreitada se apresenta como notavelmente complexa, dado que a temática abrange não apenas aspectos jurídicos específicos, mas também incorpora profundas

considerações históricas, antropológicas e sociais, essenciais para a plena compreensão dos direitos indígenas e sua aplicabilidade prática.

Historicamente, fica evidente que as dinâmicas políticas e econômicas sempre exerceram influência significativa nas questões concernentes aos direitos indígenas, refletindo-se diretamente no grau de proteção jurídica oferecida a esses povos. Desde o período da colonização do Brasil, passando pela formação do Estado nacional e chegando aos desafios contemporâneos, a trajetória dos direitos indígenas é marcada por tensões e conflitos que derivam da intersecção entre a preservação de suas culturas e territórios e os interesses de expansão e exploração econômica. Assim, embora com marcação temporal do período da primeira constituição brasileira até a próxima década de sua promulgação, este trabalho se dedica não apenas a mapear o arcabouço legal que amparou tais direitos, mas também a destacar os desafios históricos, as conquistas e as lutas, que permanecem contínuas e que moldam a realidade dos povos indígenas no cenário nacional e internacional.

Tratava-se, é certo, de um drama silencioso, mas profundo: o destino e a luta dos povos indígenas, atores fundamentais, porém frequentemente esquecidos no palco da história nacional. A questão indígena, imersa na complexidade das transformações políticas e sociais da época, revela-se um campo fértil para o estudo da interseção entre o direito e a justiça natural e, decorrência disto, presente trabalho tem como mote principal desvendar essa intricada relação, explorando como o pensamento jusnaturalista influenciou e foi influenciado pelos direitos dos povos originários deste território. Através da análise documental e da revisão crítica da literatura existente, esta pesquisa busca não apenas iluminar aspectos pouco explorados da nossa história, mas também contribuir para uma compreensão mais profunda das raízes jurídicas e éticas que moldaram o Brasil nascente.

Karl von Martius, um brasilianista que se debruçou sobre a questão indígena, mormente em sua obra “O estado do direito entre os autochtones do Brazil”, profere a seguinte indagação:

> O que são, pois, estes homens vermelhos que habitam as densas mattas brasileiras, desde Amazonas ao Prata, ou que em

> bandos desordenados vagueiam pelas campinas solitarias do territorio interior? (MARTIUS, 1906, p. 21).

Este estudo se justifica não apenas pelo valor intrínseco de resgatar a voz e os direitos dos povos indígenas em um momento crucial da formação do estado brasileiro, mas também por destacar a relevância do pensamento jusnaturalista como uma força motriz por trás das políticas públicas da época. Através de uma investigação meticulosa, propomos uma jornada pelo tempo, desenterrando documentos, debates e discursos que refletem o embate entre diferentes visões de mundo e concepções de justiça.

A metodologia adotada neste trabalho caracteriza-se pela sua natureza exploratória, englobando uma abordagem multidimensional que visa aprofundar a compreensão dos direitos indígenas e do jusnaturalismo, tanto no Brasil quanto em Portugal.

Primeiramente, a pesquisa bibliográfica constitui a espinha dorsal deste estudo, permitindo a revisão crítica de literatura especializada, incluindo obras de referência históricas, antropológicas e jurídicas que discutem os conceitos chave e contextos relevantes. Esta etapa inicial facilita a construção de uma base teórica sólida sobre a qual se apoiam as análises subsequentes.

Em seguida, a metodologia comparativa emerge como um instrumento vital, ao possibilitar a identificação de semelhanças e divergências nas trajetórias históricas, legislativas e culturais entre Brasil e Portugal e suas influências do Velho Continente, no que concerne à questão indígena e à influência do pensamento jusnaturalista. Tal comparação destaca não apenas os aspectos únicos de cada contexto, mas também revela como diferentes legados coloniais e desenvolvimentos jurídicos moldaram a situação atual dos povos indígenas.

Além disso, a pesquisa de memórias amplia a análise ao incorporar relatos pessoais, histórias orais e documentos de época, oferecendo uma perspectiva mais íntima e detalhada das experiências vividas pelos povos indígenas e pelos juristas que contribuíram para o desenvolvimento do jusnaturalismo.

Por fim, a investigação documental sobre a legislação indígena fornece o substrato legal essencial para compreender as estruturas normativas que

regem os direitos dos povos indígenas, ilustrando como as teorias jusnaturalistas foram transpostas, adaptadas ou ignoradas no âmbito legal. Esta metodologia integrada, portanto, não apenas facilita uma compreensão abrangente e matizada dos temas em estudo, mas também permite uma análise crítica das dinâmicas sociopolíticas e legais que continuam a influenciar a vida dos povos indígenas no Brasil e em Portugal.

Neste sentido, importa-nos nesta introdução discorrer acerca da palavra "índio". Aquela que carrega múltiplas camadas de significado, influenciadas por contextos históricos, políticos e culturais e que diversos historiadores, escritores e antropólogos têm refletido sobre esse termo, oferecendo definições que variam de acordo com suas perspectivas e os momentos históricos em que viveram ou estudaram. Aqui trazemos algumas visões de importantes pensadores sobre o termo "índio":

Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo brasileiro conhecido por seus trabalhos sobre os povos indígenas da Amazônia, propõe uma visão do índio não como um "outro" histórico, mas como sujeito de uma multiplicidade de mundos e visões de mundo. Em seu livro, "Inconstância da Alma Selvagem" (2002), Viveiros de Castro explora a antropologia simétrica e a ontologia multinaturalista, abordando profundamente as cosmologias indígenas amazônicas e suas formas de socialidade e conhecimento. Para ele, o termo "índio" engloba uma diversidade de povos com cosmologias únicas, que desafiam as categorias ocidentais de natureza e cultura. Viveiros assim se autorreferencia:

> Vejo meu trabalho, em geral, como tendo sido sempre o de buscar extrair todas as consequências possíveis de certas ideias alheias, sejam elas as ideias dos índios, sejam as dos antropólogos que escreveram sobre elas. As consequências interessam-me infinitamente mais que as causas, porque elas permitem uma confrontação verdadeiramente simétrica, no sentido de Bruno Latour (1991), dos pensamentos em jogo, o nosso próprio e o alheio. Sempre que ouço um pronunciamento sobre as causas – sob este ou outro nome, e sejam elas da natureza que forem – do comportamento de alguém, em especial de um "nativo", sinto como se estivessem a lhe tentar bater epistemologicamente a carteira (Viveiros de Castro, 2002, p. 11).

Darcy Ribeiro, mais um antropólogo que serve de fonte para essa dissertação, escritor e político brasileiro, dedicou grande parte de sua vida ao estudo dos povos indígenas do Brasil. Ele via os índios como os verdadeiros fundadores da nação brasileira, destacando a rica contribuição de suas culturas, línguas e tradições para a formação da sociedade brasileira. Para Ribeiro, o termo "índio" referia-se a uma ampla gama de grupos étnicos que compartilhavam uma história de resistência e sobrevivência diante da colonização europeia. Em "O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil" (1995), Ribeiro investiga a formação sociocultural do Brasil, enfatizando a contribuição fundamental dos povos indígenas na gênese da nação brasileira. Um trecho de sua obra aqui mencionada retrata o seguinte:

> A instituição social que possibilitou a formação do povo brasileiro foi o cunhadismo, velho uso indígena de incorporar estranhos à sua comunidade. Consistia em lhes dar uma moça índia como esposa. Assim que ele a assumisse, estabelecia, automaticamente, mil laços que o aparentavam com todos os membros do grupo. Isso se alcançava graças ao sistema de parentesco classificatório dos índios, que relaciona, uns com os outros, todos os membros de um povo. Assim é que, aceitando a moça, o estranho passava a ter nela sua temericó e, em todos os seus parentes da geração dos pais, outros tantos pais ou sogros. O mesmo ocorra em sua própria geração, em que todos passavam a ser seus irmãos ou cunhados (Ribeiro, 1995, p. 29).

De acordo com o "Dicionário Histórico das Minas Gerais", de Adriana Romeiro e Angela Vianna Botelho:

> ÍNDIO. Designação genérica dos primitivos habitantes da América, que abrangia povos de grande diversidade linguística, cultural e econômica. Segundo Raphael Bluteau, *no Brasil dividem os portugueses aos bárbaros, que vivem no sertão em índios mansos, e bravos. Índios mansos chamam aos que com algum modo de República (ainda que tosca) são mais tratáveis, e capazes de instrução. Pelo contrário chamam índios bravos aos que, pela sua natural indocilidade, não têm forma alguma de governo, nem admitem outras leis, que as que lhes dita a sua fera natureza.* Em fins do século XVI, as bandeiras de preação, compostas por expressivo número de índios mansos subjugados, adentraram as áreas interioranas, denominadas Tapuirama pelos povos Tupis. Movidos pela necessidade de conquista do gentio e pela procura de riquezas minerais, os paulistas vasculharam as matas (Romeiro; Botelho, 2004, p. 173. Grifo no original).

Seguindo a linha dos dicionários, verifica-se o que dispõe o “Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)”:

> A palavra índio como designativa dos povos nativos da América resultou, antes de tudo, do equívoco de Colombo, que julgou ter chegado às Índias, e não a um novo Continente, em 1492. Mas a palavra prosperou no imaginário ocidental. No Brasil colonial, índio era termo empregado para designar as mais diversas etnias, grupos e culturas nativas. Os portugueses, em princípio, não atentavam para as variações e adotaram a distinção entre tupi tapuia, sendo tapuia o nome que os tupis utilizavam para designar os grupos que não falavam sua própria língua (Vainfas, 2000, p. 304).

Claude Lévi-Strauss. antropólogo francês que, através de sua obra “Tristes Trópicos”, proporcionou uma visão poética e ao mesmo tempo crítica dos povos indígenas com quem teve contato durante sua expedição ao Brasil. Lévi-Strauss usou o termo “índio” para refletir sobre a alteridade radical e a riqueza cultural dos povos nativos, criticando as políticas de assimilação e a perda de autonomia desses povos. Trata-se de uma obra seminal que mistura antropologia e memória pessoal, oferecendo um olhar sobre as sociedades indígenas do Brasil com as quais Lévi-Strauss teve contato, refletindo sobre a destruição cultural e a beleza desses povos.

Bartolomé de las Casas, um frade dominicano espanhol do século XVI, conhecido por sua defesa fervorosa dos direitos dos povos indígenas nas Américas. Las Casas argumentava contra a noção de que os índios eram seres inferiores, insistindo em sua humanidade plena e no seu direito à liberdade e à autodeterminação. Para ele, os “índios” eram povos com culturas, organizações sociais e espiritualidades ricas e complexas, injustamente subjugados pelos colonizadores europeus. Voltaremos a falar de Las Casas neste trabalho. Em sua obra, “Breve Relato da Destruição das Índias” (1552), um dos primeiros e mais veementes protestos contra os abusos cometidos pelos espanhóis contra os povos indígenas nas Américas, o frade defende a humanidade e os direitos desses povos. Citamos um pequeno trecho:

> Protesto em boa consciência perante Deus que acredito e tenho como certo que os prejuízos e as perdas são enormes, com a destruição e arrasamento de vilas, massacres e matanças, com as crueldades horríveis e odiosas, com as violências, iniqüidades

> e latrocínios; todas essas cousas foram cometidas entre essas gentes e nesses países e se cometem ainda todos os dias nesses lugares; declaro pois que todas as cousas que referi, tal como pude explicá-las o mais perto possível da verdade, não são nem a milésima parte do que foi feito e do que se faz hoje, seja quanto à qualidade, seja quanto à quantidade (Las Casas, 1990).

Essas visões refletem a complexidade do termo “índio”, que não pode ser reduzido a uma única definição. Ao invés disso, o termo abarca uma vasta gama de povos com histórias, culturas e identidades distintas, cada um desafiando à sua maneira as concepções ocidentais de civilização, cultura e humanidade.

Com efeito, o Brasil independente despertava para uma era de reconfigurações profundas, onde o embate entre a herança colonial e as aspirações de liberdade delineava o novo contorno social e político. Essa dissertação se propõe a mergulhar nas vicissitudes desse período crucial, investigando com minúcia a relação complexa entre os povos indígenas e o movimento jusnaturalista, cujas correntes filosóficas e jurídicas perpassaram os anos de 1821 a 1830. O escopo deste estudo se estende para além de uma análise histórica; ele busca entrelaçar o passado ao nosso presente, tecendo uma narrativa que esclarece a persistência das questões indígenas na atualidade.

Para tanto, o primeiro capítulo da obra trata de fazer uma incursão na realidade vivida pelos povos indígenas sob o jugo colonial, onde o arbítrio do domínio europeu se impunha sobre suas vidas, suas terras e suas culturas. Esta seção não somente reconstitui os contornos da opressão enfrentada, mas também pondera sobre as transformações decorrentes da Independência do Brasil. Procura-se identificar os reflexos desse acontecimento sobre os indígenas, entre avanços e adversidades, enquanto a nação lutava para se redefinir sob novos ideais de liberdade e justiça.

Avançando na narrativa, o segundo capítulo lança um olhar perspicaz sobre o papel que os debates jusnaturalistas desempenharam naquela época turbulenta. O fulcro da análise recai sobre o surgimento e a propagação do pensamento jurídico jusnaturalista em terras brasileiras, ponderando sua influência nas lutas pelos direitos indígenas. Através da minuciosa investigação

de documentos chave da época — desde libelos a manifestos elaborados por indígenas e seus aliados — este trabalho revela como tais textos se valeram da retórica jusnaturalista, e suas vertentes (tomistas e iluministas) na defesa veemente da proteção aos povos originários.

O terceiro e último capítulo traz à tona as políticas indigenistas que emergiram no rastro da Independência. Uma análise crítica das estratégias adotadas pelo Estado brasileiro oferece insights sobre a eficácia e as lacunas das medidas implementadas em prol dos povos indígenas. Aqui, os efeitos da Independência sobre os direitos dos povos nativos são examinados sob uma luz crítica, expondo tanto os ganhos quanto as deficiências na salvaguarda e promoção de seus direitos fundamentais.

Nas considerações finais, este estudo sintetiza as descobertas de cada capítulo, proporcionando uma reflexão analítica sobre o impacto duradouro do jusnaturalismo na trajetória dos direitos indígenas no Brasil. Busca-se compreender em que medida esse pensamento contribuiu para a evolução — ou a estagnação — das questões indígenas na nascente nação brasileira. Este trabalho acadêmico não é apenas um olhar retrospectivo; é um convite à reflexão sobre o legado que essas interações históricas deixaram para os povos indígenas do Brasil e para o entendimento contemporâneo do Direito Natural.

Capítulo 1

A questão indígena na Independência

Na alvorada do Brasil Império, entre as sombras das transformações e os clarões da nova Constituição de 1824, desenrolava-se um drama silencioso, mas profundo: o destino e a luta dos povos indígenas, atores fundamentais, porém frequentemente esquecidos, no palco da história nacional.

Adentraremos, desta feita, nas profundezas da intricada questão indígena durante os albores do Brasil Império, uma era marcada por transformações políticas e sociais profundas, que se estende de 1821 a 1830. Este período, emblemático na tessitura da nação brasileira, é indissociável da promulgação da Constituição de 1824, um documento que moldou as relações sociais e políticas da jovem nação. Contudo, sob as camadas da retórica oficial e dos ideais iluministas que permearam a constituição, jaz uma realidade complexa e muitas vezes sombria para os povos indígenas. A investigação histórica aqui empreendida busca desvelar as nuances e contradições dessa época, explorando como as políticas imperiais, entrelaçadas com as dinâmicas locais, influenciaram e foram influenciadas pelos povos indígenas. Este estudo não apenas ilumina aspectos pouco explorados da história brasileira, mas também contribui para uma compreensão mais matizada das interações entre o Estado nascente e as populações nativas, cujas reverberações ecoam até os dias atuais.

É o que nos propusemos a fazer neste primeiro capítulo.

O marco temporal deste trabalho trata de uma época que se caracterizou por um período de transformações profundas e revoluções. As concepções borbulhavam intensamente, ainda que muitas fossem suprimidas. O poder monárquico português e seus conselheiros tentavam se ajustar à atmosfera revolucionária do momento, implementando reformas influenciadas pelo Iluminismo. Entretanto, persistiam em manter as estruturas do Antigo Regime, buscando abordagens mais pragmáticas para a administração e exploração das colônias e do Novo Mundo. Acadêmicos e pesquisadores, predominantemente formados na metrópole, dedicavam-se à pesquisa, à experimentação e à análise crítica do ambiente natural, viajando para as colônias visando desbravá-las.

Antes de adentrarmos efetivamente no escopo dessa dissertação há que se voltar um pouco na linha do tempo, a fim de que se possa alinhavar

pensamentos e consequências que serão demonstradas no decorrer deste trabalho.

Nos primeiros cinquenta anos após a chegada dos europeus ao Novo Mundo, as relações entre indígenas e europeus caracterizaram-se principalmente por parcerias comerciais. Os nativos trocavam produtos valiosos como o pau-brasil, usado na coloração de tecidos, e itens exóticos como papagaios e macacos, por ferramentas europeias, em estabelecimentos ao longo do litoral. Essa fase inicial foi marcada por um relativo equilíbrio e trocas mutuamente benéficas, onde ambas as partes encontravam vantagens na interação.

Contudo, com a instauração do primeiro governo geral no Brasil, as interações entre colonizadores e indígenas sofreu uma transformação significativa. A dinâmica colonial foi formalizada, e as relações começaram a ser marcadas por tensões decorrentes dos interesses em conflito. De um lado, os colonos, as autoridades governamentais e os missionários mantinham uma complexa dinâmica de conflitos e simbiose (Cunha, 1992, p.15).

Manuela Cunha relata que os colonizadores, com a consolidação de seus interesses no território brasileiro, já não buscavam parceiros comerciais para trocas, mas sim trabalhadores para as suas empreitadas coloniais. As atividades produtivas demandavam uma força de trabalho que foi, em parte, preenchida pela população indígena, a qual foi empregada em diversos ofícios, incluindo remadores e soldados encarregados de capturar mais nativos. Essa dinâmica sistêmica reflete não uma peculiaridade dos povos ibéricos, mas um padrão recorrente de exploração em contextos coloniais (Cunha, 1992, p.15).

A perspectiva indígena sobre essa mudança foi incisivamente articulada por um ancião Tupinambá do Maranhão. Por volta de 1610, ele proferiu um pronunciamento que resumia a progressão de eventos desde a chegada dos portugueses, observando o padrão de mudança das intenções coloniais - de parceiros comerciais a ocupantes permanentes que buscavam subjugar e escravizar a população indígena (Cunha, 1992). Este depoimento oferece uma visão crítica sobre a forma como os colonizadores europeus gradualmente impuseram seu controle, levando ao declínio e à subjugação das comunidades indígenas. Vejamos:

> Vi a chegada dos peró [portugueses] em Pernambuco e Potiú; eles começaram como vocês, franceses, agora iniciam. No começo, os peró apenas negociavam, sem intenção de estabelecer moradia permanente [...] Com o tempo, declararam que precisávamos nos habituar à presença deles e que era necessário construir fortificações para defesa e cidades para coabitação [...]. Posteriormente, alegaram que nem eles nem os padres podiam subsistir sem escravos que os servissem e labutassem por eles. Não contentes com os escravos tomados em conflitos, cobiçaram também os nossos descendentes e, por fim, escravizaram a nossa gente inteira [...] O mesmo se deu com os franceses. Na primeira vez que vieram, foi somente para o comércio [...] Naquela ocasião não mencionavam estabelecer-se aqui; contentavam-se em nos visitar anualmente [...] Depois retornavam às suas terras, levando nossos produtos para trocar pelo que precisávamos. Agora, já falam em fixar-se aqui, em construir fortalezas para nos proteger dos inimigos. Para tal, trouxeram um líder e vários padres. De fato, estamos contentes, mas os peró fizeram o mesmo [...] Como eles, inicialmente vocês não desejavam escravos; agora, entretanto, solicitam-nos e os exigem como eles acabaram fazendo (Cunha, 1992, p. 15).

Diversas civilizações e comunidades nativas foram erradicadas do planeta devido ao que é atualmente denominado de forma atenuada como “o encontro” entre as sociedades do Velho e do Novo Mundo. A extinção em massa não foi resultado de uma estratégia intencional de aniquilação, mas sim de razões egoístas e um conjunto de fatores complexos que incluíam tanto seres humanos quanto patógenos. No entanto, pode ser essencialmente atribuída à cobiça e ao desejo de expansão, aspectos culturais da disseminação do capitalismo comercial. O impacto foi tão profundo que a população indígena, que ultrapassava milhões em 1500, foi reduzida a um escasso número de 200 mil que residem no Brasil presentemente (Cunha, 1992).

A indagação que permanece é: qual foi o processo de formação da política indigenista no Brasil? Esse questionamento é crucial para entender não apenas o passado, mas também as práticas contemporâneas e as políticas que afetam os povos indígenas no presente.

A monarquia portuguesa, ao longo de sua gestão colonial, priorizava interesses econômicos e de poder. A prosperidade da colônia era importante, mas a segurança política e a manutenção da soberania eram imprescindíveis. Em um cenário de disputa colonial acirrada, a Coroa Portuguesa via na formação de alianças com certos grupos indígenas uma estratégia crucial para

enfrentar ameaças de potências rivais como franceses, holandeses e espanhóis. Estas alianças resultavam na formação de “fronteiras vivas”, onde grupos indígenas aliados eram posicionados em regiões periféricas, atuando como uma barreira natural contra invasões.

Em algumas situações, a presença de tribos indígenas hostis era até vista como benéfica pela Coroa, funcionando como um bloqueio natural contra atividades ilícitas, exemplificado pelo episódio no rio Madeira na década de 1730. Assim, a relação entre a Coroa e os povos indígenas, era complexa e adaptada às necessidades políticas da época.

Analisando a legislação pertinente à questão indígena, destaca-se a Carta Régia de 30 de julho de 1609, que estabelecia a liberdade dos nativos e assegurava remuneração pelo trabalho realizado, além de vedar qualquer forma de trabalho forçado. Esta lei visava atalhar excessos e assegurar aos indígenas a dignidade de pessoas livres, com direitos a uma remuneração justa e o direito de não serem constrangidos contra sua vontade. Eis a prescrição da Carta Régia, que declarava todos os gentios das partes do Brasil por livres, assegurando-lhes a remuneração devida e a liberdade conforme seu nascimento natural e suas tradições:

> E para se atalharem os grandes excessos, que poderá haver, se o dito captiveiro em alguns casos se permitir, para de todo se cerrar a porta a isto, com o parecer dos meus Conselhos, mandei fazer esta Lei, pela qual declaro todos os gentios d'aquellas partes do Brazil por livres, conforme a Direito, e seu nascimento natural, assim os que já foram baptizados, e reduzidos a nossa Santa Fé Catholica, com os que ainda viverem como gentios, conforme a seus ritos, e ceremonias; os quaes todos serão tratados, e havidos por pessoas livres, como são; e não serão constrangidos a serviço, nem a cousa alguma, contra sua livre vontade; e as pessoas, que delles se servirem nas suas fazendas, lhes agarão seu trabalho, assim, e de maneira, que são obrigados a pagar a toda as mais pessoas livres, de que se servem (Brasil, Lei de 30 de julho de 1609).

Mais adiante, em 10 de setembro de 1611, Dom Filipe III reforçou o reconhecimento dos direitos territoriais dos indígenas, concedendo-lhes a posse de suas terras e garantindo que não seriam forçados a abandonar seus locais tradicionais de habitação. Esta medida assegurava aos indígenas o direito de serem senhores de suas fazendas e de não serem mudados de suas

capitanias e lugares contra suas vontades, exceto quando eles livremente desejassem fazê-lo:

> E os Gentios serão senhores de suas fazendas nas povoações, assim como são na Serra, sem lhes poderem ser tomadas, sem sobre ellas se lhes fazer moléstia, ou injustiça alguma; nem poderão ser mudados contra suas vontades das Capitanias e logares, que lhes forem ordenados, salvo quando elles livremente o quiserem fazer (Brasil, Lei de 10 de setembro de 1610).

A relação da Coroa Portuguesa com as terras indígenas foi fortalecida com o Alvará Régio de 1º de abril de 1680, que reconheceu os indígenas como legítimos senhores de suas terras. Esse compromisso era especialmente significativo durante o Regime Sesmarial, o qual tinha como objetivo a distribuição de terras para estimular a produção. No entanto, este regime também garantia os direitos primários e naturais dos indígenas sobre suas terras (Villares, 2009, p. 99). O Alvará estabelecia que os indígenas seriam senhores de suas fazendas, imunes à tomada ou perturbação, e que teriam lugares designados para cultivar sem serem movidos contra sua vontade ou obrigados a pagar tributos:

> E para que os ditos Gentios, que assim decerem, e os mais, que há de presente, melhor se conservem nas Aldeias: hey por bem que senhores de suas fazendas, como o são no Sertão, sem lhe poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhe fazer moléstia. E o Governador com parecer dos ditos Religiosos assinará aos que descerem do Sertão, lugares convenientes para neles lavrarem, e cultivarem, e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, que ainda estejão dados em Sesmarias e pessoas particulares, porque na concessão destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se entende, e quero que se entenda ser reservado o prejuízo, e direito os Índios, primários e naturais senhores delas (Brasil, Alvará Régio de 1º de abril de 1680).

Leis posteriores, como a Lei de 6 de julho de 1755, conhecida como Lei Pombalina, e o Diretório dos Índios de 1758, reafirmaram os direitos indígenas estabelecidos pelo Alvará. Essas legislações consolidavam ainda mais o status de posse da terra pelos povos indígenas e reforçavam a noção de que as terras indígenas não eram devolutas, mas sim propriedades inalienáveis dessas comunidades.

Em 1819, a Carta Régia, seguida por duas provisões, reiterou a inalienabilidade das terras das aldeias indígenas e declarou nulas quaisquer concessões de terras (sesmarias) feitas nessas áreas, um passo significativo na proteção dos direitos territoriais indígenas. Isto é ilustrado pelo caso da Aldeia de Valença dos índios Coroados, onde concessões opressivas foram anuladas e as terras foram restituídas aos indígenas para que pudessem estabelecer e cultivar conforme designado:

> Sendo-me presente que a Aldêa de Valança dos índios Coroados estando destinada para Villa dos mesmos Indios, por ordem minha de 25 de Agosto de 1801, fora pedida de sesmaria, como terreno devoluto, por Florisbello Augusto de Macedo, e depois por Eleuterio Delfim da Silva, e concedida com notória oppressão, pois não se devia considerar devoluto um terreno marcado para Aldêa dos Indios com a Igreja já edificada, e alguns moradores na mesma Aldêa: Hei por bem declarar nulla a sobredita concesão feita a Eleuteio Delfim da Silva, e que o sobredito terreno, pela demarcação actual, seja restituído aos ditos Indios, para nelle se alearem e cultivarem os terrenos que se lhe destinarem [...] Nas referidas terras não se poderá fazer alienação alguma, e os moradores que já ahi se acham com casas ou com culturas, serão conservados (Brasil, Carta Régia, 16 de março de 1819).

Essas políticas de proteção aos direitos indígenas, vigentes ao longo do período colonial, sofreram uma transformação drástica com a independência do Brasil em setembro de 1822. O país transitou de um Estado Absolutista para uma formação mais liberal, com a promessa de liberdades individuais e uma estrutura governamental mais descentralizada. Este momento de mudança significativa também teve implicações profundas para a política indigenista, marcando o início de uma nova era nas relações entre o Estado brasileiro e os povos indígenas.

Com a Proclamação da Independência e as mudanças estruturais que se seguiram, D. Pedro I instituiu a primeira Constituição do Império do Brasil em 1824. Este documento fundamental, embora estabelecesse as bases jurídicas e políticas da nação emergente, falhou em reconhecer e proteger os direitos dos povos indígenas. A ausência de legislação específica que garantisse a promoção e proteção dos direitos e cultura indígena marcou um retrocesso significativo em relação aos avanços conquistados nos períodos

legislativos anteriores. A rica herança cultural e territorial dos povos indígenas foi, assim, largamente negligenciada, apontando para um cenário de invisibilidade legal e marginalização.

Na transição de colônia para império, figuras como Guido Marlière surgiram como agentes de uma agenda de “pacificação” e “assimilação cultural” das populações indígenas. O estabelecimento de aldeamentos, como o realizado com os Puris em 1819, e a integração de aliados indígenas como os Coroados e Coropós, ilustram a complexa interação entre os interesses coloniais e a realidade indígena. A história de Pocrane, o botocudo que se tornou um intermediário cultural, evidencia a intricada teia de relações e a ambivalência das políticas de assimilação. Marlière, mais tarde encarregado dos indígenas em Minas Gerais, enfrentou desafios que minaram seu projeto, como doenças e subnutrição entre os aldeados, revelando a fragilidade e as contradições das políticas de integração forçada (Kok, 2009, p. 320).

Em meio a essa fase de transição, destaca-se a proposta de José Bonifácio de Andrada e Silva em 1823, que buscou assegurar aos índios a posse de seus territórios, reconhecendo-os como proprietários legítimos de suas terras (Cunha, 1987). A iniciativa de Andrada, embora progressista, foi um lampejo isolado em um período marcado pelo esquecimento sistemático dos direitos indígenas.

A Constituição de 1824, com sua centralização do poder monárquico e definição do catolicismo como religião oficial, representou um passo adiante na construção da identidade nacional. No entanto, falhou em abordar a situação dos povos indígenas, perpetuando uma lacuna significativa em termos de reconhecimento e proteção de seus direitos. A situação dos povos indígenas permaneceu incerta até a promulgação da Lei de Terras em 1850, que ignorou os direitos territoriais indígenas e pavimentou o caminho para a usurpação de suas terras.

O cenário mudou parcialmente com o Regulamento sobre as Missões de Catequese e Civilização dos Índios de 1845, que direcionava o Estado a criar aldeias e missões. Porém, mesmo com a aparência de proteção, as políticas subjacentes favoreciam a aculturação e o servilismo, em detrimento da autonomia cultural e política indígena. A dualidade administrativa entre diretores seculares e missionários religiosos propiciava conflitos e

desentendimentos, refletindo uma abordagem paternalista e autoritária que se alinhava mais com os interesses coloniais do que com o bem-estar dos povos indígenas (Souza Filho, 2005).

Carlos Moreira Neto, um antropólogo proeminente, critica a política imperial, argumentando que esta negou aos indígenas o direito à autonomia cultural e política e à reivindicação de suas terras históricas (Moreira Neto, 1988, p. 57). A Lei das Terras de 1850 intensificou a usurpação de terras indígenas, solidificando um legado de despossessão e marginalização que ressoa até os dias atuais.

O tratamento do índio como uma categoria genérica, desprovida de individualidade e personalidade, é uma característica marcante do estado colonial, como aponta Moreira. Essa impessoalidade e anonimato dificultam profundamente a reconstrução histórica de suas vidas, lutas, aspirações e cotidianos. Tal perspectiva não apenas apaga a complexidade e riqueza das culturas indígenas, mas também permite que injustiças históricas se perpetuem sem que sejam atribuídas responsabilidades individuais ou coletivas (p. 57). Ao longo do século XIX, essa visão distorcida alimentou tensões e conflitos, particularmente nas fronteiras, onde a resistência indígena se tornou mais visível e organizada.

Nas fronteiras do Brasil, especialmente nas regiões do Maranhão, Tocantins-Araguaia e a rota de Goiás a Cuiabá, diversos grupos indígenas como os gamelas, guajajaras, apinajés, carajás, xavantes, xerentes, canoeiros e bororos, emergiram como forças significativas e beligerantes. Para enfrentar esses grupos militantes, os colonos recorreram a estratégias de repressão violenta, como expedições punitivas e construção de fortificações. Essa dinâmica de confronto foi complicada ainda mais pela prática colonial de explorar as disputas intertribais e estabelecer alianças estratégicas com certas facções, exemplificado pelo alinhamento peculiar dos mundurucus com o governo após 1800, criando uma rede de alianças e antagonismos que moldaram as relações fronteiriças do Brasil.

O primeiro capítulo desta dissertação se dedicará a desvelar as complexas relações e discursos que envolveram a questão indígena durante o período da Independência brasileira. Com uma análise crítica, este estudo pretende iluminar as oportunidades perdidas e os desafios enfrentados pelos

povos indígenas em um momento de transformação crucial na história do Brasil. Através deste prisma, busca-se oferecer uma narrativa que resgate a agência dos povos indígenas, frequentemente ofuscada no relato histórico dominante.

Durante o período colonial, as relações entre colonizadores portugueses e povos indígenas foram marcadas por uma postura de exploração e coerção. A Coroa Portuguesa, buscando consolidar economicamente a colônia, impôs regimes de trabalho forçado aos indígenas, justificando-os sob o pretexto da "civilização" e da propagação do cristianismo. Essa dinâmica estabeleceu um padrão de subjugação e marginalização, deixando cicatrizes duradouras nas comunidades indígenas em termos socioeconômicos e culturais.

Com a ascensão de D. Pedro I ao poder, observou-se uma mudança na circulação de informações sobre a questão indígena entre os círculos governamentais. Influenciado pelos ideais iluministas, o monarca começou a adotar uma abordagem mais humanitária, embora ainda limitada. Por meio de relatórios e correspondências, D. Pedro I tinha conhecimento da complexidade das dinâmicas sociais e políticas envolvendo os indígenas. No entanto, as políticas de inclusão e proteção efetivas permaneceram amplamente ineficazes, refletindo uma lacuna entre as intenções e a realidade das práticas governamentais.

A transição para uma nação independente trouxe consigo a elaboração da Constituição de 1824, uma oportunidade única para redefinir o lugar dos povos indígenas na sociedade brasileira. Contudo, esta chance de avanço foi em grande parte desperdiçada. Os constituintes, presos a uma perspectiva discriminatória, persistiram em enxergar os indígenas como súditos a serem "civilizados", negligenciando o reconhecimento de seus direitos inatos como primeiros habitantes da terra com uma herança cultural e histórica inestimável. Apesar da ausência de reconhecimento explícito da autonomia indígena na nova legislação, os direitos já estabelecidos durante o período colonial foram, de certa forma, mantidos, uma vez que a nova Carta Magna não revogou as leis anteriores que ratificavam esses direitos (Freitas Junior, 2010, p. 58).

Desde o início da colonização, o tratamento legal dispensado aos indígenas foi marcado pela inconsistência, balançando entre a proteção formal e a exploração prática. A teoria assimilacionista, que defende a integração dos

grupos étnicos e culturais distintos na sociedade dominante para evitar conflitos, permeou toda a legislação da época. O primeiro paradigma estatal em relação aos povos originários os via como seres inferiores em um imaginado estágio civilizatório, que precisavam ser “domesticados” e cristianizados para o seu próprio “benefício”. Esse ideal já estava presente nas leis do período colonial, que, apesar de formalmente reconhecerem certos direitos indígenas, como a soberania sobre suas terras, raramente eram efetivados na prática, muitas vezes sendo contornados por meios ardilosos (Cunha, 2018, p. 58).

A legislação portuguesa daquela época favorecia os índios que aderiam à catequese e não representavam ameaça, enquanto os que resistiam ou se mostravam hostis eram severamente punidos. As normas que pretendiam proteger os indígenas, apesar de seu caráter assimilacionista, eram marcadas por uma aplicação frágil e ineficaz, carecendo de rigor metodológico na sua execução (Anjos Filho, 2009, p. 506).

É importante destacar que a Igreja, naquele período, se posicionou explicitamente em defesa dos direitos dos povos originários sobre suas terras. Como narra Manuela Carneiro da Cunha, o esbulho das terras indígenas era tão disseminado que levou a pronunciamentos papais, como o Breve *“Immensa Pastorum Principis”,* de 1741, emitido por Bento XIV. Este documento renovava os Breves anteriores, proibindo, sob pena de excomunhão, a escravização dos índios, a usurpação de seus bens e propriedades, e a remoção forçada de suas terras — atos tão graves que apenas o próprio papa poderia absolver os culpados (Cunha, 2018, p. 61, 62).

As leis promulgadas pelo Marquês de Pombal em meados do século XVIII representaram um ponto de inflexão nas políticas indigenistas de Portugal em relação às suas colônias. A legislação de 1755 reforçou o direito dos indígenas à propriedade plena e à posse tranquila de suas terras, confirmando sua posição como “os primeiros e legítimos donos dessas terras”. Esta legislação, ao revitalizar e referir-se detalhadamente ao Alvará de 1º de abril de 1680, consolidou a premissa de que os direitos dos indígenas às suas terras eram inalienáveis e anteriores a quaisquer concessões de sesmarias a colonos.

O Diretório dos Índios de 1758 foi mais um passo adiante, incorporando o Alvará de 1680 e aplicando-o especificamente às comunidades indígenas que haviam sido elevadas à condição de vilarejos e localidades. O Diretório assegurava que os direitos dos indígenas prevaleceriam sobre os de quaisquer colonos brancos que porventura residissem nas mesmas áreas, estabelecendo um marco legal para a proteção de suas terras contra invasões e apropriações indevidas.

Com a independência do Brasil e a promulgação da Constituição de 1824, a visão assimilacionista persistiu, sem reconhecimento explícito dos direitos indígenas no texto constitucional. No entanto, é notório que José Bonifácio, um dos intelectuais mais influentes da época, tentou influenciar as políticas para os povos indígenas com a apresentação de seus “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”. Embora seus esforços tenham sido reconhecidos, eles não se traduziram em ações práticas, refletindo a mentalidade da elite imperial, que ainda via os indígenas como estranhos ao corpo político da nação.

José Bonifácio, uma figura central na história do Brasil, tinha uma visão de unificação cultural por meio do processo de miscigenação. Ele via a mistura de indígenas, brancos e outras etnias como uma estratégia para criar uma nova identidade nacional. Esta perspectiva foi acompanhada por suas ideias sobre reforma agrária e preocupações ambientais. Em seus “Apontamentos sobre as Sesmarias”, ele argumentou contra a concentração de terras e a favor de propriedades de pequeno e médio porte, o que pode ser visto como um precursor do pensamento reformista agrário. Além disso, sua legislação pioneira em reflorestamento reflete uma preocupação ambiental que só ganharia destaque séculos mais tarde. (Cunha, 1987, p. 63-64)

A historiadora Fernanda Sposito aponta para um vazio substancial nas políticas de integração dos povos indígenas durante o Brasil Imperial. Segundo Sposito, “durante a formação do Estado e da nação brasileiros, a atuação dos indígenas foi desconsiderada […]. Assim, os indígenas não eram reconhecidos como cidadãos e tampouco como brasileiros” (Sposito, 2012, p. 258). Para os construtores da nação, o modelo de organização indígena era incompatível com o conceito de civilização que desejavam estabelecer. A presença dos povos indígenas, porém, era uma realidade palpável e frequentemente

incômoda aos objetivos tanto dos cidadãos quanto do próprio Império, evidenciando uma tensão entre a invisibilidade política dos indígenas e a sua presença efetiva e influente na sociedade.

No período imperial, a legislação relacionada aos direitos indígenas era escassa. A única norma constitucional que tratou do tema foi o artigo 11, § 5º, do Ato Adicional de 12 de agosto de 1834, que conferia competência aos parlamentos das províncias e ao Governo Brasileiro sobre a catequese dos indígenas. Este dispositivo sugere um interesse do Estado na integração religiosa e cultural dos povos indígenas, mas não aborda a amplitude de seus direitos de maneira abrangente ou substantiva.

Durante a vigência da Constituição do Império, a Lei das Terras (Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850) veio a regular o regime fundiário do país. Seu artigo 3º define o que deveria ser considerado como terras devolutas, e é no parágrafo quarto deste artigo que João Mendes Júnior identifica o reconhecimento do direito originário à terra para os indígenas, preservando os termos do Alvará de 1º de abril de 1680. Este entendimento aponta para a continuidade dos direitos dos povos indígenas às suas terras, um direito que lhes é inerente desde o nascimento e que deve ser respeitado independentemente de outras concessões de terras pelo governo. Segue-se a transcrição do artigo:

> Art. 3º São terras devolutas:
>
> § 1º As que não se acharem applicadas a algum uso publico nacional, provincial, ou municipal.
>
> § 2º As que não se acharem no dominio particular por qualquer titulo legitimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em commisso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura.
>
> § 3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apezar de incursas em commisso, forem revalidadas por esta Lei.
>
> **§ 4º As que não se acharem occupadas por posses, que, apezar de não se fundarem em titulo legal, forem legitimadas por esta Lei** (Brasil, Alvará de 1º de abril de 1680. Grifo nosso).

Nota-se que foi destacado o parágrafo quarto do mencionado artigo, eis que, segundo João Mendes Júnior (“), ele reconhece o direito originário à terra aos indígenas, ou seja, o indígena é detentor de tal direito quando nasce,

preservando-se os termos do Alvará de 1º de abril de 1680 (*Apud*. Freitas Junior, 2010, p. 59).

O Estatuto da Terra, firmado pela Lei das Terras em 1850, delineava explicitamente que as terras ocupadas por grupos indígenas não deveriam ser consideradas devolutas, respeitando assim o princípio do direito originário, que reconhece a posse ancestral dessas áreas pelos povos indígenas. Este respeito ao direito originário é um reconhecimento legal da continuidade e da permanência das práticas e da ocupação territorial indígena, uma salvaguarda contra a apropriação indevida de suas terras.

No entanto, a prática colonial de estabelecer aldeamentos nas áreas originárias dos povos indígenas gerou uma dicotomia significativa dentro da mesma Lei das Terras. Enquanto o Decreto 1.318 de 1954 e a Lei 14 de 1850 previam a colonização de terras devolutas, havia uma tensão emergente entre a proteção legal das terras indígenas e os objetivos de colonização e expansão agrícola. Ana Paula Joaquim (2013, p. 32) destaca a complexidade dessa situação, observando que as terras sob jurisdição dos Estados e onde foram criados aldeamentos foram, paradoxalmente, categorizadas como devolutas, evidenciando uma dissonância entre a lei e a realidade territorial.

A historiadora Vânia Moreira fornece uma visão crítica da historiografia relacionada aos povos indígenas durante o Império, assinalando a percepção negativa prevalecente sobre as políticas indigenistas da época (Moreira, 2010, p. 57-58). Segundo Carlos de Araújo Moreira Neto, o período imperial foi marcado pela marginalização e pela redução da população indígena, resultante tanto de processos espontâneos de integração quanto da política indigenista oficial, que os afastou de um “seu lugar na História Nacional” para relegá-los à marginalidade. A historiadora Manuela Carneiro da Cunha associa a “destruição” dos povos indígenas ao esbulho intensivo de suas terras durante o Império, ressaltando uma mudança significativa: se no século XVIII a questão indígena era principalmente uma questão de mão de obra, no século XIX, transformou-se em uma questão de terras.

Comparando com o período colonial, o debate indigenista durante o regime imperial empobreceu notavelmente, especialmente após a expulsão dos jesuítas na década de 1750. Manuela Carneiro da Cunha enfatiza que nesse período os índios foram “destruídos” por processos que careciam de vozes

dissonantes ou de princípios humanísticos robustos. Este empobrecimento do debate levou a um foco nos meios da política indigenista, em vez de seus fins, reduzindo as opções a exterminação, distribuição ou cativação “brandura” dos povos indígenas, refletindo a ausência de uma ética de respeito e reconhecimento da soberania indígena.

Em um período histórico desafiador para as nações indígenas do Brasil, o tratamento da questão indígena no projeto político de José Bonifácio, “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”, se destaca como uma iniciativa pioneira. Esse documento, que será disponibilizado nos anexos desta dissertação, é um estudo abrangente que debateu a pacificação, “civilização”, proteção e assimilação das nações indígenas no Estado brasileiro nascente. A importância do documento é acentuada pela figura de seu autor, José Bonifácio, um nome central na política e no pensamento do Brasil durante o Primeiro Reinado. O interesse de Bonifácio pela questão indígena, conforme apontado por Miriam Dolhnikoff, pode ser atribuído a sua origem paulista, à influência do pensamento ilustrado pombalino e à sua visão de substituir a mão de obra africana pelo trabalho indígena (Dolhnikoff, 2000, p.13).

A Carta de 1824 poderia ter sido influenciada pelo jusnaturalismo, uma doutrina que defende a existência de direitos universais e inalienáveis, incluindo aqueles dos povos indígenas. No entanto, a Constituição adotou um tom paternalista em relação aos povos indígenas, falhando em estabelecer proteções baseadas em princípios jusnaturalistas robustos. A presença de correntes jurídicas como o positivismo na época tendeu a ofuscar o jusnaturalismo, priorizando uma legalidade mais estrita e imposta sobre princípios de direitos inerentes.

Conclusivamente, o Primeiro Reinado e a era imperial representaram uma época de oportunidades perdidas em relação à integração e ao reconhecimento dos povos indígenas no Brasil. Apesar da existência de leis que reconheciam seus direitos originários às terras, esses princípios frequentemente colidiam com políticas de assimilação e colonização que visavam à “civilização” dos indígenas. Essa tensão entre o reconhecimento legal e a prática política revelou uma discrepância fundamental que persistiu ao longo do século XIX.

A análise das políticas indigenistas do período, embora pontuada por esforços notáveis como os de José Bonifácio, foi em grande parte marcada por uma atitude paternalista e assimilacionista que negou aos povos indígenas seu pleno reconhecimento como cidadãos e parte integrante da nação.

1.1. Os indígenas na sociedade colonial

O legado dos povos indígenas na formação da sociedade colonial brasileira é imenso e muitas vezes negligenciado nas narrativas históricas tradicionais. Antes da chegada dos europeus, o continente americano era um mosaico de culturas indígenas, cada uma com sua língua, tradições e estruturas sociais próprias, além de métodos distintos de interação com o meio ambiente. A chegada dos colonizadores europeus desencadeou um período de imensos desafios para essas civilizações, marcado por resistência, adaptação e hibridização cultural.

A chegada dos europeus não representou simplesmente um encontro de culturas, mas o início de um processo de dominação e resistência. Os indígenas, que possuíam uma relação simbiótica com a terra, viram suas práticas tradicionais serem desafiadas e, muitas vezes, suprimidas. A introdução da agricultura europeia, a exploração dos recursos naturais e a imposição de uma nova ordem religiosa e social transformaram irrevogavelmente o tecido das sociedades indígenas.

As representações do índio na sociedade colonial variavam consideravelmente, moldadas por uma miríade de interesses e perspectivas. Os jesuítas, que buscavam evangelizar os indígenas, os viam como “almas puras”, enquanto muitos colonos os enxergavam como mera força de trabalho ou barreira ao progresso. Essas representações refletiam as motivações e preconceitos da cultura portuguesa da época, revelando uma visão eurocêntrica que frequentemente ignorava a complexidade e a riqueza das culturas indígenas.

O envolvimento dos jesuítas com os povos indígenas, embora frequentemente mais empático do que o dos colonos, não estava isento de uma agenda colonizadora. Através da catequização, procuravam integrar os

indígenas ao império colonial português, alterando suas crenças e práticas tradicionais. Por outro lado, muitos colonos viam os indígenas como obstáculos ao desenvolvimento econômico, levando a conflitos e, em muitos casos, à escravização e ao deslocamento forçado dessas populações.

Tanto jesuítas quanto colonos atuavam com objetivos bem definidos na colonização. As metas dos jesuítas eram predominantemente espirituais, procurando salvar almas para a fé cristã, enquanto os colonos tinham ambições econômicas e territoriais. Esta confluência de metas resultou em uma dinâmica colonial complexa, onde os interesses indígenas frequentemente eram subjugados ou ignorados. A resultante hibridização cultural teve repercussões duradouras, contribuindo para a formação de uma identidade nacional singular, mas também para a erosão de muitas culturas indígenas.

Através de uma perspectiva histórica que inclui as análises de estudiosos como Machado (2007), torna-se evidente que as narrativas convencionais frequentemente simplificam a complexidade dessas interações. Os jesuítas, apesar de suas intenções de conversão e educação, e os colonos, em sua busca por mão de obra e terra, representavam faces diferentes da mesma moeda colonial, que via o indígena através de um prisma de utilidade e dominação.

As contribuições de Machado (2007) são cruciais para compreendermos as diversas representações do indígena na sociedade colonial e como essas percepções foram influenciadas pela bagagem cultural dos observadores. Este entendimento é essencial para desvendar as camadas de interação entre os povos indígenas e os colonizadores e para reconhecer a resistência indígena como um fator ativo na formação da sociedade brasileira.

A colonização portuguesa no Brasil foi uma empreitada que teceu uma complexa rede de objetivos econômicos, sociais e espirituais, muitas vezes em desacordo com as práticas e a autonomia dos povos indígenas. O embate entre os desejos coloniais e as realidades indígenas não seguiu um padrão homogêneo; houve resistência feroz e alianças oportunas. Neste turbilhão de interações, uma constante foi o esforço dos colonizadores para submeter e assimilar os povos nativos, empregando estratégias que variavam desde a coerção direta até a evangelização e a mestiçagem.

A evangelização representou um pilar central na abordagem dos colonizadores portugueses, como meio de “salvar almas”. Os jesuítas em particular desempenharam um papel crucial na catequização, alterando irrevogavelmente o tecido das culturas indígenas. Paradoxalmente, enquanto os valores e práticas cristãos eram impostos, muitos indígenas foram forçados a abandonar suas terras e sujeitar-se à escravidão, principalmente nas plantações e minas. Esta intrusão violenta na vida dos indígenas provocou uma erosão de suas culturas ancestrais e um deslocamento forçado de suas comunidades.

No entanto, a influência cultural não foi unilateral. A sociedade colonial, na tentativa de moldar os indígenas à sua imagem, também foi transformada pelo contato com eles. A cultura, a gastronomia, a língua e as práticas cotidianas dos colonizadores receberam contribuições significativas dos povos nativos. Esse processo de troca cultural, embora marcado por conflitos e adversidades, é essencial para compreender a identidade multifacetada que viria a caracterizar o Brasil.

A ação dos índios durante o período colonial deve ser compreendida não apenas como resistência ou adaptação passiva, mas como um espectro de estratégias ativas e reativas. Conforme destacado por Almeida (2003), os povos indígenas forjaram alianças, migraram e, em alguns casos, abraçaram práticas cristãs não como rendição, mas como tática para assegurar sua sobrevivência e negociar um lugar na nova ordem social. A cristianização, longe de ser uma mera subjugação, era frequentemente uma estratégia para os indígenas reivindicarem espaço e direitos dentro da sociedade colonial, mostrando uma capacidade notável de agência e negociação.

Os aldeamentos jesuíticos no Brasil colonial são um exemplo notável da interação complexa entre a ordem colonial e os interesses indígenas. Longe de serem meros instrumentos de subjugação, esses espaços se transformaram em centros de intercâmbio cultural profundo. Nos aldeamentos, os povos indígenas não apenas foram introduzidos à cultura jesuíta, mas também exerceram influência sobre ela. A música barroca, a linguística e a arte sacra são testemunhos da sinergia cultural que emergiu desses encontros. Ao mesmo tempo, os indígenas absorveram conhecimentos europeus de

agricultura, metalurgia, e alfabetização, enriquecendo seu próprio legado cultural e tecnológico.

A relação entre os índios e os colonizadores, contudo, não estava isenta de tensões. Conflitos emergiam frequentemente, como evidenciado pela Confederação dos Tamoios, uma aliança indígena que se opôs vigorosamente à dominação portuguesa, desafiando o controle sobre vastas regiões. Outros povos optavam pela migração para regiões mais remotas, estabelecendo-se longe do alcance direto dos europeus. Estes movimentos ilustram a complexidade da resistência indígena, que variava entre a oposição aberta e a reclusão estratégica.

Não obstante, muitos grupos indígenas conseguiram estabelecer modos de coexistência sustentável com os colonizadores, desenvolvendo práticas agrícolas híbridas e redes de comércio que conectavam as aldeias indígenas com os centros urbanos coloniais. Esta capacidade de adaptação e colaboração sublinha o papel ativo dos indígenas na construção da sociedade colonial e a importância de sua contribuição para o desenvolvimento econômico e cultural da colônia.

No imaginário do período, os povos indígenas eram vistos não apenas sob um prisma científico ou literário romântico, mas também como peças-chave na estratégia geopolítica do Império. Sua presença nas fronteiras era crucial para a consolidação territorial do Brasil. A soberania nessas áreas exigia o estabelecimento de um domínio efetivo sobre as populações indígenas, o que levou à criação de missões religiosas com o objetivo de catequizar e “civilizar” os povos nativos, seguindo a doutrina de “uti possidetis, ita possideatis” (Beozzo, 2008, p. 300).

A questão indígena também era central na busca por alternativas à mão de obra escrava africana. José Arouche de Toledo Rendon, em 1823, propôs estratégias para engajar os índios na agricultura, visando reduzir a dependência do trabalho escravo. Ele sugeriu a transformação das aldeias indígenas em centros de formação agrícola, preconizando uma abordagem que pusesse fim à violência contra os índios e favorecesse sua integração produtiva na sociedade (Rendon, 1978, p. 317).

Aprofundando a discussão sobre a atuação dos povos indígenas no cenário colonial e suas implicações jurídicas e sociais, podemos vislumbrar que

a legislação portuguesa da época colonial refletia uma consciência dos direitos dos povos indígenas sobre suas terras, uma noção legalmente reforçada por títulos que ofereciam proteção às terras indígenas habitadas. José Bonifácio de Andrada e Silva, figura central da Independência do Brasil, era um defensor ferrenho desses direitos, argumentando com veemência a favor da justiça e da equidade no tratamento dos indígenas e suas terras (Caldeira, 2002, p. 190). Essa postura era ecoada por seus contemporâneos, que reconheciam a necessidade de estabelecer direitos claros para os povos indígenas em um momento em que a expansão agrícola pressionava por uma definição regulamentada da propriedade de terras, culminando na Lei de Terras de 1850.

A pesquisa de John Manuel Monteiro proporciona uma visão esclarecedora sobre o papel dos Guaranis e outros grupos indígenas na dinâmica colonial de captura e utilização de nativos como força de trabalho. Monteiro observa que, longe de serem apenas vítimas de apresamento, os próprios grupos indígenas participavam ativamente nesse processo, muitas vezes impulsionados por antagonismos tribais existentes. Este entendimento é fundamental para compreender as complexas relações de poder e as escolhas estratégicas feitas pelos povos indígenas naquela época.

Durante o período colonial, os indígenas não se limitaram a papéis passivos; suas decisões e alianças eram calculadas e intencionais, formadas tanto por interesses comuns com os jesuítas quanto por oposições a eles, e variando em relação aos colonos e bandeirantes paulistas. As alianças dos povos indígenas refletiam uma agência própria e uma busca por objetivos específicos dentro do contexto colonial.

Para Marina Monteiro Machado, é essencial reconhecer os povos indígenas como atores ativos no palco colonial, não apenas participando do processo de construção do Novo Mundo, mas também defendendo seus interesses e influenciando as relações estabelecidas com os portugueses. A interação entre índios e colonizadores envolvia a defesa de interesses mútuos, embora se desenvolvesse no contexto de uma relação desigual. O índio, embora ativo, estava inserido em uma estrutura de poder que frequentemente priorizava e favorecia os interesses coloniais sobre os seus próprios (Machado, 2007, p. 19).

Essa perspectiva enriquece a narrativa histórica, destacando a habilidade dos povos indígenas em negociar e estabelecer alianças estratégicas que refletiam seus próprios interesses. Assim, é imprescindível considerar os povos indígenas não apenas como testemunhas, mas como participantes políticos significativos no complexo cenário colonial, capazes de manobras políticas e sociais que influenciavam o curso da história colonial brasileira.

A visão de Maria Regina Celestino de Almeida, apresentada em “Metamorfoses Indígenas”, e as análises de John Manuel Monteiro trazem uma importante revisão da história colonial brasileira. Ambos os autores oferecem uma perspectiva que reconhece os povos indígenas como atores estratégicos, com iniciativas e interesses próprios, desafiando a noção de que eram passivos diante das forças colonizadoras. Esta perspectiva ressalta que os indígenas não apenas respondiam aos estímulos coloniais, mas também exerciam influência e poder em suas relações com os colonizadores, paulistas e outros grupos envolvidos na consolidação do Brasil colonial.

A decisão de muitos povos indígenas de se aliar aos bandeirantes paulistas, por exemplo, é ilustrativa de como as relações entre indígenas e colonizadores eram complexas e de natureza recíproca. Essas alianças frequentemente permitiam que os povos indígenas mantivessem sua autonomia e continuassem suas práticas culturais e guerreiras, fundamentais para sua identidade e sobrevivência.

Monteiro, em particular, salienta a importância de reconhecer os povos indígenas como sujeitos históricos cujas interações com os colonizadores moldaram significativamente a história brasileira. Ele sugere que ao recuperar essas interações, a história do Brasil poderia ser reescrita de uma maneira que dê aos povos indígenas um papel mais central e talvez até um futuro mais promissor (Monteiro, 1995, p. 228).

Stuart Schwartz, com foco no trabalho indígena no Nordeste e particularmente na Bahia, oferece uma contra narrativa ao entendimento comum de que os indígenas eram apenas força de trabalho escrava. Ele aponta que muitos indígenas estavam envolvidos em formas de trabalho remunerado e eram reconhecidos como indivíduos livres dentro da sociedade

colonial, uma realidade que reflete uma dimensão econômica que frequentemente é negligenciada em discussões históricas (Schwartz, 1999).

Essas revisões historiográficas são fundamentais para uma compreensão mais completa e matizada do passado colonial brasileiro. Elas destacam a necessidade de ver os povos indígenas como participantes ativos e influentes na formação da sociedade brasileira, com um legado que vai além da resistência passiva ou da mera subjugação. Reconhecer e valorizar a agência dos povos indígenas é, portanto, uma parte essencial de qualquer análise histórica do Brasil.

A transição do uso da mão-de-obra indígena para a africana nos engenhos de açúcar da Bahia, como discutido por Schwartz, é um exemplo dramático das mudanças demográficas e econômicas decorrentes do contato colonial. O declínio acentuado da população indígena, devido principalmente à vulnerabilidade a doenças europeias, precipitou uma crise de trabalho que impulsionou a importação de africanos escravizados para atender às necessidades dos engenhos.

Historicamente, os povos indígenas têm sido retratados de maneira simplista nas narrativas tradicionais, muitas vezes reduzidos a estereótipos como meros instrumentos de trabalho ou adversários rebelados e subjugados. No entanto, essa visão simplista omite a complexidade de suas contribuições e a profundidade de sua influência na formação sociocultural do Brasil.

As pesquisas contemporâneas, como as de Maria Regina Celestino de Almeida, revelam que os povos indígenas desempenharam papéis ativos e fundamentais no Brasil colonial. Suas ações não apenas moldaram os contornos da colonização, mas também determinaram os limites e possibilidades da expansão colonial em várias regiões. Eles negociaram, resistiram e, em muitos casos, influenciaram ou se adaptaram às novas realidades impostas pelo colonialismo, demonstrando uma complexa agência histórica. (Almeida, 2017, p. 24)

Reconhecer a agência dos povos indígenas é essencial para entender o Brasil não apenas em um contexto histórico, mas também em sua evolução contínua. Eles não eram simples espectadores da história, mas sim agentes ativos cuja presença e decisões continuam a moldar o país. Tal reconhecimento é fundamental para uma compreensão plena do passado e do

presente brasileiro, bem como para a valorização adequada da diversidade cultural e da riqueza histórica da nação.

Os índios não foram apenas coadjuvantes na complexa trama histórica que culminou na formação das sociedades coloniais na América Portuguesa; eles foram protagonistas em muitos episódios significativos. Suas atuações nas guerras, muitas vezes como aliados dos colonizadores europeus, desempenharam um papel central na definição dos rumos dos conflitos, influenciando os resultados das batalhas e as relações de poder. As guerras, durante o período colonial, eram não apenas confrontos militares, mas também oportunidades de ascensão social. Naquele contexto, destacar-se em combate ou desempenhar funções de liderança nas expedições poderia significar uma elevação no status social, acesso a terras e privilégios, ou até mesmo a possibilidade de se integrar à nobreza colonial.

As alianças estratégicas entre os europeus e os povos indígenas eram, portanto, fundamentais nesse cenário. Os índios, com seu conhecimento do território, técnicas de guerrilha e habilidades específicas, tornaram-se ativos valiosos nas disputas coloniais. Os europeus reconheciam essa valia, buscando constantemente firmar acordos e alianças com diferentes grupos indígenas. Esse processo não era apenas uma questão militar; tinha implicações profundas na estrutura social da colônia. Os líderes europeus que conseguiram estabelecer relações frutíferas com os índios frequentemente viam suas fortunas e posições elevadas.

Dessa forma, a interação e a interdependência entre índios e colonizadores luso-brasileiros influenciaram diretamente a formação das elites coloniais. Não é exagero dizer que as decisões tomadas pelos índios, suas alianças, traições e estratégias, afetaram as possibilidades de enobrecimento de muitos na sociedade colonial. A história da América Portuguesa, portanto, não pode ser entendida sem considerar o papel ativo dos povos indígenas e o impacto de suas ações na configuração das estruturas sociais e políticas do período.

Ressalta Maria Regina Celestino de Almeida sobre isso, ao apontar que:

> Em diferentes tempos e espaços, chefes indígenas foram enaltecidos com nomes portugueses de prestígio e concessão

> de favores, cargos, patentes militares e até títulos de cavaleiros de ordens militares, aos quais não poderiam ter acesso em razão dos estatutos de limpeza de sangue (Mello, 1989). Contudo, os critérios de hierarquia social na colônia flexibilizavam-se conforme as especificidades locais, como demonstram as trajetórias de Arariboia e de outros líderes indígenas. A necessidade do rei e de autoridades coloniais em obter as alianças com os chefes nativos, somada ao gosto destes últimos em alcançar as honras anunciadas, incentivavam sua distribuição, o que gerou desacordos entre a Mesa de Consciência e Ordens e o rei. Sem abordar as complexas discussões sobre este tema, vale ressaltar as análises de (Carvalho Júnior, 2017) e (Raminelli, 2015) que demonstraram as estratégias das autoridades para condecorar os índios de forma limitada, sem romper as leis. Esses últimos souberam aceitar as limitações, utilizando os possíveis ganhos a seu modo. Fundamental nessas análises é perceber os significados próprios que os índios atribuíam aos seus ganhos e honrarias (Almeida, 2017, p. 24-25).

A história colonial da América Portuguesa é frequentemente narrada com os europeus no papel central, mas essa visão omite um fator crucial: o papel ativo e decisivo dos povos indígenas. Eles não foram meros espectadores ou coadjuvantes; os índios foram protagonistas essenciais que influenciaram significativamente o curso dos eventos. As guerras não eram apenas conflitos armados, mas também arenas para ascensão social e política. O índio que se destacava, seja por bravura em combate ou liderança estratégica, poderia ascender socialmente, adquirindo terras, privilégios e, em alguns casos, até mesmo um lugar na nobreza colonial.

As alianças formadas entre os colonizadores europeus e as comunidades indígenas eram complexas e estratégicas. Os indígenas, com seus conhecimentos de guerrilha e do território, eram valiosos para os colonizadores. Tais parcerias iam além do campo de batalha, impactando a estrutura social colonial e contribuindo para a formação das elites locais. As decisões dos povos indígenas, seus acordos e estratégias, eram fatores determinantes que influenciavam as dinâmicas de poder e as possibilidades de enobrecimento na sociedade colonial.

A contribuição indígena era reconhecida de várias maneiras, inclusive por meio da atribuição de nomes, cargos e títulos de prestígio, demonstrando uma flexibilidade nas rígidas hierarquias sociais da colônia. Líderes indígenas como Arariboia, por exemplo, receberam reconhecimento e favores por suas

alianças com os colonizadores. (Carvalho Junior, 2017). Apesar das restrições impostas pelos estatutos de limpeza de sangue, as autoridades coloniais e os índios encontravam maneiras de navegar e explorar essas honrarias para seu benefício mútuo. A aceitação e utilização dessas recompensas pelos indígenas refletiam seus próprios significados e objetivos, reforçando a ideia de que os povos nativos eram agentes ativos e calculistas, não apenas sujeitos passivos das políticas coloniais.

Conforme apontado por Almeida, a percepção dos índios na história brasileira está mudando. Longe de serem vistos apenas como instrumentos de trabalho ou obstáculos para os colonizadores, os indígenas estão sendo reconhecidos como influenciadores e moldadores da história do Brasil. Eles desempenharam um papel vital na formação do país, e sua presença e decisões continuam a ser fundamentais para a compreensão da nossa história e identidade nacional. Reconhecer e valorizar a participação indígena é crucial para uma compreensão mais verdadeira e completa do passado e do presente brasileiro.

As aldeias coloniais eram o cerne da estratégia de colonização portuguesa, estabelecidas como um pacto entre a Coroa e a Igreja. O objetivo dessas aldeias transcendeu a cristianização, buscando a integração total dos povos indígenas ao tecido social e político da colônia como súditos leais. A legislação detalhada, descrita por Perrone-Moisés (1992, p. 117), destaca a importância dessas instituições no grande plano de colonização. As aldeias refletiam um espaço de interseção de expectativas entre os diversos grupos envolvidos, desde os missionários e autoridades coloniais até os próprios indígenas, que exerciam agência dentro dessas estruturas complexas. A perspectiva de Manuela Cunha (1992) ilumina as dinâmicas de poder e resistência que permeavam essas aldeias, demonstrando que os indígenas eram participantes ativos na negociação de seus papéis dentro da sociedade colonial emergente.

A gestão da mão-de-obra indígena por parte da Coroa Portuguesa revela uma abordagem ambivalente, marcada por concessões e regulamentações. A Coroa, ao mesmo tempo que procurava conter o abuso da escravidão indígena por meio de legislação, frequentemente fazia vista grossa aos excessos cometidos pelos colonos, uma duplicidade que Machado (2006,

p. 23) critica por sua incoerência. A legislação da época, embora extensa, pecava pela falta de clareza, deixando lacunas que permitiam a exploração sob o pretexto de uma “Guerra Justa” contra práticas tidas como bárbaras, como o canibalismo. Essa posição dúplice da Coroa reflete as complexidades e contradições do processo colonial, onde a moralidade e a lei frequentemente cediam lugar aos interesses econômicos e às necessidades de colonização.

A ambivalência das políticas coloniais é ainda mais evidente quando consideramos a agência dos povos indígenas frente às práticas de cativeiro. Enquanto a legislação portuguesa oferecia justificativas para a subjugação dos povos nativos, esses povos não permaneciam passivos diante de tais imposições. Os indígenas utilizavam a sua compreensão das leis e das brechas nelas existentes para negociar posições mais vantajosas, resistir à escravização ou mesmo para reafirmar a sua autonomia. O conceito de “Guerra Justa” era, portanto, um campo de disputa onde os índios também jogavam, usando a diplomacia, a negociação e, por vezes, a resistência armada para garantir sua sobrevivência e independência.

A ideia de “barbárie”, especialmente no que tange ao canibalismo, foi instrumentalizada pelos colonizadores como uma justificativa para a dominação e a “civilização” dos povos indígenas. No entanto, a realidade era frequentemente mais matizada. Muitos grupos indígenas se engajaram no diálogo intercultural, adotando práticas europeias que lhes eram úteis e adaptando outras para se adequar às suas tradições. A complexidade desse intercâmbio cultural revela que os indígenas não eram meras vítimas de uma suposta “barbárie”, mas sujeitos históricos que respondiam, reagiam e se adaptavam às circunstâncias impostas pela presença europeia.

As leis coloniais, embora destinadas a regular a vida e o trabalho dos indígenas, também se tornaram arenas de luta e resistência. A resistência indígena assumiu muitas formas, desde a negação silenciosa até a rebelião aberta. A história colonial é repleta de exemplos de indígenas que desafiaram a autoridade colonial, seja mantendo suas práticas culturais, seja recusando-se a se submeter ao trabalho forçado ou aos aldeamentos. Essa resistência, muitas vezes esquecida ou minimizada nas narrativas históricas, é fundamental para compreender a complexidade das relações coloniais e a resiliência dos povos indígenas.

Abordamos, à essa altura uma importante dimensão da política indigenista adotada pela Coroa portuguesa durante o período colonial no Brasil. Essa política se pautava em um equilíbrio delicado entre atender aos interesses dos colonos e justificar a dominação dos povos indígenas.

Neste sentido, podermos vislumbrar claramente a utilização da mão-de-obra indígena, durante os primeiros séculos da colonização brasileira, tratando-se a mão-de-obra indígena mecanismo essencial para os colonos, seja em atividades agrícolas, mineração ou nas atividades domésticas, haja vista que os colonos tinham um interesse direto em assegurar essa fonte de trabalho.

A Coroa portuguesa, muitas vezes, encontrava-se em uma posição ambígua. Por um lado, desejava manter a lealdade dos colonos (que eram uma força poderosa no Novo Mundo e fundamentais para a exploração colonial) e, por outro, queria se apresentar, especialmente perante a Igreja e outras nações europeias, como uma monarquia cristã civilizadora. E não deixemos de lado a questão da “Guerra Justa”, que foi um conceito derivado do direito medieval europeu, onde se permitia a guerra contra povos que não eram cristãos ou que praticavam atos vistos como contrários à moral e ética cristãs. No contexto brasileiro, o canibalismo foi frequentemente usado como justificativa para essa “Guerra Justa”, o que permitia que os portugueses aprisionassem os índios e os colocassem em cativeiro ou em “missões” jesuíticas.

Ademais, contamos ainda, com a concepção de barbárie à época, onde a noção de “barbárie” era amplamente utilizada pelos europeus para descrever culturas e povos não europeus, sendo uma forma de justificar a dominação e a “civilização” desses povos. O canibalismo, real ou amplamente exagerado, era usado para reforçar essa visão dos indígenas como “bárbaros” e justificar sua subjugação.

A análise de Beatriz Perrone-Moisés sobre a legislação indígena no período colonial evidencia uma tendência de ambiguidade nas políticas da Coroa Portuguesa. As ações governamentais, embora por vezes protecionistas, revelaram-se incoerentes e espelharam a complexidade das relações na sociedade colonial, marcadas por interesses divergentes e pela constante luta dos povos indígenas contra a vulnerabilidade e a busca por proteção (Moisés, 1992, p. 116).

As aldeias coloniais, conforme descrito por Manuela Cunha e outros estudiosos, funcionavam não apenas como centros de cristianização, mas também como espaços de negociação e conflito. Para os indígenas, esses locais podiam representar refúgios frente às ameaças de escravização e perda de território, revelando o caráter pragmático com que muitos povos nativos abordavam as imposições coloniais.

Neste capítulo, desvendamos o papel complexo e ativo dos povos indígenas na história colonial do Brasil, desafiando narrativas que os retratam como figuras passivas ou vítimas inermes. Através das aldeias, os indígenas demonstraram sua capacidade de agir como agentes negociadores, mantendo sua autonomia e influenciando as estruturas sociais da colônia. Economicamente, o trabalho indígena provou ser mais diversificado do que as representações simplistas sugerem, com Schwartz iluminando seu papel como mão de obra livre e assalariada. Legalmente, as políticas da Coroa refletiam a complexidade e as contradições da época, com uma legislação que oscilava entre a proteção e a exploração dos povos nativos.

Olhando para frente, este capítulo prepara o terreno para a análise subsequente do período da Independência do Brasil, prometendo revelar como os povos indígenas continuaram a moldar e a ser moldados pelos eventos turbulentos desse novo capítulo da história brasileira. Reconhecer e valorizar o papel dos povos indígenas é uma questão de justiça histórica, assim como um reconhecimento de sua contribuição contínua para a identidade e a cultura do Brasil moderno.

1.2 A Independência e os povos indígenas

Ao adentrar no século XIX, o Brasil encontrava-se em um intenso turbilhão político. A transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro em 1808, devido às investidas napoleônicas sobre Portugal, produziu mudanças drásticas na estrutura administrativa e social da colônia. Como pontua Boris Fausto (1994), “a presença da família real, a abertura dos portos e a elevação do Brasil à condição de Reino Unido a Portugal trouxe uma nova dinâmica para as terras americanas” (Fausto, 1994). Contudo, esta dinâmica não se distribuiu

de forma homogênea para todas as camadas e etnias que habitavam o território.

Dentre os grandes nomes que marcaram esse período, Dom Pedro I, que proclamou a independência à margem do Ipiranga, naturalmente se destaca. No entanto, outros atores também foram fundamentais, como José Bonifácio de Andrada e Silva, tido por muitos como o “Patriarca da Independência”. Conforme Marina Monteiro Machado destaca em sua dissertação, José Bonifácio teve uma posição peculiar em relação aos povos indígenas. Defendia sua integração à nascente nação brasileira, contudo, sem a aniquilação de suas culturas, buscando protegê-los da exploração e garantindo seus direitos. As obras de Miriam Dolhnikoff, ao reunir escritos de Andrada e Silva, evidenciam sua visão progressista para a época, considerando a questão indígena.

Neste sentido, Miriam Dolhnikoff, em seu estudo sobre os projetos de José Bonifácio de Andrada e Silva, já mencionada anteriormente, nos proporciona uma visão detalhada sobre as propostas e visões do “Patriarca da Independência” em relação ao Brasil, especialmente no que tange à questão indígena. José Bonifácio tinha ideias bastante progressistas para o seu tempo, e isso é evidente em vários aspectos. Senão vejamos:

Diferentemente de muitos de seus contemporâneos, José Bonifácio acreditava na integração dos indígenas à sociedade brasileira sem a aniquilação de suas culturas. Para ele, os povos indígenas tinham um papel essencial na construção da nação brasileira, e suas tradições e culturas deveriam ser respeitadas e preservadas.

Andrada e Silva se opunha à exploração desenfreada e escravização dos índios, defendendo que eles deveriam ser protegidos contra os abusos dos colonos. Ele acreditava que os indígenas deveriam ser considerados cidadãos e ter seus direitos garantidos.

Ele defendeu a ideia de educar os povos indígenas, proporcionando-lhes acesso à educação formal, à religião cristã e aos valores da sociedade brasileira, mas sem apagar sua identidade cultural.

Em seus escritos, José Bonifácio também enfatizou a importância do uso sustentável dos recursos naturais, ressaltando o conhecimento ancestral dos

povos indígenas sobre a terra e a natureza, uma perspectiva que era definitivamente avançada para sua época.

Em uma época em que os indígenas eram frequentemente vistos como um grupo monolítico, José Bonifácio reconheceu a diversidade entre as diferentes tribos e nações indígenas, argumentando que essa diversidade deveria ser considerada nas políticas de integração e proteção.

A investigação de Miriam Dolhnikoff sobre José Bonifácio oferece uma perspectiva ampliada sobre os eventos que marcaram a independência do Brasil. Ao reunir seus escritos, ela destaca a singularidade do pensamento de Bonifácio, que via os povos indígenas como parte integral e ativa do projeto de nação. A obra de Dolhnikoff, portanto, é um recurso indispensável para entender as complexidades da formação do estado brasileiro e as ideias progressistas que, por vezes, influenciaram essa formação.

A independência do Brasil, comumente celebrada com ênfase nos feitos dos grandes líderes nacionais, envolveu uma ampla gama de participantes e interesses. Nesse cenário, os povos indígenas emergem como atores significativos cujas vozes e demandas contribuíram para o delineamento do caráter político e social do Império. A relação entre as políticas imperiais e os povos originários não se restringia a questões de força laboral ou disputas por território; ela estava entrelaçada com as visões políticas e ideológicas sobre o futuro do país.

Conforme Manuela Carneiro da Cunha articulou em suas obras abordando esta temática, a questão indígena era central para a concepção do Brasil e de sua população. Esse aspecto ressalta a importância de se investigar mais profundamente como os processos de independência e as populações indígenas se interligavam, revelando a complexidade e as nuances desta interação. A compreensão dessas relações é crucial para uma visão mais abrangente e precisa do período de independência do Brasil e para o reconhecimento do papel vital dos povos indígenas na história e identidade nacional.

Capítulo 2

Debates jurídicos jusnaturalistas sobre os indígenas na Independência

A formação jurídica do Brasil Colônia e Império é indissociável do contexto ibérico que lhe deu origem. A subordinação colonial implicava uma espécie de espelhamento das estruturas legais da metrópole. Como bem aponta Sérgio Buarque de Holanda, a influência ibérica foi preponderante, estabelecendo não apenas o arcabouço jurídico, mas também a matriz cultural e ideológica do país. A transposição de uma cultura europeia para um território de “condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar” criou uma tensão intrínseca no desenvolvimento das instituições jurídicas brasileiras (Holanda, 1995, p. 31).

Embora a organização jurídica da colônia refletisse a da metrópole, as peculiaridades do território brasileiro exigiam adaptações. A metrópole, atuando como matriz normativa, imprimiu sua autonomia e visão ao estabelecer as leis que regeriam a colônia. Contudo, o desafio estava em moldar tais leis às realidades locais. Esse processo de adaptação, por vezes, resultava em um sistema jurídico que, apesar de derivado, buscava responder às necessidades prementes da vida colonial.

No panorama jurídico que se desenhava, a questão indígena assumia um papel de destaque. A necessidade de definir direitos e deveres, de integrar ou proteger, de administrar ou explorar, colocava os povos indígenas em uma posição ambígua. De um lado, sujeitos de direitos a serem protegidos, de outro, objeto de políticas que visavam sua utilização como mão-de-obra. As legislações que emergiam neste contexto refletiam essa dualidade, muitas vezes oscilando entre a tutela e a exploração, entre o reconhecimento e a negação.

As leis promulgadas pela metrópole não podiam ser inteiramente transplantadas para o Brasil sem considerar o contexto local. A própria organização legal da metrópole era de origem autônoma e, portanto, não derivada, diferentemente da legislação colonial. As leis do Brasil Colônia tinham o imperativo de atender às “necessidades fundamentais” da sociedade colonial, moldando a sua estrutura administrativa e jurídica. Este modelo centralizado significava que todas as normativas necessárias à regulação da vida colonial emanavam da autoridade metropolitana, que detinha o controle legislativo sobre o território.

O direito de legislar sobre a colônia estava nas mãos dos órgãos da metrópole, com autoridades locais no Brasil exercendo uma capacidade legislativa restrita e em situações excepcionais. Esta dinâmica reflete um comentário de Sérgio Buarque de Holanda sobre a transferência da cultura ibérica para o Brasil, uma ponte europeia que enfrentava desafios ao tentar se enraizar em território estrangeiro. Dessa forma, a complexa trama de leis que deveria governar a colônia acabou por criar uma estrutura jurídica derivativa, que emulava, mas não podia replicar completamente, o sistema autônomo português.

No coração do sistema jurídico colonial estavam as justiças real e delegada. A primeira, administrada por figuras como os Ouvidores e os Desembargadores, era uma representação direta do monarca português. A justiça delegada, por outro lado, residia nos donatários que administravam terras concedidas pela Coroa e exerciam jurisdição sobre as esferas civil e criminal. Este sistema, apesar de sua pretensão de ordem, era frequentemente interrompido por lacunas e inconsistências na sua aplicação.

A chegada da corte portuguesa ao Brasil em 1808, fugindo das invasões napoleônicas, foi um divisor de águas para a autonomia jurídica e econômica do país. As instituições começaram a se formar em solo brasileiro, e a abertura dos portos às nações amigas sinalizou o declínio do monopólio comercial português. Essas mudanças, assinaladas por Emília Viotti da Costa, culminaram na criação do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves em 1815, prenunciando a inevitável independência do Brasil e o desmantelamento da antiga estrutura colonial (Viotti, 1999, p. 38).

Os primeiros passos em direção a uma jurisprudência própria no Brasil foram tímidos, mas progressivos. Conforme o país começava a se desvencilhar dos laços políticos e econômicos com Portugal, uma nova consciência jurídica emergia. As leis e decretos que emanavam da corte brasileira começaram a refletir as necessidades e realidades locais, embora ainda se mantivessem sob a égide da coroa portuguesa.

Nesse contexto de mudança, a questão indígena ganhava contornos cada vez mais complexos. A oscilação nas políticas da Coroa, apontada por Beatriz Perrone-Moisés, ilustra a dificuldade em estabelecer diretrizes consistentes que protegessem os povos nativos enquanto atendiam aos

interesses coloniais (Perrone-Moisés, 1992). A legislação que surgia desse embate era frequentemente ambígua, deixando os povos indígenas em uma posição vulnerável, mas também tentando, às vezes, protegê-los de explorações excessivas.

Ao revisitar o legado jurídico da era colonial e imperial, é impossível ignorar a intrincada teia de relações, poderes e influências que definiram a experiência jurídica no Brasil. A partir da análise das estruturas e dos mecanismos legais da época, é possível traçar um caminho de entendimento do presente sistema jurídico brasileiro e reconhecer a importância dos debates jurídicos que continuam a moldar a nação.

Com a chegada da família real ao Rio de Janeiro, a cidade se transformou no epicentro do poder soberano, inaugurando a “inversão brasileira”. Este fenômeno representou uma mudança substancial na administração colonial, com o Brasil assumindo um papel central anteriormente desempenhado pela metrópole. As leis e os atos de governo passaram a emanar diretamente da nova capital, reconfigurando o aparato estatal e legal no território.

O Brasil colônia presenciou a implementação de uma estrutura social, cultural e política portuguesa, que foi meticulosamente ajustada à realidade brasileira, considerando particularmente a vasta extensão territorial do país. A herança ibérica foi reimaginada nas condições tropicais, levando a um mosaico único de práticas administrativas e legais que persistiriam muito além da independência.

A Independência do Brasil não erradicou imediatamente o legado colonial na organização judiciária do país. A Constituição de 1824, embora representativa de uma nação recém-emancipada, conservou a espinha dorsal do sistema judiciário de matriz europeia. Alguns órgãos foram extintos, outros reformulados, mas a essência da jurisprudência herdada persistiu, moldando o arcabouço jurídico do império.

Embora a Constituição de 1824 estabelecesse as fundações do sistema político e jurídico do Brasil imperial, ela não estava isenta de contradições e limitações. A abordagem da Constituição em relação aos povos indígenas é um reflexo das concepções e preconceitos da época, imersos em um contexto de acirradas disputas políticas e influenciados pelas correntes jurídicas

jusnaturalistas. Estas correntes ajudam a desvendar as complexidades e os desafios da primeira Carta Magna do Brasil independente.

A introdução deste capítulo desvenda a transição de uma colônia a um império com sua própria identidade jurídica e política. A história das instituições legais no Brasil é uma narrativa de continuidade e ruptura, de persistência de estruturas antigas e de criação de novas formas. Ao adentrarmos no capítulo, a expectativa é aprofundar no entendimento das tensões e sinergias entre a herança lusitana e as demandas de um Brasil independente, e de como a questão indígena foi inserida neste contexto.

2.1. O pensamento jurídico jusnaturalista no Brasil

Confrontando as críticas de Tobias Barreto e João Ribeiro sobre a suposta ausência de reflexão filosófica no Brasil, a realidade histórica do pensamento jurídico brasileiro demonstra uma trajetória de mestres e acadêmicos que contribuíram significativamente para o desenvolvimento intelectual do país. Como Cretella Júnior (1983, p. 174) enfatizou, o Brasil não só teve “cabeças filosóficas”, mas também produziu estudos originais e profundos, desafiando a noção de que a nação carecia de contribuições significativas em filosofia e direito.

A história do pensamento jurídico no Brasil é inseparável da influência portuguesa, especialmente em seus estágios iniciais. Venancio Filho (1982, p. 1) ressalta que para compreender o ensino jurídico brasileiro, é essencial começar com o contexto português. Isso implica reconhecer as fundações culturais e educacionais que Portugal transferiu para o Brasil e que formaram a base do ensino e do pensamento jurídico no país.

A Revolução de 1383 foi um marco no fortalecimento do Estado nacional em Portugal, dando início à dinastia de Avis e uma das primeiras ondas de centralização política e jurídica na Europa. Este movimento resultou em um Estado mais centralizado e na codificação das leis, estabelecendo as bases para um sistema jurídico que seria mais tarde transposto para a colônia brasileira. A descrição do Estado português como “estado barroco” por Raymundo Faoro (2001) alude a um período caracterizado pela centralização e

pelo absolutismo, em contraste com a trajetória política da Inglaterra contemporânea.

Esta introdução ao capítulo sobre o pensamento jurídico jusnaturalista no Brasil estabelece a fundação para uma exploração mais aprofundada das origens e evoluções do direito no país. Indica-se que o pensamento jurídico brasileiro, embora enraizado na tradição lusitana, cultivou suas próprias inovações e adaptações, refletindo a singularidade da experiência brasileira na esfera legal. Reconhecer essa rica herança é crucial para entender as características distintas do sistema jurídico brasileiro e sua evolução desde a colonização até os dias atuais.

O Estado barroco de Portugal, conforme descreve Raymundo Faoro, distinguiu-se pela sua longevidade, estendendo-se por cinco séculos. Este "congelamento" histórico, também refletido na cultura, influenciou profundamente o desenvolvimento da sociedade portuguesa, com uma nobreza e realeza mais parasitárias do que progressistas, impactando a dinâmica social e o avanço cultural.

No contexto das grandes navegações e do encontro com o Brasil, a cultura e a estrutura política portuguesas enfrentaram desafios significativos. Os colonos, incluindo degredados e membros da pequena nobreza, tiveram que se adaptar a novas realidades econômicas, levando a uma diluição do poder político e um fortalecimento correspondente do poder privado, conforme apontado por Venancio Filho (1982, p. 2).

A Companhia de Jesus emergiu como uma influência cultural dominante na colônia, estabelecendo as bases educacionais e cultivando o avanço cultural. A implementação da *Ratio Studiorum* em 1559, com sua ênfase na literatura e retórica, solidificou uma tendência literária que iria mais tarde influenciar o bacharelismo no Brasil independente.

Até o século XVIII, a liderança educacional dos jesuítas manteve a cultura portuguesa relativamente isolada das transformações científicas e metodológicas do Renascimento europeu. Venancio Filho (1982, p. 3) ressalta essa imunidade às mudanças continentais, enfatizando a resistência da colônia às correntes de pensamento científico e ao método experimental emergentes na Europa.

Esta análise revela que a cultura e o sistema educacional portugueses tiveram um impacto duradouro e definidor no Brasil colonial. A Companhia de Jesus, em particular, desempenhou um papel central na preservação e na propagação das tradições educacionais e culturais lusitanas, estabelecendo um legado que moldaria o Brasil até a sua independência e além.

A expulsão dos jesuítas decretada pelo Marquês de Pombal marcou uma virada significativa na história cultural de Portugal e suas colônias. As reformas pombalinas buscaram modernizar a educação e a administração, mas tiveram efeitos colaterais profundos na colônia brasileira, onde o sistema educacional jesuítico, até então predominante, foi desmontado sem uma alternativa estruturada à altura.

Roland Corbisier, ao analisar a condição filosófica do Brasil colonial, articula uma caracterização de uma terra que era vista e vivida como objeto e não como sujeito de sua própria história. Nessa ótica, a colônia era considerada um espaço de inatividade cultural e intelectual, um local onde a natureza predominava sobre a cultura, e a geografia sobre a história (Corbisier, 1978, p. 56).

A tradição jurídica no Brasil, fortemente influenciada pelo jusnaturalismo teológico, refletia a educação e os valores propagados pelos jesuítas. Este jusnaturalismo, que defendia a existência de leis naturais divinas e universais, configurava a base do pensamento jurídico e político do período, incluindo a defesa dos direitos fundamentais humanos.

Tomás Antônio Gonzaga, reconhecido como o primeiro teórico do direito natural no Brasil, propôs que a lei natural se originava na vontade divina e que o amor constituía o princípio fundamental do conhecimento e do ser. A sua contribuição foi um marco no pensamento jurídico brasileiro, mesmo diante de um contexto cultural limitado (Machado Neto, 1969, p. 15; 1978, p. 11).

O jusnaturalismo, com sua ênfase nos direitos inalienáveis do ser humano, foi um pilar na estruturação do pensamento jurídico e político do Brasil no seu caminho para a independência. Essas ideias de direitos naturais e justiça tiveram um papel crucial na criação das novas instituições jurídicas e políticas, delineando o *ethos* da nação em formação.

Tomás Antônio Gonzaga, com seu “Tratado de Direito Natural”, foi pioneiro no estudo jus filosófico no Brasil do século XVIII. A consolidação de um pensamento jurídico e filosófico mais autêntico, contudo, só ocorreu com a criação dos cursos jurídicos no país, onde a cultura jurídica começou a ganhar contornos próprios, distanciando-se das influências meramente escolásticas.

A trajetória da filosofia e do direito no Brasil tem suas raízes no legado português, conforme assinalado por Paim (1957). A educação jesuítica, prevalente na colônia, perpetuou a doutrina tomista e escolástica, limitando, assim, o desenvolvimento de ideias inovadoras nos primeiros séculos de formação do país. A influência dos jesuítas, detentores do ensino, marcou profundamente as primeiras expressões intelectuais brasileiras, que reproduziam o conhecimento dos centros educacionais de Portugal.

Wolkmer (1998, p. 125) aponta para um período de “mimetismo sacralizado” na história jurídica brasileira, indicando que, durante os séculos iniciais da colonização, não houve desenvolvimento de uma teoria jurídica secular. O direito estava intrinsecamente ligado aos princípios ético-religiosos promovidos pela Igreja Católica, espelhando um jusnaturalismo tomista e escolástico que permeava as normas e condutas na colônia.

O contexto jurídico da época era fortemente influenciado pelo ideário da Contrarreforma, que se opunha ao jusnaturalismo que florescia na Europa. Neste cenário, a obra de Tomás Antônio Gonzaga se destaca na historiografia jurídica brasileira. Machado Neto assinala o “Tratado de Direito Natural” de Gonzaga como um dos primeiros textos de natureza jus filosófica do Brasil, introduzindo uma perspectiva de direito baseada em princípios naturais e universais, distintos das doutrinas religiosas vigentes.

O cenário intelectual do Brasil colonial já começava a gestar uma identidade filosófico-jurídica antes mesmo da independência política do país. Tomás Antônio Gonzaga, com sua obra pioneira, representa esse início de reflexão autônoma, ainda que limitado pelo contexto cultural da época.

A análise de Machado Neto (1969, p. 15) sobre Gonzaga ressalta que, apesar das limitações da colônia, havia já uma busca por uma expressão intelectual sofisticada. Gonzaga, em particular, ofereceu uma contribuição valiosa, mesmo que sua obra não divergisse radicalmente dos pressupostos teológicos dominantes.

Wolkmer (1998) aponta para uma certa conformidade de Gonzaga com as correntes dominantes da metrópole, refletindo um jusnaturalismo teológico conservador, em vez de adotar as ideias iluministas e liberais que começavam a se espalhar pela Europa.

No “Tratado de Direito Natural”, Gonzaga posiciona Deus como o fulcro do Direito Natural, uma perspectiva que se alinha com o pensamento tomista e escolástico da época, e contrapõe-se às ideias mais seculares de pensadores como Grócio.

Gonzaga, ao iniciar seu Tratado, não apenas identifica Deus como o alicerce do Direito Natural, mas também se dedica a argumentar em favor de sua existência, incorporando raciocínios clássicos da teologia e filosofia, como o argumento do ser necessário e o consenso dos povos sobre a divindade. (Machado Neto, 1969, p. 16)

Tomás Antônio Gonzaga, em seu Tratado apresenta uma argumentação robusta sobre a imprescindibilidade da lei moral para o ser humano, atribuindo sua origem à vontade divina. Ele afirma que Deus, ao criar os seres humanos inteligentes, instilou neles a capacidade de discernir o bem do mal, dotando-os assim de livre arbítrio e sujeitando-os a leis morais.

Gonzaga discorre sobre os princípios fundamentais do Direito Natural, dividindo-os em dimensões relativas ao ser e ao conhecimento. Ele considera a vontade divina como a fonte primordial da lei natural, e descreve o Direito como um conjunto de leis homogêneas que incluem o Direito Natural, as leis civis e as leis do Império Romano.

Ao abordar a justiça, Gonzaga faz uma distinção interessante sobre a aplicabilidade do conceito a Deus, argumentando que a justiça perfeita requer a existência de dois sujeitos - um com a obrigação de dar e outro com o direito de pedir. Segundo ele, como Deus é o criador de todos os seres, não se pode atribuir a Ele a obrigação, já que isso implicaria uma imperfeição ao posicionar o Criador como devedor aos seres que Ele mesmo criou. Vejamos:

> Em Deus rigorosamente não cabe justiça, pois para pormos um acto de perfeita justiça é necessário pormos dois sujeitos, um com obrigação de dar e outro com direito de pedir. E como não pode haver ente algum que não seja criado por Deus, não se deve neste admitir acto algum de perfeita justiça, pois que fora uma espécie de imperfeição pormos ao Criador obrigado aos

> mesmos entes que criou e de que é Senhor". (Gonzaga, 1957, p. 513-514).

Tomás Antônio Gonzaga é reconhecido como um dos pioneiros da Filosofia do Direito no Brasil, principalmente através de sua obra "Tratado de Direito Natural". Nesse trabalho, ele aborda a natureza do Direito Natural e sua conexão com a divindade, refletindo a influência escolástica e tomista. A complexidade de sua obra fica evidente na dedicatória ao Marquês de Pombal, personagem iluminista e reformador, indicando a tentativa de Gonzaga em dialogar com os movimentos intelectuais de seu tempo.

A chegada dos jesuítas ao Brasil marcou o início de uma nova fase cultural, concentrando-se na educação formal e no ensino. A educação jesuítica predominou até a sua expulsão pelo Marquês de Pombal, que procurou modernizar e secularizar a educação. Esse período de transição facilitou a introdução de novas ideias e conceitos jurídicos, incluindo o jusnaturalismo, que começou a ser incorporado à cultura jurídica brasileira a partir do tratado de Gonzaga.

As reformas implementadas pelo Marquês de Pombal tiveram um impacto paradoxal na cultura brasileira: ao mesmo tempo que desmantelaram a estrutura de ensino jesuíta, introduziram novas correntes de pensamento. Gonzaga, com seu tratado, encontrava-se na intersecção dessas duas realidades – a antiga e a nova – refletindo as tensões entre a tradição e a reforma, entre o conservadorismo e o iluminismo.

Após a independência do Brasil, as ideias jusnaturalistas passaram a ter um papel mais destacado no pensamento intelectual. A fundação das faculdades de Direito em São Paulo e Olinda criou um cenário acadêmico propício ao aprofundamento e ensino do jusnaturalismo. Os primeiros professores dessas instituições frequentemente recorriam a compêndios e textos didáticos para estruturar seus cursos, o que resultou na criação de uma vasta literatura jurídica sobre o Direito Natural no Brasil do século XIX.

Com o advento das primeiras instituições de ensino superior em Direito, localizadas em São Paulo e Olinda, o Brasil começou a desenvolver uma produção própria em Filosofia do Direito. Essa evolução foi estimulada pela integração da matéria de Direito Natural, que lançou as bases para um corpo

de obras autorais brasileiras na área. Dentre os pensadores europeus referenciados na época, destacavam-se nomes como Fortuna, Heinécio, Grócio e Puffendorf, entre outros, cujas teorias foram fundamentais para a estruturação dos manuais acadêmicos nacionais (Venancio Filho, 1982, p. 33).

No Recife, destacou-se a figura de Pedro Autram da Matta e Albuquerque, que, juntamente com João Silveira de Souza, defendia uma vertente de jusnaturalismo racionalista e secular, colocando a razão humana como pilar do direito natural e de sua universalidade e constância. Paralelamente, Soriano de Sousa compôs obras que refletiam um jusnaturalismo escolástico, enfatizando a predominância da tradição medieval e a supremacia do sobrenatural sobre o racional.

Em São Paulo, a figura de José Maria de Avelar Brotero foi significativa na disseminação das primeiras concepções de Direito Natural. Sua obra, ainda que controversa, buscava conciliar uma perspectiva materialista com os ensinamentos religiosos tradicionais. Brotero defendia um jusnaturalismo teológico, atribuindo a origem do direito natural à divindade, em contraposição aos autores que enxergavam a razão humana como fonte primária do direito natural. (Brotero, 1829, p. 77)

Essas variadas perspectivas no ensino jurídico refletem o contexto plural e por vezes contraditório do Brasil do século XIX. A nova nação buscava, por meio da educação jurídica, estabelecer sua identidade e sistemas de pensamento, oscilando entre a manutenção da tradição religiosa e a incorporação de novas correntes de racionalismo e secularismo. A obra de Brotero, em particular, ilustra essa tentativa de equilíbrio, simbolizando a complexa transição do país para um cenário jurídico independente e autóctone.

A complexidade e as contradições do início do pensamento jurídico no Brasil são bem ilustradas pela recepção crítica do trabalho de José Maria de Avelar Brotero. Reynaldo Porchat, por exemplo, destacou a falta de precisão e a confusão teórica em sua abordagem, que tentou fundir indevidamente conceitos teológicos e racionalistas. Essa tentativa de síntese talvez refletisse os desafios de um contexto brasileiro ainda em busca de uma identidade jurídica própria, influenciado, mas não completamente moldado, pelo legado português.

Nesse contexto incipiente, figuras como Sá e Benevides advogavam por um jusnaturalismo teológico assertivo, alinhado aos princípios cristãos, resistindo às correntes de pensamento que proclamavam a autonomia do direito e da sociedade em relação à divindade. Esta posição indicava uma forte reação ao modernismo e um apego à visão de que direitos e estruturas sociais tinham origens divinas, e não meramente humanas (Porchat, 1956, p. 224).

Além disso, o pensamento de João Teodoro Xavier de Matos introduziu no Brasil o krausismo, uma filosofia que, influenciada por Karl Christian Friedrich Krause, buscava harmonizar diversos elementos filosóficos em uma visão panteísta do mundo. Tal abordagem era distinta do jusnaturalismo teológico tradicional e oferecia uma nova perspectiva sobre a justiça e o direito, vistas como princípios harmônicos e universais.

O jusnaturalismo no Brasil, conforme categorizado por Machado Neto, abarcava vertentes tão diversas quanto o iluminismo, o escolasticismo, o ultramontanismo e o krausismo. Essa pluralidade reflete a rica tapeçaria de influências que competiam e colaboravam na formação do direito brasileiro.

Apesar da criação de instituições de ensino jurídico, como aponta Renata Steiner, não houve uma imediata emergência de uma cultura jurídica plenamente nacional. A influência de Coimbra permaneceu predominante até meados do século XIX, quando a composição dos professores e o corpo estudantil começaram a refletir mais diretamente a realidade brasileira. Venancio Filho, citando Clóvis Beviláqua, descreveu os primeiros anos dos cursos jurídicos de São Paulo e Olinda como “rudimentares imitações de Coimbra”. Somente a partir da década de 1850 é que se pode observar o esboço de uma cultura jurídica autenticamente brasileira, em grande parte porque a maioria dos professores já eram brasileiros, bem como formados em academias brasileiras. (Steiner, 2010, p. 166).

Os cursos jurídicos criados em 1827, foram regulados pelos estatutos do Visconde de Cachoeira, José Luís de Carvalho e Melo, bacharel em direito pela Universidade de Coimbra. Esse regulamento estabelecia como objetivos dos cursos de direito: “formar 'homens hábeis para serem um dia sábios magistrados e peritos advogados de que tanto se carece' e outros que possam vir a ser 'dignos Deputados e Senadores para ocuparem os lugares diplomáticos e mais empregos do Estado’“(Venancio Filho, 1982, p. 31). O que

se visava era a formação de bacharéis hábeis e capazes de lidar com toda a burocracia estatal. Os estatutos de Cachoeira foram a matriz do ensino jurídico em seus primeiros anos no Brasil, sendo que muitos de seus princípios perduraram até a República.

O currículo criado pelos estatutos do Visconde de Cachoeira era fortemente influenciado pelo jusnaturalismo, e era um demonstrativo de como se buscava, de maneira ambígua, superar o passado colonial formando uma elite jurídica aberta à modernidade: buscava conferir amplo reconhecimento às ciências políticas e sociais, ao mesmo tempo que conservava a cadeira de Direito Público e Eclesiástico (Adorno, 1988, p. 95-96). Assim, foi uma estrutura curricular que "nutriu-se de orientações filosófica e ideias jurídicas conflitantes entre si" (Adorno, 1988, p. 95-96).

A formação prática privilegiada nos estatutos do ensino jurídico do Brasil, delineados sob a visão do Visconde de Cachoeira, foi alvo de críticas quanto à sua adequação às necessidades de um ensino mais científico e doutrinário. Venancio Filho (1982, p. 36) ressalta que, embora os estatutos buscassem uma formação prática eficaz para os futuros profissionais do direito, faltou-lhes um alicerce mais robusto em termos de teoria e ciência jurídica. Esta lacuna na educação jurídica, que enfatizava o estilo retórico em detrimento do conteúdo substantivo e objetivo, teria contribuído para deficiências observadas desde a sua implementação em 1827. A crítica aponta que um maior equilíbrio entre a prática e a teoria poderia ter proporcionado uma base mais sólida para o desenvolvimento jurídico e intelectual do país.

Esses foram apenas alguns dos vários problemas que enfrentavam os cursos jurídicos brasileiros: "durante os primeiros anos e ao longo de todo período imperial, eram inúmeras as dificuldades que recaíram sobre a estrutura didática e administrativa do ensino de Direito" (Adorno, 1988, p. 95).

Na esfera intelectual brasileira até meados do século XIX, a paisagem se apresentava árida em comparação com outros países latino-americanos que já desfrutavam de uma tradição acadêmica consolidada. Sob tal panorama, a contribuição filosófica nacional era virtualmente inexistente, como ressaltado por Saldanha (1978, p. 83). Tal carência decorria das condições desfavoráveis ao florescimento de uma vida intelectual, caracterizadas pela escassez de bibliotecas e instituições educacionais, pela ausência absoluta de

universidades, pela incipiente natureza da imprensa e pela desorganização dos arquivos. Essa configuração criava um abismo entre o conhecimento das elites e a sabedoria popular. Uma minuciosa investigação acerca deste período na história do saber no Brasil desnudaria uma estrutura de conhecimento incompleta e frágil, denotando uma 'infraestrutura' intelectual permeada por lacunas e fragilidades que impregnavam o desenvolvimento cultural do país.

No corte temporal estabelecido nessa dissertação, temos a presença quase que exclusiva do jusnaturalismo escolástico e seu notório conflito com o ilustrado. Neste sentido, indagamos se o jusnaturalismo escolástico-tomista ainda se faz presente nos tempos de hoje, se há algum jusfilósofo que mantém essa corrente viva na academia, que faz a defesa ou que ao menos demonstra certa empatia pelos fundamentos jurídicos de Santo Tomás de Aquino. Para Machado Neto:

> É certo que a tradição jusnaturalista não se esgota, no Brasil, com a obra de João Teodoro Xavier de Mattos, mas, ao contrário, ela se prolonga através de todo o nosso século até os dias atuais, por intermédio da obra dos pensadores tomistas do século XX como Alceu Amoroso Lima, Benjamim de Oliveira Filho, A B. Alves da Silva e tantos outros que fizeram chegar até o nosso século a tradição jusnaturalista em nosso meio (Machado Neto, 1969, p. 41-42).

O arcabouço do pensamento jurídico brasileiro, bem como a evolução das ideias jurídicas no Brasil, conforme delineado e investigado, foi substancialmente moldado pela influência da tradição escolástica-tomista. No âmbito do Direito, essa corrente filosófica exercia praticamente hegemonia em nosso contexto jurídico, especialmente após o estabelecimento dos cursos jurídicos no país. Contudo, o advento do positivismo científico introduziu no pensamento brasileiro as ideias de Augusto Comte; consequentemente, a visão cientificista positivista empenhou-se em refutar qualquer concepção metafísica concernente à existência de um Direito Natural de origem divina. O germanismo de Tobias Barreto, nesse mesmo viés, ao considerar o direito como um fenômeno cultural, também dirigiu severas críticas ao pensamento de cunho teológico. Nesse mesmo contexto, na história das ideias filosóficas no Brasil, observamos a influência de Silvio Romero, que igualmente contribuiu para contestar a premissa de um Direito de origem divina.

O que se depreende do estudo feito até aqui é que o jusnaturalismo foi a corrente teórica vigente no pensamento jurídico brasileiro durante todo o período da colônia e quase todo o período do Império. Apenas no final do século XIX é que essa hegemonia começa a ser quebrada pelo ingresso no país das ideias positivistas no Sul e evolucionistas no Nordeste.

Para concluir as reflexões aqui apresentadas, observa-se o seguinte: enquanto os escolásticos tomistas do período imperial sustentavam a crença na existência de um Direito de origem divina, os neotomistas do período republicano, especialmente após o surgimento da Questão Social da Igreja, passaram a adotar a perspectiva de um Direito de origem secular, em detrimento do divino. Assim, o discurso dos juristas filiados à tradição cristã - fundamentado em uma Justiça Divina - tornou-se incongruente com os avanços científicos da era contemporânea. Houve uma mudança de paradigma discursivo. Atualmente, entre os neotomistas, discute-se a Justiça Social, uma forma de justiça centrada no homem, embora mantenha uma íntima relação com o desígnio divino de alcançar o bem comum e promover a fraternidade entre os indivíduos. Seria essa uma espécie de retorno, ainda que não intencional, às ideias dos escolásticos? Deixo esta indagação para reflexão e debate ulterior.

2.2. Libelos e manifestos indígenas durante a Independência

O Brasil independente na primeira metade do século XIX manteve muitas semelhanças com a estrutura socioeconômica, os mecanismos de poder e a visão de mundo que caracterizaram a época colonial, antes de sua separação de Portugal.

Quanto à política em relação aos indígenas, ela continuou nas mãos dos fazendeiros, que eram um grupo poderoso em expansão territorial. A legislação e as ações concretas que precederam a independência não cessaram após esse período. Medidas repressivas, o uso da força militar e outros métodos de dominação de grupos indígenas resistentes, bem como a sujeição deles à servidão, a apropriação de terras e outros recursos indígenas, persistiram durante todo o período imperial. Embora o trabalho indígena tenha mantido sua

importância em algumas regiões e para algumas atividades econômicas, em outras áreas, como a exploração de borracha na Amazônia, seu papel diminuiu.

O trabalho indígena não era visto como uma herança colonial em declínio, mas sim como uma resposta aos problemas da época. Muitas tentativas foram feitas para regular e expandir o uso dessa força de trabalho ao longo da primeira metade do século XIX em várias províncias. Isso estava alinhado com outras iniciativas de subjugação de homens livres por meio de trabalho compulsório.

Esse deslocamento na ação estatal culminou, também, em uma mudança no debate relativo à própria natureza dos índios. Conforme acertadamente colocado por Manuela Carneiro da Cunha (1992), a questão da humanidade dos índios e de sua capacidade para a civilização, longe de ser puramente teórica, encerrava em si implicações para a política indigenista e sobre se se deviam exterminá-los sumariamente ou se se os devia atrair, educar e tentar incluir na sociedade civil (Santos, 2014). Nessa perspectiva, subdividiam-se os índios, de forma geral, em duas categorias - “bravos ou hostis” e “domésticos ou mansos” (Cunha, 1992, p. 7). Para a mesma autora, a “domesticação” supunha, como nos séculos anteriores, sua sedentarização em aldeamentos sob o “jugo das leis”. Cunha esclarece que:

> [n]a categoria de índios bravos, passam a ser incorporados os grupos que vão sendo progressivamente encontrados e guerreados nas fronteiras do Império: grupos dos afluentes do rio Amazonas, do Araguaia que se quer agora abrir à navegação, do Madeira, do Purus, do Jauaperi, do Doce e de outros tantos rios (Cunha, 1992, p. 7).

Durante as primeiras décadas do século XIX, em meio a um contexto de transformações sociais e políticas, os reformadores intelectuais e políticos do Brasil empreenderam discussões acaloradas acerca da integração e assimilação dos povos indígenas. Este período foi marcado por uma busca fervorosa pela consolidação de uma identidade nacional coesa e pela consolidação de um estado centralizado e modernizado. Nesse contexto, a questão indígena emergiu como um tema de considerável importância, não apenas do ponto de vista humanitário, mas também como parte integrante dos

esforços para consolidar a soberania estatal e moldar a sociedade de acordo com os ideais da época.

No momento de elaboração da Constituição de 1824, os constituintes debatiam seus posicionamentos acerca da temática indígena e se deparavam com questões que a realidade do país se lhes apresentava como que um nó indissolúvel, aparecendo, desta forma, possibilidades minimamente viáveis.

Entre as duas vias possíveis no trato da questão indígena – o extermínio ou a ressocialização – o Governo Imperial optou pela segunda via, remetendo-nos à discussão da Assembleia Constituinte de 1823. O reconhecimento da cidadania para os indígenas exigia um "branqueamento" cultural e racial dessas populações. Este conceito implicava na necessidade de assimilar os indígenas aos padrões culturais e sociais europeus, desconsiderando suas próprias identidades e culturas.

Essa postura colocou as populações indígenas diante de questões profundamente contraditórias. A dominação imposta pelos colonizadores resultou na desestruturação de suas sociedades e em constantes reformulações adaptativas à nova realidade. A redução drástica de sua população, devido a conflitos, doenças e outras formas de violência, diminuiu sua capacidade de articulação e resistência às imposições coloniais. Diante desse cenário, muitas comunidades indígenas tiveram poucas alternativas de sobrevivência além de se inserirem, de forma adaptada e negociada, no Estado-Nação.

O Estado brasileiro tornou-se, assim, um símbolo paradoxal para os povos indígenas. Por um lado, representava a dominação e espoliação de suas terras e culturas. Por outro, era a principal instância capaz de garantir alguma proteção legal e territorial. A inserção no Estado-Nação permitia, ainda que de forma limitada, a preservação de pequenas parcelas de seu território tradicional, essenciais para a continuidade de suas formas adaptativas de resistência e sobrevivência. Esta dualidade reflete a complexa relação dos indígenas com o Estado, que ao mesmo tempo em que os oprimia, oferecia a possibilidade de proteção e sobrevivência em um contexto de extrema adversidade.

Neste sentido, de acordo com Rosane Lacerda (2008, p. 13), havia duas correntes de opinião em relação à temática indígena no século XIX, já que ela

se encontrava ausente do texto constitucional do Império. De um lado, Francisco Adolfo Varnhagem (1806-1878), o Visconde de Porto Seguro, defendia a necessidade da sujeição dos índios à força brasileira em benefício da consolidação das fronteiras do Império. Varnhagem acreditava que a incorporação forçada dos indígenas era essencial para a segurança e expansão territorial do país.

Do outro lado, encontrava-se José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838), com seus "Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Brasil", em que defendia que o Império tinha uma obrigação moral de prover aos indígenas condições para seu ingresso no projeto de unidade nacional. Seu enfoque era mais humanitário e educacional, propondo políticas de integração pacífica e civilizatória para os povos indígenas. Apesar de suas ideias progressistas, o artigo de Bonifácio foi proposto como contribuição à Carta de 1824, mas nunca foi acrescentado.

É interessante notar que, apesar das divergências entre a abordagem mais agressiva de Varnhagem e a mais protecionista de Bonifácio, ambos compartilhavam a mesma visão de uma suposta “inferioridade silvícola” dos povos indígenas. Esta percepção de inferioridade justificava, para ambos, a necessidade de intervenção e transformação dos indígenas, seja por meio da força ou da catequese e civilização, reforçando assim a ideia de que os indígenas precisavam ser "melhorados" para serem integrados à sociedade brasileira.

Prosseguindo com os debates constituintes, os reformadores visionários do período enfatizaram a necessidade premente de incorporar os povos indígenas à vida nacional, não mais como comunidades isoladas e marginalizadas, mas como membros ativos e produtivos da sociedade. A discussão sobre a assimilação e homogeneização social dos indígenas não se limitava apenas a considerações práticas de controle populacional, mas também refletia uma visão idealizada da sociedade, na qual todos os segmentos da população contribuíam de maneira harmoniosa para o progresso e o desenvolvimento do país.

Paralelamente às discussões teóricas e políticas sobre a questão indígena, os reformadores também buscaram implementar medidas concretas para efetivar sua visão de integração. A comunicação efetiva entre as diversas

regiões do vasto território brasileiro era vista como fundamental para promover a integração dos povos indígenas à nova ordem social e econômica em ascensão. Para tanto, o governo central emitiu diversas diretrizes e decretos, incluindo a Carta Régia de 4 de dezembro de 1816, que buscavam facilitar o contato e a comunicação entre as populações indígenas e os colonos e autoridades locais.

Essas medidas incluíam a oferta de alimentos e utensílios agrícolas como machados e facões, como forma de incentivar a cooperação e o intercâmbio entre as comunidades indígenas e os demais habitantes do território brasileiro. No entanto, tais iniciativas muitas vezes foram acompanhadas por práticas coercitivas, refletindo a complexidade e as contradições inerentes aos esforços de integração e assimilação dos povos indígenas em uma sociedade em rápida transformação.

Muitos líderes, proprietários de terras e políticos elaboraram propostas e documentos destinados a abordar a presença dos povos indígenas. Essas propostas foram apresentadas às Cortes de Lisboa em 1821 e, após a independência do Brasil, durante a Assembleia Constituinte de 1823. Algumas das ideias que surgiram durante as discussões nas Cortes portuguesas também encontraram eco na Assembleia Constituinte Brasileira de 1823. Essa assembleia reuniu deputados para determinar as características do novo Império do Brasil, e questões controversas como população e cidadania surgiram, tornando evidente a necessidade de abordar a inclusão dos povos indígenas na nova nação brasileira.

Apesar das várias propostas, havia um desinteresse geral em determinar o destino dos índios como parte da construção de uma nação homogênea. O projeto que ganhou alguma atenção durante os trabalhos constituintes foi “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil”, apresentado por José Bonifácio de Andrada e Silva, como já apontado nesta dissertação. Isso refletia a necessidade de resolver a questão indígena em um Império recém-criado. O projeto enfatizava a concentração dos índios em aldeias como espaços de civilização e catequese, onde eles seriam controlados e ensinados a se tornarem trabalhadores livres.

Vania Moreira aponta que, para as Cortes de Lisboa foram submetidos diversos projetos provenientes de diferentes regiões do Brasil, notadamente de

São Paulo, Pernambuco, Pará e Bahia, apresentados por figuras proeminentes como José Caetano Ribeiro da Cunha (representando o Pará), Domingos Borges de Barros (pela Bahia) e Francisco Muniz de Tavares (por Pernambuco), o que evidencia a relevância conferida ao tema em questão (Moreira, 2010). Entre esses projetos, destaca-se o elaborado pelo coronel Francisco José Ricardo Zany, intitulado "Projeto para os índios do Grão Pará", que propunha a distribuição dos indígenas entre os colonos por um período de 7 anos, durante os quais seriam instruídos nos preceitos do cristianismo e envolvidos em atividades laborais conforme suas capacidades (Diário, 1822, p. 239-242). Além disso, outros documentos como a "Memória sobre as aldeias de índios da província de São Paulo, segundo as observações feitas no ano de 1798", elaborada pelo militar e bacharel José Arouche de Toledo Rendon, sugeriam medidas destinadas à "civilização e catequese dos Índios, que vivem em hordas errantes nas imensas matas do solo brasileiro" (Rendon, 1842, p. 297), como parte de um esforço para definir uma política coerente para essa parcela da população.

É relevante salientar que apenas o projeto do militar italiano radicado no Pará, Francisco Zany[1], foi aprovado pela Comissão de Ultramar das Cortes Gerais de Lisboa, enquanto os demais sequer foram submetidos a debate. A atenção dedicada ao plano indigenista do coronel Zany está intrinsecamente ligada às circunstâncias históricas específicas da colonização na Amazônia, que tornaram imperativa a consideração dos indígenas como a principal mão de obra disponível. Na visão de Zany, as 26 etnias que habitavam a região do alto Amazonas, abrangendo desde os "selvagens" até os "pacíficos de condição", possuíam o potencial e a obrigação de se civilizarem, o que, segundo ele, resultaria em um substancial aumento populacional, agrícola e econômico naquela província (Diário, 1822, p. 239).

Além dessas iniciativas, surgiram outros planos que merecem destaque. Um deles foi o plano elaborado pelo tenente Antonio Joaquim de Bitencourt e Sá, que compartilhava semelhanças notáveis com as propostas de Francisco Zany. Esses projetos convergiam na ideia de que a submissão dos povos

[1] O prestígio desfrutado por Francisco Zany junto ao governo levou-o a receber em 1829 o grau de comendador. Para esse Decreto, conferir: Arquivo Nacional, fundo Ordens Honoríficas. BR RJANRIO 69.CAI.OCR.7871862.

indígenas era uma abordagem viável para explorar o potencial de riqueza da região amazônica e superar o atraso e a barbárie que acometiam essas populações.

Por outro lado, as propostas de Toledo Rendon enfatizavam a necessidade de uma administração eficaz dos aldeamentos como meio de resgatar os indígenas de seu estado de atraso e barbárie, permitindo-lhes ingressar na trajetória da civilização.

Entretanto, é importante ressaltar que tanto nas Cortes de Lisboa quanto na Assembleia Constituinte de 1823, essas propostas eram frequentemente tratadas com desinteresse e desânimo. Parecia haver uma relutância em considerar seriamente os caminhos a serem adotados para lidar com as populações indígenas, que representavam um dos principais desafios na construção de uma nação unificada e coesa.

Durante os debates constituintes de 1823, não há dúvida de que foi o projeto de José Bonifácio, o único a lograr êxito no sentido de chamar à atenção, e relevância, mesmo que, ao final, não tenha sido incorporado no texto final da Carta Constitucional. Este documento reflete a influência indigenista de Bonifácio e sugere uma linha de pensamento paralela à de seu contemporâneo e colega deputado Rendon. As ideias de Toledo Rendon sobre a integração dos povos indígenas à nação brasileira são vistas como possíveis influências nas proposições de Bonifácio. Ambos compartilharam uma visão comum sobre a importância de assimilar os indígenas, não apenas socialmente, mas também politicamente, como parte integrante e fundamental do Império do Brasil em formação. (Seixlack, 2011, p. 5)

Bonifácio, neste sentido, compartilhava da visão de Toledo Rendon acerca da importância dos povos indígenas na formação de um mercado de trabalho livre e na defesa do território imperial. Ele acreditava que os aldeamentos eram essenciais para alcançar esse objetivo, pois serviriam como locais de concentração e transformação dos indígenas em agentes econômicos produtivos. Além disso, os aldeamentos seriam espaços de civilização e catequese, onde os nativos poderiam ser controlados e guiados por administradores seculares e religiosos rumo à sedentarização e à adoção de novos valores, como a valorização do trabalho para a subsistência. Dessa forma, os aldeamentos desempenhariam um papel fundamental na assimilação

dos indígenas à sociedade colonial, facilitando sua integração ao mercado de trabalho e à defesa do território imperial.

No artigo 21 sobre o estabelecimento das aldeias, Bonifácio recomendava

> que as novas aldeias das raças menos preguiçosas e mais capazes dos trabalhos de lavoura não se estabeleçam em país de muita caça ou peixe, para que os novos colonos não se entreguem somente nas mãos da natureza, antes, pelo contrário, sejam forçados a ganhar e segurar o seu sustento à custa dos seus trabalhos rústicos. (Silva, 1965, p. 19).

A primeira apresentação do seu texto às Cortes Constituintes – Apontamentos para a civilização dos índios bravios do Império do Brasil - ocorreu em Portugal sem que Andrada e Silva obtivesse sucesso no seu intento de transformá-lo em lei. O texto foi reapresentado em 1823 à Assembleia Constituinte Nacional e novamente foi rejeitado, apesar dos elogios da Comissão de Colonização, Civilização e Catequização dos Índios (Gomide, 1823, p. 97). A Comissão reconhecia a importância do tema, considerava o trabalho "precioso resultado de profunda filosofia", recomendava a sua impressão e venda pública, bem como o seu envio aos governos Provinciais para que seus governantes emitissem opiniões acerca das propostas apresentadas.

Na verdade, o conteúdo do texto não trazia informações particularmente inovadoras. Semelhante ao projeto de Pombal, a proposta de José Bonifácio estava alinhada com aqueles que acreditavam na importância e viabilidade de integrar os indígenas à totalidade da nação, em vez de manter o estado de guerra como o método mais apropriado para alcançar esses objetivos. José Bonifácio, que fazia parte da elite que havia estudado na Europa, via o processo educativo como um poderoso agente de transformação na sociedade. Como reformista, ele repudiava a adoção de soluções radicais e extremas para os problemas sociais e políticos.

A influência das discussões europeias sobre a escravidão como uma prática economicamente prejudicial moldou suas ideias e o levou a criticar a instituição da escravidão, alegando que ela corrompia a sociedade, desencorajava o trabalho, prejudicava a estrutura familiar e minava a religião.

Para ele, os defensores da escravidão estavam mais interessados em preservar o uso da força do que a propriedade. No entanto, devido à inviabilidade de sua proposta de abolir a escravidão africana, devido à sua extensão geográfica, ao amplo espectro de interesses e ao grande número de beneficiários envolvidos em sua manutenção, José Bonifácio sugeriu a extinção da escravidão indígena, que era mais limitada em termos geográficos e demográficos. Além disso, aqueles que se beneficiavam da escravidão indígena não possuíam tanto poder político e prestígio na nova estrutura de governo.[2] Curiosamente, sua "Memória sobre a Escravidão" não chegou a ser apresentada à Assembleia Constituinte, ao contrário de seu "Plano para os Índios Bravios", que foi submetido duas vezes.

O debate constitucional de 1823 revelou uma preocupação emergente com a situação dos povos indígenas no recém-formado Império do Brasil. Um esboço da Constituição da época mostra que os deputados propuseram medidas específicas para a 'catequese e civilização' dos índios, refletindo o reconhecimento da necessidade de integrá-los ao novo Estado. No entanto, esse artigo proposto, que evidencia a tentativa inicial de endereçar a questão indígena, acabou não sendo incorporado na versão final da Constituição promulgada por Dom Pedro I em 1824. Este fato destaca o desafio contínuo e a complexidade da inclusão dos povos indígenas nas estruturas políticas e sociais do Brasil.

No entanto, apesar das discussões, a Carta do Império de 1824 não fez menção aos índios. Eles eram considerados brasileiros por nascimento, mas não cidadãos, já que não eram vistos como parte do pacto social que constituía a nova nação brasileira. Longe de serem brasileiros no sentido político do termo, índios bravos e cativos seriam meros habitantes do território imperial, constituindo dessa forma a população que o ocupava. Para o constituinte Manuel José de Sousa França, "os índios que vivem nos bosques são brasileiros, enquanto não abraçam a nossa civilização. Convém, por consequência, fazer esta diferença por ser heterogênea a nossa população" (Rodrigues, 1974, p. 123).

---

[2] Além de José Bonifácio, poucos representantes das elites defendiam a extinção, ainda que gradual, da escravidão africana: João Severiano Maciel da Costa, José Eloy Pereira da Silva e Domingos Alves Branco Moniz Barreto (**Memórias sobre a Escravidão**. Brasília. Arquivo Nacional; Fundação Petrônio Portella; Ministério da Justiça, 1988).

A narrativa dos constituintes do século XIX revela uma perspectiva desoladora sobre a inclusão dos povos indígenas na nascente nação brasileira. Os aldeamentos, longe de serem vistos como comunidades integrativas, eram considerados espaços de confinamento, destinados a isolar os indígenas — frequentemente descritos como uma presença incômoda — em áreas delimitadas e sob controle rígido. A correspondência do deputado José Lino Coutinho, atuante na Secretaria de Estado dos Negócios do Império, ecoa essa visão discriminatória, explicitando a resistência à presença indígena na capital do Império, o Rio de Janeiro, sob o pretexto de que suas "extravagâncias" causariam perturbações às autoridades.[3]

Conforme salienta Seixlack, a cidadania ficava restrita aos homens livres, o que acentuava a diferenciação entre eles e aqueles que eram considerados apenas residentes no território do Império do Brasil, sem nenhum elo com a sociedade imperial. Na perspectiva dos deputados, esses habitantes não apenas careciam de vínculos com a nação, mas também eram vistos como uma possível ameaça à prosperidade e à soberania do Estado nacional (Seixlack, 2011, p. 13).

Embora houvesse discordância entre os deputados, como demonstrado por José Antônio da Silva Maia e Francisco de Montezuma, a discriminação contra os povos indígenas persistiu. Tanto a Constituição de 1824 quanto as cartas subsequentes silenciaram completamente sobre os indígenas, excluindo-os tanto da esfera civil quanto da participação política. A omissão deliberada desses grupos nos documentos oficiais refletia a postura dos grupos políticos dominantes que moldaram a versão final da constituição. Esse desprezo institucionalizado pelos direitos e reconhecimento dos povos indígenas perpetuou sua marginalização e negação de voz na esfera nacional.

O certo é que, na Assembleia Constituinte de 1823, entre as inúmeras questões prementes, uma se destacava: qual seria o papel do índio no recém-formado Estado-Nação? Deveriam ser concedidos a ele status de cidadão e plenos direitos como tal?

---

[3] Carta dirigida ao diretor de índios do Espírito Santo em 6 de outubro de 1831. Arquivo Nacional, fundo Série Interior - Negócios de províncias e estados. Conjunto documental: Espírito Santo. Ministério do Império. Registro de correspondência.BR_RJANRIO_AA_IJJ9_0024_m0005de0007.

Este momento crucial de pensar como construir e estruturar o país em formação, representado naquela instância pelas elites, composta por uma pequena fração de europeus livres vivendo sob a constante ameaça de revoltas de índios, negros e libertos, definiu um modelo que valorizava a autoridade do Estado para manter o “status quo”. A nação a ser construída, portanto, seria excludente em relação a vários segmentos sociais, os quais deveriam ser rigorosamente vigiados e controlados pelo Estado.

Os constituintes se viam como membros plenos da nacionalidade e, como tal, acreditavam que tinham o poder de definir os critérios necessários para a cidadania. O conceito de cidadania, naquela época, estava intrinsecamente vinculado à propriedade privada de terras, e a pátria era considerada o local onde um indivíduo exerceria suas atividades econômicas e compartilharia a liberdade.

No alvorecer do Estado-Nação brasileiro, a unidade territorial e cultural era perseguida, muitas vezes, sob a égide da violência e da coerção. Este processo de formação nacional buscava não apenas a expansão geográfica, mas também a imposição de uma identidade cultural monolítica, frequentemente à custa da diversidade étnica inerente ao país. A elite governante da época considerava as relações interétnicas sob uma ótica de dominação e controle, com o objetivo de apagar as múltiplas identidades socioculturais existentes, em favor da construção de uma unidade nacional homogênea.

Para o Estado, que era visto como o principal ator político, a questão de onde posicionar as populações indígenas sempre foi um problema de solução difícil. Reconhecê-los como os habitantes originais do país implicaria no reconhecimento de seu direito à terra que ocupavam, o que entrava em conflito com os interesses das elites e da população em geral. Estes grupos defendiam a expansão contínua do processo de conquista e exploração das terras que compunham o território nacional como um todo, e negavam a legitimidade do Estado, que buscava a unificação do território sob seu controle efetivo.

Para uma compreensão mais profunda das discussões e decisões tomadas pelos Constituintes de 1823, é fundamental considerar que esse período foi caracterizado pelo ressurgimento dos questionamentos sobre a legalidade da escravidão dos indígenas. Na verdade, desde o século XVI, não

havia um consenso entre os defensores dos chamados argumentos morais. A escravidão era vista como punição para os pecadores, uma categoria na qual os ameríndios não se encaixavam. Por outro lado, havia aqueles que justificavam a escravidão indígena com base na necessidade de se defender contra-ataques e na obtenção de mão de obra como meio de garantir o sucesso da empresa colonial.

Durante o início do século XIX, o debate sobre a humanidade dos povos indígenas ganhou novas perspectivas. A declaração de guerra justa em 1808 reanimou as discussões, que se apoiavam nos valores sociais e governamentais da época. As controvérsias acerca da humanidade dos índios eram influenciadas pelos princípios científicos contemporâneos, que tentavam traçar uma fronteira, ainda que questionável, entre os seres humanos e os demais primatas. Essa discussão colocava em pauta não apenas a posição dos índios na sociedade, mas também questionava as bases morais e éticas da guerra e da colonização.

As discussões sobre esse tema tornaram-se mais intensas a partir desse momento e envolviam diversas posturas. No entanto, é importante ressaltar que a questão de definir o status dos índios não era nova. No entanto, ganhou nova urgência em um momento de definições que buscavam promover a governabilidade por meio da formação de alianças entre grupos que compartilhavam interesses e projetos comuns. Estes incluíam a manutenção do status quo, com privilégios para poucos, uma hierarquização social rígida e um sistema de governo autocrático com mecanismos de segurança rigorosos. No entanto, havia discordâncias em relação à manutenção do sistema escravista e ao direito de manter terras improdutivas em posse (Costa, 1986, p. 102).

Aqueles que defendiam a continuidade da escravidão indígena tinham uma justificativa para essa prática, mesmo que a considerassem anacrônica. Eles argumentavam que nas áreas fronteiriças, nas zonas de conquista, a escravidão era vista como um “mal necessário”. Essa visão alegava que a escravidão indígena, embora indesejável, era uma fase essencial para o avanço da humanidade em geral e, mais especificamente, para o progresso do povo brasileiro. Portanto, eles viam a escravidão como um meio temporário para atingir objetivos maiores, como a expansão territorial e o desenvolvimento econômico do Brasil (Duchet, 1975, p. 174).

Mesmo entre aqueles poucos pensadores que invocavam princípios humanitários e iluministas para questionar a persistência da escravidão indígena, as ideias eram imprecisas ao analisar as sociedades que eram rotuladas como “selvagens”. Eles oscilavam entre valores e crenças contraditórios. Por um lado, sentiam horror e compaixão em relação à situação enfrentada pelos grupos indígenas sob domínio colonial, condenando as violências infligidas a eles. Por outro lado, a crença na inevitabilidade do progresso os levava a considerar essencial que os indígenas fossem ressocializados de acordo com os padrões europeus (Duchet, 1975, p. 178-196).

Nessa perspectiva, as sociedades indígenas eram vistas como fadadas a desaparecer, quer pela extinção física, quer pela destruição de suas formas tradicionais de organização social. A ambiguidade desses pensadores refletia o conflito entre seus ideais humanitários e o desejo de impor a civilização europeia como a única forma válida de progresso.

Na conjuntura em que os constituintes brasileiros poderiam ter buscado inspiração nas correntes científicas dos recém-fundados museus naturais e faculdades de medicina da Europa, prevaleceu ainda assim um posicionamento adverso em relação aos indígenas. As teorias científicas da época consideravam as diferenças entre os grupos humanos como consequências de condições naturais inerentes, e defendiam que as desigualdades entre os cidadãos contribuíam para a ordem e o equilíbrio da sociedade, mantendo uma estrutura hierárquica benéfica ao funcionamento social.

A justificação das desigualdades estava enraizada na convicção de que a cooperação entre indivíduos desiguais era essencial para o funcionamento da sociedade. Isso reforçava a ideia de que a integração forçada dos indígenas era necessária sempre que as características distintas atribuídas a eles por determinantes biológicos não impedissem esse projeto de integração.

Para termos uma ideia do que vigia no pensamento à época e pouco antes dos debates constituintes, as informações que contribuíram para essas reflexões incluíam relatos de viajantes naturalistas que exploraram a América portuguesa entre 1815 e 1817. Um exemplo notável é o Príncipe Wied-Neuwied, que descreveu os indígenas como tendo suas “faculdades intelectuais dominadas pela sensualidade mais grosseira”. No entanto, ele

também reconheceu que ocasionalmente demonstravam discernimento sensato e até mesmo agudeza de espírito.

Da mesma forma, Spix e Martius chegaram a conclusões similares em relação a esses povos, com foco especial nos botocudos, que foram o centro de atenção das análises no início do século XIX. Eles observaram que os botocudos pareciam estar profundamente conectados ao presente e raramente olhavam para o céu, uma característica que poderia ser interpretada como se fossem semelhantes aos animais, carecendo de raciocínio abstrato ou crenças espirituais (Cunha, 1992, p. 13).

Para Manuela Cunha, tais perspectivas estariam correlacionadas com a orientação mais ampla da questão indígena no Brasil nesse período que define como voltada para promover a conquista e “desinfecção dos sertões”, e, assim, promover o alargamento de espaços transitáveis e/ou apropriáveis pelos colonos. Assim, na concepção dominante da época, o Estado deveria criar mecanismos de combate, controle ou aldeamento dos bravios para, consequentemente, resguardar aos interessados o acesso à sua força de trabalho. (Cunha, 1992, p. 13)

Além das diversas opiniões sobre como deveriam ser tratados os povos indígenas, havia outros fatores conflitantes que tornavam difícil para os constituintes chegarem a uma decisão. A aliança entre os grupos dominantes que se formou antes da Independência era instável devido à variedade de perspectivas sobre o sistema político a ser adotado e os interesses econômicos a serem priorizados nas políticas estatais.

Essa aliança não oferecia uma base de governo sólida, pois era temporária e parcial. Surgiram desafios para reconciliar a busca pela liberdade política, mesmo que restrita a certos grupos da população, com os interesses econômicos fundamentados na escravidão.

Diante de todas essas contradições no campo da legislação, a independência política não implicou em uma completa ruptura com o sistema legal anterior. Em vez disso, optou-se por fazer os ajustes necessários no conjunto de leis herdadas do período colonial, incluindo as Ordenações Filipinas e a maioria das leis, regulamentos, alvarás, decretos e resoluções.

Devido à natureza conservadora e elitista dos constituintes e de seus representados, sua principal preocupação ao conceber o Estado era criar

mecanismos para preservar seus próprios direitos e privilégios. Isso, por sua vez, significava estabelecer sistemas de controle sobre os grupos socialmente excluídos, por meio de um governo forte que se concentraria em investimentos destinados a promover a integração territorial.

O principal critério para determinar a inclusão ou exclusão de um determinado grupo social no contexto brasileiro, como também ocorreu em muitos outros países, estava estreitamente ligado às crenças etnocêntricas, racistas e sexistas que eram evidentes nas representações históricas dos diferentes atores no Brasil. Essas representações refletiam o modelo hierárquico elaborado e implementado pelos representantes privilegiados da nação.

De acordo com a crença predominante na época, as diferenças entre as pessoas eram consideradas naturais. Dentro de uma visão utópica, as desigualdades entre os cidadãos eram legitimadas por meio de processos políticos, e a distribuição de funções com base em aptidões e habilidades específicas servia como base para uma sociedade harmoniosa, construída sobre a hierarquia e a cooperação entre partes distintas. O esforço coletivo era direcionado para garantir uma homogeneidade cultural, o que implicava a necessidade de integrar os indígenas de forma forçada sempre que suas características exclusivas, determinadas por fatores biológicos ou ontológicos invariáveis, não impedissem esse projeto.

Em suma, a falta de reconhecimento dos indígenas perpetuou dilemas herdados da era colonial, especialmente relacionados à terra e ao trabalho. Somente em 1834, com a criação da Regência pelo Ato Adicional, foi estabelecido que a política de catequese e assimilação dos povos nativos seria de responsabilidade das províncias, por meio de seus governos e assembleias legislativas. Essa medida incluía a iniciativa de remover os índios das florestas, com o objetivo gradual de integrá-los como trabalhadores a serviço do Império. Essa mudança institucional refletiu uma tentativa de lidar com os desafios persistentes relacionados à questão indígena, ao mesmo tempo em que consolidava o controle centralizado sobre essas políticas por parte das autoridades provinciais.

2.3. O direito natural na proteção dos indígenas

Neste capítulo propomos uma análise profunda da intersecção entre o direito natural e a proteção dos povos indígenas, um tema que ganhou contornos notáveis a partir dos relatos dos viajantes do século XVI. A era das grandes navegações e descobrimentos foi não apenas um período de expansão territorial e econômica, mas também um momento crucial de confronto e interação cultural. As descrições de exploradores como Thévet, Léry, Schmidel, Hans Staden, Lopez de Gomara e Juan de Acosta, entre outros, ofereceram uma visão inédita sobre sociedades até então desconhecidas, suscitando questionamentos filosóficos e jurídicos profundos sobre a natureza humana e o direito natural. Este capítulo busca compreender como essas narrativas influenciaram a percepção e o tratamento jurídico dos povos indígenas, particularmente no contexto do direito natural.

Valemo-nos das brilhantes ideias expendidas por Arno Wehling, em seu artigo intitulado “Os indígenas do Brasil entre a Razão de Estado e o Direito Natural: as contribuições de André Thévet e Jean de Léry (Wehling, 2012)

A evolução do pensamento jurídico, desde as concepções escolásticas do direito natural até as formulações mais empíricas e secularizadas na era moderna, proporciona um pano de fundo crucial para esta análise. No século XVI, um período marcado por intensas transformações políticas, econômicas e culturais, o direito natural escolástico começou a ser questionado, dando lugar a novas interpretações. Historiadores como Huizinga, identificam essa era como de uma violência exacerbada, refletindo as mudanças em curso. O capítulo se debruça sobre como essas mudanças intelectuais e culturais, incluindo o fortalecimento do nominalismo, o declínio de instituições como o papado e o império cristão, e a emergência de concepções políticas e jurídicas renovadas, influenciaram a compreensão e a aplicação do direito natural na proteção dos povos indígenas.

Por fim, o capítulo aborda a influência da abertura antropológica do Renascimento na reformulação das ideias sobre o estado de natureza e o direito natural, especialmente no que concerne aos povos indígenas. A descoberta das Américas e o subsequente contato com suas culturas nativas forneceram um campo empírico rico para repensar conceitos jurídicos e

filosóficos. As interações, conflitos e mesmo a dizimação desses povos indígenas suscitaram debates intensos e protestos, como os de Las Casas, e geraram reflexões filosóficas profundas sobre a natureza humana e os direitos inerentes a todos os povos, independentemente de sua origem ou cultura. Este capítulo se dedica a explorar como o direito natural, em sua evolução e interação com a realidade americana, desempenhou um papel significativo na proteção e no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas.

Inicialmente, é imperativo reconhecer a importância seminal dos relatos de exploradores do século XVI, tais como Thévet, Léry, Schmidel, Hans Staden, Lopez de Gomara, Juan de Acosta, entre outros, que, ao narrarem suas experiências em terras distantes, inauguraram uma nova concepção do universo humano. Essas descrições, ricas em detalhes sobre sociedades até então desconhecidas, proporcionaram um substrato empírico substancial para debates teóricos preexistentes sobre conceitos como o estado de natureza, a bondade ou maldade inerentes ao ser humano e a existência de um direito natural. Tais narrativas forneceram um panorama vívido e tangível para a validação ou refutação de diversas teorias filosóficas (Wehling, Wehling, 2005, p. 31).

Este período histórico, estendendo-se por três séculos e abarcando o Romantismo, testemunhou uma diversidade de pensadores influentes em campos como a literatura, a filosofia, o direito e o ensaio. Eles se debruçaram sobre estas questões, ora lendo Montaigne, ora consultando as próprias fontes quinhentistas e as adições de cronistas dos séculos posteriores. Destaca-se aqui a distinção entre conceitos filosóficos, como o do estado de natureza, e jurídicos, como o do direito natural. O estado de natureza refere-se às características inatas ao ser humano, enquanto o direito natural, derivado deste, define um domínio jurídico específico.

Na transição do medieval para o moderno, houve um questionamento crescente do direito natural escolástico, especialmente no século XVI, uma era marcada por intensas turbulências e paixões. Historiadores como Huizinga descrevem este período como caracterizado por uma violência extrema, refletindo-se nas esferas política, econômica e jurídica. Este questionamento acompanhou o nominalismo, iniciado por Guilherme de Occam, que buscou uma distinção mais nítida entre teologia e ciência, entre *sapientia* e *scientia*.

A economia inter-regional em expansão, o florescimento das cidades, das corporações e o fortalecimento das monarquias centralizadoras contribuíram para a erosão de instituições e concepções medievais. O próprio prestígio de Cícero, enquanto modelo filosófico e jurídico, foi desafiado nesta época. Pensadores do século XV, como Marsílio de Pádua e Nicolau de Cusa, representaram um espírito novo e crítico, promovendo concepções políticas e jurídicas que divergiam do escolasticismo e do direito natural.

O conceito de “estado”, que emergiu no final da Idade Média, passou a ser reconhecido em diversos idiomas e foi associado a uma nova prática do poder, contrapondo-se às formas medievais de sociedade e cultura, incluindo o direito natural escolástico. Este movimento culminou no século XVI com as guerras religiosas e os conflitos interestatais, época de Maquiavel e da ascensão da razão de estado. A autonomia da esfera política em relação à moral e à religião, uma ruptura com o pensamento escolástico, foi consolidada por meio das realidades brutais do poder político da época.

A reação à decadência do escolasticismo na Península Ibérica, com a revivescência da segunda escolástica e a reafirmação do direito natural, contrastou com a tendência predominante no Ocidente europeu, que prosseguiu no aprofundamento da razão de estado. A Realpolitik ganhou força, e a história passou a ser moldada por uma razão imanente, desvinculada de limites morais metafísicos. As guerras religiosas do século XVI e a Guerra dos Trinta Anos, no século XVII, evidenciaram a necessidade de uma nova formulação do direito natural, que, segundo Grotius, deveria existir “mesmo se Deus não existisse”.

Essa reformulação do direito natural se alinha com a emergência do pensamento empírico e racionalista na filosofia e na jurisprudência. Filósofos como Thomas Hobbes e John Locke, ambos do século XVII, seguiram essa tendência. Hobbes definiu a lei natural como um preceito estabelecido pela razão, não por Deus, enquanto Locke, em seu “Segundo Tratado do Governo”, explorou o conceito de um estado de natureza caracterizado pela liberdade. Locke, ao contrário de muitos de seus contemporâneos, utilizou referências empíricas em suas teorias, inclusive citando o trabalho de José de Acosta sobre os indígenas do Brasil. Este movimento rumo a um direito natural leigo

foi reforçado pelo conhecimento empírico dos povos indígenas, especialmente as culturas percebidas como mais primitivas, como as dos tupis e guaranis.

Esse novo direito natural, orientado por uma lógica mais empírica e menos religiosa ou metafísica sustentada por pensadores como Hobbes e Locke, no século XVII, trouxe a reformulação do conceito de direito natural, integrando a experiência empírica do homem americano, particularmente as culturas percebidas como mais primitivas. Esse novo jusnaturalismo, conforme apontado por Norberto Bobbio, caracterizou-se pela transição de uma concepção ontológica e metafísica da natureza para uma concepção empírica e pelo reconhecimento da razão como um conjunto de procedimentos intelectuais utilizados pelo homem para resolver problemas. (Bobbio, 1997, p. 48)

Finalmente, a abertura antropológica do homem do Renascimento para outras culturas desempenhou um papel crucial na reformulação das ideias sobre o estado de natureza, a bondade natural e o direito natural. Este choque cultural, exemplificado nos conflitos e na dizimação de indígenas, nos protestos de Las Casas, e nas obras de Montaigne, reforçou a necessidade de revisitar e renovar os conceitos de direito natural e estado de natureza à luz das novas realidades culturais e sociais descobertas.

John Locke, como já mencionado, e Samuel Pufendorf, contribuíram significativamente para a discussão sobre o estado de natureza, um tema central na filosofia política moderna. Pufendorf, alinhando-se a Grotius, exaltou a simplicidade da vida primitiva dos povos ameríndios, considerando a liberdade como o direito primordial no estado de natureza, uma ideia que Montesquieu mais tarde adotaria e expandiria em suas próprias obras (Franco, 1937). No século XVIII, pensadores ilustres como Montesquieu, Voltaire — com sua abordagem particular em contraposição a Rousseau — Denis Diderot e, mais notavelmente, Jean-Jacques Rousseau, aprofundaram o estudo sobre a bondade natural do homem, influenciados pelas narrativas acerca dos ameríndios.

Rousseau, em particular, destacou-se por sua abordagem inovadora e influente. Seu trabalho foi marcado pelo amadurecimento da teoria da bondade natural, visível em três de suas obras principais: “Ensaio sobre a desigualdade do homem” (1755), “Do Contrato Social” (1762) e “Emílio – Tratado sobre a

educação” (1762). Profundamente influenciado por Montaigne e pela obra “Robinson Crusoé” (1719) de Daniel Defoe, Rousseau defendeu a superioridade do homem selvagem, propondo que este habitava uma espécie de idade de ouro da humanidade. Para Rousseau, a humanidade necessitava de uma reformulação, que deveria ser alcançada por meio de uma doutrina pedagógica centrada na educação natural.

A ideia de Rousseau de que a simplicidade e pureza do estado primitivo do homem representam um ideal a ser aspirado gerou um impacto duradouro no pensamento filosófico e pedagógico. Ele argumentava que o homem selvagem, livre das corrupções e complicações da vida em sociedade, possuía uma bondade inata e uma liberdade que eram perdidas ou comprometidas na civilização moderna. Esta concepção influenciou não apenas o campo da filosofia, mas também a prática educacional e a percepção cultural dos povos indígenas. Rousseau via a educação natural como um meio de recuperar e preservar essas qualidades inatas, desafiando as convenções da sociedade e da educação formal da época.

No tratado pedagógico “Emílio”, Jean-Jacques Rousseau postula que o ser humano é intrinsecamente bom, mas é corrompido pela civilização. Ele propõe que a educação e a organização política devem se dedicar a eliminar os obstáculos que impedem a expressão livre da virtude natural. Rousseau via a possibilidade de uma reformulação do homem, fundamentada na observação do estado de natureza evidenciado entre os povos ameríndios. A imagem dos indígenas americanos na obra de Rousseau é marcante e simbólica, representando a personificação do homem romântico, puro e feliz (Franco, 1937, p. 223).

Os filósofos do século XVIII, incluindo Rousseau, já haviam reconhecido que a liberdade política e religiosa era uma característica do estado de natureza. No entanto, surge uma distorção na percepção do índio na imaginação europeia, transformando-o em uma quimera, um ideal, uma representação de um anseio idílico. Esta idealização teve um impacto significativo e influente sobre os pensadores revolucionários do século XVIII. Nesse contexto, o índio brasileiro, através da mitologia criada ao redor de sua imagem e modo de vida, serviu de inspiração para a Revolução Francesa. A presença dessa figura mitológica no imaginário revolucionário foi fortalecida

pela teoria da bondade natural, desenvolvida em obras de autores proeminentes como Rousseau, que exerceu uma influência considerável sobre os ideais revolucionários (Franco, 1937, p. 223).

Assim, a representação idealizada do índio brasileiro no pensamento europeu do século XVIII se torna um elemento crucial na narrativa da busca por liberdade e virtude natural. Esta imagem serviu não apenas como um símbolo de pureza e simplicidade, mas também como um espelho para refletir e criticar as complexidades e corrupções da sociedade europeia da época. A influência dessa idealização no desenvolvimento da filosofia política e na educação ressalta a interconexão entre a percepção cultural e a transformação social e política durante este período crucial da história humana.

É correto afirmarmos, portanto, que a evolução do pensamento sobre o estado de natureza e a bondade inerente do homem, desde as primeiras reflexões de Locke e Pufendorf até as elaborações mais profundas de Rousseau, reflete uma contínua fascinação e idealização dos povos indígenas e de seu modo de vida. Essas ideias tiveram um papel crucial na formação do pensamento ocidental sobre liberdade, educação e a natureza humana, deixando um legado que perdura até os dias atuais.

Wehling aborda ainda o fato de que Thévet e Léry, embora não fossem especialistas em teologia, filosofia e jurisprudência, detinham certo conhecimento sobre essas áreas. As descrições de ambos os cronistas sugerem uma compreensão implícita de um “estado de natureza”. Léry, em particular, faz menção explícita ao direito natural. Suas observações sobre as regras de parentesco, religiosidade e comportamento social dos indígenas sugerem um estado primitivo natural comum a toda a humanidade. Ambos os cronistas notaram paralelos entre os comportamentos dos indígenas e dos europeus, muitas vezes destacando os aspectos mais condenáveis em ambos. Eles se empenharam em traçar comparações com episódios bíblicos e clássicos, como o casamento de Jacó com Lia e Raquel ou as aventuras de Circe e Ulisses, realçando as semelhanças culturais acima das diferenças. (Wehling, 2012, p. 22)

Neste contexto, Thévet e Léry apontam para a existência de um estado de natureza humano universal, uma premissa que precede a discussão sobre vínculos históricos ou paralelismos culturais. Jean de Léry, especificamente,

aborda de maneira explícita a questão do direito natural. Em seu “Viagem à Terra do Brasil”, ele associa a crueldade dos indígenas na guerra com as atitudes dos “discípulos de Maquiavel”, que se opõem aos ensinamentos cristãos. Esta comparação sugere uma natureza comum a todos os homens, abrangendo tanto aspectos negativos quanto positivos, e implica na existência de um estado de natureza primitivo que leva a uma lei natural. (Wehling, 2012, p. 22)

Léry também questiona o conceito ciceroniano da consciência universal de Deus, baseando-se nas práticas indígenas, especialmente na guerra. No entanto, ele conclui que, apesar das diferenças religiosas, os indígenas compartilham com os europeus uma natureza comum, evidenciada pela crença na imortalidade da alma e na existência do demônio. Este raciocínio leva Léry a reafirmar, em última análise, a validade da ideia de Cícero, sustentando a possibilidade de um direito natural fundamentado nessa natureza comum.

Portanto, é possível afirmar que os cronistas da França Antártica, mesmo não sendo especialistas em campos teológicos, filosóficos ou jurídicos, apresentaram uma concepção dos indígenas que se alinhava com as ideias dos principais intelectuais europeus da época. Enriquecidos pela experiência vivida na América, esses cronistas reforçaram a tradição jus racionalista, que na Europa enfrentava desafios diante do conceito de “razão de estado” de Maquiavel. No plano ibérico, este fato contribuiu para um renascimento da escolástica, que se estendeu do trabalho de Francisco Suarez até o século XVIII, particularmente através da *Ratio Studiorum*. No norte da Europa, por outro lado, houve um avanço em direção ao racionalismo moderno, identificando o direito natural com a razão, e não necessariamente com a fé.

Essa concepção, que emergiu como predominante durante o período da Ilustração, engloba uma variedade de correntes de pensamento, que vão desde o panteísmo até o ateísmo, porém todas convergem para o conceito de um “novo” direito natural, ou “direito racional”, como categorizado por Bobbio. (Wheling, 2012, p. 23). Dessa maneira, até mesmo os relatos de eventos aparentemente periféricos na expansão europeia do século XVI, como a experiência da França Antártica, desempenharam um papel empírico na fundamentação de uma nova concepção do ser humano e do direito, uma visão que perdura até os dias atuais, apesar dos desafios apresentados pelas

correntes pós-modernas, e que se enraíza na tradição racionalista da Ilustração.

Trazendo uma abordagem mais voltada ao Brasil, temos a concepção da bondade natural, que foi moldada e nutrida pela observação dos indígenas brasileiros, desenvolveu-se e amadureceu na Europa, para depois regressar ao continente sul-americano. Esta teoria exerceu uma influência significativa na formulação das políticas do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas. A consequência foi a criação de uma representação idealizada e romântica dos nativos, caracterizada pela inocência e simplicidade, uma imagem que permeou não apenas a legislação específica e as políticas públicas voltadas para os índios, mas também o imaginário social. Essa idealização, por sua vez, desempenhou um papel na negação da cidadania indígena, um fenômeno que se perpetuou no ordenamento jurídico brasileiro ao longo dos séculos. (Feijó, 2016)

Influenciada pela noção de um nativo ingênuo e puro -, como mencionado em parágrafo anterior -, que vivia um estilo de vida simples e bucólico, a abordagem jurídica brasileira em relação aos indígenas estava ligada ao que se denomina de 'paradigma da integração cultural' ou 'paradigma da assimilação'. Essa abordagem visava integrar o indígena à sociedade predominante, incentivando o abandono gradual de sua identidade cultural em prol da assimilação ao modo de vida da comunidade maior. Este paradigma criava uma dicotomia rígida: ou o indivíduo era considerado um cidadão brasileiro autêntico, plenamente integrado e detentor de todos os direitos civis e políticos, ou era classificado como indígena, selvagem, sem capacidade civil ou direito à participação política. A cidadania e a identidade indígena eram vistas, portanto, como condições mutuamente exclusivas e antagônicas.

O resultado desse dualismo imposto pela legislação e pelas políticas públicas foi um dilema crônico para os povos indígenas no Brasil. Por um lado, ao abraçarem plenamente a cidadania brasileira, eles enfrentavam a expectativa de renunciar a aspectos fundamentais de sua identidade cultural e tradicional. Por outro lado, ao manterem suas características culturais e identidades étnicas, eram frequentemente marginalizados do processo político e privados de direitos civis básicos. Esta contradição no coração da política indigenista brasileira reflete as complexidades e os desafios enfrentados pelos

povos indígenas na luta pelo reconhecimento e pela preservação de suas identidades únicas em um contexto nacional que frequentemente valorizava a assimilação e a uniformidade cultural.

Ao mergulharmos na historiografia do Brasil, torna-se evidente que as comunidades indígenas, desde os primórdios da colonização, têm sido participantes ativos e resistentes na salvaguarda de suas existências. Frequentemente, a sobrevivência dessas populações foi assegurada somente através de lutas árduas, travadas com o intuito de impedir a erradicação de suas culturas e povos. No que tange aos direitos indígenas, é claro que as vitórias alcançadas não trilharam um caminho evolutivo linear, mas sim um mosaico de progressos e reveses que se entrelaçaram de maneira caótica ao longo dos séculos.

Pindorama, a terra que mais tarde seria conhecida como Brasil, era originalmente um extenso território repleto de uma rica diversidade de povos indígenas, como os Tupinambá, Tamoio, Caeté, Potiguara e Tupiniquim. O advento do primeiro contato entre os navegadores portugueses, impelidos por sua ânsia expansionista ultramarina, e os habitantes autóctones desse território ocorreu em 1500, marcado pela chegada da frota comandada por Pedro Álvares Cabral. Os lusitanos, desconhecendo inicialmente que haviam chegado a Pindorama, denominaram o lugar de Terra de Vera Cruz, para mais tarde renomeá-lo como Brasil (Moonen, 1983, p.11).

Nas três décadas subsequentes ao seu 'descobrimento', o Brasil permaneceu periférico às prioridades portuguesas. O foco de Portugal estava na extração de pau-brasil, na proteção de sua costa para assegurar suas pretensões territoriais e na fundação de feitorias como postos de comércio sob o comando de feitores. Múltiplos fatores contribuíram para o relativo desinteresse de Portugal pelo Brasil nesse estágio primordial, de 1500 a 1530, frequentemente referido como o período pré-colonial. Esses incluíam o engajamento de Portugal no lucrativo comércio com as Índias e a insuficiência de recursos humanos para colonizar e desenvolver as novas terras (Costa; Mello, 1999).

Os primeiros séculos do domínio colonial português foram marcados pela significativa influência da Igreja, que exerceu considerável impacto nas políticas relacionadas aos indígenas. Importa notar que já em 1529, o Papa

havia endossado a conversão dos índios ao cristianismo. Embora não existisse, inicialmente, uma instância governamental específica encarregada dos assuntos indígenas, frequentemente cartas régias, decretos, e diretrizes eram emitidos abordando a problemática da escravidão, dos aldeamentos indígenas e do trabalho forçado (Moonen, 1983, p. 63).

Por volta de 1530, a perda do monopólio da rota comercial com as Índias, aliada à crescente presença de outras nações europeias nas costas brasileiras, levou a Coroa portuguesa a intensificar sua ocupação do novo território, temerosa de perdê-lo, e como resposta a essa conjuntura desafiadora, em 1532, por meio de uma decisão proferida pelo monarca Dom João III, Portugal optou por instituir um sistema denominado capitanias hereditárias. Esse mecanismo envolveu a subdivisão do litoral brasileiro em quatorze capitanias, concedidas a doze donatários distintos. Contudo, diante das dificuldades e insuficiências inerentes a esse modelo, a metrópole adotou uma abordagem de concentração de poder, estabelecendo um governo geral. Os primeiros governantes desse governo centralizado incluíram figuras como Tomé de Sousa (1549-1553), Duarte da Costa (1553-1558) e Mem de Sá (1558-1572) (Costa; Mello, 1999).

De forma concomitante à chegada do governador Tomé de Sousa, em 1549, desembarcaram também os primeiros jesuítas no solo brasileiro, com instruções reais para a separação dos índios convertidos ao cristianismo e seu assentamento próximo aos núcleos de colonização portuguesa. Isso conduziu à criação dos primeiros aldeamentos jesuíticos, situados nas proximidades das vilas lusitanas, onde se estabeleceram os índios cristãos, bem como diversos outros que buscaram refúgio nesses locais para escapar da servidão imposta pelos colonos, uma vez que a escravização de índios residentes em aldeamentos era proibida (Moonen, 1983, p. 66).

É de suma importância notar que, desde os primórdios do período colonial, a política indigenista esteve estreitamente vinculada à questão territorial. Remontando ao século XVII, é possível observar que a legislação portuguesa continha indícios dessa conexão. O Alvará de 1º de abril de 1680, por exemplo, abrigava uma disposição sobre a posse e os direitos territoriais dos indígenas, reconhecendo o direito dos índios como os primeiros ocupantes e legítimos proprietários das terras. Essa mesma disposição foi reafirmada em

uma lei datada de 6 de julho de 1755, que reiterava o direito dos indígenas decorrente de sua ocupação primordial da terra (Silva, 2001).

Colocadas as várias teses no seu tempo e na sua circunstância, podemos então ler o parágrafo 40º do Alvará Régio de 1 de abril de 1680, fundamento do conceito de Indigenato proposto por João Mendes Júnior e amplamente glosado pela doutrina constitucional brasileira, como sendo o que melhor ilumina o artigo 231 da Constituição de 1988, por se considerar ter sido recepcionado:

> E para que os ditos Gentios, que assim descerem, e os mais, que há de presente, melhor se conservem nas Aldeias: hey por bem que sejam senhores de suas fazendas, como o são no Sertão, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre elas se lhes fazer moléstia. E o Governador com parecer dos ditos Religiosos assinará aos que descerem do Sertão, lugares convenientes para neles lavrarem, e cultivarem, e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, ainda que estejam dadas em Sesmarias a pessoas particulares, porque na concessão destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se entende, e quero se entenda ser reservado o prejuízo, e direito dos índios, primários e naturais senhores delas (Naud, 1971).

O teor do parágrafo 40º, do Alvará datado de 1º de abril de 1680, é inequivocamente confirmado pelo monarca D. José I e pelo influente Marquês de Pombal. Neste contexto, fica estabelecido que, nas terras concedidas em sesmarias a particulares, é imperativo preservar o direito de terceiros, destacando-se, de forma ainda mais enfática, a preservação do prejuízo e do direito dos índios primários e legítimos proprietários dessas terras. Essa determinação é extensivamente aplicada no Diretório Pombalino, que enfatiza a garantia das terras agrícolas para os índios que habitam as aldeias estabelecidas pelas autoridades coloniais, e que, de acordo com as Reais Ordens, são reconhecidos como proprietários originais e naturais dessas terras.

Os princípios contidos nessas leis régias nos remetem diretamente aos conceitos de direito natural e direito das gentes, conforme formulados pelos renomados mestres das universidades de Salamanca, Coimbra e Évora ao longo dos séculos XVI e XVII. Esses preceitos refletem a preocupação em

preservar os direitos inerentes aos povos indígenas, fundamentada em noções de justiça natural e respeito pelo direito internacional, que permearam as discussões e reflexões jurídicas da época.

Conforme temos exposto, os direitos originários dos povos indígenas sobre as terras historicamente por eles ocupadas, conforme atualmente estabelecidos na Constituição Federal de 1988, não se referem ao direito de propriedade comum, mas sim a uma forma de posse peculiar, intrinsecamente relacionada a uma cosmovisão específica, pela sua natureza tradicional. No entanto, ao remontarmos a essa questão na perspectiva da legislação portuguesa dos séculos XVII e XVIII, adentramos um contexto que não dava devida ênfase à multiplicidade de visões de mundo. Naquele período, a contenda principal estava centrada na definição do conceito de domínio, onde a indagação se voltava para a determinação de se os povos indígenas eram de fato os legítimos proprietários ou senhores de seus bens, ou se possuíam um domínio real sobre eles. Este enfoque nos conduz diretamente à questão da legitimidade e origem da propriedade como um direito absoluto de uma pessoa sobre um bem, independentemente de outros vínculos distintos (como a posse) que regulamentem a relação entre indivíduos e bens, e no qual são exercidos privilégios intrínsecos ao conceito mais amplo de domínio, compreendido como uma faculdade ou poder que alguém detém sobre uma coisa, sem ser subordinado ou dependente de qualquer outra entidade.

Entretanto, para fins de contraposição, é relevante lançar um breve olhar sobre a concepção da origem da propriedade na tradição liberal, notadamente impulsionada por John Locke em sua obra “Segundo Tratado do Governo”. (Locke, 2007).

Segundo Locke, Deus entregou o mundo “para uso dos homens trabalhadores e racionais”, o que tornava o trabalho o fundamento do direito à propriedade privada individual. Nesse contexto, Locke sustentava que o “homem trabalhador e racional” estava cumprindo uma ordem divina, e a propriedade individual era uma extensão de sua própria identidade, estabelecendo uma conexão intrínseca entre propriedade e personalidade.

Nesta toada, partir de 1822, as forças liberais, que desempenharam um papel crucial na proclamação da Independência, tornaram-se conscientes da necessidade de definir uma política específica para os indígenas no Império

brasileiro. Um dos projetos mais significativos foi elaborado por José Bonifácio de Andrada e Silva e apresentado à Assembleia Constituinte em 1823. Este projeto, como já abordado em linhas anteriores, propunha a garantia das terras restantes aos índios como seus legítimos detentores (Cunha, 1987).

Em 1824, marcou-se um momento crucial na história constitucional brasileira com a promulgação da primeira Constituição do país. Esta carta magna, outorgada pelo poder monárquico, instituiu uma série de princípios e estruturas que moldaram profundamente o sistema político e social da nação. Entre as suas disposições mais significativas, destacam-se a centralização do poder, a consolidação de um governo monárquico e hereditário, a oficialização do catolicismo como religião do Estado, a atribuição de controle estatal sobre a Igreja, a implementação do voto censitário e não-secreto, e uma série de outras disposições que refletiam os valores e interesses da elite dominante da época.

Entretanto, é importante repisar que a Constituição de 1824 apresentou uma lacuna significativa ao não abordar de maneira explícita a questão indígena. Esta omissão é reveladora das tensões e ambiguidades presentes na relação entre o Estado brasileiro emergente e as populações indígenas que habitavam o território. Ao negligenciar a questão dos povos originários, a Constituição acabou por refletir a visão predominante da elite dirigente, que muitas vezes via os indígenas como obstáculos ao progresso e à civilização, ao invés de reconhecer seus direitos e identidade dentro da nação em formação.

A publicação do Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios, em 1845, marcou um ponto de inflexão na ação estatal, com um foco direcionado para a formação de aldeias e missões com o objetivo de civilizar e catequizar os índios pertencentes a comunidades isoladas e independentes, negligenciando, entretanto, outras questões prementes que afetavam a população indígena na época (Souza Filho, 2005). Esse desinteresse foi particularmente visível no que concerne aos direitos territoriais e patrimoniais dos índios. Durante o intervalo entre os anos de 1822 e 1850, que engloba a suspensão do Regime das Sesmarias e a promulgação da Lei de Terras (Lei no 601 de 1850), o Brasil permaneceu desprovido de uma legislação que tratasse da aquisição de terras.

A Lei de Terras, promulgada com a intenção de organizar os registros das terras doadas desde o período colonial e regularizar aquelas ocupadas

sem autorização, representou passos iniciais na direção do reconhecimento das terras devolutas, pertencentes ao Estado. Como parte deste esforço, foi proibida a formação de novas posses, estabelecendo-se a compra como o único meio legal de aquisição de novas terras. Simultaneamente, o artigo 12 da Lei de Terras abordava a questão indígena, estipulando que o governo deveria reservar terras devolutas para a colonização dos indígenas. Contudo, não fazia menção ao direito originário indígena sobre os territórios que tradicionalmente ocupavam, isto é, o princípio do Indigenato, uma instituição jurídica luso-brasileira originada nos primeiros períodos da colônia. Esta instituição foi estabelecida quando o Alvará de 1º de abril de 1680, confirmado posteriormente pela Lei de 6 de junho de 1755, consagrou o princípio de que nas terras concedidas a particulares, o direito dos indígenas, como senhores primordiais e naturais, deveria ser sempre preservado (Silva, 2001).

Em 1889, o período imperial terminou, levando consigo a estrutura política que sustentava a Monarquia. No entanto, a transformação da sociedade brasileira não teve um impacto substancial na relação entre os povos indígenas e os colonizadores, que ainda continuavam a ser intermediados pela Igreja Católica. Nesse contexto, grupos da sociedade interessados na queda da Monarquia começaram a conspirar um golpe militar para estabelecer o regime republicano, que efetivamente ocorreu em 15 de novembro de 1889 (Costa; Mello, 1999).

Mas, voltando ao debate sobre a questão indígena, sob a perspectiva do Direito Natural, temos que tal temática, revela um enfoque particularmente influenciado por duas correntes filosóficas distintas: a primeira, inspirada em pensadores como John Locke, Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf, e Samuel von Cocceji, a qual defende a ideia de que os direitos naturais são inerentes à natureza humana e independem do contexto cultural ou social. Nessa visão, os indígenas são considerados como detentores desses direitos fundamentais, tais como vida, liberdade e propriedade, independentemente de sua cultura ou modo de vida.

Já a segunda corrente, com sua raiz na filosofia aristotélico-tomista, enfatiza a importância da razão e da natureza na fundamentação dos direitos naturais. Aristóteles argumentou que a natureza é a fonte dos deveres morais, enquanto Tomás de Aquino expandiu esse princípio ao destacar a importância

da lei natural, que emana da ordem racional da natureza. De acordo com essa perspectiva, os indígenas, como seres racionais dotados de moralidade, possuem, por direito natural, a liberdade de viver de acordo com suas próprias leis e costumes, o que engloba a autonomia sobre suas terras, essenciais para sua cultura e subsistência.

Adicionalmente, a influência aristotélico-tomista no jusnaturalismo enfatiza a relevância da comunidade e da vida em sociedade. Tomás de Aquino argumentou que a justiça exige que os seres humanos vivam em comunidade e respeitem os interesses e direitos dos outros. Essa perspectiva pode ser aplicada à questão indígena, sugerindo que a sociedade mais ampla deve reconhecer a legitimidade das comunidades indígenas como parte integral da sociedade brasileira. Os direitos naturais, à luz desse ponto de vista, implicam o dever de garantir que as comunidades indígenas possam viver de acordo com seus próprios modos de vida.

Sob uma perspectiva jurídica, os argumentos se alinham com a visão aristotélico-tomista do Direito Natural. Consequentemente, torna-se justo reconhecer que os indígenas, enquanto parte integrante da sociedade brasileira, têm o direito inalienável de preservar sua cultura, modo de vida e território, uma vez que esses elementos são essenciais para sua existência e bem-estar. Além disso, é um dever ético, fundamentado na tradição tomista, proteger a dignidade humana em todas as suas manifestações, garantindo que os indígenas possam exercer plenamente sua racionalidade e moralidade. Qualquer política ou legislação que não respeite esses princípios vai de encontro aos fundamentos do Direito Natural, tal como influenciado pelo pensamento aristotélico-tomista. Portanto, este debate ressalta a importância de abordagens éticas e filosóficas para uma compreensão mais profunda da questão indígena no contexto histórico dos séculos XVIII e XIX no Brasil, fornecendo bases teóricas para uma reflexão crítica sobre os direitos e a justiça relacionados aos povos indígenas.

Cumpre salientar aqui e cremos ser justo evidenciarmos que a garantia do exercício pleno de seus direitos pode culminar, inclusive, no desejo/direito de não vivência com a sua própria cultura, costumes e modo de vida.

Da aplicação do Jusnaturalismo em face do Positivismo, temos que sob a ótica legal pressupõe-se uma uniformidade na realidade social,

negligenciando as profundas discrepâncias resultantes de conflitos econômicos e sociais. O sistema jurídico tende a abordar essas divergências como questões estritamente individuais, isolando os problemas na tentativa de resolvê-los por meio de acordos entre partes, como se essas disputas não estivessem intrinsicamente ligadas a interesses mais amplos que originam e perpetuam esses mesmos conflitos. (Souza Filho, 1992, p. 145-164)

Ao legislar, implementar políticas ou proferir julgamentos sob a perspectiva Positivista e não Jusnaturalista, o Estado não encara conflitos relacionados à posse de terra, por exemplo, como choques entre classes, segmentos sociais ou setores da sociedade, mas sim como um confronto entre o direito de propriedade de um fazendeiro específico e os direitos subjetivos de um posseiro particular. Isso resulta em uma simplificação excessiva, reduzindo todos esses dilemas a desavenças pessoais.

Assim, a lei, que em princípio é geral e universal, se manifesta apenas nos conflitos individuais, podendo ser injusta em sua aplicação, embora mantenha sua reputação de “justiça” no âmbito geral.

Devido à posse de um direito intrínseco e à organização dentro dos padrões de suas próprias sociedades, conceitos como território, povo e as interações com os não indígenas ou outras comunidades são compreendidos e interpretados de acordo com seus valores culturais, que resultam em normas dotadas de validade e sujeitas a punições.

As explicações para os acontecimentos do mundo, incluindo a invasão de seus territórios por pessoas não indígenas, são fornecidas com base em seus sistemas socioculturais. Portanto, a reação de cada grupo indígena às invasões ou à presença de estranhos em suas terras varia, como de fato variou, significativamente.

A existência de um sistema jurídico entre os povos indígenas e seu reconhecimento, portanto, não é uma questão recente, mas remonta aos primórdios das invasões europeias nas terras americanas. Vale ressaltar que o frei Bartolomé de Las Casas escreveu extensamente em defesa desse princípio, embora suas ideias não tenham sido amplamente aceitas ou compreendidas na época. Com grande paixão, Las Casas afirmou em meados de 1500:

> Quaisquer nações e povos, mesmo que sejam considerados infiéis, (...) são nações livres e não reconhecem nenhuma autoridade superior a não ser a deles próprios. E essa autoridade ou autoridades têm a mesma plenitude de poder e os mesmos direitos que o príncipe supremo em seus próprios territórios, assim como o imperador possui em seu império. (Las Casas, 1985).

É notável que poucos juristas que abordam a história do direito brasileiro fazem menção ao direito pré-colombiano, como se as nações indígenas tivessem deixado de existir com a chegada do Estado brasileiro. Essa interpretação etnocêntrica pressupõe a unificação do direito estatal a tal ponto que só reconhece os direitos das sociedades indígenas quando não havia um Estado, português ou brasileiro, que estabelecesse um sistema legal exclusivo ou, no mínimo, prioritário, através da legislação.

No entanto, nesses estudos e análises, há uma notável falta de conhecimento e até mesmo referências à existência atual de grupos e nações indígenas, algumas das quais têm praticamente nenhum contato com a sociedade brasileira até hoje.

Essa determinação de agrupar todos os povos indígenas sob uma única categoria é uma constante na história das relações entre colonizadores e povos indígenas. Isso levou à criação do termo genérico “índio”, em contraste com as identidades individuais de cada uma das nações indígenas. Foi também impulsionada a criação de uma “linguagem geral”, promovida pelos missionários, que buscavam estabelecer um meio de comunicação compreensível entre os diversos grupos indígenas, influenciados por uma religião única e universal. (Gonzaga, 1970, p. 38)

É evidente que essa tentativa de uniformizar aspectos religiosos, linguísticos, culturais e legais reflete um alto grau de preconceito, discriminação e etnocentrismo. Essa abordagem nega a rica diversidade existente entre os povos indígenas, incluindo suas línguas, culturas, religiões e sistemas jurídicos distintos que persistem até os dias de hoje na sociedade brasileira, embora frequentemente em circunstâncias difíceis.

De fato, existem mais de 170 grupos indígenas que preservam essas diferenças e organizam suas vidas de acordo com normas jurídicas que não têm relação com o sistema legal estatal. Isso ocorre porque essas normas são

intrínsecas a uma sociedade que opera sem a estrutura formal de um Estado e cujas formas de autoridade são legitimadas por mecanismos distintos dos processos formais e legais estabelecidos pelo Estado.

Para Souza Filho:

> O Direito de cada uma das nações indígenas, indissoluvelmente ligado às práticas culturais, é o resultado de uma vivência aceita e professada por todos os habitantes igualmente. Ao contrário disso, o Direito estatal brasileiro é fruto de uma sociedade profundamente dividida, onde a dominação de uns pelos outros é o primado principal e o individualismo o marcante traço característico. A distância que medeia o Direito indígena do estatal é a mesma que medeia o coletivismo no individualismo. Daí decorre outra diferença fundamental, o Direito de cada nação indígena é 'estável, porque nascido de uma *praxis* de consenso social, não conhece instância de modificação formal, modifica-se na própria *praxis*; o Direito estatal, tendo o legislativo como instância formal de modificação, está em constante alteração (Souza Filho, 1992, p. 150).

O mais eloquente progenitor do individualismo moderno, John Locke, partia, tal qual os escolásticos, da premissa da comunidade originária dos recursos, contudo, em contraposição à Vitoria e Soto, defendia que a posse individual dos recursos era uma extensão legítima, alcançada por meio do trabalho diligente e racional, da propriedade que cada ser humano detinha sobre si próprio. Nesse contexto, o labor constituía o alicerce filosófico para essa extensão legítima entre a individualidade e a propriedade. Portanto, a divisão dos recursos e a propriedade privada individual não demandavam, para sua validação, o consentimento ou o pacto universal, conforme proposto por Vitoria e os escolásticos ibéricos.

Ao ser dono dos resultados de seu trabalho, a propriedade se tornava um direito inerente ao ser humano desde o estado de natureza, ainda que Locke considerasse a “suficiência”, a “deterioração” e a caridade como limites relevantes, porém de importância relativa. Além disso, Locke identificava na América do Norte o ambiente mais adequado para concretizar essa inclinação possessiva.

Por outro lado, em 1758, Emer de Vattel, um dos precursores do moderno direito internacional, sustentava que a terra cumpria seu propósito designado por Deus somente quando estava devidamente cultivada. De acordo

com o direito natural, cada nação tinha a obrigação de cultivar a terra que lhe era alocada. Além disso, Vattel, em sua obra fundadora do estatocentrismo no direito internacional, afirmava que certos grupos, como os antigos germânicos e alguns tártaros contemporâneos, que habitavam regiões férteis, mas optavam pelo saque em detrimento do cultivo da terra, estavam em falta consigo mesmos, prejudicavam seus vizinhos e, portanto, mereciam ser extirpados como bestas selvagens e nocivas. (Vattel, 1835, p. 161)

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, o jurista português António Ribeiro dos Santos (1745-1818), em um trabalho produzido na segunda metade do século XVIII, embora ainda não publicado, defendia que a necessidade de aumentar a produção de bens devido ao crescimento da população legitimava aqueles que trabalhavam mais e melhor a excluírem os outros das terras que inicialmente ocuparam. Ele observava que essa exclusão contava com o consentimento tácito da humanidade, visto que atendia à necessidade de produção de bens, essenciais para a sobrevivência de todos. (Santos, 1983, p. 202-204)

De maneira distinta, no âmbito dos escolásticos ibéricos do Renascimento, que constituem o núcleo daquilo denominamos por Escola Ibérica da Paz, prevaleceu a doutrina tomista do domínio natural (Calafate; Mandado, 2014). Segundo os relatos do Gênesis, Deus conferiu à humanidade, em conjunto, a supremacia sobre a totalidade da criação, o que implica que, em sua origem, todos os elementos eram de posse comum.

Todavia, o domínio em comum, por definição, exigia temperança e harmonia, qualidades que deixaram de ser predominantes após a ocorrência do pecado original, já que cada indivíduo passou a dar maior ênfase àquilo que era seu. Em um cenário como esse, a preservação do domínio coletivo dificilmente evitaria desavenças e conflitos, com poucas exceções representadas pelas comunidades religiosas.

Domingo de Soto (1995), em sua *Relectio de Dominio* apresentada na Universidade de Salamanca em 1535, instruía que a comunidade dos recursos, embora fosse um direito natural, não constituía um mandamento natural positivo. Em vez disso, esse direito natural não prescrevia que os recursos, originariamente compartilhados por Deus com a humanidade, devessem perpetuamente permanecer em comum, nem exigia sua divisão.

Soto, em conformidade com a filosofia do Aquinate, esclareceu que, em um período inicial, quando todos os seres humanos eram equivalentes em direitos, o domínio sobre a totalidade do mundo foi igualmente conferido a todos, sem que nenhum indivíduo possuísse uma legitimidade intrínseca ou autoridade para se apropriar de uma porção em detrimento dos demais.

Nesse contexto, qualquer divisão e apropriação dos recursos teriam que ocorrer de acordo com um princípio diferente do que mais tarde seria defendido por Locke, ou seja, com base no "consentimento de todos". Isso implicava que ou todos concordavam em permitir que Adão distribuísse a terra entre eles, uma vez que ele, por si só, não possuía essa autoridade, visto que seu poder não se estendia a essa esfera, ou, como uma segunda possibilidade mais plausível, poderia ter havido um acordo geral entre os seres humanos. Esse acordo permitiria que, para resolver disputas, um indivíduo recebesse uma parcela e outro, outra, de tal modo que cada um cedesse seu poder coletivo sobre um determinado recurso em troca do poder coletivo do outro em relação a outro recurso, tal como exemplificado na narrativa bíblica sobre Abraão e Lot: "Peço-te que não haja desavença entre mim e ti... Eis que toda a terra está diante de ti... Se fores para a esquerda, irei para a direita".

Francisco de Vitoria, em concordância com Soto e São Tomás, esclarece que afirmar que todas as coisas são comuns por direito natural significa apenas que a distribuição das propriedades não foi estabelecida pelo direito natural, ou seja, o direito natural não prescreveu como os bens deveriam ser divididos. No entanto, não se pode argumentar que essa divisão seja contrária ao direito natural ou que viole seus princípios, pois, de acordo com as circunstâncias da época e o uso humano das coisas, a razão humana demonstrou a conveniência da divisão.

De fato, se os seres humanos eram, por direito natural, os legítimos detentores de todas as coisas, então tinham a autoridade para tomar decisões sobre como gerenciar essas coisas, de acordo com o que lhes parecesse mais apropriado, seguindo a lógica de Francisco de Vitoria. Como ele expressa em seus Comentários à *Secunda Secundae* de São Tomás: "Se os seres humanos eram os proprietários de todas as coisas por direito natural e detinham o verdadeiro domínio, então, por direito natural, tinham a liberdade de dividi-las e

usá-las como bem entendessem. Portanto, a divisão das coisas foi uma criação do direito humano". (Vitoria, 2008, p. 159)

Transpondo essa teoria para o contexto em questão, Francisco de Vitoria argumentava que os cristãos não tinham o direito de se apropriar dos territórios nas Américas. Primeiramente, porque uma vez que ocorreu a divisão das propriedades, essas terras já pertenciam aos povos indígenas como um direito originário. Como os indígenas possuíam o verdadeiro domínio sobre essas terras, a menos que expressassem sua vontade de transferir esse domínio aos cristãos de forma voluntária, livre de coerção, fraude ou ignorância, os espanhóis não tinham o direito de se apropriar delas. Esse contrato virtual interpretativo se aplicava a todos os seres humanos e povos do mundo, incluindo os nativos americanos. Portanto, de acordo com o direito natural e o direito das gentes, os índios detinham direitos originários sobre essas terras.

Além disso, os espanhóis também não podiam justificar sua apropriação das terras com base no segundo título, ou seja, a autoridade do príncipe. Vitoria sustentava que quando a frota real chegou às terras dos índios, ela não possuía nenhuma autoridade para tomar posse das terras e depor seus líderes. Nem o imperador nem o papa eram soberanos absolutos do mundo, seja em questões espirituais ou temporais, como o Padre António Vieira argumentaria em 1694. Portanto, não havia fundamentação para que os espanhóis se apropriassem das terras dos indígenas. Isso também vale para os portugueses.

Na realidade, os teólogos-juristas da Escola Ibérica da Paz dedicaram-se a estabelecer as bases do domínio de jurisdição ou poder civil a partir da natureza e do direito natural, que tinham sua origem em Deus como o autor da natureza social do ser humano.

Para esses pensadores, aquele que concede a essência de algo também concede o que dela decorre. Como o ser humano não poderia realizar sua natureza social sem um poder que governasse a sociedade, concluíram que, nesse sentido, Deus era a causa primordial do poder que era constitutivo das comunidades humanas, formadas livremente pelos seres humanos em conformidade com sua própria natureza.

De fato, todas as entidades com um fim próprio deveriam possuir dentro de si as capacidades necessárias para alcançá-lo. Dado que a comunidade era

uma entidade cujo fim próprio era o bem comum, naturalmente deveria conter em si mesma o poder ou as capacidades para promover o bem comum.

Essa concepção serviu de base para uma visão democrática da origem do poder, arraigada na sociedade como um todo, que poderia decidir, por consentimento, transferir ou conceder esse poder a um senado ou a um príncipe.

É notável a lição proferida sobre esse assunto por Martín de Azpilcueta na Universidade de Coimbra em 1548, diante da assembleia magna daquela instituição:

> Quando os povos não dispõem da orientação e apoio de um imperador, eles devem ser sua própria luz, e aquele que não tem um guia e líder, deve ser seu próprio líder e guia. Assim, mesmo que um povo não tenha um líder ou rei por providência humana, eles receberam da natureza, que é Deus, o poder de se auto-orientar, governar e iluminar [...], e se algumas pessoas se associassem em comunidade, elas teriam diretamente de Deus o poder de se governarem e realizar coisas sem as quais não poderiam viver em sociedade [...], porque a lei imperial não pode suprimir as providências naturais. O fato de muitos povos parecerem completamente desprovidos de jurisdição não contradiz isso. Na verdade, eles não estão completamente desprovidos de jurisdição, mas sim de seu exercício (Azpilcueta, 1548, p. 74).

Posto isto, tanto o domínio de jurisdição como o de propriedade são comuns a todo o género humano" (Molina, 1691, tomo I, liv. II, disp. XXVII). Compare-se este pensamento com o de Locke e não será difícil perceber como a história dos direitos humanos tem sido mal ensinada nas nossas academias.

Por isso mesmo, sustentaram os escolásticos ibéricos que só com títulos legítimos, sobretudo a guerra justa, poderiam ser derrogadas as soberanias indígenas da América ou o direito ao domínio destes povos sobre os seus bens, dos quais eram verdadeiros senhores ("*veri domini*") pois, como explicava Francisco Suárez nas suas lições na Universidade de Coimbra, no início do século XVII: "O poder dos príncipes cristãos, em si mesmo, não é de maior nem distinta natureza do poder dos príncipes pagãos; logo, em si próprio, não tem outra matéria nem outro fim" (Suárez, 1612, liv. III, v. 1).

Por esta mesma razão, estabelecia-se uma universalidade de direitos, de direitos universais do homem, porque naturais e não circunscritos ao

continente europeu. Ensinava, por isso, o mesmo Suárez em Coimbra, no seu *De Legibus*: “Tudo o que foi dito até agora sobre o poder natural que têm os homens para ditar leis civis é universalmente válido para todos os pagãos e infiéis” (Suárez, 1612, liv. XII, v. 9).

Capítulo 3

Políticas indigenistas no pós-Independência

Durante quase duzentos anos após a independência, a trajetória constitucional do Brasil não se caracterizou pela inclusão dos diversos grupos sociais historicamente marginalizados, como indígenas, negros, mulheres e pobres. Em vez disso, refletiu os interesses das classes dominantes, que mantinham uma elite política cujo poder se sustentava em uma visão discriminatória, negando os direitos socioculturais dos povos nativos. Esta análise se propõe a investigar as ramificações desse enfoque excludente, que transformou a relação entre colonizadores e indígenas em uma tragédia sociocultural, econômica e política para as comunidades locais. Ao longo desse período, a exclusão social e a falta de acesso a direitos fundamentais foram persistentes, refletindo-se em políticas que perpetuaram a marginalização e o sofrimento desses grupos.

Desde os primórdios da colonização, no século XV, a perspectiva eurocêntrica não apenas influenciou, mas moldou profundamente todos os aspectos da vida política, econômica, religiosa e cultural do Brasil. Essa abordagem não se limitou apenas à disseminação da ideologia do eurocentrismo, mas também aspirou a uma sociedade brasileira que fosse, essencialmente, “branca”, “católica” e ocidentalizada, considerada como um pré-requisito fundamental para o sucesso e a prosperidade da nação emergente. Os documentos legais que se seguiram ao longo dos séculos refletiram essa perspectiva etnocêntrica e racial, refletindo-se, por exemplo, na ideia de “descobrimento” do Brasil pelos portugueses e na construção de uma identidade nacional fortemente influenciada por valores e padrões europeus.

A integração e a assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional emergiram como temas recorrentes em praticamente todas as constituições brasileiras desde 1891. Esses documentos constitucionais refletiram as tensões e contradições presentes na relação entre o Estado brasileiro e as populações indígenas, oscilando entre o reconhecimento dos direitos e a proteção das comunidades indígenas e a promoção de políticas assimilacionistas e de integração forçada. A persistência dessas questões ao longo do tempo evidencia não apenas a complexidade das relações entre os diferentes grupos étnicos e culturais que compõem a nação brasileira, mas também os desafios contínuos enfrentados na construção de uma sociedade verdadeiramente inclusiva e pluralista.

Assim, a consolidação da suposta unidade nacional era vista como dependente da uniformidade racial e cultural, uma mentalidade arraigada na herança colonial que permeava o cenário político. Ao longo desse curso histórico, a legislação direcionada aos povos indígenas foi caracterizada por uma abordagem conservadora e assimilacionista, principalmente para proteger os interesses dos colonizadores em detrimento das comunidades indígenas, que há séculos habitavam as terras brasileiras. Isso suscita questões cruciais: Qual era o papel atribuído aos povos indígenas na estrutura social e jurídica desde os primórdios da colonização? Até que ponto as mudanças nas políticas indigenistas consideraram os direitos territoriais e ancestrais dos povos originários? Estas são indagações que destacam a necessidade de examinar mais profundamente as relações entre o Estado, a legislação e os povos indígenas ao longo da história do Brasil.

Como ponto de partida, valemo-nos das palavras de Antônio Cavalcante Almeida que menciona de forma bastante límpida o formato das relações entre os colonizadores e os índios, no Brasil Colônia:

> A política indigenista adotada era de “proteção” para os aliados e de “guerra aberta” aos índios arredios ao método de colonização. Entretanto, com base nesse princípio, a escravidão indígena era permitida e justificada nas condições de “guerra justa” contra os grupos revoltosos até meados do século XIX. No período colonial, a legislação não garantia efetivamente os direitos dos povos nativos, aliás, não houve interesse por parte da Coroa lusitana em resguardar o direito à liberdade e à igualdade de todos os índios, apenas àqueles em comunhão com o rei. (…) Apenas no século XVII, Portugal editou um documento específico para os povos autóctones do Brasil. Assim, o Diretório dos Índios, documento formulado no período pombalino, em 1755, foi o principal documento que tratava de políticas para a Região Amazônica (Almeida, 2018).

Como segundo passo, transcrevo trecho de Marivone M. Chaim (1994), já no conturbado século XIX:

> No início do século XIX, o trabalho indígena era ainda mais necessário ao desenvolvimento de enormes áreas subpovoadas da Amazônia, das regiões confrontantes do Maranhão e província do Centro Oeste. A política indigenista iniciada com a abolição do diretório pombalino em 1798, e continuada com maior vigor durante o governo de D. João VI e os primeiros anos

> da Independência, reservava uma proposta de desalojamento metódico, com uso de força armada, dos grupos indígenas que haviam se conservado em áreas próximas ao litoral ou em regiões submetidas aos esforços das ocupações pioneiras. Em 1809, estabelecia o governo que, uma vez declarada guerra aos índios, podiam-se organizar bandeiras contra eles e os aprisionados ficariam sujeitos a um cativeiro de quinze anos, a partir do seu batismo (Chaim, 1994, p. 148).

Uma questão de notável relevância para a compreensão do contexto político no Brasil, frequentemente subestimada pela historiografia, diz respeito à posição dos povos indígenas no processo de construção do Estado nacional durante o século XIX. Nesse sentido, é com grande apreço que acolhemos a obra de Fernanda Sposito intitulada “Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845).” (Sposito, 2012, p. 14, 257)

Este livro se desdobra em duas partes distintas: a primeira, - que nos interessa neste momento -, intitulada “Os índios no Império: política e imaginário,” concentra-se na análise do indigenismo e da política indigenista no período imperial, com um enfoque especial entre os anos da Independência e a emergência do Segundo Reinado.

Com uma base empírica sólida, a autora ilustra que, após a Independência, a monarquia, o sistema escravocrata e as relações com os povos indígenas necessitaram ser redefinidos “sob novas premissas, no contexto do liberalismo e do modelo constitucional moderno” (Sposito, 2012, p. 14). Nesse sentido, a questão indígena emergiu como um tema de relevância na agenda política desse período, sendo “recontextualizada à luz de questões como cidadania, soberania nacional, força de trabalho, entre outras” (Sposito, 2012, p. 14).

O cerne da abordagem da autora nessa seção é “perceber como os líderes do Estado e da nação em formação desenvolveram políticas e ideias relacionadas às comunidades indígenas” (Sposito, 2012, p.257). Para alcançar esse objetivo, Sposito mergulhou em diversas esferas do debate político acerca dos povos indígenas, investigando a Assembleia Constituinte de 1823, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, as legislaturas do Senado, a legislação referente aos indígenas, e a imprensa, entre outros.

Com essa inspiração, bem como, através das relevantes informações analisadas por este e outros historiadores que se debruçaram nesta temática, é que se inicia este capítulo, o qual dedica-se a explorar essas questões cruciais, analisando a aplicação de leis indigenistas fundamentadas em documentos jurídicos relevantes durante o período colonial e imperial. Através desse exame minucioso, buscaremos compreender como as políticas e legislações moldaram as relações entre colonizadores e povos indígenas, influenciando significativamente a trajetória desses últimos ao longo da história do Brasil.

3.1. As políticas do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas

No Brasil, estima-se que a população indígena variava entre 4 e 10 milhões de pessoas à época da chegada dos colonizadores no Brasil. Passados 519 anos, a população indígena brasileira foi reduzida para 896,9 mil pessoas, 36,2% em área urbana e 63,8% em área rural, distribuídos em 305 etnias, representando cerca de 0,47% da população brasileira, conforme Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010). Não obstante, isso é reflexo da história brasileira e teve início com o processo de colonização: etnocídio, disseminação de doenças, força das armas, escravização, dentre outros, presentes até meados do século XX.

Ao examinar este contexto, observa-se que a problemática indígena apresenta semelhanças notáveis em diferentes períodos históricos. Durante o período colonial, abrangendo os séculos XVII e XVIII, os povos indígenas eram submetidos a políticas que resultavam em extermínio, escravidão e tentativas de “civilização”. Tais abordagens prevaleciam em detrimento das práticas colonizadoras. No período sob o governo do Marquês de Pombal, registra-se a emancipação dos indígenas e a supressão do controle religioso sobre eles. Além disso, ocorreu a transformação das aldeias em povoações e vilas, com o intuito de que a Coroa Portuguesa consolidasse seu domínio absoluto sobre o território brasileiro. Esse processo levou a uma devastação tanto física quanto cultural das comunidades indígenas. O mecanismo conhecido como “guerra justa” contra os povos indígenas continuou a orientar a política de boa parte do período colonial.

Já a política indigenista do século XIX adotou uma abordagem diferente. Durante o período imperial, buscava-se a aculturação dos povos indígenas, ao mesmo tempo em que se procurava fazê-los aliados, visando à expansão dos territórios por meio da presença do Estado e dos colonizadores, mesmo que isso implicasse na apropriação das terras indígenas. Durante o período de monarquia independente, observou-se uma ampliação do controle sobre as terras indígenas.

Na sociedade da época, os indígenas eram percebidos como destituídos da capacidade intrínseca para autoadministração e, de igual maneira, considerava-se que lhes faltava a aptidão para alcançar os níveis de civilização que caracterizavam o período colonial, imperial e, em grande medida, o subsequente período republicano brasileiro. Notavelmente, nesse contexto, não havia uma preocupação premente em reconhecer as identidades nacionais distintas entre esses grupos.

Este cenário suscita as seguintes indagações, que servem como fios condutores deste estudo: No âmbito do arcabouço jurídico brasileiro vigente em eras passadas, os indivíduos pertencentes às comunidades indígenas eram considerados como elementos integrantes da coletividade nacional, ou eram negligenciados e privados de proteção sob a égide das leis e da Constituição brasileira? Qual foi o percurso trilhado pelo ordenamento jurídico brasileiro no que tange à salvaguarda dos direitos dos povos indígenas?

É sabido que no Brasil colonial não detínhamos legislações específicas que tratassem sobre as questões indígenas ou mesmo proteção dos seus direitos. O ordenamento jurídico português dispunha sobre algumas relações e interesses indigenistas em detrimento da ausência das prescrições legais na colônia brasileira. O Brasil regia-se pelas Ordenações Manuelinas e posteriormente, em 1603, surge as Ordenações Filipinas em conjunto com legislações especificas para regulação das disposições indígenas. Desse modo, o principal documento legal que regia a colônia eram os Regimentos dos governadores gerais.

Beatriz Perrone-Moisés elucida muito bem esse período, destacando o seguinte:

> O rei os assinava, assim como às Cartas Régias, Leis, Alvarás em forma de lei e Provisões Régias, auxiliado por corpos consultivos dedicados a questões coloniais. [...] Na colônia, os governadores gerais emitiam Decretos, Alvarás e Bandos, aplicando a legislação emitida pela Coroa. Para o exame de questões específicas que exigiam conhecimentos locais de que a metrópole não dispunha, o rei ordenava a formação de Juntas (compostas de autoridades coloniais e religiosas), entre as quais a mais importante era a Junta das Missões, cujas decisões deviam ser-lhe enviadas para apreciação e eventual aprovação. O que mais chama a atenção nos documentos legais relativos à questão indígena é o fato de disposições emanadas diretamente da Coroa referirem-se em muitos casos a questões bastante específicas e locais tanto quanto os atos administrativos coloniais. (Perrone-Moisés, 1992, p. 116)

Perrone-Moisés, ainda, postula que a abordagem da Coroa portuguesa em relação aos povos indígenas durante o período colonial brasileiro era caracterizada por uma notável ambiguidade e variabilidade. Essa ambivalência decorre do fato de que a "liberdade" e a submissão dos indígenas estavam intrinsecamente ligadas a uma bifurcação nos agrupamentos indígenas: a) os "índios livres", que eram aliados da Coroa portuguesa e serviam aos interesses de expansão e comércio lusitanos, sendo honrados com o título de "índios amigos", e b) os "índios bravios", também chamados de "gentios bravios", escravizados ou considerados inimigos, que resistiam às tentativas de subjugação e domínio dos colonizadores. Vale ressaltar que a prática da "escravização" dos povos indígenas era respaldada pelo conceito de "guerra justa", que era acionado quando os indígenas recusavam a conversão ao cristianismo. (Perrone-Moisés, 1992, p. 117)

Dentro desse contexto, a escravização dos indígenas era de natureza temporária e constituía uma forma de recompensá-los em troca da promessa de salvação. Além disso, além da escravização direta dos "gentios hostis" ou inimigos através da guerra justa, persistia a prática da escravidão dos nativos por meio de resgates. Essa modalidade de escravização ocorria mediante a aquisição ou obtenção da liberdade dos prisioneiros das comunidades indígenas. Esses resgates eram efetuados durante cerimônias que envolviam a antropofagia, prática culturalmente não reconhecida pela Coroa Portuguesa, como evidenciado na legislação de 1587, nos Regimentos de 21 de fevereiro de 1603 e 25 de maio de 1624, bem como na Provisão Régia de 1653.

Assim, a legislação vigente na época colonial manifestava-se como uma entidade mutável, oscilando de acordo com os interesses dos colonizadores. Estes, por sua vez, conferiam a proteção da Coroa Portuguesa apenas aos “indígenas fiéis” que se mostravam confiáveis, em detrimento da hostilidade dos índios tidos como inimigos. Os primeiros, na sua maioria, eram aqueles que se submetiam à catequese, enquanto aos últimos era declarada a chamada “guerra justa”, culminando em sua escravização para o trabalho compulsório a serviço dos colonos e aldeamentos. Este modus operandi era adotado visando resguardar o êxito do empreendimento colonial. (Albuquerque, 2013, p. 21-22)

Entre as legislações coloniais, destaca-se a Lei de 10 de setembro de 1611, que tratava da “liberdade do gentio da terra e guerra que se lhe pode fazer”. Essa lei objetivava regular a liberdade dos indígenas e reservava ao Rei o monopólio de declarar a guerra justa aos índios, controlando, assim, o acesso dos portugueses às terras. Dessa maneira, a declaração de guerra estava relacionada a conflitos ou revoltas protagonizadas pelos indígenas, e sua execução envolvia uma avaliação conjunta do Governador do Estado, o bispo, o Chanceler e os Desembargadores da Relação (Cópia..., 1854, v. 1, p. 70-79).

Consequentemente, a proclamação da guerra justa e a formação de alianças com os povos indígenas, em consonância com os interesses da colonização portuguesa, desempenharam papéis cruciais no controle, crescimento e disseminação do projeto metropolitano. Os colonizadores, durante o período colonial, estavam particularmente preocupados com a possibilidade de revoltas dos povos indígenas contra a Coroa Portuguesa. Essa preocupação era, em grande parte, motivada pelo receio das “alianças estabelecidas pelos 'negros da terra’” com os franceses no século XVI, como no caso da Confederação dos Tamoios no Rio de Janeiro, e da possibilidade de formação de alianças com outras nações inimigas, como os holandeses, conforme ocorreu na primeira metade do século XVII. (Siering, 2008, p. 58-59)

Com efeito. Manuela Cunha aponta acertadamente que, no período colonial, a legislação não garantia efetivamente os direitos dos povos nativos, aliás, não houve interesse por parte da Coroa lusitana em resguardar o direito à liberdade e à igualdade de todos os índios, apenas àqueles em comunhão

com o rei. É bom dizer que, nos primeiros séculos da colonização portuguesa, o direito português predominante, sobretudo nas colônias, era baseado nas Ordenações Manuelinas (1514) e, posteriormente, nas Leis Filipinas (1603), como já dito anteriormente. Entretanto, não havendo um direito genuinamente português para o Indigenato na colônia, o rei procurava fazer adaptações dos pressupostos jurídicos do direito espanhol, sobretudo do documento Leis das Índias (Cunha, 1992).

Somente durante o século XVII é que Portugal formulou um documento específico direcionado aos povos autóctones do Brasil. O Diretório dos Índios, estabelecido durante o período pombalino em 1755, emergiu como o principal arcabouço normativo para políticas na Região Amazônica, especialmente nas províncias do Grão-Pará e Maranhão. Posteriormente, essa legislação indigenista assumiu uma abordagem pragmática e passou a ser aplicada em todo o território nacional, deixando profundas cicatrizes no âmago das culturas tradicionais dos povos originários. Apesar de ter buscado regular a interação entre colonizadores e indígenas, essa abordagem legislativa frequentemente resultou em conflitos e violações dos direitos e da integridade dessas comunidades.

Entretanto, o Diretório dos Índios, promulgado em 1755, não abarcou completamente a vastidão da Colônia Portuguesa. A política indigenista colonial foi, na prática, restrita a uma parcela da população autóctone localizada na Região Norte do Brasil; para os demais, predominava a omissão e a invisibilidade aos olhos da metrópole lusitana. Como resultado, desprovidos de amparo oficial, as intervenções políticas destinadas aos povos indígenas ficavam sujeitas aos caprichos e interesses dos aventureiros que capturavam e sujeitavam os nativos à escravidão, visando sua posterior integração no sistema colonial (Carvalho Mello, 1997, p. 1).

Nesse contexto, torna-se patente que durante aquela era o indígena era estigmatizado como “silvícola”, um “habitante da floresta”, um “bárbaro” desprovido de qualquer vestígio de civilização, uma classificação amplamente reprovada pelos colonizadores. A mentalidade colonial advogava pela absorção do nativo como alguém completamente “subjugado”, defendendo que, por meio da doutrinação religiosa e da laboriosidade, o indígena poderia assimilar os preceitos da civilização ocidental. Contudo, esse processo de assimilação do

indígena ao padrão civilizatório frequentemente resultava em uma integração nacional superficial, uma vez que o nativo era considerado como um elemento “perigoso”, “hostil” e refratário às formas de autoridade e disciplina.

O Diretório dos Índios, também reconhecido como Diretório Pombalino (Lei de 1755), promulgado por Dom José, Monarca de Portugal, representou uma política estatal que exercia uma influência significativa sobre a estrutura social e as dinâmicas políticas das comunidades indígenas na Região Norte do Brasil. Em relação aos preceitos consagrados nesse instrumento legislativo colonial, nota-se uma abordagem predominantemente focada na imposição de uma ética disciplinadora e moralizadora aos nativos. Isso se materializava por meio do estabelecimento de assentamentos coletivos e da promoção da agricultura como meio de catequização e civilização.

Não podendo negar, que os índios deste Estado se conservaram até agora na mesma 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 sagrada religião, mas até 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 úteis a si, aos moradores e ao Estado. (Carvalho Mello, 1997, p. 3).

Antônio Cavalcanti Almeida (2018), mencionando Carvalho Mello conclui que:

> A legislação do período colonial foi ineficaz do ponto de vista da organização política e geográfica, já que era aplicada de forma muito localizada e atribuía aos diretores todas as funções possíveis de arregimentação de nativos para os aldeamentos, e estes deveriam produzir riquezas e pagar tributos com o fruto de seu trabalho à Coroa. No documento intitulado Diretório dos Índios, observa-se a seguinte referência aos nativos da região do Grão-Pará e do Maranhão:
>
> Sendo também indubitável, que para a incivilidade, e abatimento dos índios, tem concorrido muito a indecência, com que se tratam em suas casas, assistindo diversas famílias em uma só, na qual vivem como brutos; faltando àquelas leis da honestidade, que se deve à diversidade dos sexos; do que necessariamente há de resultar maior relaxação nos vícios;

> sendo talvez o exercício deles, especialmente o da torpeza, os primeiros elementos com que os pais de famílias educam a seus filhos: cuidarão muito os diretores em desterrar das povoações este prejudicialíssimo abuso, persuadindo aos índios que fabriquem as suas casas a imitação dos brancos; fazendo nelas diversos repartimentos, onde vivendo as famílias com separação, possam guardar, como racionais, as leis da honestidade, e polícia (Carvalho Mello, 1997, p. 3).

Pode-se inferir que o Diretório, como ferramenta normativa e política, findou-se por intermédio de uma Carta Régia datada de 14 de setembro de 1798, abrangendo assim um período de 43 anos de opressão política imposta sobre os grupos nativos. O alcance e a aplicabilidade desse documento jurídico-político no contexto colonial refletem uma ideologia impregnada de conceitos como a “guerra justa”, a “guerra humanitária”, a criação de “aldeamentos” e o fenômeno do “intrusamento”. Essa ideologia se materializou principalmente nas ações do aparato colonial, voltadas para a conversão dos “silvícolas” em “índios aliados” e “índios amigos”. Essas políticas foram implementadas com determinação pelo Estado colonial, acarretando consequências devastadoras para milhões de pessoas vulneráveis e inocentes em várias províncias do Brasil.

Posteriormente à extinção do Diretório dos Índios, seguiu-se um período de incerteza política em relação à questão indigenista, marcado pela falta de diretrizes claras por parte do governo português. Diante dessa lacuna, foram estabelecidos modelos emergenciais que se adequavam às demandas locais dos aldeamentos. Para aqueles índios que não estavam integrados nas povoações, restou enfrentar perseguições e as chamadas “guerras justas”. Realmente, a carência de uma política estatal coesa e a postura contraditória adotada por Portugal deixaram uma marca profunda nos conflitos subsequentes relacionados às disputas por terras indígenas em diversas regiões do país. Essa falta de diretrizes claras e a ambiguidade nas ações das autoridades coloniais contribuíram para a intensificação das tensões entre colonos, povos nativos e os próprios administradores coloniais, criando um ambiente propício para conflitos territoriais prolongados e frequentemente violentos.

Era previsível que a abordagem colonial no tratamento das questões relacionadas aos povos nativos persistisse durante o período imperial. Isso se

deve principalmente às características arraigadas da política do Estado Português em relação a esse assunto, marcada por ambiguidades e autoritarismo. É notável que a diretriz do monarca não tenha sofrido alterações significativas; ao invés disso, observou-se uma intensificação da pressão social sobre os povos indígenas, com a promulgação de uma série de decretos, alvarás e cartas régias que foram aplicados em todas as províncias ao longo dos séculos seguintes de colonização. Essas medidas legais, muitas vezes opressivas e coercitivas, contribuíram para perpetuar a marginalização e a subjugação dos povos autóctones, consolidando ainda mais o domínio colonial sobre eles.

Posto isto, temos que, mesmo diante das possíveis revoltas e insurreições que poderiam ameaçar os interesses lusitanos, juntamente com a alternativa de aprisionar os "indígenas inimigos/hostis", a legislação em vigor durante o período colonial (Lei de 10 de setembro de 1611) proclamava a "liberdade" dos nativos. Independentemente de serem convertidos ao cristianismo ou permanecerem como pagãos, todos eram reconhecidos como indivíduos livres, isentos de qualquer coerção ao trabalho ou outras imposições contrárias à sua vontade pessoal.

Nesse contexto, podemos analisar a natureza da escravidão indígena na colônia portuguesa na América. Ela se configurava como um mecanismo preventivo, resguardando os nativos da escravidão, exceto em situações de guerra justa. Portanto, estabelecia limitações temporais para a condição de "escravidão" apenas para aqueles considerados inimigos pelos portugueses, sendo que, após um determinado período, esses indivíduos seriam libertados e reconquistariam sua liberdade. Em contrapartida, aqueles adquiridos por um período maior permaneceriam como cativos, conforme já mencionado.

Mas, e o que era guerra justa?

Explica Joaquim Norberto de Souza Silva que, pela lei de 10 de março de 1570, os índios poderiam ser escravizados "quando tomados em guerra justa autorizada pelo rei ou governadores, ou nas correrias matutinas em que assaltavam e roubavam as habitações, assassinando seus habitantes, ou quando matassem os inimigos para os comer". (Silva, 1854, p. 114)

E o que vem a ser terras devolutas? Tomemos por empréstimo de Hely Lopes Meirelles o seu conceito, respaldado na Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850.

> Terras devolutas “são todas aquelas que, pertencentes ao domínio público de qualquer das entidades estatais, não se acham utilizadas pelo Poder Público, nem destinadas a fins administrativos específicos”. (Meirelles, 1978, p. 457).

Reforçando o disposto no art. 3° da Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850:

> São terras devolutas:
> § 1º As que não se acharem applicadas a algum uso público nacional, provincial ou municipal.
> § 2º As que não se acharem no domínio particular por qualquer título legítimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em commisso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura.
> § 3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo. que, apezar de incursas em comisso, forem revalidadas por esta Lei.
> § 4° As que não se acharem occupadas por posses, que, apezar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta Lei.

Dessa forma, a legitimidade da guerra justa surgiu como uma base legal para justificar a escravização dos indígenas, refletindo a política ambígua delineada pela Coroa portuguesa. Isso evidencia a realidade de busca por conciliação entre os interesses conflitantes dos colonos e dos jesuítas, ambos sendo fundamentais para a garantia dos interesses da metrópole. A Coroa, por um lado, buscava conter a escravidão, mas, por outro, considerava a mão de obra barata dos indígenas como uma opção viável, em consonância com o desenvolvimento da colônia. (Monteiro, 2006, p. 23)

Os monarcas eram compelidos, por um lado, a considerações de ordem moral e teleológica que os levavam a refletir sobre a humanização dos indígenas. Por outro lado, enfrentavam a dura realidade da necessidade econômica de dispor de mão de obra para a produção açucareira. Assim, durante o período colonial, vimos a utilização efetiva da mão de obra indígena em múltiplas formas: os índios não eram apenas tratados como escravos, mas também desempenhavam papéis como trabalhadores livres e, em algumas

situações, até mesmo como assalariados, ocupando uma posição de homens livres na estrutura social colonial. (Schwartz, 1988, p. 45)

Caso consideremos o Alvará Régio de 1680, que permaneceu válido sem revogação, fica evidente que as terras não concedidas por meio de sesmarias e que não foram perdidas devido a uma "guerra justa" não deveriam ser consideradas terras devolutas. De acordo com esse Alvará, essas terras estavam sob o domínio dos índios por um direito inerente, independentemente de qualquer processo de legitimação. Portanto, não se aplicava a elas o artigo 5º da Lei 601, que estipulava que as terras ocupadas e cultivadas por seus possuidores ou representantes poderiam ser legitimadas.

É crucial entender que a posse das terras indígenas não estava sujeita a processos de legitimidade, uma vez que não se fundamentava na ocupação, quer fosse esta primária ou secundária. Em contrapartida, o artigo 59 do Decreto n.º 1.318, de 30 de janeiro de 1854, estabelecia a possibilidade de legitimar terras originalmente adquiridas por meio da ocupação, contanto que não estivessem atualmente sob domínio privado e que os proprietários buscassem obter um título de posse emitido pela Repartição Geral das Terras Públicas.

Com efeito, o conceito de "indigenato", como esclarecido por José Afonso da Silva em seu artigo sobre a "Auto-aplicabilidade do artigo 198 da Constituição Federal", difere substancialmente da ocupação e da simples posse. O indigenato representa a fonte primária e inata da posse territorial, sendo um direito inato que não depende de processos de legitimação. Em contraste, a ocupação é um título adquirido e, como tal, está sujeita a requisitos que a legitimam posteriormente. Portanto, o indigenato é legítimo por sua própria natureza, não necessitando de validações posteriores, ao contrário da ocupação, que depende de requisitos de legitimação.

Neste sentido, explica, por sua vez, João Mendes Júnior:

> O indígena, primariamente estabelecido, tem a *sedum positio*, que constitue o fundamento da posse, segundo o conhecido texto do jurisconsulto Paulo (Diz., titul. de *caq., vel amitro possess*., L. 1), a que se referem Savigny, Molitor, Mainz e outros romanistas; mas o indígena, além desse *jus possessionis*, tem o *jus possidenti* que já lhe é reconhecido e preliminarmente legitimado, desde o Alvará de 1° de abril de 1680, como direito

> congenito. Ao indigenato, é que melhor se applica o texto do jurisconsulto Paulo: "*quia naturaliter tenetur ab eo qui insisti*!". Só estão sujeitas á legitimação as posses que se acham em poder de ocupante (art. ao da Lei de 18 de setembro de 1850); ora, a occupação, como título de aquisição, só pode ler por objecto as cousas que nunca tiveram dono, ou que foram abandonadas por seu antigo dono. A occupação é uma *apprehensio rei nullis* ou *rei derelic!ae* (confiram-se os civilistas, como referência ao Dig., til. de caq. rerum domti1., L. a, e til. de caq. vr1/ amilfi poss., L. 1); ora, as terras de índios, congenitamente apropriadas, não podem ser consideradas nem como *res nullius*, nem como *res dereliclae*, por outra não se concebe que os índios tivessem adquirido, por simples occupação, aquillo que lhes é congenito e primario, de sorte que, relativamente aos índios estabelecidos, não há uma simples posse, há um título immediato de domínio; não há, portanto, posse a legitimar, há domínio a reconhecer e direito originário e preliminarmente reservado.
>
> O art. 24 do Decr. n. 1.318, de 30 de janeiro de 1854, explicando o pensamento da Lei, claramente define, no § 1°, que, em relação "às posses que se acharem em poder de primeiro occupante", estão sujeitas à legitimação aquellas "que não têm outro título senão a sua ocupação". Esse § 1° do art. 24 do cit. Decr. de 1854 reconhece, portanto, a existência de primeiro occupante que tem título distincto da sua occupação. E qual pode ser esse primeiro occupante, com título distincto da sua occupação, senão o indígena, aquelle que tem por título o indigenato, isto é, a posse aborígene? O Decr. de 1854 repetiu desse modo o pensamento do Alv. de 1° de abril de 1680: "quero se entenda reservado o prejuízo e direito dos Indios, primarios naturaes senhores das terras" (Mendes Junior, 1912, p. 59)

No entanto, o conceito de indigenato não foi devidamente respeitado pelos conquistadores. O legislador, então, buscou garantir aos índios as terras que eles haviam "ocupado". Nesse contexto, o foco deixou de ser a aquisição inata dessas terras e passou a considerar a ocupação, seja ela primária ou adquirida.

João Mendes Júnior, ao analisar a legislação relacionada às terras indígenas, destaca que, uma vez que os índios já estivessem aldeados, cultivando e mantendo uma moradia habitual, essas terras ocupadas por eles, mesmo que não fossem originalmente suas, não poderiam ser reivindicadas por posseiros posteriores, pois seriam consideradas terras devolutas.

Observa Manuela Carneiro da Cunha que: "Em vários textos legais (por exemplo, 26.3.1819), declara-se que se devem demarcar terras de novos aldeamentos de índios nos lugares em que se achão arranchados, pela preferência que devem ter nas sobreditas terras (8.7.1819)" (Cunha, 1987, p.

63). O “Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa” define “arranchar” como verbo transitivo direto, significando “construir arraial ou arraigar-se em”. Essa definição sugere a ideia de estabelecer-se temporariamente em algum lugar, como montar um acampamento ou instalar-se provisoriamente em determinada área. E a palavra rancho, como brasileirismo, é “casa pobre, da roça; choça, ranchinho”.

A Câmara de Vila de Barbacena expressou seu descontentamento com a imposição de locais de residência para os índios, que eram, por direito, proprietários das terras. Afirmaram que a escolha dos locais de seus aldeamentos deveria ser uma decisão arbitrária e de livre escolha pelos próprios índios. Isso porque consideraram injusto determinar onde esses donos da terra deveriam estabelecer-se.

O sistema de posses, embora tenha sido forçadamente aplicado aos índios, não trouxe benefícios significativos para eles. Isso ocorreu porque, mesmo ocupando a terra, os fazendeiros frequentemente os desapossavam. Eles incluíam as terras indígenas em seus registros, apossavam-se delas e as vendiam conforme sua conveniência, sem enfrentar qualquer obstáculo das autoridades encarregadas de proteger a propriedade territorial indígena (Paula, 1994, p. 21).

Além disso, a maioria dos povos indígenas não se envolvia primariamente na agricultura, visto que sua subsistência era baseada principalmente na caça e na pesca. As habitações em que residiam frequentemente sucumbiam ao tempo ou eram destruídas por não indígenas. Com o decorrer do tempo, tornou-se cada vez mais difícil delinear as fronteiras das terras que pertenciam aos povos indígenas. Adicionalmente, sua vida nômade implicava na ausência de uma fixação permanente em um único local, o que tornava o conceito de posse civil inaplicável a eles. Sua ligação com a terra era ancestral, sob uma perspectiva sociológica e antropológica.

É importante salientar que não se está buscando abolir o conceito de propriedade privada. A preocupação expressa pelo Ministro Cordeiro Guerra no Mandado de Segurança n. 20.234-MG é infundada. Ele erroneamente associou o artigo 198 com o primeiro decreto bolchevique sobre a abolição da propriedade privada. O parágrafo 1º do artigo 198 da Constituição de 1946 só pode ser aplicado quando as terras são efetivamente ocupadas pelos povos

indígenas, pois, de outra forma, terras urbanas poderiam ser sujeitas a confisco com base nesse argumento. O objetivo é evitar interpretações equivocadas da posse indígena à luz de padrões civilizados.

Como explicou Aurélio Wander Bastos (1985), não se trata de reivindicar abstratamente todas as terras que já foram ocupadas por índios. Pelo contrário, o objetivo é garantir às populações indígenas os territórios que ocupam atualmente, diante das pressões de expansão, sejam eles terras Pataxó ou Xinguanas. Estamos lidando com uma posse contínua, onde ainda podemos identificar a presença indígena e demonstrar que os índios habitavam essas terras não muitos anos atrás. Terras que, embora sejam indígenas, foram consideradas devolutas porque não estavam sendo ocupadas por ninguém.

Explica Manuela Carneiro da Cunha: Embora sem amparo legal, em muitos casos começam-se a tratar nesse período as terras indígenas como terras devolutas, prática que será reprovada com todas as letras do Decreto n. 736, de 6 de abril de 1936, que imcumbe o Serviço de Proteção aos Índios de "impedir que as terras habitadas pelos silvícolas sejam tratadas como se devolutas fossem". (Art. 3°, a) (Cunha, 1987, p. 76).

Deste modo, como diz Ruy Cirne Lima:

> Apoderar-se de terras devolutas e cultivá-las, tornou-se coisa corrente entre os nossos colonizadores e tais proporções essa prática atingiu, que pode, com o decorrer dos anos, vir a ser considerada como modo legítimo de aquisição de domínio, paralelamente, a princípio, e após, em substituição ao nosso tão desvirtuado regime das sesmarias; então a posse passou a campear livremente, ampliando-se de zona em zona, à proporção que a civilização dilatava a sua expansão geográfica (Lima, 1988, p. 51).

À luz das exposições feitas neste capítulo, torna-se evidente que as políticas estatais brasileiras em relação aos povos indígenas, desde o período colonial até o advento do Diretório dos Índios, foram marcadas por uma série de contradições e ambivalências. A prática da escravização, sob o manto da "guerra justa", bem como as tentativas de "civilização" dos povos autóctones, evidencia uma postura estatal que oscilava entre o reconhecimento da liberdade nativa e a subjugação forçada.

Os documentos legais da época, desde as Ordenações Manuelinas até as políticas pombalinas, refletem uma constante tentativa de adaptar as práticas indigenistas às necessidades e aos interesses da Coroa Portuguesa. Este modus operandi se manifestava tanto na recompensa quanto na punição: os “índios amigos” eram integrados ao sistema colonial em um papel utilitário, enquanto os “índios bravios” enfrentavam a violência da submissão ou da exclusão.

A legislação, muitas vezes localizada e inconsistente, falhou em fornecer uma proteção coesa e equitativa aos povos indígenas. As terras, embora muitas vezes ocupadas pelos nativos desde tempos imemoriais, eram frequentemente usurpadas ou mal interpretadas como devolutas, refletindo uma desconsideração pelo conceito de indigenato, que deveria assegurar aos povos indígenas o direito primário às suas terras.

Portanto, a análise histórico-jurídica do tratamento dispensado aos povos indígenas revela uma trajetória de desencontros entre as leis e a realidade vivenciada pelos nativos. Este capítulo buscou elucidar como as disposições legais, muitas vezes desvinculadas das dinâmicas culturais e sociais dos povos indígenas, impuseram uma estrutura de governança que priorizava a perspectiva colonial em detrimento dos direitos e da autonomia dos povos originários.

O legado desse processo histórico é complexo e multifacetado, composto por camadas de interações, resistências e adaptações que se entrecruzam e moldam a realidade atual dos povos indígenas no Brasil. A persistência dessas comunidades, apesar dos inúmeros desafios enfrentados ao longo de séculos, é um testemunho de sua resiliência e da importância de reconhecer e valorizar suas contribuições e direitos inalienáveis.

Assim, concluímos este capítulo reafirmando a importância de uma reflexão crítica sobre o passado, que nos permite compreender as raízes profundas das políticas indigenistas e suas implicações. Sem avançar em projeções para o futuro, este exame busca oferecer uma compreensão mais clara das vicissitudes históricas que continuam a influenciar a relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas.

3.2. O impacto da Independência nos direitos dos indígenas

Em 7 de setembro de 1822, Dom Pedro I, o filho do monarca português Dom João VI, proclama a independência do Brasil em relação a Portugal. Embora este momento tenha parecido marcar o fim de um período de discussões e agitações sobre o destino da antiga colônia, na verdade, ele deu início a outro período igualmente turbulento. Este novo período foi caracterizado por intensos debates sobre o modelo a ser adotado para a construção de uma nação soberana e a consolidação de sua autonomia.

Quase simultaneamente à famosa declaração de independência no Grito do Ipiranga, Dom Pedro I emitiu um decreto convocando uma Assembleia Constituinte e Legislativa. O objetivo desta assembleia era discutir as questões mais prementes do Brasil e, posteriormente, redigir uma constituição para o país.

O Brasil estava agora se tornando uma nação independente, mas ainda mantinha instituições escravocratas e uma economia latifundiária. O país estava ansioso para buscar o progresso rapidamente, voltando-se para o mercado internacional. No entanto, o Brasil reunia uma série de características distintas e, por vezes, contraditórias, que precisavam ser ordenadas e organizadas para possibilitar a unificação e a consolidação de seu sistema legislativo.

A composição da Assembleia Constituinte era majoritariamente delineada por dois agrupamentos distintos e influentes. De um lado, emergiam os renomados como “Grupo dos Coimbrões”, cujo epíteto decorria de sua formação acadêmica e educação na venerável Universidade de Coimbra. Estes, sob a liderança proeminente de José Bonifácio de Andrada e Silva, erigiam-se como os elementos mais abalizados e experientes da assembleia. Por outro flanco, surgiam os denominados “brasilienses”, encabeçados por Joaquim Gonçalves Ledo. Ainda que desprovidos de um preeminente verniz intelectual, os “brasilienses” ostentavam um perspicaz entendimento da realidade nacional.

A convocação da assembleia e o subsequente desdobramento dos debates forjaram os alicerces que moldariam o destino da nação brasileira. Em meio às variadas questões ventiladas, enfocaremos, neste momento, a

proposição apresentada por José Bonifácio em 1823, intitulada “Apontamentos para a civilização dos índios bravios do Império do Brasil”. Nesse documento, Bonifácio engendrou uma intervenção governamental de vulto e uma série de medidas concebidas para mitigar as agruras enfrentadas pelos povos indígenas.

Manoela Carneiro da Cunha observa que a atenção dada aos índios durante esses debates, quando o país estava definindo seu destino como nação, contribuiu para a aclamação de Bonifácio como um defensor do indianismo positivista. (Cunha, 1986)

Deve-se notar que, durante grande parte do período imperial, não havia outros projetos significativos que abordassem a questão indígena. Isso levou o projeto de José Bonifácio a ser quase considerado como discurso oficial, e as concepções sobre os índios evoluíram de acordo com suas ideias.

Um projeto suplementar concebido para regularizar a condição dos povos indígenas emergiu apenas em 1845, já no transcorrer do Segundo Reinado, intitulado “Regulamento das Missões”.

No seu projeto, Bonifácio delineia minuciosamente os dilemas inerentes aos esforços de civilização dos índios e emite críticas contundentes quanto à condução até então perpetrada. Ele não desconsidera os avanços já empreendidos no processo de civilização dos índios desde os tempos coloniais, mas procura de modo construtivo aproveitar o labor já iniciado. Sua abordagem é metódica, criteriosa e racional, fundamentada na razão em detrimento dos preceitos religiosos de catequização que, até então, haviam norteado as ações relacionadas aos índios. Ele sublinha a primazia da educação sobre os princípios religiosos, evidenciando sua marcante influência iluminista e a ênfase no uso da razão.

Bonifácio inaugura seus questionamentos por censurar veementemente os indivíduos de ascendência europeia por suas práticas equivocadas, as quais não apenas prejudicavam os índios, mas também comprometiam uma política indigenista eficaz, capaz de fomentar o desenvolvimento econômico da nação. Ele não adota uma perspectiva excessivamente pessimista ou idealizada dos índios, mas busca forjar uma visão pragmática e científica da realidade.

Desde o início de seus textos, Bonifácio reconhece a complexidade de tratar da questão indígena no Brasil, enfatizando a importância de abordar esse

tema, mesmo diante das muitas dificuldades decorrentes do estado em que se encontram os índios, atribuindo grande parte desse estado aos erros cometidos pelos próprios brancos durante os anos da colonização.

Assim dispõe:

> Por causa nossa recrescem iguais dificuldades, e vêm a ser os medos contínuos, e arreigados, em que os têm posto os cativeiros antigos; o desprezo, com que geralmente o tratamos, o roubo contínuo das suas melhores terras, os serviços a que os sujeitamos, pagando-lhes mal, enganando-os nos contratos de compra, e venda, que com eles fazemos, e tirando-os anos e anos de suas famílias, e roças para os serviços do Estado, e dos particulares; e por fim enxergando-lhes todos os nossos vícios, e moléstias sem lhes comunicarmos nossas virtudes, e talentos (*Apud*. Dolhinikoff, 2000, p. 91).

Já nos primeiros anos do século XIX, ficou evidente que os conflitos nas terras indígenas estavam prejudicando o avanço da política indigenista. Em seus escritos, José Bonifácio se concentra particularmente nos jesuítas, que por muitos anos tiveram a responsabilidade de cuidar dos índios e convertê-los ao cristianismo.

Para embasar seu posicionamento, Bonifácio evoca as antigas objeções dos paulistas, apontando os sacerdotes como responsáveis por utilizar a civilização dos índios como um subterfúgio para explorá-los como uma força de trabalho subvalorizada. Contudo, Bonifácio não adota uma visão integralmente pessimista. Apesar de suas censuras, ele mantém fé no êxito do modelo de aldeamentos delineado pelos jesuítas e pela Coroa portuguesa durante o período colonial, direcionado à assimilação cultural dos povos indígenas. Sua crítica concentra-se sobretudo na exploração laboral dos indígenas.

Ele louva os esforços empreendidos pelos religiosos e os resultados obtidos, ressaltando a imperatividade de replicar e aperfeiçoar os métodos utilizados pelos jesuítas. Estes lograram estabelecer aldeamentos para numerosos indígenas hostis mediante uma abordagem benevolente e concessões.

No entanto, Bonifácio também aponta a contradição e, por vezes, a hipocrisia dos religiosos, que, em certos momentos, agiam de maneira semelhante aos paulistas e sertanistas, cometendo erros nos aldeamentos que estavam prejudicando a nação. A agricultura estava atrasada não por falta de

terras, mas devido à falta de mão de obra. Bonifácio defendia o estímulo ao trabalho como fundamental para o progresso, condenando a exploração desumana e a escravidão, que ele via como práticas bárbaras que não levariam ao progresso.

É notável destacar que José Bonifácio não apenas acreditava no sucesso da política de aldeamentos, mas também via potencial nas Bandeiras para desenvolver uma política indígena coerente. Mesmo que essas práticas fossem amplamente condenadas, Bonifácio acreditava que bastava algumas reformulações na forma como eram realizadas. Ele propunha que as Bandeiras fossem usadas como um meio pacífico, lideradas por homens respeitáveis, que iriam adentrar as matas em busca dos índios não civilizados para garantir sua futura integração na sociedade.

Até este ponto, podemos perceber como Bonifácio se esforçava para manter a coerência em suas argumentações, levando em consideração os esforços já realizados ao longo dos séculos anteriores. Sempre se baseando no que já havia sido alcançado e na forma como havia sido feito, ele procurava aproveitar a estrutura já estabelecida para complementar seus próprios projetos.

Ele criticava a justificativa europeia de “cristianizar” os índios como pretexto para as atrocidades cometidas, enxergando essas ações como profundamente erradas. Ao mesmo tempo, Bonifácio apontava contradições nos discursos sobre os índios, que ora eram rotulados como preguiçosos, ora como corajosos, ora como fracos e covardes. Para ele, atribuir as dificuldades encontradas aos fatores religiosos era mais um equívoco dos europeus, uma vez que nações como a Grécia e Roma obtiveram sucesso em seus empreendimentos sem estar dentro do cristianismo.

É importante ressaltar o quão significativo é o fato de Bonifácio atribuir parte da responsabilidade pela situação dos indígenas aos próprios europeus. Ele reconhece que a raça branca não possui a soberania que muitos acreditavam e que não detém uma verdade absoluta. Essas críticas feitas por Bonifácio no século XIX desafiaram os preceitos de sua própria época e continuam sendo relevantes até os dias atuais.

Diante deste cenário, no entanto, é fundamental compreender que, tanto no início do século XIX como nos dias de hoje, não existe uma única maneira

de ser indígena. Na década de 1820, os povos indígenas eram incrivelmente diversos em termos de línguas, culturas, tradições, crenças espirituais e visões de mundo. Além disso, o que é mais relevante para o nosso contexto aqui, eles viviam sob diversas condições sociais. Isso nos leva a imaginar a variedade de posições que esses povos indígenas assumiram, as circunstâncias em que estavam envolvidos e os impactos que experimentaram durante o processo de independência do Brasil.

Aqueles que residiam em suas próprias terras, muitas vezes isolados do contato com os não indígenas, encontravam-se cada vez mais sob as pressões da expansão agrícola. Com a independência, Dom Pedro I, liderando a elite política e agrária, deu seguimento às políticas empreendidas por seu progenitor, Dom João VI, nos anos de 1808 e 1809, que tinham por objetivo eliminar os designados “selvagens” das florestas das regiões Sul e Sudeste do Brasil. Essa tendência de expansão sobre os territórios habitados por povos não integrados à sociedade luso-brasileira prosseguiu em outras áreas do país, frequentemente resultando em fatalidades, escravidão, resistência e negociação. Apesar das transformações políticas marcantes, como a transferência da corte para o Brasil, a Revolução do Porto e a Independência, para esses povos indígenas, as invasões territoriais eram uma constante, e os desafios apenas se agravavam.

No entanto, a contenda acerca da atribuição de cidadania aos indígenas permanecia em suspenso no âmbito do debate político. Este questionamento teve início nas Cortes de Lisboa, o órgão legislativo que passou a reger o império português a partir de janeiro de 1821, desencadeado pela Revolução do Porto. Contudo, não havia incertezas quanto a uma expressiva parcela da população indígena, cujos antepassados já se encontravam assimilados à sociedade não indígena há décadas, senão séculos. Estes habitavam fazendas, pequenas aglomerações, vilarejos e urbes, muitas vezes como homens livres, remunerados por seu labor em terras alheias, seja sob a égide de proprietários ou do governo, ou em suas próprias glebas.

Esses agrupamentos perpetuavam uma longa tradição de intercâmbio e fidelidade com o monarca, em nome de quem seus antecessores haviam lutado. A figura régia simbolizava uma salvaguarda contra os excessos dos detentores de terras, que ambicionavam ampliar seus domínios e dispor da

mão de obra indígena. Por conseguinte, muitos índios inclinavam-se a apoiar o príncipe regente quando as cortes de Lisboa ordenaram o retorno de Dom João VI a Portugal, rivalizando, assim, com Dom Pedro. Dessa maneira, durante o processo de emancipação, diversos grupos indígenas engajavam-se na defesa de seu protetor e, sobretudo, na preservação de suas terras e na melhoria das condições laborais.

Em diferentes localidades e a distâncias consideráveis, esses povos autóctones acompanhavam as deliberações do cenário político nacional e as resoluções emanadas tanto de Lisboa quanto do Rio de Janeiro. Suas ações eram desencadeadas não apenas em resposta a debates mais amplos, mas também em consonância com questões regionais e com seus próprios interesses. Estabelecendo relações com proprietários circunvizinhos, autoridades eclesiásticas e governamentais, bem como outros grupos marginalizados, eles delineavam suas múltiplas estratégias.

Durante o processo de emancipação, os povos indígenas se viram envolvidos em conflitos armados de distintas naturezas. Múltiplas milícias indígenas foram mobilizadas com o intuito de salvaguardar o território contra eventuais incursões portuguesas, tal como observado no litoral cearense entre setembro e novembro de 1822. Outras foram convocadas para enfrentar facções leais a Portugal, exemplificadas pela tropa proveniente da serra da Ibiapaba, no Ceará, que acorreu em auxílio ao Piauí, ainda engajado em conflitos contra tropas lusitanas em março de 1823.

Diversos indígenas também se envolveram em revoltas e motins, impulsionados por uma gama de motivações. Por exemplo, aqueles que se alinhavam com Dom Pedro I e confrontavam a elite local saquearam residências de figuras abastadas na vila de Campo Maior, proclamando “morra, é corcunda”! Tal termo depreciativo era utilizado para designar os opositores à separação entre Brasil e Portugal, contudo, nessa ocasião, foi estendido aos endinheirados, considerados adversários das comunidades marginalizadas. Em contrapartida, os indígenas da vila de Cimbres, em Pernambuco, manifestaram apoio a Dom João VI em 1824. Inflamados por atritos com as elites locais, também se opuseram à Independência e à promulgação da Constituição (Costa, 2022).

No entanto, o que emergia como uma tendência preponderante era o comprometimento dos povos indígenas com o ideal de uma nação brasileira autônoma, identificando-se como “brasileiros”. Entre 1823 e 1824, no Pará, observaram-se diversos episódios de participação indígena em rebeliões. Seu intento era menos confrontar os europeus e mais reivindicar uma nova posição social que não os relegasse mais ao jugo do trabalho compulsório. As contendas acerca da identidade “brasileira” refletiam os projetos políticos dos indígenas para uma nova ordem em que não mais figurariam como uma faceta marginalizada da sociedade. Por motivações análogas, a índia Dionísia e suas correligionárias expulsaram o padre Felipe Benício Mariz e outras duas autoridades da povoação de Baepina, no Ceará, em julho de 1822, aplicando-lhes bofetadas! Os indígenas que atuavam como vereadores na câmara de Vila Viçosa também defenderam tal atitude, arguindo em documento oficial que os expulsos eram “adversários da causa brasileira”, assim como os membros da Junta de Governo do Ceará, que deveriam ser depostos.

Existe um vasto campo a ser explorado acerca da diversidade de ações empreendidas pelos povos indígenas durante o processo de Independência, abrangendo desde levantes até manifestações escritas. Essas comunidades agiram de maneiras multifacetadas e em circunstâncias notavelmente diversas, delineando seus próprios projetos para a recém-formada nação e, frequentemente, embasados em ideais liberais. Entretanto, o aparato estatal que surgiu após a independência prontamente os relegou à margem.

A omissão dos indígenas na Constituição de 1824 é reveladora da estratégia de silenciamento adotada por um Estado dominado por proprietários, almejando, entre outros objetivos, minar o direito ancestral dos indígenas à terra. Não se pode negar que uma compreensão abrangente do processo de Independência do Brasil demanda a consideração fundamental do papel desempenhado pelos povos indígenas e a relevância do debate em torno dessas comunidades na configuração da identidade nacional.

Destarte, a proclamação da Independência do Brasil representou um divisor de águas na história nacional, mas para os povos indígenas, marcou a continuidade de uma luta ancestral por reconhecimento e direitos. As aspirações e os desafios que os índios enfrentaram durante este período de transição política não foram homogêneos, mas permeados por uma diversidade

de experiências e expectativas. A assembleia constituinte, enquanto palco de importantes debates sobre o futuro do Brasil, negligenciou a oportunidade de estabelecer um marco para os direitos indígenas que fosse além das propostas de José Bonifácio, que, apesar de avançadas para a época, estavam longe de resolver a complexidade das questões indígenas.

As ações e políticas durante o período de independência e os primeiros anos do Brasil como nação independente não conseguiram desvincular-se completamente do legado colonial. A ausência de uma menção explícita aos povos indígenas na Constituição de 1824 é sintomática de uma herança política que os via como figuras marginais ou obstáculos ao progresso, ao invés de cidadãos com direitos inalienáveis. Isso reflete uma omissão deliberada, que consolidou a invisibilidade histórica dos povos indígenas nas narrativas nacionais e na legislação.

Os esforços de Bonifácio, embora reconhecendo a necessidade de reforma e o potencial de integração dos povos indígenas, ficaram eclipsados por uma visão de nação que priorizava a expansão agrária e o desenvolvimento econômico em detrimento dos direitos originários. As medidas propostas, ainda que revolucionárias para o momento, não conseguiram subverter a lógica de exploração e deslocamento que predominava desde o período colonial.

Este capítulo procurou, assim, lançar luz sobre a complexa realidade dos povos indígenas no momento de formação do Estado brasileiro. As nuances dessas realidades desafiam uma narrativa única e exigem um reconhecimento da multiplicidade de vozes e experiências indígenas. As ações e reações dos povos indígenas frente à Independência, sejam em conflitos armados ou em atos de apoio a novas estruturas políticas, ilustram a sua agência e a relevância de sua participação no tecido social e político do país.

Conclui-se, portanto, que a independência do Brasil representou tanto uma oportunidade quanto um momento de continuidade para as lutas indígenas. As contribuições dos povos indígenas, muitas vezes esquecidas ou marginalizadas, são fundamentais para a compreensão plena do processo de construção nacional. O resgate dessas histórias é essencial para a compreensão de nosso passado e para a validação de uma sociedade que se

orgulha de sua diversidade cultural e que se compromete com a justiça e a equidade para todos os seus cidadãos.

Considerações finais

> Elles nos tinham recebido de coração aberto. Hospedaram-nos com a ingênita franqueza da sua innocencia; guiaram os nossos passos pelos desertos intransitáveis; entregaram-nos a sua riqueza; corrigiram a nossa inexperiência; ensinaram-nos a defender a vida na luta com os rigores da natureza agreste; ajudaram-nos a repellir o inimigo quando de sul a norte pairava sobre o littoral a águia biforme da usurpação; e, quando alta noite, á sombra ·da taba solitária, descançavam confiantes, nós os atacamos para roubar mulheres, para escravisal-os, para aniquilal-os. Elles resistiram; nós os intrigamos uns com os outros, para enfraquecel-os. Resistiram :ainda: nós os fomos surprehender em outros pontos. Elles recuaram diante da superioridade da força e se embrenharam pelas florestas remotas; nós os procuramos ahi mesmo, e, ainda pelo processo da investida traiçoeira, destruímos impunemente o último refúgio dos desgraçados! Nesse hediondo quadro de desolação e ·de morte, não sei eu o que mais deva impressionar a alma do patriota; si a resistência épica dos míseros habitantes das selvas, entregues aos seus insignificantes recursos, reduzidos aos mais elementares meios de defesa, divididos, ludibriados, 1desprotegidos, si a ignóbil constância na perseguição, apesar da fraqueza da victima e, portanto, da cobardia do feito.
>
> Esta é, porventura, a mazella mais deprimente do nosso passado. Com poucas outras anuvia lugubremente a relativa limpidez da história pátria e, por cumulo de infelicidade, assim do índio como nossa, recebemola de tal modo, transformada pela calumnia que se converteu em herança crudelíssima de preconceitos descabidos, de iniquas imputações ou de culposa indifferença. Como outrora ao poeta dos escravos, influenciado pelas crenças catholicas, foi permittido imprecar á Divindade diante do trágico dilaceramento da África, ao amigo do aborígene brazileiro fóra licito, hoje como hontem, interrogar aos quatro ventos: Onde se esconde a piedade? Onde paira a clemencia, si o éco suggestivo de tanta desgraça não encontra no seio dos oppressores um movimento de sympathia, uma palavra de justiça, um gesto de misericórdia! (Discurso..., 1929).

O que podemos extrair desse magnífico trecho?

No início do processo de colonização do Brasil, observa-se uma dinâmica inicial de acolhimento caloroso dos povos indígenas em relação aos colonizadores. Esta fase é marcada por uma interação baseada na abertura e na inocência, conforme destacado pelo trecho “Elles nos tinham recebido de coraçao aberto”. Esta hospitalidade inicial, contudo, foi brutalmente rompida pelos colonizadores que, apesar de inicialmente acolhidos e auxiliados, posteriormente traíram a confiança dos nativos, perpetrando atos de violência e

subjugação. Esta mudança de comportamento simboliza uma ruptura ética e moral profunda, destacando um contraste chocante entre a recepção inicial e as ações subsequentes.

O discurso retrata de forma vívida as estratégias de resistência empregadas pelos povos indígenas e as táticas cada vez mais desumanas usadas pelos colonizadores para dominá-los. A luta dos indígenas é apresentada como uma batalha desesperada, lutando com recursos limitados ("reduzidos aos mais elementares meios de defesa") contra uma força invasora superior e implacável. Esta parte do texto destaca a coragem e a resiliência dos indígenas diante de um adversário poderoso e brutal, ressaltando a desigualdade gritante em termos de poder e capacidade de resistência.

Um ponto crucial abordado no discurso é a perpetuação de preconceitos e a distorção histórica da relação entre colonizadores e povos indígenas. O orador critica a maneira como a verdadeira história foi corrompida e substituída por narrativas que justificam ou minimizam a violência e a opressão. Esta seção da dissertação discute como a história colonial frequentemente foi reescrita para mascarar as injustiças cometidas, perpetuando uma herança de preconceitos e incompreensões.

Por fim, o discurso faz um apelo emocionante à justiça e à humanidade, questionando a ausência de compaixão e clemência diante das atrocidades cometidas. O trecho "Onde se esconde a piedade?" ressoa como um clamor por reconhecimento e reparação das injustiças sofridas pelos povos indígenas. Este segmento da dissertação aborda a necessidade de uma reflexão profunda sobre a história colonial, incentivando um reexame dos valores éticos e morais que nortearam (e muitas vezes distorceram) a narrativa histórica.

O certo é que a história das políticas indigenistas no Brasil é marcada por uma complexidade de intenções e resultados que, apesar de seus diversos estágios e manifestações, continuam a ecoar as dissonâncias de um passado colonial. O legado do Diretório dos Índios, embora extinto legalmente, persiste nas estruturas socioeconômicas e culturais que ainda hoje marginalizam os povos nativos. A transição do Brasil para um estado nacional independente não conseguiu erradicar as práticas opressivas herdadas, ao invés disso, muitas vezes as perpetuou sob novas roupagens legais e administrativas.

A trajetória dos povos indígenas brasileiros, desde a colonização até os dias atuais, revela uma constante luta pela sobrevivência e pela manutenção de sua identidade cultural diante de um sistema que frequentemente priorizou a exploração e a assimilação. O conceito de “guerra justa”, que historicamente serviu como justificativa para a dominação e a escravidão, evoluiu, mas encontrou paralelos nas políticas modernas que muitas vezes levam ao deslocamento forçado e à perda de território tradicional.

A questão da posse de terras permanece como um dos aspectos mais críticos da política indigenista. Embora a Constituição Federal de 1988 tenha representado um avanço significativo ao reconhecer os direitos originários dos povos indígenas às suas terras tradicionais, a implementação prática desses direitos enfrenta obstáculos persistentes. As terras indígenas são frequentemente vistas como “terras devolutas” pelo Estado, sujeitas a projetos de desenvolvimento econômico que negligenciam os direitos e necessidades dos povos nativos.

O reconhecimento e a legitimação das terras indígenas são fundamentais não apenas para a justiça histórica, mas também para a preservação da biodiversidade e do patrimônio cultural brasileiro. A sustentabilidade ambiental e o respeito pela diversidade cultural exigem uma nova abordagem que coloque os direitos indígenas no centro das políticas de desenvolvimento. Isso implica não apenas a demarcação formal de terras, mas também o apoio à autodeterminação dos povos indígenas e o reconhecimento de suas contribuições inestimáveis à sociedade brasileira.

Em face dos desafios do presente e considerando a dívida histórica para com os povos indígenas, é imperativo que o Brasil redefina sua relação com esses povos. Uma verdadeira reconciliação histórica requer um compromisso com a igualdade, a justiça e o respeito mútuo. Este capítulo da história brasileira ainda está sendo escrito, e o futuro dependerá da vontade coletiva de aprender com os erros do passado e de criar um caminho de coexistência pacífica e respeitosa.

A presente dissertação culmina com uma reflexão crítica sobre as complexas relações entre colonizadores e povos indígenas no Brasil. A análise detalhada revelou um padrão de acolhimento inicial seguido por traição, destacando a ruptura ética e moral dos colonizadores, que, apesar de

acolhidos e auxiliados inicialmente, perpetraram atos de violência e subjugação contra os povos nativos. Esta conclusão reitera a importância de reconhecer e compreender plenamente esta fase tumultuada da história brasileira, onde a hospitalidade inicial dos povos indígenas foi tragicamente traída.

A resistência indígena frente à dominação colonial emergiu como um tema central desta pesquisa. A narrativa histórica frequentemente minimiza ou ignora a luta desesperada e desigual dos povos indígenas contra os invasores. Esta dissertação serve como um lembrete da coragem e da resiliência destes povos, lutando com recursos limitados contra uma força invasora superior.

A análise crítica da historiografia revelou a perpetuação de preconceitos e a distorção da verdadeira história das relações entre colonizadores e povos indígenas. O estudo demonstrou a necessidade de revisitar e corrigir narrativas históricas, desafiando as versões estabelecidas que muitas vezes justificam ou minimizam as injustiças cometidas.

A conclusão desta dissertação ressoa com um apelo emocionante à justiça e à humanidade, enfatizando a necessidade de reconhecer e reparar as injustiças sofridas pelos povos indígenas. Este apelo por reconhecimento e reparação é um chamado para uma reflexão profunda sobre os valores éticos e morais que influenciaram a historiografia colonial.

Olhando para o futuro, esta pesquisa levanta várias questões que incentivam o prosseguimento do estudo sobre a história colonial brasileira. Como podemos continuar a desvendar e compreender as nuances das relações entre colonizadores e povos indígenas? De que maneiras podemos incorporar narrativas indígenas frequentemente marginalizadas na historiografia oficial? Como a revisão da história colonial pode influenciar a sociedade brasileira contemporânea, especialmente no que diz respeito à reparação e à justiça social? Estas questões não apenas estimulam uma investigação acadêmica mais profunda, mas também convocam uma reflexão coletiva sobre como as lições do passado podem informar e moldar um futuro mais justo e inclusivo.

Como um epílogo para os séculos de políticas indigenistas, o Brasil contemporâneo é confrontado com a tarefa de não apenas reparar injustiças passadas, mas de também pavimentar o caminho para um futuro em que os povos indígenas possam prosperar. A consciência crescente e o

reconhecimento das injustiças são etapas iniciais vitais, mas é através de ações concretas e políticas informadas que o Brasil pode começar a redimir os capítulos mais sombrios de sua história e honrar a rica tapeçaria cultural que os povos indígenas representam.

Em conclusão, esta dissertação não representa apenas um fim, mas um ponto de partida para um diálogo contínuo e uma exploração mais profunda da história colonial do Brasil. Ela convida a uma revisão crítica das narrativas estabelecidas e um comprometimento renovado com a verdade e a justiça na historiografia e na consciência nacional.

Referências

Fontes impressas

COPIA da Ley, sobre a liberdade do gentio da terra, e Guerra que se lhe pode fazer. In: SILVA, José Justino de Andrade e. **Collecção chronologica da legislação portuguesa**: anno de 1603-1612. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1854. v. 1. p. 70-79. Disponível em: https://bibdig.biblioteca.unesp.br/server/api/core/bitstreams/fc312b6a-9c03-4b41-a347-4931bc1f18ab/content.

DIÁRIO das Cortes, 1821/1822. Disponível em: https://debates.parlamento.pt.

DISCURSO pronunciado pelo tenente Alipio Bandeira, na sessão solenne de instalação da Inspectoria do Serviço de Protecção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionaes, no Amazonas. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Avarios-1929-collectanea/Varios_1929_CollectaneaIndigena.pdf.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo 2010**: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas. Agencia IBGE Notícias, 10/08/2012. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14262-asi-censo-2010-populacao-indigena-e-de-8969-mil-tem-305-etnias-e-fala274idiomas#:~:text=Em%202010%2C%20293%2C9%20mil%20ind%C3%ADgenas%20falavam%20274%20idiomas&text=Dos%20786%2C7%20mil%20ind%C3%ADgenas,terras%20(96%2C5%25)

Provisão. 01-04-1680. **Anais da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, v. 66, p. 51-56, 1948.

Bibliografia

ADORNO, Sérgio. **Os aprendizes do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

ALBUQUERQUE, Sofia Frota. **O direito indígena de consulta prévia no Brasil: um estudo do caso**. Fortaleza, 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Universidade Federal do Ceará. Disponível em: http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/28056/1/2013_tcc_sfalbuquerque.pdf.

ALMEIDA, Antônio Cavalcante. Aspectos da Política Indigenista no Brasil. **Interações**, set. 2018.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na história do Brasil. **Revista Brasileira de História**, v. 37, n. 75, p. 17-38, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-02.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. **Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil**. Santos: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Santos, 1965.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil, In: CALDEIRA, Jorge (Org.). **José Bonifácio de Andrada e Silva**. São Paulo: Ed. 34, 2002, p.183-199.

ANJOS FILHO, Robério Nunes dos. **Direito ao Desenvolvimento de Comunidades Indígenas no Brasil.** Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP. São Paulo, 2009. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2133/tde-05012012-075449/pt-br.php .

AZPILCUETA, Martín de. **Relectio c. Novit de iudiciis**, Coimbra. 1548.

BASTOS, Aurélio Wander. **As terras indígenas no Direito Constitucional brasileiro e na jurisprudência do STF, in: Sociedades indígenas e o direito na questão de direitos humanos.** Ed. da UFSC, 1985.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja e os índios (1875-1888). In: HAUCK, João Fagundes et al. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda época - século XIX. 4.ed., Petrópolis (RJ): Vozes, 2008.

BOBBIO, Norberto. **Locke e o direito natural.** Brasília: UNB, 1997.

BROTERO, Avelar. **Princípios de Direito Natural.** Rio de Janeiro: Typographia Imperial e Nacional, 1829.

CALAFATE, Pedro e MANDADO, Ramon, **Escuela Ibérica de la Paz**. La conciencia crítica de la conquista y colonización de América. Santander: Universidad de Cantabria, 2014.

CHAIM, Marivone M. A política indigenista no brasil. **CLIO: revista de pesquisa histórica**, v. 15, n. 1, 1994.

COSTA, Emília Viotti da. José Bonifácio: Homem e Mito. In: MOTA, C. G. (org.). **1822 – Dimensões.** São Paulo: Perspectiva. 1986, p. 102-159.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República**: Momentos Decisivos. 7ª. Ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

COSTA, João Paulo Peixoto. **Povos Indígenas e a Independência - Das matas às vilas, em rebeliões ou por escrito, os indígenas atuaram politicamente de diferentes formas na independência do Brasil.** Disponível em: https://bicentenario2022.com.br/povos-indigenas-e-a-independencia/.

COSTA, Luís César Amad; MELLO, Leonel Itaussu **A. História do Brasil**. 11. ed. São Paulo: Scipione, 1999

CRETELLA JR., José. **Curso de filosofia do Direito.** 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio. In: **Antropologia no Brasil**: mito, história e etnicidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio**: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Legislação Indigenista no Século XIX**: uma compilação (1808-1889). São Paulo: Editora da USP: Comissão Pró-índio de São Paulo, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Terra Indígena**: história da doutrina e da legislação. Direitos dos povos indígenas em disputa. São Paulo: Unesp, 2018. Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Cunha_MC_3109661_TerraIndigena.pdf.

DOLHNIKOFF, Miriam (org.). Introdução. In: SILVA, José Bonifácio de Andrada e. **Projetos para o Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Publifolha, 2000.

DUCHET, Michele. **Antropologia y história en el siglo de las luces**: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvécio, Diderot. México: Siglo Veintiuno, 1975.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder.** 3. ed. Rio de Janeiro: Globo, 2001.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil.** São Paulo: EDUSP, 1994.

FEIJÓ, J. H. da C. S. A Teoria da Bondade Natural e a Regulação da Questão Indígena no Brasil. **Revista de Direito Setorial e Regulatório**, Brasília, v. 2, n. 2, p. 105-138, 2016.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O índio brasileiro e a Revolução francesa:** As origens brasileiras da teoria da bondade natural. Rio de Janeiro: Topbooks, 1937.

FREITAS JUNIOR, Luís de. **A posse das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios como um instituto diverso da posse civil e sua qualificação como direito**

constitucional fundamental. 2010 Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp127773.pdf.

GOMIDE, Antônio G. et alli. **Comissão de Colonização, Civilização e Catequização dos Índios da Assembléia Nacional Constituinte.** Rio de Janeiro. 18/6/1823. A. N. Fundo Assembléia Nacional Constituinte - Secção: SPO. v. 1. p. 97

GONZAGA, João Bernardino. **O direito penal indígena**: à época do descobrimento do Brasil. Imprenta: São Paulo, M. Limonad, 1970.

GONZAGA, Tomás A. **Tratado de Direito Natural**. Rio de Janeiro: MEC; INL, 1957.

GROTIUS, H. **O Direito da guerra e da paz**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. v. 1.

JOAQUIM, Ana Paula. **Direito constitucional indígena: uma análise à luz do caso Raposa/Serra do Sol.** São Paulo, 2013. Dissertação (Mestrado em Direito do Estado) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo. DOI: 10.11606/D.2.2013.tde-09122013-145825.

KOK, Glória. O protagonismo indígena na fronteira amazônica. **Estudos Avançados**, São Paulo, Brasil, v. 23, n. 67, p. 318–322, 2009. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10402.

LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988.** Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008.

LAS CASAS, Bartolomé. **Obra indigenista**. Madrid: Alianza, 1985.

LAS CASAS, Bartolomé. **Brevíssima Relação da Destruição das Índias**. Lisboa: Antígona.1990

LÉRY, J. **Viagem ao Brasil**. Rio de Janeiro: Bibliex, 1961.

LIMA, Ruy Cirne. **Pequena história territorial do Brasil, sesmarias e terras devolutas**. 4. ed. Escola de Administração Fazendária, 1988.

LOCKE, John. **Segundo Tratado do Governo (1681)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

MACHADO, Marina Monteiro. **A trajetória da destruição: índios e terras no Império do Brasil.** Niterói, 2006. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Disponível em: https://app.uff.br/riuff/handle/1/27019.

MACHADO NETO, A. L. **História das ideias jurídicas no Brasil**. São Paulo: Grijalbo, 1969.

MARTIUS, Carl von. **O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil.** Trad. A. Löfgren e Miranda Azevedo. São Paulo. Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, 1907.

MENDES JÚNIOR, João. **Os indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos.** Edição Fac-Similar. São Paulo: Typ; Hennies Irmãos, 1912.

MEIRELLES, Hely Lopes. **Direito Administrativo Brasileiro**, São Paulo: Revista dos Tribunais, 1978.

MOLINA, Luis de, **De justitiaetiure**, Cuenca, 1691. tomo I.
MONTEIRO, John Manuel. Os Guaranis e a História do Brasil Meridional – Séculos XVI-XVII. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MOONEN, Francisco. **Pindorama conquistada**: repensando a questão indígena no Brasil. João Pessoa: Alternativa, 1983.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. De índio a guarda nacional: cidadania e direitos indígenas no Império (vila de Itaguaí, 1822-1836). **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. O ofício do historiador e os índios: sobre uma querela no Império. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 30, n. 59, 2010.

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**, n. 8, 1971.

NETO, A L. Machado apud WOLKMER, Antonio Carlos. **História do Direito no Brasil.** Rio de Janeiro: Forense, 1998.

PAIM, Antônio. **História das idéias filosóficas no Brasil.** São Paulo: Grijalbo; Edusp, 1957.

PAULA, José Maria de. Terras dos Índios. **Boletim do Serviço de Informação Agrícola do Ministério da Agricultura**, Rio de Janeiro, n. 1, 1944.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenistas do período colonial: séculos XVI a XVIII. In: CUNHA, Manuela Caneiro da (org.). **História dos índios no Brasil.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 116-132.

PRATS, Jaime Brufau. **Relecciones y Opusculos**. Salamanca: Editorial San Esteban, 1995. v. I.

REALE, Miguel. REALE, Miguel. **Horizontes do Direito e da História.** São Paulo: Saraiva, 1956.

RENDON, José Arouche de Toledo. Memória sobre as aldeias de índios da província de São Paulo, segundo as observações feitas no ano de 1798 - opinião do autor sobre a sua civilização. **Revista Trimestral do Instituto Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, tomo 4, p. 295-317, 1863.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil**.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, José Honório. **A Assembleia Constituinte de 1823.** Petrópolis: Vozes, 1974.

ROWLAND, Robert. A construção da identidade nacional no Brasil Independente. In: JANCSÓ, I (org.). **Brasil**: formação do estado e da Nação; São Paulo; Hucitec, Ed. Unijuí; Fapesp, 2003.

SALDANHA, Nelson. A "Escola do Recife" na evolução do pensamento brasileiro. *In:* CRIPPA, Adolpho (coord.). **As idéias filosóficas no Brasil** - séculos XVIII e XIX. São Paulo, Convívio, 1978, p. 81-114.

SANTOS, António Ribeiro dos. **Princípios de Direito Natural acerca do Domínio e Uso do Mar**, Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1983.

SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho. Entre "índios bravos" e "selvagens da África": os debates sobre a população nacional e a cidadania na Assembleia Constituinte de 1823. *In:* SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. **Anais Eletrônicos** [...]. São Paulo: Associação Nacional de História, 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300189301_ARQUIVO_AlessandraSeixlack-ANPUH.pdf.

SIERING, Friedrich Câmera. **Conquista e dominação dos povos indígenas: resistência no sertão dos macarás.** Salvador, 2008. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/11257/1/Dissertacao%20Friedrich%20Sieringseg.pdf.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Joaquim Norberto de Souza. Memória histórica e documentada das aldeias de índios da Província do Rio de Janeiro. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brazil**, n. 14, 1854.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **O renascer dos povos indígenas para o direito.** Curitiba: Juruá, 2005.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O Direito envergonhado (O Direito e os índios no Brasil). **Revista IIDH**, San José, Costa Rica, n. 15, p. 145-64, 1992.

SPOSITO, Fernanda, **Nem Cidadãos, Nem Brasileiros**: Indígenas na Formação do Estado Nacional Brasileiro e Conflitos na Província de São Paulo (1822-1845). São Paulo, Alameda, 2012.

STEINER, Renata Carlos. A "formação da alma" da cultura jurídica brasileira: da criação dos cursos jurídicos à Escola do Recife. **Revista Captura Críptica**, Florianópolis, n. 3, v. 1, p. 165-190, 2010. Disponível em: http://www.ccj.ufsc.br/capturacriptica/documents/n3v1/parciais/10.pdf

SUÁREZ, Francisco. **De Legibus**. Coimbra, 1612.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos.** Tradução de Wilson Martins. São Paulo: Anhembi, 1957.

VATTEL, Emer de, **Le Droitdes Gens ou Principes de la Loi Naturelle**, Paris, J. P. Aillaud, 1835.

VENANCIO FILHO, Alberto. **Das arcadas ao bacharelismo.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.

VILLARES, Luiz Fernando. **Direito e povos indígenas.** Curitiba, Juruá, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VITORIA, Francisco de. Comentários a la Secunda Secundae de Santo Tomás de Aquino. In: CORDERO PANDO, Jesus; VITORIA, Francisco de. **Relectio de Potestate Civili**: Estudios sobre su Filosofía Política, Antología de Otros Textos Políticos., Madrid: CSIC, 2008.

WEHLING, A. WEHLING, M. J. **Direito e justiça no Brasil colonial** - o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro, 1751-1808. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

WEHLING, A. WEHLING, M. J. **Formação do Brasil colonial.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

WEHLING, Arno. Os indígenas do Brasil entre a razão de Estado e o Direito Natural: as contribuições de André Thévet e Jean de Léry. **História (São Paulo)**, v. 31, n. 2, p. 13-25, 2012. DOI: 10.1590/S0101-90742012000200003.

WOLKMER, Antônio Carlos. **História do Direito no Brasil.** Rio de Janeiro: Forense, 1998.