

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE GRADUAÇÃO
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
LICENCIATURA EM HISTÓRIA

LORENA RODRIGUES DE SOUZA

**A TRAJETÓRIA POLÍTICA DE DAMIANA DA CUNHA: PODER E
REPRESENTAÇÕES NA CAPITANIA E PROVÍNCIA DE GOIÁS**

MONOGRAFIA

GOIÂNIA

2023

LORENA RODRIGUES DE SOUZA

**A TRAJETÓRIA POLÍTICA DE DAMIANA DA CUNHA: PODER E
REPRESENTAÇÕES NA CAPITANIA E PROVÍNCIA DE GOIÁS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado a Coordenação de Pesquisa do Curso de Licenciatura em História da Escola de Formação de Professores e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de Professor (a) Licenciado (a) em História.

Orientadora Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Nunes Ferreira Neto

GOIÂNIA

2023

FOLHA DE APROVAÇÃO
LORENA RODRIGUES DE SOUZA

**A TRAJETÓRIA POLÍTICA DE DAMIANA DA CUNHA: PODER E
REPRESENTAÇÕES NA CAPITANIA E PROVÍNCIA DE GOIÁS**

Avaliadores:

Prof.^a Dr.^a Maria Cristina N. Ferreira Neto - PUC GOIÁS

Orientadora

Prof.^a Ms. Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva - PUC GOIÁS

Avaliadora

GOIÂNIA

2023

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho às mulheres da minha família, pois inauguro a entrada no Ensino Superior e desejo que muitas outras adentrem os espaços da universidade.

AGRADECIMENTOS

Destino os meus agradecimentos primeiramente a Deus, sem Ele eu não poderia alcançar os meus sonhos, sei que Ele tem planos para mim, fico feliz que envolva a minha formação na docência.

Agradeço também a minha mãe, Lucilia de Souza Chaves (1977- 2019), por ter se dedicado à minha educação com afeto, amor e ensinamentos tão preciosos que jamais esquecerei. Hoje eu sei que ela se orgulha lá no céu, pois a filha dela se tornará uma professora. Do mesmo modo, agradeço ao meu esposo Douglas Felipe Lemes Fernandes por estar sempre me apoiando, por compreender o processo e sonhar ao meu lado.

Meus agradecimentos também se destinam a minha professora orientadora Dr.^a Maria Cristina N. Ferreira Neto, por ter me apoiado durante a escrita do trabalho, acreditado na minha proposta, fornecendo-me, desde o início da pesquisa, fontes, material bibliográfico e correções minuciosas do trabalho, além dos mais valiosos direcionamentos.

Agradeço por fim, a todos os meus professores do curso, a Coordenação de Licenciatura em História e a Escola de Formação de Professores e Humanidades por terem contribuído com a minha formação. Deixo minhas felicitações também aos meus colegas do curso de História e a todos que me auxiliaram de alguma forma.

*Que nada nos limite, que nada nos defina,
que nada nos sujeite. Que a liberdade seja
a nossa própria substância.*

Simone de Beauvoir

RESUMO

O estudo das trajetórias políticas dos povos indígenas no Brasil é ainda muito recente, resultado de uma prática colonialista que tende a inferiorizar a atuação protagonista de determinados sujeitos históricos. A trajetória de Damiana da Cunha no final do século XVIII e início do XIX tem como objetivo analisar historicamente a atuação da indígena, compreender as representações da personagem, bem como o exercício de liderança como mediadora na Capitania e Província de Goiás, destacando-se as possibilidades de coexistência e resistência no contexto da política de aldeamento que avançou progressivamente sobre as terras nativas.

Palavras-chave: Damiana da Cunha; Colonização; Política de Aldeamento, Representações, América Portuguesa; História de Goiás.

ABSTRACT

The study of the political trajectories of indigenous peoples in Brazil is still very recent, the result of a colonialist practice that tends to inferiorize the protagonist role of certain historical subjects. Damiana da Cunha trajectory at the end of the XVIII and beginning of the XIX century aims to historically analyze the indigenous woman's performance, understand the character's representations, as well as the exercise of leadership as a mediator in the Captaincy and Province of Goiás, highlighting the possibilities of coexistence within the context of the village policy that progressively advanced over native lands.

Palavras-chave: Damiana da Cunha; Colonization; Village Policy; Representations, Portuguese America; History of Goiás.

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÃO.....	10
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I - A CAPITANIA E A PROVÍNCIA DE GOIÁS NOS SÉCULOS XVIII E XIX.....	14
1.1 Política de povoamento na Capitania.....	14
1.2 Reformas pombalinas e os Diretórios dos Índios	23
1.3 Aldeamentos de São José de Mossâmedes e Maria I e a administração da família Menezes.....	31
CAPÍTULO II - AS REPRESENTAÇÕES BIOGRÁFICAS E LITERÁRIAS DE DAMIANA DA CUNHA.....	52
2.1 O uso das Biografias e Fontes Históricas.....	53
2.2 As representações biográficas de Damiana.....	55
2.3 Damiana da Cunha em Guerra no Coração do Cerrado.....	68
CAPÍTULO III – DAMIANA DA CUNHA ENTRE DOIS MUNDOS DIVERSOS.....	78
3.1 A trajetória política de Damiana da Cunha.....	78
3.2 A invisibilidade da mulher indígena e o ensino de História.....	99
3.3 Novas possibilidades de estudo Damiana da Cunha e Malinche.....	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	107
FONTES MANUSCRITAS	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	112

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - A formação de Vila Boa em 1751	18
Figura 2 - A aldeia de São José de Mossâmedes	33
Figura 3 - A instalação do aldeamento de Maria I	43
Figura 4 – Damiana da Cunha (1779 – 1831)	68
Figura 5 – Retrato de Damiana da Cunha (1779 – 1831)	80

INTRODUÇÃO

A História Cultural da política tem sido um campo de atuação frequente nos espaços acadêmicos da historiografia, principalmente pelo interesse na pesquisa de grandes nomes nacionais da política atual. No entanto, quando as perspectivas estão voltadas para as minorias de origem étnica e de gênero como Damiana da Cunha, mulher, indígena Kayapó do sertão goiano, as noções de interesse investigativo são menores.

O estudo sobre as relações de protagonismos indígenas na sociedade é ainda um campo recente, e está em desenvolvimento quanto a superação de paradigmas enraizados por séculos de dominação estrangeira e ocidental. Erroneamente, somos apresentados às comunidades indígenas no contexto histórico da América Portuguesa e Espanhola apenas com a premissa do fatalismo da conquista, da subjugação dos povos originários, da inércia dos nativos quanto a superioridade bélica dos europeus e do trágico desaparecimento dessas nações. Não obstante, o estudo exposto nesse trabalho tem como finalidade evidenciar a trajetória política de uma mulher indígena, Damiana da Cunha, uma vez que a atuação desses povos em espaços de poder tende a ser invisibilizada ou negligenciada por parte dos estudiosos, compreendendo, assim, as particularidades que lhe deram posição de liderança política, intérprete e mediadora no processo de aldeamento e ocupação de territórios dos povos originários.

A trajetória de Damiana da Cunha tem inúmeros questionamentos, isso porque sua atuação política é considerada como algo incomum dentro do contexto patriarcal na sociedade brasileira nos séculos XVIII e XIX. Nascida em território Cayapó, descendente direta do cacique Angraí-oxá, foi levada quando criança para o aldeamento de Maria I e São José de Mossâmedes, onde se tornou a filha de Luís da Cunha Menezes, governador da Capitania de Goiás. Em contato com a cultura colonizadora Damiana adquiriu novos códigos culturais, porém, sem anular suas origens nativas. A partir dessa relação de aproximação, a personagem dominou a língua portuguesa e se tornou requisitada na fase adulta pelo governo da Capitania para realizar a mediação de conflitos entre os povos indígenas e os portugueses.

Nesse sentido, a pesquisa tem o intuito de analisar e compreender a relação política exercida por Damiana da Cunha como mediadora de conflitos na região de São José de Mossâmedes na Capitania e Província de Goiás. Busca-se problematizar através das fontes arquivística e bibliográficas, quais foram os motivos que Damiana teria para ver o aldeamento como uma solução possível para a preservação da vida dos seus semelhantes, ao ponto de se aventurar na mata e percorrer longas distâncias durante vários meses em razão desse objetivo? Ademais, quais seriam seus interesses políticos, seu protagonismo e por quais motivos alguns historiadores e biógrafos resolveram representá-la como símbolo da abnegação e dos valores católicos, além de colocar sobre ela a responsabilidade por trás da diminuição populacional dos Cayapó?

Dessa forma, o primeiro capítulo conta com a análise da documentação manuscrita do AHU (Arquivo Histórico Ultramarino), além do uso de autores clássicos como Luis Palacin (1976), Marivone Chaim (1983), Zoroastro Artiaga (1947) e Paulo Bertran (1997). Essa etapa do trabalho tem como objetivo contextualizar historicamente a Capitania de Goiás e suas relações com a metrópole durante o recorte temporal de pesquisa, aliada com a necessidade de conhecer a política de aldeamento indígena praticada naquele período na Capitania de Goiás. Essa etapa do trabalho relaciona diretamente o contexto colonial e imperial do século XVIII e XIX através da análise documental paleográfica contida no Arquivo Histórico Ultramarino e das respectivas obras historiográficas regionais sobre a temática.

O segundo capítulo dedica-se a expor e discutir a trajetória política de Damiana através das representações biográficas e literárias elaboradas sobre ela, que visavam construir uma personagem heroína, vinculada aos preceitos religiosos e civilizatórios do colonizador. Dialogando com abordagens da História Cultural, contextualiza-se tais representações e atribuições dadas à personagem, mostrando-as como narrativas com a intencionalidade da época em exaltar os “heróis nacionais”, procurando direcionar um novo olhar sobre a identidade da indígena Cayapó.

O terceiro capítulo retoma a trajetória de vida de Damiana da Cunha, identificando o protagonismo da mulher indígena em contexto de destaque na Capitania e Província de Goiás, expondo as hipóteses e conclusões sobre a atuação da personagem a partir da análise documental do Arquivo Histórico Estadual de Goiás, e de autores como Suelen Siqueira Julio (2015) e Damiana Coelho (2016), bem como

a sua importância para nortear novos questionamentos e possibilidades de visibilidade para a historicidade da mulher indígena através das relações de poder e de gênero.

Portanto, a pesquisa científica realizada e apresentada sobre a trajetória de Damiana da Cunha pretende contribuir como uma forma de difundir os estudos culturais e pós-coloniais, identificando no processo de assimilação intercultural uma maneira de coexistência e de atuação política dos povos originários frente às imposições do período colonial e imperial.

CAPÍTULO I

A CAPITANIA E A PROVÍNCIA DE GOIÁS NOS SÉCULOS XVIII E XIX

O capítulo a seguir tem como finalidade contextualizar a Capitania e Província de Goiás nos séculos XVIII e XIX, haja vista que a discussão que permeia a trajetória política de Damiana da Cunha tem como base a fundação da Capitania, a instalação de vilarejos, a inauguração da capital Vila Boa e a construção dos aldeamentos para abrigar os povos indígenas que foram retirados de seus territórios de origem. Nesse cenário, foi sendo desenvolvido os primeiros contatos dos nativos com o colonizador, resultando em um relacionamento complexo e envolvente entre ambos os povos.

1.1- POLÍTICA DE POVOAMENTO NA CAPITANIA DE GOIÁS

A prática de povoamento na região central do Brasil sob o governo português, ocorreu por meio de expedições dos bandeirantes desde as primeiras décadas do século XVIII, que percorriam longas distâncias em terras brasileiras em busca de metais preciosos e com o objetivo de instalar povoamentos.

Inicialmente, o desbravamento da região se deu na administração da Capitania de São Paulo de Piratininga com a descoberta do rio Paraupava no Planalto Central, ainda nos primórdios da cartografia e da navegação. De acordo com o historiador Manoel Rodrigues Ferreira, a bandeira de Domingos Luís Grou tornou-se vitoriosa já em 1593, quando ele se refere ao segundo descobrimento do País.

Esquadrinham todo esse território e ao hoje Rio Araguaia dão o nome de Rio Paraupava, por se crer que nascia na Lagoa de Paraupava, e nele acham a grande área arqueológica dos desenhos esculpidos nas rochas (gravuras rupestres ou as intacoatiaras dos índios), á qual dão o nome de Martírios. Dos martírios penetravam no sertão a esquerda do Rio Paraupava, encontrando ouro na região hoje de Serra Pelada, mas impossível de ser explorado devido a resistência dos Índios Bilreiros¹ (Ferreira,1960, p. 4).

Essas bandeiras, partindo de Piratininga destinadas ao centro do Brasil, se tornavam cada vez mais frequentes, encontrando em seu trajeto os sertões de Minas

¹ Atualmente são nomeados de indígenas Caiapós.

Gerais, Goiás e Mato Grosso. Entretanto, Marivone Chaim (1983) relata a chegada dos bandeirantes como sendo um evento violento marcado pela barbárie e pela dizimação dos primeiros povos indígenas que entraram em contato com o homem branco, a exemplo dos Goyá e dos Araxá. Os primeiros, segundo a autora, foram utilizados como escravos por Bartolomeu Bueno da Silva o (Anhanguera) e os segundos acabaram por desaparecer devido aos conflitos com a nação Kayapó². Essa população indígena era muito numerosa e resistente quanto a chegada de indivíduos desconhecidos em suas terras. Saint-Hilaire comenta que a nomeação “Caiapó” surge de origem portuguesa e que os demais índios que pertenciam a aquela nação passaram a se identificar como *Panariá*, que significa indígena “a fim de se distinguirem, como raça, dos negros e dos brancos” (1975, p. 66).

A partir do século XVII a nomenclatura das terras denominada de Sertão de Paraupava foi modificada. “A partir da bandeira do sertanista Francisco Lopes Buenavides (1665-1666), surge o nome sertão dos Goyazes. Nessa bandeira, pela primeira vez, aparece a denominação sertão dos Guaiá.” (Nascimento, 2019, p. 69). Devido a presença desses povos indígenas na região da nascente do Rio Vermelho e da região de Serra Dourada os indígenas Goyases acabaram por nomear o território, na atualidade, Goiás.

Analisando a ótica dessa segunda invasão às terras regionais, no encontro com o sertão interiorano, Luiz Palacin desenvolve a perspectiva de uma repetição dos moldes de povoamento que foram dados ao Brasil em 1500, e que norteava os princípios do colonizador nessa terra recém encontrada:

[...] ocupação das terras dos índios, escravização dos mais pacíficos, choques intermitentes com as tribos indômitas, aldeamentos de pequenos grupos, que definham rapidamente no regime semi-cativeiro, cruzamentos raciais, sobretudo através dos índios cativos, degeneração e afinal extinção dos índios (Palacin, 1976, p.121).

A noção eurocêntrica de dominação e apropriação motivava a vinda dessas bandeiras com a perspectiva de que essas faixas de terras estariam vazias e improdutivas, anulando totalmente a presença significativa dos grupos étnicos de indígenas que habitavam tal localidade e a quem pertenciam todo o território de seu

² Nesse estudo, o termo Kayapó será apresentado ora com a letra C entre aspas: “Cayapó” por ser transcrito na documentação histórica pesquisada, ora com a letra K, Kayapó, por estar de acordo com a Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

domínio, de modo que esses grupos eram muito numerosos, “no século XVIII destacam-se os mais hostis os: Kayapó, Akroá, Kacriabá, Xavante, Karajá e Javé, silvícolas estes, que promoveram choques sucessivos aos povoadores” (Chaim, 1974, p. 80). A autora destaca que a hostilidade advinda desses indígenas ocorria na tentativa de se defender contra a prática exploradora do colonizador, contrária as investidas do homem branco que buscava utilizar-se do trabalho indígena por meio da escravidão³, seja para o uso na agricultura ou mineração. A autora ainda aponta sobre as diversas irregularidades administrativas que acometiam a Capitania, no descumprimento das ordens oficiais advindas da Coroa e na insistência da política de “caça ao índio” para a ocupação de suas terras.

Partindo deste princípio, de que a terra possuía significado intrínseco para o projeto econômico/civilizatório dos não indígenas e como local de sobrevivência social e cultural para os indígenas, a implementação das sesmarias⁴ surgiu como o início desse conflito entre o homem branco e os gentios. O uso da sesmaria como norma política para a ocupação de terra era uma tática do conhecimento português desde o reinado de D. Fernando I em 1375, conforme Cavalcante (2005), de forma que era de seu amplo conhecimento expandir esse método administrativo para regiões vastas da colônia. “As concessões de sesmarias eram feitas devendo os sesmeiros cumprir determinadas obrigações; entre elas a de comprometer-se a cultivar a terra” (Cavalcante, 2005, p. 2). Entretanto, esse objetivo não seria tão facilmente alcançado devido a resistência dos povos indígenas durante várias décadas de conflito. Os Kayapó se destacavam nesse contexto devido sua força considerada “indomável” e arredia, que será exposta durante o período de aldeamento.

O século XVII e XVIII foram períodos de acontecimentos muito relevantes para a construção dos primeiros arraiais e vilas na região goiana. Devido aos pedidos frequentes da Capitania de São Paulo para a próspera localidade e aliado a essas solicitações, se encontravam também muitas queixas quanto as hostilidades

³ Manoel Rodrigues de Melo suaviza o termo escravidão, para ele “Escravo significava agregado, dependente, não nos esquecendo de que os portugueses não tinham nenhuma experiência do que fosse escravidão, instituição que desconheciam e que só teriam um sentido novo muitos séculos após a introdução do elemento africano”.

⁴ “O sistema sesmarial de distribuição de terras foi aplicado no Brasil por D. João III, quando da criação das capitanias hereditárias, através de forais – sendo o primeiro concedido a Duarte Coelho em 24 de setembro de 1534 – que incumbiam o donatário e seus sucessores de repartir as terras com os moradores pelo regime de sesmarias, isentas de foro, mas pagando o dízimo sobre sua produção à Ordem de Cristo” (VAINFAS, R. **Dicionário do Brasil Colonial**: 1500-1808, 2000, p. 530).

indígenas. De forma que, diante dessa situação, buscavam por um enfrentamento assertivo, contrariando a política oficial da Coroa para a pacificação dos indígenas e catequização das almas.

O caminho para Goiás foi uma preocupação constante. Em Goiás, a descoberta de diamantes na região de Rios Claro e Pilões ocorre na década de 1730, quando, por Ordem real, veio a Goiás Gomes Freire de Andrade, futuro Conde de Bobadela, com o propósito de demarcar as terras diamantinas (Nascimento, 2019, p. 81).

Nesse sentido, os padres representavam um papel secundário em comparação ao trabalho dos mineiros, uma vez que a busca de ouro era mais importante para as milícias locais. De acordo com Mary Karasch (1992), a mineração atrapalhava a ação missionária dos padres, pois estes tinham a intenção de enriquecer e voltar a Portugal, e para tal buscavam ocupar cargos mais significativos que a linha de frente indígena na mata. “Nesse período, os missionários tinham um papel pequeno na conversão de grupos não assimilados, limitado ao batismo e a catequese de escravos de guerra, geralmente mulheres e crianças” (Karasch, 1992, p. 398).

A construção do arraial de Sant’Ana por Bartolomeu Bueno da Silva, três anos antes dessa expedição, demonstra uma maior movimentação na área, e a descoberta aurífera em 1730 possibilitou que o povoamento alcançasse iniciativas mais contundentes do governo imperial.

Bartolomeu Bueno, que descobriu a Província de Goiás, lançou também os alicerces de sua capital. Após ter deixado o lugar denominado Ferreiro ele construiu uma casa à beira do Rio Vermelho, e esta construiu um núcleo de um arraial que recebeu o nome de Santana. As autoridades da região estabeleceram aí sua residência, e o arraial logo adquiriu grande importância (Saint-Hilaire, 1975, p. 49).

Como Saint-Hilaire⁵ referiu, a construção do arraial possibilitou um amplo desenvolvimento regional, culminando no Decreto real de 1736 que estabelecia a elevação de Sant’Ana a categoria de vila, passando a ser chamada de Vila Boa em 1739.

⁵ Auguste de Saint Hilaire (1779-1853) foi botânico, naturalista e viajante francês. Entre 1816 à 1822, visitou a América do Sul, especialmente o Brasil, produzindo em seus relatos de viagens observações preciosas sobre o território, habitantes, animais e a natureza.

Figura 1- Vila Boa – Vista tomada do Sul para o Norte, 1751⁶



Fonte: IPEH-BC, 2001

Na historiografia, a origem de Vila Boa, está relacionada com a descoberta de jazidas de ouro na região goiana. Por ser um ambiente de valor para o governo português, o vilarejo se tornou um lugar com diversos problemas inadmissíveis na conduta de povoamento e para a aquisição de lucro da Coroa, os quais cabe citar: “A população que se concentrou nesses povoados criou dois problemas: a) a manutenção da ordem, devido a distância entre os arraiais e a presença de foragidos da justiça; b) o contrabando de ouro pelos mesmos motivos” (Ravagnani, 1996, p. 222). O mesmo autor aponta que devido a essas razões houve a separação de Goiás da Capitania de São Paulo em 1749, formando uma nova gestão sob a responsabilidade de D. Marcos José de Noronha e Brito, o Conde dos Arcos⁷.

⁶ A autoria da imagem pertence a Francesco Tosi Colombina, genovês, engenheiro e cartógrafo do século XVIII, que atuou servindo a Coroa portuguesa.

⁷ A documentação afirma que a nomeação se deu por meio de Decreto real de D. João V em 26 de julho de 1748, mas que D. Marcos José de Noronha e Brito só chega à nova capitania no ano seguinte. Ele adquire o título de conde durante seu governo na capitania de Goiás. Sendo o 6º Conde dos Arcos.

O crescimento da Capitania seguiu um curso lento, com a tentativa inicial de urbanizar a cidade. Vidal escreve sobre a sensação de comunidade que se desenvolvia nesse contexto, visando o desenvolvimento arquitetônico da então capital, sob uma ótica da experimentação e indução de uma coletividade, uma vez que não houve, a princípio, nenhum plano de estabelecimento da vila por parte da administração pública até a nomeação do novo governador: “O ritmo dos dias, em Vila Boa, é primeiramente marcado pela edificação progressiva da vila: edifícios públicos e casas brotam progressivamente da terra” (Vidal, 2009, p. 269).

O setor de prédios públicos estava em fases iniciais. Vidal (2009) conta que para realizar a construção do Palácio do Governo, D. Marcos de Noronha teve que destruir quatro casas germinadas. Algumas décadas a frente, os feitos arquitetônicos de Luís da Cunha Menezes, governador e capitão general, se fizeram presentes na construção de estradas, fontes e ambientes arborizados, demonstrando um crescimento estrutural mesmo que de forma lenta.

O viajante francês Saint-Hilaire fez elogios e críticas a cidade quando passou por ela em 1819: “As ruas da cidade são largas e bastante retas, sendo quase todas calçadas, mas sua pavimentação não é bem-feita” (1975, p.50). Continuando suas observações, aparenta gostar da região montanhosa em que se encontrava a cidade e do céu azul que iluminava o ambiente. Ademais, o viajante observador segue visitando os prédios públicos e as igrejas.

Há em Vila Boa um grande número de igrejas, mas são pequenas e nenhuma delas tem ornamentos na parte externa. A igreja paroquial, a única que visitei, é consagrada a Santana. Seu teto não tem forro, mas o altar-mor e outros que se veem de cada lado da nave são decorados com douraduras e enfeitados com certo bom gosto (Saint-Hilaire, 1975, p. 50).

A conjuntura de Vila Boa, como mencionada por Saint-Hilaire e Vidal, já havia se estabilizado em conceitos básicos como uma cidade a partir de 1770. Assim sendo, Laurent (1996) expõe dados muito relevantes, colhidos no Arquivo Histórico Ultramarino quanto a população nos anos de (1770-1804). Até o final do século XVIII havia um número substancial de brancos na cidade devido a mineração, e diante disso no século XIX, devido à queda na produção aurífera, o percentual de negros e pardos

na localidade ultrapassaram o quantitativo dos brancos em 30%⁸. “Uma cidade mestiça toma forma” por meio da instituição do casamento, “Desde então, é essa a população livre de cor que constitui a base da nova sociedade de Vila Boa” (Vidal, 2009, p. 273).

Com a estruturação desses núcleos populacionais, a relação de convívio que Luiz Palacin define como “políticas antagônicas” no âmbito da prática oficial, e a dos moradores entram cada vez mais em conflito.

[...] a cobiça que via no índio exclusivamente um escravo potencial. [...] contrasta profundamente com este proceder a atitude do governo português e seus representantes em Goiás, os governadores. Proíbem não só a escravização do índio, mas inclusive qualquer guerra contra ele (Palacin, 1976, p.123).

No entanto, as normas oficiais não eram atendidas com a devida eficácia em algumas circunstâncias, a exemplo em relação aos “Cayapó”, em que “Gregório Dias da Silva expõe a ideia de que só se pode conquistar o kayapó pela guerra” (Nascimento, 2019, p. 82).

Nesse sentido, Patrícia Emanuelle (2019) sublinha uma ocorrência que sucedeu no sítio de Antônio Joseph, onde um grupo Caiapó teria invadido a propriedade e assassinado dois escravos desse senhor, além de uma mulher e uma criança escravizada de seu vizinho. A autora compreende que a ação dos indígenas determinava o domínio do mundo português, buscando atacar as bases de seus rendimentos e aspectos mais preciosos da sociedade escravocrata.

Desse modo, a presença da nação indígena Kayapó estará com maior presença no texto devido a sua raiz familiar com Damiana da Cunha, que será desenvolvida no segundo capítulo deste trabalho, expondo com maior ênfase a razão de protagonistas desses nativos, que Zoroastro Artiaga determina: “Sua história, entretanto, teve o vasto cenário das paisagens centrais como testemunha do seu heroísmo, das suas reações, do seu valor e virilidade” (Artiaga, 1947, p. 99).

Na tentativa de apaziguar as relações com estes indígenas, aliada à necessidade de explorar as minas de ouro e seguir as ordens régias de Lisboa, o governador da Capitania Paulista procurava estabelecer aldeamentos na região

⁸ Laurent Vidal (1996) cita o quadro estabelecido a partir dos seguintes documentos: AHU, Goiás, Cx. 27, d. 1762; Cx. 33, d. 2061; Cx. 38, d. 2380; Cx. 48, d. 2776.

goiana em 1745, data da criação da Prelazi de Goiás, o que explica a necessidade dos aldeamentos. “O aldeamento de Rio das Pedras⁹ foi criado no governo de Dom Luís de Mascarenhas, quando Goiás ainda estava sob jurisdição da capitania de São Paulo. Com a divisão territorial passou a ser administrado por Goiás, sendo então, o primeiro aldeamento dessa capitania” (Mori, 2015, p.77).

De acordo com o autor, a localização deste assentamento ocorreu sob a estratégia de guerra, visando o livre combate contra os Caiapó do sul. Isso porque ao aldear em Rio das Pedras os nativos da nação Bororo, inimigos dos Caiapó, dificultou-se as investidas dos indígenas contrários ao aldeamento. Há de se pontuar que os feitos de Antônio Pires e os seus aliados nativos tinham a intenção de proteger a “estrada do Anhanguera”, que fazia direta ligação entre Goiás e o porto de Santos, compreendendo, assim, a habilidade do colono em estimular as rivalidades locais em prol de seus interesses expansionistas.

O autor Oswaldo Martins Ravagnani percebe esses fatos sob outra perspectiva, para ele a ideia de aldeamento empregada até então nas aldeias de Sant’Ana, Rio das Pedra e Lanhoso não tinha como o princípio básico de aldear e catequisar os indígenas Bororo que as habitavam, elas eram, a seu ver, “quartéis de tropas indígenas, tomando o termo quartel como edifício onde se alojam tropas, ou quartéis-aldeamentos” (Ravagnani, 1996, p. 237).

Desse modo, é importante lembrar do subsídio que Mascarenhas ofereceu para Antônio Pires e seus 500 indígenas Bororo para fazer guerra contra os Caiapós, incitando as rivalidades territoriais dos nativos de acordo com os seus interesses. Ao ponto de saírem vitoriosos nesse primeiro embate como comenta Chaim (1974, p. 58): “Tal foi a ação de Antônio Pires de Campos contra os Kayapó, em 1747, embora fizessem aparições na estrada de Goiás, já não acometiam os pontos de passagem nos rios”.

Porém, Chaim (1974) destaca o regresso dos ataques pouco tempo depois sob o governo de Noronha, quando Antônio Pires solicitou apoio real para voltar aos conflitos com os Kayapó. Como anteriormente citado, em 1749 Goiás se tornou uma capitania independente com sede administrativa em Vila Boa, e D. Marcos de

⁹ Oswaldo Ravagnani relata que sua construção ocorreu em uma região de bosque próximo ao Ribeirão das Pedras, por isso o local recebeu esse nome.

Noronha, o “Conde dos Arcos”, foi nomeado o primeiro governador, acabando por realizar empréstimos a Pires sob ordens do rei. “Em 1751, tornaram-se tão ousadas as incursões do gentio Kayapó que chegaram a matar civilizados nas proximidades de Vila Boa” (Chaim, 1974, p.81). Devido essas ocorrências frequentes, no ano de 1752, o rei D. José aprovou a continuidade de “expedições punitivas aos Kayapó no arraial de Rio Claro” (Nascimento, 2019, p. 88).

O historiador Luiz Palacin reflete sobre o decorrer deste contexto adiantando sobre o governo da família Menezes quando diz: “Só mais tarde Luiz da Cunha Menezes, em 1780, usando não a força, senão a persuasão, conseguiu aldear os caiapós” (Palacin,1976, p.121). De fato, o aldeamento possibilitou um controle melhor sobre os corpos indígenas e as terras nativas, possibilitando seu povoamento nos anos seguintes; não podendo deixar de evidenciar as agressões sofridas por esses povos nativos, fossem elas físicas ou psicológicas, ao ponto de transformarem suas identidades em prol de uma “pacificação” forjada no emprego da barbárie.

De acordo com Ravagnani, o uso frequente de indígenas “mansos” em confrontos se fez necessário devido aos poucos soldados brancos disponíveis para lutar, e ao número de homens que já estavam atarefados nas minas auríferas. O autor cita as vantagens que o Conde dos Arcos expôs em cartas sobre o uso da força dos indígenas.

Utilizar índios “mansos” na guerra contra os “bravos”. Já se tentara com êxito em outros lugares. Havia nisso uma dupla vantagem: não se usaria mineradores como soldados e na falta de material bélico se lutaria com arco e flecha, produzido na colônia pelos próprios guerreiros e sem gasto com munição e matéria-prima (Ravagnani, 1996, p. 230).

Portanto, é possível identificar claramente a noção objetificada que era atribuída a nação indígena nesse contexto. Seja como ferramenta militar ou de trabalho “o bugre mal podia ser considerado um ser humano” (Palacin,1976, p.123). Obviamente, não se pode deixar de mencionar o protagonismo desses povos originários diante das situações que lhes eram impostas, a exemplo dos Bororo, que se recusaram a seguir Antônio Pires em um novo ataque contra os Caiapó, que passaram a utilizar ferramentas de seu inimigo em prol da resistência.

A partir desse ponto, o povoamento em Goiás recebeu novas diretrizes que serão desenvolvidas com a implantação do Diretório dos Índios, no entanto, é possível

identificar mudanças significativas na recém-inaugurada Capitania, com a iniciativa de se estruturar Vila Boa, fundar novos povoados e aldeamentos. Por outro lado, com as medidas pombalinas, a organização local passou a ser pressionada quanto a relação que mantinha com os indígenas, marcando uma segunda fase na política de povoamento na Capitania.

1.2- REFORMAS POMBALINAS E O DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS

As reformas do então secretário do reino Sebastião José de Carvalho Melo, o Marquês de Pombal¹⁰, regulamentam a lei do Diretório dos Índios em 1755. Inicialmente as medidas eram destinadas para resolver os conflitos com os indígenas na região do Maranhão e Grão-Pará, como afirma Nascimento (2019). Em 1758 a medida foi estendida para as outras capitanias, chegando a Goiás no governo do Conde de São Miguel D. Álvaro José Xavier neste mesmo ano.

No mês de agosto de 1755, o Conde de S. Miguel recebeu orientações esclarecedoras do Rei D. José sobre como proceder na capitania de Goiás em relação aos indígenas.

[...] vos regularéis pella vossa prudência, tendo por primeiro objetivo o serviço de Deus, e o bem publico dos meus vassallos. [...] sejam tratados com tal humanidade e brandura, que os faça mudar o conceito, e perder a bem fundada idea em que os deve ter posto a barbaridades, com que tantas vezes tem sido tratados¹¹.

Na carta o Rei também expôs a exigência de que se evitasse os contrabandos de ouro e que se fizesse a cristianização dos indígenas com prudência. “Meyor suavidade e brandura, sem vexardes os povos, sem os violentardes, e sem embaraçardes o seu arbitrio¹²”. Porém, o governo de São Miguel ficou marcado pela desconfiança acerca do povoamento da região com indígenas, questionava-se em

¹⁰ O Marquês de Pombal foi um nobre e diplomata português. Ele ocupou o cargo de secretário de Estado do Reino de Portugal, onde realizou diversas reformas que vieram a se chamar reformas Pombalinas, em sua homenagem.

¹¹ CARTA RÉGIA do rei D. José, ao governador e capitão-general de Goiás, Conde de São Miguel, D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, instruindo-o sobre como deverá governar a capitania de Goiás: os principais problemas a enfrentar e a necessidade de seguir as instruções de seu antecessor no Governo de Goiás [02.08.1754]. AHU_ACL_CU_008, Cx.8, D. 662.

¹² Ibidem.

suas atitudes a ordem do real. “Seu governo se estende até 1759, quando a lei do diretório já estava validada há um ano para todas as capitanias, no máximo essa lei provoca por parte do Conde de São Miguel, indisposição com os jesuítas” (Nascimento, 2019, p.130).

Nesse mesmo ano, as medidas pombalinas asseguraram a expulsão dos padres de todo o território luso-brasileiro, em vistas de suas influências políticas e econômicas alcançadas pela fé. Karasch (1992) cita esse fato expondo a brutalidade das forças militares ao encaminhar tais clérigos amarrados para o Rio de Janeiro. É possível observar também que algumas ações desses religiosos causavam uma alteração inadequada dos valores da época, a exemplo da observação de Saint-Hilaire em 1819 sobre a capital Vila Boa: “autorizam por seu mau comportamento a devassidão dos fiéis que lhes estão confiados. Suas amantes moram com eles, seus filhos são criados ao seu redor, e muitas vezes digo-o com relutância o padre faz-se acompanhar da amante quando vai à igreja” (Saint-Hilaire, 1975, p. 53).

A contar dessa época, é notável a aversão que S. Miguel possuía com a figura do indígena, tanto que o caracteriza como: “O gentil delle mais bárbaro, o mais infiel, e o mais indômito¹³”. Visto que o Conde já havia realizado objeções quanto a essa nova política do Diretório, em seu governo não houve o desenvolvimento dessas medidas brandas, que somente foram implantadas no governo de João Manoel de Melo em 1759.

De acordo com as medidas pombalinas e os interesses do Rei, a ideia dos Diretórios se configuravam na intenção de tornar o povo indígena civilizado, se transformando-os em novos súditos do monarca. “Um de seus principais objetivos era o de povoar o território de Goiás pelos próprios indígenas, transformando-os em vassalos e partes de um projeto de ocupação através de sua redução “pacífica” propiciada pela construção dos aldeamentos” (Asnis, 2019, p. 13). Tornou-se novamente uma medida de “caça ao índio” destinada ao trabalho agropecuário, uma

¹³ OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás] Conde de São Miguel, [D. Álvaro Xavier Botelho de Távora], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa corte real], sobre a sublevação dos índios Acroás e Xacriabás; o estado em que se encontra a capitania e acerca de ser impossível povoar Goiás com indígenas, já que os mesmos são indômitos, bárbaros infieis [09.06.1757]. AHU_ACL_CU_008, Cx.14, D.853.

vez que a Capitania já se encontrava em uma crise aurífera em meados de 1750. Luís Palacin discute essa lógica portuguesa baseada na ocupação do território.

Era evidente para os governadores que as enormes extensões do planalto central e da bacia amazônica não poderia ser povoadas com colonos brancos. Suas pequenas povoações e fazendas nunca passariam de ilhas cercadas de desertos verdes de mata ou áridos de cerrado (Palacin, 1976, p.127).

É interessante observar essa necessidade de poder do estado luso em povoar com o mesmo indígena que denominava de “bárbaro e infiel”. No entanto, as leis do Diretório dos Índios eram específicas aos indígenas quanto a obediência, o que coincidia com o ideal de superioridade dos europeus em relação aos povos originários. Chaim (1983) cita a Carta Regia de 12 de maio de 1789, que pontua a igualdade que se deveria ter entre os súditos indígenas e não indígenas, porém a autora afirma haver um contexto contrário, pois “os diretores que deveriam zelar pela sorte indígena, tornaram-se beneficiários diretos de seu trabalho, fato que levou a transformar o índio de tutelado em verdadeiro servo” (Chaim, 1983, p.142).

Dentre as medidas do Diretório cabe destacar o uso da língua portuguesa como idioma oficial da Capitania, a definição e escolha de nomes lusos aos indígenas, o batismo e nomeação de súdito do Rei aos gentios cristãos, a legalização do matrimônio misto, o estímulo ao plantio, o uso de vestimentas e a permissão de posse de cargos públicos aos silvícolas. Essa intenção agricultora na Capitania goiana fica mais evidente com o envio de diretores para as aldeias, visando fomentar a produção e as redes de comércio. É notável também a intenção pombalina em procurar inserir o indígena na sociedade predominante a partir da modificação de costumes e práticas ancestrais para encaixar no modo de vida do “Bom Português”.

De modo muito particular a Capitania de Goiás, no governo de João Manoel, apresentou desgosto quanto as medidas do Diretório, tanto que Chaim (1983, p.144) argumenta que “os primitivos colonizadores recusavam-se a aceitar serem colocados na mesma condição de igualdade que os silvícolas” e eram constantes os embates entre moradores dos arraiais e os nativos. Diante disso, a população solicitava ao Governador o uso da guerra ofensiva, prática que não era permitida sem o consentimento real uma vez que as circunstâncias de guerra deveriam ser realizadas no âmbito defensivo. Nascimento (2019) ressalta que o governo de João Manoel

atendia mais os desejos populares do que as ordens vindas de Lisboa, nos fazendo questionar sobre o nível de poder que os governadores acreditavam possuir.

A representação do poder político nessas circunstâncias torna-se muito importante para compreender as ações dos governadores na Capitania de Goiás. A administração Luso-brasileira se fazia ocorrer na figura absolutista e centralizada dos reis portugueses, porém, devido a extensão territorial do Brasil, se fez necessário nomear uma junta de governadores, diretores e administradores coloniais para estabelecer maior controle do Rei sobre as terras apropriadas. Até a chegada da família real a Colônia em 1808, esses representantes se tornaram figuras importantes no processo de comando regional, utilizando frequentemente desse poder arbitrariamente.

O poder dos governadores, ao contrário, longe de ser ilimitado, estava submetido a toda a classe de limitações, legais umas, que restringiam seus poderes, outras de fato, impedindo o exercício real de sua autoridade. Poderíamos citar estas últimas as enormes distâncias e a falta de comunicações, a carência de um aparelho administrativo organizado, a inexistência de uma política mesmo rudimentar, etc. (Palacin, 1976, p.141).

A conduta do governador João Manuel nos revela essa apropriação indevida de poder causada pela distância física que se encontrava Lisboa do Brasil, mas, há de ressaltar que tamanha autonomia inexistia diante das normas e da superioridade hierárquica que o Rei desempenhava. De acordo com Palacin (1976, p.141), os governadores “não nomeavam, nem escolhiam seus colaboradores, nem podiam destitui-los; não podiam criar novos ofícios nem prescindir dos existentes, deviam prestar contas, e esperar a aprovação, até dos menores gastos extraordinários”. O autor observa que diante de tamanho controle real e da influência que tais personalidades exerciam na Corte, por serem muitas vezes nobres, as medidas tomadas em favor dos governantes eram mais brandas.

Em carta régia do Rei para o Conde dos Arcos em 1754, o monarca estabelecia as ordens procedimentais do governador em relação ao recebimento do Quinto.

Os povos reconhecendo sua utilidade, convivem na coroa, lha aceitareis, procurando informardes-me com toda abreviedade, e se no meyo tempo receberdes ordem minha para se fazer a rematação, a demorareis com algum

pretexto, desorte que a não fazeis sem a minha resolução sobre o oferecimento da cosa¹⁴.

Assim, parece-nos compreensível a observação de Luiz Palacin (1976) quanto ao destacamento de poder em relação aos governadores, cabendo a eles o dever de relatar os principais acontecimentos de sua região e aguardar pelas determinações reais de Lisboa. Apesar disso, algumas medidas acabavam por ser realizadas sem a devida solicitação ao Rei devido ao imediatismo de emergências ou por exercício impróprio do poder.

A exemplo desse poder político, muitas vezes arbitrário, e bem-quisto pela população que desejava realizar missões ofensivas contra os indígenas, ocorria a sublevação dos indígenas Xacriabá das aldeias cristãs de São Francisco Xavier e dos Akroá da aldeia de São Jose do Duro devido aos abusos do regime, revelando que as relações não representavam uma pacificação definitiva. “Deste local, os índios se rebelaram e fugiram em 1757, por serem maltratados pelo administrador que os tratava como escravos, inclusive forçando-os a viverem em senzalas” (Karasch, 2017, p. 22). A autora revela que o administrador praticava corrupção ao utilizar o dinheiro destinado ao cuidado com o aldeamento dos Xacriabá, e por isso foi destituído do cargo. Em vista da evasão indígena desses aldeamentos a lei do Diretório passou a vigorar no governo de José de Almeida e Vasconcelos Soveral, o Barão de Mossâmedes.

A nomeação ocorreu por decreto do Rei em 1770, “governador e capitão general da capitania de Goyas por tempo determinado de três anos, comais que decorrer enquanto ele não nomear sucessor¹⁵”. José de Almeida e Vasconcelos Soveral de Carvalho da Maia Soares de Albergaria (1737-1812) partiu de Lisboa designado a ser o novo governante da Capitania de Goiás, chegando a Vila Boa em 1772. Em 1779 recebeu da Rainha Maria I o título de Barão de Mossâmedes, título que o tornou popularmente conhecido.

¹⁴ CARTA RÉGIA do rei D. José, ao governador e capitão-general de Goiás, Conde de São Miguel, D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, instruindo-o sobre como deverá governar a capitania de Goiás: os principais problemas a enfrentar e a necessidade de seguir as instruções de seu antecessor no Governo de Goiás [02.08.1754]. AHU_ACL_CU_008, Cx.8, D. 662.

¹⁵ DECRETO do rei D. José nomeando o [barão de Mossâmedes], José de Almeida e Vasconcelos [de Soveral e Carvalho], governador e capitão-general da capitania de Goiás, pelo tempo de três anos. AHU_ACL_CU_008, Cx.25, D. 1616

As principais metas atribuídas ao Barão foram-lhe repassadas pelo Rei e pelo secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, que envolviam conhecer o território goiano em suas particularidades, visando estabelecer novos aldeamentos e realizar o envio de diretores, inserir os brancos no processo de povoamento, incentivar a educação nas aldeias com o subsídio literário, sem gerar custos aos pais dos indígenas além de pacificar e civilizá-los por meio da persuasão. Diante dessa responsabilidade, José de Almeida se pôs a percorrer o território da Capitania registrando suas vivências em um diário de viagem no período de 1771 a 1773.

Nos arquivos históricos do Conselho Ultramarino, José de Vasconcelos e Martinho conversam muito por cartas sobre o desenvolvimento da Capitania. Em carta a Melo o governador expressava encantamento com as riquezas naturais de Goiás, relatando suas viagens a São Felix, Tocantins, Barra da Palma e Paranã, assim se expressava: “S. Félix sobra fertilidade do terreno. [...] Meya ponte e Luzia sendo abundante de matos e são também de mantimentos¹⁶”. No entanto, questionava a má qualidade do terreno em Tocantins.

Outro questionamento pontual de Vasconcelos em carta era sobre a dificuldade dos moradores brancos em aceitar a nova lei do Diretório. Ainda presos à conduta dos governadores anteriores, eles solicitavam frequentemente a autorização para fazer guerra ofensiva contra os gentios, além de que o governador tinha ciência do despreparo dos funcionários para delegar as missões.

Eu tenho os mais ardentes desejos de dar algum princípio a esta importante obra de civilização dos índios tão recomendada nas últimas ordens de Sua Majestade, mas tenho grande dificuldade na descoberta dos executores. Os habitantes desta capitania têm experimentado tantos insultos do gentil, que se não capacitam de que seja proveitoso reduzilos julgando esta empresa por moralmente impossível: Tenho combatido seu então sistema, não querendo por respeito suspeitar os seus argumentos, mas sim envolvê-los da sua ignorância, servindo-me dos sólidos fundamentos das minhas instruções, e das notícias que tenham adquirido pela história da América setentrional. Mas certo que a falta de principiar em as aparições do entendimento fazendo os homens contumazes nas suas preocupações¹⁷.

¹⁶ OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, Barão de Mossâmedes], José de Almeida e Vasconcelos [de Soveral e Carvalho], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho Melo e Castro, sobre a viagem que fez para conhecer os limites e riquezas de Goiás; acerca da fertilidade dos terrenos, abundância de matos, a produção de culturas nos julgados e má qualidade dos terrenos e arraiais do Tocantins, São Félix, Barra da Palma e Paranã. AHU_ACL_CU_008, Cx27, D.1763.

¹⁷ OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, Barão de Mossâmedes], José de Almeida e Vasconcelos [de Soveral e Carvalho] ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho Melo e

Na mesma carta o Barão afirmava ter acatado as instruções do Rei ao criar um regimento de cavalheiros, elencando os critérios que respeitava e “ordenou que nelle fossem alistados alguns índios civilizados¹⁸”, explicando que ofertou a propriedade de cavalos, armas e uniformes militares. José Vasconcelos afirmava na carta que a população “tem experimentado grande hostilidade do gentio, e que a barbaridade e aleivosia do caiapó [...] também e certo se tem cometido com eles as maiores crueldades¹⁹”. Buscando estabelecer uma política de enfrentamento contra essas bandeiras ofensivas, seguia afirmando que estava procurando por funcionários que soubessem obedecer às ordens reais e a dele como governador.

Analisando o documento, é possível identificar uma maior preocupação do Barão de Mossâmedes quanto a implementação do Diretório dos Índios e dos aldeamentos, idealizando uma pacificação por meio do controle dos indígenas na aldeia. O historiador Luiz Palacin relata que para escapar das mãos desses desbravadores os aldeamentos podiam se tornar um refúgio, visto que “Nas aldeias, os índios encontravam-se mais protegidos contra os abusos de todo tipo, especialmente os sexuais” (Palacin, 1976, p.126). Se tais abusos ocorressem por um mulato a punição seria levar 200 açoites em ambiente público, se fosse branco seria preso e levado a majestade para o julgamento. De modo, que até o final do século XVIII o autor julga que a mestiçagem ocorria ocasionalmente em casos isolados.

Vale lembrar que a política indigenista na Capitânia e na Província de Goiás era marcada pela dualidade já exposta anteriormente sobre o cumprimento da lei em detrimento dos objetivos pessoais da mineração do ouro. A decadência do mineral, contudo, intensificou as medidas de povoamento concentrando seus esforços na formação de trabalhadores agrícolas, como afirma Karasch (1992), estimulando a prática da agricultura, a colheita de frutos regionais e o comércio, estava em curso as aspirações capitalistas sustentadas no uso da mão de obra explorada, visto que

A Goiás no século XIX e a escravidão negra entrava em franca decadência, a falta de mão de obra para as fazendas de criação de gado, açúcar, café e outros gêneros alimentícios, em expansão, levou autoridades e colonos

Castro, sobre a dificuldade de civilizar os índios, devido a falta de pessoas qualificadas para esta missão. AHU_ACL_CU_008, Cx27, D. 1730

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

goianos a procurar obter novos trabalhadores e escravos índios (Karasch, 1992, p. 398).

Como relatado anteriormente na carta do Barão de Mossâmedes, a ausência de funcionários qualificados levava ao poder dessas aldeias diretores incapacitados, que visavam a exploração do povo indígena através do trabalho forçado, ocasionando dessa forma, muitas revoltas e resistência violenta por parte dos indígenas em retaliação. Em seu texto a autora traz a citação de César Melatti sobre a relação controversa em relação ao indígena por parte dos agricultores e pecuaristas, já que os agricultores necessitavam de muitos trabalhadores para a execução do plantio, e por isso eram mais favoráveis a inserção do indígena no mercado de trabalho da época; já os pecuaristas precisavam de um quantitativo reduzido de funcionários, e viam os nativos como sendo inúteis ou futuros predadores de seus rebanhos.

Compreendendo o contexto em que se encontrava a Capitania na época de José de Almeida, as instruções inscritas no Diretório eram precisas. Em uma carta a Martinho Mello nota-se a insistência pela civilidade indígena era sempre reforçada. De acordo com o secretário do governo, ela deveria acontecer pelo convencimento, envio de presentes, troca de objetos valiosos para ambas as culturas, promessas de paz e amizade. O Governador, adepto a tais direcionamentos, conduzia as ações visando o pleno povoamento na construção desse relacionamento e a arrecadação financeira da Capitania. Acreditava que “Depois disso, os índios deveriam ser colocados em aldeias sob direção leiga, geralmente de militares, visitados por párocos das vizinhanças. Tecidos, objetos de metal e alimentos presenteados eram pagos pela Fazenda Real” (Karasch, 1992, p. 399).

Em vista disso, primeiramente o Barão de Mossâmedes tinha a missão de atrair os indígenas que haviam fugido e se rebelado nos governos anteriores com a implementação do período pombalino, a exemplo dos Akroá e os Xacriabá da região de São Francisco Xavier e da aldeia do Duro, visando povoar as cidades e alcançar as terras indígenas ainda não conquistadas em busca de instalar mineradoras e pastos para a agropecuária. Para Nascimento (2019, p. 142), esse episódio contribuiu “Para pôr em prática a nova política da Coroa portuguesa para os aldeamentos, ele (o Governador) precisava lidar, no Norte, com os Xacriabá, Akroá, e Xavante, e no Sul, com os Kayapó, mas nos preceitos da Lei do Diretório”.

Desse modo, durante suas viagens de reconhecimento das terras goianas o Governador passou a realizar também ações de convencimento. Em 1773 visitou a aldeia Formiga, onde procurou se reunir com algumas lideranças dos indígenas Akroá, oferecendo-lhes seus agrados. No ano seguinte, José de Almeida aumentou os investimentos promovendo bandeiras para algumas regiões da Capitania, como Tocantins, Maranhão e Araguaia. Dentre os resultados positivos e negativos dessa empreitada, foi que Vasconcelos conseguiu reunir um bando numeroso de indígenas Akroá, Xacriabá, Karajá e Javaé; possibilitando que se construísse “um estabelecimento que servisse de modelo a todos²⁰”. Este estabelecimento viria a ser o aldeamento de São José de Mossâmedes, construído em 1755 pelo governador José de Almeida para abrigar os indígenas transferidos da aldeia do Duro, evento que será melhor desenvolvido no próximo item.

1.3- ALDEAMENTOS DE SÃO JOSÉ DE MOSSÂMEDES E MARIA I E A ADMINISTRAÇÃO DA FAMÍLIA MENEZES.

A aldeia de São José de Mossâmedes, construída por José de Almeida em 1755 com nomeação em sua homenagem, foi idealizada com a pretensão de servir de modelo para os demais aldeamentos na Capitania de Goiás. Localizado a cinco léguas de Vila Boa, o empreendimento avaliado em 67.346.066 réis (Saint-Hilaire, 1975, p.65), contou com a colaboração de 1311 oitavas de ouro da fazenda real segundo Chaim (1983), e com a participação de povoados vizinhos a exemplo de Vila Boa, Meia Ponte e Pilar.

A formação desse aldeamento pode ter sido motivada pela necessidade de “marcar a presença portuguesa no território. [...] essa preocupação teria levado José de Almeida a implantar o aldeamento” (Nascimento, 2019, p.144). Como supõe a autora, essa medida permeava os interesses portugueses de ocupação do território indígena. Mas, ainda assim, é importante pontuar a relação de interesses que também

²⁰ OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, Barão de Mossâmedes], José de Almeida e Vasconcelos [de Soveral e Carvalho], ao [secretário de estado dos Negócios Estrangeiros], marquês de Pombal, [Sebastião José de Carvalho e Melo] sobre suas práticas administrativas acerca da aldeia de São José de Mossâmedes e solicitando as determinações e o provimento da Fazenda Real para a civilização dos Carajás e Javaés e outras nações indígenas. AHU_ACL_CU_008, Cx28, D.1855.

motivavam os indígenas a se aldearem, uma vez que a historiografia recente busca relacionar as ações desses povos sobre com um novo olhar, contrariando a visão passiva que anteriormente lhes era destinada. Como afirma Robert Mori:

Os aldeamentos também podem ter representado a possibilidade de sobrevivência dos índios a partir da aliança com os não-índios diante de algumas dificuldades, por exemplo, durante os períodos de seca que assolaram a capitania de Goiás entre os anos de 1773 e 1776; 1780 e 1781. Por isso, não é de se estranhar que tenha ocorrido o aldeamento de grupos indígenas exatamente nesses períodos, como no caso dos Akroá, deslocados para São José de Mossâmedes em 1775 (Mori, 2015, p.143).

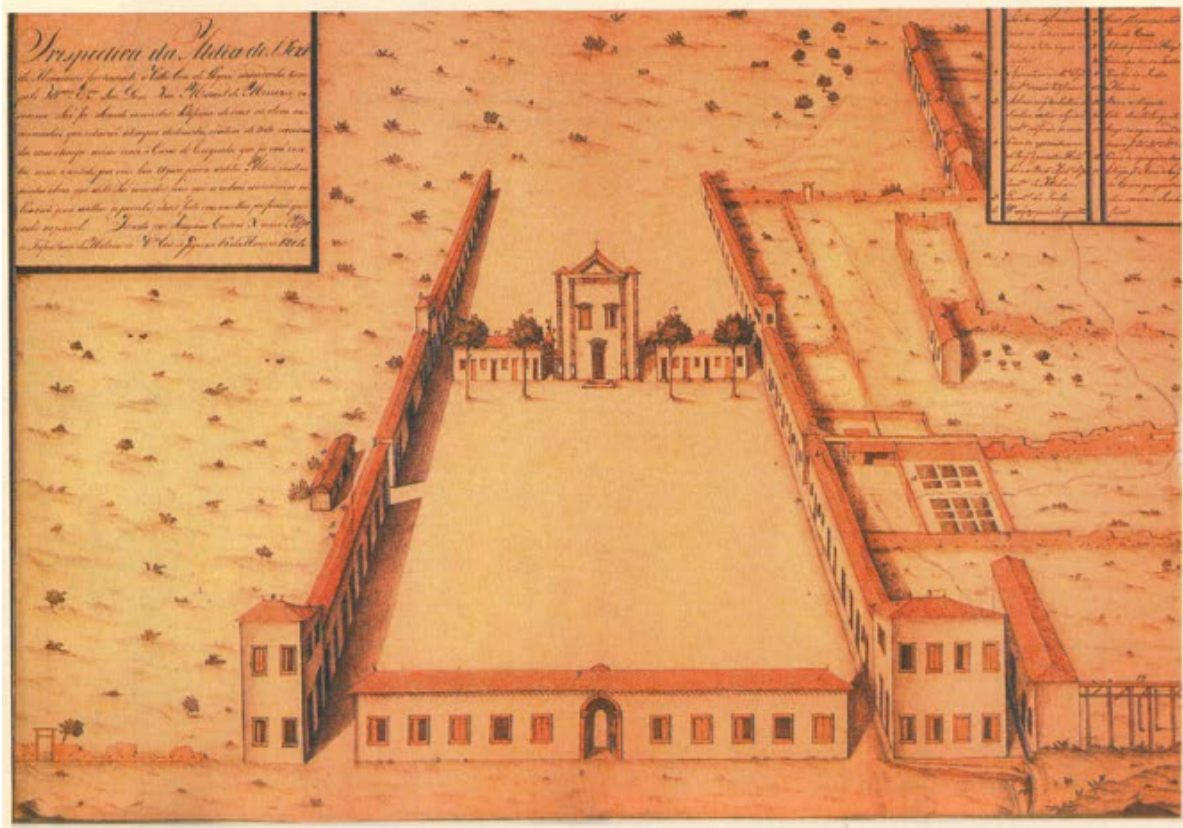
Analisando a conjuntura climática da região que se colocava a favor da prosperidade dos aldeamentos é possível compreender o imenso investimento que o governo local depositou em São José, que se tornou um atrativo farto e vantajoso para que os indígenas aceitassem se aldear. De acordo com a investigação documental de Mary Karasch (1992, p. 400), aquelas instalações devem ter causado “inveja” aos “índios indômitos”, por ser um local formativo com “paragem agradável de campos, boas águas e muitos matos”, pois havia o objetivo de instalar ali roças para a criação de gado.

No ano de 1776 o Barão de Mossâmedes já havia realizado grandes avanços quanto aos aldeamentos, os Akroá em São José, os Karajá e os Javé em Nova Beira, destacando que este último teve autonomia de escolher a localização de seus alojamentos. De acordo com Chaim, “a partir do governo de Dom José de Almeida Vasconcelos de Soveral e Carvalho os aldeamentos serão preparados para se auto abastecerem” (1983, p.130). No entanto, é importante expor que as nações indígenas possuíam plenos domínios da sua autossustentação, e tal discurso colonialista surgiu com vistas apenas para promover a política de aldeamento.

Mais adiante, utilizando das normas pombalinas de apaziguamento das relações, os governantes da Capitania procuraram agir por meio do convencimento das lideranças indígenas, seguindo “a necessidade da utilização da brandura, ressaltando o método utilizado pelos ingleses e franceses” (Mori, 2015, p. 123). Para Saint Hilaire (1975), os franceses e os ingleses eram melhores na negociação branda, enquanto os espanhóis não eram um bom exemplo a seguir devido a sua agressividade com os nativos da América Central, ainda assim essa afirmativa não

pode ser generalizada, pois os franceses e os ingleses também se destacaram pelo contexto conflituoso e de guerra de extermínio contra os povos indígenas.

Figura 2- A aldeia de São José de Mossâmedes



Fonte: Documentos avulsos da Capitania de Goiás, IPEH-BC.

Ao percorrer o povoado em sua viagem a Goiás, o botânico francês Saint-Hilaire descreveu o aldeamento de São José e suas características arquitetônicas:

Este povoado, situado no alto de um morro e cercado por outros de igual altura, é dominado pela Serra Dourada. As construções que o compõem estão dispostas á volta de um vasto pátio de 145 passos de comprimento por 112 de largura e formam um conjunto perfeitamente regular. A igreja, um edifício simples e de bom gosto, ocupa o centro de uma das extremidades do retângulo, e em cada um dos quatro cantos há um pavilhão de um andar. O resto das casas é ao rés do chão (Saint-Hilaire, 1975, p. 64).

A construção planejada em formato retangular possuía em sua apreciação a ideia de vigilância, “de maneira a possibilitar o controle sobre os aldeados e as nações indígenas que, porventura, resolvessem atacar” (Dias, 2017, p. 64). Além da formação arquitetônica estratégica de segurança o aldeamento era formado por prédios da administração geral daquelas instalações. “O aldeamento dispunha, nessa descrição,

dentre outras construções de: engenhos, currais, casa de banho, casa de enfermeira, celeiro, horta, casas de sobrado casas dos oficiais pedestre, casas de escravos e pajés, casa do administrador das roças, casa para o governador” (Nascimento, 2019, p. 149).

Dentre a ocupação do aldeamento, a divisão estabelecida ofertava maiores privilégios para os não-índios, demonstrando uma hierarquização na sociedade em que o indígena se encontrava abaixo das prioridades. Já os indígenas casados habitam pequenas choupanas ao redor de Mossâmedes e os solteiros moravam nos quartéis. Saint-Hilaire questionava o gasto na construção dessas instalações que não eram ofertadas aos povos originários da região que, segundo ele, tinham por preferência o uso tradicional de suas habitações.

Habitados nas matas a dormir em choças, nas quais só podem entrar agachados, os índios acharam muito frias as casas de teto alto e cobertas de telhas que lhes foram reservadas, e eles próprios construíram outras, mais baixas a poucos passos da aldeia (Saint-Hilaire, 1975, p. 64).

O viajante francês ainda acrescenta uma indignação pontual: “Para que, por exemplo construir uma casa de recreio para os governadores da capitania”, destacando que a construção foi bem pensada, mas mal executada quanto ao uso adequado e econômico do dinheiro. Por fim, Saint-Hilaire expõe seu pensamento eurocêntrico e civilizatório ao realizar comparações entre os indígenas que viviam nas matas e aqueles instalados nos aldeamentos, a seu ver os primeiros só sabiam construir arcos, flexas e cestos; enquanto os segundo haviam aprendido a construir casas, manejar a terra e produzir os demais objetos, concepção que contribuía para desqualificar o indígena em virtude da “civilização” e dos costumes do homem branco.

Quando o Barão de Mossâmedes deixou o governo da Capitania de Goiás a aldeia de São José ainda estava inacabada, mas seus feitos já haviam sido repercutidos na sociedade da época. Em princípio, pensada para receber apenas os Akroá, a aldeia logo passou a receber outras nações, o número de aldeados chegou a passar de 8.000 indígenas, se tornando o povoamento mais populoso da Capitania entre os séculos XVIII e XIX. Ironicamente, o governo de José de Almeida não ficou

marcado pelo modelo inglês de pacificação, seja pela brandura ou suavidade²¹. Saint-Hilaire destaca um episódio ocorrido na aldeia do Duro e de Formiga entre 1773 e 1774, quando a violência esteve mais próxima dos indígenas: “Os chefes foram executados, e o resto aprisionado e levado para as proximidades da capital” (Saint-Hilaire, 1975, p. 62). Nascimento (2019) cita um outro episódio de violência semelhante ao que aconteceu em São José de Mossâmedes em que, por uma suspeita de rebelião envolvendo quatro indígenas Akroás, estes acabaram sendo açoitados em praça pública.

Em consequência da violência perpetrada pelo governo do Barão de Mossâmedes, grande parte das nações indigenistas se encontravam estabelecidas em algum aldeamento. Os Karajá e os Javaé estavam aldeados em Nova Beira, os Akroá em São José e os Xacriabá no Rio das Pedras, contudo, os Kayapó continuavam a resistir no território da região sul da Capitania de Goiás sem aceitar o aldeamento, sendo então objetivo de trabalho para o próximo governador.

O governador designado para a tarefa de expansão sob as terras Kayapó e de objetivos civilizatórios foi Luiz da Cunha Menezes, empossado em 1780. Como bem relatou Cunha Menezes em carta ao secretário de estado da Marinha as suas atribuições: “o mais importante para o seu adiantamento e estabilidade era além do importantíssimo da extração do ouro das entranhas da terra onde a natureza o criou, o da redução e civilização das nações das gentes silvestres”²². Portanto, o governante seguia os investimentos na política indigenista do Diretório e em ações para o término da construção da aldeia em São José.

Na mesma carta para Melo e Castro, o governador segue elencando não somente as fases de construção da aldeia, mas também planejando as melhorias no projeto de Mossâmedes, como a cobertura do teto da igreja, o aumento dos fusos de fiar algodão da casa da seda de 40 para 192, aprimoramento do engenho onde se produzia farinha de mandioca e milho de 6 mãos para 18, melhorias no abastecimento

²¹ Acreditava-se que os franceses e os ingleses eram mais brandos e pacifistas, se tornando um exemplo para o período colonialista, no entanto eles também apresentam histórico de guerra e extermínio de grupos indígenas.

²² OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, Luís da Cunha Menezes ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho Melo e Castro, sobre as medidas administrativas para animar a extração de ouro em Goiás e promover a civilização dos índios, impulsionando as obras da aldeia de São José de Mossâmedes, e acerca do aldeamento dos índios Caiapós na aldeia dominada D. Maria I. AHU_ACL_CU_008, Cx32, D.2025.

de água com uma vasão na altura de 30 palmos, a instalação de 32 quarteis para o reforço da segurança dentro da aldeia, além da criação de um curral novo para o manejo com os animais.

Diante de tamanhos investimentos proporcionados para a melhoria temporária do aldeamento, visto que a intenção inicial seria de subsídio apenas nos primeiros meses e logo depois eles deveriam se autossustentar gerando proventos para a aldeia e a fazenda real, o que se percebia até então era a ausência de uma população numerosa que significasse o sentido de tamanha construção. Tanto que “Luís da Cunha reclamava do baixo número de indígenas em São José de Mossâmedes, que criada em 1774, já havia abrigado mais de 8000 indígenas e, no ano de 1780, tinha apenas 814.” (Nascimento, 2019, p.154).

De que vendo eu mais que esta pela sua construção merecia maior número de habitantes, além de 157 da Nação Akroá e de outras mais nações: mandei buscar a ilha de Santa Ana denominada nova beira, 718 índios de ambos os sexos, e de idades diferentes, das nações Carajá e Javaé ali naturais, por ver que desde a sua descoberta não tinha tido outro adiantamento a sua civilização mais do que estarem vivendo debaixo da proteção de um destacamento.²³

O processo de transferência dos indígenas de Nova Beira é digno de notável observação, isso porque “antes da transferência dos indígenas de Nova Beira recebeu, na capital de Vila Boa, logo após sua chegada, a visita de índios desse aldeamento por duas vezes” (Nascimento, 2019, p. 154), demonstrando uma maior participação dos povos nativos na construção de seus espaços de convivência e relações sociais.

Nesse contexto de expansão dos aldeamentos e de procura por nações indígenas para habitar tais localidades, coube ao governador Luís da Cunha Menezes a tarefa de aldear os Kayapó, feito esse inalcançado pelos governadores que o antecederam, visto por Menezes como “obstáculo que deste importantíssimo objeto lhe opõe a nação Caiapó”²⁴. Para a missão de povoar os vastos sertões da Província e pacificar as nações de maior conflito, o governador expôs em carta a Rainha Maria I os direcionamentos desse trabalho.

²³ Ibidem

²⁴ OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, Luís da Cunha Menezes ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho Melo e Castro [03.1780]. AHU_ACL_CU_008, Cx32, D.1996.

Me fez determinar levado deste importantíssimo princípio formar uma bandeira de 50 armas de fogo composta esta de 26 índios Bororo da Aldeia de Rio das Pedras, 12 Akroá da de São Jose de Mossâmedes, e 12 pedestres. Comandada por um pedestre chamado José Luís Pereira de grande merecimento, inteligência e experiencia.²⁵

A mencionada bandeira partiu de São José de Mossâmedes em direção a um longo caminho, a cerca de 200 léguas no sertão da Província. De acordo com Robert Mori (2015, p. 123), a bandeira significava “uma maneira eficiente de cessar as hostilidades entre índios e não-índios e expandir o controle da capitania até as áreas ocupadas pelos indígenas”. Devido a importância dessa bandeira, a obediência as ordens impostas por Menezes eram tamanhas. O comandante José Luís Pereira recebeu muita confiança e autoridade sobre o grupo, pois “de clara pena de serem por qualquer falta severamente castigados”²⁶. Dentre as 15 instruções enviadas aos sertanistas e intérpretes cabe citar as mais importantes para a melhor compreensão da proposta ofertada aos Caiapós.

3. Chegada a Bandeira a qualquer alojamento, cuidará o Comandante em dispor aos soldados em boa forma, ver melhor modo de falar aos índios em ação de amizade, como que não vai ofendê-los, e somente a propor-lhe as ofertas que Sua Excelência lhes manda fazer para os tirar da Silvestre habitação dos matos, e conduzi-los a virem viver avassalados a Sua Majestade Fidelíssima.

4. Para este projeto se conseguir, será muito conveniente que o Comandante, exponha patente aos ditos Índios os presentes que Sua Excelência lhe remete, para lhes facilitar a vontade, e acreditarem a sinceridade com que o mesmo Senhor os manda procurar insinuando a as ditas línguas lhes digam Sua Excelência lhes não quer fazer mal, e deseja viver com eles em amizade e boa união para os favorecer, e dar lhes toda a ferramenta que precisarem de machados, foices enxadas, para trabalharem nas suas Roças.

5. Que tem muita gente grande força de tomar para os defender das outras nações suas inimigas com que eles tinham guerra.

6. Que toda a guerra que até agora tem havido entre eles, e a nossa gente ficará cessando por uma vez por meio desta aliança sem que tempo algum possam pegar em armas uns contra os outros.

7. Que sua excelência para compadecer do erro, e miséria da brutal vida em que vivem sem conhecimento dos verdadeiros Deus que nos criou os pretende tirar da habitação dos matos para serem batizados, e os instruir na Doutrina e Lei dos Cristãos para como filhos da igreja poderem alcançar os merecimentos da Bem-aventurança para a salvação das suas almas.

²⁵ Ibidem

²⁶ OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, Luís da Cunha Menezes ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho Melo e Castro [03.1780]. AHU_ACL_CU_008, Cx32, D.1996.

8. Que serão aldeados em povoações como eles escolherem com boas casas para eles viverem com seus parentes e familiar.
9. Que cada um escolherá a mulher a seu gosto para se casar com ela e viverem juntos em casa separada com seus filhos.
11. Que andarão todos vestidos, como andam os Akroá, e Xacriabás que se acham aldeados e vivendo de baixo da proteção de Sua Excelência como também Carajás e Javaés.
12. Que pra se lhes fazer todos estes favores hão de viver avassalados, reconhecendo por Senhora de todos estes Estados e das nossas próprias vidas a Sua Majestade Fidelíssima.²⁷

Analisando as instruções número 3 e 4 é possível ver que a tentativa de agradar os Caiapó e não os ofender era uma tarefa importante, pois iria interferir diretamente na imagem “amigável” que os governantes almejavam passar. Na mesma carta o governador Luís da Cunha Meneses lembra do episódio violento ocorrido no dia 23 de abril de 1778, quando os Caiapó invadiram a casa do Alferes da Cavalaria e auxiliar João de Souza, “tirando lhe cruelmente a vida e a dez escravos, matando juntamente cavalos, porcos e toda a mais criação, e ateando fogo as casas devidas e senzalas dos escravos, e paióis de mantimentos, cujas chamas reduziu a cinzas o estabelecimento dado situação”²⁸. De modo que ao entrar em terras Caiapós, acreditava o Governador, os não-índios estariam em desvantagem caso um confronto ocorresse, haja vista o poderio de destruição mencionado. Afirmava que essa nação, quando estava em guerra, mesmo que os brancos não admitissem esse fato, somente as armas não seriam necessárias para enfrentar os indígenas em seu território.

As instruções 5, 6 e 7, por sua vez, revelam o dito sinal de amizade que o Governador afirmava ter, inspirando-se nas civilizações inglesas da América Setentrional, em sua proposta, ofertava proteção contra seus inimigos, ou seja, promessas de paz entre os brancos e o conhecimento da incontestável crença católica. Em carta a Martinho de Melo, o Governador reforçava essa mesma ideia “as gentes silvestres da dita nação venhão gozar de uma vida sociável debaixo do Soberano Domínio e Alta Proteção de Sua Majestade; com a felicidade de conhecerem os verdadeiros costumes e dogmas da nossa santa e verdadeira

²⁷ Ibidem

²⁸ Ibidem

Religião”²⁹. Rita Limbert, em “Discurso indígena aculturação e polifonia”, descreve essa situação como uma relação destinador-destinatário, em que o primeiro caracteriza a ação do homem branco que atribui um modo correto de ser, e o segundo exemplifica a ação do indígena receptor daquela nova cultura. Identifica esse processo como um “fazer persuasivo através da manipulação”:

A manipulação se dá em duas fases: na primeira, fiduciária, dos valores semânticos, o destinador leva o índio a acreditar nele, mostrando poder cumprir o contrato de encaminhá-lo para uma vida melhor através do trabalho, do estudo, de uma nova religião, fazendo o destinatário acreditar nisso como valor; na segunda, o destinador coloca o índio numa situação de escolha forçada, de obediência e altera sua competência (Limbert, 2009, p. 27).

Nesse sentido, pode-se observar que as instruções 8 e 9 se qualifica na manipulação dos indivíduos por meio da sedução, com as garantias de habitações, casamentos e construção familiar aos moldes do sistema europeu. Vale pôr em evidência que esse discurso ofertado pelo colonizador foi pautado no Eurocentrismo, já que eles propõem aos nativos uma vida social de acordo com os seus valores, costumes e práticas, negligenciado, contudo, a alteridade dos indígenas em favor de uma “vida melhor” inteligível apenas para a sociedade colonialista.

Entretanto, as orientações de número 11 e 12, ao contrário, revelam uma intimidação, pois “quando o destinador priva o destinatário de um valor positivo (terras, etc.) ou oferece algo que ele não quer” (Limbert, 2009, p. 27), a exemplo da obrigatoriedade do uso de vestimentas e da ausência de liberdade ao serem avassalados em nome de “sua majestade fidelíssima”.

Ressalta-se que todas as medidas do regimento foram explicadas pelas línguas aos Caiapó de modo a garantir os interesses dos não-indígenas, visando o cessar as hostilidades e garantir o maior controle das terras na Capitania. Quanto aos nativos, foram lhes ofertados os benefícios “de viver avassalados”, compreendidos no fim das hostilidades, proposta de amizade, construção familiar nos princípios cristãos, batismo e a possibilidade de escolha do local onde residiriam. Este último, apesar da aparente oferta de cordialidade, se qualifica como uma ação de violência e imposição, uma vez

²⁹ OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, Luís da Cunha Menezes ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho Melo e Castro, sobre a civilização dos índios Caiapós; o sucesso do aldeamento da dita nação; a criação da Aldeia Maria I, e enviando plantas e estampas a dita aldeia. AHU_ACL_CU_008, Cx33, D.2076.

que os povos nativos foram obrigados a abandonar seus espaços de origem, lugares esses de valor histórico e sentimental, para se limitarem a uma vida “civilizada” e de signos culturais desconhecidos.

Em setembro de 1780 a bandeira regressa a Vila Boa, segundo a documentação estudada, sem receber nenhuma ofensiva, acompanhada por um grupo de Kayapó “escortando um venerando velho com honras de cacique, acompanhado de cinco ou mais homens de guerra e suas famílias, que montava seu total número trinta e seis pessoas” (Bertran, 1997, p. 23).

A recepção aos indígenas da nação Caiapó foi grandiosa, foram recebidos com uma apresentação da Artilharia de Mosqueteiros, que exibiam a capacidade de destruição de suas armas. Logo após, o grupo foi convidado a assistir a missa na Igreja Matriz, onde foi cantado o *Te Deum Laudamus*³⁰ em virtude do resultado feliz daquela empresa. Entretanto, contrário a essa comemoração festiva estava o valor que Luís da Cunha Meneses havia dado àquele episódio, confesso em carta a seu irmão:

Como lhe intimei da parte de Sua Majestade, recebendo-os nesta casa da minha Residência, que eu buscava a sua amizade por dó que tinha de os ver andar errantes, vivendo miseravelmente, porque se lhes quisesse fazer a guerra, assim como eles haviam fazer a minha gente, eu tinha outro igual número de Tropa que eles viam, nos mais Arraiais da minha jurisdição, para os matar a todos e não deixar um só vivo (Bertran, 1997, p. 23).

Contudo, parecia que a relação entre ambos os povos estava bastante solícita. De modo que veio a falecer uma índia idosa que havia acabado de ser batizada com o nome de Maria, “quando faleceu, foi enterrada dentro da igreja Matriz com as honrarias concedidas aos nobres e membros do clero. Tudo isso cativou o plenipotenciário da tribo, representante do cacique geral” (Artiaga, 1947, p.100). Os Cayapó, sob o comando do líder Angrahyochá, foram levados a São José de Mossâmedes para obter conhecimento das instalações do modelo de aldeamento, onde permaneceram por 25 dias “para que eles e este povo se familiarizasse mais”³¹,

³⁰ O *Te Deum Laudamus* é um canto religioso da Igreja Católica que exalta o louvor a Deus e a figura de sacrifício de Jesus Cristo.

³¹ CARTA do governador e capitão general do estado de Goiás, Luís da Cunha Menezes, á rainha D. Maria I [10.01.1783]. AHU_ACL_CU_008, Cx34, D.2079.

com a tentativa de melhorar o relacionamento entre os moradores não-índios e os respectivos indígenas.

Passado o período de vinte e cinco dias o Governador determinou o regresso dos Cayapó às suas tribos para que pudessem trazer o restante do grupo e comunicassem a experiência vivida no aldeamento, bem como levaram os presentes para reforçar o sentido de amizade e acolhimento que queriam aparentar. Destaca-se no depoimento de Luís da Cunha Menezes a referência ao trabalho que teve com o líder indígena que se recusava a regressar para sua aldeia, “o venerado velho, dizendo que suas terras eram muito longe e que podiam ir os moços, porque ele já estava cansado de andar por matos (e) que queria descansar e morrer entre os Brancos.” (Bertran, 1997, p.23). Esse trecho é interessante pois demonstra um processo de assimilação da cultura do outro imposto pelo colonizador, e incorporação de seus valores, como no caso da índia Maria que foi enterrada dentro da Igreja. Segundo Betran (1997), o “velho aborígene” havia sido “cativado” pelas honrarias do convívio com o homem branco, e, portanto, desejava alcançar os mesmos privilégios antes expostos, deixando claro que esse evento fúnebre foi a máxima para ganhar a confiança do líder. Na realidade, como analisa um outro historiador,

Toda essa exposição à cultura não-índia faz com que os índios sofram uma alteração em sua identidade, perdendo muitos dos caracteres que, num conjunto, realizam o reconhecimento de sua individualidade e ganhando outros que, isolados e opostos, neutralizam o sentido de seus traços distintivos. O confronto cultural apresenta um novo mundo que não é o deles, com sentido totalmente diverso que se opõe ao deles. Alterando seus valores de ordem existencial, tímica ou estética, torna ridículo o que era sagrado, vergonha o que era orgulho, sobrevida o que era vida (Limbert, 2009, p. 28).

Ademais, o “velho indígena” não conseguiu seguir muito adiante em sua jornada. Em carta, o Governador, estrategicamente, informa que o destacamento de Rio Claro e Pilões noticiou que “ele teimara em não querer sair, resolvendo se a ficar com a gente feminina e mais pequenos mandando os seis homens de guerra avisar os mais das suas aldeias de que podiam vir ver os brancos, que eram seus amigos”³². Pouco tempo depois, no início do mês de maio de 1781, dois grupos Caiapós, guiados pelos caciques Angrayochá e Xaquenonau, se juntaram com os demais que aguardavam, formando um total de “237 criaturas naturais de ambos os sexos e

³² Ibidem

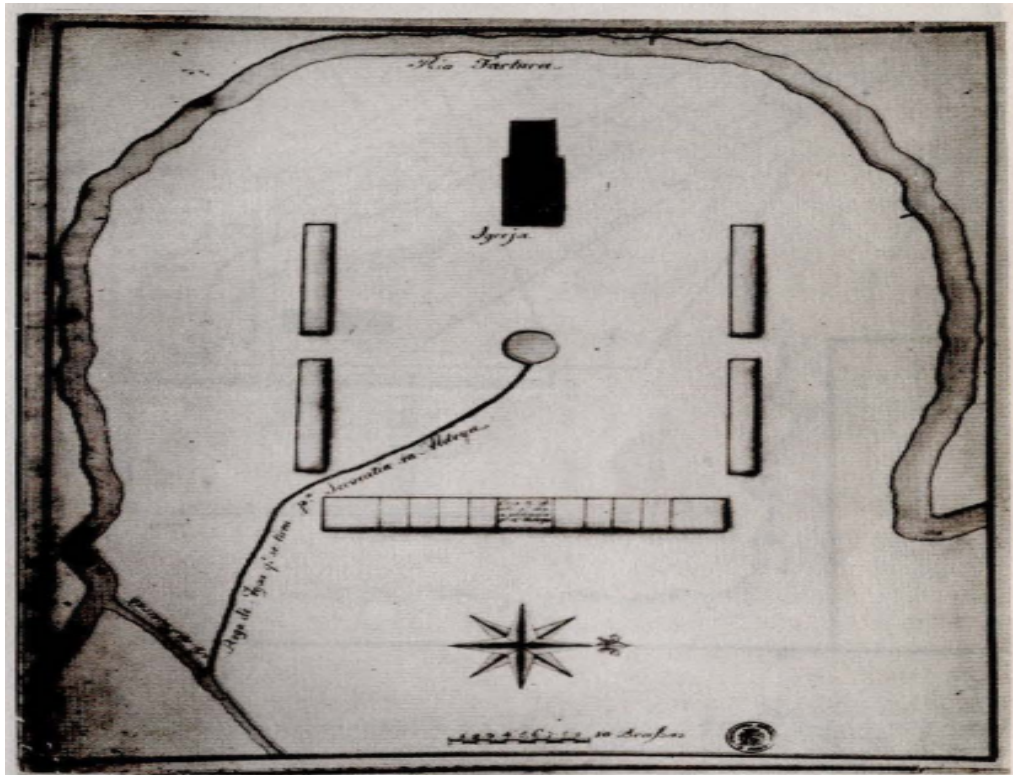
diferentes idades”³³. Luís da Cunha Menezes foi avisado que chegaria, mais adiante, outro agrupamento, e que devido as distancias em que se encontravam deveria demorar um certo tempo. Assim, sob escolta militar os indígenas chegaram no dia 29 de maio a capital Vila Boa.

Na chegada da “grande comitiva”, o grupo foi recepcionado pela administração da capital e pelo próprio Governador. Foram “recebidos com honrarias e considerados hospedes oficiais, durante um mês entre festas e alegrias” (Artiaga, 1947, p. 100). A permanência dos indígenas entre os brancos ocorreu entre as localidades de Vila Boa e São José de Mossâmedes, com o objetivo contínuo de impor os indígenas a conhecer a cultura do colonizador e amenizar as hostilidades existentes entre os moradores. Zoroastro Artiaga (1947) comenta que o batismo do grupo ocorreu no dia 13 de junho de 1781, quando o Governador, os homens e mulheres mais influentes se tornaram padrinhos e madrinhas das 113 crianças recém-chegadas.

Em 16 de julho de 1781 o Governador inaugurou uma nova aldeia nomeada de Maria I em homenagem a rainha, com a gerência das Leis do Diretório. O aldeamento se encontrava a 14 léguas da capital e, conta-se, que a escolha do local foi determinada pelos Cayapó às margens do rio Fartura, como exposto na proposta de número 8, onde se afirmou a possibilidade dos povos indígenas de escolher o local de suas novas habitações. Assim, os 243 indígenas (número que aumentou devido o nascimento de seis crianças) foram transferidos para a referida aldeia. “Mesmo aceitando o aldeamento, concordando em viver sob determinadas condições impostas pelos não-índios, os índios foram capazes também de criar mecanismos que permitiram a eles expressar seus anseios” (Mori, 2015, p.125).

³³ Ibidem

Figura 3 - A instalação do aldeamento de Maria I.



Fonte: Chaim, 1983, p. 229.

Chaim (1983, p. 226) expõe que as instalações do aldeamento Maria I contavam com edifícios destinados a casa do regente e do vigário, paiol de mantimentos, casa da roda, telheiro, quartéis para os índios e, ao fundo, tinha-se o rio fartura, com distância de 8.8 braças. O autor informa que Maria I encontrava-se próximo a São José, e que esse estabelecimento ocorreu de acordo com o agrado dos governantes uma vez que se buscava uma prática autossuficiente das aldeias. De forma que tanto uma como a outra poderiam auxiliar no comércio de mantimentos agrícolas. Por outro lado, o governador Luís da Cunha Menezes, empenhado em relatar o sucesso de sua empreitada, demonstrava seu contentamento e elogiava a habilidade o trabalho dos Kayapó.

Depois que fez a sua expedição, cuidou em fazer os seus ranchos, no que são famosos arquitetos, e pediu ao comandante da bandeira milho para plantar Roça, que com facilidade conseguiu, fazendo-se até nisto a diferença das mais nações que já estão aldeadas, que são sumamente preguiçosas (Bertran, 1997, p. 23).

Como podemos observar, a visão dos colonizadores ao se referirem aos indígenas revela a incapacidade de ver e compreender o Outro, que lhe era diferente,

em suas particularidades, os seus parâmetros estavam assentados na cultura europeia com seus costumes e práticas. Nessa perspectiva, o indígena se tornava uma espécie de indivíduo a ser moldado, adestrado e “civilizado” de acordo com uma cultura que não lhe pertencia, transformando, assim, a sua essência de ser. Como refere Rita Limberti (2009, p. 28): “Surge um ‘outro outro’ (o branco), a cuja oposição os ‘outros’ (índios) se reduzem a um ‘eu coletivo’, um ‘nós’, portador de todo um complexo conjunto de características comuns a que chamamos identidade”.

Fazendo referência a essa nova formação da identidade indígena sublinhada por Limbert (2009), o Governador determinava as atribuições que homens, mulheres e crianças deveriam desempenhar na aldeia. Os 86 rapazes se apresentariam na Escola de Ler, onde seriam ensinados por um mestre; as meninas, da mesma forma seriam formadas por uma mestra na Escola de Ler e Costura; estimulando desse modo a produção de roupas. As 192 rodas de fiar algodão ficaram a cargo das mulheres adultas, aos homens foi destinado o trabalho de carpinteiro, pedreiro, ferreiro dentre outros. “Tem também à proporção dos que se podem ensinar e a aplicar aqueles ofícios e toda a mais gentes de todas as idades aos trabalhos de agriculturar a roça” (Bertran, 1997, p. 24).

A observação da construção arquitetônica de Maria I permite-nos, de certa forma, realizar uma comparação com os prédios de São José, em detrimento do formato de quadrilátero geométrico em ambas as aldeias, “com construções nas quatro faces, destinadas à residência dos índios, quartel, depósito de gêneros e outros mistérios” (Chaim, 1983, p. 122), o que possibilitava o controle das regiões pelos soldados portugueses. A aldeia de Maria I estava com seus blocos divididos para a produção alimentícia de bens agrícolas, armazenamento de viveres e sal, sendo a última parte destinada ao alojamento dos indígenas.

Logo após o estabelecimento dos Kayapó sob as lideranças de Xaquenau e Angrahyochá, chegou em Vila Boa a terceira aldeia do chefe Cananpuaxi conduzida por dois soldados pedestres, que vieram a se juntar a Maria I formando ao total cerca de 555 indígenas.

Em 1782, formava-se a quarta aldeia Cayapó, guiada pelo cacique Pupuare em Maria I, que “veio por sua vez, com 687 caiapós dos quais 328 receberam o batismo” (Artiaga, 1947, p.101). Mary Karasch (2017) faz uma análise minuciosa da relação

entre José Luís Pereira e os indígenas no período de 1781 a 1783, apresentando o percentual de indígena dessa localidade, bem como os grupos distintos que a formava. A autora esclarece que as quatro aldeias mantinham um sistema próprio e que cada uma era chefiada por um cacique, assim, analisa a totalidade dos indivíduos para evidenciar os dados estatísticos.

De acordo com a pesquisa de Karasch, “no grupo de kayapó era notável o número de mulheres e crianças, dos 518 indivíduos enumerados por José Luís Pereira, somente 112 eram homens adultos em oposição a 151 mulheres adultas. Quase a metade dos indivíduos foi identificado como estando abaixo dos 10 anos de idade (49,2%)” (Karasch, 2017, p.29). Dessa forma, nota-se que a formação da aldeia estava baseada em mulheres e crianças, isso se explica, segundo a autora e como exposto anteriormente, devido a falta de chuvas que afetava a obtenção de alimentos e fontes de água, principalmente para esses grupos mais frágeis da sociedade indígena. Assim, as promessas de subsídio e locais seguros para a construção de habitações também reforçavam inicialmente a presença desses povos nos aldeamentos.

Essa escolha estratégica dos indígenas Cayapó em conservar o bem-estar dos membros mais vulneráveis é significativa, e já era de conhecimento do colonizador, como afirmava o próprio Luís da Cunha Menezes: “quando nos vem fazer a guerra, e do modo que tenho referido à fazem, deixam toda a sua gente velha, feminina e crianças em um sítio escolhido e determinado, onde haja bastantes frutas para sua sustentação, na margem de algum Rio” (*apud* Bertran, 1997, p. 29). Nesse sentido, a aldeia de Maria I se tornou um local privilegiado, pois ofertava boa fonte de água, solo fértil e bons campos para a caça.

Observando esse fragmento do relato do Governador é possível perceber que, apesar das maiores lideranças Cayapó estarem aldeadas, não foram todos os nativos que se estabeleceram em aldeamentos, muitos deles, principalmente os “homens guerreiros”, que ainda se encontravam nas matas. Robert Mori (2015) evidencia esse contexto comentando a desconfiança dos Kayapó do Sul com o povoamento, tanto que muitos guerreiros escolherem por fixar suas moradias na mata próxima a Maria I, e não na aldeia em si. O governo, por sua vez, diante da percepção dessa desconfiança com as promessas de paz que lhes eram ofertadas, tratou de aumentar o número da companhia de soldados pedestres para 140 praças.

Contudo, sem embargo, o Governador manifestava em seus relatos contentamento com o sucesso da empresa e do ambiente pacífico que se criava, a seu ver, “sem se ter experimentado os insultos e mortandades que fazia todos os anos, e por diferentes vezes a referida nação Cayapó”³⁴. Analisando seus feitos de redução dos mencionados povos, Luís da Cunha Menezes acreditava que havia criado um ideal de civilização que pudesse solucionar os problemas da Capitania, mas, o que não contou foi com a capacidade de rebelar daqueles indígenas em favor de seu bem-estar caso fosse necessário.

Na manifestação da identidade, não ocorre uma substituição inconsciente de discursos, mas sim uma “seleção”, no interior do próprio discurso, do que vai ser dito e como vai ser dito. Tais “escolhas” são reveladoras, pois, tanto as formas discursivas eleitas quanto as excluídas são as marcas de sua subjetividade e, conseqüentemente, de sua identidade (Limberty, 2009, p. 33).

Portanto, a “seleção” apontada por Limberti (2009) se configura na compreensão dos códigos culturais da sociedade envolvente pelos indígenas. A assimilação do cotidiano vivido fez com que os povos nativos compreendessem o local em que se encontravam como desvantajoso e de exploração, revelando o descontentamento a longo prazo que se criou dentro dos aldeamentos diante do abuso do trabalho indígena por parte dos administradores locais. A partir da compreensão do discurso europeu teve-se o início da decadência das empresas coloniais em favor “da força das estruturas sócio-políticas indígenas, que permitiram alguns resistir a guerras, conquista e escravização” (Karasch, 1992, p. 397).

Por consequência do desfecho do projeto de civilização dos Cayapó, Luís da Cunha de Menezes não conseguiu ao mesmo tempo civilizar outra nação que causava problemas na capitania de Goiás, qual seja, o povo Xavante, que permanecia realizando ataques significativos aos arredores dos povoamentos. Essa tarefa foi delegada a seu sucessor e irmão Tristão da Cunha Menezes, em decorrência da carta régia de 25 de agosto de 1782, em que o próprio Governador anunciava:

Pela mão de Vossa Excelência e inclusa a sua carta de 25 de agosto de 1782 recebi a carta régia na data de 9 de julho do sobre dito ano, em que a Sua Majestade me faz pela sua Alta Grandeza a distinta honra e mercês de ter sido servida nomear para governador e Capitão-General da Capitania de

³⁴ OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], Luís da Cunha Menezes, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho Melo e Castro, sobre a civilização dos índios Caiapós; o sucesso do aldeamento da dita nação; a criação da Aldeia de Maria I, e enviando plantas e estampas da dita aldeia. AHU_ACL_CU_008, Cx33, D.2076.

Minas Gerais e de me chamar, que para me suceder neste governo em que tenho a honra de estar ocupado fora servido igualmente nomear a meu irmão Tristão da Cunha Menezes.³⁵

Portanto, a missão de aldear os Xavante coube a Tristão da Cunha³⁶ assim que tomou posse em junho de 1783, porém, devido a sua nomeação política como governador da capitania de Goiás seus feitos também envolveram os Kayapó. De forma que nos interessa suas medidas de intervenção e implementação da política de aldeamento na região. De início, em seu trajeto da vinda da capitania de São Paulo para Vila Boa, o então nomeado dirigente testemunhou um ataque de um grupo kayapó, “que resultou no falecimento da mulher do dono de um comboio, o primo dela e na morte de 8 ou 10 animais de carga. Alguns índios do último grupo que foi aldeado em Maria I, da região do Rio Grande, na arte da Capitania de São Paulo, assumiram a autoria do ataque” (Mori, 2015, p. 127).

Tal experiência contribuiu para que ocorresse uma adesão processual dos aldeamentos por partes dos Kayapó, especialmente dos guerreiros. Mori (2015) assegura que a grande influência da pacificação ocorreu devido a troca de mercadorias e bens-essenciais, mas que somente esses itens não foram necessários para manter as suas permanências na aldeia. Desse modo, Tristão da Cunha utilizou do reforço das forças militares para assegurar a estabilidade conseguida por seu irmão até aquele momento. É sabido que os Kayapó, por ter uma aptidão muito combativa, eram inimigos dos povos Akroá, Javaé, Karajá e Xacriabá, aldeados em São José de Mossâmedes, o que intensificava as rivalidades regionais.

Neste cenário de conflitos, o Governador foi comunicado sobre a invasão da região das salinas próximo a Crixas pelos Xavantes.

Nas terras contiguas ao Arraial de Crixás, e do lastimoso sucesso de doze Portugueses barbaramente assassinados por aquele feroz, e sanguinolento Gentil: este insulto, que a ficar impune, seria infalivelmente seguido de outros de igual natureza, de tal forte estimulou o dócil, e pacifico animo de S. Ex., que logo, e sem perda de tempo, fez marchar com uma escolta de cavalaria o Tenente de Dragões José Rodrigues Freire, em socorro dos habitantes daquele Arraial e suas circunvizinhanças, aonde faria aprontar um corpo de gente armada (Freire, 1790, p. 8-9).

³⁵ OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], Luís da Cunha Menezes, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho Melo e Castro, sobre a sua nomeação para o governo de Minas Gerais e a de seu irmão, Tristão da Cunha Menezes, para ser seu sucessor no governo de Goiás. AHU_ACL_CU_008, Cx34, D.2086.

³⁶ Não foi identificado nos arquivos históricos as respectivas datas de seu nascimento e falecimento.

No fragmento acima o autor cita a criação da Bandeira do tenente José Rodrigues, porém, devido a uma “grave moléstia, procedida dos intensos calores daquele ardente clima” (Freire, 1790, p. 9), foi substituído pelo Alferes Miguel d’ Arruda de Sá, composto por 40 homens armados e por 40 Caiapós munidos com seus “hábeis arcos e flexas”. O resultado desse encontro foi a direta negativa do povo Xavante em seguir aquela incursão, sendo necessário cumprir as ordens do capitão general de “aprisionar alguns individuo daquela rebelde nação, o que facilmente conseguiu pela destreza do doméstico Gentio Caiapó” (Freire, 1790, p. 11). A referida captura contou com o aprisionamento de um guerreiro Xavante, e uma dezena de mulheres e crianças.

O agrupamento foi encaminhado a aldeia de São José de Mossâmedes, visto também da sua inimizade com os Cayapó, onde o Xavante foi batizado com o nome de Tristão da Cunha em homenagem ao governador, e ali aguardaram o fim do período de chuvas. Destaca-se que o indígena passa a realizar uma tarefa moderadora em relação aos interesses da nação indígena e do colonizador. “Para o projeto do governador, o índio Tristão da Cunha serviria como mediador, e em carta para a rainha ressalta que esse índio lhe havia prometido que muito mais gente de seu povo se aldearia e que não havia por que duvidar de sua palavra.” (Nascimento, 2019, p. 168). Assim, logo que o clima melhorou uma nova bandeira foi estabelecida com o auxílio do índio Tristão em busca do convencimento dos demais povos Xavantes.

A bandeira teve como parte fundamental o uso dos línguas, tanto o Xavante como o Akroá, de modo a intermediar as relações de comunicação, anunciar as benfeitorias dentro dos aldeamentos e fazer a oferta de presentes em forma de ferramentas e de proteção contra seus inimigos. No dia 07 de julho de 1785 um novo grupo guiado pelo capitão da bandeira Manoel José e do índio Tristão, regressou com uma embaixada enviada pelo cacique Arientomô-laxê-qui, que articulou uma negociação com o governo da Capitania que atendesse o interesse de ambos. Como descreve Nascimento:

O acordo estava condicionado algumas considerações: 1º) Que o governador lhes pusesse uma grande roça com milho, feijão, batata, cará, amendoim e mandioca; 2º) Que o governador mandasse fazer um rancho muito grande, pois era muita gente; 3º) que na próxima seca o governador manda se os mesmos índios que foram até eles naquela Bandeira com mantimentos para que eles pudessem se deslocar até o aldeamento. (Nascimento, 2019, p.169).

Esse fragmento particulariza o contexto em que se encontrava as nações aborígenes na Lei do Diretório, de modo que todas as exigências dos Xavantes foram prontamente atendidas. O Governador solicitou a ajuda financeira dos moradores e a contribuição de homens para o trabalho de construção do novo aldeamento, denominado de Carretão ou Pedro III, muito influente na questão do povoamento, sendo superior a ele apenas São José de Mossâmedes. O espaço escolhido pelo governador Tristão da Cunha ficava apenas a 21 léguas de Vila Boa, e possuía boa vegetação e água.

Como na relatada conquista dos Cayapó, os portugueses agiram do mesmo modo festivo ao receber os Xavante em Vila Boa, mas o que se deve notar depois disso são os critérios utilizados para se conseguir tais feitos. “Tais alianças implicam interesses diversos por parte dos indígenas, dependendo da situação e dos seus conflitos tanto interétnicos quanto daqueles estabelecidos com os não índios” (Nascimento, 2019, p. 171). A essa inconstância em permanecer nos aldeamentos é dado o nome de “falsidades” pelos colonizadores, que se sentiram enganados quando um grupo numeroso desertou e voltou a causar problemas. Em situação análoga de interesses se encontrava o indígena kayapó que, de acordo com Nascimento (2019), teria auxiliado na civilização dos Xavantes devido as intensas rivalidades que existiam entre ambos, “intimando-os a se renderem sob pena de serem mortos a ferro e fogo” (Chaim, 1983, p. 126), exercendo, assim, uma forte influência repressora na bandeira de Manoel José de Almeida.

Em 7 de janeiro de 1788, cerca de 2200 Xavantes adentraram a aldeia de Pedro III, não obstante, o início do século XIX ficou marcado pela decadência dos aldeamentos devido “às dificuldades do relacionamento, a que se somou a corrupção de administradores e religiosos, veio associar-se a rebelião dos índios aldeados, atribuída à instigação dos jesuítas” (Chaim, 1983, p. 148). Contraditoriamente aos pressupostos de uma evolução linear desenvolvida através dos aldeamentos, o que se observa foi a impossibilidade de controlar os agentes históricos por meio de estimativas e suposições deterministas.

Não há direção determinada previamente nem fim a ser alcançado. O curso dos fatos humanos é descontínuo, irregular, desordenado. A história dos povos e das nações (o centro de gravidade da reflexão é sempre a história política) desdobra-se por fases, ora de grandeza, ora de decadência. (Pecoraro, 2009, p. 22).

Com relação a decadência do Diretório, Chaim comenta que mesmo com a intensão de equiparar o relacionamento entre não-índios e aborígenes, o que se percebia era o contínuo tratamento de “serem os silvícolas desprezados pelo elemento colonizador como raça bastarda” (1983, p.139). Dessa forma, encontrava-se os aldeamentos de Mossâmedes e Maria I, o primeiro foi abandonado pelos Javaé, Carajá e Akroá; e no segundo os Kayapó se encontravam em situação semelhante. Assim, em 1813, houve a transferência dos Kayapó para São José, que foi uma escolha estratégica, devido a aproximação com Vila Boa, o que possibilitava maior facilidade de controle dos povos nativos. Devido a essas circunstâncias, o historiador pode incorrer ao erro de crer, imediatamente, que após o aldeamento houve plena pacificação na Capitania, como um desenrolar sequencial da história. Nesse sentido, Gabriel Zissi Asnis critica

Chaim, ao mencionar que os “Cayapó” deixaram de constituir perigo às caravanas a partir do momento em que foram aldeados, acaba interpretando a história desses grupos como uma linha reta: da guerra á paz, o que não se sustenta ao fazer a análise minuciosa dos dados empíricos, afinal, a transformação da política de guerra em política de “pacificação” faz dessa, também, um modo de reprodução da própria política de guerra, porém realizada de maneiras diferentes (Asnis, 2019, p. 21).

É nesse âmbito que o governo da Capitania de Goiás passa a desenvolver estratégias para voltar a exercer o controle sob essas nações indígenas, buscando convencê-los a tornar povoados os ditos aldeamentos e a abandonar as suas terras de origem, cessando os conflitos eminentes. Diante do declínio nas minas auríferas o percentual de lusitanos na Capitania se tornou cada vez mais escasso, cabendo a gerência optar por outros meios, “diante da falta de portugueses leais de boa qualidade, as autoridades voltaram-se para os habitantes de Goiás para resolver o que chamavam de problema índio” (Karasch, 1992, p. 401). Almejando a conquista dos povos originários, a contratação de sertanistas locais foi um dos métodos de convencimento das nações que regressaram ao interior goiano.

A indígena Kayapó Damiana da Cunha, neta do chefe Angrahyochá e afilhada do governador Luís da Cunha Menezes, surgiu nesse cenário e ficou conhecida como “a mais famosa sertanista do início do século XIX” (Karasch, 1992, p. 401), quando liderou diversas expedições com a intenção de persuadir seu povo a viver ao seu lado

no aldeamento de São José de Mossâmedes. O estudo da sua trajetória política como mediadora e intérprete é analisado na atualidade por meio de representações diversas construídas pelas narrativas históricas e literárias. No segundo capítulo deste trabalho será abordado as representações sobre Damiana em narrativas biográficas e literárias, procurando direcionar um novo olhar sobre a identidade da indígena Cayapó.

CAPÍTULO II

DAMIANA DA CUNHA: REPRESENTAÇÕES BIOGRÁFICAS E LITERÁRIAS

O indivíduo é apenas o que sua época e seu meio permitem que ele seja.

(Febvre, 1956)

Designada a viver apenas em prol das ambições dos colonos, a indígena Damiana da Cunha é retratada frequentemente nas narrativas históricas e literárias como uma personagem “redentora”, “apóstola” e “missionária” que agiu sob as ordens dos governantes para civilizar seu próprio povo. Assim, negando quaisquer possibilidades de uma interpretação que alcançasse seus desejos pessoais e coletivos, sua identidade e protagonismo enquanto sujeito da própria história. Atualmente,

Os sociólogos, antropólogos e historiadores falam cada vez mais da “invenção” ou “constituição” da etnia, por exemplo da classe, do gênero ou mesmo da própria sociedade. Em lugar do sentimento anterior, de restrições de determinismo social, de um mundo de estruturas sociais “duras”, muitos estudiosos agora expressam um sentimento quase inebriante de liberdade, de poder da imaginação, de um mundo de formas socioculturais “macias”, maleáveis, fluidas ou frágeis (Burke, 2005, p.101-102).

Essas novas possibilidades do fazer histórico citadas por Burke (2002) têm contribuído para superar a visão tradicional presente nas narrações com teor heroico. Em vista disso, “a memória – seja individual ou coletiva - é (re)construção, é (re)significação de um tempo passado, o pesquisador deve procurar refletir sobre a rememoração que os narradores realizam” (Ferreira Neto, 2005, p. 07). E, diante desse olhar atento, é que apropriamos nesse estudo de quatro biografias de Damiana que, apesar de assemelharem entre si, trazem discursos próprios sobre a imagens da personagem Cayapó.

Com o enfoque biográfico foram investigados os textos: “Biographia: Damiana da Cunha”, de Joaquim Norberto de Souza e Silva e publicada na revista do IHGB em 1861; “D. Damiana da Cunha”, escrita por Joaquim Manoel de Macedo em 1876, “Damiana da Cunha”, de Ignez Sabino em 1899 e, por fim, “Damiana da Cunha:

missionária”, elaborada pelo general e político Carlos Augusto de Campos, veiculada em 1917. Esses textos seguem o mesmo roteiro característico das biografias tradicionais, que buscam consolidar as identidades nacionais com a narração de histórias de vidas motivadoras, romanceadas, construindo mártires, heróis e imagens de grandes nomes excepcionais, sem a presença de pessoas comuns.

Ainda assim, é importante compreender a máxima que Lucien Febvre (1956) expõe, uma vez que, na pesquisa científica, o historiador deve perceber que os sujeitos históricos repercutem o universo mental em que vivem, são produtos da sociedade em que vivem e desse modo devem ser observados sem juízos de valor ou exaltação exagerada os seus feitos. “Não se pode fazer rupturas entre o indivíduo, a sociedade e o seu tempo, pois não se sabe onde começa um e termina o outro” (Ferreira Neto, 2005, p. 08). Essa impossibilidade de separação do meio público e particular da vida de um indivíduo nos faz assimilar a importância de uma temporalidade nas experiências e na formação cultural, estrutural e mental de um período histórico marcado por conflitos ambíguos como o de Damiana da Cunha.

2-1 – O USO DAS BIOGRAFIAS E FONTES HISTÓRICAS

O uso de biografias na História é um recurso muito habitual e necessário quando temos como objeto de estudo uma personagem que não está mais acessível devido a temporalidade, ou que não produziu narrativas de si mesmo, a exemplo de Damiana. Ainda assim, cabe ao historiador estar atento ao conteúdo biográfico, vislumbrando identificar as intencionalidades por trás de cada época escrita, utilizando-se até mesmo da literatura para entender um contexto histórico que tende a surgir carregado de ambiguidades.

Evidentemente, não se quer assim afirmar que o historiador deva trabalhar como o romancista, pois cada um tem sua prática específica; um, lida com as múltiplas representações, com a história e, o outro, com a poesia e com a ficção, livre das correntes que possam prender à realidade. (Ferreira Neto, 2005, p. 03).

A autora pontua que apesar das diferenças entre a biografia literária e a histórica, ambas oferecem múltiplas possibilidades e auxiliam no processo de construção das trajetórias pessoais e políticas dos personagens investigados. Contrária as biografias tradicionais, que tinham como o objetivo exaltar os grandes

heróis nacionais por meio de uma escrita linear e racional, ela diferencia esses gêneros de acordo com seu conteúdo e público-alvo. O primeiro, marcado por uma escrita de fácil compressão, envolvente e que resgata indivíduos desconhecidos da sociedade, e o segundo, atrelado ao método investigativo do historiador, interessado nos acontecimentos, vivências, continuidades e quebra de paradigmas.

O trabalho desenvolvido pelo relato vivido de personagens em uma biografia passa pela abertura dos estudos relacionados a História Cultural, a História Oral, a subjetividade e as representações³⁷. Tendo em vista que “as fontes não são cópias da realidade, e sim, uma construção realizada a partir dela, ou seja, o que temos do passado são as representações elaboradas a partir de um contexto histórico, social, político, econômico e cultural” (Coelho, 2016, p. 65). Podendo ser compreendida como uma formação através das memórias coletivas e individuais, trazendo para o historiador a tarefa de analisar a fonte documental sem esperar uma autenticidade incontestável. Como afirma Peter Burke:

À medida que os acontecimentos retrocedem no tempo, perdem algo de sua especificidade. Eles são elaborados normalmente de forma inconsciente e assim passam a se enquadrar nos esquemas gerais correntes na cultura. Esses esquemas ajudam a perpetuar as memórias, sob custo, porém de sua distorção (Burke, 2005, p. 88).

Portanto, as distorções da memória podem apresentar alterações dos discursos e narrativas em uma biografia tradicional que tem como o objetivo exaltar grandes sujeitos históricos. Fato análogo a esse se encontra no Brasil na metade do século XIX, período em que o país já se encontrava no segundo reinado e necessitava encontrar sua identidade nacional, aliada com o desejo de glorificar seus heróis do passado e estipular a mentalidade de “brasileiros modelos” para a nação que se formava. Como processo de continuidade desses valores idealizados e heroicos temos como exemplo: Almirante Tamandaré, Dom Pedro I, Duque de Caxias, Imperatriz dona Leopoldina, José Bonifácio, Maria Filipa e Maria Quitéria³⁸.

³⁷ A expressão *the history of imagination* (“história da imaginação”) ainda não está plenamente estabelecida, apesar do sucesso do estudo de Benedict Anderson, em 1983 sobre as nações como “comunidades imaginadas” (ver p.109-10). Uma expressão mais comum é “the history of representations” (“a história das representações”) (Burke, p. 85)

³⁸ Ver: <https://www.gov.br/pt-br/campanhas/200-anos/conheca-nossos-herois/conheca-nossos-herois>.

Dentre essa construção da realidade aceitável, grandiosa e fora do comum, essas biografias tradicionais trazem consigo a noção romanceada de valores imutáveis, em que o personagem tende a ser o mais justo, real e fiel. Nelas “As paixões, as experiências cotidianas, os insucessos, as diferenças e os interesses não encontram lugar, pois no geral, privilegiam a dimensão pública dos personagens” (Ferreira Neto, 2005, p. 06). Nesse sentido, a autora ainda defende o uso da literatura como um paradigma para a escrita do/a historiador/a, pois esse gênero, munido pelo diálogo entre os personagens, pode evidenciar as contradições de identidade ao romper com a linearidade construída.

Outra metodologia necessária para o trabalho com as biografias envolve o uso da contextualização, uma vez que não é possível, nem aceitável, separar o sujeito de sua realidade histórica. É primordial traçar o contexto social em que o objeto de estudo obteve suas experiências, relações e influências buscando resgatar o passado fragmentado por meio das mais diversas fontes e estudos interdisciplinares. Peter Burke comenta sobre essa discussão em que permeia as produções cinematográficas atuais e as suas influências na memória popular: “Esse interesse cada vez maior provavelmente é uma reação à aceleração das mudanças sociais e culturais que ameaçam as identidades, ao separar o que somos daquilo que fomos” (Burke, 2005, p. 88).

O autor inclina-se a questionar o sentido de construção que se tem a partir das representações que tende a produzir um contexto “duro” da sociedade marcada por determinismos nas estruturas sociais, que se pode analisar na trajetória bibliográfica de Damiana.

2.2 - AS REPRESENTAÇÕES BIOGRÁFICAS DE DAMIANA DA CUNHA.

A mulher que baixara do Calvário ao lado do padre depois do tremendo sacrifício, tinha também direito à glória de tão santa Missão (Souza e Silva, 2004, p. 55).

O texto “Biographia: Damiana da Cunha” de Joaquim Norberto de Souza e Silva publicado na revista do IHGB em 1861 é um dos trabalhos mais conhecidos quanto a

história de vida de Damiana. Esta publicidade da biografia, possivelmente, se deve ao fato de ter sido a primeira obra escrita sobre a sua vida, pois havia se passado cerca de trinta anos da morte da indígena Cayapó. Desde então, essa biografia, que compõe o livro “Brasileiras Célebres”, recebeu bastante notoriedade, visto que essa publicação tinha como objetivo enaltecer grandes personagens históricos, nesse caso, curiosamente mulheres dignas de celebridade.

Entre as páginas votadas às Brasileiras pelas suas ações magnânimas, pelos seus feitos de valor, pelas suas provas de amor da pátria, pelos seus rasgos de desinteresse, pelos seus exemplos de virtude, pelos seus atos de piedade e religião, pelas suas produções artísticas, literárias ou científicas (Souza e Silva, 2004, p. 53).

Nesta obra, Norberto de Souza se compromete a analisar a historicidade de diversas mulheres relevantes para a história nacional, a exemplo, no capítulo I: “Amor e fé”, investiga a vida de Catarina Paraguaçu, Maria Barbara e Damiana da Cunha. Essa última é vista como um modelo conveniente de indígena que se incorporou ao modelo colonial e ajudou a expandir o domínio português pelos interiores do Brasil. Nas demais biografias estudadas foi possível identificar as mesmas características que a define como exemplo de moral religiosa. Na introdução, o biógrafo já reafirma sua intenção em homenagear a indígena devido a sua descida ao sertão goiano, cheio de martírios ao lado de representantes da doutrina Cristã, com a missão de resgatar essas almas, de modo que ela se tornou merecedora de tamanho reconhecimento.

O autor, de acordo com sua interpretação, se propõe a contextualizar o contato entre os indígenas e o invasor europeu. Relata o “descobrimento” das terras desses povos originários e o crescente conflito travado entre ambos pela ganância e a liberdade: “Os caiapós, zelosos de sua independência, juraram-lhes a guerra do extermínio” (Souza e Silva, 2004, p.56). Como exposto no primeiro capítulo deste estudo, a ação de resistência Cayapó ocorreu diante das medidas anteriores a Lei do Diretório, e demonstrava o espírito guerreiro dos povos originários em buscar constantemente o controle sobre suas terras e garantir a devida sobrevivência a seu povo, que por interesses estratégicos decidiram se aldear.

A devida chegada dos Cayapó a Vila Boa é relatada por Norberto, destacando-se a presença da menina indígena que veio a ser Damiana³⁹:

Vinha na frente deles um ancião, de fisionomia nobre e agradável, guardado por seis guerreiros, com seus arcos e flechas e terríveis maças. Era o maioral de uma tribo dessa altiva nação indiana, e entre as mulheres caminhava a sua filha, trazendo um menino pela mão e uma linda criancinha às costas, sentada numa espécie de rede de cipó pendente de uma faixa que lhe cingia a cabeça (Souza e Silva, 2004, p. 57).

As crianças logo receberam o batismo, novos nomes e padrinhos. Já com os nomes de batismo, Damiana da Cunha e seu irmão Manoel da Cunha receberam o sobrenome do governador da capitania de Goiás Luís da Cunha Menezes que, por sua vez, desejava criar laços de aproximação com as lideranças indígenas locais. Uma estratégia discursiva para enunciar o significado político que aqueles jovens nativos teriam na sociedade colonial da região. Segundo Joaquim Norberto (2004, p. 55): “Os caiapós a reconheciam (Damiana) por sua soberana, os homens civilizados chamavam-na a neta do cacique”.

A historiadora Damiana Antônia Coelho realizou um extenso trabalho sobre as escritas biográficas da vida da indígena Kayapó, e observa que o corpo social da Capitania passou a diferenciar a imagem da personagem de acordo com os agentes sociais que o compunha: “Para os Kayapó, soberana, para os não indígenas, neta do cacique, ou seja, uma indígena diferenciada; as futuras gerações a consideraria como missionária” (Coelho, 2016, p. 78). No mesmo sentido desta compreensão, o biógrafo Norberto de Souza e Silva aponta as diferenças no papel desenvolvido pelos indígenas “civilizados” e os nativos “tradicionais”, uma vez que identifica em Damiana sua cultura de origem.

Vagava nua empunhando o arco e a seta e manejando com destreza o tanguape, espécie de massa. Contava os meses por luas; fazia com grande vozeria as suas festas e jogos, em que exercitava as suas forças; tinha ajuntamentos nocturnos e com dansas e tineta de negro celebrava as exéquias de seus mortos (Souza e Silva, 1862, p. 67).

Em função desses usos e costumes, Damiana é descrita pelo biógrafo como “dotada de inteligência menos vulgar e de um coração generoso e altivo” (Souza e

³⁹ Na documentação analisada, não há a referência do nome de origem nativa de Damiana, apenas o nome recebido após o batismo cristão.

Silva, 1862, p.71). Essa tentativa de enobrecimento da personagem é frequente em todo seu texto biográfico, podendo assim deduzir que para a sociedade da época a Kayapó era vista como aliada na missão de convencimento e mediação entre os indígenas e os colonizadores, de tal maneira que o resultado de seus esforços passou a ser representado como um ato de amabilidade e fé cristã.

Vale ressaltar que Gilberto Freyre (2003) defende que o sucesso da catequização dos povos originários foi possível devido a estratégia de doutrinação do indígena enquanto criança, observando que os aspectos de desenvolvimento socioemocional não estavam completos, de modo que as crianças nativas estavam mais sujeitas a aceitarem aqueles costumes tão diferentes dos seus e a difundi-los com os demais integrantes da comunidade. O que nos faz lembrar das duas crianças irmãos Caiapó tiradas de seu habitat, e que se tornaram Manoel e Damiana.

O culumim tornou-se o cúmplice do invasor na obra de tirar à cultura nativa osso por osso, para melhor assimilação da parte mole aos padrões de moral católica e de vida europeia; tornou-se o inimigo dos pais, dos pajés, dos maracás sagrados, das sociedades secretas. Do pouco que havia de duro e de viril naquela cultura e capaz de resistir, ainda que fracamente, à compreensão européia. Longe dos padres quererem a destruição da raça indígena: queriam era vê-la aos pés do Senhor, domesticada para Jesus. O que não era possível sem antes quebrar-se na cultura moral dos selvagens a sua vértebra e no material tudo o que estivesse impregnado de crenças e tabus difíceis de assimilar ao sistema católico (Freyre, 2003, p.109).

Freyre argumenta que este foi um artifício que tinha o objetivo de anular a cultura moral indígena, e que para isso os jesuítas buscavam afastar esses jovens da cultura nativa por meio da vexação, ou seja, designando-a como inferior e ridícula aos olhos das sociedades mais “desenvolvidas”. Na tentativa de obter o controle sob os corpos e as mentes dos povos originários, é perceptível a busca por uma homogeneização cultural e linguística, esta última com a influência do Tupi⁴⁰, tornando-se fundamental para o sucesso da catequização, “língua que seria, com toda a sua artificialidade, uma das bases mais sólidas da unidade do Brasil” (Freyre, 2003, p.110).

⁴⁰ Tal língua foi chamada pelos portugueses de *Lingua Brasílica*, sendo hoje conhecida como Tupi Antigo. Cabe aqui ressaltar que o designativo Tupi-Guarani não deve ser usado para designar uma língua em especial, mas uma família de línguas. Tupi e Guarani são línguas distintas, embora estejam na mesma família linguística. Ver mais em <https://tupi.fflch.usp.br/>

A chamada língua brasílica teve grande atuação nas relações interpessoais brasileiras, cabendo a ela transformar o modo de vida do indígena e do colonizador. A língua lusa passou por significativas alterações léxicas como sinaliza Freyre (2003, p.110): “o seu português perdera o ranço ou a dureza do reinol; amolecera-se em um português sem rr nem ss”. Nesse contexto de difusão da língua portuguesa entre os jovens aldeados e a sociedade proveniente, Damiana da Cunha, crescida a “sombra da Cruz”, passou a ser representada com muitos adjetivos que a tornava diferente dos demais Caiapó, de acordo com os viajantes e seus biógrafos. “D. Damiana falava corretamente o português, era amável e jovial, e tinha uma fisionomia aberta e inteligente” (Saint Hilaire, 1975, p. 72).

Diferente do que Freyre (2003) indica, Joaquim Norberto Souza e Silva não expõe um afastamento radical entre a líder e os seus “irmãos primitivos” apesar de que Damiana estava inserida na sociedade colonizadora. Enfatiza que suas atitudes levaram ao aldeamento dos Kayapó, destacando que suas ações foram mais assertivas quanto a necessidade de trazê-los “ao seio do Cristianismo”. Assim, o biógrafo enaltecia as ações de sua personagem:

Empreendeu pois reduzi-os á fé e chamal-os ao grêmio da sociedade, ao seio do christianismo, para que fruissem os gozos do trabalho. A neta do cacique, como a chamavão, tinha compreendido a sua missão; a fé a guiava aos duros sertões, abria-lhe o caminho para as tabás indianas, e o caiapó até ali indomável e altivo sua liberdade bravia, dobrava a cerviz às palavras insinuantes, cheias de amor, de caridade e de esperança, de uma mulher cara pelo sangue, que lhes pulsava nas veias (Souza e Silva, 1862, p.71-72).

Esse fragmento permite-nos compreender a representatividade heroica de Damiana sob a ótica de Norberto de Souza. De acordo com o exposto, ela teria alcançado o entendimento de sua missão, dirigindo-se a locais de difícil acesso onde se afugentavam seus semelhantes, quando, então, passou a atuar como uma “missionaria” devota aos princípios cristãos. Ao mesmo tempo, o autor a vê como portadora de um poder de persuasão e de movimentação entre os indígenas e os colonizadores, ora negociando ora oferecendo utensílios e ferramentas como presentes ao seu povo.

Sobre a representação de uma “Damiana missionária” de Norberto Souza e Silva, cabe-nos citar a notoriedade dada à instituição do seu segundo casamento⁴¹ com o soldado pedestre Manuel Pereira da Cruz, comentada pela historiadora Damiana Antônia Coelho:

[...] Na representação construída de Damiana da Cunha por Souza e Silva (1861), visualizada na presença do esposo em suas expedições, é a importância dada ao casamento de indígenas com não indígenas como um dos demarcadores da inserção do indígena na cultura não indígena. O autor descreve Damiana da Cunha por sua coragem peculiar de “enfrentar” as florestas, “feras”, “rios” e o relevo acidentado da região em suas expedições, visto que tudo isso não a impedia de realizar os seus empreendimentos (Coelho, 2016, p. 80).

Empreendimentos estes ocorridos em quatro viagens ao interior do sertão goiano, em que Damiana trouxe consigo integrantes de sua etnia em quantidades diferentes, como narrado pelo biógrafo: “quatro vezes a nobre neta do cacique recebeu em ovações estrondosas a prova do apreço de seus importantes serviços, depois de tantos mezes de peregrinações e trabalhos” (Souza e Silva, 1862, p.72). Coincidentemente, o motivo da quarta jornada determinava o fim da vida da personagem após sua chegada em São José de Mossâmedes, já doente, no dia 12 de janeiro de 1831, processo esse analisado com uma suavização lírica por parte do autor.

[...] Damiana da Cunha apoiada nos braços de seus índios caminhava 60acilante; seus olhos cheios de vida estavam como que apagados, e a tristeza se lhe desenhava nas faces amorenadas. Ah! Era o anjo da morte que pairava sobre sua cabeça, curva, inclinada para a terra! (Souza e Silva, 1862, p. 77).

Diante da morte da indígena, Norberto de Souza e Silva (1862) constrói uma representação heroica, criando a figura de uma mártir nacional, que buscou a conversão de sua etnia até os últimos instantes de vida, e que não pode ser recompensada em vida por seus feitos, de tal maneira que a considera uma “brasileira celebre”. Como já comentado anteriormente neste estudo, que não se pode separar os sujeitos/objetos históricos de sua contextualização (tempo/espço), vê-se na

⁴¹ Damiana se casou duas vezes com soldados do exército português, a trajetória da vida pessoal da indígena será melhor desenvolvida no terceiro capítulo.

biografia de Souza e Silva aspectos do Romantismo⁴² e do Indigenismo⁴³ enquanto referencial para a mentalidade do século XIX, o que se explica no fragmento textual do autor. A despeito disso, o biógrafo reforça o caráter usual da ação de Damiana e denuncia os esquecimentos da memória após a morte da indígena.

Tinha expirado a mulher missionaria que estragára a existência em suas afanosas peregrinações e para quem a pátria não teve uma recompensa digna. [...] S. José de Mossamedes cahião em ruínas [...] e já hoje pouco resta de tanta grandeza [...] nem talvez o Cayapó se lembre mais do nome de sua antiga soberana, a neta do cacique, a mulher missionaria! (Souza e Silva, 1862, p.78).

De modo geral, Damiana da Cunha foi representada por Joaquim Norberto de Souza e Silva com uma narrativa heroica e romanceada, expressa nos valores cristãos da conversão, abnegação, casamento e missão que resultaria no aldeamento. Assim, a exaltação está presente no contexto de suas viagens pelo sertão goiano.

Outro biógrafo de Damiana foi o literato e romancista Joaquim Manoel de Macedo (1820-1882), que seguiu o mesmo contexto grandioso da personagem, com vistas para seu desempenho religioso. A biografia intitulada “D. Damiana da Cunha” foi publicada em 1876 no “Anno Biographico Brasileiro” com o objetivo de prestar homenagem biográfica para 365 personagens históricos nacionais, dedicando cada dia do ano a um desses indivíduos. O dia de 12 de janeiro foi a data reservada a indígena Damiana, destacando a sua chegada doente ao aldeamento de S. José. É texto curto, com o propósito de construir a imagem de uma “Damiana apostola”.

Inicialmente o autor apresenta o contexto conflituoso em que se encontrava a capitania de Goiás, cenário de violência já exposto no capítulo anterior este estudo, diante do encontro dos invasores portugueses e dos nativos que habitavam a região goiana. Destaca em seu relato a resistência dos Caiapó sob o ângulo da retaliação: “intrépidos e vingativos os cayapós ousarão chegar em suas correrias até o norte da capitania de S. Paulo” (Macedo, 1876, p. 55). Como um meio para a solução dessas adversidades Joaquim Manoel notifica as desenvolvimentos da política pombalina no

⁴² Movimento intelectual e artístico ocidental que, a partir do final do século XVIII, fez prevalecer como princípio estético o sentimento sobre a razão, a imaginação sobre o espírito crítico, a originalidade subjetiva sobre as regras estabelecidas pelo classicismo, as tradições históricas e nacionais sobre os modelos da antiguidade, a imaginação sobre o racional.

⁴³ Doutrina que parte do movimento intelectual nacionalista, caracterizada pela defesa e valorização das populações indígenas de um país ou região.

comando do governador Luiz da Cunha Menezes, resultando na chegada da família do cacique caiapó Angraí-oxá em Vila Boa.

Em seu texto, retoma e faz indicações à leitura de “Brasileiras Celebres” de Joaquim Norberto de Souza e Silva, utilizando descrição semelhante para caracterizar a chegada de Damiana e sua família a capital goiana. A após esse episódio, descreve a vida adulta da personagem como um modelo, um ideal a ser seguido pelos nativos: “Era mulher bonita, amável, de espírito atilado, fallando bem o portuguez” (Macedo, 1876, p. 56), destacando repetidas vezes a nobreza da indígena por sua atuação evangelizadora. De forma que, nessa narrativa,

Damiana é construída nos moldes daquilo que o não indígena é, eurocêntrico ou ocidental, ou seja é a representação do que se espera que ela seja: a mulher forte, guerreira, cristã, difusora da fé, da vida social e da religiosidade não indígena, mulher admirável e benemérita, trabalhadora e perseverante, a serviço da Administração (o mais importante) que com empenho vai ao sertão chamar os kayapó, os seus iguais, a viver no aldeamento, a gozar da religião do não indígena e a cumprir o “dever do trabalho” (Coelho, 2016, p. 82).

Perante o exposto, vê-se que Damiana, nessa representação, passa a significar a personificação ideal para a sociedade colonizadora, a Igreja e o Estado administrativo. De modo que Joaquim Manuel argumenta: “D. Damiana da Cunha passou a ilustrar sua vida já por virtudes louvadas, realizando, ella pobre e débil senhora, o que tinham feito Nobrega e Anchieta” (Macedo, 1876, p. 57). A comparação da Cayapó aos padres jesuítas é um tanto controversa, uma vez que Damiana direcionou-se à sua etnia sob as Leis do Diretório, em que deveria prevalecer uma persuasão pacífica, já Anchieta não pode ser considerado como um exemplo claro desses valores (haja vista que tal lei não existia em sua atuação no período quinhentista), nos cabendo refletir “[...] da boca de um deles, e logo do qual, do mais piedoso e santo de todos, José de Anchieta, é que vamos recolher estas duras palavras: "espada e vara de ferro, que é a melhor pregação" (Freyre, 2003, p. 108).

Contrário a essa postura, Damiana é representada por Joaquim Manoel Macedo como a solução para os conflitos existentes entre a nação Kayapó e os moradores dos vilarejos, diante das suas características benfeitoras e de fé inigualável.

Heroína do amor fraternal, anjo de caridade, apóstolo da fé, suave e potente elemento da civilização, D. Damiana da Cunha toma o grande e glorioso

empenho de ir aos Sertões chamar os caiapós á vida social, á religião santa, e ao dever do trabalho. [...] Ella não levava soldados, nem guerreadores: levava no coração o amor, na alma a fé, e pendente sobre o peito a Cruz do Redemptor (Macedo, 1876, p. 57).

Nessas circunstâncias Damiana passou a ser admirada por sua perspicácia ao andar pelos perigos do sertão, ignorando a própria saúde física em nome do projeto colonial. Como uma tentativa de torná-la frágil ao clima regional onde nasceu, o biógrafo a representa assemelhando-a uma mulher tradicional da Europa e afastando sua identidade do meio social indígena, de modo que a chama de “D. Damiana”. Em meio a esse discurso pacifista, se vê a intensão evangelizadora e civilizatória que movia o envio da Kayapó às aldeias, onde o uso de sua influência engendrava modificações no comportamento daqueles guerreiros: “O anjo serenou a tormenta: os cayapós abrandarão-se á sua voz” (Macedo, 1876, p. 58), compreendendo, assim, a personagem como um instrumento fundamental da conquista.

De modo similar a Joaquim Norberto, Macedo (1876) relata a chegada de Damiana adoecida em 12 de janeiro de 1831 e, posteriormente, o seu falecimento: “trazia nos olhos quase sem luz, e na face de pallidez marmórea o sello da morte” (p.59). Deixa nas últimas linhas de sua biografia o epitáfio: “mulher-apostolo”. Na religião cristã, os apóstolos se configuravam na formação de um grupo majoritariamente masculino que seguia o Messias (Jesus de Nazaré), realizando milagres, abdicando de suas posses durante esse percurso e propagando o evangelho, de tal modo que o texto religioso afirma que: “[...] e assim os enviou a pregar o reino de Deus e a curar⁴⁴”. Diante da mentalidade conservadora e religiosa de sua época, pode-se crer na possibilidade de que Joaquim Macedo identificou na trajetória de Damiana a representação ideal de uma “apostola”, fiel aos dogmas da Igreja Católica e aos objetivos missionários de trazer os nativos para o meio religioso cristão. Ignorando as particularidades envolvente da personagem, sua origem nativa e as próprias motivações pessoais de indígena, uma vez que o autor negligencia os interesses de Damiana enquanto sujeito histórico autônomo.

O texto biográfico de Ignez Sabino, “Mulheres Illustres do Brasil” foi publicado inicialmente em 1899, e teve como objetivo principal de sua criação a análise da vida de mulheres consagradas nacionalmente. Entretanto, é possível identificar alguns

⁴⁴ Livro de Lucas 9:2

equivocos com a veracidade das informações contidas em sua obra. Mas, de todo modo, contribui para a representação da personagem, sob a ótica de uma mulher. A obra foi republicada em edições mais recentes, sendo analisada a de 1996 com o capítulo nomeado de “Damiana da Cunha”. Nele, destaca-se o comprometimento da autora em transcrever as emoções pessoais que permearam a vida da personagem ao longo de sua trajetória, quanto a percepção de mártir que o texto defende.

Inicialmente, é importante salientar a medida desses equivocos: o primeiro ocorrendo na troca o nome Camapuã (local em que os Cayapó exerciam domínio), nomeando-o de “sertão de Capuman”, e o outro acontece na troca do nome do governador Luiz da Cunha Menezes por “Manoel da Cunha Menezes”. Confusões essas aliadas a ausência de exposição das fontes utilizadas que acabam por levar o leitor desatento a erros conceituais. Ainda assim, a biografia possui singularidades que a torna interessante para a análise de Damiana, como mencionado anteriormente.

No texto, a biógrafa faz uma diferenciação muito própria em relação aos Cayapó, ressaltando a beleza física e os costumes homogêneos, que assim os qualifica: “Eram tidos como homens bonitos, muito valentes, porém de uma ferocidade medonha. Todos os ritos selvagens, que pouco ou quase nada diferem um dos outros, lhes eram conhecidos” (Sabino, 1996, p. 113).

A tentativa de homogeneização desses povos pode ser vista como uma busca determinista para alcançar toda a comunidade indígena, haja vista, que a biógrafa não explicita as particularidades existentes dentro do grupo étnico, tão fundamentais para compreender o descimento desses nativos às aldeias e, ao mesmo tempo, captar informações sobre os demais indígenas que se recusaram a viver sob o teto do colono, mesmo com a influência de sua líder Damiana da Cunha. A biógrafa trata a política de aldeamento como uma medida de alcance da paz. Entretanto, no capítulo anterior vimos que, na prática, as ordens reais de “bom-tratamento” não eram literalmente cumpridas, mas que em virtude desse aldeamento a pacificidade perpassava a vida cotidiana, por meio da fé e dos ritos católicos.

Submettendo-se às leis da civilização, a água lustral do batismo purificou a mancha do berço dos inocentes que já espreitavam pela estrada ainda lisa; os dias de amanhã os adultos que no pleno conhecimento das coisas tinham ante si a esperança do amor; os velhos cheios de experiência para quem luta com o seu congênere dava-lhes na força do direito, direito da conquista, conquista da raça (Sabino, 1996, p.115).

No exposto, a autora analisa as fases da vida de Damiana, na infância, na vida adulta e na velhice. Afirma que os indígenas, ao entrarem em contato com a religião predominante, tornaram-se bem quistos à medida que passavam pela transformação da “agua lustral do batismo”. Nessa perspectiva, a líder dos Kayapó foi exaltada pela biógrafa por seus valores morais e físicos: “Damiana, a proporção que crescia em beleza, sobressahia em dotes Moraes, de uma sensibilidade muito afinada, muito pura, modesta e caridosa” (Sabino, 1996, p.115). Por ser representada como um exemplo da conquista, a indígena passou a ser utilizada pela política de aldeamento como modelo a ser seguido, já que Damiana se destacou em relação ao domínio da língua portuguesa, nos costumes, na compreensão da cultura envolvente e na conversão ao catolicismo. Em contrapartida, Sabino passa a tratar os demais nativos Kayapó como “selvagens” assim que eles regressam em fuga para as matas de origem.

Por este ponto de vista, Sabino (1996), defensora da política de aldeamento, colocava-se de forma criteriosa a desvantagem que se tinha com o regresso desses nativos às suas terras de origem, buscando expor o descontentamento dos moradores com as hostilidades Cayapó, comparando-os a um ímpeto maligno: “Os habitantes fugiam abandonando as casas e as plantações; enquanto elles n’uma infernal gritaria, ao som dos cânticos guerreiros, á noite, junto as fogueiras, pareciam furias ou uns verdadeiros precitos do mal” (Sabino, 1996, p.116).

Em virtude desse cenário, Igenes Sabino, em sua narrativa, expõe a convocação de Damiana pelo governador Miguel Lino de Mores diante de seus feitos como uma “interprete da concordia” e “Apostolo feminino”. A representação da imagem que fez de Damiana objetivava exteriorizar os sentimentos pessoais da personagem em vista da situação de fuga dos seus semelhantes, negando a Cayapó quaisquer interpretações sob suas inclinações próprias, a indígena na visão de Sabino era exclusivamente “abnegada” e “virtuosa”:

Do coração de Damiana partiu um grito de dor, sem entusiasmo, sem orgulho, sem exprobações violentas, meditou concorrer para a paz dos seus irmãos selvagens, no que concordou seu marido, certamente no desejo de auxiliá-la. Não hesitando em afrontar perigos, emprehendendo o que julgava conseguir, cedendo a um pouquinho de força de vontade, internou-se pelos inhospitos sertões, invadindo aquelas selvas seculares. Por quatro vezes, sem conquistas políticas, sem o desejo de tornar-se notável, trouxe grupos enormes de índios, aos aplausos da multidão (Sabino, 1996, p. 116).

Assim como nas biografias anteriores, Ignez Sabino (1996) ressalta a ação benfeitora de Damiana ao adentrar a mata selvagem, enfrentar perigos e sofrer a ação do mal tempo. De motivação “despretensiosa” aos olhos da autora, que a enaltece pelas viagens que realizou ao longo de sua vida em quatro expedições que, tragicamente, acabou por sacrificá-la em vítima, diante da razão do “progresso colonial”. A biógrafa faz referência a quarta e última viagem da líder indígena, encomendada por Miguel Lino em 24 de maio de 1830, evidenciando a singularidade que revela o envelhecimento da indígena⁴⁵ ao longo desses anos de viagem, anunciando a chegada da comitiva que trazia Damiana adoecida em janeiro de 1831:

A sombra do que fôra, alvejava-lhe nas fontes, uma nesga de cabellos brancos. A pelle outr'ora tão lisa como jambo; os lábios tão vermelhos como o rubim, resentiam-se do tostado do sol e da pallidez emprestada pela febre, a flexibilidade do corpo airoso como as palmeiras das selvas onde nascera, o andar leve da corça, a graça de sorrir, a sympathia d'aquella mulher que fôra tão bela, typo digno de pincel d' um grande mestre tudo condizia agora com a angustia que a matava lentamente. Em pleno embrutecimento de forças, ella exhausta, quasi a morrer, tendo a Deus como testemunha dos seus actos, lentamente seguio o caminho da capital. [...] Apoiada a dous índios, entrou transfigurada em martyr (Sabino, 1996, p.117).

No trecho, a biógrafa faz uma detalhada comparação entre a Damiana jovem e a Damiana envelhecida, ressaltando, principalmente, as características físicas que haviam sido modificadas gradualmente em detrimento da contínua dedicação às missões. Esclarece ao leitor o comprometimento que a indígena havia empreendido durante sua vida e que arruinara sua saúde e, por isso, regressava moribunda a Vila Boa, mas, com as glórias de um dever cumprido. Ao mesmo tempo, certificava o sentimento de Damiana ao concluir a missão de aldeamento sob os dogmas cristãos: “morreu certa de que tinha pura a crença do martyr que expirou suspenso n'uma cruz em proveito da humanidade” (Sabino, 1996, p. 118), lembrando o feito de sacrifício desempenhado por Jesus Cristo previsto nas religiões cristãs.

Ao recordar as representações anteriores sobre Damiana pode-se constatar a máxima de Lucien Febvre (1956): “O indivíduo é apenas o que sua época e seu meio permitem que ele seja”. Uma vez que percebe-se que as representações biográficas

⁴⁵ O envelhecimento da indígena Cayapó não foi mencionado por Joaquim Norberto (1862) e Joaquim Manoel (1876) em suas biografias, expondo a morte da personagem apenas pelo desgaste físico da viagem.

tradicionais trazem consigo os estigmas de uma temporalidade. Nas biografias de Damiana da Cunha, as influências nacionalistas do indianismo⁴⁶ configuraram-na como um exemplo ideal de indígena, catequista, apostola, missionária, redentora e mártir. No entanto, na atualidade, a metodologia científica, a renovação de fontes e a expansão dos campos e dos estudos históricos têm apontado novas perspectivas à pesquisa e escrita da história, dentre elas, o uso das representações sejam elas textuais, orais e visuais. Houve uma quebra de paradigmas que possibilita-nos, por exemplo, uma análise que identifica as intencionalidades morais de uma época. Como afirma Peter Burke:

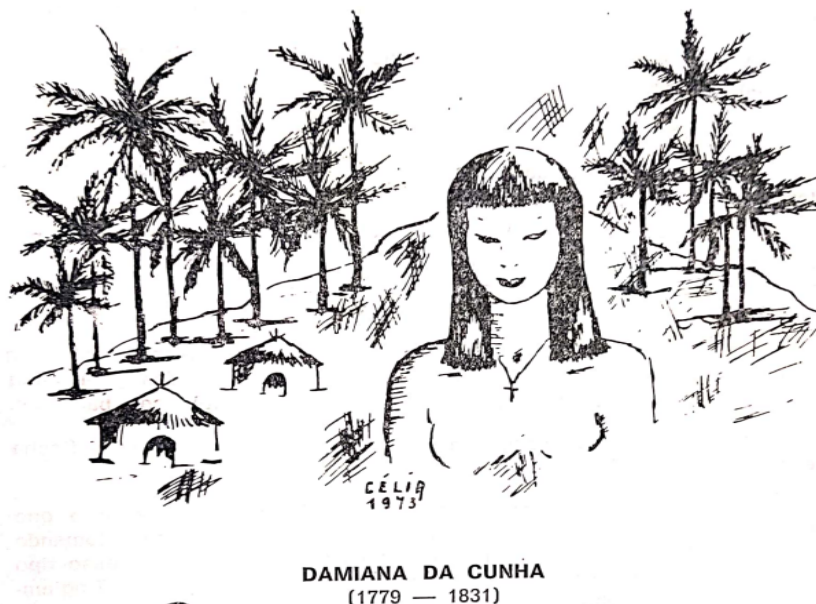
O espelho foi quebrado. Lançou-se dúvida sobre a suposição de que uma representação “corresponde” ao objeto representado. A suposição de transparência, cara aos acadêmicos tradicionais, foi posta em questão. As fontes históricas agora parecem ser mais opacas que o que costumávamos pensar (Burke, 2005, p.100).

A trajetória da indígena Kayapó Damiana da Cunha passou por uma série de representações ao longo do período histórico, interpretações que ultrapassaram os limites dos documentos oficiais tradicionais, alcançando as biografias de caráter heroico nacional e até mesmo a literatura. Diante das mudanças epistemológicas do fazer historiográfico, na atualidade é possível que tais áreas possam trabalhar juntas em processo de interdisciplinaridade, de modo que será analisado a representação de Damiana sob o olhar do romance “Guerra no coração do cerrado” de Maria José Silveira.

⁴⁶“O Indianismo se configurou como um movimento aplicado no Oitocentos de maneiras diversas, mas com uma questão em comum: colocar o indígena como símbolo patriótico, em vista de um projeto nacional, ora político, ora literário, ora cultural” (Silva, 2017, p. 8).

2.3 - DAMIANA DA CUNHA EM GUERRA NO CORAÇÃO DO CERRADO.

Figura 4 – Damiana da Cunha (1779 – 1831)



Fonte: BRITO, Célia Coutinho S, 1974, p. 49

Como mencionado, o diálogo entre a História e Literatura passa a ser uma ferramenta construtiva de bastante interesse para ambas as áreas, uma vez que envolvem abordagens como: o real, o fictício e o imaginário. Possibilidades que surgiram na década de 1970, a partir dos *Annales* e seus desdobramentos, em especial, com as pesquisas sobre História Cultural⁴⁷, visto que “é corrente a ideia de que a História é uma construção, ou seja, a História seleciona, organiza, interpreta” (Torres, 2020, p. 97). Nessa perspectiva, as narrativas históricas se renovam diante do debate em torno dos “acontecimentos reais” e das representações.

Torres (2020) afirma que o processo narrativo é tão fundamental para o historiador quanto para o literato, demonstrando que o historiador seleciona o objeto de estudo e escolhe o que e como irá narrar a sua trama. “Portanto, o historiador escolhe os fatos que serão destacados na construção da trama, reelaborando-os e atribuindo-lhes sentido. Nessa perspectiva, a história é narração e o relato a parte fundamental da escrita da história” (Torres, 2020, p. 97). Ainda assim, o pesquisador

⁴⁷ A História Cultural propõe um “novo olhar na História”, com novas abordagens, novos problemas, ampliação de fontes de pesquisa e os diálogos possíveis e necessários com as ciências sociais” (Coelho, 2016, p. 93).

deve estar atento ao texto escrito, seja pelo literato ou pelo historiador, pois as representações não são neutras de significado e, apesar de trabalhar o passado, seus pressupostos são criados dentro de cada área específica.

Nesse sentido, a historiadora Damiana Coelho (2016) interpreta o fazer histórico da seguinte forma:

[...] O fato preexiste na construção da narrativa histórica, materializado em uma representação, por sua vez constitui a matéria-prima do historiador que constrói sua versão e/ou representação do conhecimento. Mas, nesta construção são aplicados pressupostos, métodos e critérios que dão caráter científico a narrativa histórica (Coelho, 2016, p. 98).

Contudo, a autora analisa a concepção que envolve o ofício da Literatura enquanto campo de conhecimento:

A narrativa literária também possui suas especificidades, o fato não necessariamente preexiste, e pode ser o resultado da escrita, criado/inventado mediante a Liberdade construtiva. A narrativa literária não valida a fonte e não exige uma pesquisa documental, mas o conhecimento histórico é indispensável para a contextualização da narrativa (Coelho, 2016, p. 93).

Por outro lado, há de se entender que os discursos narrativos literários apresentam essa aproximação com a História na busca por uma textualidade que tenha acesso ao imaginário popular, de modo que se torna uma leitura atraente sem se desvincular do contexto histórico de uma época. “A ficção não seria, pois, o avesso do real, mas outra forma de captá-lo, em que os limites de criação e fantasia são mais amplos que aqueles permitidos ao historiador” (Pesavento, 1998, p. 21).

Assim, a História e a Literatura possuem seus métodos usuais e autônomos na construção de suas narrativas, a questão do “verdadeiro” entre elas pode ser vista como verossimilhança. A história problema do século XX passou por uma crise em suas bases pois “a análise estrutural passa a ser considerada abstrata, sem homens, sem eventos e sem relação com o vivido” (Torres, 2020, p. 100). De modo que o estabelecimento de diálogos favorece novos estudos, com abordagens diversas sobre um mesmo objeto de investigação, tal como exposto no livro “Guerra no Coração do Cerrado” (2006), de Maria José Silveira⁴⁸. A autora apresenta-nos uma representação

⁴⁸ Maria José Silveira é escritora goiana. Publicou o seu primeiro romance, intitulado “A mãe da mãe de sua mãe e suas filhas”, em 2002, quando recebeu o prêmio APCA 2002 de escritora revelação. É

recente de Damiana da Cunha na Capitania de Goiás, reforçando seus traços nativos e sua trajetória sertanista ao longo de suas viagens pela região.

O romance “Guerra no Coração do Cerrado” é um texto narrado em terceira pessoa, marcado por uma sequência cronológica da vida de Damiana da Cunha expressa em três partes: “A trégua”, “O Tapir que Roi” e “A Névoa”. Na primeira parte a autora dedica-se em contextualizar a chegada dos indígenas Kayapó a Vila Boa no governo de Luís da Cunha Menezes, bem como o processo de batismo coletivo, o apadrinhamento de Damiana e a transferência desse grupo para a Aldeia de Maria I. A segunda parte traz a vivência da indígena entre os “dois mundos” que se encontraram naquele momento, o indígena e o não indígena; e a terceira parte analisa as quatro expedições de Damiana, sua relação com a natureza e a descrença com o mundo não indígena.

De acordo com a apuração de Coelho, a intenção de Silveira (2006) era estabelecer uma produção literária mais próxima do contexto histórico vivido por Damiana, utilizando a partir disso elementos narrativos que fizessem a união da História e Literatura:

Silveira (2006) parte da ambiguidade para construir a personagem Damiana da Cunha. Essa proposta fica explícita na entrevista concedida Tacilda Aquino em 2007, publicada no *site* da autora. Ao ser questionado sobre a construção da personagem, Silveira afirma que o desafio foi transportar Damiana da Cunha das representações de historiográficas para a literatura, e destaca aqui sua pretensão foi criar uma Damiana verossímil (Coelho, 2016, p. 108).

Pretensão essa que motivou a autora a consultar as biografias e documentos históricos do século XIX e XX como subsídio a seus principais questionamentos, em especial, com relação a capacidade de Damiana em mediar conflitos e dominar dois códigos culturais tão distintos, quais sejam, o dos ocidentais e o dos Kayapó do Sul. A história se centraliza na personagem Damiana. Mas, no decorrer do texto a autora insere outros personagens que se relacionam com a protagonista, dando-lhes vozes. Assim, desconstrói visões embasadas nas biografias tradicionais, como a de Luiz da Cunha Menezes, compreendido como um sujeito “pacificador” e “despretensioso” e a da própria imagem de Damiana como “heroína nacional”. Em sua narrativa sobre a

autora também de “Eleonor Marx, filha de Karl” (2002) e “O fantasma de Luis Buñuel” (2005) – que recebeu menção honrosa do Prêmio Nestlé de Literatura -, além de títulos infanto-juvenis recomendados pela FNLIJ.

trajetória de Damiana entre os colonizadores sublinha que, inicialmente, ela se manteve “encantada” com a maneira de viver da sociedade colonizadora, entretanto, quando adquiriu maior amadurecimento e experiência de vida no aldeamento, tendeu a desacreditar dela.

Quanto a chegada dos Kayapó do Sul em “A Trégua”, primeira parte do livro, se revela a intenção de reconciliação entre os povos que se enfrentaram durante longas décadas. No entanto, Silveira (2006) apresenta um clima de extremo suspense e inquietação, que contradiz as cartas do governador Luíz da Cunha de Menezes que relatava um clima festivo e acolhedor. A narração inicia-se com o espanto do menino Zaqueu em reação a chegada dos temidos Kayapó.

A voz do moleque Zaqueu ecoa pelas ruas da cidade. Estridente, mais que assustada: voz de puro pavor.

-Eivém eiiiiis, os tapuiiiii! Eivem eiiiiis, minha gente, acodiiiiiiii!

O tremor marca o final das vogais como se assim conjurasse o grande medo. Para Zaqueu, chegado a pouco a Vila Boa qualquer índio que não é “manso”, que não é “domesticado”, é tapui. O povo de Vila Boa, no entanto, sabe perfeitamente a quem os gritos tremeliquentes dos escravos se referem: aos famigerados cayapós. Temidos como se temem as feras do Mato, o perigo odiado, a morte cruenta. Temidos pela cidade toda, menos pelo Capitão-general, Dom Luiz da Cunha Menezes, que há muito os esperava (Silveira, 2006, p.15).

No exposto, é visível que mesmo Zaqueu sendo criança ele já havia compreendido a moral de sua época, que todo indígena em estado natural nas matas apresentava perigo, pois não eram “mansos” ou “domesticados”. Da mesma forma, pensavam os demais moradores da capital, que com a chegada dos caiapós passaram a se refugiar dentro de suas casas, fechando portas e janelas em sinal de apreensão. Contraditório a esse estado coletivo estava Luiz da Cunha, sentindo-se feliz por sua conquista em aldear os resistentes caiapó, e mais contente ainda por contemplar o poder de governador ao lado de suas concubinas. Silveira (2006) ressalta as influências do movimento literário do Realismo⁴⁹, ao expor as aspirações

⁴⁹ Realismo brasileiro (aqui tomados como ‘estilo’ ou ‘escola’), são as posturas e os métodos adotados por seus autores, os traços mentais e afetivos que imprimem às suas narrativas, a escolha e a disposição dos detalhes da vida quotidiana observados, em suma, a organização e articulação coerentes dos materiais textualmente representados, consubstanciando, em maior ou menor grau, a interrelação dialética entre indivíduo e sociedade em cada momento, explicitada sobretudo no abandono da idealização e da ênfase retórica, em busca de um modo impessoal de acercamento da realidade, tal qual se fazia na Europa (Pellegrini, 2007 p.150)

do personagem, bem como seus desejos e ações pouco virtuosas diante o julgamento da sociedade do século XIX.

O irrefreável o prazer de desaforar o vigário, levando jovens damas de companhia para ver a torre da igreja, de madrugada, a beleza etérea da cidade. Qualquer madrugada dessas, o Senhor Vigário teria uma apoplexia, não por nada, mas por pura inveja! Se pudesse, então, ver as coxas brancas da jovem Das Dores, como ele vê agora, ali de onde está, pela porta entre aberta do quarto, qual o grosso leite derramado no verde escuro da colcha de Damasco da sua cama, aí sim que o Senhor Seu Vigário estrebucharia! (Silveira, 2006, p.18)

Como visto no trecho, Luiz da Cunha é representado como uma figura cínica, de moral duvidosa, ambiciosa, que almejava o devido reconhecimento em uma outra Capitania mais valiosa. Da forma que o aldeamento significava o seu triunfo: “Era sua bela vitória. Seu grande feito. Seu, queira o bom Deus! passaporte para sair dali.” (Silveira, 2006, p.16). A autora dá indícios da promoção do Governador após o sucesso do aldeamento dos caiapós, para então governar a capitania de Minas Gerais, bem quista pela proximidade com o litoral e pela quantidade de ouro, sendo de demasiado interesse do governante.

A representação de Damiana na narrativa de Silveira segue a mesma premissa realista, desvincula a personagem do ideal de beleza das biografias tradicionais e românticas, aproximando-a às suas raízes de uma mulher indígena comum, desconstruindo as denominações de “heroína”, “catequista”, “missionária” e “apostola” que lhe foram atribuídas ao longo do tempo. Na tessitura do texto Damiana é compreendida e representada através dos seus costumes, adereços e vestimentas, aproximando-a à cultura indígena dos Kayapó do sul.

Como toda mulher cayapó jovem, seus cabelos são negros, perfeitamente lisos e grossos caindo até os ombros, o nariz achatado, olhos ligeiramente puxados, pele morena-avermelhada. Sempre enfeitada com os arabescos da pintura cayapó, vermelhos, amarelos e brancos, e colares de miçangas e plumas sedosas de aves variadas e do peito negro azulado de jacamim. Se ela for bonita, nunca saberemos e certamente não tem grande importância. Já é tempo de nosso imaginário abandonar as tradições românticas: nem todos os heróis e heroínas são necessariamente bonitos. O mais provável, aliás, é que não fossem (Silveira, 2006, p. 136).

Diferentemente da idealização de Damiana como exemplo árduo de liderança, convicção e certeza, a personagem de Silveira, na fase adulta, demonstra indecisões

quanto às medidas tomadas em relação ao seu povo. Questionava a si mesma sobre suas ações, sobre a recusa dos jovens guerreiros em continuarem naquele regime de violência, marcado pelo excesso de trabalho, doenças e castigos e sem perspectiva de futuro, especialmente o dela. Damiana possuía noção de seus privilégios em relação aos demais, contudo, a personagem sentia-se duvidosa quanto a própria identidade entre aqueles dois mundos. Diante disso a autora problematiza:

Será que ela não vê porque tem medo? Tem medo de abandonar o aldeamento e levar uma vida que não conhece? Viver na floresta onde nunca viveu? Mas também tem outra coisa. O mundo dela é esse. É ali que ela é alguém que tem um papel, seu papel de ponte. Uma ponte liga duas margens. Se uma margem vai embora, o que ela vai unir? É dessas duas margens que vem o poder que ela tem: fora dali, não (Silveira, 2006, p.165).

Analisando esse contexto, percebe-se que a atuação de “ponte” de Damiana lhe trazia privilégios na sociedade colonial. Sendo a neta do cacique e afilhada do Governador ela não precisava trabalhar, “não sofre castigos, sempre tem o que comer [...] aprendeu perfeitamente a língua e os hábitos dos brancos, é recebida na casa dos brancos, a casa do comandante de Mossâmedes, o palácio do governador” (Silveira, 2006, p. 166). Assim, acreditando que não teria tamanho prestígio na floresta, mas ciente sobre a índole dos indivíduos que a cercava, a personagem se via dividida entre duas realidades as quais sentia pertencer, era como se tivesse “dois corações”.

Não acredita completamente nos brancos, mas tampouco deixa de acreditar. Viveu com eles e sabe que não são todos maus. Como tampouco os índios são todos bons. Tem os índios que roubam, os que vivem bebendo aguardente como os brancos, os que traem. Mas é o povo dela e ela se orgulha deles, de ser panará. Como admira o que os brancos têm de admirável: sua força, poderio, ferramentas, suas armas. A cor suave de sua pele. Sua benção essa é sua maldição de ponte é esta: poder ver dos dois lados. Como se tivesse, se isso fosse possível, dois corações. E dois corações que sofrem (Silveira, 2006, p.166).

Na narrativa, Damiana percebe as ações de seu povo em certos momentos sob o olhar ocidental, destacando ações indesejáveis quanto ao consumo de bebidas alcoólicas, traições e roubos. Apontando em contrapartida, a admiração sob as produções dos não-índigenas, o poderio bélico e a cor clara da pele. Constatando que seu papel de ponte a deixava em um difícil dilema sentimental entre o que ela era e o que poderia ser. Ainda assim, a indígena não deixava de analisar a forma como o seu povo era tratado. Para Coelho (2016, p. 110), “Silveira (2006) vai além das

representações já construídas ao pontuar a frustração e a desilusão de Damiana da Cunha com o processo vivido, inclusive no trato com os Kayapó do Sul”.

A personagem já envelhecida, com pouco mais de 46 anos, percebe a inquietação que percorria o aldeamento de São Jose de Mossâmedes, onde a exploração do trabalho e os castigos físicos eram comuns, aliados às mortes, fugas e doenças. O povo Kayapó já não percebia aquele ambiente como um local de acolhimento e moradia, uma vez que até a quarta viagem da líder a aldeia possuía cerca de cem indígenas. A província revelava instabilidade com a adesão ao novo regime imperial, as trocas de governadores não amenizaram a situação. Silveira (2006) relata a chegada de Dom Miguel Lino a Vila Boa, descrevendo-o como um sujeito confiante, disposto a resolver os problemas administrativos e acabar com os ataques indígenas, tornar os rios navegáveis e expandir a produção da agropecuária. O novo governante queria o auxílio de Damiana, como uma interlocutora que o ajudaria a encontrar a “paz” em Goiás e a sobrevivência do povo caiapó.

Damiana, por sua vez, mantinha-se saturada na frustração das promessas vazias, vivenciando na prática a crescente guerra de extermínio e a diminuição de seus semelhantes, porém, ainda tinha esperanças: “é preciso acreditar. Acreditar que todos juntos vamos poder chegar ao lugar de paz dos antepassados” (SILVEIRA, 2006, p.229). Na trama da autora, o irmão da personagem, Manuel da Cunha, tinha maior convicção de que o aldeamento do homem branco era apenas uma prisão.

- Irmã. Eu fico pensando quando caminho aí pelos matos. Será que vale a pena viver assim? Nosso povo não gosta de viver aqui, é quase como se estivesse em cativeiro. Você vai dizer que não é cativeiro. Talvez não seja, mas é quase. É como se fosse. Ser obrigado a trabalhar desse jeito. Viver com a ameaça de ser castigado por uma a gente que não é da nossa família nem da nossa casa. Fico pensando, irmã. Vale a pena? Até quando vamos aceitar? Quando vamos dizer nosso basta há tantas promessas não-cumpridas? (Silveira, 2006, p. 229).

Mesmo atordoada com tantos questionamentos pontuais vindos do irmão, a indígena optou pela esperança, adentrando a mata na quarta expedição em busca dos seus familiares. Nessas viagens a autora retrata o encontro da personagem com a natureza e seus antepassados, quando choram por seus mortos, lembram as danças, os cânticos e fortalecem os laços entre o povo Panará. Nesses itinerários Damiana pode observar a condição de vida do seu povo na linha de frente do conflito.

Damiana, Damiana! O que está acontecendo com seu povo que não para de morrer? Aqui, ou no sertão, em todo o canto, obedecendo ou não ao que os brancos querem, eles estão morrendo, Damiana! Morrem na guerra e morre na paz. Com doença, com um tiro ou com esse feitiço do bicho do branco chupador do espírito panará. Até quando? Até quando continuar acreditando? A voz é soturna, é horrível e cheia de tristeza. É a voz de um pesadelo que já não deixa Damiana dormir. Mais uma vez ela trouxe o seu povo, mais uma vez o aldeamento encheu. E mais uma vez as promessas não foram cumpridas. Os castigos recomeçaram. As ordens de trabalho, os roubos do comandante do campo. E as notícias que chegam das aldeias do sertão também são as mesmas: ataques, confrontos, mortes (Silveira, 2006, p. 237).

Nesse fragmento a autora conjectura a crescente desilusão de Damiana da Cunha com a política de aldeamento encontrada na província goiana. Entretanto, apesar do seu esforço e empreendimento à nação Cayapó, seguia subjugada ao colonizador estrangeiro, e como resposta seguiam os “ataques, confrontos, mortes”, que configuravam a aldeia de São José. Em contrapartida, a autora observa o desinteresse dos brancos em conservar a vida daquela nação que já fora tão numerosa: “os brancos parecem mais ousados, mais destemidos. Sabem que estão vencendo e há como uma impaciência maior, uma vontade de acabar logo com aquilo. Como se já achasse que já tinham desperdiçado tempo demais” (Silveira, 2006, p. 237). Em vista disto, percebe-se uma mobilização crescente dos não-índios em apropriar-se da terra, como se os indígenas fossem os intrusos.

Como mencionado, Silveira (2006) busca representar a personagem diferentemente das narrativas tradicionais, sendo isso possível pois a História e a Literatura apresentam diferentes discursos e métodos nos seus campos de estudos. Portanto, a romancista, livre das amarras formais da escrita historiográfica, escolhe modificar o final da personagem no seu romance, apresentando a fuga de Damiana em sua última expedição. No texto, a indígena, ao percorrer a destruição das aldeias kayapó e ao relembrar fatos de sua vida desde a infância compreendeu “com um clarão de lucidez” o ciclo sem fim de nascimento e morte que cercava seus familiares em virtude da ação do homem branco. Ela, então, já não acreditava mais no mundo dos brancos, recuperava naquele momento a identidade que lhe havia arrancado em nome da civilização.

E ali, naquele clarão, Damiana decide jamais voltar a São José de Mossâmedes. Viverá ou morrerá no sertão, com os seus. É noite, e os poucos sobreviventes choram em desespero os mortos. Damiana chora mais. Chora a morte da crença pela qual vivera. [...] Não tinha sido possível. Ela estava trilhando o caminho errado. Compreende agora o que não compreendeu

durante todos aqueles anos: que a terra da alegria e fartura dos antepassados não está do lado dos brancos. Do lado deles só está a morte. Ou a morte na guerra ou a morte na paz. De qualquer maneira, morte. [...] Mandara avisar que não voltaria para Mossâmedes. Nunca mais. Fora para o grande Sertão dos panará (Silveira, 2006, p. 249-250).

No entanto, no epílogo da obra, a autora não deixa de mencionar que tem ciência do final documentado nos arquivos sobre a morte de Damiana, quando narram o regresso de sua última expedição, adoecida, com aproximadamente 52 anos de idade, indo a falecer em São José, onde foi sepultada na igreja local. Porém, a tentativa da autora é válida em buscar um novo final para a personagem. Mesmo que utilizando-se da ficção na elaboração de sua trama, ela apropria-se de fontes de arquivos e obras historiográficas para escrever sobre a vida de Damiana. Supera as representações românticas e laudatórias sobre a personagens e apresenta-nos uma Damiana de corpo inteiro, que vive em um constante conflito consigo mesma a respeito de suas origens, que sofre diante de tamanha violência perpetrada ao seu povo. De forma que, na narrativa da autora, o seu regresso ao seio familiar sugere uma última alternativa de resistência ao povo panará. Como comenta Coelho (2016, p. 111):

No romance é visível o diálogo entre a História e a Literatura, embora a autora afirme que a versão apresentada da personagem é ficcional, esses elementos estão presentes na construção do enredo; bem como rompimento com as representações já elaboradas, ou seja, a autora partiu da Damiana da Cunha histórica, que também é uma representação, e construiu a personagem imaginada.

Enfim, ao compreender a trajetória de Damiana da Cunha por meio de diferentes representações biográficas, literárias, e ao mesmo tempo consultar as fontes arquivísticas, nos permite entender como a sociedade moderna e contemporânea foi construindo a imagem da líder indígena em razão de um exclusivo pertencimento a sociedade colonial. Como se Damiana fosse uma mulher nascida em território indígena e que se comportava exclusivamente como uma ocidental alheia aos costumes nativos.

Perceber a atuação de Damiana da Cunha ao longo da literatura ficcional faz com que a atenção do leitor seja direcionada para a mulher indígena que um dia ela foi. No entanto, a autora assegura: “Pelos dados etnográficos e históricos disponíveis hoje é quase impossível se chegar à história verdadeira dessa índia que foi batizada

pelo então governador de Goiás [...] As brechas, as lacunas, insuficiências e contradições sobre o que ela fez ou deixou de fazer são, pelo que se conhece até o momento, intransponíveis” (Silveira, 2006, p. 259).

O próximo e último capítulo deste trabalho tem como o objetivo investigar a trajetória política, mediadora e intérprete de Damiana da Cunha. Da mesma forma que será desenvolvida as narrativas, visões e interesses de sua atuação na Capitania e Província de Goiás, visando o descimento da nação Cayapó para os aldeamentos de Maria I e São José de Mossâmedes, bem como a colaboração do seu protagonismo na história das mulheres indígenas goianas.

CAPÍTULO III

DAMIANA DA CUNHA ENTRE DOIS MUNDOS DIVERSOS

Não sou inocente. Não sou culpado. Sou um equívoco. (Maíra, Darcy Ribeiro)

O contexto político em que Damiana da Cunha viveu e atuou é uma das principais discussões que se pretende expor nesse trabalho. A indígena Cayapó nada deixou de documentação escrita a próprio punho, talvez não fosse plenamente alfabetizada na língua do colonizador, de modo que seria impreciso afirmar suas reais intencionalidades em relação a política de aldeamento e o quanto ela acreditava nas benesses vindas do homem branco para o seu povo. Ainda assim, Damiana se configurou como uma mulher de extrema influência no processo de apropriação e ocupação do território em que os caiapós viviam, agindo politicamente entre as relações de poder entre os indígenas e os colonizadores no início do século XIX.

3.1 A TRAJETÓRIA POLÍTICA DE DAMIANA DA CUNHA

A ação política de Damiana é interessante de ser observada, pois se configura em uma atuação inesperada, advinda de uma mulher indígena e sem bens financeiros, além da herança de nascimento privilegiada por ser neta do cacique Angraí-oxá, que exerceu a liderança do povo Kayapó. A filósofa Hannah Arendt (2002) determina que a política se baseia na multiplicidade dos homens que tendem a alterar as estruturas sociais, expondo que sempre que há uma relação direta entre os homens, o mundo move-se entre ambos, surgindo assim novos assuntos e abordagens a serem compartilhadas. De maneira que analisa a política como:

A política trata da conveniência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças. Enquanto os homens organizam corpos políticos sobre a família, em cujo quadro familiar se entendem, o parentesco significa, em diversos graus, por um lado aquilo que pode ligar os mais diferentes e por outro aquilo pelo qual formas individuais semelhantes podem separar-se de novo umas das outras e umas contra as outras (Arendt, 2002, p.7).

No exposto, a filósofa política faz referência a comunidade humana da família, bem como a aproximação social que pode interferir nas relações de poder. Entendendo que a política estabelece laços de conveniência e tendo consciência do grau familiar privilegiado da personagem Damiana, é possível estabelecer um panorama da atuação política da Cayapó, visando entender que o poder político ideal é aquele que oportuniza condições de igualdade. Máximo (2022, p. 61) comenta que o poder político não pode impor a unidade ao conjunto de indivíduos, que devem permanecer com suas próprias visões sobre a boa vida. A tentativa de unificar em demasia a cidade acaba por destruí-la. Essa perspectiva unificadora, que tende a anular a cultura do outro, é um dos motivos pelo qual o aldeamento de São José de Mossâmedes passou por consecutivos esvaziamentos, recorrendo a missões estrategicamente dadas a Damiana da Cunha.

Nesse sentido, a alteridade da personagem pretende ser exposta durante o texto. Como visto no capítulo anterior, as representações tradicionais de Damiana direcionaram a ela uma visão marcada pela religiosidade católica, lhe ofertando adjetivos como “apostola”, “missionária” e “catequista”, uma mulher desprovida de interesses e identidade própria. O que não se configura como uma representação que atenda as particularidades da trajetória política da indígena.

Damiana da Cunha nasceu em 1779 no território dos Kayapó do Sul na capitania de Goiás. Como já dito, a indígena veio para Vila Boa ainda criança acompanhada de sua mãe e do irmão mais velho Manuel da Cunha, após seu avô Angraí-oxá firmar um acordo de paz com o então governador Luiz da Cunha Menezes. O nome originário da personagem se perdeu ao longo dos tempos, uma vez que após o batismo coletivo ocorrido na capital, os dois irmãos foram apadrinhados pelo governante, recebendo nomes cristãos e o sobrenome do representante da Capitania, prestígio esse concedido apenas aos descendentes das lideranças indígenas, como tentativa de criar laços de aproximação familiar.

Figura 5 – Retrato de Damiana da Cunha (1779 – 1831)



Fonte: Silva, 2009, p.101

A partir desse ponto, se tem conhecimento que Damiana foi levada para a residência do governador, onde recebeu a educação dedicada às meninas, aprendendo a religião cristã e os traços linguísticos/ culturais da sociedade colonial. Manoel da Cunha não é mencionado nessa fase infanto-juvenil, de maneira que fica explícito uma predileção pela jovem Damiana como uma figura representativa a ser trabalhada sob os moldes coloniais. De acordo com Júlio (2015, p. 109), “talvez tenha sido pelo fato de a menina ser mais nova, portanto, mais maleável para receber uma educação não indígena”. Possivelmente, Damiana permaneceu na residência do governo até 1783, quando Luiz da Cunha Menezes recebeu a ordem de se direcionar para o governo da capitania de Minas Gerais, deixando Goiás nas mãos do seu irmão de Tristão da Cunha.

Apesar do curto período na residência do Governador, observa-se que Damiana, ao longo de sua infância e juventude, absorveu parte dos traços culturais, sociais e políticos da sociedade envolvente, concebendo a ela em poucos anos a

fluência tão elogiada da língua portuguesa. “D. Damiana falava corretamente o português, era amável e jovial, e tinha uma fisionomia aberta e inteligente” (Saint-Hilaire, 1975, p. 72). Mais do que isso, a indígena desenvolveu vínculos permanentes com o meio social, expressos em sua conversão religiosa e nos seus dois casamentos, sem, contudo, anular os traços nativos, advindos do povo Cayapó. Um dos estudiosas da personagem, buscando o conceito do entre-lugar⁵⁰, a caracteriza com a habilidade de transitar por ambas as culturas:

Fluente tanto nos códigos dos caiapós quanto nos da sociedade envolvente, Damiana estava apta para atuar como mediadora, sendo reconhecida enquanto tal por vários agentes coloniais. No início do Oitocentos, a caiapó atuou como sertanista, ou seja, liderou diversas expedições que tinham o objetivo de ir ao sertão, a fim de buscar índios que tivessem fugido dos aldeamentos ou atrair os que ainda não haviam sido contatados. [...] Neta do cacique, afilhada do governador e apta para se mover também no universo dos colonizadores, Damiana se tornou uma mulher influente entre os caiapós do aldeamento e do sertão, sendo respeitada aos olhos de autoridades goianas (Julio, 2020, p. 105).

Há de se ressaltar que a trajetória de Damiana esteve intimamente ligada à política de aldeamento vigente na capitania. Suellen Siqueira (2013) defende que a obtenção dos códigos culturais e a mediação favoreceram a atuação política dos representantes dos povos indígenas na sociedade colonial, levando em consideração os interesses que permeavam o descimento desses nativos para os aldeamentos. Em seu diário de viagem, em 1819, Saint-Hilaire descreve o cotidiano dos caiapó em São José de Mossâmedes, apontando que a maioria dos indígenas preferiam manter seus costumes habituais e viver em choupanas construídas por eles próprios, pois ficavam, assim, mais próximo possível das plantações, a cerca de uma légua de S. José. A aldeia era vigiada por um destacamento militar de soldados e pedestres que correspondia a maior autoridade presente na comunidade, recorrendo em certos casos a punição aos índios: “amarrando os homens ao tronco e aplicando a palmatória nas mulheres e crianças” (Saint-Hilaire, 1975, p. 64). Quanto ao sistema coletivo de plantio o viajante destaca:

Os caiapós cultivam a terra em comum, trabalham cinco dias por semana, sob a supervisão dos pedestres. A colheita é recolhida aos armazéns da aldeia e em seguida distribuída, pelo cabo-comandante, entre as famílias

⁵⁰ Concepção de Bhabha (2003). “O entre-lugar está no fato de ela transitar entre o universo indígena e o não indígena, assim ter que se integrar a um desses mundos, ou aos dois ao mesmo tempo. (*apud* Coelho, 2016, p. 92).

indígenas, de acordo com a necessidade de cada uma. O excedente é vendido à cidade ou aos pedestres, que são obrigados a custear o seu próprio sustento. Com o produto dessa venda, o diretor-geral compra sal, fumo, tecidos de algodão e utensílios de ferro, que envia ao cabo-comandante para que sejam distribuídos entre os indígenas (Saint-Hilaire, 1975, p. 65).

Quanto a atividade das mulheres que não estavam na plantação, elas eram destinadas a tecelagem e a fiação do algodão. Segundo o viajante, o diretor do aldeamento pagava 50.000 réis por ano para uma “mulata” conhecida como Ana Luiza do Sacramento para ensinar o ofício às Cayapó, revelando a formação de um processo comercial de mercadorias na região. Em contrapartida, a posição privilegiada de Damiana citada por Julio (2020) permitiu que a personagem alcançasse o protagonismo necessário para se ausentar do papel feminino atribuído tradicionalmente na sociedade patriarcal, destinada aos afazeres domésticos, o plantio nas roças ou o ofício nas rodas de fiar. De forma que, livre de tais afazeres, Damiana, atuando no âmbito da política, foi se tornando um sujeito político de extrema importância, e teve sua ação reconhecida por diversas autoridades coloniais, em especial a dos governadores goianos.

Como visto, Saint-Hilaire (1975) apresentou tamanha admiração pela “fisionomia aberta e inteligente” de Damiana. Em 1819 já se reconhecia o seu prestígio entre ambas as culturas, de modo que demonstrava confiança quanto ao sucesso da expedição que se preparava para liderar. Tanto que o francês atribuiu a ela a seguinte afirmação em seu diálogo: “O respeito que eles me têm. Disse-me ela. É grande de mais para que não façam o que eu mandar” (Saint-Hilaire, 1975, p. 72). Nesse sentido, é importante observar a consciência que tinha tanto do seu poder com relação ao seu povo quanto do seu papel de liderança, que lhe permitiu aventurar-se no sertão goiano em quatro expedições de sucesso, trazendo para o aldeamento de São José centenas de indígenas da nação dos Kayapó do Sul.

No entanto, ao se depararem com a vida “civilizada” os indígenas Cayapó, e das demais nações, apresentavam descontentamento, fruto da exploração, aculturação e repressão, recorrendo a consecutivas fugas. Sobre esse contexto Suelen Siqueira Julio (2013) aponta que:

A realidade do aldeamento, porém, nem sempre era a esperada. Ao se perceberem submetidos a um regime de trabalho monótono na agricultura, vigiados por militares e explorados pelos administradores da aldeia, muitos

indígenas fugiam. Mas, para outros, principalmente os que haviam sido criados desde pequenos na aldeia, a vida “selvagem” já não parecia atrativa. Era o caso de Damiana (Julio, 2013, p.6).

Ainda assim, é possível deduzir que Damiana da Cunha mantinha laços de pertencimento com seu povo Cayapó, pois era bem recebida em suas expedições, conseguindo mover grupos numerosos de indígenas, ela não lhes era uma desconhecida. Ademais, ela poderia ser interpretada como a melhor forma de negociação aos interesses de bem-comum dos nativos com o governo colonial, cessando periodicamente os conflitos, a agressividade e a retaliação, ofertando ainda alimentação em momentos de crise climática. Assim, a política se faz visível nesse sentido, nas relações de interesses que envolviam Damiana, os Cayapó e a administração goiana.

Como visto no primeiro capítulo, a resistência dos Kayapó do Sul perdurou por décadas, cabendo-lhes a luta pelo interesse de sobrevivência, do poderio de suas terras e cultura. Em suma, garantir proteção para suas famílias diante da ameaça da fome e do inimigo. Para a administração, suas intencionalidades se configuram na vontade do rei de Portugal em manter o domínio dos povos originários, torná-los “vassalos”, povoar e “desenvolver” a região conquistada. Quanto aos interesses pessoais de Damiana, da mesma forma que sua convicção no estilo de vida ocidental são indagações que a documentação oficial evidencia, lacunas abrem espaços para múltiplas interpretações. Julio (2020) supõe que Damiana:

[...] estava equipada para fazer a ponte entre a política de aldeamento e os caiapós. Não podemos afirmar ao certo o que a motivava a ir aos sertões convencer os caiapós a segui-la até São José de Mossâmedes e passarem a viver ali. Como fora criada no mundo colonial desde tenra idade e estava numa posição relativamente confortável, muito provavelmente ela se identificava com o projeto de aldeamento, bem como desejava se projetar e se manter enquanto liderança indígena (Julio, 2020, p. 106).

Ademais, dentro de suas projeções políticas e do poder limitado que lhe foi dado, Damiana percorreu longas distâncias em suas quatro expedições, direcionada para as regiões dos rios Araguaia e Camapuã. Mary Karasch comenta que tamanha mobilização dos sertanistas locais ocorreu devido a falta de portugueses desbravadores na região, estes haviam centrado a atenção para outras regiões que atendiam suas expectativas de enriquecimento com o ouro, assim “contrataram

sertanistas para assumir responsabilidade que antes cabiam aos filhos de Portugal” (Karasch, 1992, p. 401). A autora segue expondo que às crianças filhas de aborígenes eram ensinadas desde pequenas o ofício de intérpretes, pois mantinham maior contato com a cultura envolvente nas escolas no aldeamento. Nesse sentido, deduz-se que desde criança Damiana foi criada para a atuação política e para ser uma mediadora de conflitos, tanto que a documentação histórica menciona que durante a sua vida adulta, ela começou a ser requisitada nas missões.

Célia Coutinho exalta as características físicas e morais de Damiana ao descrevê-la como “mulher bonita, amável, de espírito atilado”, que encantou o soldado branco, José Luiz da Costa, com quem se casou. Segundo Karasch, a união ocorreu quando a Cayapó tinha apenas 14 anos de idade, no entanto, em 1809, quando tinha cerca de 30 anos se encontrava viúva após o repentino falecimento de José Luiz da Costa. O primeiro casamento de Damiana pode ser visto como uma clara influencia da Lei do Diretório, que por sua vez incentivou o matrimônio entre os não índios e os nativos.

Britto (1974) faz uso da documentação histórica de cartas e registros para trazer para a análise o obituário do soldado pedestre José Luiz:

Óbito do Sargento pedestre José Luiz da Costa. Aos dezenove dias do mês de março de mil oitocentos e nove annos falleceu da vida presente o sargento pedestre José Luiz da Costa. Falleceu com os sacramentos e no mesmo dia se deu a sepultura nesta Matriz de São José de Mossâmedes do que para constar fiz este conto que assigno dia e era. Vigário Francisco Xavier dos Santos Azevedo. Óbitos de São Jose de Mossâmedes – L. nº1, folha 5v. (*apud* Britto, 1974, p. 56).

Unido esse fato lúgubre, está também uma das perdas mais significativas na vida da personagem, o falecimento do avô de Damiana. Com a ausência da liderança indígena de Angraí-oxá os Cayapó iniciaram o processo de regresso as suas terras de origem, motivados também pela conduta de trabalho forçado e agressividade nos aldeamentos que sofriam. Curiosamente foi a figura feminina da Cayapó que assumiu o papel de líder da nação, cabendo ao seu irmão a administração de Mossâmedes enquanto Damiana adentrava o sertão.

Reconhecida a civilização pelo bom acolhimento de que sempre fora alvo, juntamente com sua tribo, resolveu envidar todos os esforços no sentido de conter os nativos, evitar perda de vidas e impedir crimes que seus irmãos da selva preparassem contra os civilizados. Voluntariamente, ela se apresentou

ao Governador Fernando Delgado Freire de Castilhos, propondo-se a partir ao encontro dos Caiapós, numa espontânea missão de catequese. Guiava-a a fé, tão firme em sua alma (Britto, 1974, p. 55).

Um ano antes de se tornar viúva Damiana partiu na primeira expedição rumo ao sertão do Araguaia. É importante observar que a Capitania passava por um período de transição entre o governo de Francisco de Assis Mascarenhas (1804-1809) e o de seu sucessor Fernando Delgado Freire de Castilho (1809-1820), quando este último recebeu com dificuldades a problemática do aldeamento. Saint-Hilaire (1975) o descreveu como um homem frio, mas com boas intencionalidades, ainda assim ele foi visto pela trajetória conflituosa no âmbito administrativo e pessoal.⁵¹ Delgado procurou desenvolver a produção da agricultura, do comércio e da navegação, desenvolvendo algumas missões de controle do território, pois apontava as nações indígenas como resultado do impasse no desenvolvimento da Capitania.

A primeira expedição de Damiana da Cunha permeou os interesses do governador, que a enviou a região navegável do Araguaia. Ainda que Britto (1974) construa uma representação religiosa da indígena, seu relato é um diferencial, pois aborda às impressões iniciais da viagem ao sertão goiano. De acordo com a autora, muitos moradores duvidaram do comprometimento da Cayapó com a missão, crendo que Damiana jamais voltaria depois das longas distâncias percorridas. Entretanto, contraditoriamente a essa crença, a indígena agiu: “Levando-lhe a mensagem de paz e o convite para viver com ela e receber a mesma instrução” (Britto, 1974, p. 55).

Em 1808, após meses de viagem, “a princesa Caiapó regressa do sertão,” chegando em Vila Boa com descrição de triunfo, consagrando o grande sucesso de liderança política da personagem.

Tiveram em Vila Boa uma entrada triunfal. Surgiram pelas bandas do Norte, vindos dos sertões do Araguaia, onde estavam sendo mais nocivos. Belo e impressionante cortejo, dirigido e protegido por sua soberana, deu início a entrada da cidade. Vieram do lado da Santa Bárbara até ao palácio Conde dos Arcos, onde se hospedaram. Eram 70 índios de ambos os sexos. Foram reconduzidos para Mossâmedes, onde ela mesma, já professora, os instruiu. A notícia correu o mundo (Britto, 1974, p. 56).

⁵¹ Sait-Hilaire (1975, p. 56) comenta que Fernando Delgado não manteve um relacionamento tradicional aos moldes conservadores da época, mantendo uma amante e filhos frutos dessa relação. Após o fim de seu mandato como governador ele regressou ao Rio de Janeiro com a intenção de voltar a Portugal, pressionado pelo status social de assumir “a filha de um carpinteiro” ou escolher abandoná-la, ele pôs fim a própria vida.

Nota-se os adjetivos atribuídos a ela: “soberana” e “professora”. Nomeações que afirmam a posição de destaque que Damiana ocupou na relação fronteiriça que estava inserida, seja no meio social português como no indígena. Ao entender Damiana como soberana é evidente a intenção de aproximá-la à hierarquia indígena, que ansiava por uma liderança forte; e ao vê-la como professora é perceptível a tentativa de buscar na personagem uma noção exemplar, que difundia os costumes ocidentais de maneira didática, ao modo que todos poderiam atender seus pedidos. Sob essa premissa, em uma única viagem 70 caiapós seguiram a líder diante das promessas de pacificação, porém o governo de Fernando Delgado não foi tão comprometido com o bem-estar dos nativos.

O viajante Alencastre (1979) alega que Delgado não soube utilizar adequadamente a posição influente de Damiana da Cunha, muito menos a do seu irmão Manoel da Cunha, pois mesmo com as missões os indígenas continuavam a fugir para as matas, sendo no governo dele que o Aldeamento de Maria I teve um ostensivo esvaziamento, vindo a ser extinto. Em contrapartida, o governador Miguel Lino de Moraes conseguiu maior sucesso com a manutenção dos Cayapó em São José (Coelho, 2016, p. 54). Somando a isso, Julio (2013) defende que Damiana manifestava diferentes interpretações para quem a observava, podendo ser vista como “missionária”, “religiosa” e “catequista” ou com comportamentos mais próximos aos dos índios, afirmando que a posição de ponte da personagem era o que assegurava a possibilidade de ela negociar uma vida melhor para os seus semelhantes.

Dentre as afirmações que se tem dessa notoriedade de Damiana na sociedade colonial, é entendido que a ação política da personagem estava diretamente ligada ao meio em que ela vivia, de modo que os privilégios, liberdades e atuação seguiam parte da lógica cultural dos colonizadores. Assim, é possível compreender que Damiana se distinguia dos demais indígenas Cayapó, de tal maneira que tinha sob seus serviços um homem Angolano em situação de escravidão de nome Serafim, a quem a líder determinava extrema confiança e que veio a falecer dois anos depois de seu esposo⁵².

⁵² O angolano Serafim, escravo de Damiana, recebeu a extrema unção e os sacramentos pelo vigário Francisco Xavier, sendo amortalhado em um lençol e sepultado na igreja matriz de São José em 1811 (Britto, 1974, p. 57).

Nessa conjuntura, as nações indígenas não mantiveram esforços para ter suas reivindicações atendidas, seja por meio da ação de Damiana, ou por meio do regresso a vida na natureza, “dominados pelo espírito selvagem da raça” (Britto, 1974, p.57). Os Cayapó investiam nas fugas, trazendo para os moradores demasiado descontentamento. Damiana só foi contatada novamente no fim do governo Castilho, entre 1819-1820, período em que ela se encontrou com o viajante Saint-Hilaire e lhe causou boas impressões quanto a sua credibilidade, inteligência e capacidade de convencimento. Com a convicção de respeito por parte dos Cayapó, Damiana recebeu a permissão para se ausentar por três meses de S. José, buscando persuadir seu grupo étnico na segunda expedição ao sertão. Como cita Célia Coutinho Britto:

E assim, em 1821, a neta do cacique penetra outra vez nos sertões. Novamente o mundo se rejubilou pela confraternização das raças. Conseguiu trazer numerosos caiapós, de ambos os sexos, e foram eles batizados pelo vigário Inácio Joaquim Moreira e seu sucessor Filipe Néri da Silva. Mas a ilusão foi passageira. Os ataques e os massacres repetiam-se com intensidade. Seviavam os animais, roletando-lhes as pernas, quando não os matava (Britto, 1974, p. 58).

Neste fragmento, a autora descreve apenas o dano causado pelos Cayapó, não mencionando as retaliações sofridas e a situação de fome que se encontrava a grande maioria desses guerreiros. Como uma justificativa para a ação bélica do colono era comum o uso do argumento da insegurança, da invasão a propriedade privada e da proteção de seus bens, recorrendo ao confronto armado que alimentava a guerra de extermínio dessas nações aborígenes.

Nesse mesmo período, a vida de Damiana passou por modificações importantes, após trazer mais um contingente de indígenas para o aldeamento de São José de Mossâmedes. Foi também quando a Cayapó decidiu se casar novamente, após completar 13 anos de viuvez. O casamento ocorreu no dia 28 de julho de 1822, o escolhido foi o também soldado pedestre Manoel Pereira da Cruz, que Mary Karasch acreditava ser um mulato pobre sem demais considerações, enquanto Damiana já havia se consolidado enquanto figura política de liderança na província de Goiás. Talvez buscando usufruir da influência da esposa, Manoel Pereira da Cruz solicitou ao governador da província o recebimento contínuo do salário de soldado, após o pedido negado ele passou a acompanhar a esposa em suas missões ao interior goiano (Julio,

2015, p.111). Apesar de seus dois casamentos, em nenhuma das fontes houve a citação que Damiana tenha sido mãe.

A aproximação de Damiana da Cunha com soldados e autoridades administrativas da capitania e, posteriormente da província, chamou a atenção de alguns historiadores que buscam realizar uma reavaliação histórica da trajetória de vida da Cayapó. Entendendo que a história se faz continuamente e que deverá sempre estar aberta para problematizações diferentes e representações diversas, é que percebemos que a personagem em estudo, em diversas narrativas, teve um destaque positivo na sociedade do século XIX e, que em obras mais recentes, recebeu visões mais críticas, como a da historiadora Maria Meire de Carvalho (2004), que descreve a indígena sob a ótica de uma “Capitã-mor, bandeirante, colonizadora”, que teria contribuído com o extermínio de seu povo. Quanto a patente recebida por Damiana, a autora determina:

A documentação pesquisada aponta que Damiana da Cunha exerceu grande prestígio entre as autoridades governamentais e religiosos, chefiou cinco bandeiras e foi a única entre homens e mulheres indígenas a receber das mãos da comissão do governador de Goiás a autorização para servir como chefe de uma expedição sertanista de contato e pacificação, recebendo a patente de capitã-mor. [...] O título de “Capitão-mor dos índios” concedido a Damiana demonstra a importância dos serviços por ela prestados. Sabe-se que a patente de Capitão-mor era um cargo raro e de extrema confiança. Essa patente só podia ser concedida por influência, bravura e êxitos anteriores, sendo mais comum a homens brancos. Os índios de ambos os sexos, quando faziam parte das expedições, geralmente acompanhavam-nas como intérpretes e sertanistas, sendo casos Damiana é uma exceção (Carvalho, 2004, p. 1118).

A autora reconhece a trajetória de destaque da indígena fora dos parâmetros atribuídos a mulher naquela sociedade, apontando a nomeação de Damiana como o resultado de seu trabalho como sertanista. Notavelmente, a confiança cedida a Cayapó com a nomeação de Capitã-mor e com vistas para chefiar diversas expedições condizem com a percepção de autoridade política desempenhado por ela no meio colonial. Ainda assim, Carvalho reavalia a personagem apontando uma assimilação maior de Damiana com a cultura envolvente do homem branco. Explica que não há como desvincular em parte a figura da indígena com as atribuições cristãs, expondo que diante da influência sofrida desde a infância com a catequização, educação e casamento sob a “sombra da Cruz”, ela passou por exercer atuação diante dos desejos colonizadores dos governadores de Goiás como um “troféu conquistado”.

Ao analisar criticamente a figura de Damiana da Cunha (ainda que em parte), percebe-se que ela serviu de instrumento para que as autoridades governamentais da época pudessem explorar os indígenas dos sertões dos goyazes. O convívio e os ensinamentos cristãos levaram-na a não resistir contra os interesses dos colonizadores. Damiana se empenhou para que os kayapó se adaptassem ao modo de vida sedentário dos aldeamentos, mas, mesmo recusando o uso de violência nas expedições, ela contribuiu para o extermínio de seu povo. Talvez isso possa ser explícito pela forma como foi educada, ou melhor, adestrada para persuadi-los a viverem no convívio civilizado (Carvalho, 2004, p. 1122).

Diante do exposto, observa-se que a autora nos apresenta uma representação menos entusiasmada de Damiana em relação a sua autonomia diante do contexto envolvido, apresentando-a com adjetivos de “bandeirante colonizadora”, “sertanista”, “catequista/missionária”, “professora/intérprete” e por fim “capitã-mor”. A historiadora não vê com bons olhos a atitude da indígena Cayapó em adentrar os sertões para trazer seus irmãos para o aldeamento do homem branco, tratando a sua atuação política como fruto de um “adestramento” que influenciava por meio da persuasão os demais caiapós que se encontravam reclusos nas matas. Compreendendo, assim, o seu papel de emissária como o resultado de uma ação premeditada e idealizada apenas sobre os interesses pessoais do colono, contribuindo para a extinção de seu povo.⁵³

A autora defende, ademais, que por meio da cristandade indígenas catequisados como Damiana poderiam se tornar doces colaboradores, evidenciando sua crítica ao fato de que Damiana não teria apresentado resistência quanto as investidas dos governadores. Já Suelen Siqueira Julio (2015) aponta que a personagem, no entanto, fez o que era possível naquele momento, visto que a permanência na mata não poderia significar exclusivamente a sobrevivência dos Cayapó, pois devido ao contato direto e aberto com outros desbravadores que não tinham a mesma intenção pacífica em trazê-los para os aldeamentos, esses espaços possibilitavam aos indígenas adquirirem alimentos, armas e conhecimento do inimigo,

⁵³ Acreditava-se que a nação Kayapó teria sido extinta com o fim do aldeamento de São José de Mossâmedes, no entanto, quando se tornou evidente que não havia nada a fazer contra o conquistador poderoso, os Kayapó abandonaram o seu território tradicional, fugindo para o oeste do interior do país. Estando localizados em regiões mais afastadas nos estados do norte e nordeste do Brasil, com crescimento populacional de 5% ao ano, e estimativas de 6300 pessoas. Ver mais em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Meb%C3%AAng%C3%B4kre_\(Kayap%C3%B3\)#Hist.C3.B3ria_e_ocupa.C3.A7.C3.A3o_da_regi.C3.A3o](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Meb%C3%AAng%C3%B4kre_(Kayap%C3%B3)#Hist.C3.B3ria_e_ocupa.C3.A7.C3.A3o_da_regi.C3.A3o). Acesso em: 21/10/2023

podendo assim criar estratégias de enfrentamento. Não obstante, diz Julio (2015, p. 119) que “Damiana não tinha por que abdicar da boa posição que desfrutava no aldeamento em nome de uma rebelião aberta, que, sequer sabemos se estava em seu horizonte”, e caso a indígena quisesse fugir, possivelmente se encontraria em situação de dificuldade e descrédito perante a dominação do colono.

Vale lembrar que os casos frequentes de fuga eram tratados sob duras penas para os indígenas quando eram pegos, com a premissa de “traição” as gentilezas ofertadas. Nas correspondências do Governo Provincial, Miguel Lino escreve uma carta no dia 02 de dezembro de 1829 para o diretor da aldeia de São José ordenando que mandasse colocar em liberdade dois indígenas fugidos, de nome Joaquim e Fabiano que ocupavam os cargos de capitães, “repreendendo-os muito em seu nome pela falta de caracter e de vergonha, com que derão tão maus exemplos aos outros índios”⁵⁴. Na carta, o governador segue orientando o diretor a nomear outros dois soldados de sua escolha para ocupar o lugar dos indígenas enquanto eles não ganhassem a confiança do diretor novamente, de modo que “finalmente que lhes pergunte quaes forão as razões por que fugirão de viver entre gente para irem viver no mato, que ralhe muito com elles, mas que os não castigue por esta vez, como elles merecião”⁵⁵. Nas orientações fica evidente a repressão imposta de modo físico e verbal, com a prisão dos dois indígenas e, posteriormente, com a dureza da fala.

O governador português Miguel Lino de Moraes⁵⁶ administrou a Província entre (1827-1831), sua desenvoltura como principal autoridade goiana estava diretamente subordinada ao poder imperial imposto pela Independência, assim o governante não tinha a autonomia bélica para ordenar conflitos, principalmente com os indígenas, cabendo acatar as ordens de Dom Pedro I. Sobre esse contexto envolvendo a administração goiana Pereira (2017) comenta:

Durante o período em que se manteve no poder o contexto político e econômico foi pouco favorável. A troca de ministros relatadas nas correspondências, a necessidade de recrutar soldados para enviar a Corte, a crise econômica devido à guerra no Sul, e particularmente, a crise econômica

⁵⁴ Ordem de Miguel Lino de Moraes ao Diretor da Aldeia de São José. Cidade de Goiás, 2 de dezembro de 1829. Secretaria de Governo – Correspondência do Governo Provincial aos Capitães-Mores, Comandantes de Distritos e Diretores de Aldeias, nº 0161, f. 9v. AHEG.

⁵⁵ Ibidem

⁵⁶ Miguel Lino era um cidadão português, cavaleiro da Ordem da Torre e Espada, fora coronel de Infantaria e ajudante de ordens do governo da capitania de São Pedro do Sul, sendo nomeado em 1827 para o governo da província de Goiás (Pereira, 2017, p. 5).

de Goiás fez com que seu “mandato” fosse bastante movimentado (Pereira, 2017, p. 6).

Aliado a esse movimento estava o exercício político de Damiana, que chamou a atenção de Miguel Lino pelas duas expedições de sucesso que havia chefiado. A historiadora Maria Meire Carvalho (2004, p.1115) designa o termo de bandeirante a líder Cayapó pela conduta de reconhecimento do trabalho exercido por ela e demais sertanistas, quando lhe foi estipulado uma gratificação financeira como pagamento pela missão, além dos trabalhos manuais como no artesanato e nos destacamentos militares, chegando a 5\$000 mensais.

Desse modo, Damiana, instigada pelo recém-chegado governador, foi enviada para a sua terceira expedição em 1828. O contexto político brasileiro havia sofrido poucas mudanças substanciais no interior do país com a Proclamação da Independência de Portugal, o que não interferiu na política indigenista consolidada na região. Cabendo a indígena se dirigir aos sertões do rio Camapuã e Araguaia em uma viagem com duração de sete meses, acompanhada do esposo Manoel Pereira da Cruz.

O regresso da viagem ocorreu em 24 de dezembro de 1828, com a chegada de 102 indígenas da nação Cayapó recepcionados pelo governador com entrega de presentes e disparos de armas de fogo em ritmo de festejo.

Baldados não foram, ainda dessa feita, seus ingentes esforços. Ao contrário, esse seu séquito foi o mais numeroso: cento e dois índios submissos e satisfeitos, davam entrada no templo da bela aldeia de Mossâmedes. O vigário Manuel Carmelo Pinto ministrava-lhes o batismo, assistido pelo próprio governador Miguel Lino de Moraes, que ocorrera ao local, oferecendo-lhes brindes e abraçando-os. Naquela modelar aldeia, prosseguia Damiana com seu árduo trabalho de fazer chegar até seus irmãos os conhecimentos dos brancos. Era boa mestra. Possuía o dom de atrair e transmitir (Britto, 1974, p. 59).

Nesse fragmento observa-se que a autora assemelha dois termos distintos para o imaginário conceitual: “submissos” e “satisfeitos”. Nessa conjuntura torna-se difícil de interpretar a submissão dos Cayapó com o estado de espírito de satisfação diante do aldeamento, mesmo com a chegada festiva o que se via era as consecutivas fugas para o interior das matas, como no exemplo dos soldados Joaquim e Fabiano. A autora exalta o desempenho de Damiana ao tentar apresentar a cultura dos brancos para os

Cayapó recém- aldeados com verbos no sentido de atrair e transmitir os costumes ocidentais, esquecendo-se que a própria personagem “andava na aldeia com pedacinhos de pau nas orelhas como sinal de sua elevada origem” (Pohl, 1832, p.154).

Em vista disso, entender a atuação política de Damiana reverbera identifica-la no “entre-lugar” da cultura indígena e não indígena, pois a personagem dedicou grande parte da sua vida em razão das viagens missionárias, longe de vê-la como mártir, mas compreender que a personagem realizou o possível dentro do que era concebível para manter a grande maioria dos seus irmãos a salvo dos conflitos, utilizando-se da sua projeção política para atuar em favor da proteção desses grupos dentro e fora dos aldeamentos. Diante do exposto Julio (2013) aponta as possibilidades que permearam a trajetórias desses indígenas que se destacaram na sociedade envolvente:

[...] Era preciso ter aqueles índios como povoadores e Damiana podia - e queria – ajudar. A neta do cacique aproveitou essa oportunidade e obteve uma projeção política e um prestígio perante as autoridades quase impensáveis para uma mulher. [...] A figura de Damiana nos mostra a complexidade da situação dos indígenas na História. Uma história que não se reduz ao extermínio ou à escravidão, tão pouco a aculturação ou a resistência. No meio desses termos existe a atuação de indivíduos e grupos capazes de compreender quais eram suas possibilidades de negociação, mesmo que numa posição desfavorável (Julio, 2013, p. 10).

No contexto abordado, pode-se dizer que Damiana da Cunha representou a face autônoma desses indígenas que se encontravam na fronteira entre pacificação e conflito. Nas projeções da guerra de extermínio a condição de obtenção de um local seguro e com oportunidade de alimentação era o suficiente para aqueles grupos se sedentarizarem nos espaços do aldeamento diante dos seus próprios interesses. Célia Coutinho Brito (1974) comenta que 1829 um outro grupo Cayapó, resistente as duas missões anteriores, estava causando problemas, “assaltando e roubando”, e com o “instinto agressivo” recorrente, utilizavam de suas habilidades como navegadores para saltarem o rio Araguaia e surgir próximo a localidade do Rio Claro. Essa situação trouxe à tona a impaciência do governador, que resolveu solicitar, novamente, a influência de Damiana em uma quarta expedição, sem ela ter concluído o descanso necessário.

Para realizar tal proeza Miguel Lino teve que desenvolver investimentos financeiros nessa nova expedição, ordenando que o intendente dos armazéns entregasse a Damiana um constante da relação incluída e assinada pelo secretário do governo, para que a indígena se preparasse “com vistas de pacificar os índios Caiapós”⁵⁷. Dentre as despesas ofertadas aos agentes missionários, Miguel Lino de Moraes resolveu pagar a pensão atrasada de Damiana como uma forma de incentivo a missão que ele haveria de lhe destinar em 1830.

Maio 15. Ao Almojarife dos Armazéns. O Presidente da Província ordena que o Almojarife pagador entregue a D Damiana da Cunha, por conta da pensão que vence a quantia de nove mil e seis contos de réis, dinheiro que precisa antes de sair para a Comissão aqui vai aos sertões dos índios Caiapós. Cidade de Goiás, 15 de maio de 1830. Miguel Lino de Moraes⁵⁸.

No mesmo dia, o governador enviou uma carta ao administrador da aldeia de São José para que ele pudesse avisar Damiana sobre o poder de decisão depositado nela, portanto, ela deveria escolher pessoas da aldeia para levar em sua companhia na comissão em direção ao sertão dos Cayapó⁵⁹. Joaquim Norberto Souza e Silva, (1862, p. 74) aponta que tais cartas demonstravam o desespero do governador, “que a chamava, implorando o socorro da mulher missionária”. O autor segue enaltecendo sobre a atitude benfeitora de Damiana em aceitar mais uma expedição, visando as glórias de novos triunfos no descimento de outras tribos.

O governador enviou junto a essa carta para o administrador de São José uma outra correspondência, escrita a próprio punho para Damiana da Cunha. Nos escritos Miguel Lino apresentou muita cordialidade para se direcionar a indígena, enviando-lhe instruções e aconselhamentos quanto ao procedimento da “missionária”, sem a utilização de termos que configurasse a Cayapó a uma simples funcionária, se referindo a ela com pronomes de tratamento formais, como “Dona” e “Senhora”. O Governador apresenta apontamentos claros sobre as suas intenções de “amizade” e

⁵⁷ Ordem de Miguel Lino de Moraes ao Intendente dos Armazéns. Cidade de Goiás. 15 de maio de 1830. Da Secretaria de Governo – Livro de Registro de Ofícios e ordens expedidas pelo governo provincial (1828-1830), nº 0155, f.71v. AHEG.

⁵⁸ Ibidem

⁵⁹ Ordem de Miguel Lino de Moraes ao Administrador da Aldeia de São José. Cidade de Goiás. 15 de maio de 1830. Da Secretaria de Governo – Livro de Registro de Ofícios e ordens expedidas pelo governo provincial (1828-1830), nº 0155, f.72v. AHEG.

“estimas”, apresentando ao longo da carta as vantagens que os indígenas teriam ao aceitar se aldear e sair das matas como “feras”. De acordo com a carta:

Maio 15. A Sr.^a Damiana da Cunha. Sra. Damiana. A Amizade com os índios da Nação Kayapó nossos vizinhos muito me interessa; se eles bem conhecessem as vantagens da vida social, e a fortuna de viverem no grêmio da Igreja Católica romana, segundo os preceitos do grande Deus autor de tudo: se eles voluntariamente se apresentassem para existirem entre nós, misturados com os moradores pacíficos desta Província, ajudando-os em seus trabalhos, e aprendendo com eles a trabalhar por adquirir o necessário às suas precisões, bem depressa reconheceriam quanto perdem na vida errante em que vivem embrenhados pelas matas, como se fossem feras. Esta verdade reconhecida por nós, e por muitos outros índios da mesma nação que entre nós vivem já civilizados servirá de força de argumento para os persuadires a que aceitem o convite que por voz lhe mando fazer. Assegurai-lhes que todas as minhas tenções, muito recomendadas por S. M. o Imperador do Brasil, se dirigem ao importante fim de os atrair como nossos irmãos filhos do Brasil, e que servindo somente de lhes despertar o amor do bem, não é para perturbar a sua liberdade, pois que eles são livres e como tais sempre serão tratados⁶⁰.

No exposto da carta Miguel Lino reforça o sentido de amizade para com os indígenas, qualificando as vantagens da vida no aldeamento. Segundo seus preceitos culturais ocidentais, determinava os privilégios da vida social na colônia, representada na presente figura da Igreja Católica e da comunidade de moradores dos aldeamentos e da capital da província. O Governador evidenciava sua intencionalidade em manter relações de trabalho com a nação indígena, dando-lhes responsabilidade sobre a própria obtenção de alimento através do plantio nas lavouras, deixando assim, a vida nas matas em prol do desenvolvimento das povoações urbanizadas.

É interessante observar que o Governador esclarece a Damiana sobre a influência que a sua presença e dos demais indígenas Cayapó já civilizados exerciam, como “força de argumento” sobre o ideal desejado diante aquela nação. Eles eram a representação clara da política indigenista que deu certo aos olhos da sociedade colonizadora. De tal maneira que o Governador expõe a influência da administração imperial sobre seus aconselhamentos, buscando agir pelo convencimento, sem perturbar a liberdade dos nativos. O sentido dessa última deve ser criticamente analisado, pois os indígenas detinham da “liberdade”, mas não eram absolutamente “livres” uma vez que tinham que solicitar ao governo permissões para sair do

⁶⁰ Carta de Miguel Lino de Moraes a Sr.^a Damiana da Cunha. Cidade de Goiás. 15 de maio de 1830. Da Secretaria de Governo – Livro de Registro de Offícios e ordens expedidas pelo governo provincial (1828-1830), nº 0155, f.72,73. AHEG.

aldeamento, e quando pegos em fuga poderiam ser tratados como “sem caráter e desavergonhados”, a exemplo do caso dos índios Joaquim e Fabiano.

Em caso de recusa, Miguel Lino orientou Damiana a convidar os Cayapó a realizar uma visita a Capital, onde o próprio Governador iria receber as lideranças indígenas para uma conversa amigável e, ainda, presenteá-los com ferramentas de metal para o uso cotidiano nas lavouras. Dentre essas recomendações pontuais o governante solicitou que os Cayapó dessem fim a resistência e que cessassem com os ataques, pois assim não enviaria também bandeiras para os agredir.

Recomendarei-lhes muito que respeitem os moradores desta Província, que lhes não roubem a suas roças, nem matem pessoa alguma, única forma de serem por mim estimados; porém se obrarem o contrário, não se poderão admirar de que mando força armada ao mato para os castigar, por que os crimes são dignos de castigo - Se for possível ter inteligência com os índios coroados, que se julgam ser da mesma Nação kayapó, e que andam em guerra com a gente de Cuiabá pedi-lhes da minha parte que deixem de atacar na estrada as tropas que tem negócio naquela província, assim como os seus moradores; pois que daí tiram o interesse, antes de se exporem a serem perseguidos pelas Bandeiras que tem ido sobre eles, e que continuarão a marchar se eles não se acomodarem; dizei aos seus capitães e maiores e se eles deixarem os seus ataques, eu farei com que de Cuiabá procurem outra vez a sua amizade, e se acabe de uma vez essas desordens, e aos seus capitães e maiores dizei-lhes também que me apresentem para os brindar - Estas instruções que vos deveis estudar antes de partir para o Sertão servindo de guia nos bons serviços que vos espero do vosso zelo pelo interesse desta província, e de nossos da nação kayapó a quem muito estimo. Cidade de Goiás 15 de maio de 1830 - Miguel Lino de Moraes⁶¹.

Nas recomendações é possível visualizar a relação de poder pré-existente envolvendo as nações indígenas e os governantes da província, uma vez que em tom de “gentilezas” e promessas de “amizade”. Miguel Lino lembrou a Damiana e os demais Cayapó sobre as possíveis retaliações contra os crimes que eram “dignos de castigo”, ameaçando enviar tropas de soldados e bandeirantes para as matas caso fosse necessário, solicitando-lhes imediatamente que cessassem os ataques em favor de um compromisso que beneficiária os interesses da província e da nação indígena. Nesse contexto, observa-se que o governador transmite a Damiana, por meio das instruções, a responsabilidade pelo sucesso ou insucesso da missão, pois pede para a Caiapó estudar o conteúdo da carta e exercer um “bom serviço” como uma emissária política dos interesses de sua nação.

⁶¹ Ibidem

No dia 24 de maio de 1830 Damiana da Cunha, munida de suas orientações, acompanhada pelo marido Manoel Pereira da Cruz e dos dois índios José e Luiza que sempre a acompanhou em suas viagens, saiu em direção ao sertão goiano com “brindes com que devia mimosear os seus irmãos primitivos”. A expedição teve uma duração de oito meses, quando a personagem percorreu longas distâncias, passando por perigos, ameaças de “feras”, percorrendo rios, montes e precipícios (Souza e Silva, 2004, p. 63). A viagem percorreu a região do Araguaia e, possivelmente, a região pantaneira do Mato Grosso, andando por regiões insalubres (Julio, 2015, p.129).

Em 12 de janeiro de 1831 Damiana regressa a capital goiana acompanhada por um número bastante reduzido de indígenas, apenas 32, quantitativo muito menor em relação as expedições anteriores. Ainda assim, houve motivo para comemoração e festejo por parte da administração da província e dos demais indígenas com o regresso de sua liderança Cayapó.

Os índios aldeados foram com danças e outras demonstrações de alegria ao seu encontro lá muito além de sua aldeia, pois tinham recebido notícias de sua aproximação pelos próprios que ela expedira no Tombador, além do rio Grande e próximo ao caminho de Cuiabá, e o presidente que se apressara em remeter-lhe alguns víveres e munições, concorreu também a esperá-la com outras autoridades no lugar (Sousa e Silva, 2004, p. 63).

Em contradição ao festivo acolhimento estava a chegada de Damiana da Cunha adoecida, com o corpo exausto da longa viagem e em idade avançada, com cerca de 52 anos. Sousa e Silva (2004, p. 64) relata o regresso da Cayapó amparada nos braços dos seus familiares, demonstrando muita fragilidade, “era o Anjo da Morte que pairava sobre sua cabeça, curva, inclinada para terra”. O autor segue apontando que o presidente Miguel Lino foi visitar pessoalmente a indígena, liberando Manoel da Cruz dos ofícios militares por alguns dias para que ele pudesse prestar os devidos cuidados com a esposa. Damiana “recebeu os socorros espirituais” e faleceu pouco tempo depois, “morreu de febre, provavelmente malária” (Carvalho, 2004, p. 1121). Antes de falecer ela repartiu os bens construídos com o irmão Manoel da Cunha que ocupava o cargo de diretor do aldeamento de São José e, posteriormente, foi enterrada na igreja matriz da aldeia.

Após a morte de Damiana, o que se observou no local foi um intenso abandono da aldeia, com contingente cada vez menor de indígenas que regressavam para as regiões mais afastadas da sociedade colonizada. Resultado da elaboração, por parte

dessas nações, de ações coletivas que visavam sua sobrevivência em meio ao insucesso da política de aldeamento, seja por meio da fuga, do conflito ou de intermediação política, como no caso de Damiana, “agindo como seres hábeis, adaptáveis, capazes de conquistar um lugar no mundo do branco” (Julio, 2015, p. 130). Na historiografia tradicional é possível visualizar alguns trabalhos sobre a temática indígena na América que tendem a difundir o discurso do conformismo, da aniquilação e da subjugação, determinando, assim, a extinção de nações indígenas em uma literal totalidade, como no caso dos Cayapó. Mary Karasch, no entanto, afirma que a presença desses grupos étnicos era vista no meio urbano, porém não era contabilizada.

Seria contudo um erro, notava o Relatório, considerar estéreis todos os esforços de aldeamento, pois "no seio da sociedade" havia muitos índios trazidos pela catequese, que não permaneciam muito tempo no asilo da aldeia (realidade evidente no contínuo decréscimo registrado pelas autoridades). Os índios civilizados e cristãos não eram mais contados porque tinham se misturado ao resto da população, e só uma contagem desses índios permitiria ao governo ter uma ideia real do sucesso ou fracasso da política de catequese (Karasch, 1992, p. 410).

Atribuir exclusivamente o abandono da aldeia de São José de Mossâmedes a morte de Damiana da Cunha pode ser considerada no curso da História como uma afirmação infundada, do mesmo modo que ocorre ao atribuir-lhes o destino de indivíduos fadados ao desaparecimento. Visto que muitos indígenas haviam se “misturado” aos demais moradores desses aldeamentos, construíram suas famílias e permearam-se entre a fronteira da cultura nativa e a do homem branco. Notavelmente, com a queda da qualidade de vida pela ausência da figura política de Damiana intermediando as relações de poder, muitos grupos indígenas resolveram se afastar da sociedade envolvente. Sobre o exercício da Caiapó Julio defende que:

Enquanto vivia, Damiana fez uma ponte entre a política de aldeamento e os caiapós, agindo da forma como julgava correta, conveniente ou, pelo menos, possível. A projeção política alcançada pela neta do cacique foi potencializada pelas características fronteiriças daquela região. Seu prestígio ante os brancos dependia do seu sucesso com os caiapós e podemos dizer que o contrário também é verdade: ser acompanhada por índios fugitivos ou não aldeados relacionava-se com a capacidade obtida por Damiana de negociar condições toleráveis de vida no interior do aldeamento (Julio, 2015, p. 130).

Compreender a atuação de Damiana da Cunha na história das mulheres é mais que necessário em virtude das práticas de esquecimento e apagamento do protagonismo exercido pelas minorias femininas, buscar historicizar socialmente essas trajetórias pode ser o ponto de partida inicial para que se abra os diálogos sobre a igualdade de gênero da mulher indígena.

A trajetória política de Damiana da Cunha (1779-1831) revela traços únicos de protagonismo da mulher indígena em pleno solo goiano, seja por meio das alcunhas de “neta do cacique”, “afilhada do governador”, “missionária”, “apostola”, “bandeirante”, “mulher de fronteira” e até mesmo “capitã-mor”, Damiana pode ser compreendida como um sujeito histórico “a frente de seu tempo”, isso porque a indígena conseguiu atuar diante da influência política de nascimento e batismo seguindo os próprios moldes sociais escolhidos por ela. A Cayapó exerceu dentro dos limites possíveis a liderança dos seus antepassados, de Angraí-oxá, conseguindo com isso evitar o livre massacre de seus familiares nos campos de guerra que se encontrava as matas naquele período.

Dentre os adjetivos atribuídos a Damiana, é possível identificá-la exercendo-os em momentos diversos de sua vida. Foi uma mulher localizada no entre-lugar, como uma ponte entre o mundo étnico indígena e o mundo invasor do homem branco. Ademais, a personagem posicionou-se estrategicamente visando manter sua atuação e conceder uma estabilidade que garantisse a resistência de sua nação na província de Goiás. É necessário que essas questões sejam levadas em consideração, já que as multiplicidades de papéis exercidos pela personagem revela a existência de núcleos coloniais descontínuos, possibilitando a formação de trajetórias com certa autonomia política que devem ser analisadas no campo do pensamento científico.

Por muito tempo a história dos povos originários foi marcada pelo fatalismo da conquista, proporcionando, assim, a formação de um imaginário que transmitia apenas a violência, a morte e o extermínio. Contextos envolventes que realçam as relações de poder e a individualidade desenvolvida acabaram por ser menosprezados de acordo com uma visão racional, moldada em “vencidos” e “vencedores”. Figuras como Damiana da Cunha, Catarina Paraguaçu, Maria Barbara e Malinalli na América Central acabaram por serem alvos de invisibilidade da mulher na história, de modo que compreender esse processo de silenciamento, exclusão e de um tardio

reconhecimento torna-se tão necessário como analisar suas trajetórias políticas no meio colonial.

3.2 A INVISIBILIDADE DA MULHER INDÍGENA E O ENSINO DE HISTÓRIA

A construção de uma historiografia voltada para a compreensão da atuação feminina ao longo dos tempos é uma corrente de pensamento recente, isso porque os historiadores tradicionais buscavam evidenciar contextos de grandes personalidades da História, esquecendo-se dos grupos minoritários, suas culturas, aspirações, movimentos e atuações. A partir da década de 1970, sob a influência da Escola dos Annales surge uma nova concepção científica denominada de Nova História, alargando campos temáticos do estudo da História, propondo aos historiadores novos objetos e abordagens, dentre eles a História das Mulheres e, posteriormente, a História de Gênero.

Entre as décadas de 1960-1970 a atenção dos historiadores voltou-se para a investigação da história de indivíduos subalternizados, contribuindo para o estudo de personagens que haviam tido suas vivências negligenciadas ou interpretadas de acordo com uma moral tradicionalista. O contexto formativo da História das Mulheres possibilita a obtenção de um revisionismo atemporal de trajetórias marcadas pelo teor religioso ou sexista.

Taís Cristina Capucho se propõe a observar esse contexto sob a ótica de uma construção da História Indígena de Gênero, evidenciando o contexto de invisibilidade que muitas mulheres indígenas se encontraram ao longo de suas trajetórias, como Damiana da Cunha. Para a autora, a complexibilidade envolvendo a História de Gênero é suficiente para se entender como ocorre as situações construtivas dos sujeitos, uma vez que não se pode haver uma dissociação ativa entre os gêneros femininos e masculinos na relação de poder, como se pretendia em algumas correntes do feminismo (Capucho, 2019, p. 03).

Como visto anteriormente, as biografias tradicionais tinham o objetivo de realçar os traços e papéis femininos de acordo com a moral religiosa e masculina. As condutas “honrosas” dessas mulheres era o que qualificava o sucesso da empresa colonial, de modo que era desejável que a figura feminina se encaixasse no espaço doméstico. No entanto, algumas dessas mulheres, sobretudo indígenas, alcançaram

o devido destaque na sociedade colonial, a exemplo do caso da índia Tupinambá Catarina Paraguaçu, filha de um chefe indígena, que se casou com um homem branco formando uma família de prestígio e bastante numerosa na Bahia, sem deixar de exercer a liderança indígena de seu povo.

Quando o esposo da indígena foi preso por um recém-chegado donatário, “Paraguaçu teria movimentado uma tropa Tupinambá colocando em campo grande força para lutar a seu favor e de seu marido, sua tropa teria sido vitoriosa, expulsando Coutinho da Capitania” (Capucho, 2019, p. 10). Do mesmo modo que Damiana da Cunha realizou diversos descimentos, levando centenas de indígenas ao aldeamento por meio de sua liderança de agente política, sendo reconhecida pelos governadores de Goiás ao receber uma condecoração militar de Capitã-mor.

Nesse contexto conflituoso outra mulher indígena chama a atenção para essa análise, a índia Potiguar Clara Camarão, que se casou com o índio Felipe Camarão e que ambos protagonizaram a defesa de Pernambuco contra a invasão Holandesa. Segundo a autora, Clara “chegou inesperadamente com um exército de indígenas potiguares, todas mulheres, combatendo os holandeses e garantindo para sua tropa a vitória” (Capucho, 2019, p 12). De forma que é possível compreender que mesmo as ações voltadas para a perspectiva religiosa tinham atribuição de significado militar, de tal maneira que as formas de poder e representações estão ligadas às estruturas de políticas complexas, envolvendo mútuos interesses, seja dos colonizadores como de mulheres guerreiras, que estavam inseridas nesses contextos históricos.

Em contrapartida, o ensino de História voltado para a perspectiva da mulher e das relações de gênero é algo ainda distante do meio escolar, seja por displicência ou por inferiorização, muitas dessas trajetórias femininas não são evidenciadas no ensino da educação básica, do mesmo modo que figuras masculinas como D. Pedro I, José Bonifácio, Duque de Caxias e Tiradentes são vistos como heróis nacionais perante a comunidade escolar. Sobre essa afirmação Losandro Tedeschi (2004) comenta:

O conhecimento e o currículo não são meramente contaminados e distorcido por certos estereótipos e certas concepções masculinas: as próprias formas de conhecer, ensinar e aprender são problematizadas expressando de forma privilegiada a experiência e expectativa masculina. O conhecimento é masculino. O currículo é masculino. Nesta perspectiva, a própria ciência é submetida a uma crítica epistemológica social, na qual suas características - domínio da natureza, objetivismo, pretensões de universalismo e neutralidade - são analisadas não apenas como reflexo na perspectiva e na

experiência masculina, mas também profundamente tingidas de etnocentrismo (Tedeschi, 2004, p. 1195).

A observação exposta por Tedeschi é pontual, pois ela reverbera a vivência em sala de aula, em que a grande maioria dos profissionais da educação se configuram como sendo do gênero feminino e por uma tendência conservadora são marcadas por estereótipos que ditam os modos de ensino/aprendizagem sob uma perspectiva teórica hegemonicamente masculina. Durante as referências destinadas as mulheres ao longo da história, elas foram vistas como seres inferiores, incapazes de cuidar de si mesmas, indignas de confiança, como as filhas de Eva que corrompem os homens dentre outros, de forma que, as teorias educacionais foram construídas de acordo com os critérios masculinos, marcada pela noção de superioridade intelectual deles sobre os demais.

Losandro Tedeschi tem como objetivo discutir de uma maneira geral as perspectivas da inclusão feminina no sistema educacional, passando por distintas temporalidades. Expondo assim, que na modernidade as regras de conduta impostas pelos homens “obrigava as mulheres ao aprendizado das virtudes, por não possuírem razão, as mulheres seriam dotadas de paixões desenfreadas, paixões tanto como a razão, sem limites” (Tedeschi, 2004, p. 1196). Objetivando sanar essa última problemática, as escolas surgem com a premissa de consolidar uma educação moral, cabendo as mulheres os valores centralizados na solidariedade, cuidado com o outro e com a coletividade, enquanto os homens poderiam exercer valores de teor individualista, competitivo e dominador.

Diante dessa conjuntura social é possível identificar medidas possíveis de inclusão das questões de gênero em sala de aula, em não renunciar a valores que podem ser superiores de uma perspectiva social mais ampla, mas se identificar e reconhecer sempre seu papel de envolvimento nas relações de poder (Tedeschi, 2004, p. 1198). Torna-se necessário considerar as contribuições da mulher dentro das temáticas históricas, experiências femininas essas que devem estar inseridas dentro do currículo escolar, dando assim a devida importância para as questões de gênero em resposta as implicações do patriarcado.

Em conformidade com os estudos da década de 1970, muitos historiadores têm se dedicado a investigação do papel desenvolvido por essas mulheres que se

encontravam em situação de invisibilidade, abrindo espaço para desenvolver a criticidade e o debate nas escolas. Como aponta o autor sobre a importância do estudo da História das Mulheres:

História das mulheres, engloba, portanto, a história de suas famílias, de seu cotidiano, de seu trabalho, de suas representações na literatura, na mídia. A visibilidade da mulher é a história do seu corpo, da sua sexualidade, da violência que sofreu ou que praticou, das suas loucuras, dos seus sentimentos etc. Sua história é igualmente a das representações que fazem odiar, como as que ser com as bruxas, as lésbicas, as prostitutas, as rebeldes, as anarquistas, as loucas. As mulheres aparecem numa história ditada pelas fontes documentais, Fontes de mudanças estruturais no mundo político, econômico, religioso (Tedeschi, 2004, p.1200).

O uso crítico dessas fontes documentais possibilita o desenvolvimento de trabalhos científicos que relacionem devidamente o contexto histórico envolvido com os seus participantes, de ambos os gêneros. A formação consciente de estudantes e acadêmicos é a chave principal para o estabelecimento de pesquisas que contribua com a história das mulheres, permitindo o surgimento de problemas onde o tema ainda não tenha despertado interesse.

A fim de que profissionais da educação busquem por problematizar seus conteúdos didáticos em sala de aula, criticando ativamente as correntes do androcentrismo, etnocentrismo e do patriarcado. Expondo não apenas as figuras femininas excluídas do protagonismo social, mas analisando suas trajetórias políticas, suas experiências individuais e coletivas, produzindo noções aprofundadas a respeito da compreensão de suas identidades estabelecidas no corpo físico. Somente assim, as mulheres poderão vislumbrar mudanças na condição feminina através dos conceitos da equidade e da heterogeneidade.

3.3 NOVAS POSSIBILIDADES DE ESTUDO DAMIANA DA CUNHA E MALINCHE

Durante a exposição deste trabalho foi possível perceber as negociações políticas, a intencionalidade portuguesa de garantir domínio social e cultural sobre os indígenas, as tentativas de inserção dos povos originários na sociedade colonial por meio dos aldeamentos e o processo de coexistência dessas nações por parte da influência de seus líderes como Damiana e Manoel da Cunha. Diante do contexto

envolvente, o domínio da língua e a compreensão da construção simbólica dos portugueses podem ser considerados o diferencial para determinar espaço de poder político aos indígenas como mediadores ou intérpretes.

Nesse sentido, é observado no período colonial da América Lusa e Espanhola que a linguagem foi o ponto de partida para a assimilação da mensagem e transmissão dos valores ocidentais. “No século XVI, a necessidade de comunicação foi premente para os primeiros contatos linguísticos entre portugueses e indígenas, que muitas vezes eram mediados por gestos, imagens e as mais diversas associações languageiras” (Reis & Bagno, 2016, p.86). Desse modo, o indígena intérprete foi configurado como um importante agente utilizado no desenvolvimento do sistema colonial, e que tende a ser negligenciado na historiografia tradicional em virtude do protagonismo dado a “grandes personagens”, “conquistadores”, “bandeirantes” e “desbravadores”. A questão da alteridade desses povos originários é permeada na invisibilidade, uma vez que os documentos oficiais têm o objetivo de exaltar apenas o lado do colono.

Na atualidade, os estudos pós-coloniais vêm fortalecendo pesquisas que tenham a intenção de investigar a representação e a atuação dessas minorias de indígenas linguistas socialmente desconsiderados, de tal maneira que possibilita uma abertura maior para o desenvolvimento de problemas teóricos/científicos que resgatem a historicidade dos povos originários. Uma vez que “a partir da recuperação da história reprimida, novos discursos em relação à história de cada nação vão se formando no imaginário coletivo” (Melo, 2019, p.19).

Durante a análise documental da trajetória política de Damiana da Cunha foram encontradas diversas referências à indígenas homens e mulheres que atuaram de forma similar a Cayapó, demonstrando a importância da linguagem, da tradução do discurso, das representações, da atuação política e dos códigos culturais exercidos pelas lideranças indígenas em favor dos princípios da colonização. É importante salientar que tais medidas que beneficiavam os europeus ocorreu em virtude do processo da conquista, por meio da imposição, sedução ou oferta de barganhas, do mesmo modo que essa relação de aproximação pode ter sido facilitada pelos povos originários de acordo com os interesses dos próprios indígenas, fossem eles de cunho pessoal ou comunitário.

Precedentemente a Damiana da Cunha, Malinche⁶² (1500-1529) foi uma mulher indígena Nahua que recebeu missão similar de intérprete e mediadora no contexto das invasões Espanholas ao território ocupado pelas nações Astecas e Maias. Malinche pode ser considerada como uma tradutora precursora no período quinhentista devido a importância da sua atuação em um ambiente de destaque ocupado majoritariamente por homens tradutores, na figura de padres e navegadores. Como Damiana, Malinche entrou em contato muito jovem com as lideranças colonizadoras, segundo Tzvetan Todorov, ela foi “dada de presente aos espanhóis, durante um dos primeiros encontros. Sua língua materna é o Nahuatl, a língua dos astecas; mas foi vendida como escrava aos maias, e também domina a língua deles” (Todorov, 1999, p. 58).

Como Damiana, Malinche esteve inserida entre “dois mundos” diversos, visto por Melo (2019) como uma ação do “hibridismo cultural”, “onde o ser híbrido está dividido no interior dele próprio, gerando novos espaços de significação em que o sujeito é produtor e produto de uma cultura própria, situado no limite de duas culturas apropriadas” (Melo, 2019, p. 24). Assim, Malinche assumiu um papel de tradutora e intermediária entre os indígenas Astecas e Maias e os espanhóis, adquirindo novos costumes e partilhando os conhecimentos de seus antepassados.

A Malinche glorifica a mistura em detrimento da pureza (asteca ou espanhola) e o papel de intermediário. Ela não se submete simplesmente ao outro (caso muito mais comum, infelizmente: pensemos em todas as jovens índias, “presenteadas” ou não que caem nas mãos dos espanhóis), adota a ideologia do outro e a utiliza para compreender melhor sua própria cultura, o que é comprovado pela eficácia de seu comportamento (embora “compreender” sirva, neste caso, para “destruir” (Todorov, 1999, p. 58).

O autor analisa a atuação de Malinche por meio da compreensão dos códigos culturais do outro, expondo o protagonismo da indígena ao se aprimorar na língua espanhola e adquirir uma consciência própria. Nesse sentido, Julio (2015) alerta que “diversos estudos têm buscado sublinhar a historicidade dos índios, superando estereótipos ainda muito fortes - e não apenas no senso comum - que os apresentam como meras vítimas do processo de colonização” (Julio, 2015, p. 2). Visando atenuar

⁶² “Mulher indígena do povo Nahua que os índios chamam de Malintzin, e os espanhóis de dona Marina, e não se sabe qual dos dois nomes é uma deformação do outro; a forma que o nome assume mais frequentemente é la Malinche” (Todorov, 1999, p. 58).

isso na trajetória dessas mulheres indígenas, é possível analisar a influência exercida pela Malinche no que Todorov determina como um processo de “conversão cultural”:

Pode-se supor que ela guardasse rancor em relação ao seu povo de origem, ou em relação a um de seus representantes; o fato é que escolhe decididamente o campo dos conquistadores. Com efeito, não se contenta em traduzir; é evidente que também adota os valores dos espanhóis, e contribui como pode para a realização dos seus objetivos. Por um lado, efetuou uma espécie de conversão cultural, interpretando para Cortez não somente as palavras, mas também os comportamentos; por um lado, sabe tomar a iniciativa quando necessário, e dizer a Montezuma as palavras apropriadas (especialmente no momento de sua prisão), sem que Cortez as tenha pronunciado anteriormente (Todorov, 1999, p. 58).

No exposto, o autor supõe que o fator decisivo para o comprometimento de Malinche com a missão colonialista teria sido o fato dela ter sido vendida como escrava para os Maias pelo seu próprio povo e, posteriormente, para os espanhóis. A “guarda de rancor” poderia ter decidido os caminhos que vieram motivar a personagem em se tornar uma das principais tradutoras de Cortez, porém o que se pode deduzir a partir da trajetória dessas mulheres indígenas de destaque é que elas “procuraram e aproveitaram oportunidades que de alguma forma as fizessem escapar às difíceis condições às quais amiúde as mulheres indígenas eram submetidas” (Julio, 2015, p. 11) De tal maneira que Malinche se torna uma aliada indispensável para a conquista espanhola no território.

Em contrapartida, não se pode negar a violência causada a essas mulheres, como: a privação de liberdade, hierarquização de gênero, cor, raça e condição social vulnerabilizada. Malinche, por sua vez, não deixou de sofrer com a violência da sociedade patriarcal, ela se envolveu em um romance com Cortez e o auxiliou em seus objetivos de domínio dos povos nativos, após o declínio da capital Asteca Hernán Cortez “teria a oferecido a um de seus tenentes logo depois de tê-la recebido e casá-la com outro conquistador” (Todorov, 1999, p. 58). O autor prefere não problematizar a condição conservadora em que os homens decidiam os destinos dos corpos das mulheres, ainda assim, o fragmento esboça os preceitos que a sociedade colonial esperava delas. Era esperado que essas mulheres indígenas, a exemplo de Damiana e Malinche, desempenhassem tarefas voltadas para o cuidado do seio familiar, no entanto, essa atribuição de papéis domésticos não pode resumir a complexidade que envolve o contexto histórico dessas mulheres tradutoras.

Para tanto, a pesquisa acerca do protagonismo das trajetórias, representações e relações de poder entre as mulheres indígenas tradutoras ou intérpretes é uma possibilidade de estudo acadêmico que pretendo dar continuidade na pós-graduação, quando será explicitado teoricamente a historicidade dessas mulheres indígenas que se encontram em situação de invisibilidade social na historiografia, não se podendo ignorar suas habilidades de agir sobre seus próprios interesses, vontades, desejos e aspirações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória de Damiana da Cunha apresentada nesta monografia procurou trazer em seu conteúdo os elementos que tornaram a personagem tão requisitada no cenário político da Capitania e Província de Goiás. A indígena Cayapó se manteve no espaço de poder ocupando uma posição privilegiada que auxiliou as negociações em favor de seu povo. Durante a pesquisa se constatou a impossibilidade de afirmar as reais intenções de Damiana, bem como o quanto ela acreditava no discurso do colonizador, uma vez que não deixou escritos de próprio punho e, por outro lado, as fontes oficiais constatavam apenas o “lado” europeu da história.

Ainda assim, o que se pode deduzir é que Damiana desempenhou uma trajetória à contramão do esperado para o gênero feminino, pois adquiriu a consciência dos códigos culturais dos colonizadores portugueses, permaneceu no espaço do aldeamento e atuou como mediadora de conflitos entre o homem branco e os nativos Cayapó. É importante frisar, e no trabalho procurou-se evidenciar que os povos originários tinham intencionalidades e resistiram às investidas do colono, a exemplo das constantes fugas dos aldeamentos. Não foram apenas receptores da imposição de seus inimigos, tanto que para que cooperassem foi necessário que sua maior líder conseguisse contemplar de alguma forma os seus interesses básicos.

A intermediação de Damiana significou uma nova forma de se relacionar com os colonizadores, representando um modelo político que fez com que ela garantisse para si o protagonismo necessário para evitar as guerras de extermínio ao seu povo, evitar, contudo, o envio de bandeiras armadas para subjugar os Cayapó. Pode-se deduzir que ela viu no aldeamento uma maneira de acomodar seus familiares que corriam risco na mata, Damiana havia percebido que as intenções de expansão e domínio da terra dos nativos não tinham o objetivo de assegurar a sobrevivência daqueles povos que as habitavam.

A capacidade de compreender suas possibilidades dentro daquele contexto de imposição e dominação fez Damiana desenvolver as habilidades de liderança essenciais para o exercício das negociações. Mais do que a mentalidade de “aculturação”, “fatalismo da conquista”, “resistência” e “extermínio”, o período apresentou a oportunidade de atuação de indivíduos e mulheres de exerceram

dimensões de poder no “entre-lugar” da sociedade colonial, e de atuarem, como Damiana, enquanto ponte em distintas culturas, mesmo que para isso tivesse que percorrer longas distancias e comprometer sua saúde física.

A pesquisa demonstrou que Damiana da Cunha foi representada por seus biógrafos, Joaquim Norberto de Souza e Silva, Joaquim Manoel de Macedo, Ignês Sabino e Célia Coutinho, como uma mulher católica abnegada, próxima dos costumes europeus e distanciada da sua origem nativa. Os Cayapó foram vistos como “bárbaros” e Damiana como um exemplo a ser seguido, porém, após sua morte, a personagem foi deixada na invisibilidade. A necessidade de exaltar os heróis nacionais que teriam atendido os interesses da conquista na colonização, como os bandeirantes, acabaram por gerar um apagamento massivo dos povos originários e o contexto protagonista de suas historicidades.

Estudar a trajetória de Damiana despertou-me a intenção de continuar o desenvolvimento da pesquisa, buscando novas possibilidades de análises e compreensão da atuação de mulheres indígenas como linguistas e tradutoras na América Portuguesa e Espanhola, como citado no caso de Damiana da Cunha e Malinche. Essa proposta surge como uma necessidade de revisar e dar luz ao silenciamento imposto pela historiografia tradicional à história das mulheres indígenas, que foi escrita majoritariamente por narrativas eurocêntricas e masculinas em um regime patriarcal que invisibilizou a presença feminina na política. Essa ausência de aparição não significa que tais mulheres não existiram. Desse modo, torna-se imprescindível que as novas discussões acadêmicas se debrucem, também, sobre esse tema e garanta o acesso à notoriedade para a atuação indígena nos espaços de poder, já que, como vimos, Damiana nos mostrou com suas ações, ser possível mover-se em determinado contexto político e garantir condições estratégicas que atendessem seus interesses individuais e coletivos.

FONTES MANUSCRITAS – ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO (AHU)

CARTA do governador e capitão general do estado de Goiás, Luís da Cunha Menezes, á rainha D. Maria I [10.01.1783]. AHU_ACL_CU_008, Cx34, D.2079. Disponível em: <https://resgate.bn.br/docreader/docmulti.aspx?bib=resgate>

CARTA RÉGIA do rei D. José, ao governador e capitão-general de Goiás, Conde de São Miguel, D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, instruindo-o sobre como deverá governar a capitania de Goiás: os principais problemas a enfrentar e a necessidade de seguir as instruções de seu antecessor no Governo de Goiás [02.08.1754]. AHU_ACL_CU_008, Cx.8, D. 662. Disponível em: <https://resgate.bn.br/docreader/docmulti.aspx?bib=resgate>

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás] Conde de São Miguel, [D. Álvaro Xavier Botelho de Távora], ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa corte real], sobre a sublevação dos índios Acroás e Xacriabás; o estado em que se encontra a capitania e acerca de ser impossível povoar Goiás com indígenas, já que os mesmos são indômitos, bárbaros infiéis [09.06.1757]. AHU_ACL_CU_008, Cx.14,D.853. Disponível em: <https://resgate.bn.br/docreader/docmulti.aspx?bib=resgate>

DECRETO do rei D. José nomeando o [barão de Mossâmedes], José de Almeida e Vasconcelos [de Soveral e Carvalho], governador e capitão-general da capitania de Goiás, pelo tempo de três anos. AHU_ACL_CU_008, Cx.25, D. 1616. Disponível em: <https://resgate.bn.br/docreader/docmulti.aspx?bib=resgate>

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, Barão de Mossâmedes], José de Almeida e Vasconcelos [de Soveral e Carvalho], ao [secretário de estado dos Negócios Estrangeiros], marquês de Pombal, [Sebastião José de Carvalho e Melo] sobre suas práticas administrativas acerca da aldeia de São José de Mossâmedes e solicitando as determinações e o provimento da Fazenda Real para a civilização dos Carajás e Javaés e outras nações indígenas. AHU_ACL_CU_008, Cx28, D.1855. Disponível em: <https://resgate.bn.br/docreader/docmulti.aspx?bib=resgate>

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, Luís da Cunha Menezes ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho Melo e Castro, sobre as medidas administrativas para animar a extração de ouro em Goiás e promover a civilização dos índios, impulsionando as obras da aldeia de São José de Mossâmedes, e acerca do aldeamento dos índios Caiapós na aldeia dominada D. Maria I. AHU_ACL_CU_008, Cx32, D.2025. Disponível em: <https://resgate.bn.br/docreader/docmulti.aspx?bib=resgate>

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, Luís da Cunha Menezes ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho Melo e Castro, sobre o aldeamento de Nova Beira, habitada pelos índios Carajás, Carijós e Javaés; as medidas tomadas para conter as hostilidades dos índios Caiapós e Xavantes e manter a amizade dos índios aldeados no presídio estabelecido sob o comando do alferes José Machado de Azevedo; as descobertas de Salinas que prometem grande abundância e propondo a formação uma Bandeira composta de índios, comandada pelo Capitão de Pedestres José Luís Pereira, para tentar a pacificação dos índios Caiapós [03.1780]. AHU_ACL_CU_008, Cx32, D.1996. Disponível em: <https://resgate.bn.br/docreader/docmulti.aspx?bib=resgate>

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás, Luís da Cunha Menezes ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho Melo e Castro, sobre a civilização dos índios Caiapós; o sucesso do aldeamento da dita nação; a criação da Aldeia Maria I, e enviando plantas e estampas a dita aldeia. AHU_ACL_CU_008, Cx33, D.2076. Disponível em: <https://resgate.bn.br/docreader/docmulti.aspx?bib=resgate>

OFÍCIO do [governador e capitão-general de Goiás], Luís da Cunha Menezes, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Martinho Melo e Castro, sobre a sua nomeação para o governo de Minas Gerais e a de seu irmão, Tristão da Cunha Menezes, para ser seu sucessor no governo de Goiás. AHU_ACL_CU_008, Cx34, D.2086. Disponível em: <https://resgate.bn.br/docreader/docmulti.aspx?bib=resgate>

FONTES MANUSCRITAS ARQUIVO HISTÓRICO ESTADUAL DE GOIÁS (AHEG)

CARTA de Miguel Lino de Moraes a Sr.^a Damiana da Cunha. Cidade de Goiás. 15 de maio de 1830. Da Secretaria de Governo – Livro de Registro de Ofícios e ordens expedidas pelo governo provincial (1828-1830), nº 0155, f.72,73. AHEG.

ORDEM de Miguel Lino de Moraes ao Diretor da Aldeia de São José. Cidade de Goiás, 2 de dezembro de 1829. Secretaria de Governo – Correspondência do Governo Provincial aos Capitães-Mores, Comandantes de Distritos e Diretores de Aldeias, nº 0161, f. 9v. AHEG.

ORDEM de Miguel Lino de Moraes ao Intendente dos Armazéns. Cidade de Goiás. 15 de maio de 1830. Da Secretaria de Governo – Livro de Registro de Ofícios e ordens expedidas pelo governo provincial (1828-1830), nº 0155, f.71v. AHEG.

ORDEM de Miguel Lino de Moraes ao Administrador da Aldeia de São José. Cidade de Goiás. 15 de maio de 1830. Da Secretaria de Governo – Livro de Registro de Ofícios e ordens expedidas pelo governo provincial (1828-1830), nº 0155, f.72v. AHEG.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. **O que é política?** Editoria, Ursula Ludz tradução de Reinaldo Guarany. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ARTIAGA, Zoroastro. Geologia Econômica de Goiaz. Uberaba, 1947; **Dos Índios do Brasil Central**. Uberaba, 1947a; Contribuição para a História de Goiaz: Goiânia: mimeografado, sem data; Monografia Corográfica do Estado de Goiaz. Goiânia: mimeografado, sem data; Minérios de Radium em Goiaz (ao Instituto de Pesquisas Tecnológicas de S. Paulo).

ASNIS, Gabriel Zissi Peres. A “Pacificação” de acordo com o Diretório Pombalino e sua realidade nos aldeamentos de Maria I e São José de Mossâmedes. **Caderno de Pesquisa do CDHIS**, Uberlândia, vol.32 n.2. 2019.

BERTRAN, Paulo. **Notícia geral da capitania de Goiás**. Goiânia/Brasília: Editoras UCG/UFG/Solo Editora, 1997.

BRITTO, Célia Coutinho Seixo de. **A mulher, a história e Goiás**. Goiânia: Livraria e Editora Cultura Goiana, 1974.

BURKE, Peter, 1937- **O que é história Cultural?** Tradução: Sérgio Goes de Paula. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,2005.

CAPUCHO, Taís Cristina J. Pinheiro. Pregadoras e guerreiras invisíveis: mulheres indígenas e a colonização do Brasil. **Revista Ars Histórica**, nº 18, p 1-17, Jan/jun.2019.

CARVALHO, Maria Meire de. Damiana da Cunha: uma capitã-mor nos sertões dos goyazes nos séculos XVIII-XIX. In: **Fragmentos de Cultura**. Vol.14, n. 06. Goiânia: Instituto de Filosofia e Teologia, PUC-GO, 2004, p. 1111-1124.

CAVALCANTE, José Luiz. A lei de terras de 1850 e a reafirmação do poder básico do estado sobre a terra. **Histórica** nº 2. São Paulo, 2005.

CHAIM, Marivone Matos. **Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749-1811** / Marivone 2. ed. Matos Chaim. 2. ed. rev. São Paulo: Nobel; [Brasília]: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

CHAIM, Marivone Matos. Hostilidade Indígena. **Goiás Cultura** ano I, v. 1, p. 79-85. Goiânia: Conselho Estadual de Cultura.

COELHO, Damiana Antonia. **Representações de Damiana da Cunha na história e na literatura**. 2016. 116 f. Dissertação (Mestrado em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado). Universidade Estadual de Goiás, Campus Anápolis de Ciências Socioeconômicas e Humanas, Anápolis, GO.

FERREIRA NETO, Maria Cristina N. Autobiografia e Biografia: a arte de construção de si mesmo e do outro. **Fragmentos de Cultura**. Goiânia, v.15, nº 10, p.1531-1539, out. 2005.

FREIRE, José Rodrigues. Relação da conquista do gentio Xavante conseguida pelo... senhor Tristão da Cunha Menezes, governador, e capitão general da capitania de Goiaz. Lisboa – 1790.

FREYRE, Gilberto, 1900-1987. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal / Gilberto Freyre; apresentação de Fernando Henrique Cardoso. 481 ed. rev. São Paulo: Global, 2003.

JULIO, Suelen Siqueira. **Mulheres indígenas e política no Brasil oitocentista**: o caso de Damiana da Cunha. In: Georgina Santos; Elisa Garcia. (Org.). Mulheres do mundo Atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade. 1ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020, v., p. 99-115.

JULIO, Suelen Siqueira. **Além do esperado**: A trajetória da Índia Damiana da Cunha (Goiás, c. 1780- 1831). IX Prêmio construindo a igualdade de gênero, UFF, 2013.

JULIO, Suelen Siqueira. **Damiana da Cunha**: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói-RJ: UFF, 2015.

JULIO, Suelen Siqueira. **Etnicidade e gênero nos sertões da América portuguesa**: a trajetória da índia Damiana da Cunha (Goiás, c. 1780-1831). In: XXVII Simpósio Nacional de História, 2013, Natal. Caderno de Resumos, 2013.

JULIO, Suelen Siqueira. Mulheres Indígenas na América Latina Colonial. In: **XXVIII Simpósio Nacional de História**: Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios, Florianópolis. Caderno de Resumos, 2015.

KARASCH, Mary. “Catequese e cativo: política indigenista em Goiás, 1780- 1889”. In CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

KARASCH, Mary. Índios aldeados: um perfil demográfico da capitania de Goiás. 1755-1835. **Habitus**, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 21-38, 2017.

LIMBERT, Rita de Cássia Pacheco. **Discurso indígena**: aculturação e polifonia. Dourados, MS: UFGD, 2009.

FEBVRE, L. **Martinho Lutero**: um destino. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

MACEDO, Joaquim Manuel de. **Anno Biographico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Typographia e Lithographia do Imperial Instituto Artístico, 1876.

MELO, Valdirene R. da Silva. Malinche: entre o imperialismo espanhol e um novo projeto de nação imaginada para o México. **UFP. Macapá**, v.9, n.2,2º sem., 2019.

MORI, Robert. **Os aldeamentos indígenas nos caminhos dos Goiaes**: guerra e etnogênese no “sertão do gentio Cayapó” (Sertão da farinha podre) – séculos XVIII e XIX. Dissertação (Mestrado). Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

NASCIMENTO, Patrícia Emanuelle. **Protagonismo Indígena na capitania de Goiás e suas estratégias e atuações frente as políticas indigenistas no século XVIII**. Dissertação (Doutorado). Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2019.

PALACIN, Luís. **Goiás 1722-1822**: estrutura e conjuntura numa capitania de Minas. 2. ed. Goiânia: Oriente, 1976.

PECORARO, Rosano, **Filosofia da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.2009.

PELLEGRINI, Tânia. Realismo: postura e método. **Letras de hoje**, v. 42, n. 4, 2007.

PEREIRA, Christiane Peres. Os primeiros presidentes em duas províncias distintas: Goiás e Rio Grande do Sul (1824-1831). **XXIX Simpósio Nacional de História**. Brasília, UNB, 2017.

PESAVENTO, S. Jatahy. Contribuição da História e da Literatura para a construção do cidadão: abordagem da identidade nacional. In: Leenhardt, Jacques; Pesavento, Sandra Jatahy (orgs.). **Discurso histórico e narrativa literária**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1998.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. Os Primeiros Aldeamentos na Província de Goiás: Bororo e Kaiapó na estrada do Anhanguera. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 1996, v,39 n° 1.

SABINO, IGNES. **Mulheres ilustres do Brazil**. Edição fac-similar. Florianópolis: Editora Mulheres, 1899, 1996.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. 1779-1853. **Viagem à província de Goiás**. Tradução de Regina Reis Junqueira. Apresentação de Mario Guimaraes. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1975.

SILVA, Ibson Coelho da. **O indianismo e as digitais de Machado de Assis**. MS thesis. Universidade Federal de Pernambuco, 2017.

SILVEIRA, Maria José. **Guerra no coração do cerrado**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de, 1820-1891. **Brasileiras célebres** / Joaquim Norberto de Sousa Silva. – Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de. “Biographia: Damiana da Cunha”. **Revista do Instituto Histórico e Geographico e Etnographico do Brasil**, Tomo 24 (1861), 1973.

TEDESCHI, Losandro Antônio. O ensino da história e a invisibilidade da mulher. In: **Fragmentos de Cultura**. Vol.14, n. 06. Goiânia: Instituto de Filosofia e Teologia, PUC-GO, 2004, p. 1193-1202.

TELES, Mendonça José, PINHEIRO, Antonio Cesar Caldas; APOLINARIO, Juciene Ricarte. **Catálogo de verbetes dos manuscritos avulsos da capitania de Goiás** existentes no Arquivo Histórico Ultramarino. Brasília: Ministério da Cultura. Goiânia Sociedade Goiana de Cultura, 2001.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TORRES, Michelle Cobra. **História e literatura: reflexões teóricas**. História, histórias, vol. 8, nº 15, jan/jun. 2020.

VIDAL, Laurent. Sob a máscara do colonial. Nascimento e “decadência” de uma vila no Brasil moderno: Vila Boa de Goiás no século XVIII. **HISTÓRIA**, São Paulo, 28 (1): 2009.