

DOI: 10.30612/frh.v25i45.17135

## Resistências indígenas à cosmovisão colonialista: políticas indígenas e o Diretório dos Índios em Goiás

*Resistencias indígenas a la cosmovisión  
colonialista: las políticas indígenas y el Directorio  
de Los Indígenas en Goiás*

*Indigenous resistance to the colonialist  
cosmopolitanism: indigenous policies and the Directory  
of the Indigenous in Goiás*

Patrícia Emanuelle Nascimento

Instituto de História/INHIS da Universidade Federal de Uberlândia  
(UFU)

Uberlândia, Minas Gerais, Brasil

[patricia.nascimento@ufu.br](mailto:patricia.nascimento@ufu.br)

<https://orcid.org/0000-0002-8081-6610>

**Resumo:** O intento desse artigo é destacar as novas chaves interpretativas para pensar as relações históricas de dominação colonial e pós colonial e as (re) existências de indígenas mulheres e homens e de seus protagonismos históricos a fim de desconstruir a ideia de indígenas passivos e vítimas na/da História ao apresentar que os povos indígenas atuaram a partir de estratégias políticas próprias por meio de suas cosmopolíticas. Apresentar as ideias e *tecnologias de poder* que orientam historicamente discursos e ações do poder colonial e pós-colonial frente às populações indígenas sedimentadas nas políticas indigenistas brasileiras. Perceber que as lutas das (os) indígenas por seus direitos são históricas e observar como essas relações interétnicas de processos de subalternização colonial e (re)existências indígenas se dão em situações

históricas específicas. Como caso particular, abordo a interferência da política indígena na aplicação tardia do Diretório dos Índios em Goiás como efeito da sublevação ocorrida na Missão São Francisco Xavier no norte da capitania enfatizando o que denomino de *memória da sublevação*.

**Palavras-chave:** Políticas indígenas. Cosmovisão colonialista. Resistências indígenas. Goiás.

**Resumen:** El propósito de este artículo es resaltar las nuevas claves interpretativas para pensar las relaciones históricas de dominación colonial y poscolonial y la (re)existencia de mujeres y hombres indígenas y sus protagonismos históricos con el fin de deconstruir la idea de indígenas y víctimas en/de la Historia al presentar que los pueblos indígenas actuaron desde sus propias estrategias políticas a través de sus cosmopolíticas. Presentar las ideas y tecnologías de poder que históricamente guían los discursos y acciones del poder colonial y poscolonial frente a las poblaciones indígenas arraigadas en las políticas indigenistas brasileñas. Darse cuenta de que las luchas de (los) pueblos indígenas por sus derechos son históricas y observar cómo estas relaciones interétnicas de procesos de subalternización colonial y (re)existencias indígenas se dan en situaciones históricas específicas. Como caso particular, discuto la injerencia de la política indígena en la tardía aplicación del Directorio de Indios en Goiás como efecto del levantamiento ocurrido en la Misión São Francisco Xavier en el norte de la capitania, enfatizando lo que llamo el *recuerdo del levantamiento*.

**Palabras-clave:** Políticas indígenas. Cosmovisión colonialista. Resistencia indígena. Goiás.

**Abstract** The intent of this article is to highlight the new interpretative keys to think about the historical relations of colonial and post-colonial domination and the (re)existence of indigenous women and men and their historical protagonisms in order to deconstruct the idea of passive indigenous people and victims in/ of History by presenting that indigenous peoples acted from their own political strategies through their cosmopolitics. Present the ideas and technologies of power that historically guide discourses and actions of colonial and post-colonial power vis-à-vis indigenous populations rooted in Brazilian indigenist policies. Realize that the struggles of (the) indigenous people for their rights are historical and observe how these interethnic relations of colonial subalternization processes and indigenous (re)existences occur in specific historical situations. As a particular case, I approach the interference of indigenous politics in the late application of the Directory of the Indians in Goiás as an effect of the uprising that took place in the São Francisco Xavier Mission in the north of the captaincy, emphasizing what I call the *memory of the uprising*.

**Keywords:** Indigenous policies. Colonialist cosmovision. Indigenous resistance. Goiás.

**Recebido em 28/05/2023.**

**Aceito em 29/11/2024.**

## INTRODUÇÃO

Historicamente, as políticas indigenistas e as ciências sociais, entre elas, a História e a Antropologia, promoveram silenciamentos, apagando as diversas historicidades e temporalidades de indígenas mulheres e homens nas suas trajetórias de lutas anticoloniais de (re) existências.

A legislação foi continuamente ordenada de modo a tutelar, impor restrições à posse do território e não reconhecer os modos de vida indígenas. O divisor de águas é a Constituição de 1988 que rompe com a tutela e prevê a cidadania multidimensional e direitos específicos.

O protagonismo de indígenas mulheres e homens das últimas décadas impôs a necessidade de repensar as produções acadêmicas, as políticas indigenistas oficiais e não oficiais, as práticas educativas e os mecanismos de participação visando a autonomia indígena e seus *manejos de mundo*.

Pretendo destacar como as novas chaves interpretativas recolocam as relações históricas de dominação, bem como os protagonismos indígenas compreendendo como as ideias e *tecnologias de poder* orientam historicamente discursos e ações do poder colonial e pós-colonial frente às populações indígenas.

Essa análise percebe que as lutas das (os) indígenas por seus direitos são históricas e observa as relações interétnicas nos processos de subalternização colonial e como as (re)existências indígenas se dão em situações históricas específicas ao longo de nossa historicidade, considerando a importância dessa historicização para compreender a “busca de autonomia no diálogo com as agências de governo”. (SOUZA LIMA, 2015, p. 444). Como caso particular, abordo a interferência da política indígena na aplicação tardia do Diretório dos Índios em Goiás como efeito da sublevação ocorrida na Missão São Francisco Xavier no norte da capitania enfatizando o que denomino de *memória da sublevação*.

## UMA NOVA CHAVE ANALÍTICA: A HISTÓRIA INDÍGENA



Num movimento interdisciplinar os conceitos de cultura e identidade são reinterpretados. Cultura passa a ser explicada a partir da perspectiva de movimento, atualização e reconfiguração. Esse novo entendimento depôs o conceito de aculturação visto que esse é um conceito implicado no entendimento essencialista de cultura e preceituava a transitoriedade dos povos indígenas. Todavia, “a extinção dos índios, tantas vezes prognosticada, é negada enfaticamente pela capacidade das sociedades nativas em sobreviver os mais hediondos atentados contra sua existência” (MONTEIRO, 1995, p. 228). Seguindo, Monteiro é importante lembrar que

Recuperar os múltiplos processos de interação entre essas sociedades e as populações que surgiram a partir da colonização européia, processos esses que vão além do contato inicial e dizimação subsequente dos índios, apresenta-se como tarefa essencial para uma historiografia que busca desvencilhar-se de esquemas excessivamente deterministas (1995, p. 228)

Conforme Barth (2000) o conceito de identidade está muito mais associada às questões políticas e sociais do que culturais o que permite perceber os processos de etnogênese a partir de estratégias políticas dos povos indígenas em seus processos de resistência à cosmopolítica ocidental e em suas estratégias de *pacificação do branco*.

Com a Nova História Política se dá o questionamento da ideia de grupos sociais como blocos monolíticos, nesse sentido Mintz (2010) apresenta a ideia de variabilidade de intenções em que múltiplos são os agentes políticos envolvendo grande complexidade de relações. Vários estudos sobre legislações e políticas indigenistas vêm se pautando por essa chave de compreensão.

A História Indígena aponta aproximações entre áreas de conhecimento e novas perspectivas conceituais. É fundamental a existência de um campo interdisciplinar que relacione História, Antropologia e Arqueologia. Desse campo interdisciplinar emergiram novas perspectivas metodológicas e conceituais como a Etno-História e o conceito de *Agency*. Novos problemas e leitura descolonizada das fontes oficiais estão no centro das pesquisas em História Indígena, como indica Melià (1997) há um processo de desideologizar as fontes. Aspecto igualmente importante no tocante às fontes é a sua ampliação enfocando a tradição oral e a cultura material.

Os aportes das metodologias decoloniais são fundamentais para a história indígena e nos permite o enfrentamento com as epistemologias colonialistas as quais são balizadas pela dicotomia sujeito versus objeto. Na esteira das metodologias decoloniais é possível pensar metodologias co-participativas com sujeitas e sujeitos (Haber, Maldonado-Torres, Coletivo Situaciones, Francisco Varela) e as co-teorizações (Stefano Sartorello, Joane Rappaport, Escobar). A perspectiva decolonial permite enfatizar a resistência ontológica e epistêmica dos povos indígenas. Nesse sentido, Elias Nazareno (2017, p. 46) assevera que a “interculturalidade crítica, entendida como processo social, político e epistêmico, pode ser considerada, portanto, como sinônimo da decolonialidade”

a decolonialidade instala-se no mesmo momento em que se instala a colonialidade do poder. Os povos indígenas que permanecem vivos, com seus conhecimentos e suas línguas, são uma prova viva da decolonialidade como processo de resistência e afirmação identitária (NAZARENO, 2017, p. 46).

A Virada epistemológica na escrita da história para a construção da História Indígena, segundo Maria Cristina dos Santos (2017), denuncia que “[...] a tendência geral era a de minimizar, ou mesmo eliminar, os índios enquanto atores históricos”. Em contrapartida:

a antropologia histórica buscava qualificar a ação consciente – *agency*, em inglês – dos povos nativos enquanto sujeitos da história, desenvolvendo estratégias políticas e moldando o próprio futuro diante dos desafios e das condições do contato e da dominação (MONTEIRO, 1995, p. 223, 226 apud SANTOS, 2017, p. 346 ).

Nesse sentido, a autora apresenta que para Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha o diálogo entre História e Antropologia invoca “o papel ativo e criador das sociedades ameríndias” (SANTOS, 2017, p. 342) levantando documentos e propiciando inovação interpretativa para pensar a história indígena, como diz Viveiros de Castro, em seus próprios termos.

Por meio do conceito de *agency*, os indígenas são apresentados como sujeitos conscientes e não como “manipulados” por uma estrutura inconsciente. Hill (1988) e

Giddens (2009 [1998]), com a retomada do conceito de agência, elevam o (a) indígena a sujeito (a) histórico enfatizando seu papel de protagonista.

Com essas novas chaves de leitura podemos entender os múltiplos agentes políticos, a complexidade de relações em suas dinâmicas sociais, os conflitos, as negociações e tensões, os acordos e como as políticas indígenas incidem sobre as políticas indigenistas e suas legislações. É nessa chave de compreensão que apresento a especificidade a aplicação do Diretório dos Índios em Goiás.

É também a partir dessas perspectivas analíticas que podemos situar não apenas a legislação e políticas indigenistas brasileiras no escopo do metarrelato da modernidade, mas também o discurso das Ciências Sociais e da Historiografia destacando os riscos da meta-narrativa ocidental para os direitos e a existências dos povos indígenas, portanto, a importância de rir com as narrativas colonialistas.

## NAS TEIAS DA NARRATIVA COLONIALISTA

Proponho explicitar de que modo a legislação e as políticas indigenistas brasileiras, bem como Ciências Sociais como a Antropologia e a História editaram e reeditaram o racismo epistemológico e ontológico presentes na cosmovisão colonialista.

Ao analisar as políticas indigenistas, Souza Lima (2015, p. 436) parte do pressuposto de que “não há um descompasso radical entre formas de agir e esquemas de pensamento”. Para este autor “descrever a prática de agências de governo” implica em descrever também as ideias “pois, ao fim e ao cabo, como diz Geertz, política é ação simbólica (Geertz 1991:169-170)” (Ibidem, p. 436)

A premissa aqui apresentada é a de que o esquema de pensamento que orienta as políticas e legislações indigenistas brasileiras pauta-se pelos marcos do metarrelato da modernidade. As políticas indigenistas e as legislações atualizam esquemas colonialistas que são reeditados em cada contexto histórico.

A História indigenista durante muito tempo foi confundida com História indígena (CUNHA, 2009) e essa confusão implica, historicamente, em violências e violações aos povos indígenas. Violências como: a) retirar aos indígenas a perspectiva de suas historicidade e de suas temporalidades envolvidos nas situações de contato

esvaziando seu protagonismo histórico (CUNHA, 2009) silenciando e apagando as políticas indígenas da História; b) Enquadrar os indígenas nas grandes sínteses do ocidente os considerando como desimportantes à medida em que suas temporalidades ficam reduzidas ao esquema temporal europeu da linearidade ascendente em que foram e são representados como um passado do “eu” europeu, portanto, pensados como o próprio passado “o ponto zero da socialidade” (CUNHA, 2009, p. 122); c) Identificar os povos indígenas como meras vítimas das políticas e legislação indigenistas – o que não permitia ver que políticas indigenistas e políticas indígenas são indissociáveis. Essa é uma perspectiva que remonta a uma leitura colonialista das fontes históricas.

As Ciências Sociais, as políticas e legislações coloniais são *tecnologias de poder*. Por isso anteriormente discuto a importância de novas chaves de compreensão da e para a História Indígena. Pontuar os esquemas da cosmovisão colonialista é fulcral porque o universalismo histórico e o dualismo ontológico fabricaram a não coetaneidade do simultâneo.

A cosmologia monocultural moderna colonialista não admite a diversidade, portanto, inclui negando e sua expressão, por excelência, são as missões civilizadoras: *cristianização, civilização, progresso, modernização, desenvolvimento, globalização*. O dualismo ontológico ordena essas missões já que fomenta as oposições hierárquicas a partir da separação entre humanos (humanitas) e não humanos (antropos) como nos informa Maldonado-Torres (2016).

Como funciona a cosmologia monocultural moderna colonialista? O metarrelato da modernidade tem sua cosmovisão/ação naquilo que Arturo Escobar (2005) denomina de *Um mundo feito de um mundo só*. Essa é uma produção da percepção que é construída a partir das narrativas do universalismo eurocêntrico que tem em Hegel um de seus principais expoentes. Lander (2005) enfatiza que esse metarrelato tem a capacidade de colonizar a realidade e o tempo ao passo que engendra o imaginário do progresso que impõe a não contemporaneidade dos povos indígenas.

No debuxo da história universal e do tempo evolutivo europeu:

As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais,

prémodernas. São colocadas num momento anterior do desenvolvimento histórico da humanidade (Fabian, 1983), o que, no imaginário do progresso, enfatiza sua inferioridade. (LANDER, 2005, p 13)

As políticas indigenistas estão alicerçadas nessa cosmovisão ocidental e a partir dela emprega *tecnologias de poder* como o controle, a vigilância, o estado de guerra permanente e a pacificação. Tecnologias consubstanciadas em guerras justas, escravização, descimentos, aldeamentos, reservas, políticas etnocidas de assimilação e integração.

## ESQUEMAS DE PENSAMENTO COLONIALISTA E IMPACTOS SOBRE DIREITOS E RECONHECIMENTO ÉTNICO

Nos séculos XVI e XVII não se questiona o valor universal da fé cristã. Essa cosmovisão ocidental da binariedade distingue as populações indígenas entre nações indígenas aliadas e nações indígenas inimigas da cristandade. Nessa concepção os direitos de liberdade e acesso à terra são pensados na referência da *humanitas* e a definição do que significa ser humano passa pela ideia de ser/tornar-se cristão. Não ser cristão é ser posto fora da órbita da humanidade, portanto, ter os direitos negados. Ao não cristão se deposita todo um discurso criminalizante em que são designados como perigosos, gentios, ferozes, atrozés, bárbaros, passíveis de correção pedagógica: escravidão e exploração do trabalho.

Tecnologias de poder colonial, muito utilizadas, foram os mecanismos da pacificação e cristianização para controle da mão de obra, dos corpos (femininos e masculinos) e das subjetividades indígenas. No entanto, os povos indígenas utilizaram de variadas estratégias políticas de enfrentamento às formas do poder colonial. Reportando a Gersem Baniwa Luciano é possível indicar que foram vários os *manejos de mundo* que os povos indígenas laçaram mão para também colonizarem os brancos ainda que num contexto adverso. Para Gersem Baniwa Luciano (2023) as cosmologias dos povos indígenas, principalmente as da Amazônia, associavam os colonizadores ao caos e que, portanto, eles deveriam ser controlados e administrados pelos indígenas.

Nas políticas de alianças, muitos povos indígenas utilizaram a estratégia da *aparência de sujeição* (Certeau) e se faziam passar pelo *humanitas* do colonizador como enfrentamento às violações constantes e garantia de direitos ao território. Em relação ao direito territorial, por exemplo, um Alvará do século XVII de 1º de abril de 1680 apresentado por Manuela Carneiro da Cunha (1992) dava conta da posse de território para os povos indígenas. O Alvará indicava os indígenas como primários e naturais senhores de suas terras (CUNHA, 2009), no entanto, até a Constituição de 1988 as políticas indigenistas foram implementadas de modo a espoliar os povos indígenas de seus territórios ancestrais.

A independência do Brasil não implica em uma ruptura com o sistema-mundo moderno-colonialista patriarcal, racista, capitalista, etnocida, epistemicida, ecocida, comunitaricida. (Ramón Grosfoguel). Pelo contrário, o processo de nossa independência reedita *Um mundo de um mundo só* em seu universalismo excludente.

O projeto de nação oitocentista é um projeto monocultural, mono-ontológico e monolíngüe que exclui indígenas e outros povos.

Trata-se de uma *necropolítica* (Achille Mbembe) realizada a partir de discursos e práticas de construção de uma memória nacional baseada nos *efeitos de esquecimento* como observa João Pacheco de Oliveira em seu livro *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. É por isso que as retomadas étnicas dos movimentos indígenas em suas lutas contemporâneas são tão importantes, uma vez que, colocam em cheque as: a) *visões-divisões de mundo* descritas por Boccara; b) os *efeitos de esquecimento* apresentados por João Pacheco de Oliveira, bem como c) as noções essencialistas de cultura e d) o universalismo eurocêntrico ocidental o qual se expressa por meio do metarrelato da História Universal.

O metarrelato da História Universal situou-se por muito tempo nas entranhas da historiografia brasileira. Lembra-nos Cavalcante (2019, p. 18) que o modelo quadripartite da História não é “natural” e nem universal, mas sim uma construção ideológica que atribui centralidade e universalidade à história do continente europeu”.

Carlos Walter Porto-Gonçalves (2005: 3) afirma que existe um legado epistemológico do eurocentrismo que se soma ao legado de desigualdade e injustiça sociais do colonialismo e do imperialismo. Este

legado epistemológico é um dos impedimentos para compreensão do mundo vivido e dos saberes deste mundo. Daí porque “a crítica ao eurocentrismo é uma crítica à sua episteme e à sua lógica que opera por separações sucessivas e reducionismos vários” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015 ,p. 27).

Para Cavalcante (2019), a Historiografia comprou o discurso eurocêntrico e o grande problema disso é que o racismo epistêmico descarta outras temporalidades e historicidades. No bojo da História Universal as diferenças são pensadas como inferiores. Cavalcante adverte que “embora a área da História, no Brasil, tenha construído uma tradição crítica a regimes autoritários e a diversos aspectos do capitalismo, não se pode negar que em muitos momentos a historiografia foi e é legitimadora dos discursos coloniais” (2019, p. 46)

De acordo com Ramon Grofoguiel (2016) esse racismo epistemológico valida apenas os pensamentos críticos de homens brancos ocidentais (portanto também sexista) de cinco países (Alemanha, Inglaterra, França, Estados Unidos e Itália)

Ao naturalizar e universalizar as regiões ontológicas da cosmovisão liberal que servem de base a suas constrições disciplinares, as ciências sociais estão impossibilitadas de abordar processos histórico-culturais diferentes daqueles postulados por essa cosmovisão. Caracterizando as expressões culturais como tradicionais ou não-modernas, como em processo de transição em direção à modernidade, nega-se-lhes toda possibilidade de lógicas culturais ou cosmovisões próprias. Ao colocá-las como expressão do passado, nega-se sua contemporaneidade (LANDER, 2005, p. 14-15).

Pacheco de Oliveira (2016, p. 87) ressalta que essa visão repercute nos modos de pensar e narrar o passado. Esses modos são instituídos pelos regimes de alteridade e têm consequências sociais muito nefastas para os índios reais, “funcionando como uma espécie de atestado poético da inexistência ou irrelevância dos indígenas contemporâneos”.

Essas consequências têm a ver diretamente com os direitos dos indígenas, uma vez que as políticas indigenistas do século XIX tratarão de incorporar os indígenas negando sua diversidade. Cria-se a ideia de índio genérico subalternizando e negando seus direitos à terra e à diferenciação identitária. Os indígenas que nesse processo de apagamento estatal lutam para manterem seus modos de existência social vivos e ligados

ao território são considerados pelo Estado recém criado como entraves ao desenvolvimento econômico da nação.

Segundo Manuela Carneiro (1992) o projeto de nação atua no sentido de misturar os povos indígenas à massa de trabalhadores nacionais. Essa política de indiferenciação já vem pautada desde o Diretório dos Índios em meados do século XVIII com as políticas de intrusão de não indígenas nos aldeamentos, incentivo aos casamentos interétnicos e proibição das línguas indígenas. A política integracionista preconiza o apagamento da diversidade e das especificidades étnicas. Dentre as implicações de uma política como essa para os povos indígenas está perda dos direitos originários sobre a terra na ideia de transitoriedade do indígena dada as políticas de integração e as ideias de “coexistência de culturas dentro de uma unidade social e política quando imaginada como fato passageiro e controlado” (PACHECO de OLIVEIRA, 2016, p. 310)

No século XIX as terras indígenas pela primeira vez na história poderiam ser consideradas como terras devolutas. Também havia concessões de sesmarias em territórios indígenas com o intrusão de não indígenas nos aldeamentos garantidos desde a legislação pombalina. A política assimilacionista dos oitocentos com seu pensamento liberal enfatiza o rompimento do comunitarismo e as terras passam a ser alvo da cobiça das câmaras municipais que, conforme Carneiro da Cunha (1992) procuravam reservar terras à colonos estrangeiros. O século XIX por meio da ideologia evolucionista compreendeu o direito dos indígenas à terra como um direito que dependeria de seu suposto “estágio de civilização”, mediante esse argumento muitos aldeamentos foram ser extintos.

O projeto de nação opera o racismo epistemológico por meio da lógica eurocêntrica excludente calcada no universalismo propagado por Hegel

Ao povo a que corresponde tal momento como princípio natural, é-lhe encomendada a execução do mesmo no progresso da autoconsciência do espírito do mundo que se abre. Este povo, na história universal e para essa época, é o dominante e nela sô pode fazer época uma vez. Contra este seu absoluto direito de ser portador do atual grau de desenvolvimento do espírito do mundo, os espíritos dos outros povos não têm direitos, e eles, como aqueles cuja época passou, não contam na história universal (Hegel, 1976: 334-335 apud LANDER, 2005, p. 11).

De acordo com Cunha (1992), a visão liberal de José Bonifácio preconizava a usurpação direta e a compra de terras em território indígena. A autora oferece um exemplo de como a política liberal implica no comunitaricídio e explica que D. Pedro I em dezembro de 1826 repreendeu o presidente da província do Rio Grande do Norte “por ter mantido a posse comunitária dos índios sobre as terras de suas aldeias” e autorizou que fosse dada a posse das ditas terras “a pessoas ou a herdeiros de pessoas que em virtude do Diretório Pombalino, se haviam instalado nelas. Quanto aos índios, que fossem removidos para outra área e recebessem parcelas de terras individuais”. (CUNHA, 1992, p. 143)

As Políticas indigenistas articulam-se a um projeto de nação que se constrói como uma comunidade imaginada (Anderson) e tradição inventada (Hobsbawn) que não contempla a pluridiversidade (cidadania excludente) para negar direitos sobre a terra e sobre a própria identidade na forja dos “índios misturados”. O discurso do índio misturado é utilizado para burlar a legislação – se não é mais índio, não tem mais direitos. Essa ferramenta discursiva aparece nos números dos Censos apresentados por João Pacheco de Oliveira em sua análise sobre os indígenas no período do Império principalmente em áreas de colonização antiga para esbulho das terras dos aldeamentos. Por outro lado, os indígenas das áreas de fronteiras de expansão são nomeados como “índios bravos” e pensados e tratados nos registros da obstacularização ao progresso. Embora a Lei de Terras de 1850 não negasse a existência de coletividades, a lógica liberal as pretendia eliminar. Conforme Pacheco de Oliveira a partir da Lei de Terras diversos povos das áreas de colonização antiga foram apagados do mapa.

Na reatualização da linha ontológica no século XX estiveram presentes as concepções do positivismo comteano, do evolucionismo e do estruturalismo.

No início do século XX a categoria colonial de “índio manso” e “índio bravo” passou por uma reatualização. O “índio aliado” não existiria mais e numa concepção evolucionista advinda desde o século anterior a categoria caboclo integrava o discurso intergracionista. No nordeste, Pacheco de Oliveira observa que o não reconhecimento étnico, no entendimento de “índios misturados” implicava ausência de direitos, sobretudo em relação aos territórios indígenas. No interior do princípio da História Universal e do evolucionismo o chamado “índio autêntico” era pensado como uma

amostra dos princípios da humanidade, um fóssil vivo fadado a desaparecer. Essa percepção guiada e reforçadora da ideia de não coetaneidade do contemporâneo via a Amazônia como a última fronteira do progresso.

De acordo com Cunha (1992) a política indigenista rondoniana postula a forma democrática e liberal do racismo que defende o respeito a humanidade do indígena, mas exige que ele despoje de sua condição étnica específica. A visão evolucionista pressupõe a tutela como importante instrumento de proteção enquanto os indígenas não chegarem à civilização. Desse modo, os povos indígenas são vistos pela política, pela legislação e pelas Ciências Sociais como povos transitórios, como não contemporâneos, de culturas estáticas, sem passado e sem futuro.

Sob a ação dos governos republicanos, não se esperava conquistar mais catecúmenos ou súditos através da conquista das “almas indígenas”: aspirava-se formar cidadãos brasileiros, de segunda categoria até estarem prontos para serem emancipados, parte de um povo que se pudesse exibir ao mundo ocidental como civilizado e ocupante da vastidão territorial encompassada na cartografia do Brasil (SOUZA LIMA, 2010, p. 26)

Pacheco de Oliveira apresenta que para o Estado brasileiro a “diferença só podia ser tolerada enquanto fenômeno passageiro, processo de assimilação unilinear e unívoco” (2014, p. 105).

## ESTRATÉGIAS DE (RE)EXISTÊNCIAS CONTRA-COLONIAIS INDÍGENAS

Patrícia Rodriguês (2008), ao pesquisar sobre e com os Javaé observa que na cosmologia Inj o colonizador é pensado a partir das referências nativas de gênero e corporalidade. De acordo com a antropóloga, no discurso mítico Javaé os *torí* (brancos) são representados pelo corpo feminino que é ao mesmo tempo fraco e forte, uma vez que, seus corpos significam abertura para as transformações, mas também a falta de controle sobre si mesmos devido, por exemplo, ao fluxo menstrual ou à ideia das relações simbólicas representadas pelas vaginas que significam ao mesmo tempo criação/prazer e opressão/temor. Na cosmovisão Javé corpos masculinos são associados à permanência

e os corpos femininos aos desafios. Uma vez associado ao corpo feminino, o estrangeiro é considerado como fluxo, transformação, desordem que precisa ser controlada e, desse ponto de vista os Javaé não se encaixam no relato da história universal européia, ao contrário, suas perspectivas o implode, pois para os Javaé, informa Rodriguês, a racionalidade européia é vista como descontrole. Isso nos remete à questão de que os indígenas não foram apenas observados pelos europeus, mas observavam e classificavam também para criarem suas próprias estratégias de resistência e luta.

James Scott (1985) denominou de *aspectos estratégicos da interação social* o ato de manejar as relações de dominação por meio de variado repertório de ações, uma delas era a de manipular as relações de dominação para obter ganhos. Nessas interações uma das políticas de negociação indígena consistia na troca de presentes. Os indígenas mobilizavam várias táticas e uma delas era a obtenção de brindes. Para esse objetivo, conforme expõe Henrique (2017) alguns indígenas batizavam-se várias vezes, pois a cada batismo se obtinha do padrinho um presente. Para Henrique essa forma de atuação indígena era interpretada pelo projeto colonial como uma “suposta incapacidade indígena de aprender” (2017, p. 203).

Os brindes faziam parte dos projetos de civilização e assim que os governos achassem que já haviam assegurado a assimilação essa verba era cortada. Desse modo, o autor apresenta o caso dos índios Tembé do rio Capim, que já permaneciam aldeados havia 10 anos e que, então, não tinham mais direito aos brindes por serem “confundidos com a população”. Logo esses indígenas tinham estratégias de acessar os presentes “por conta própria ou acompanhados de missionários ou diretores, faziam-se passar por ‘coisa nova’, ou seja, por recentemente aldeados, a fim de obter brindes do governo” (HENRIQUE, 2017, p. 201). Amoroso (2016) diz que eles faziam-se passar por “coisa nova”, ou seja, índios recém-aldeados. (AUTOR, 2019, p. 228)

Almeida (2010) observa que uma das ações muito comuns aos povos indígenas em contexto da política de aldeamentos era o movimento de vaivém em relação às categorias coloniais. Isso significa a capacidade de entrar e sair da órbita da sociedade envolvente conforme as prerrogativas e interesses indígenas. Esse vaivém que os indígenas promoviam entre “os sertões e as aldeias e a condição de aldeados e de índios bravos” (ALMEIDA, 2010, p. 124) subvertia a lógica binária do colonialismo. A

complexidade das formas de entrada e saída indígenas ancoradas em cosmologias diversas, bem como suas formas de apropriação de elementos do mundo colonial conferiu aos indígenas uma política que perturbava e desorientava os esquemas do poder colonial. Sem saber lidar com os indígenas, a lógica colonialista os apresenta na documentação oficial, reiteradas vezes, como instáveis, traidores e não confiáveis.

Para compreender esse vaivém e o acesso a benefícios, a terras e a proteção o conceito de *metaforização da ordem dominante* criado por Giard (1994) é fundamental. Raquel Soihet (2011, p. 22) o apresenta da seguinte maneira “parecendo por fora submeter-se totalmente e conformar-se às expectativas do colonizador” os indígenas faziam “funcionar suas leis e suas representações em um ‘outro registro’, no quadro de sua própria tradição”.

## AÇÕES CONTRA-COLONIAIS INDÍGENAS E A LEI DO DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS EM GOIÁS

As políticas indígenas também exerceram grande influência sobre as políticas e legislação indigenista. Almeida (2010) destaca que a Nova História Política ao promover o questionamento da ideia de grupos sociais como blocos homogêneos põe ênfase na questão de que as legislações são, em larga medida, resultado de acordos, dependências, negociações e confrontos.

Apresento a ideia de que, no norte da capitania de Goiás, os aldeamentos da primeira metade do século XVIII fracassaram em função das ações contra-coloniais indígenas consubstanciadas nas alianças entre dos Akroá e Xacriabá que estavam aldeados na Missão de São Francisco Xavier do Duro.

De acordo com Apolinário

Os Akroá e Xacriabá põem de lado antigas rixas tribais e juntam as suas forças contra os não-indígenas que, algum dia, lhes tinham feito promessas de ajuste de paz, mas estas, na íntegra, nunca foram cumpridas [...] Nessa construção histórica, os colonizadores do norte goiano não conseguiram aniquilar, nos “cercos de paz” do Duro e Formiga, as memórias e as práticas políticas dos Akroá e Xacriabá. Memórias essas estruturadas no passado pré-colonial e ressignificadas nas relações interétnicas no âmbito da gestão colonial. (2006, p. 144).

Apolinário explica que quem teria articulado a sublevação foi um indígena Xakriabá, por nome Antônio, o qual tinha patente de Capitão e, até aquele momento, era reconhecido como braço direito do sertanista Venceslau Gomes da Silva que detinha o poder temporal das aldeias.

O articulador da rebelião foi o capitão Antônio, que durante muito tempo era considerado o braço direito de Wenceslau Gomes da Silva. Só que os administradores não se atinaram que antes de ser o “capitão”, ou melhor, o protótipo do vassalo de El Rei. Antônio era um indígena Xacriabá e trazia consigo a sua carga cultural e, portanto, a sua memória que, nem mesmo os novos eventos coloniais e as imposições da política indigenista portuguesa, conseguiam apagá-la. Sendo assim, de um momento para o outro, o capitão deixava de existir para dar lugar ao homem Jê, que liderou os seus parentes Akroá e Xacriabá na reinvenção da liberdade indígena. (APOLINÁRIO, 2006, p. 131).

Esse episódio marcou o que denominamos de *memória da sublevação*. Entendemos por *memória da sublevação* a ideia/sentimento que organizou a política indigenista no intervalo entre a primeira e segunda fase dos aldeamentos em Goiás. O episódio da sublevação indígena na Missão São Francisco Xavier foi um dos acontecimentos responsável pelo atraso de aproximadamente duas décadas na aplicação do Diretório dos Índios em Goiás. Enquanto em outras capitanias a Lei do Diretório dos Índios fazia-se presente, embora não em sua integralidade, em Goiás houve sua recusa, que só foi superada na década de 1770. Quando da análise de cartas escritas por dois governadores-generais encontram-se argumentos reticentes em aplicar a Lei do Diretório em Goiás.

Ao tomar posse, em 30 de agosto de 1755, como governador da capitania de Goiás, o Conde de São Miguel, em carta dirigida a ele pelo Rei de Portugal, recebeu instruções para orientar seu governo: “o negócio mais importante e que mais seriamente vos deve interessar é a conversão dos índios a sua redução a vida civil, e o aumento das Missões, o estabelecimento das aldeas”.<sup>1</sup> No entanto, o Conde de São Miguel questiona

---

<sup>1</sup> 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,

a ideia de que a povoação da capitania de Goiás pudesse ocorrer com a participação dos indígenas. Ele não vê os indígenas de Goiás como possíveis vassalos e diz, ainda, que nem os já aldeados que viessem para Goiás poderiam subsistir, visto que o povoamento com indígenas, aqui, era por ele considerada “filha de piedade e da cristandade real, porém da mais impossível prática que pode haver”.<sup>2</sup>

Seu governo se estende até 1759, quando a Lei do Diretório já está validada há um ano para todas as capitanias, no máximo esta lei provoca, por parte do Conde de São Miguel, a indisposição com os jesuítas.

Ao assumir o Governo da capitania de Goiás, em 1759, João Manoel de Melo, chega no momento em que a região norte está convulsionada pelos levantes indígenas nos aldeamentos do Duro e Formiga, na chamada Missão de São Francisco Xavier. João Manoel de Melo governou num momento em que a política de gestão e defesa do território pretendia garantir a posse das regiões de posse indefinida. Essa indefinição se daria em relação ao Tratado de Madri de 1750<sup>3</sup>, contudo seu governo se indispunha a executar a Lei do Diretório em Goiás que previa a criação de vilas e a ocupação a partir de indígenas convertidos a vassalos.

A sublevação que os Akroá e Xacriabá protagonizaram na Missão São Francisco Xavier (reunião dos aldeamentos do Duro e Formiga) colocava com desconfiança a ideia de promover o povoamento de Goiás com as populações indígenas como proposto pela Lei do Diretório.

As ações contra-coloniais indígenas em Goiás também conduziram ao fracasso dos aldeamentos pombalinos na segunda metade do século XVIII. José de Almeida e Vasconcelos Soveral de Carvalho da Maia Soares de Albergaria (1737-1812), o Barão de Mossâmedes, título conferido a ele em 1779 pela Rainha Maria I, chega a Goiás no início da década de 1770, com a missão de atender as novas demandas da política colonial de

---

D. 662.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Assinado em janeiro de 1750, estabelecia que os portugueses deveriam entregar a Colônia de Sacramento aos espanhóis em troca da legitimidade de suas posses sobre o Rio Grande, onde seriam anexadas às Sete Missões. Além disso, os índios e os jesuítas deveriam evacuar aquele território, deslocando-se para o norte, onde havia terras pertencentes ao rei de Castela (BICALHO, 2005 apud CARDOSO, 2015, p. 72).

gestão e defesa do território da Coroa portuguesa. Para isso, recebe do Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, um documento para nortear sua administração em que um dos temas centrais é a questão indígena. Esse documento tratou das Instruções Gerais e Perpétuas de 1º de outubro de 1771, que contempla uma compilação de objetos propostos em cartas, ofícios, alvarás e leis e que deveria ser previsto por seu governo e pelo de seus sucessores.

José de Almeida chega à capitania no momento em que a memória da sublevação indígena do norte da capitania impunha a obstacularização à implementação da Lei do Diretório dos Índios em Goiás. No intuito de engendrar outra memória que apresentasse o sucesso dos aldeamentos pombalinos, ele constrói próximo à Vila Boa o aldeamento de São José de Mossâmedes. Esse aldeamento foi projetado para servir de modelo para a civilização dos indígenas. Ele o chamava de aldeamento universidade. A ideia de que esse aldeamento se constituísse num grande pólo de atração indígena, entretanto, falhou e, em menos de uma década o aldeamento que começou com o número aproximado de 8 mil indígenas já estava quase vazio o que fez com que seu sucessor, Luís da Cunha Meneses, promovesse a transferência para lá de indígenas de outros aldeamentos como, por exemplo, o aldeamento de Nova Beira em 1780.

Apolinário (2006) relata o caso de uma suspeita de sublevação em São José de Mossâmedes, no ano de 1776, em que quatro maiores Akroá-Mirim foram acusados de insuflar seus parentes. Estes sem serem ouvidos, pois nem sabiam o português foram severamente punidos com açoites em praça pública. Aqui parece ter prevalecido o temor que a administração tinha de que se repetisse ali experiência igual à da Missão São Francisco Xavier.

As ações contra-coloniais se urdiam não só pela resistência aberta. Dias (2007, p. 30) apresenta que se encontravam nos aldeamentos a “manutenção de mecanismos de reprodução de práticas, como eram as instituições indígenas”. Ele afirma que agenciar a vida significa fazer escolhas a partir das experiências pessoais que deixam indícios que podem ser analisados e interpretados. Então, por mais que os aldeamentos, principalmente os pombalinos orientados pela Lei do Diretório dos Índios de 1757, procurassem esvaziar as práticas indígenas essas práticas se mantinham dentro dos aldeamentos. Nesse sentido, Dias (2017, p. 30) assevera que

[e]ncontram-se nos relatos coloniais a presença de instituições indígenas nos aldeamentos, como indicadas pela presença de rituais funerários, casamentos tradicionais, brincadeiras e ritos de passagem, pajelanças, cantorias, corridas de tora, narração de histórias, caçadas e pescas coletivas, pinturas corporais, presença de *maiorais*, curadores, guerreiros e anciões.

Essa manutenção pode ser considerada por Dias como agência indígena. Para o autor (2017, p. 31), “[t]em-se a hipótese que os indígenas agenciaram nos aldeamentos a permanência de suas instituições e a apropriação das instituições ocidentais”. Essas permanências e apropriações são elementos que carcomeram desde dentro os pressupostos de aniquilação étnica do projeto colonial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A historiografia regional tradicional apresenta que a política pombalina não prosperou em Goiás devido à inépcia administrativa, todavia o que acarretou o seu insucesso foi o modo como os indígenas se apropriavam do espaço dos aldeamentos partindo de suas próprias prerrogativas e mantendo a memória dos seus alojamentos. Foram suas variadas estratégias políticas contra-coloniais que frustraram o projeto colonial.

A movimentação complexa dos indígenas, em suas variadas formas de resistências, contrapõe monotópica. As pautas do protagonismo indígena atuais postulam os direitos históricos, prevêm seu reconhecimento e participação nos processos políticos do país e postulam uma nova política Indigenista co-participativa o que podemos perceber nas conquistas mais recentes de mulheres indígenas eleitas para o Congresso Nacional, da criação do Ministério dos Povos indígenas sob a liderança de Sônia Guajajara ou a questão inédita nas políticas indigenistas da assunção, por uma mulher indígena, do cargo de presidenta da FUNAI como é o caso de Joênia Wapichana.

O direito às terras tradicionais diz tanto respeito à produção e reprodução dos povos indígenas quanto à contraposição ao tipo de territorialidade monotópica, sinalizam na filosofia do bom viver a possibilidade de outros mundos, desestabiliza a

narrativa de que o modo de organização social ocidental seja o único possível e, portanto, universal. As lutas indígenas são anti-capitalistas e, desse modo, uma luta que é de todas e todos nós.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do sertão: políticas indigenistas e indígenas na capitania de Goiás**. Goiânia: Kelps, 2006.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro. Contracapa Livraria, 2000.

BOCCARA, G. 1998. **Análisis de un proceso de etnogénesis: el caso de los Reche-Mapuches de Chile en la época colonial**. Memória Americana: Cuadernos de Etnohistoria, 7, p. 13-27.

CARDOSO, Ludimila Stival. **De caliban a próspero: a sociedade brasileira e a política externa da república (1889-1945)**. 2015. Tese (Doutorado) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **História Indígena no Brasil: historiografia, crítica decolonial e perspectivas contemporâneas**. Relatório De Estágio De Pós-Doutorado. Universidade Estadual De Maringá – UEM, 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

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

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992. p. 9-24.



DIAS, Thiago Cancelier. Contatos e desacatos: os *línguas* na fronteira entre sociedade colonizadora e indígenas (1740 A 1889) – Goiás. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 205-226, jul./dez. 2013.

DE CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária 2002.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, setembro 2005. p. 133-168. (Colección Sur Sur)

GIARD, Luce. Apresentação. In: CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

GIDDENS, Antony. **A constituição da sociedade**. São Paulo, Martins Fontes, 2009 [1998].

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Dossiê: Decolonialidade E Perspectiva Negra. **Soc. estado**. 31 (1), Jan-Apr, 2016, p. 25-49.

HARBER, Alejandro. Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada. **Revista Chilena de Antropología**, n. 23, 2011.

HILL, Jonathas. **Rethinking history and myth**. Urbana, University of Illinois. 1988.

HOBBSAWM, Eric. e Ranger, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, setembro 2005. p. 8-23. (Colección Sur Sur)

LUCIANO, Gersem Baniwa. **Projeto é como Branco Trabalha** – as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro. Dissertação de mestrado em antropologia social – Universidade de Brasília, abril de 2006.

LUCIANO, Gersen Baniwa. **Semana dos Povos Indígenas**. Povos originários: alteridades, violências e protagonismo. Youtube, 17 de abril de 2023, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HSN3uUpXISs&t=5070s>>, acesso em 21 de maio de 2023.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Sociedade E Estado**, 31(1), 2016, p. 75–97.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELIÀ, Bartolomeu. **El Guaraní Conquistado y Reducido**. Ensaios de Ethnohistoria. 4ª Ed. Asunción: CADUC: CEPAG, 1997.

MINTZ, Sidney W. **Cultura**: uma visão antropológica. Tempo, Niterói, v. 14, n. 28, 2010, p. 223-23.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Orgs.). **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 221-236.

NAZARENO, Elias. Revisitando o debate acerca da modernidade a partir da colonialidade do poder e da decolonialidade. **Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens**, v. 2, n. 2, p. 32-49, 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A Viagem da Volta**: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, : 13-42.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O Nascimento do Brasil e outros ensaios**. “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Sem a tutela, uma nova moldura de nação In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (Org.) **Tutela**: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber, Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano

de Ciencias Sociales – CLACSO. 2005, pp. 227-278.

RAPPAPORT, Joane. **Más allá de la escritura**: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH, Vol. 43, enero-diciembre de 2007, pp.197-229.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. **A caminhada de Tanyxiwè**: uma teoria Javaé da História. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) (versão em português). Chicago: University of Chicago, 2008.

SANTOS, Maria Cristina dos. Caminhos historiográficos na construção da História Indígena. **História Unisinos**, 21(3):337-350, Setembro/Dezembro, 2017.

SCOTT, James C. **Los dominados y el arte de la resistencia – Discursos ocultos**. Tradução: Jose Aguilar Mora. Ediciones Era, Mexico, 2000.

SCOTT, James C. **Weapons of the Weak**: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven: Yale University Press. 1985.

SOIHET, Raquel. História da América na Universidade Federal Fluminense (UFF) em retrospectiva. In: AZEVEDO, Cecília, RAMINELLI, Ronaldo (Org). **História das Américas Novas Perspectivas**. Rio de Janeiro, FGV: 2011, p. 17-28.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. Povos indígenas no Brasil contemporâneo: de tutelados a organizados?. In: C. N. I. de Sousa A. C. de Souza Lima; F. V. R. de Almeida & M. H. O. Matos (orgs.), **Povos indígenas: projetos e desenvolvimento**, Brasília e Rio de Janeiro: Paralelo 15/ GTZ/ Laced-MN-UFRJ. 2010, pp. 60-80.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Mana** 21(2): 425-457, 2015.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado do Brasil. Petrópolis, 1995.

WALLERSTEIN, Immanuel. Análise dos sistemas mundiais. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org.). **Teoria social hoje**. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.