

Sobre literatura, leis imperiais e as terras originárias

Helena Azevedo Paulo de Almeida*

Universidade do Estado de Minas Gerais
Carangola, Minas Gerais, Brasil

Recebido em: 13 maio 2024

Aprovado em: 18 jul. 2024

Publicado em: 30 abr. 2024

Resumo

O presente trabalho se dedica a analisar as duas únicas leis promulgadas para o território do Império do Brasil, direcionadas aos povos indígenas: o Regulamento das Missões (1845) e a Lei de Terras (1850). Apesar da Lei de Terras não ser orientadora para as relações com os povos originários, ela foi um marco divisor importante. Soma-se à análise da legislação, o estudo sobre a literatura produzida no período, mais precisamente a partir dos autores Românticos brasileiros que direcionaram sua escrita à temática indígena. Entende-se, portanto, que há uma circularidade de ideias intensa no período entre o âmbito político e da produção literária, e o presente artigo dedica-se a refletir sobre essa esfera, junto a autores como Manuela Carneiro da Cunha, John Monteiro e Pierre Rosanvallon.

Palavras-chave: Terras Indígenas. Povos Indígenas. Legislação. Brasil Imperial. Literatura.

* Professora da Universidade do Estado de Minas Gerais, Departamento de Ciências Humanas, Unidade Carangola. Doutora, Mestre e Graduada em História pela Universidade Federal de Ouro Preto. E-mai: helenoca@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6687-6289>

 <http://lattes.cnpq.br/2093922776141265>

About literature, imperial laws and indigenous lands

Helena Azevedo Paulo de Almeida*

State University of Minas Gerais
Carangola, Minas Gerais, Brazil

Received: 13th May 2024

Approved: 18th Jul. 2024

Published: 30thApr. 2025

Abstract

This work is dedicated to analyzing the only two laws enacted for the territory of the Empire of Brazil, aimed at indigenous peoples: the “Regulamento das Missões” (1845) and the “Lei de Terras” (1850). Although the “Lei de Terras” is not a guide for relations with indigenous people, it was an important dividing line. In addition to the analysis of the legislation, the study of literature produced in the period, more precisely from Brazilian Romantic authors who directed their writing to indigenous themes. It is understood, therefore, that there is an intense circularity of ideas in the period between the political sphere and literary production, and this article is dedicated to reflecting on this sphere, together with authors such as Manuela Carneiro da Cunha, John Monteiro and Pierre Rosanvallon.

Keywords: Indigenous Lands. Indigenous Peoples. Legislation. Imperial Brazil. Literature.

* Professor at the State University of Minas Gerais, Department of Human Sciences, Carangola *Campus*. PhD, MA and BA in History from Federal University of Ouro Preto. E-mai: helenoca@gmail.com
 <https://orcid.org/0000-0002-6687-6289>  <http://lattes.cnpq.br/2093922776141265>

*Apalpei a terra estéril e a árvore seca pela raiz fraca
em um poente que cobria a vida com um tom pálido.
Era a alma do mundo dizendo que um ciclo havia
terminado e que naquele instante, da soma das
sabedorias das antigas tribos que o poente insistia
em iluminar, mesmo que palidamente, uma nova
tribo amanheceria como Sol. Para isso, as raízes
teriam que ser resgatadas, a terra precisaria ser
recuperada e revitalizada.*

Kaká Werá Jecupé (2020).

As leis direcionadas ao trato dos indígenas, desde o período colonial até o imperial (e mesmo em nossa contemporaneidade), são consideradas oscilatórias e pensadas de modo a, tendenciosamente, realizar mais benfeitorias aos não-indígenas do que de fato a proteger e valorizar os povos originários no que viria a ser o Brasil. O Decreto Imperial Nº 426 de 1845, se propunha a regulamentar as Missões, mas retomava alguns pontos do antigo Diretório dos Índios, o que destaca ainda mais a importância e permanência, em longa duração, do exercício de suas prerrogativas coloniais. Eram regalias que privilegiavam as populações consideradas “brancas” ou mestiças de cores mais próximas à caucasiana (a partir do projeto de branqueamento da população), cabendo aqui lembrar a tese escrita por Carl von Martius e premiada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1846: para o autor, a população brasileira se constituía a partir da portuguesa, negra e indígena, sendo a branca europeia a que se destacaria dentre as demais. Ou, nas palavras do próprio naturalista: “mescla de raças, que daí a séculos influirá poderosamente sobre as classes elevadas, e lhes comunicará aquela atividade histórica para a qual o império do Brasil é chamado” (1844, p. 65). Especificamente sobre os povos indígenas, promovia-se uma ideologia que desde o século XVIII entendia os povos originários como primitivos, como afirma Lilia M. Schwarcz: “primitivos porque primeiros, no começo do gênero humano; os homens americanos transformaram-se em objetos privilegiados para a nova percepção que reduzia a humanidade a uma espécie, uma única evolução e uma possível ‘perfectibilidade’” (2016, p. 58).

O Regulamento das Missões

O texto do decreto, que ficou conhecido como Regulamento das Missões, se inicia com a afirmação de que “haverá em todas as províncias um Diretor Geral dos Índios” (Art. 1º), retomando o Diretório dos Índios pombalino e reforçando a tutela sobre aqueles povos. Aqui é importante entender de onde vinha essa constante defesa da necessidade de tutela sobre

os povos originários. Manuela Carneiro da Cunha (2015, p. 11) aponta que:

Na segunda metade do século XIX, essa época de triunfo do evolucionismo, prosperou a ideia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram, portanto, algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais. Foi quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades “primitivas”, condenadas a uma eterna infância. E, porque tinham assim parado no tempo, não cabia procurá-lhes história. Como dizia Varnhagen: “de tais povos na infância não há história: há só etnografia”.

É então, pela ideologia de que aqueles povos estavam em uma fase evolutiva anterior e, portanto, no amanhecer de suas existências, que se defendia sua tutela desde o período colonial: se antes ela ocorria pela igreja, agora seria também/especialmente pelo Estado. Além disso, deve-se lembrar aqui da tutela feita pelos Juizes de Órfãos em relação aos indígenas presos nas recém promulgadas “guerras justas”, a partir de 1808, como mencionado no capítulo anterior. Além de controlarem a servidão daqueles indígenas e, por isso, suas liberdades, os Juizes de Órfãos também “regulariam questões afetas à esfera do trabalho” (Farage; Carneiro da Cunha, 1987, p. 112). Percebe-se aqui que, no século XIX, e mesmo antes do Regulamento das Missões, o interesse sobre a tutela indígena partia da mão de obra e sobre suas terras: “esta era uma tutela toda especial, exercida pelo Poder Público, independentemente daquela que disciplinava o trabalho. No fundo, como nos Estados Unidos da América, era uma tutela sobre as terras dos índios, com intuito de que eles não fossem despossuídos” (*idem*). Ao menos, não imediatamente.

O Regulamento das Missões também permitia que populações indígenas e mestiças habitassem o mesmo espaço, desde que as populações indígenas voltassem a utilização do espaço da aldeia à promoção da “vida industrial” e principalmente à agricultura (capitalista), como é possível ler no parágrafo 3º do referido decreto. Além disso, parte da terra poderia ser arrendada para população não-indígena, promovendo a presença de não-indígenas em terras a ser feita a devida “demarcação, que devem ter os distritos das Aldeias” (Regulamento, 1845, § 12). Aqui faz-se necessário recuperar que a discussão sobre o direito originário à terra, por parte dos povos indígenas, ocorre muito antes do Regulamento das Missões ou sobre a Lei de Terras, como veremos à frente. Mesmo durante a “Guerra ofensiva aos Botocudos antropófagos”, promulgada em 1808 por Carta Régia, o debate existia e:

Até D. João VI, o mais antiindígena dos legisladores reconhece, implícita e explicitamente, os títulos dos índios sobre seus territórios e as terras das aldeias. Implicitamente, quando declara que as terras conquistadas por guerra justa aos índios são devolutas (Carta Régia de 2 dez. 1808), o que significa ao mesmo tempo reconhecer os direitos

anteriores dos índios sobre seus territórios e a permanência de tais direitos para os índios com que não se guerreava. Explicitamente, quando afirma que as terras das aldeias são inalienáveis e *nulas as concessões de sesmarias* que pudessem ter sido feitas nessas terras, as quais não podiam ser consideradas devolutas (Carta Régia de 26 mar. 1819 e duas provisões de 8 jul. 1819 *apud* Carneiro da Cunha, 1987a, p. 63).

Apesar de Manuela Carneiro da Cunha mencionar, na passagem acima, que a concessão de Sesmarias ficara proibida, subentendendo-se que tais concessões fossem direcionadas à população não-indígena, o próprio Regulamento das Missões promove a aprovação das mesmas, direcionando-as (ao menos, em âmbito oficial) aos indígenas moradores das aldeias “por seu bom comportamento e desenvolvimento industrial, mereçam se lhes concedam terras separadas das da Aldeia para suas granjearias particulares” (Regulamento, 1845, § 15). Aqui cabe indagar se as Sesmarias promovidas pelo Regulamento das Missões seriam direcionadas à população indígena, ou se pela corrupção existente, elas seriam concedidas à população não-indígena também. De qualquer forma, mesmo que casos de corrupção como esses tenham ocorrido (como acredita-se que tenha), povos indígenas utilizavam a esfera pública e o conhecimento de seus direitos para fazer reivindicações, como aponta João Paulo Peixoto Costa (2016, p. 113) sobre os povos indígenas no Ceará:

A preocupação dos nativos de Viçosa em desenvolver sua vila é semelhante ao caso de Messejana na década seguinte. Não se tratava apenas de se verem livres dos não-índios para viver em ociosidade: estes eram mais uma vez apontados pelos indígenas como a causa da decadência dos espaços em que viviam. Em contrapartida à desobediência dos brancos, indicavam novamente o papel de seu povo para a consolidação do império português ao morrerem pelo estabelecimento da colônia na América. O citado Mandu Ladino, famoso pela rebelião na capitania vizinha e contra quem seus ancestrais haviam lutado, não era um bárbaro arredo. Ao contrário, fora criado por frades capuchinhos e educado em Pernambuco, e, ainda assim, tornara-se inimigo da Coroa lusitana. Já os de Viçosa, segundo os autores do requerimento, sempre se portaram como fiéis súditos, prontos para derramar seu sangue em nome da monarquia. Os anseios dos índios de Viçosa mais uma vez se assimilam com os de Messejana ao expressarem a vontade de ver o “aumento da vila” e, para isso, além da expulsão dos não índios, propuseram outras medidas com o objetivo de incrementar a economia local.

Percebe-se assim que, apesar das diversas formas de negação de seus direitos e silenciamento de suas vozes, aqueles povos mobilizavam os recursos jurídicos para a realização de suas demandas. Mesmo a partir do Regulamento, destaca-se ainda a situação existente de viúvas que estariam autorizadas a permanecer em suas terras originárias desde que também promovessem o cultivo, ou seja, o “progresso” (*sic*) daquelas terras (Regulamento, 1845, §3 e § 15). Questiona-se aqui a situação de tais viúvas e em qual cenário a viuvez teria sido constituída. Seria em decorrência de ofensivas contra os povos considerados incivilizados? Para o povo Baniwa, que teve seus primeiros contatos com os invasores durante o século XVIII, a resposta é evidente:

Nssa época, muitos homens e jovens foram *violentados, perseguidos e escravizados* por espanhóis e portugueses. Parte considerável do meu povo morreu por epidemias, como o sarampo e a varíola, trazidas por não indígenas e conhecidas por dizimar muitos povos no Brasil. Além disso, durante o processo de contato, *os Baniwa foram explorados por não indígenas, na ilusão de melhoria da condição de vida* através da troca de mercadorias pelo seu serviço braçal. Muitos perderam contato com suas famílias ou morreram trabalhando para os patrões, que eram militares portugueses. No século XIX, na região, havia presença portuguesa em São Gabriel da Cachoeira e Marabitanas (Aurora, 2019, p. 110).

Como demonstra Braulina Aurora, antropóloga Baniwa, a percepção de que os povos indígenas deveriam ser integrados àquela sociedade, dita “civilizada”, é condizente com a defesa de von Martius para o branqueamento da população. Ora, se os homens indígenas estavam sendo perseguidos, escravizados e inclusive levados à combates militares,¹ as mulheres indígenas permaneciam sob constante vigilância da igreja, de homens não-indígenas, inclusive pela “proteção militar” nas aldeias (Regulamento, 1845, §17) enfim, de seus algozes.

Outro ponto que se destaca no Regulamento das Missões é a autoridade do Governo Imperial sobre a fiscalização dos territórios indígenas, cabendo aos Diretores (assim como promovido pelo Diretório) “examinar o estado em que se acham as aldeias atualmente estabelecidas” (Regulamento, 1845, §1º). Sabemos que o dito “estado” das aldeias partiria sempre de uma percepção eurocêntrica, etnocêntrica e epistemicida visando a utilização daquelas terras para o cultivo de alimentos para uma população maior e, especialmente, não considerava os indígenas como população prioritária. Ao menos não os indígenas considerados

1 Salienta-se que desde o período pombalino, homens indígenas eram alistados em forças armadas coloniais, muitas vezes conseguindo patentes mais altas, como demonstra Rafael Ale Souza, em *Os Oficiais Índios na Amazônia Pombalina: Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1798)* (2009). Como o povo Baniwa é originário da região amazônica, podemos conjecturar que eles também poderiam ter alcançado patentes de oficiais no período mencionado por Braulina Aurora.

não-miscigenados, e ainda, como salientado por John Monteiro (2001) sobre as populações originárias do período colonial, os indígenas *bravios*. O Decreto também não considera o trânsito daqueles povos nos diversos territórios por onde se locomoviam, isto pois desconsiderava o nomadismo dos mesmos como característica dita “civilizada”.² Dessa forma, pelo Regulamento das Missões, o Governo Imperial poderia indicar o destino de terras consideradas “abandonadas” (Regulamento, 1845, §7º), e, no entanto, seriam terras de trânsito indígenas.

Mais um ponto a se considerar a partir do referido Decreto, é o que traz o 6º parágrafo que diz: “mandar proceder ao arrolamento de todos os Índios aldeados, com declaração de suas origens, suas línguas, idades e profissões. Este arrolamento será renovado todos os quatro anos” (Regulamento, 1845, §6º). Percebe-se, a partir deste trecho, que o declarar as origens daqueles indígenas relacionava-se a recensear a população indígena registrando seus povos originários, mas também averiguar quem não se considerava mais “índio” a partir do projeto estabelecido de branqueamento populacional e de consequente invisibilização e apagamento (forçado) daqueles povos.

Destaca-se aqui uma hipótese decorrente da minha tese de doutorado: a de construção, em uma perspectiva de longa duração, de um apagamento das populações indígenas (a partir de uma identidade unívoca, considerando o termo genérico “índio”) e, a vista disso, a transmutação de tais populações em caboclos, pardos, mestiços e categorias análogas, até a primeira república brasileira. Isto é reforçado pelo parágrafo 19 que especifica: “Empregar todos os meios lícitos, brandos, e suaves, para atrair Índios às Aldeias; e promover casamentos entre os mesmos, e entre eles, e pessoas de outra raça”, ou seja, atrair indígenas para a realização de casamentos (questionando se eram forçados ou não) com indivíduos de seus próprios povos ou de “outra raça”. A promoção do casamento, além do que já foi amplamente debatido a partir do Diretório, se baseia também no que declarou o deputado Francisco Jê Acaiaba de Montezuma: “Os índios não são brasileiros no sentido político em que se toma; eles não entram conosco na família que constitui o império” (Sessão de 25 set. 1823, diário da Constituinte). O casamento, a miscigenação, a partir do que foi elaborado por Von Martius, promovia também o branqueamento da população e, assim, o apagamento e invisibilização não só da população indígena, mas também de suas ancestralidades. Para Manuela Carneiro da Cunha:

A negação da soberania não deve surpreender: no Brasil, o Estado precedeu a nação. Todos os estadistas, desde a Independência, colocaram o problema da construção desta nação. Fizeram-no, no entanto, a partir das premissas da

2 Pode-se ler no § 7º do Regulamento das Missões: “Inquerir onde há Índios, que vivem em hordas errantes; seus costumes, e línguas; e mandar Missionários, que solicitará do Presidente da Província, quando já não estejam á sua disposição, os quais lhes vão pregar a Religião de Jesus Cristo, e as vantagens da vida social”.

Revolução Francesa: a cada Estado devia corresponder uma única nação. A soberania das nações indígenas, que não constituía problema em períodos anteriores, passa a ser escamoteada. Não se admite, nesse início do século XIX, que os índios possam constituir sequer sociedades dignas de nome” (Carneiro da Cunha, 1987a, p. 64).

Por isso, é importante lembrar aqui como o decreto retoma a proposta pombalina, de incentivar os casamentos inter-raciais com o intuito de branqueamento populacional. O que compete destacar aqui é que o incentivo legal não era acompanhado necessariamente por um incentivo social, o que enfatizava o preconceito, o racismo contra essas populações, vistas também como inferiores em muitos momentos, como demonstra Souza (2009, p. 37):

o comandante deveria impedir que os homens brancos se recusassem ao trabalho manual na lavoura para extirpar o prejudicial “abuso que está arraigado em todo este Estado, de que só os Índios devem trabalhar e que a todo o Branco é injurioso o pegar em instrumento para cultivar a terra”. De acordo com o mesmo documento, após o envio de algumas famílias de brancos casados com índias à Borba, Mendonça Furtado instruíu o tenente a impedir que os maridos “queiram por em desprezo as mulheres”. Para tanto, Diogo de Castro haveria de informar aos esposos os privilégios que deveriam advir destas uniões – encaradas aqui como um serviço à S. Majestade.

Assim, percebe-se que parte substancial do projeto colonial permanecia no período imperial em relação aos “índios”: o de inserção (forçada e como súditos e cidadãos de segunda ordem) de suas populações no corpo nacional que se formava através da miscigenação e pelo uso/exploração de sua mão de obra. Além disso, o Regulamento das Missões reforçava em seu parágrafo 27: “Indagar quais as produções do lugar de mais fácil cultura, e de mais proveito; esmerando-se em fazer adotar aquele gênero de trabalho, e modo de vida, que ofereça mais facilidade, e a que os Índios mais prontamente se acostumem”, além de “exercer vigilante inspeção sobre as produções das lavouras, pescas, e extrações de drogas, e de outro qualquer ramo de indústria, e em geral sobre todos os objetos destinados para o uso, e consumo das Aldeias” (Regulamento, 1845, § 30).

Sobre o Decreto que promulga o Regulamento das Missões, salienta-se o parágrafo 36, que propõe ao:

Governo Imperial os Regulamentos especiais para os regimes das Aldeias, e as instruções convenientes para o desenvolvimento de sua indústria; tendo atenção ao estado de civilização dos Índios, sua índole, e caráter; às necessidades dos lugares, em que se acharem elas estabelecidas; às produções do País, e às proporções, que o mesmo oferece para o seu adiantamento moral,

e material (Regulamento, 1845, § 36).

Percebe-se assim, com as passagens selecionadas, que o Regulamento reforça o que já havia sido estabelecido a partir do Diretório dos Índios, como vimos no último capítulo, a saber: 1) o incentivo à fixação das populações nos territórios; 2) o estímulo ao casamento que, na prática, se direcionava fortemente ao casamento inter-racial para a promoção da população dita “civilizada”, e por isso, não-indígena; 3) o uso de terras indígenas para o cultivo de demandas do Império, assim como a adequação da população indígena ao corpo nacional a partir da catequese, da mão-de-obra em geral forçada e, por isso, “se as missões lhes impunham outra cultura e religião, oferecia, em contrapartida, terra demarcada e um trabalho autônomo, diferente da escravidão portuguesa praticada nas fazendas” (Prezia, 2017, p. 172).

Uniformidade territorial, homogeneidade populacional

Aqui é importante destacar que os projetos, tanto de ataque, quanto de certa defesa desses povos através de métodos distintos, defendiam a inserção desses indígenas na sociedade. O que quer dizer que tendiam à negação dos modos de vida indígenas, reconhecendo pouco ou nenhum valor. Nesse sentido, destaca-se a defesa de uma uniformidade territorial, como defende Kaori Kodama (2005, p. 34):

Corografias, mapas, itinerários, memórias sobre limites e mesmo as polêmicas indicam a importância atribuída ao conhecimento do território, conhecimento que, como vimos acima, acabava incluindo em seu conteúdo as nações indígenas associadas ao espaço que ocupavam nos sertões ignotos. A ideia de uma unidade deste território era professada na inclusão de todos os seus elementos internos como parte de uma mesma totalidade, inclusive os índios, cujo caráter geral muitas vezes era ressaltado por uma uniformidade. A coincidência entre a extensão ocupada pelas tribos de origem tupi-guarani falantes de uma mesma “língua geral”, e a dimensão do território nacional seria um dos dados que reforçavam a tese da unidade. Essas ideias equivaliam ao argumento de defesa dos “limites naturais” do território.

Dessa forma, a uniformidade territorial, apresentado por Kodama, se relaciona com a ocupação do território (por povos falantes da língua Tupi), da tutela sobre esses povos e, por isso, sobre suas terras. Assim, a tutela é consequência da tentativa de domínio cultural e territorial já que “supõe uma espécie de custódia em que o Estado ficaria responsável pela integridade das terras indígenas (que restam) e decorre de imperativos de justiça (aliás, a tutela surge no direito relativo aos índios apenas em 1831, no momento em que eles são

definitivamente libertos [oficialmente] da escravidão” (Carneiro da Cunha, 1987b, p. 161).

É considerando, assim, tanto a tutela sobre os territórios indígenas quanto a uniformidade social e cultural que colocamos em questão e tematizamos a questão indígena através da literatura. E a própria literatura é alimentada pelos debates públicos em âmbito político, e vice-versa. Ou mais precisamente, como aponta Pierre Rosanvallon (2010, p. 72), o campo do político:

Designa o lugar em que se entrelaçam os múltiplos fios da vida dos homens e mulheres; aquilo que confere um quadro geral a seus discursos e ações; ele remete à existência de uma “sociedade” que, aos olhos de seus partícipes, aparece como um todo dotado de sentido. Ao passo que, como trabalho, o político qualifica o processo pelo qual um agrupamento humano, que em si mesmo não passa de mera “população”, adquire progressivamente as características de uma verdadeira comunidade. Ela se constitui graças ao processo sempre conflituoso de elaboração de regras explícitas ou implícitas acerca do participável e do compartilhável, que dão forma à vida da *polis*.

Dentre o que é compartilhável e participável está esse diálogo da sociedade (e também do que é público) com a política, cultura, literatura e educação. Esses debates se originam e alimentam as discussões sobre a identidade nacional, seus territórios e sobre as presenças indígenas nessas esferas. Por isso, a uniformidade do território vai sendo reforçada também em uma perspectiva de construção de uma identidade indígena única “mitológica” com base na literatura, desse diálogo e complementaridade entre política e literatura. A construção de uma identidade indígena única, além de tornar possível certo imaginário sobre os povos indígenas a partir das cosmovisões e línguas do tronco-linguístico Tupi apenas (e quando muito), engessa-os em um passado colonial ou pré-colonial, negando as suas presenças contemporâneas (no Império ou na República, como ainda vemos, muitas vezes). Esse foi o caso de José de Alencar que, classificado enquanto autor indianista, valorizando o elemento indígena na/através da literatura, também se referia à sua morte como algo esperado, pois tanto Peri quanto Iracema morrem no fim das respectivas tramas. Além de mortos, tais personagens viveriam em um determinado passado. No entanto, as publicações Românticas também são importantes para inverter essa lógica expressa de negação dos indígenas, ressaltando positivamente determinados hábitos e conhecimentos dos diversos povos nativos, e isto em detrimento do racismo mais evidente e aberto. Afinal, o Romantismo brasileiro foi um movimento importante para apresentar as “ideias fora de lugar”:

Como é bem sabido, o argumento das “ideias fora de lugar” insere-se num conjunto de trabalhos do crítico sobre Machado de Assis. O ensaio em questão serve para que se mobilize a matéria ideológica do qual são feitos os romances maduros de Machado. Mais especificamente, a partir de Memórias póstumas

de Brás Cubas, o antigo agregado de Iaiá Garcia teria assumido o ponto de vista dos senhores de escravo, indicando a “desfaçatez de classe” desse grupo social. Pode-se dizer que a “desfaçatez de classe” se refere precisamente à situação do grupo senhorial, como vimos, dependente da escravidão, mas que sente a necessidade de reproduzir boa parte das referências ideológicas europeias, verdade que esvaziadas de seu conteúdo original (Ricupero, 2008, p. 63).

É importante destacar que nestas mesmas publicações há generalizações e idealizações múltiplas que, hoje, poderiam ser intensamente criticadas. Porém, enfatizamos que a valorização dos indígenas era, e mesmo foi, fundamental à sua sobrevivência. Assim, o *modus operandi* daquele tempo era “colonizar e cultivar terrenos, [pois] seriam formas de se começar a civilizar os índios, [...] [afinal], os índios dificultavam a agricultura” (Silva, 2014, p. 82). É por isso que os Românticos procuraram nos indígenas do passado uma orientação para aquele presente. Ou mais, como poderíamos refletir hoje, a partir de preocupações ético-políticas,

a partir da investigação do presente, dos sentidos que vigem no presente, passa à análise do passado, buscando identificar, nele, no passado, a vigência desses sentidos que se estenderam até o presente, que mantiveram, mais ou menos, seu potencial de organização do mundo até o presente, a despeito de acontecimentos inéditos e imprevisíveis. Caso tenha sucesso, caso encontre no passado sentidos fundamentais à organização do mundo no presente, resta, então, a possibilidade, apenas a possibilidade, desses sentidos que permaneceram significativos, apesar da irrupção de acontecimentos inéditos, continuarem vigendo no futuro (Rangel, 2014, p. 55).

Mas esta posição gera certa melancolia evidente a outros autores Românticos. É o caso de Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882). Nas obras nas quais Gonçalves de Magalhães tematiza o indígena enquanto protagonista, é possível perceber afetos próprios à tematização indígena no período imperial. Neste sentido, Gonçalves de Magalhães escreve o que é considerado seu fiasco literário, o poema épico “Confederação dos Tamoios”, publicado pela primeira vez em 1856. O autor encara a herança indígena como antigos “gênios nativos” que, por sua vez, “nunca antes tinham sido invocados, agora reaparecem de seu passado silencioso com o intuito de estimular o poeta (no século XIX) e, também, de liberar sentidos fundamentais à constituição da nação brasileira” (Paulo de Almeida, 2016, p. 10). Assim, diferentemente de José de Alencar, Gonçalves de Magalhães tenta apresentar o elemento indígena em suas obras próximo à etnografia produzida naquele momento. A valorização das características de seus personagens parte de “uma compreensão ontológica, ou ainda, uma compreensão acerca do real em sua totalidade, e mais, que essa compreensão é própria, ou melhor, adequada, ao seu ‘tempo histórico’” (Rangel, 2014, p. 58).

Em “Confederação dos Tamoios”, Magalhães se dedica a travar uma batalha contra o imaginário que vinculava os indígenas à incivilidade, à ideia de que eles deveriam ser excluídos e/ou exterminados. Este imaginário diz respeito à diferenciação do real para a ficção, no sentido de que “a entidade real funciona à maneira de um receptáculo, dentro do qual se inclui a entidade fictícia” (Lima, 1989, p. 48). Nesse sentido, foi incluída à entidade real (povos indígenas) essa valorização a partir de uma entidade fictícia, criada por Magalhães (o povo Tamoio da obra). Independentemente do insucesso de seu poema, é importante destacar aqui que:

o diálogo entre literatura e história, naquele momento, se dava de forma íntima, visto que suas fronteiras não eram bem delimitadas como no século XX. Domingos José Gonçalves de Magalhães, leitor de clássicos franceses tais como Montaigne e Rousseau, baseava-se em certo entendimento de diversidade cultural para analisar os indígenas brasileiros e, assim, escrever sua literatura. Essa positividade do índio, a partir deste entendimento de diversidade cultural, percorre os escritos de Magalhães, com mais ou menos intensidade, no decorrer de sua vida (Paulo de Almeida, 2016, p. 70).

Em contraposição, Adolfo de Varnhagen se posicionava terminantemente contra os povos originários através de depreciações ferozes. Defendia que a necessidade da “civilização” do índio era óbvia, já que a própria Europa havia passado por esse processo em um passado longínquo. Destaca, ainda, a deslegitimação de autoctoneidade desses povos em seu *Memorial Orgânico* (1849). O autor ressalta que eles só se encontravam em território brasileiro devido à sua constante locomoção pelo território, algo que, por sua vez, também era alvo de demérito. O nomadismo, também é criticado por Varnhagen dentre tantos outros intelectuais à época, demonstrando como existia um movimento de constantemente descaracterização dos indígenas, nesse caso, como povos originários e “proprietários” da terra. Nesse sentido, é importante destacar que

durante o período colonial formou-se a nobreza de terra. A terra era fonte de prestígio social. O *status* social estava intimamente ligado à posse de terra. A ideia de nobreza liga-se à de uma família que se distingue e que, seja no tônus habitual da vida – o antigo viver à lei da nobreza (Marcos; Mathias; Noronha, 2018, p. 350).

Por isso o direito originário dos indígenas em relação à terra era alvo de debates acirrados e, apesar disso, até Dom João VI, diferentemente de Varnhagen, o mesmo que havia promulgado a guerra ofensiva aos Botocudos, também defendia por Carta Régia de dois de dezembro de 1808 que havia declarado que as terras conquistadas deveriam retornar aos indígenas considerando como “devolutos todos os terrenos que, tendo sido dados em

sesmarias anteriormente, não forem desmarcados, nem cultivados até a presente época” (Carta Régia, 1808a). E mesmo esta declaração, registrada em Carta Régia, não era inovadora no período, já que:

Basta lembrar uma consulta feita por Dom João III a um teólogo, no início do nosso processo de colonização, em que se confirma o domínio dos aborígenes sobre o que possuíam, e se afirma que, mesmo no caso de praticarem a idolatria, são legítimos possuidores do que ocupam com justo título positivo. Nem a razão natural os poderia privar do que lhes era legítimo (Carta Régia, 1808a).

Para Manuela Carneiro da Cunha, a declaração de Dom João VI “implica o reconhecimento dos direitos anteriores dos índios sobre as suas terras [...] e implica também a permanência de tais direitos para índios contra os quais não se declarou guerra justa” (2006, p. 141). Percebe-se que o debate sobre o nomadismo dos povos indígenas refere-se diretamente à contestação da propriedade da terra para os mesmos, situação de múltiplas tensões e percepção de interesses diversos. Assim, a animalidade relacionada à errância interfere e se relaciona como subterfúgio para desassociar o interesse sobre a terra em si, direcionando-o à suposta “selvageria” dos indígenas. Isto dissimulava o interesse do Império, e da população, sobre a terra e também sobre o uso da mão de obra indígena. O nomadismo sobre os indígenas se relaciona também diretamente com o binômio entre o “índio manso” e o “índio bravo”:

De um lado, estava o Tupi, tido como colado à imagem do nacional – ou o índio histórico “e convenientemente morto” –, e de outro, estava o “índio contemporâneo” que agregaria os signos da negatividade (língua bárbara, a falta de regras de convívio, o nomadismo), e que seria em sua projeção o Tapuia, inimigos dos portugueses desde os primeiros séculos da colonização (Kodama, 2005, p. 114).

É considerando este debate que destacamos também como o “panorama começa[va] a se transformar a partir da Constituição de 1824. O liberalismo individualista desconsiderou a Família como célula básica da sociedade humana” (Marcos; Mathias; Noronha, 2018, p. 350). É a partir da constituição de 1824 que se garantiu o direito à propriedade para os então colonos, e seguiu-se, em 1850, a promulgação da Lei Nº 601, de 18 de setembro de 1850, mais conhecida como Lei de Terras, que rompia com o sistema de aquisição de terras por sesmarias. Herdeira do sistema de sesmarias, é tida como fundamental para a institucionalização dos

grandes latifúndios no Brasil,³ como aponta Ricardo Westin (2020, s./p.), “o grande obstáculo que a Lei de Terras impôs aos camponeses, afastando deles a anistia, foi a cobrança de taxas para a regularização da propriedade. Para os grandes posseiros, as taxas não pesavam no bolso. Para os pequenos, elas podiam ser proibitivas”.

Leis Imperiais sobre as Terras Originárias

A Lei de Terras se baseava diretamente na proibição de “aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”, como aponta o artigo 1º da referida Lei, revogando de forma definitiva o sistema de concessão de sesmarias. Ou seja, a posse de terras se daria exclusivamente pela compra e venda e não mais pelas sesmarias concedidas pela Coroa que, até então, tinha o monopólio de definir a quem as terras seriam determinadas. As sesmarias, por sua vez, estruturaram o sistema conhecido como “sesmarialismo”, adaptado diretamente da realidade portuguesa,

objetivo básico da legislação era acabar com a ociosidade das terras, obrigando ao cultivo sob pena de perda de domínio. Aquele senhorio que não cultivasse nem desse em arrendamento suas terras perdia o direito a elas, e as terras devolutas (devolvidas ao senhor de origem, à Coroa) eram distribuídas a outrem para que as lavrasse e aproveitasse e fosse respeitado, assim, o interesse coletivo (Silva, 2008, p. 41).

A adaptação da Lei de Terras no Brasil considerou territórios habitados como vazios, ou seja, desconsiderou a presença indígena para a aplicação da referida Lei, assim como o sesmarialismo antes. Também é preciso dizer que a Lei de Terras desconsiderava as relações dos povos originários com seus territórios, suas territorialidades, ignorando que ela:

é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos (Little, 2002, p. 3).

3 Destaca-se que o sistema de sesmarias também foi fundamental no que viria a ser a estrutura latifundiária do Brasil, visto que a concepção das mesmas não tinha limite numérico por indivíduo, ou seja, uma mesma pessoa poderia receber mais de uma sesmaria, além de não declararem sua extensão de terras exata: “tinham o hábito de constituir “reservas” de terras, isto é, se “apropriavam” de muito mais terras do que cultivavam para garantir o futuro. Não tinham interesse, portanto, em informar às autoridades os limites exatos de suas terras ou das terras que pretendiam fossem suas” (Silva, 2008, p. 78).

As invasões decorridas do processo de colonização nas Américas desconsideravam a territorialidade própria aos povos originários. E por isso, a ocupação do extenso território brasileiro foi sendo realizada a partir da pilhagem desses espaços. No entanto é preciso lembrar que na trajetória histórica do Brasil, até o ano de 2019, “nenhum governo anterior, em que pesem suas práticas e concessões, apregou ser contrário aos direitos indígenas e ambientais” (Carneiro da Cunha, 2021, p. 13). E isto se aplica também e mesmo especialmente à Lei de Terras que menciona os povos indígenas apenas no artigo 12: “O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonização dos indígenas; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaisquer outras servidões, e assento de estabelecimentos públicos: 3º, para a construção naval”.

Dessa forma, os povos indígenas eram diretamente afetados pela Lei de Terras, que os encarava como alvo da política integracionista,⁴ enfatizando a necessidade de sua colonização, ou seja, em prol de sua assimilação no corpo nacional que se formava por meio de um projeto de identidade única, a saber: 1º, uma identidade única indígena, mitologicamente organizada a partir de povos falantes do Tupi e posicionadas em um passado colonial, e; 2º, uma identidade nacional única baseada no que defendeu amplamente Varnhagen e von Martius, como anteriormente mencionado: que a miscigenação necessariamente culminaria no branqueamento da população em favor de uma ancestralidade portuguesa/europeia. É por isso que esse branqueamento, baseado nas tentativas de apagamento da ancestralidade indígena, também está vinculado às políticas direcionadas aos povos originários, como viemos apresentando.

Essas políticas, incluindo a Lei de Terras, que tinham como intenção conduzir e limitar o trânsito dos povos indígenas no território, promoviam aldeamentos com limites físicos muito bem delimitados para controle dos mesmos, além de promover o que seria a catequese, educação, profissionalização e, por isso, integração à sociedade não-indígena, desprezando conscientemente seus modos de vida.⁵ É por isso que a estrutura latifundiária das terras coloniais que remanesceu fortemente no período imperial, considerava “o fato de serem vagas [as terras], não apropriadas, sem senhorio nem dono de espécie alguma, habitadas apenas pelos indígenas, que não conheciam a propriedade” (Silva, 2008, p. 44).

A Lei de Terras provinha de uma longa trajetória, de

4 A Lei de Terras é reforçada, ainda, pelo Decreto nº 1318, de 1854 que relaciona os aldeamentos às terras com usufruto dos próprios indígenas, e isto de forma inalienável como mostra o artigo 75: “As terras reservadas para a colonização de indígenas, e por eles distribuídas, são destinadas ao seu usufruto; e não poderão ser alienadas, em quanto o Governo Imperial, por ato especial, não lhes conceder o pleno gozo delas, por assim o permitir o seu estado de civilização” (Decreto nº1318, de 30 jan. 1854).

5 Salienta-se que “As terras dos aldeamentos coincidiam frequentemente com o território originário do grupo: o Regimento das Missões de 1686 claramente formaliza a opção que tinham os índios de, aceitando a doutrina, recusaram-se à transferência de local, quando então *deveriam ser aldeados em seu próprio território*” (Carneiro da Cunha, 1987a, p. 66).

grandes institutos formadores do que hoje compreendemos como propriedade de terras, sesmarias e Lei de Terras, [que] ao consolidarem a propriedade individual, contribuíram substancialmente para a negação da territorialidade e autodeterminação [dos povos indígenas], haja visto que o instituto da propriedade não compõe o universo indígena em relação à sua compreensão própria sobre o uso da terra (Oliveira, 2019, p. 65).

Assim, além de rejeitar suas compreensões e suas territorialidades:

A legislação do Império, a partir do Ato Adicional de 1834, permitia às Assembleias Provinciais legislarem, cumulativamente com o Governo Geral e a Assembleia sobre matéria indígena. Mais próximas do poder local, não é de se admirar que as Assembleias Provinciais tenham legislado em detrimento dos direitos indígenas, em particular extinguindo sumariamente aldeias para se apropriarem de suas terras (Carneiro da Cunha, 1987a, p. 69).

Dessa forma, podemos entender que a extinção de aldeias, da qual nos fala Carneiro da Cunha, se relaciona diretamente com: o projeto de civilização, promovido desde o período colonial; com a limitação dos aldeamentos, reforçado pelo Regulamento das Missões; além da própria Lei de Terras que, utilizada de forma diversa pelo poder local, era aplicada nas vendas “em hasta pública ou não, conforme a circunstância” (Marcos; Mathias; Noronha, 2018, p. 352). Além disso, considerando ainda o projeto de branqueamento populacional, privilegiava-se tanto a venda das terras, consideradas devolutas, quanto o uso do fundo obtido por suas vendas, na importação de colonos livres, estimulando a imigração:

Prevedo-se o fim da escravidão, ferida de morte pela extinção do tráfico, a lei tratava da reserva de terras devolutas para a colonização. Ficou prevista a possibilidade de naturalização dos estrangeiros que comprassem terras e se estabelecessem após dois anos de residência. O mesmo se dava para os colonos trazidos pelo governo (Marcos; Mathias; Noronha, 2018, p. 352).

Ou seja, as terras, encaminhadas para os colonos, eram as mesmas terras devolutas que a Lei de Terras mencionava. No entanto, deve-se destacar que “o conceito de terras devolutas, muito discutido na sua passagem de Portugal para o Brasil, e aproximando do conceito de terras vagas que, na visão da sociedade imperial, inclui terras indígenas” (Gediel, 2018, p. 108). Voltamos, então, à questão do território e à relação que os povos indígenas estabelecem com ele, ou seja, às relações de territorialidade,

a expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura das leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora

dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território (Little, 2002, p.11).

A sobrevivência dos povos indígenas⁶ se baseia diretamente na relação com seus territórios originários, não apenas por uma questão de subsistência, mas de valorização de suas culturas, de suas histórias e sociabilidades. Se baseia também na relação ancestral com seus encantados, na construção de suas epistemologias e de suas crenças. Como destaca Souza Filho (2012, p. 120), “um povo sem território equivale a condená-lo à morte, ainda que fiquem mantidos alguns indivíduos”. Assim, a expulsão e/ou remoção forçada de seus territórios, as políticas integracionistas junto à catequização involuntária, miscigenação coagida e à política “civilizatória” foram ferramentas utilizadas direta e indiretamente para desvincular progressivamente, e em uma perspectiva de longa duração, os povos indígenas de seus territórios originários. Além disso, buscou-se desassociá-los de suas identidades indígenas a partir da divulgação de uma “identidade indígena” única e genérica, de um projeto de modernização nacional e de uma lógica de progresso. Essa lógica era associada ao interesse mercantil, afinal

o ordenamento social centrado no comércio, por não estar aliado a outras motivações éticas e afetivas, resultou no egoísmo generalizado e na dificuldade de realização disto que entende como “progresso”. Trata-se de certo temor a respeito do que Pocock chamou de “humanismo comercial”, que seria a compreensão de que o liberalismo mercantil, ao invés de promover a virtude individual e a coesão social, acabaria por corromper o homem, acentuando as paixões egoístas e desarticulando a sociedade (Ferreira, 2020, p. 54).

Assim, a Lei de Terras foi mais um dispositivo de uma longa trajetória legislativa que fragilizou os direitos originários daqueles povos. As leis, associadas ao imaginário construído, aos debates promovidos na esfera pública, fortalecidos e retroalimentados por boa parte da produção literária, fomentavam então ora a destituição e negação dos direitos indígenas, ora a valorização e defesa dos mesmos, e isso baseado na difusão de ideias que “se encontram em constante circulação, dialogando, persistindo, se diferenciando, sendo interpretadas, ressignificadas e transformadas” (Ferreira, 2020, p. 44). É preciso lembrar que os mesmos letrados que habitavam os saraus literários poderiam estar presentes também no âmbito político mais propriamente dito. Este foi o caso, por exemplo, de Machado de Assis, chefe da

6 Cabe aqui enfatizar que a sobrevivência das sociedades não-indígenas também se baseia nesta relação, visto que as Terras Indígenas demarcadas freiam sistematicamente o desmatamento, poluição e devastação do meio ambiente como podemos ler na reportagem de Willian Hetal Filho (2021).

2ª seção da Secretaria de Estado da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, durante o ano de 1876, chegando a chefe de Gabinete em 1880 e servidor da mesma instituição até 1900.

Desta forma, considera-se aqui essa circularidade de ideias que transitavam em diferentes plataforma e ambientes, promovendo a defesa e a perseguição dos povos indígenas no Brasil. As ideias de Francisco Adolfo de Varnhagen que, como mencionado anteriormente, negavam a autoctoneidade dos povos indígenas em território brasileiro, foram mais detidamente trabalhadas na obra que alçou o autor à condição de “pai” da história no país: sua *História Geral do Brasil* (1845). Dentre o que já foi destacado, soma-se o que Varnhagen chamou de

gentes vagabundas que guerreando sempre povoavam o terreno que hoje é o Brasil, eram segundo parece verdadeiras *emanações de uma só raça ou grande nação*; isto é, procediam de uma *origem comum*, e falavam todas dialetos da mesma língua, que os primeiros colonos do Brasil chamaram *geral*, e era a mais *espalhada* das principais da América Meridional (Varnhagen, 1845, p. 99).

Na visão de Varnhagen, os indígenas estariam dispersos no território em busca de uma unidade original e o autor defende isso pois este era um dos objetivos de se construir uma nação (como ele imaginava): ter um idioma único. É importante destacar que uma grande parte dos intelectuais do século XIX acreditavam que existiam estágios civilizacionais e que, portanto, todos os povos iriam em algum momento se organizar em torno dos ideais de unidade nacional (através também de uma só língua) pensados a partir de um contexto eurocêntrico. Isto era uma filosofia da História, ou ainda, uma metanarrativa frequente naquele momento. A língua denominada por Varnhagen enquanto *geral*, ou seja, o Nheengatu, provinha do tronco-linguístico Tupi e a partir do binômio Tupi/Tapuia, seriam os falantes dessa língua os possíveis de serem civilizados. Em outras palavras: é perceptível que Varnhagen procurava no Nheengatu a suposta “língua única”, de origem comum, para todos os povos indígenas no Brasil, sendo esta necessária para a própria “civilização” dos mesmos. Como já mencionado, o binômio Tupi e Tapuia era utilizado para caracterizar e diferenciar os indígenas, respectivamente *mansos* e *bravios*, ou seja, os que poderiam ser inseridos na “civilização” e os que seriam excluídos, exterminados. Não é coincidência perceber que os Botocudos, alvos da Carta Régia de 1808, tenham sido classificados como Tapuias.

Neste ínterim, podemos dizer que há um determinado sentimento de indisposição com certas características próprias aos povos indígenas no Brasil: o que torna possível a construção e generalização da compreensão de “selvageria” dos falantes de línguas Tupi e a suposta necessidade de “aculturação” em favor da “civilização”. Estes sentimentos múltiplos são construídos historicamente, caracterizando um “clima histórico”, o que quer dizer “o mesmo que um conjunto de sentimentos específico que se sedimentam e se tornam transcendentais no interior de um ‘tempo histórico’ determinado, podendo se reconstituir de acordo com acontecimentos históricos e experiências do tempo” (Rangel, 2014, p. 57).

Considerações Finais

Ao longo do texto, apresentamos de maneira resumida modificações e continuidades na legislação direcionada aos povos indígenas no Brasil Imperial. Em uma perspectiva de longa duração, houve um projeto de branqueamento populacional, assim como de integração dos povos originários com a população nacional e apagamento da ancestralidade indígena.

As terras originárias, no período imperial, passar a ser o principal alvo das ambições políticas do período junto à mão de obra na sociedade capitalista. No entanto, se no passado colonial, a mão de obra era o destaque, a terra passa então a ser o centro das disputas, inclusive como atrativo para nova mão de obra livre de imigrantes, tento em vista o futuro fim da mão de obra escravizada. Tais terras são vistas como vazias e, por isso, encaradas através da Lei de Terras como devolutas.

As produções literárias do período têm um forte impacto sobre a construção de um imaginário sobre os povos indígenas, visto que promovem a circularidade de ideias, principalmente dentro do circuito da população alfabetizada. Sendo assim, a construção da imagem de um indígena genérico e idealizado, promovida pela literatura, circula amplamente, enquanto os indígenas reais, diversos e múltiplos, são invisibilizados nas páginas da história para terem seus trabalhos apagados, suas trilhas encobertas, suas vozes silenciadas e suas terras roubadas.

Referências

AURORA, Braulina (Baniwa). A colonização sobre as mulheres indígenas: reflexão sobre cuidados com o corpo. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, v. 22, n. 1, jan.-abr. 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987b.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018a.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987a.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Terra Indígena: história da doutrina e legislação. In: *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018b.

COSTA, João Paulo Peixoto. *Na lei e na guerra: políticas indígenas e indigenistas no Ceará (1798-1845)*. 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas (SP), 2016.

FARAGE, Nádia; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Caráter da tutela dos índios: origens e metamorfoses. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos do Índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FERREIRA, Clayton José. *Ilustração e Ação: presença, sentido, periódicos e ensaios de múltiplos Brasis (1916-1939)*. 2020. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto (MG), 2020.

FILHO, Willian Hetal. Terras indígenas freiam desmatamento, e aprovação do marco temporal no STF seria 'catástrofe', diz ambientalista. *O Globo* (Site). Publicado em: 01 set. 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/um-so-planeta/terras-indigenas-freiam-desmatamento-aprovacao-do-marco-temporal-no-stf-seria-catastrofe-diz-ambientalista-1-25179298>. Acesso em: 16 out. 2022.

GEDIEL, José Antônio Peres. Terras indígenas no Brasil: o descobrimento da racionalidade jurídica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manoela; BARBOSA, Samuel (Orgs.). *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

JECUPÉ, Kaká Werá. *A Terra dos mil povos: História indígena do Brasil contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 2020.

KODAMA, Kaori. *Os filhos das brenhas e o Império do Brasil: a etnografia no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1840-1860)*. 2005. Tese (Doutorado em História Social da Cultura) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

LIMA, Luiz Costa. *O Controle do Imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: DAN/UnB, 2002. (Série Antropologia, 322).

MARCOS, Rui de Figueiredo; MATHIAS, Carlos Fernando; NORONHA, Ibsen. *História do Direito Brasileiro*. Rio de Janeiro: Forense, 2018.

PAULO DE ALMEIDA, Helena Azevedo. *Através da Pátria Brasileira: possibilidades e narrativa acerca do indígena brasileiro em livros de leitura da Primeira República*. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto (MG), 2016.

PREZIA, Benedito. *História da Resistência Indígena: 500 anos de luta*. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

RANGEL, Marcelo de Mello. Romantismo, Sattelzeit, Melancolia e “Clima Histórico” (Stimmung). *Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia*, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2014.

ROSANVALLON, Pierre. *Por uma História do Político*. São Paulo: Alameda, 2010.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SILVA, Ligia Osório. *Terras Devolutas e Latifúndio – Efeitos da Lei de 1850*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2008.

SILVA, Natália Moreira. *Papel de Índio: políticas indigenistas nas Províncias de Minas Gerais e Bahia na primeira metade do oitocentos (1808-1845)*. Rio de Janeiro: Luminária Academia, 2014.

SOUZA, Rafael Ale. *Os Oficiais Índios na Amazônia Pombalina: Sociedade, Hierarquia e Resistência (1751-1798)*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ), 2009.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. Curitiba: Juruá, 2012.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*. Vol. I. [S. n. t.], 1845.

VON MARTIUS, Carl Friedrich Philipp. Como se deve escrever a história do Brasil. *Jornal [Revista] do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 24, jan. 1845.

WESTIN, Ricardo. Há 170 anos, Lei de Terras oficializou opção do Brasil pelos latifúndios. *Agência Senado*. (Site). Publicado em: 14 set. 2020. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-170-anos-lei-de-terras-desprezou-camponeses-e-oficializou-apoio-do-brasil-aos-latifundios>. Acesso em: 16 out. 2023.