UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

PORGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ANDRÉ EGIDIO PIN

História sobre o povo Javaé (Iny) e sua relação com as políticas indigenistas: da colonização ao Estado brasileiro (1775-1960)

Goiânia/GO
2014

Termo de Ciência e de Autorização para Disponibilizar as Teses e Dissertações Eletrônicas (TEDE) na Biblioteca Digital da UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás– UFG a disponibilizar gratuitamente através da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações – BDTD/UFG, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[X] Dissertação [ ] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor(a):	André Egidio Pin				
CPF:	076.437.659-44	E-mail:	andreegidiopin@hotmail.com		
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página?	[X] Sim	[ ] Não			
Vínculo Empregatício do autor	Não				
Agência de fomento:	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior			Sigla:	CAPES
País:	Brasil	UF:	Goiás	CNPJ:	
Título:	História sobre o povo Javaé (Iny) e sua relação com as políticas indigenistas: da colonização ao Estado brasileiro (1775-1960)				
Palavras-chave:	Javaé, não indígenas, políticas indigenistas; mão de obra; integração.				
Título em outra língua:	Historia sobre el pueblo Javae (Iny) y su relación con las políticas indigenistas: desde la colonización al Estado brasileño (1775-1960)				
Palavras-chave em outra língua:	Javaé; no indigenas; politicas indigenistas; mano de obra; integración				
Área de concentração:	Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de História				
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	16/09/2014				
Programa de Pós-Graduação:	PPGH-UFG				
Orientador(a):	Elias Nazareno				
CPF:		E-mail:	eliasna@hotmail.com		
Co-orientador(a):					
CPF:		E-mail:			

3. Informações de acesso ao documento:

Liberação para disponibilização?[1] [X] total [ ] parcial

Em caso de disponibilização parcial, assinale as permissões:

[ ] Capítulos. Especifique: _____

[ ] Outras restrições: _____

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O Sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

_____ Data: 16 / 09 / 2014

Assinatura do(a) autor(a)

[1] Em caso de restrição, esta poderá ser mantida por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Todo resumo e metadados ficarão sempre disponibilizados.

ANDRÉ EGIDIO PIN

História sobre o povo Javaé (Iny) e sua relação com as políticas indigenistas: da colonização ao Estado brasileiro (1775-1960)

Dissertação para defesa apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em História.

Área de Concentração:
Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de História

Orientador: Prof. Dr. Elias Nazareno

GOIÂNIA/GO
2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação na (CIP)

Pin, André Egidio.
P645h História sobre o povo Javaé (Iny) e sua relação com as políticas indigenistas: [manuscrito] da colonização ao Estado brasileiro (1775-1960). / André Egidio Pin. - 2014.
xv, 161 f. : il., figs, tabs.

Orientador: Profª. Drª. Elias Nazareno;
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2014.
Bibliografia.
Inclui lista de figuras, abreviaturas, siglas e tabelas.
Apêndices.

1. Índios – Brasil – História 2. Índios Javaé – 1775-1960
2. Políticas indigenistas. I. Título.

CDU: 572.9(=1-82)“1775/1960”

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

PORGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ANDRÉ EGIDIO PIN

História sobre o povo Javaé (Iny) e sua relação com as políticas indigenistas: da colonização ao Estado brasileiro (1775-1960)

Defesa de Mestrado defendida e avaliada em 16 de setembro de 2014, pela banca examinadora constituída pelos professores:

_____
Professor Doutor Elias Nazareno – FH/UFG (Presidente)

_____
Professor Doutor Leandro Mendes Rocha – FC/UFG (Membro)

_____
Professor Doutor André Marques do Nascimento – EI/UFG (Membro)

_____
Professor Doutora Sônia Maria de Magalhães – FH/UFG (Membro suplente)

Dedico qualquer mérito que possa ter esse trabalho à Zuba e ao Pin, minha mãe e meu pai.

Saia de mim como suor
Tudo que eu sei de cor
Saia de mim como um excreto
Tudo que for correto
Saia de mim vomitado, expelido exorcizado
Tudo que está estagnado
Saia de mim como escarro, espirro, pus, porra, sarro, sangue, lagrima, catarro
Saia de mim a verdade

A verdade.
(Arnaldo Antunes)

Agradecimentos

Para muitas pessoas fazer mestrado em uma universidade pública é um caminho simples natural. Para mim, e a maioria das pessoas da minha família não é assim.

Por isso, antes de tudo agradeço aos meus pais, *Evanio* e *Maria Jesubina Pin* por sempre ser as únicas pessoas que sempre me apoiado nas minhas escolhas, inclusive na escolha de mudar para Goiás. Sempre me deram todo o suporte que precisei em qualquer situação da minha vida. Me me ensinaram aquilo que escola e universidade coíbem: usar minha cabeça, pensar! Enfim, deram-me a vida e educação!

Igualmente agradeço meu irmão *Dalton Pin* e sua esposa, *Carlise Dianna Pin*, pelo apoio sempre que precisei.

Agradeço meu afilhadinho *Gabriel Antonio Pin*, que do alto de seus quatro anos é pura inspiração até para o ser mais descrente desse mundo.

Agradeço ao *Chico Bier* (em memória), meu nono, que a pouco cumpriu sua caminhada nesse planeta. Saudades vão ficar para sempre deste homem que foi o maior exemplo de simplicidade e fraternidade que conheci. Obrigado, nono, por me ensinar o verdadeiro valor da vida.

A minha nona *Rosa da Silva Bier* pelo apoio.

A minha avó *Irene Carpenedo Pin* pelo apoio. Ao meu avô *Egidio Antonio Pin* (em memória) pelo nome.

Agradeço a *Carol Ramos* por me apoiar quando pensei em fazer o processo seletivo para ingressar no mestrado da UFG em 2011.

Agradeço imensamente meus grandes amigos *Thiago Cancelier* e *Elisa Abrão* que desde 2010 vem me incentivando a seguir com ânimo na universidade. Agradeço por me ajudarem com o projeto dessa pesquisa em 2011. Chegar em lugar desconhecido nunca é fácil, por isso agradeço por me receberem com muito esmero quando vim para Goiânia fazer o processo seletivo em outubro e novembro 2011. Por me cederem um pedaço de sua casa no início de 2012 e por me deixar levar um pedaço dela quando mudei e nada tinha em Goiânia. Enfim, sou muito grato por vossas amizades. E sou muito feliz por conhecer essas duas pessoas.

A amiga *Rubiamar* agradeço pelo recebimento em Goiânia e a série de favores e ajudas na minha chegada em Goiânia.

Agradeço aos amigos *Alexandre Herbetta*, *Maíra* e a pequena *Anahí* (já palmeirense) pela amizade, pelo fogão e pela máquina de lavar que doaram em 2012.

Agradeço aos amigos *Guarany Lavor*, *Ana Reis* e aos pequenos *Perí* e *Iberê*, pela amizade e pela geladeira que me doaram em 2012. Obrigado também pela parceria do grupo de estudos de quarta-feira.

Agradeço ao amigos e colegas dos povos *Xerente*, *Javaé*, *Karajá*, *Canela*, Krikati, *Gavião*, *Apinajé*, *Tapirapé*, *Guajajara*, *Xavante* e *Tapuio* que cursam ou já *cursaram* a Educação Intercultural da UFG pelos bons momentos em sala de aula, no futebol, na dança, na rua e na minha casa.

Também agradeço as professoras e professores do curso de Educação Intercultural UFG pelo recebimento em janeiro de 2012 e pelas oportunidades de trabalhar no curso nos anos que seguiram, tanto na UFG como em terras indígenas: *Maria do Socorro Pimentel*; *Mônica Borges*; *Themis Bruno*; *Thiago Cancelier*; *Elias Nazareno*; *Alexandre Herbetta*; *Alexandre Araújo Martins*; *José Pedro Machado*.

Também agradeço as professoras *Maria do Socorro Pimentel* e *Mônica Borges* pelos materiais, informações e aprendizagem sobre a linguística e educação indígena.

Agradeço a *Patrícia Veiga Borges* e *Wladimir Machado* por gentilmente me receberem em sua casa no Rio de Janeiro quando fui fazer o levantamento de fontes no Museu do Índio.

Agradeço aos e as colegas de mestrado pela parceria: *Angela*, *Luciano* e *Helder*.

Agradeço ao meu amigo *Willian Bento* (mestre da procrastinação) Barbosa pela parceria nesses dois anos mestrado. Direto de Campina do Simão parceiro para o que fizemos porque tínhamos que fazer e no que não tínhamos. Amigo para todas as horas.

A minha amiga *Luciana Leite*, que desde o processo seletivo em 2011 foi parceira nas atividades do mestrado, em outros trabalhos e nas horas de descontração. É uma pena que perdi sua defesa. Obrigado pelo contínuo apoio.

A minha chefa *Kalyna Ynanhia* pela amizade e pelo apoio com a dissertação.

Agradeço aos professores das disciplinas que cursei em 2012: professores *Elias Nazareno* e *Alexandre Araújo Martins* pelos ensinamentos sobre *El giro decolonial*; professora *Cristina Moraes* e professor *Danilo Rabelo* por me localizar na história de Goiás; a professora *Heloísa Capel* pelas discussões sobre performances interculturais.

Agradeço *Marco Aurélio*, secretário da pós de história da UFG por sempre me atender desde 2011 até hoje com muita atenção e competência.

Igualmente agradeço a *Dayane*, também secretária pós de história da UFG.

Agradeço imensamente ao amigo *Téwaxi Javaé* pelo aprendizado de vida. Essa pesquisa não seria possível sem sua ajuda para a compreensão do povo Javaé. Também agradeço o bom recebimento todas as vezes que tive a alegria de ir para a aldeia Txuiri na Ilha do Bananal.

Agradeço também imensamente ao grande amigo *Iolò Javaé*, a sua esposa e sua filha, pela parceria em Goiânia e em sua aldeia Wariwari na Ilha do Bananal. Agradeço por me receber em sua casa e me ensinar sobre sua cultura em todos os momentos: em

aulas, em conversas, em pescarias, no futebol, na escola, na UFG, e em Goiânia. Também agradeço pela interlocução e tradução da entrevista realizada com seu avô em 2012 em Wariwari.

Agradeço ao senhor *Xiari Javaé* que do alto dos seus 100 anos aproximadamente, colaborou com essa pesquisa concedendo algumas de suas horas em uma entrevista em outubro de 2012 na sua aldeia. Pessoa admirável e de uma memória invejável.

Agradeço ao amigo *Idiaú Javaé*, pelas entrevistas concedidas e por compartilhar sua história de vida e ajudar na elaboração dessa pesquisa.

Também agradeço aos amigos *Samuel Saburua Javaé* e *Werehatxiari Wereteriberi Javaé* (Mazinho) pela parceria e pelos ensinamentos e traduções do Iny rybè para o português e do português para o Iny rybè. Agradeço ainda ao *Weré* pela tradução do resumo dessa pesquisa para sua língua. Também agradeço ao *Samuel* por me levar conhecer os pormenores da aldeia Canoanã.

Aos amigos *Sôpre Xerente*, *Pedrinho Krikati*, *José Krikati Shawatamỹ* e *Kaxowari Tapirapé*.

Agradeço aos amigos e amigas Javaé: *Marco Kalari*, *Ruruca*, *Kurisiri, Manoel, Rosangela, Izamar, Junior Ohori, Junior Hatxukurè, Sassá, Torricele* por sempre me receberem tão bem nas aldeias Javaé que felizmente pude conhecer.

Agradeço também aos habitantes das aldeias Boto Velho, Canoanã, Txuiri, Wariwari que sempre me receberam muito bem em suas terras.

Agradeço a *Patrícia de Mendonça Rodrigues* pelo seu admirável trabalho junto ao povo Javaé, do qual com certeza faz parte. Também agradeço pelo ajuda com informações e materiais que compartilhou comigo de forma extremamente gentil sem ao menos me conhecer.

Agradeço outra vez ao amigo *Thiago Cancelier* pela oportunidade de substituí-lo em uma etapa na aldeia Escalvado do povo Canela Ramkokamekra.

Agradeço a *Horarac* e *Tuku* (meus pais Canela) que me batizaram em sua cultura com o nome de *Kêntyj*.

Agradeço a *Fabiana*, ao *Cornélio* e ao *Arí* pelo recebimento em sua aldeia em novembro de 2012.

Agradeço a *Anuschka Jantzen* pela curta, mas linda amizade.

Agradeço *Fernanda Pan*, porque um dia me presenteou com seu sorriso. Agradeço porque me apoiou em tudo enquanto juntos estivemos. Agradeço por ter deixado comigo muito sobre os encontros e desencontros da vida.

Agradeço com o coração minha linda amiga *Manna Rosa* pela companhia em todas as horas.

Agradeço profundamente ao amigo e mestre *José Rosa* (em memória), pela quantidade de coisas que me ensinou em tão pouco tempo. Uma pessoa que tenho orgulho de contar que conheci. Uma pessoa que acrescentou na minha personalidade com suas ironias para as teias da vida que constantemente nos prendem nas coisas que não tem valor. Imagino que agora você está abraçado com o Bezerra da Silva. Valeu *Zé*!!!

Agradeço à *Berta Campubri* pela parceria na vida, porque nas horas mais difíceis, quando me vi desempregado, foi ela que me estendeu a mão. Pela correção das traduções do resumo desse texto para as línguas espanhol e inglês.

Agradeço ao primo *Seco* (*Adan Rafael Bier*) e sua esposa *Dil* (*Dilvane Ribeiro*), mesmo depois de muito tempo sem nos vermos me ajudaram em meu momento mais difícil esse ano.

Agradeço muito a professora da UEG *Maria de Fátima Oliveira* pelo livro *Entre sertanejos e índios do norte: o Bispo missionário Dom Domingos Carrérot*, que não consegui em lugar algum e mudou muito o conteúdo deste texto!

Agradeço ao amigo *Sergio Loiola* pela ajuda na hora que bateu o desespero. O mundo precisa de muitas pessoas como ele, que estende a mão sem olhar para quem. Muito obrigado Sério!

Agradeço ao professor *André Marques do Nascimento* por aceitar participar da minha banca de qualificação. Agradeço por suas arguições orais e escritas. Também o agradeço por voltar para a defesa.

Mario de Andrade há muito já defendeu a ideia da necessidade de se mudar a grafia da língua falada no Brasil por ser brasileira e não mais portuguesa. Elomar Figueira Mello, por exemplo, canta em brasileiro ou em baiano. Egberto Gismonti também lembra que incontáveis palavras e expressões inventadas no Brasil são faladas em Portugal e outros países de língua portuguesa. Mas isso de nada vale na academia brasileira que conserva os padrões da língua colonizadora. E eu não sei nada de português. Por isso agradeço imensamente a *Léia* professora da Educação Intercultural da UFG, e a *Michelly Jardim* pela leitura, revisão e correção minuciosa deste texto. Muito obrigado também pelas palavras de conforto nas horas de pouca expectativa.

Agradeço ao meu orientador, *Elias Nazareno*, por me suportar desde 2012 até hoje. Agradeço por todas as suas orientações para este trabalho. Agradeço por ler atentamente tudo que escrevi, até mesmo o pior dos textos. Agradeço pela paciência nos momentos mais difíceis, pois afinal de contas a relação de orientador e orientado não é só flores. Agradeço também pelo ótimo recebimento em Goiânia desde 2012. Pelas oportunidades de participar das etapas em terras indígenas Javaé na Ilha do Bananal em Tocantins. Enfim, agradeço por esses dois anos e meio de convivência que sem dúvida foram de muito aprendizado.

Agradeço a professora e amiga, *Cristina de Moraes*, por aparecer aos 49 do segundo tempo e demonstrar o lado positivo da universidade. Agradeço também pelo apoio em tantos momentos e por mostrar que na vida todos têm um pouco de poesia, exceto aqueles sem vida.

Agradeço ao *Programa de Pós-Graduação em História* da *UFG* pelo auxílio financeiro em duas ocasiões: uma viagem para aldeia Javaé Boto Velho na Ilha do Bananal e para a pesquisa no Museu do Índio no Rio de Janeiro.

Essa pesquisa ficaria inviável sem os documentos do SPI microfilmados no Museu do Índio no Rio de Janeiro, por isso destaco e agradeço a colaboração do *pessoal do Museu do Índio* para minha pesquisa, especialmente *Elena Guimarães* que me deu toda logística necessária para pesquisa.

Agradeço ao bispo Dom *Pedro Casaldáliga* por sua luta e pela manutenção do arquivo histórico na Prelazia de São Félix do Araguaia/MT de livre acesso para qualquer pessoa que queira pesquisar. Também agradeço por me receber em sua casa e pelas palavras de fé e esperança por um mundo menos estúpido.

Agradeço a *Zilda*, funcionária da Prelazia de São Félix que tão bem me recebeu. Agradeço igualmente pela atenção com que me atendeu.

Finalmente agradeço a *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* por me conceder as 24 bolsas entre março de 2012 e fevereiro de 2014 para realizar esta pesquisa.

Resumo:

Esta pesquisa tratou da relação do povo Javaé, habitante há vários séculos da Ilha do Bananal no estado do Tocantins, com os não indígenas desde 1775, período em que se tem o primeiro registro escrito sobre os Javaé, até a década de 1960 quando já existiam os postos Damiana da Cunha e Canoanã instalados pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) erigidos nas aldeias Barreira Branca e Canoanã, respectivamente. Procurou demonstrar como as políticas indigenistas da Coroa portuguesa, do governo provincial de Goiás e do Estado republicano brasileiro chegaram para os Javaé. Percebe-se um objetivo comum em meio às diferentes políticas indigenistas nos períodos citados, converter os Javaé em mão de obra. Pode-se notar esse objetivo em três momentos distintos. No final do século XVIII nos aldeamentos indígenas dos quais os Javaé fizeram parte. No século XIX o governo provincial de Goiás procurou implementar entre eles a indústria agrícola e fazê-los trabalhar na navegação no rio Javaés, período que, por outro lado, os Javaé tiveram uma atitude isolacionista de tal maneira que a documentação escrita sobre eles é muito escassa. No século XX os representantes do SPI incentivaram a agricultura e a criação de gado e desqualificaram os conhecimentos dos Javaé em torno da agricultura para assim justificar a realização de orientações técnicas voltadas para a produção agropecuária com métodos considerados mais modernos para comercialização regional. Esses três momentos distintos também evidenciam que não houve educação escolar voltada para o letramento entre os Javaé até década de 1970, sendo que nos períodos anteriores as políticas indigenista sempre chegaram para eles por meio da tentativa de transformá-los em trabalhadores e integrá-los a sociedade nacional por meio da economia. Assim, o objetivo central dessa pesquisa é demonstrar que desde a colonização até a década de 1960 as políticas indigenistas que chegaram até os Javaé contaram com um objetivo em comum: transformá-los em mão de obra para beneficiar as economias da Coroa portuguesa, da província de Goiás e posteriormente, já século XX, integrá-los à sociedade nacional através do trabalho.

Palavras-chave: Javaé, não indígenas, políticas indigenistas; mão de obra; integração.

Iny rybè resumo:

Juhu timyo Iny mahadu rỹira my tori wana witxi reakõu tahe iharele tori wana lee Ijata Bedebutèki rỹira myhỹ urile tahe widèkè rarybõlemy, haymauhukỹle 1950 whukỹle. Delemy Iny mahãdu tori rehemynyre roki hama rare "missões religiosas" mahadu, iribitahe "Brasil" Wedu Iny mahadu-di itxèrèdu-my riki riwinyre (SPI) tiki tahe Iny mahãdu ributunyre, delemy riki tahakala ki "Posto" riwimyre Iny hawaki. Tai tariki ty yritina heto riwimyre Iny mahãdu tori rybe rierykeremy. Tahe juhu Iny mahãdu tori rybe rieru my rỹiramy hỹu Bero mahãdu tori ridy myhỹre Iny mahãdu-ò tori rybè ritỹmymymykeremy tairiki Bero mahãdu ramyhỹre tori hemy tasỹ tori deke Iny rybè ritỹmymymykeremy kiehe, tahe haumaure XVII kiau ureri ki. Juhu Berohokỹ mahãdu tori ridy myhyre tarybedu my Iny dèkè haumau 1952 kiau.

Kiau semykỹ tori tori rõhõtimyre Iny mahãdu tori deke raõmysỹmyymykeremy, tikie my tori Iny huduremymy rõhõtimyre, Iny rybè remy, Iny Ixeremy hudumy taitahe Iny mahãdu riaõmysynyre waerumy.

Kaa diarỹ, *Wèrèhatxiari Wereteriberi Javaé* Inyrybèmy retejire.

Abstracto

Esta investigación trata de la relación entre el pueblo Javaé, habitante desde hace muchos siglos de la Isla del Bananal/TO, y los no indígenas, desde 1775, cuándo se tiene el primer registro escrito sobre los Javaé, hasta la década de 1960, cuándo ya existían las sedes Damiana de la Cunha y Canoanã del Servicio de Protección a los Indios (SPI), erigidas en las aldeas Barreira Branca y Canoanã, respectivamente. Se muestra como las políticas indigenistas llegaron a los Javaé. Se percibe un objetivo común en las diferentes políticas indigenistas: convertir a los Javaé en mano de obra. Puede notarse ese objetivo en tres momentos distintos: a finales del siglo XVIII en las aldeas indígenas de las que los Javaé formaron parte; en el siglo XIX cuando el gobierno provincial de Goiás intentó implementar entre ellos la industria agrícola y hacerlos trabajar en la navegación en el rio Javaés, periodo en el que, por otro lado, los Javaé tuvieron una actitud aislante de tal manera que la documentación escrita sobre ellos es muy escasa; y en el siglo XX cuando los representantes del SPI incentivaron la agricultura y la creación de ganado y descalificaron los conocimientos de los Javaé en torno de la agricultura para así justificar la realización de orientaciones técnicas con la mirada puesta en la producción agropecuaria con métodos considerados más modernos para la comercialización regional. Esos tres momentos distintos, también evidencian que no hubo educación escolar entre los Javaé hasta los años 1970, de forma que en los períodos anteriores las políticas indigenistas siempre llegaron a ellos por medio de los intentos de transformarlos en trabajadores e integrarlos a la sociedad nacional a través de la economía. Así, el objetivo central de esta investigación es demonstrar que desde la colonización hasta los años 1960 las políticas indigenistas llegaron a los Javaé con un objetivo en común: transformarlos en mano de obra para beneficiar las economías de la Corona portuguesa, de la provincia de Goiás e posteriormente, ya en el siglo XX, integrarlos a la sociedad nacional a través del trabajo.

Palabra-clave: Javaé; no indígenas; políticas indigenistas; mano de obra; integración.

Abstract:

This research talks about the relation between the Javaé people, inhabitants for centuries of the Bananal Island, and the no indigenous people since 1775, when the first written record about the Javaé people is registered, until the 1960s when there were already Damianda da Cunha and Canoanã posts of the Indigenous Protection Service (SPI) in the indian villages Barreira Branca and Canoanã, respectively. The research shows how indigenous politics got to the Javaé. A common objective is observed in these different indigenous politics: get to make the Javaé people become work force. This common objective is noticed in three different moments: in the end of the 20th century inside the villages where Javaé made part of; during the 19th century when the regional government of Goiás tried to implement agriculture industry and wanted to make them work on navigation into the Javaés river, period during wich, in the other side, the Javaé had an islander attitude, reason why there isn't almost writen information about them; and in the 20th century when the SPI representatives incentivized agriculture and cow creation and disqualified Javaé's knowledge about agriculture to justify the realization of technical orientations looking forward to the agriculture and cow creation production with methods considered more modern for the regional commercialization. These three moments also make evident that there was no school education in the Javaé people until the 1970's, so that in previous periods indigenous politics always got to them by finding ways to transform them into workers and integrate them into the national society through economy. This way, the main goal of this research is to demonstrate that since the colonization and until the 1960's indigenous politics have arrived into the Javaé people with a common objective: make them become work force to beneficiate the economies of Portuguese Crown and the government of the region of Goiás, and afterwards already in the 20th century, integrate them into the national society through work.

Key-words: Javaé; no indigenous; indigenous politics, work force, integration.

Sumário

Introdução 21

1 – Os primeiros contatos dos Javaé com não indígenas 31

1.1 – Um povo e seu lugar ancestral: a Ilha do Bananal e os Javaé 31
1.2 – Os Javaé de acordo com as fontes documentais escritas 35
1.3 – Os primeiros registros sobre os Javaé: as bandeiras e os aldeamentos em Goiás 38
1.3.1 – Os Javaé e os aldeamentos no contexto do período pombalino e as influências iluministas..... 46
1.4 – A política indigenista e a catequese em Goiás no final do século XVIII 54

2 – Os Javaé no contexto da política indigenista e da catequese em Goiás no século XIX.....64

2.1 – O isolacionismo Javaé no século XIX 82
2.2 – O advento da República e as mudanças na política indigenista: Rondon e o SPI 85
2.3 – Os primeiros contatos com não indígenas no século XX: a presença de missionários e de representantes do SPI em território Javaé 94

3 – O processo de instalação do SPI entre os Javaé 105

3.1 – Os registros sobre os Javaé na década de 1940..... 107
3.1.1 – O desamparo dos Javaé nas questões de saúde..... 113
3.2 – A criação do posto indígena Damiana da Cunha..... 121
3.3 – Finalmente a educação: mas que tipo de educação? Os trabalhos agropecuários como "educação técnica"..... 127
3.3.1 – A criação do posto Canoanã..... 141

Conclusão 148

Referências 154

Índice de Mapas

Mapa 1: Mapa do rio Araguaia e Ilha do Bananal no Brasil 34
Mapa 2: Território de ocupação tradicional dos Karajá e Javaé 95
Mapa 3: Mapa da Vacinação no Araguaia em 1955.....118

Índice de tabelas:

Tabela 1: Aldeamentos em Goiás que registram presença Javaé dividido por fases.... 42

Tabela 2: Demandas de funcionários e verbas em cruzeiros para a fundação do Posto Indígena Damiana da Cunha..... 112

Tabela 3: Postos do SPI sob jurisdição da 8ª I.R. em 1962..... 138

Siglas:

UFG: Universidade Federal de Goiás

SPI: Serviço de Proteção aos Índios

FUNAI: Fundação Nacional dos Índios

8ª I.R.: Oitava Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios

IHGB: Instituto de História e Geografia Brasileiro

Introdução

A proposta inicial para a realização desta pesquisa nasceu em 2011, quando o professor Thiago Cancelier Dias me chamou a atenção para as temáticas indígenas na disciplina de história. Da junção de suas contribuições com o que havia pesquisado em minha graduação nasceram algumas ideias que posteriormente seriam convertidas em um projeto de pesquisa.

Com o início da pesquisa, após o ingresso no Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da UFG em 2012, me aproximei dos alunos do Curso de Educação Intercultural da UFG inicialmente por meio dos professores Thiago Cancelier e Elias Nazareno, este último meu orientador.

O curso de Educação Intercultural da UFG é voltado para a realidade dos povos indígenas da região Araguaia-Tocantins e é baseado nos princípios pedagógico da interculturalidade e da transdisciplinariedade[2]. Fazem parte deste curso professores indígenas de dezessete povos indígenas da região referida. O curso divide-se em quatro etapas por ano para cumprir a carga horária exigida pelo Ministério da Educação: nos janeiro/fevereiro e julho/agosto os professores/alunos indígenas saem de suas aldeias e vem para a UFG para a realização de duas etapas; nos meses maio/junho e outubro/novembro são os professores da UFG que vão para as terras indígenas de cada povo para realizar as outras duas etapas.

Comecei atuar nesse curso como monitor em temas contextuais de Etnicidade e diversidade cultural, trabalhado pelo professor Elias Nazareno, e Meio-Ambiente: Ecologia do Cerrado, ministrado pelo professor Thiago Cancelier, em janeiro e julho de 2012, respectivamente. Nesse mesmo período também atuei como professor de *informática* no curso. Em novembro de 2012 substituí o professor Thiago Cancelier em uma etapa na aldeia Escalvado no Maranhão entre os Canela Romkokamkra. Também acompanhei quatro etapas em terras indígenas com o professor Elias Nazareno entre os Javaé[3].

Essas etapas foram extremamente importantes para conhecer as aldeias Javaé e um pouco da educação escolar que praticam atualmente. Além disso, todos os

[2] Outros aspectos do curso também podem ser conhecidos no sítio www.intercultural.letras.ufg.br.
[3] Essas etapas foram realizadas em junho e outubro de 2012 nas aldeias Boto Velho, Txuiri e em junho e novembro de 2013 na aldeia Canoanã.

interlocutores Javaé dessa pesquisa são ou foram alunos do curso de Educação Intercultural, ou seja, enquanto realizei essa pesquisa estive constantemente convivendo e aprendendo com professores e alunos do curso.

Partindo desta experiência na Educação Intercultural, na proposta inicial do projeto procurávamos, eu e meu orientador, vestígios relacionados à educação escolar indígena no período republicano entre os Javaé para tentar entender como foi o processo de recepção e apropriação das políticas educacionais destinadas a este povo. Especialmente o período anterior a 1967, ano em que o SPI foi substituído pela FUNAI. Posto isso, foi elaborado um projeto inicial que procurava demonstrar como as políticas indigenistas foram direcionadas ao povo Javaé da Ilha do Bananal no Estado do Tocantins.

Na realização do projeto foram construídos três eixos investigativos: primeiramente buscaram-se as narrativas históricas e sociais dos Javaés por meio da realização de entrevistas em suas aldeias e na Universidade Federal de Goiás (UFG) com alunos do curso de Educação Intercultural; em um segundo momento, mapeou-se quais eram as agências educacionais não indígenas estabelecidas na região e as atividades que realizavam[4] e; finalmente, comparamos a metodologia educacional praticada com os Javaé por essas agências educacionais e pelo Serviço de Proteção ao Índio com a situação de outros povos indígenas da mesma região e no mesmo período.

Partindo dessas premissas algumas hipóteses iniciais se fizeram presentes, tais como: o povo Javaé apropriou-se do que lhes foi conveniente na interação com o Estado por meio das agências educacionais; o governo de Getúlio Vargas pretendia integrar os indígenas a sociedade nacional com o uso político e ideológico das escolas e os utilizou como agentes facilitadores na marcha para o Oeste e; a cultura indígena resistiu às diversas intervenções do Estado por possuir uma complexa rede de relações socioculturais próprias, que ressignificaram a cultura não indígena, muitas vezes de maneira estratégica em defesa de seus próprios interesses.

A realidade da pesquisa, contudo, foi lentamente desvelando outras questões. A primeira e principal é que não existiu entre os Javaé até a década de 1970 uma escola com atividades voltadas para o letramento. Essa questão alterou o horizonte da pesquisa e encontramos questões comuns em todas as tentativas de contato com os Javaé até a

[4] Inicialmente, nosso projeto pretendia investigar as instituições educacionais não indígenas e as propostas educacionais próprias do povo Javaé; entretanto, as fontes demonstraram que a presença do Estado entre os Javaé foi praticamente inexistentes até 1952.

década de 1960: em um primeiro momento a pretensão da política indigenista da Coroa portuguesa no final do século XVIII em aldear os Javaé e obrigá-los a trabalhar; em segundo momento, a política indigenista da Província de Goiás no século XIX procurou se inserir entre os Javaé para orientá-los à trabalhos voltados para a agropecuária e fornecimento de lenha, para a navegação do Rio Javaés; e em um terceiro momento, já no século XX, o SPI se aproximou e se instalou entre os Javaé com objetivo novamente de instalar entre eles atividades relacionadas a agropecuária e dessa forma integrá-los à sociedade nacional.

Para conduzir esta análise foi fundamental a realização de uma genealogia do contato dos Javaé com os não indígenas para podermos perceber ou evidenciar desde os tempos coloniais até a década de 1960 como foram estabelecidos os contatos dos não indígenas com os Javaé.

Nosso objetivo, portanto foi o de analisar os processos nos quais as diferentes políticas indigenistas interferiram na vida dos Javaé, ao demonstrar que desde a colonização até a década de 1960 essas políticas tiveram um propósito comum: transformá-los em mão de obra para beneficiar a economias da Coroa portuguesa e da Província de Goiás e posteriormente, já no século XX, inseri-los na economia regional para integrá-los à sociedade nacional. É importante destacar, que este trabalho demonstra o ponto de vista de um não indígena baseado em fontes constituídas por indígenas e por não indígenas sobre o contato entre os Javaé com a Coroa portuguesa, com a presidência da província de Goiás e com o Estado brasileiro, como se evidencia a diante. Ou seja, é um ponto de vista exterior a cultura, história e sociedade Javaé. Sobre essa relação, os Javaé tem sua versão, seu ponto de vista que é extremamente legitimo e que em nada essa pesquisa pretende contestar. Por esse motivo, o título desse trabalho leva a as palavras “história sobre o povo Javaé” e não “história do povo Javaé”.

Como referencial teórico e metodológico partimos, sobretudo dos autores vinculados ao grupo colonialidade/modernidade, que concebem a colonialidade como constitutiva da modernidade, posto que, a colonialidade do poder é um conceito que engloba elementos do padrão mundial de poder potencializado com a colonização da América, o qual criou uma hierarquia em torno da ideia de raça no qual os povos colonizados e seus saberes são inferiorizados (QUIJANO, 1992).

A racialização das diferenças permite a classificação social e cultural a partir dos fenótipos. Para Quijano (1992)[5], a ideia de raça construiu as identidades 'branca', 'negra', 'indígena', 'mestiça' e, mais tarde, a 'amarela'.

Para além desse conceito, importa a definição de Enrique Dussel (1992) como um fenômeno iniciado em 1492 quando colonizadores espanhóis conseguiram chegar à América e posteriormente colonizá-la, como também o fizeram os colonizadores portugueses, ao iniciar um processo de encobrimento do outro. Ademais, com a colonização da América tem início uma constante ação de criação e de encobrimento de identidades. De acordo com o pensamento vinculado ao grupo colonialidade/modernidade existe uma ação iniciada com a colonização da América que é de mão dupla; de um lado constrói e de outro, oculta, ou seja, constrói uma autoimagem da Europa bem como as identidades dos não europeus e encobre as realidades e saberes dos povos colonizados.

Ao discutir a expansão europeia e o conceito de *américa*, Mignolo (2007, p. 29) utiliza o conceito de *invenção* e não como um *descobrimento*, pois *descobrimento* é um conceito utilizado pela perspectiva imperialista sobre a história mundial assumida por uma Europa que foi e é exitosa econômica e autoritariamente, e que enuncia a modernidade e nega a colonialidade. *Invenção*, por outro lado, faz referência a um ponto de vista que está deixado de lado por aqueles que creem na retórica do progresso. É o ponto de vista que desvela a colonialidade; as formas de controle e dominação econômicas, subjetivas e da produção de conhecimento.

Os postulados teóricos e metodológicos do grupo modernidade/colonialidade possibilitam uma visão crítica à invisibilizacão dos indígenas e a valorização de seus saberes e de suas falas. Deste modo, o que por vezes foi ignorado na disciplina de história é levado em consideração.

Em muitos casos, além disso, parte considerável da disciplina de história ainda se pauta no dualismo como mito/passado, civilização/barbárie, sociedade/natureza,

[5] Nas palavras de Aníbal Quijano (2002, p.1) Colonialidade do poder é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia de "raça". Essa ideia e a classificação social baseada nela (ou "racista") foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e o Capitalismo. São a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, no atual padrão mundial de poder, impregnam todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e são, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder.

oralidade/escrita, terceiro mundo/primeiro mundo, países em desenvolvimento/países desenvolvidos, primitivo/moderno por exemplo.

De acordo com Mignolo (1998, p. 41), isso se deve "a subordinação da geografia e da história, na construção mesma da modernidade, que apagou a importância das histórias locais e as subordinou a história universal do ocidente".

Com isso, seguindo as orientações do professor Elias no transcorrer da pesquisa passei a buscar documentos desde o período colonial sobre os Javaé, momentos em que me deparei com grandes dificuldades, sobretudo com a escassez de registros sobre este povo. Na verdade, as fontes escritas sobre os Javaé em arquivos disponíveis na rede mundial de computadores, nos arquivos públicos de Goiás e no Museu do Índio/RJ até a década de 1950 são escassas.

São raras, da mesma maneira, obras de viajantes, de etnógrafos e pesquisadores que passaram pela região do Rio Araguaia e do Rio Javaés antes da primeira metade do século XX, que tratem diretamente dos Javaé. A principal consequência disso em termos acadêmicos é que também não existem muitas pesquisas sobre o povo Javaé, fato que se agrava se nos detivermos à disciplina de história na qual não há nenhum estudo sobre esse povo, como será demonstrado mais adiante.

Nesta pesquisa, as fontes escritas empregadas são de caráter oficial e obras de autores que viajaram pela Província de Goiás e passaram pela região da Ilha do Bananal e já são conhecidas pela historiografia goiana, sendo no entanto, utilizadas para outras temáticas.

Dessas fontes, o primeiro registro efetivo encontrado sobre os Javaé foi realizado em 1775. Trata-se de uma carta encaminhada pelo alferes José Pinto da Fonseca ao governo provincial de José de Almeida Vasconcelos Soveral e Carvalho. A carta informa a José de Almeida Vasconcelos que o alferes havia instituído uma aliança com os Karajá e com os Javaé a partir da qual se estabelecia paz entre esses povos e a Coroa portuguesa.

A obra *Corographia Histórica da Provincia de Goyaz* também contribui com um importante registro sobre os Javaé. Elaborado por Cunha Mattos em 1824, este trabalho desvela a presença de alguns Javaé em aldeamentos indígenas desde a última metade do século XVIII.

Os trabalhos *O Selvagem* e *Viagem ao Araguaia* de Couto de Magalhães (1975; 1974) são igualmente importantes para a compreensão da política indigenista em Goiás no século XIX. Essas políticas também foram interpretadas em relatórios provinciais

disponíveis no arquivo *Center Research Librarie*[6]*s* na rede mundial de computadores, que são 86 no total, sendo apenas que se encontrou registros sobre os Javaé em 4, nos anos de 1846, 1971, 1979 e 1880.

Esses relatórios evidenciam as pretensões do governo provincial no século XIX em efetivar a navegação do Rio Javaés e aproveitar-se da mão de obra dos Javaé para a realização dos trabalhos mais pesados, como a providência de lenha para os barcos.

Esses documentos possibilitam compreender e confirmam as hipóteses de Toral (1992) de que após alguns contatos com colonizadores no século XVIII e a experiência em alguns aldeamentos, os Javaé passaram a se isolar em virtude da crueldade que sofreram e das doenças que contraíram. Os aldeamentos neste sentido possuíam duas grandes características, eram liderados por representantes da Coroa portuguesa que usavam de violência no trato com os indígenas e eram locais extremamente insalubres como informou no século XIX Cunha Mattos (1979).

De acordo com a hipótese do pesquisador André Toral, em virtude de acontecimentos como esses, os Javaé isolaram-se no século XIX no interior da Ilha do Bananal e não aceitaram contatos com não indígenas até o início do século XX. Essa hipótese é confirmada nos relatos dos freis dominicanos Dom Domingos Carrérot, Francisco Bigorre e Sebastião Thomas que no início do século XX chegaram até aldeias Javaé. Esses relatos estão organizados por José Audrin (1946) em uma obra intitulada *Entre sertanejos e índios do norte: o Bispo missionário Dom Domingos Carrérot.*

Outra fonte importante para consulta é o arquivo dominicano localizado em Belo Horizonte/MG. Entretanto, esta fonte não nos foi disponibilizada pelo atual coordenador da instituição, Frei Mauro Taurinho. Nesse arquivo é possível que existam registros sobre alguns Javaé[7] que foram levados por missionários dominicanos para Conceição do Araguaia no Pará na década de 1920, na sede da missão no período, para que pudessem, de acordo com depoimentos de Tewaxi Javaé, aprender ler e a escrever.

Para analisar como a agência do Estado brasileiro, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) entrou nas aldeias Javaé no século XX foram utilizados documentos de caráter oficial da 8ª Inspetoria Regional localizada em Goiás. Nestes documentos encontram-se informações burocráticas, comunicações dos representantes do SPI em Goiás com a sede no Rio de Janeiro e posteriormente em Brasília. Também, a partir de

[6] Mais especificamente no seguinte sítio: www.crl.edu/brazil/provincial/go%C3%ADas.
[7] Não se sabe com exatidão o número de crianças levadas.

1952, é possível perceber como eram realizados os trabalhos no Posto Damiana da Cunha, fundado neste mesmo ano entre os Javaé.

Esses documentos também possuem poucas informações sobre os Javaé e salientam o pouco contato deste povo com não indígenas até década de 1950. Os documentos estão microfilmados e disponíveis no Museu do Índio/RJ. Tive acesso aos documentos em junho de 2012. Essa pesquisa consistiu na leitura de cerca 23.000 fotogramas distribuídos nos seguintes microfilmes: *272, 1A, 1C CNPI a, 1C CNPI b, 002 A, 263, 270, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 294, 321, 323, 380, 382, 386.* Todo esse material é público e de livre acesso para qualquer cidadão brasileiro.

Por outro lado, realizei entrevistas e questionários com alunos do curso de Educação Intercultural da UFG. Nessas fontes, ficou claro que muitos acontecimentos encontrados em fontes escritas estão vivos na memória dos Javaé, como é o caso do relato de Iolò Javaé sobre a bandeira de Antônio Pinto da Fonseca de 1775, já referida acima.

Um dos questionamentos da banca de qualificação deste trabalho foi o de tomar mais cuidado com essa modalidade de fontes, pois os alunos do curso de Educação Intercultural são muito influenciados pela tentativa de resgatar sua cultura e sofrem , em alguns casos, muita influência da sociedade não indígena. Seguindo essa orientação, procurei contextualizar cada depoimento de acordo com sua história de vida.

Além disso, também tive a felicidade de entrevistar o ancião Xiari Javaé que tem cerca de 100 anos de idade. A entrevista foi realizada em 2012 na aldeia *Wariwari* na Ilha do Bananal em Tocantins. Nesta atividade contei com a colaboração de Samuel Iolò Javaé para a interlocução da entrevista em língua indígena.

Para contextualizar todas as fontes, foi fundamental a leitura de trabalhos que tratam dos Javaé na disciplina de antropologia. Na área de antropologia, inclusive, estão inscritos os únicos trabalhos que trataram especificamente do povo Javaé.

O primeiro deles foi elaborado por André Toral e defendido no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1992. Intitulado *Cosmologia e Sociedade Karajá*, o trabalho analisou a estrutura social dos Javaé, dos Karajá e dos Karajá Xambioá. O trabalho possibilita a compreensão da separação entre os três povos e um pouco da história da relação dos Javaé com os não indígenas, sobretudo com representantes do SPI e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e do isolamento dos Javaé no interior da Ilha do Bananal durante o século XIX.

Os outros trabalhos são de Patrícia de Mendonça Rodrigues. Em 1993 a antropóloga defendeu sua dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Universidade de Brasília. O trabalho chamado *O Povo do Meio: Tempo, Cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal*, analisa a ideia de energia vital e as noções do corpo para os Javaé. A pesquisa tem ainda, um histórico dos Javaé que possibilita a compreensão de parte da história da relação dos Javaé com os não indígenas.

Da mesma forma, a tese da Patrícia M. Rodrigues defendida na Universidade de Chicago nos Estados Unidos, aprofunda o histórico da relação dos Javaé com os não indígenas e procura descrever e analisar grande parte da narrativa Javaé. Intitulada *A caminhada de Tanỹxiwé: Uma teoria Javaé da História* a tese demonstra, como o próprio nome sugere, que há entre os Javaé uma teoria sobre a história que relata como teve início tudo neste mundo.

O trabalho da Patrícia M. Rodrigues orientou esta pesquisa de diversas formas: na compreensão sobre a sociedade Javaé; com possibilidades para interpretar as fontes; com o mapeamento de pesquisas sobre os Javaé, os locais onde encontrar fontes e o uso de mapas. Não obstante, a tese de Patrícia M. Rodrigues está presente do início ao fim nesta pesquisa.

Para a compreensão das políticas indigenistas outros trabalhos também foram importantes. A historiadora Marlene Moura (2006) em seu trabalho *Aldeamento Carretão: "marco zero" da história das relações interétnicas dos tapuios* demonstra que no século XVIII teve início em Goiás a política de aldeamentos que é dividida por ela em quatro fases: a primeira 1741-1751 com o auge das atividades mineradoras e início de povoados; a segunda entre 1755-1788, já na era pombalina e com a economia mineradora perdendo forças; a terceira na primeira no início do século XIX, na qual a característica fundamental da província de Goiás em termos econômicos era uma economia voltada para a agropecuária e comércio fluvial e; a última a partir da década de 1840 até o final do século, período em que mais se incentivou o comércio fluvial com a Província do Pará através dos rios Araguaia e Tocantins.

No trabalho *Aldeamentos indígenas (Goiás 1749-1811)* de Chaim (1983) foi possível perceber que os povos Macro-Jê formavam resistência aos colonizadores que procuravam povoar a região. A autora destaca que esses povos, incluindo os Javaé, entraram diversas vezes em guerra com os colonizadores e com os povoados que nasciam na região.

Em virtude disso, destaca Karasch (1992) que a política indigenista em Goiás no final do século XVIII pode ser comparada a uma política de matança, escravização de indígenas e saque de suas terras, reinando na província a ambição econômica.

Corroborando com essa perspectiva, Cunha (1992, p. 141) reitera que a legislação do período estava direcionada para uma questão de terras para auxiliar a ocupação das terras indígenas pelos colonizadores, pois "[...] os índios ocupam uma posição singular, já que têm de ser legalmente, senão legitimamente, despossuídos de uma terra que sempre lhes foi, por direito, reconhecida [...]".

Somada a essa legislação, se põe em prática já no século XIX em Goiás um discurso progressista da civilização em oposição aos selvagens. Em seu trabalho *O Estado e os índios: Goiás, 1850-1889* o historiador Leandro Mendes Rocha (1998) evidencia que o conceito de selvagem passa a ser utilizado como a forma de diferenciar indígenas de não indígenas, e deste modo justifica-se a necessidade de civilizar os indígenas, pois eram selvagens (primitivos) e impediam o avanço da sociedade civilizada.

No trabalho *A política indigenista no Brasil: 1930-1967* Rocha (2003) elucida as bases intelectuais que influenciaram a política indigenista entre 1930 e 1967. Com esse trabalho, é possível perceber que os postos indígenas do SPI procuravam transformar os indígenas em mão de obra. Deste modo, em muitos casos, a única educação escolar oferecida pelo SPI era de cunho técnico, para orientar os indígenas nos modos de produção de agropecuária que possibilitassem a produção de excedentes para a comercialização regional, como aconteceu entre os Javaé a partir de 1952.

Em termos de educação escolar indígena o trabalho *Português intercultural: fundamentos para a educação linguística de professores e professoras indígenas em formação superior específica numa perspectiva intercultural* do linguista André Marques do Nascimento (2012), possibilita o entendimento das políticas educacionais indígenas e das políticas linguísticas utilizadas nas escolas indígenas desde o período da colonização.

Esses trabalhos citados foram as principais referências utilizadas nesta pesquisa, que está divida em três capítulos.

No primeiro capítulo, *Os primeiros contatos dos Javaé com não indígenas*, primeiramente contextualiza-se o povo Javaé: quem são, onde vivem, que língua falam. Na sequencia, analisando documentos do final do século XVIII, são evidenciados os primeiros contatos dos Javaé com os colonizadores que procuravam torná-los

trabalhadores em aldeamentos indígenas que se tornaram comuns na Província de Goiás, conforme a política indigenista do período. Também é demonstrado o primeiro registro efetivo de colonizadores sobre os Javaé, realizado por Antonio Pires da Fonseca em 1775.

No segundo capítulo, *Os Javaé no contexto da política indigenista e da catequese em Goiás no século XIX*, é evidenciada a política indigenista do século XIX em Goiás por meio de referências da literatura da temática e com relatórios provinciais que demonstram claramente a pretensão do governo goiano em transformar os indígenas em mão de obra. No caso dos Javaé, isso fica claro em relatórios provinciais que tratam das intenções de criação de navegação comercial no Rio Javaés e de colocar os Javaé para trabalhar em atividades de abastecimento de produtos para comercialização e fornecimento de lenha para os navios. Além disso, neste capítulo são abordadas as questões voltadas para educação por intermédio da catequese e de escolas que seguiam as propostas de Couto de Magalhães e idealizavam nos indígenas mão de obra para a província. Ainda é abordada a criação do SPI já no século XX e os primeiros contatos de representantes do órgão indigenista com os Javaé.

No terceiro capítulo, *O processo de instalação do SPI entre os Javaé*, foi abordado demonstrado o processo de criação do Posto Damiana da Cunha na aldeia Javaé Barreira Branca. Por meio deste Posto em 1952, os representantes do SPI procuraram estruturar entre os Javaé uma formação técnica voltada para produção agrícola e pecuarista com vistas a incrementar a comercialização regional. Neste sentido, acreditava-se na possibilidade de integrar os Javaé à sociedade nacional por meio do trabalho. Para tanto, os agentes do SPI negavam as formas de produção e os conhecimentos seculares dos Javaé em relação à agricultura para justificar oficialmente a implantação da pecuária e da agricultura com sementes híbridas e o uso de insumos químicos, prática essa claramente perceptível até década de 1960.

Foi com a perspectiva de seguir um viés da história que não nega o passado e o presente aos povos indígenas que este trabalho foi realizado.

1 – Os primeiros contatos dos Javaé com não indígenas

1.1 – Um povo e seu lugar ancestral: os Javaé e a Ilha do Bananal

Os Javaé habitam o interior da Ilha do Bananal, às margens do Rio Javaés, no atual estado brasileiro de Tocantins. Tanto o nome do povo, Javaé, como do rio, Javaés, têm suas origens desconhecidas. Sua habitação na Ilha é imemorial (RODRIGUES 1993, 2008b).

A Ilha do Bananal é dividida entre os territórios dos povos Javaé e Karajá e o Parque Nacional do Araguaia. Ela é considerada a maior ilha fluvial do planeta. Localiza-se no médio curso do rio Araguaia[8], entre este rio e o rio Javaés, o braço menor do Araguaia, e tem uma extensão territorial de cerca de dois milhões de hectares. Em toda sua extensão, a Ilha tem vários rios, lagos e áreas inundáveis no período da cheia do rio Araguaia, entre os meses de novembro e março aproximadamente.

É uma região de transição entre os biomas do Cerrado e da Amazônia. Do lado do rio Javaés, lado leste da Ilha, está o estado do Tocantins, enquanto ao lado do rio Araguaia, a oeste da Ilha, o estado do Tocantins faz divisa com o estado de Mato Grosso, (RODRIGUES, 2008b). São comuns na literatura sobre os indígenas da região os conceitos de lado ocidental da Ilha (oeste) e lado oriental da Ilha (leste). No Mapa 1, é possível visualizar a extensão da Ilha do Bananal em relação ao território brasileiro.

O tempo exato que os Javaé habitam a Ilha é de difícil determinação, existindo indícios de que esse povo se estabeleceu na referida região há pelo menos três séculos, pois durante o século XVIII o nome Javaé foi registrado em alguns documentos, como se verá adiante. O fato é que sua existência nessa área é tão longínqua no tempo que não se sabe ao certo há quantos séculos eles vivem por lá. Rodrigues (1993, 2008a, 2008b), evidenciou que a habitação dos Javaé na Ilha do Bananal é imemorial, no sentido de que não é possível precisá-la no tempo por ser extraordinariamente antiga, admitindo, inclusive, "[...] a idéia de que há uma continuidade de ocupação do território entre os tempos pré-coloniais e os dias de hoje" (RODRIGUES, 2008, p. 1).

[8] O rio Araguaia possui cerca de 2.627 km de extensão. Nasce no município de Mineiros, em Goiás, e deságua no rio Tocantins, na divisa dos Estados de Tocantins, Maranhão e Pará.

Para se diferenciar dos não indígenas eles se autodenominam *Inỹ*, que significa "ser humano" ou "gente". A mesma autodenominação também é usada pelos Karajá[9], que também são habitantes da Ilha do Bananal, porém, vivem próximo às margens do Rio Araguaia, e pelos Karajá Xambioá[10], que também vivem às margens do rio Araguaia, ao norte da Ilha do Bananal[11]. Essa autodenominação diferencia os três povos dos não indígenas, chamados por eles de *tori*, e de outros povos indígenas do vale do Araguaia.

Entre os Karajá e os Javaé[12], no entanto, há diferenças em suas respectivas autodenominações: os Javaé, em relação aos Karajá, se autodenominam *bero biawa* (amigos do rio) ou *Itya Mahãdu* (O Povo do Meio), e chamam os Karajá de *berohokỹ mahãdu* (gente do rio grande).

Os Karajá, por outro lado, se autodenominam *berohokỹ mahãdu* (gente do rio grande) e atribuem o nome *ixỹju mahãdu* aos Javaé, que traduzindo para português significa "gente do mato". Esse mesmo nome é igualmente utilizado pelos Xambioá para se referir aos Javaé. (RODRIGUES, 1993, 2008b; BONILLA, 2000). Ainda de acordo com Bonilla (2000, p. 12) os povos Xavante, Kayapó, Xerente, Tapirapé e Avá-Canoeiro também utilizam a denominação *ixỹju mahãdu* para se referirem aos Javaé.

Os três povos, Javaé, Xambioá e Karajá, são falantes de línguas semelhantes, classificadas por muitos antropólogos e linguistas como pertencentes à família linguística Karajá, que por sua vez pertence ao tronco linguístico Macro-Jê[13] (SILVA, 2001). Javaé, Karajá e Karajá Xambioá denominam sua língua de *Inỹ Rybè*.

O linguista Eduardo Ribeiro (2002) propõe que a família linguística Karajá se subdivida em quatro dialetos "[...] que podem ser divididos em dois grupos: de um lado,

---

[9] A palavra Karajá possivelmente tem origem na palavra Tupí-Guaraní *karalahu*, que designa *guariba*, e é semelhante à palavra que os Karajá usam para se referirem ao povo Kayapó: "[...] é bastante provável que o termo pelo qual os Karajá se referem aos Kayapó seja etimologicamente relacionado com o termo que os brasileiros (bem como outras tribos indígenas) usam para se referir aos próprios Karajá" (RIBEIRO, 2001/2002, p. 87, 88).

[10] De acordo com Rodrigues (1993, p. 10) a palavra Xambioá teria se originado da expressão na língua Karajá *ixỹ* (o povo) *biawa* (amigo). Porém, em sua tese mais recente, a autora informa que "a palavra derivaria de sỹ *biawa* (sỹ tem o sentido de 'lugar', 'casa', ou 'parente', e *biawa* pode ser 'amigo' ou 'outro' também), ou seja, seria 'outro lugar'" (RODRIGUES, 2008b, p.28).

[11]Os Karajá Xambioá, ou Karajá do Norte, são também falantes da língua karajá. Tem aldeias estabelecidas no município de Santa Fé do Araguaia/TO, na região do baixo Araguaia. Referências em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karaja-do-norte/1588>.

[12] Não obtive informações sobre a autodenominação dos Xambioá.

[13]Vários povos, em vários estados desde o norte até o sul do Brasil, falam línguas pertencentes ao Tronco linguístico Macro-Jê. Ver mais em Chaim (1983) e em Rodrigues (1986). Segundo o censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. de 2010, existem 35 povos falantes de línguas do Tronco linguístico Macro-Jê, somando aproximadamente 130.000 pessoas.

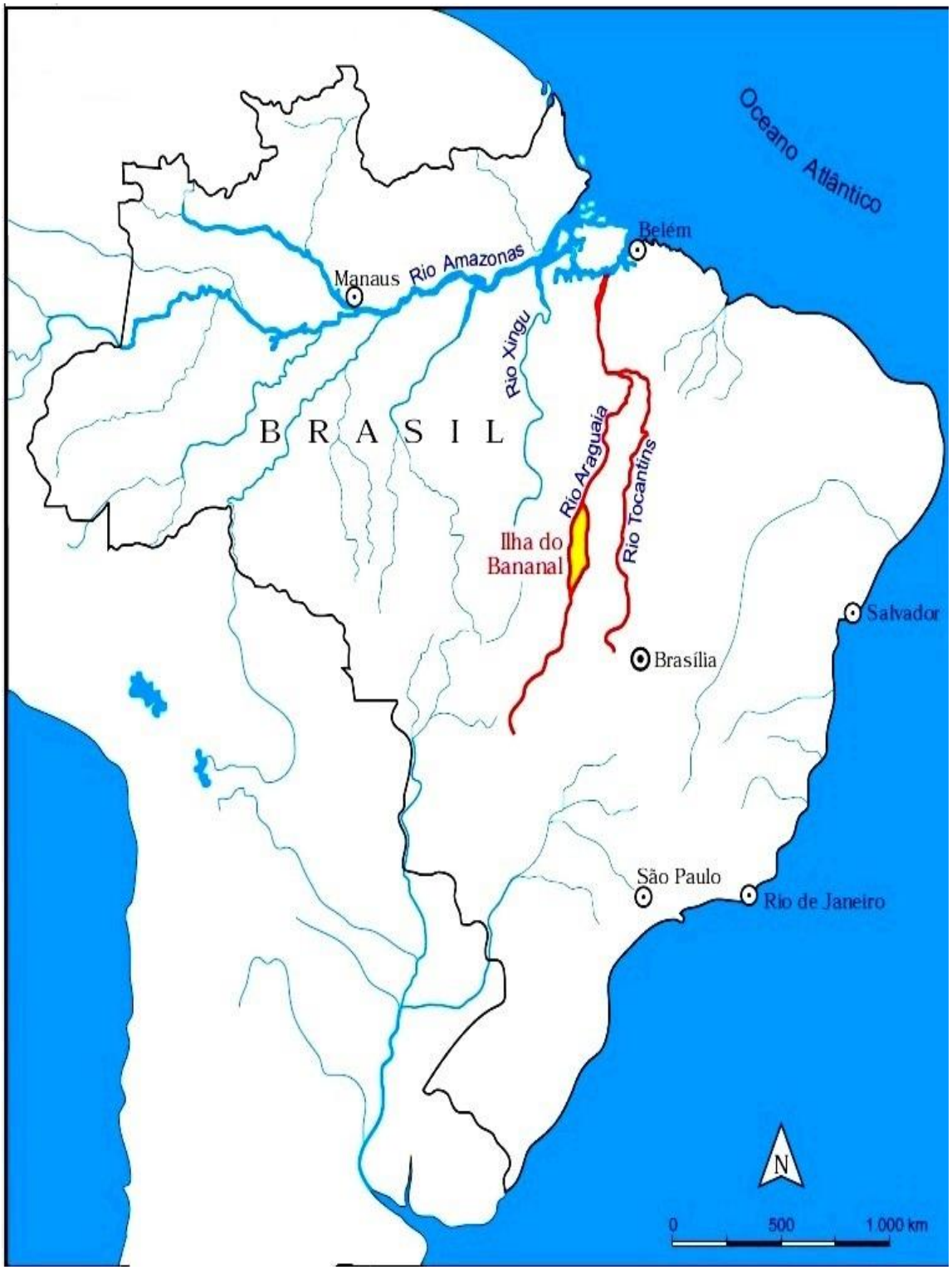
Karajá do Sul e o Karajá do Norte e, do outro, Javaé e Xambioá" (RIBEIRO, 2001/2002 p. 76, 77).

Segundo alunos indígenas Javaé do curso de Educação Intercultural da Universidade Federal de Goiás (UFG), há diferenças nas línguas faladas pelos Javaé e pelos Karajá[14]. Essas diferenças não se restringem à língua, também podem ser observadas em rituais e nas narrativas[15] sobre suas origens[16]. Essa diferenciação, porém, não será analisada nesse trabalho, pois o objetivo aqui é identificar a realidade Javaé no contexto de colonização e da expansão do Estado brasileiro[17].

Desta forma, se atenta, sobretudo, às instituições colonizadoras que envolvem aspectos da educação escolar indígena, não apenas em termos de alfabetização, mas especialmente de educação técnica, ou seja, a educação voltada para a formação de mão de obra entre os indígenas que era realizada em aldeamentos e, mais tarde, nos postos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em Goiás.

[14] Tomei nota sobre este tópico em Temas Contextuais ministrados pelo professor Elias Nazareno, no curso de Educação Intercultural da UFG, nos anos de 2012 e 2013. Entre os alunos que salientaram a diferença posso mencionar aqui Tewaxi Javaé.
[15] Narrativa aqui tem somente o sentido de contar algo que já aconteceu em seus pormenores.
[16] Para ver mais sobre diferenças dos Javaé em relação aos Karajá, como também semelhanças, ver Toral (1992) e Rodrigues (1993; 2008b).
[17] Silva (2010, p. 92), também salienta a diferença linguística entre os Javaé e os Karajá a partir de estudantes Javaé do curso de Educação Intercultural da UFG.

Mapa 1



Mapa 1 – Mapa do rio Araguaia e Ilha do Bananal no Brasil
Fonte: Patrícia de Mendonça Rodrigues (2008b, p. 40).

1.2 – Os Javaé de acordo com as fontes documentais escritas

Por meio de documentos produzidos por não indígenas viajantes, cronistas, representantes da Coroa portuguesa e por bandeirantes paulistas, Patrícia de Mendonça Rodrigues (2008) fez em sua tese de doutoramento a descrição e interpretação mais completa existente sobre a inserção dos Javaé no período colonial e posteriormente, no Brasil independente.

Além deste trabalho, há ainda outros fundamentais que historicizam o contato dos Javaé com o restante da sociedade não indígena brasileira, são eles: *O povo do meio: Tempo, cosmo e Gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal* (1993), também de Patrícia de Mendonça Rodrigues, e *Cosmologia e Sociedade Karajá*, de André Toral (1992). Ambos os autores realizaram seus trabalhos vinculados a programas de pós-graduação em antropologia, em tempos e instituições distintas[18]. Oiara Bonilla realizou uma etnografia em seu trabalho de mestrado intitulado *Reproduzindo-se no mundo dos Brancos: estruturas KARAJÁ em Porto Txuiri (Ilha do Bananal, Tocantins)*[19] (2000). A etnografia demonstra como se deu a reapropriação pelos Javaé e Karajá da aldeia Txuri na Ilha do Bananal nos anos 1990, onde até então havia um vilarejo chamado de Porto Piauí, formado na segunda metade do século XX por não indígenas.

Na disciplina de história ainda não há nenhum trabalho desenvolvido especificamente sobre os Javaé e seu contato com outros povos indígenas e tampouco quanto ao contato com o restante da sociedade brasileira, nem mesmo sobre os municípios próximos a Ilha do Bananal.

Não obstante, como já destacado, há uma considerável escassez documental sobre os Javaé, especialmente anteriormente ao século XX. Nesse período os registros sobre os Javaé foram, em sua maioria, realizados por viajantes ou cronistas da província de Goiás que fizeram visitas rápidas à algumas de suas aldeias ou receberam informações sobre os Javaé dos Karajá.

---

[18] Os três trabalhos foram realizados, respectivamente, na Universidade de Chicago, nos Estados Unidos da América, Universidade de Brasília, e no programa de pós-graduação em antropologia do Museu Nacional vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro.

[19] Pesquisa realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional, vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro.

No final do século XIX e início do século XX alguns missionários também conseguiram estabelecer contato com os Javaé, como o dominicano Dom Domingos Carrérot, que realizou o registro de sua viagem na qual alcançou um grupo Javaé na Ilha do Bananal. Nas décadas seguintes, responsáveis pelo posto Redempção Indígena, estabelecido em território Karajá, realizaram registros entre os anos de 1929 e 1930, quando visitaram a aldeia Javaé Imotxi.

Mas é, sobretudo, após 1952 que se tem mais registros sobre os Javaé. Neste ano é fundado o posto do SPI Damiana da Cunha, na aldeia Barreira Branca, e os registros sobre os Javaé têm um aumento considerável, porém, um aumento relativo, já que de uma forma geral os registros perpassam apenas assuntos de cunho administrativo do posto e são sempre produzidos por não indígenas.

Mesmo com o posto Damiana da Cunha, em funcionamento a partir de 1952, o contingente documental não é grande, especialmente se comparado aos documentos que foram produzidos a partir de outros postos indígenas da 8ª Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios em Goiás (8ª I. R), bem como os documentos produzidos pelos chefes da 8ª I. R. para e sobre os outros postos e povos indígenas sob sua jurisdição.

Nos escassos registros sobre os Javaé, é sempre muito perceptível o baixo número de pessoas desse povo que frequentava ou aceitava trabalhar no posto, tendo uma média de 50 pessoas na década de 1950, por exemplo, sendo que, no mesmo período, o posto Apinajés, que registrava a menor média depois do posto Damiana da Cunha, anotava a presença mínima de 210 pessoas.

Comparado com as pesquisas sobre os Karajá, as pesquisas sobre os Javaé e Xambioá são em menor número. Talvez esse seja um fator que faz muitos pesquisadores tendem a considerar os Javaé, os Xambioá e os Karajá como um povo só e desta forma desconsideram as peculiaridades de cada povo. A visibilidade dos Karajá sempre foi igualmente maior em outros meios, como nas mídias escrita e televisiva, sendo recorrente o equívoco de considerar os Javaé e os Karajá como um mesmo povo (RODRIGUES, 2008b, p. 29).

Uma hipótese para explicar essa carência documental pode ser a forma como se deu a relação entre as agências não indígenas e as agências Javaé, que se demonstrou menos intensa até a primeira metade do século XX do que a de outros povos próximos ao vale do Araguaia. Até a década de 1950, inclusive, percebe-se, a partir de documentos escritos, que o povo Karajá por vezes realizou um trabalho de “diplomacia”

entre não indígenas e Javaé, ou seja, a relação dos Javaé com não indígenas em distintas situações foi mediada por alguma liderança ou por um intérprete Karajá que acompanhava as expedições dos não indígenas.

Essas lideranças Karajá podem ser identificadas com a forma de liderança dos povos indígenas nos séculos XVIII e XIX destacada por Dias (2012)[20]: a figura do *maioral*. O termo *maioral* consta nos documentos históricos, tratando-se, portanto, de uma denominação atribuída pelos colonizadores às lideranças indígenas que negociavam e representavam, interna e externamente, um povo indígena.

Em trabalho mais recente, Dias (2013) também destaca o papel de interlocução que alguns indígenas realizaram ao longo dos séculos de colonização do Brasil. Trata-se da condição de mediador, denominado nos documentos pelos colonizadores de *língua*.

No que se refere à comunicação dos colonizadores com os povos do interior do Brasil, Dias (idem) salienta que as línguas do tronco linguístico Macro-Jê eram desconhecidas pelos colonizadores, e em virtude desse desconhecimento, era constante a presença de um *língua* nas expedições nas regiões distantes do litoral brasileiro, onde predominavam línguas Tupi. Segundo o autor, os *línguas* eram indígenas bilíngues que atuavam como interlocutores nas relações dos colonizadores com diversos povos indígenas, carregando consigo, portanto, grande importância política[21].

No caso dos Javaé, em vários momentos, os contatos com não indígenas aconteceram através de um *maioral* ou de um *língua* Karajá (ou através de *maioral* e *língua* juntos), como se demonstrará mais adiante exemplos na bandeira de Antonio Pinto da Fonseca, no século XVIII, viajantes no início do século XX, os contatos dos representantes do SPI e missionários religiosos, também no século XX. Nos dois últimos casos, embora não se use o conceito de *língua*, há sempre a presença de um intérprete Karajá nas expedições.

---

[20] Trata-se do projeto de doutorado concedido pelo autor para leitura. Também cabe aqui o agradecimento a Thiago Cancelier, proponente do projeto, que está desenvolvendo estudo mais aprofundado sobre os agentes e agências indígenas no período da colonização, no Programa de Pós-Graduação em História da UFG (PPGH-UFG) e contribuiu com dados e ideias pessoal e informalmente para essa pesquisa em várias ocasiões, e sobre o tema das lideranças indígenas, em abril de 2014.

[21] O autor levanta a hipótese de que o conceito de *língua* pode ter outro sentido nas fontes históricas: o sentido de "[...] denotar toda uma população de indígenas que vivenciaram de alguma forma os aldeamentos, estavam em contato direto com a sociedade colonizadora, eram requisitados como trabalhadores, na maioria batizados, sendo que muitos compreendiam e mesmo falavam o português. Os administradores das coroas portuguesa, e posteriormente brasileira, pensavam os aldeamentos como embriões de futuras vilas formadas por línguas" (DIAS, 2013, p. 211).

1.3 – Os primeiros registros sobre os Javaé: as bandeiras e os aldeamentos em Goiás

A definição sobre a ocupação do território dos Javaé no interior da Ilha do Bananal e nas margens do rio Javaés e dos Karajá nas margens do Rio Araguaia, como destacado anteriormente, não foi ainda cronologicamente determinada, podendo-se supor que estes povos têm nos vales dos rios Araguaia e Javaés e na Ilha do Bananal seus lugares de origem, e, portanto, seus lugares sagrados nos quais estabeleceram e estabelecem suas vidas, seus cotidianos, suas relações culturais e sociais há aproximadamente 300 anos, de acordo documentos escritos. Pode-se afirmar, a partir da cosmologia dos povos Inỹ (Javaé, Karajá Xambioá e Karajá), que eles vivem na região há mais tempo que qualquer documento manuscrito ou impresso possa comprovar.

A região do atual estado de Goiás foi percorrida desde o século XVI através de bandeiras[22] que exploraram o interior deste estado, procurando por indígenas para escravizá-los nas fazendas e engenhos estabelecidos em Pernambuco, São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia, e por meio das descidas de "[...] missionários vindos do Pará, com o objetivo de fazer descer os índios para seus aldeamentos [...]" (MOURA, 2006, p. 32).

As primeiras bandeiras paulistas na região dos atuais estados de Goiás e Tocantins são datadas do final do século XVI[23]. Foi nesse período que pela primeira vez os não indígenas tomaram conhecimento da existência da Ilha do Bananal. A Ilha foi chamada de Lagoa de Paraupava, e o Rio Araguaia de Rio Paraupava, nomes dados na época em Língua Geral[24] (RODRIGUES, 2008b).

---

[22] Bandeiras designam, nesta pesquisa, todas as expedições particulares e da Coroa portuguesa que procuravam indígenas com intuito de escravizá-los. Adota-se a definição de Moura (2006, p. 31), segundo a qual: "Na segunda metade do século XVI, as bandeiras tinham caráter defensivo, isto é, procuravam prevenir os constantes ataques dos índios da região. Mas, à medida que se escasseava a mão-de-obra nas plantações, as bandeiras passaram a adotar um caráter totalmente ofensivo, organizadas para o aprisionamento dos indígenas, utilizando-se dos métodos mais violentos. No século XVIII, o termo bandeira passou a designar qualquer grupo organizado de pessoas que se dirigia para o sertão. Esse termo seria empregado, nessa acepção, até o século XIX. No século XX, passou-se a usar uma nova roupagem (métodos, técnicas, integrantes), sob o nome de neobandeirismo ou expedição de desbravamento ou de atração".

[23] As datas variam como entre 1590 e 1592. Para Rodrigues Ferreira (1977), a primeira expedição no estado goiano teria acontecido em 1590. Entretanto, para Americano do Brasil (1961) apenas dois anos depois, em 1592, teria ocorrido a primeira expedição, realizada por Sebastião Marinho e cujo objetivo era escravizar indígenas.

[24] Aqui, Língua Geral refere-se às línguas de origem tupi-guarani usadas para comunicação entre colonizadores portugueses e indígenas até final do século XIX. Rodrigues (1996) propõe a expressão

Ao que indicam esses registros as expedições não atingiram as regiões dos Javaé, ou seja, o interior da Ilha ou o rio Javaés, e talvez por isso, não haja indícios, nessas primeiras bandeiras, de contato com os Javaé, relação que fora registrada apenas no século XVIII, como se demonstrará mais à frente (RODRIGUES, 2008b).

As missões jesuíticas também foram importante frente de exploração do território indígena em Goiás. Desde o século XVII expedições saíram de Belém do Pará, subindo os rios Tocantins e Araguaia, existindo registros de contato com Karajá datados de 1658, sendo estes contatos frustrados em uma ocasião específica depois da morte de alguns membros da Companhia de Jesus, que integravam a expedição e que teriam sido assassinados por índios classificados como hostis. A esta expedição teriam seguidas outras mais bem sucedidas, pois teriam estabelecido contatos pacíficos com os Karajá, que evidenciam a presença dos Karajá na região já desde o início dessas expedições (LEITE, 1943).

Os Javaé, porém, não aparecem tão logo quanto os Karajá na documentação escrita, possivelmente pela ignorância das expedições sobre as diferenças desses povos ou porque simplesmente não existiu o contato[25]. Segundo Rodrigues (1993), os primeiros navegantes do rio Araguaia apenas ficaram sabendo dos Javaé pelas informações dadas sobre eles pelos Karajá e por evidências de que algum indivíduo do primeiro povo habitava alguma aldeia do segundo, fato que, segundo a bibliografia, era bastante corrente.

---

língua geral como um termo técnico que designa as situações de miscigenação entre homens europeus e mulheres indígenas que rapidamente formaram populações que tinham a língua dos pais apenas em algumas situações como segunda língua, predominando em todas as situações como língua materna a língua das mães. Essas relações, para o autor, foram mais frequentes entre tupis e portugueses no século XVI no leste do atual estado de São Paulo, originando a Língua Geral Paulista, entre tupinambás e portugueses no norte dos atuais estados do Maranhão e do Pará, no século XVII, dando origem à Língua Geral Amazônica, e entre guaranis e espanhóis no Paraguai, germinando o Guarani Criollo nos séculos XVI e XVII. Mesmo com poucas fontes para pesquisa, são muitos os indícios de que, em Goiás, predominou a Língua Geral Paulista, pois, segundo Rodrigues (1996, p. 8), "[...] Os bandeirantes, que eram em sua maioria, senão em sua totalidade, falantes da LGP, levaram-na consigo de São Paulo a Minas Gerais, ao sul de Goiás, a Mato Grosso e ao norte do Paraná. [...] Seus últimos falantes devem ter morrido no início do século XX". Silva (2010) destaca também que no inicio da colonização as relações sociolinguísticas existentes entre portugueses, espanhóis, tupi, guarani e tupinambá, fez com que predominassem as línguas de origem tupi. Segundo a autora, "[...] Essas situações sociolinguísticas formam as línguas gerais faladas no País. A administração portuguesa endossou a política das línguas gerais por mais de dois séculos, mas, em 1751, um Decreto do Marquês de Pombal com o propósito de impor a língua portuguesa na colônia, embora as línguas gerais continuassem sendo faladas por uma parte considerável da população até o final do século XIX" (SILVA, 2010, p. 96).

[25] Pode-se levantar a hipótese que, no período anterior ao século XVIII, Karajá e Javaé formavam apenas um povo e por isso, não se registrava nada sobre os Javaé nos primeiros contatos. No entanto, não há elementos para comprovar essa hipótese. A denominação dos Karajá para se referirem aos Javaé indica a diferença, já que os chamam de *gente do mato* (*ixỹju mahãdu*).

Mesmo sem registros escritos que tratem explicitamente dos Javaé, existe uma possibilidade de que uma bandeira, no início do século XVIII, tenha entrado em terras deste povo. Esta possibilidade é levantada por Rodrigues (2008b), que contrapondo a documentação escrita sobre uma bandeira realizada pelo coronel Antônio Pires Campos, filho de bandeirante do mesmo nome, e os registros orais dos Javaé por ela coletados. A autora sugere que tal bandeira tenha sido a primeira presença marcante de não indígenas entre os Javaé, situação especialmente lembrada pelo grande número de mortes.

Essa bandeira deve ter ocorrido na década de 1750 e tinha o objetivo de alcançar minas de metais preciosos que já estavam afamadas nos territórios paulistas, na conjuntura alimentada pelo imaginário aurífero do período, para atacar o povo Kayapó. O coronel Antônio Pires saiu de Cuiabá contando com uma "companhia de pedestres" e "quinhentos *Bororo's*", para "desinfetar" o solo goiano dos "Cayapó" (SILVA E SOUSA, 1849, p. 447).

Corroborando a hipótese de Rodrigues (2008), há peculiaridades em um depoimento concedido por Iolò Javaé, na UFG em 2013. Nele, há menção de um fato que possivelmente refere-se a essa bandeira. Segundo Iolò, a primeira vez que apareceram homens brancos em uma aldeia Javaé foi numa situação em que a maioria dos homens Javaé estava em outras atividades, possivelmente caçando, e os bandeirantes aproveitaram e entraram em uma aldeia acometendo grandes barbaridades, capturando ou assassinando mulheres e crianças, sem qualquer diálogo, no intuito de escravizá-las. A matança seguida de outros tantos atos desumanos teria acabado quando um guerreiro Javaé que ficara na aldeia conseguiu flechar um dos líderes dos invasores, matando-o, fazendo com que o restante da expedição recuasse e fosse embora (IOLÒ JAVAÉ, 2013).

Uma expedição ocorrida em 1775 produziu mais uma evidência de que os Javaé também sofreram os ataques da referida bandeira: há um relato de uma índia Karajá, capturada pela referida bandeira e que depois conseguiu voltar a sua aldeia, que confirma os ataques ocorridos no mesmo período. Na passagem, Fonseca (1846, p. 377, 378) registra que:

> Haverá vinte e tantos annos que a este continente veio o defunto coronel Antonio Pires de Campos, paulista, e tratando a esta nação debaixo de paz e amizade por alguns dias, no fim d'elles lhes deu de

> improviso na principal aldêa, não dando vida nem ainda aos próprios innocentes, de cujos gemidos ainda hoje soam os echos nos ouvidos d'estes miseraveis, não podendo referir estas justas queixas sem que as lagrimas testemunhem a sua dor: feito este estrago, apanhou muitos prisioneiros, que conduzia em correntes para seus captivos, sendo a *língua* que trazemos um da dita presa; passou a crueldade d'este homem a mandar pelo caminho amarrar estes prisioneiros em arvores, fazendo dar-lhes por divertimento muitos açoites, dizendo que era para os fazer conhecer captiveiro.

Situações como essa registrada pelo alferes Antonio Pinto da Fonseca evidenciam que a colonização do território de Goiás não esteve desagregada da política da Coroa portuguesa, que possibilitava a guerra contra os indígenas bem com a sua sujeição. De acordo com Moura (2006, p. 31), a Lei de 20 de março de 1570, sancionada pela Coroa portuguesa, posicionava-se contra a escravidão dos indígenas, ao mesmo tempo em que paralelamente "[...] regulamentava condições em que se podia aprisioná-los, nas 'guerras justas'".

A Lei de 20 de março de 1570 foi, segundo Moura (idem), uma ferramenta para legalizar a escravidão de indígenas e para tranquilizar a consciência dos missionários sobre seus atos violentos contra pessoas e populações indígenas. A autora destaca que, com as guerras justas previstas em Lei, os argumentos para os colonos e missionários capturarem e escravizarem indígenas eram muito fáceis, pois a guerra justa era permitida em toda situação em que os indígenas rejeitassem a "religião católica", quando impedissem a prática da "doutrina dos Santos Evangelhos", quando fossem hostis e desobedientes aos "portugueses e seus aliados (índios pacificados)" e quando praticassem a antropofagia (idem).

Desde finais do século XVII, quando é descoberto ouro em Goiás, a entrada de colonizadores se intensificou e com isso também se formaram os primeiros vilarejos do estado. Nesse período, foram constantes os conflitos entre colonizadores e os povos indígenas da região.

Como já se referiu, os Karajá têm seu nome registrado em documentos desde as primeiras expedições bandeirantes e jesuíticas na região do rio Araguaia e da Ilha do Bananal (SILVA 2001; TORAL, 1992) e os Javaé, por outro lado, apenas são mencionados em poucas situações, sobretudo quando os Karajá davam aos colonizadores algumas parcas informações sobre eles, como anteriormente (RODRIGUES, 1993, 2008b).

Já em meados do século XVIII há alguns registros sobre os Javaé. Inicialmente, foi registrada a presença destes em aldeamentos da província de Goiás. Esses aldeamentos foram o meio que o governo de Goiás encontrou para diminuir os conflitos entre indígenas e não indígenas. Nesses aldeamentos seriam alojados os indígenas que, de alguma maneira, constituíam barreiras para a expansão da colonização e para diminuir os acentuados desgastes econômicos causados pelos conflitos (MOURA, 2006).

O início da criação dos aldeamentos, de acordo com Moura (2006), deu-se em 1741 e foi uma prática corrente em Goiás até 1872. Com a política de aldeamentos na província a partir da década de 1740, a presença dos Javaé na região da Ilha e em alguns aldeamentos é gradativamente mais evidenciada nas documentações.

Segundo Moura (2006, p. 33-35)[26], esses aldeamentos podem ser divididos em quatro fases. A tabela abaixo demonstra quatro fases dos aldeamentos em Goiás e onde se registrou a presença dos Javaé:

Tabela 1

Fases	**Período**	**Características econômicas do período**	**Aldeamentos em Goiás**	**Aldeamentos com presença do povo Javaé**
Primeira	1741-1751	Auge das atividades mineradoras e início de povoados	Rio das Pedras (1741). Lanhoso (1748, aproximadamente); Piçarrão (sem data precisa); Sant'Ana do Rio das Velhas (1750); São Francisco Xavier do Duro (ou Formiga) (1750); São José do Duro (ou Duro) (1751)	*Sant'Ana do Rio das Velhas*. Localizava-se na região do atual Triângulo Mineiro. Quantidade de Javaé desconhecida.
Segunda	1755-1788 (era pombalina)	Economia mineradora perde forças	São José de Mossâmedes (1774); Nova Beira (1774-1775); Maria I (1781); Carretão ou Pedro III (1788); Salinas ou Boa Vista (1788); Estiva (sem data conhecida).	*São José de Mossâmedes*. Localizava-se próximo a atual cidade de Goiás. Cerca de 800 Javaé e Karajá; *Carretão ou Pedro III*.

[26] Moura (2006) baseia-se nos trabalhos de Oswaldo Martins Ravagnani sobre os aldeamentos em Goiás, que também propõe fases para as políticas de aldeamentos em Goiás. A opção pelo trabalho de Moura (2006) se deu pelo fato de que com as fontes de sua pesquisa e utilizando as pesquisas de Oswaldo M. Ravagnani, a autora pode fazer uma revisão de informações sobre os aldeamentos que permitem notar a presença dos Javaé em alguns aldeamentos.

				Localizava-se no rio Carretão próximo a atual cidade de Goiás. Quantidade de Javaé desconhecida. *Salinas ou Boa Vista*. Localizava-se entre os rios Crixá e Araguaia e ficava próximo ao aldeamento Carretão. Quantidade de Javaé desconhecida
Terceira	Século XIX	Economia voltada para a agropecuária e comércio fluvial	Carolina (1824);Graciosa (1824).	Não há registros de população Javaé
Quarta	Século XIX	Período que mais se incentivou o comércio fluvial com a província do Pará através dos rios Araguaia e Tocantins	Boa Vista (1841); São Joaquim do Jamimbú (1845); Pedro Afonso ou Aldeia do Rio do Sono (1849); Teresa Cristina ou Piabanha (1851); São José do Araguaia (1863); Xambioá (1872);	Não há registros de população Javaé

Tabela 1: Aldeamentos em Goiás que registram presença Javaé dividido por fases
Fontes: Cunha Mattos (1979), Toral (1992), Rodrigues (1993, 2008b) e Moura (2006).

Alguns desses aldeamentos foram mais importantes para a realidade Javaé, pois muitos deles viveram em alguns deles na província goiana. Os documentos que começam a mencionar os Javaé por estarem presentes nos aldeamentos são já da década de 1750, a mesma década da implementação oficial da política pombalina.

A partir de trabalhos como os de Rodrigues (2008b), Toral (1992) e Moura (2006), percebe-se que os Javaé estiveram inseridos no processo de colonização e ocupação das terras do Vale do Araguaia desde o século XVIII, quando iniciaram sua relação com os não indígenas, ainda que de forma menos intensa que outros povos, como os Karajá, por exemplo, que iniciaram o contato com os não indígenas ainda no século XVII, possivelmente em virtude de habitarem as margens do Rio Araguaia, pois as primeiras expedições jesuíticas que saíram do Pará e subiram o Araguaia os encontraram ao norte da Ilha, como visto anteriormente.

Ademais, os Javaé estabeleceram suas aldeias no interior da Ilha do Bananal por longo período, próximas aos lagos da Ilha e ao grande bananal nativo existente também

no interior da Ilha. De acordo com o ancião Xiarin, morador da aldeia *Wari-Wari* na ilha do Bananal, a referida região é um lugar sagrado para seu povo, pois é um dos lugares de ascensão ao plano terrestre[27] (*Inỹ Òlòna*), local onde surgiu um dos ancestrais deste povo, Tòlòra (XIARIN, 2012).

Existe a hipótese de que esse fator, ou seja, a opção do povo em viver isolado no interior da Ilha do Bananal, fez com que a relação dos Javaé com os não indígenas se iniciasse mais tarde que a de outros povos. Entretanto, desde meados do século XVIII há registro documental da participação de indivíduos Javaé em um aldeamento na província de Goiás, como demonstrado na Tabela 1. Segundo Toral (1992, p. 54), no ano de 1774, um grupo de Javaé, conjuntamente com um grupo de Karajá, foi para o aldeamento Santa Anna do Rio das Velhas, no sul da província. Com número de pessoas não registrado, os dois grupos teriam recebido subsídios do governo provincial para o deslocamento.

Os dados de Toral (1992), no entanto, não coincidem com os dados levantados mais recentemente sobre os aldeamentos indígenas em Goiás por Moura (2006) que, como elucidado na Tabela 1, informam que os Javaé já participaram do aldeamento Santa Anna do Rio das Velhas desde a década de 1750. Esse aldeamento foi criado na fase em que a autora classificou como a primeira da política de aldeamentos, que teve início em 1741 e foi caracterizada pelo surgimento de povoados e pelo interesse dos colonizadores na extração do ouro em Goiás (idem).

E é em virtude deste panorama social e econômico dos colonizadores que são criados os primeiros aldeamentos. Através de bandeiras organizadas por particulares ou

[27] De acordo com a narrativa Javaé, antes de habitar o mundo atual e como ele é eles viviam no Fundo das Águas, lugar que denominam *Berahati*. Esse lugar era cheio de maravilhas, com fartura de comida, o que tornava desnecessário o trabalho. As pessoas estavam sempre em estado de juventude e com muita beleza, não existindo o ato sexual como forma de prazer ou de reprodução da espécie e tampouco existia a morte. Esse mundo subaquático, porém, desagradava os ancestrais Javaé em alguns sentidos: lá era sempre escuro, longe do sol e com muita lama, o que dificultava a locomoção dos habitantes; a comida era restrita a peixe e caça e nunca ficava totalmente cozida. Além disso, a água que se bebia também era escura e, como já foi mencionado, não se conhecia o prazer das relações sexuais. Em algum momento, os ancestrais Javaé iniciaram a saída do Fundo das Águas para a Face de Fora (*Ahana Òbira*) para acabar com suas curiosidades. A mudança de plano, de mundo, teve custos para o povo Javaé, dos quais se salienta a perda da imortalidade (TÉWAXI, 2013). Com a ascensão para o plano terrestre, os Javaé passam a perceber a passagem do tempo a partir da dinâmica de seus corpos. Rodrigues (2007, p. 34) destaca que "[...] A passagem de um mundo estático [O Fundo Das Águas] para um mundo espacial e temporalmente dinâmico [Face de Fora] é associada à passagem de um lugar onde não se procria, onde os corpos são auto-suficientes e fechados, isolados um dos outros, e suas substâncias estão contidas internamente, para um espaço de relações físicas e sociais, onde as pessoas se reproduzem fisicamente, o que significa ter os corpos abertos e suas substâncias, como o sêmen e o sangue, fluindo de dentro para fora. Assim, o fluxo do tempo e o movimento no espaço não existem como dimensões independentes, mas estão diretamente conectados aos fluxos das substâncias, os quais são ativados pelas relações entre os corpos humanos".

pela Coroa portuguesa, frentes econômicas expandiram-se em Goiás, inicialmente com as atividades mineradoras, especialmente em busca de ouro, o que deu origem aos primeiros povoados.

Com a diminuição e escassez do ouro com a qual se depararam os colonizadores no final do século XVIII, as atividades de agropecuária, antes realizadas em Goiás com a finalidade de subsistência, ganham importância econômica e incentiva-se a comercialização de excedentes de gêneros, assim como o comércio fluvial nos rios Tocantins e Araguaia (MOURA, 2006).

Esses aldeamentos eram espaços onde se deveria ensinar aos indígenas a cultura ocidental, a religião cristã, os métodos de trabalho dos colonizadores, além do português e a forma de se portar e ser dos homens brancos. Em suma, os aldeamentos tinham como objetivo cristianizar e civilizar os indígenas.

Para realizar esses objetivos era necessário educar os indígenas, tanto religiosa e culturalmente, como em termos de métodos de trabalho e cotidiano. Assim, nesses espaços, além da crueldade no trato com os indígenas (pessoas maltratadas e infectadas por doenças transmitidas pelos colonizadores), existiu, de alguma forma, a prática de educação na tentativa de cristianizar e civilizar os indígenas (MOURA, 2006; DIAS, 2013). Os Javaé estiveram inseridos nesse contexto, como se procura evidenciar a seguir.

1.3.1 – Os Javaé e os aldeamentos no contexto do período pombalino e as influências iluministas

Como já referido, bandeiras organizadas por particulares e pela Coroa portuguesa e os descimentos jesuítas para explorar as regiões do vale do rio Araguaia foram iniciadas ainda no século XVI. As primeiras expedições foram os descimentos, que saiam do Pará e subiam os rios Araguaia e Tocantins e deveriam agir de forma pacífica, procurando por povos indígenas para convencê-los a se deslocarem dos lugares que habitavam em direção aos centros determinados pela Coroa portuguesa, ou a fazendas e engenhos de colonos. Essa dinâmica, no entanto, não se concretizou e os descimentos "passaram a ter um caráter de verdadeira caça ao índio, inspirando o que seriam mais tarde as poderosas bandeiras paulistas, organizadas calculadamente com o propósito de caçar índios" (MOURA, 2006, p. 31).

A partir de meados do século XVIII, várias bandeiras são organizadas para explorar o território do estado de Goiás. Entre os objetivos das bandeiras estava o de capturar índios para levá-los para os aldeamentos criados desde 1741 na jurisdição de Goiás.

Como apontado anteriormente, aldear indígenas torna-se, desde a década de 1740 e nas décadas seguintes, uma estratégia para diminuir os conflitos entre bandeirantes e os povos indígenas do vale do Araguaia que, além das vidas perdidas nos encontros conflituosos, também causava grandes desgastes econômicos, os quais os colonizadores procuravam conter (MOURA, 2006).

Não obstante, esses aldeamentos seriam espaços onde os colonizadores realizariam atividades de educação, voltadas especialmente para difundir a língua e a cultura portuguesa, como também a dinâmica de trabalho do colonizador, ou seja, era explícito o interesse em tornar os indígenas em "[...] vassalos, conduzi-los à cristandade e assimilá-los como meio de garantir a posse das terras [...]" (DIAS, 2013, p. 218).

As políticas para a colônia naturalmente acompanhavam as consequências dos debates políticos que aconteciam na metrópole. E durante o século XVIII, propagou-se pela Europa uma visão racionalista pautada pela lógica, que era divergente da visão religiosa instituída na Idade Média fundamentada em pensadores antigos e em mapas

cristãos como o mapa T/O (MIGNOLO, 2011), que ainda imperava em Portugal e, consequentemente, em suas colônias.

Alguns portugueses, no entanto, que foram a outros países europeus para estudar, como é o caso de Luis Antônio Verney, Alexandre Gusmão, Dom Luís da Cunha e Sebastião José de Carvalho Melam, por exemplo, quando regressaram para Portugal, começaram a difundir ideias e influências do racionalismo secular que eles haviam adquirido fora de Portugal em oposição às formas e métodos de conhecimento vigentes até então na metrópole (SAVIANI, 2007, p. 77).

Essas novas ideais e influências incorrem sobre as políticas de colonização, de forma que a política de aldeamentos é intensificada a partir de 1759 pela Coroa portuguesa, que também expulsa os Jesuítas das suas colônias e intensificam as ações e influências de Marquês de Pombal.

Consagrado na historiografia como Marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo foi um dos representantes desse novo pensamento e responsável pela difusão do racionalismo em Portugal[28]. Para ele, Portugal precisava aproveitar, de forma racional, a riqueza que gerava o ouro subtraído do Brasil para criar indústrias próprias e fortalecer seu comércio. A via considerada ideal para a implantação das reformas foi à educação[29].

Em consequência e concomitantemente a isso, em 1759, o Marquês de Pombal, por meio de um Alvará, decreta o fechamento de todos os colégios jesuítas em território português, pois esses passaram a ser considerados como monopólio da Companhia de Jesus, que possuía uma ideologia vinculada ao pensamento de Aristóteles, e que impedia o avanço do pensamento de base empirista e utilitarista dos "métodos modernos de fazer ciência" que Marquês de Pombal procurava propagar nos domínios portugueses (SAVIANI, 2007, p. 80)[30].

---

[28] Para Fonseca (2009), a maior parcela de estudos sobre educação no Brasil aqui realizados tem relativa escassez em relação a períodos anteriores à Independência do Brasil, tendendo a historiografia a considerar em suas investigações, por vezes, apenas a atuação da Companhia de Jesus no Brasil e as reformas realizadas por Marquês de Pombal, sendo relegadas a um segundo plano outras dimensões educativas que foram possíveis e praticadas na América portuguesa.

[29] A criação da Junta de Comércio em 1756 e a Aula de Comércio em 1759, antecedidas pela extinção da Confraria de Espírito da Pedreira ou Mesa dos Homens de Negócios em 1755, são exemplos claros. Porém, para Azevedo (1971), o que se fez a partir de Pombal não passou de "medidas incoerentes", que passaram muito longe de conseguir consertar o vazio deixado na educação com a expulsão dos jesuítas.

[30] Em 1757 foi publicado em Portugal o libelo intitulado *Relação Abbreviada*, escrito por Marquês de Pombal para evidenciar as acusações que recaíam sobre os jesuítas do Paraguai e do Maranhão. Posteriormente esse libelo foi editado também em francês, espanhol, alemão e latim (CAEIRO, 1995).

Nesse período, de acordo com Mignolo[31] (2011), a teologia e a filosofia iniciada com o Iluminismo eram as áreas de saberes ocidentais que competiam entre si como as duas principais formas para explicar o mundo, as sociedades, os indivíduos e suas ações no mundo moderno colonial. A opinião de Pombal em relação aos colégios jesuítas pode exemplificar a existência dessa "competição"[32]. No entanto, Mignolo (idem) chama a atenção para o fato de que essa "competição" não passava do nível interno, ou seja, a "competição" era apenas pela preponderância de umas ideias sobre as outras no universo europeu, pois quando a questão era desqualificar as formas de produção de conhecimento e explicações sobre o mundo dos povos originários da América e da África praticadas fora do continente Europeu, a teologia e a filosofia eram cúmplices.

A partir do decreto do Diretório Pombalino, em 1757, aproximadamente, e quando a Coroa portuguesa se transferiu para o Brasil, em 1808, a educação se caracterizou pela criação de vilas que Neto (1988, p 26) denominou vilas pombalinas, que deveriam ser os espaços e ferramentas para o processo de integração dos indígenas das missões ao universo do mundo colonial.

As vilas pombalinas e o controle dos aldeamentos indígenas faziam parte de uma estratégia do governo português, representado por Marquês de Pombal, para diminuir as forças da Companhia de Jesus. Para Seco e Amaral (2006, p. 5)

> o afastamento dos jesuítas dessa região significava tão somente, assegurar o futuro da América Portuguesa através do povoamento estratégico. O interesse de Estado acabou entrando em choque com a política protecionista dos jesuítas para com os índios e melindrando as relações com Pombal, tendo este fato entrado para a história como

[31] Em vários de seus trabalhos, o autor utiliza os conceitos de teopolítica do conhecimento e geopolítica do conhecimento para discutir a construção do universo da modernidade/colonialidade. Para mais sobre a referida discussão, ver *The Darker Side Of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (MIGNOLO, 2011). Agradeço ao professor Dr. André Marques do Nascimento, da UFG, que me indicou a leitura.

[32] Neste caso, é também necessário elucidar a possibilidade de que estava em questão também a disputa pelo controle das sociedades coloniais, nas quais a Companhia de Jesus já estabelecia influência desde o século XVI. Segundo Costa (2011, p. 74), Pombal induzia que não era "[...] mera coincidência que a segunda metade do século XVI marca o início da decadência lusitana, pois Portugal faria parte do plano jesuítico, idealizado por seu fundador, Inácio de Loiola, de instaurar (ou voltar, numa visão iluminista) o período de trevas, ignorância, superstição e submissão ao clero. O domínio que os jesuítas tinham da educação e das missões, os aldeamentos indígenas (as reduções, especialmente as do Guairá), a suposta imensa riqueza acumulada pelos jesuítas, com suas fazendas de gado, engenhos de açúcar e doações, a verdadeira rede internacional da Companhia, tudo isso compunha um quadro que Pombal registrava como fazendo parte de um plano que vinha sendo colocado em prática há mais de 200 anos e que era preciso arduamente combater".

> "uma grande rivalidade entre as idéias iluministas de Pombal e a educação de base religiosa jesuítica".

Essa nova política proíbe o uso da língua geral. Neste sentido, Marquês de Pombal divergia da política dos jesuítas. "[...] Ao invés de conservar o índio segregado, como pretendiam os jesuítas, Pombal objetivava transformá-los em cidadãos ativos na tarefa de povoamento, através da sua integração na comunidade" (CHAIM, 1974, 78, 79)[33], falantes de um mesmo idioma, seguidores de um mesmo deus e, principalmente, sujeitos a um único poder, o da Coroa portuguesa, daí a importância de aldear os indígenas.

Em termos regionais, a disputa entre a Companhia de Jesus e a Coroa Portuguesa teve início em Goiás no ano de 1754, cinco anos antes da expulsão definitiva dos jesuítas do Brasil. De acordo com Ravagni (1986/87, p. 120):

> O início dos atritos entre a Igreja e o Estado em Goiás se deu a partir de 1754 quando o primeiro governador D. Marcos de Noronha elaborou um regimento para os aldeamentos do Duro e Formiga. Com isto seu controle passou das mãos dos jesuítas para as do governador. Os padres não aceitaram. Na disputa com o então administrador do destacamento local tenente-coronel Venceslau Gomes da Silva este saiu vencedor. Os padres se retiraram da Missão temporariamente. Foram acusados de insuflar os índios que se sublevaram em 1757, mataram 17 guardas e fugiram. Voltaram para suas terras e reiniciaram os ataques aos povoados e à estrada do Anhangüera como era chamado o caminho que ligava São Paulo a Goiás.

É no contexto dessas instituições moderno/coloniais, fundadas em Goiás na segunda metade do século XVIII, que foram produzidas as fontes documentais mais antigas que registraram o nome do povo Javaé. Os Javaé, como os Karajá e diversos

[33] Essa política estabelecida com o Decreto pombalino vigorou até ser votado o Regulamento das Missões, de 1845 (Decreto 426 de 24/7/1845). Mesmo com a transferência da Coroa, em 1808, com o Brasil passando, em 1815, a Reino Unido e depois, em 1822, independente, continuaram vigorando as mesmas legislação e política indigenistas. Para Carneiro Cunha (1992, p. 139), existiu um vazio legislativo. A Autora argumenta que "Este vácuo legal perdura ao longo da primeira metade do século [XIX]: o Diretório dos Índios da época pombalina, apesar de haver sido explicitamente revogado pela Carta Régia de 12/5/1798, por falta de diretrizes que o substituíssem, parece ter ficado oficiosamente em vigor [...]".

outros povos indígenas, estabeleceram relações com a Coroa portuguesa e com o Estado brasileiro pelos mesmos motivos: o projeto de colonização do Brasil.

O século XVIII foi também marcado pela conjuntura histórica da "febre de riquezas", resultado da abundante existência de ouro e outros minerais na colônia. Nessa conjuntura também fica evidente a plena adesão do governo imperial às bandeiras para conquistar o vasto território possuído por indígenas. Foi ainda neste mesmo século que começaram a ser erigidos aldeamentos para indígenas característicos do período pombalino após 1759, inclusive na província de Goiás.

A criação desses aldeamentos estava ligada à questões econômicas e à necessidade da dominação política dos territórios indígenas, a fim de que a Coroa portuguesa mantivesse sua colônia. De acordo com a análise de Neto (1998), o Diretório Pombalino estava composto de

> um detalhado catálogo de instruções, normas práticas e justificativas que visam, fundamentalmente transformar o índio das missões, e, eventualmente, os índios tribais, numa grande massa nativa, econômica e socialmente controlada, capaz de suprir, com sua força de trabalho, o esforço de consolidação do domínio colonial português [...] (NETO, 1998, p. 26).

O Diretório contava ainda com dois tipos de escolas públicas nas regiões de povoação, uma para homens e outra para mulheres, tanto para as populações indígenas, quanto para os filhos de colonos portugueses que viviam nessas regiões. Em uma, se ensinava a doutrina cristã, o alfabeto e seu uso para leitura e escrita, além de operações matemáticas. Essa escola era frequentada apenas por crianças do sexo masculino.

Para as crianças do sexo feminino, além das atividades descritas acima, eram ensinados também trabalhos manufatureiros, manipulação de fios e confecções de rendas. Ainda era conteúdo desta última escola "todos os mais ministérios próprios daquele sexo" (Neto, 1988, p. 169).

As ideias pedagógicas vigentes no período pombalino aspiravam modernizar Portugal no sentido iluminista do termo, incluindo-se aí a manutenção das colônias portuguesas. Neste cenário, Antônio Nunes Ribeiro Sanches (1699 – 1783), português graduado em Medicina na Universidade de Coimbra, exerceu importante influência nos

projetos pombalinos. Ele defendia a extinção das escolas para pobres, pois receava que, uma vez nelas, crianças e adolescentes que aprendessem a ler e a escrever desde cedo poderiam não querer continuar trabalhando como servos. Nas palavras de Sanches: "esta é a origem porque os filhos dos lavradores fogem da casa de seus pais: o remédio seria abolir todas as escolas em semelhantes lugares" (apud SAVIANI, 2007, p.102).

Outros autores europeus também contribuíram para o debate sobre a educação e exerceram influência nesse período. Um exemplo é o francês François Fénelon (1651 - 1715), que defendia a tese de que os filhos dos nobres deveriam gozar de instrução nobiliária, estudando literatura e os devidos preceitos morais nobres, sendo repreendidos através dos contos e fábulas por eles estudadas, evitando métodos violentos.

Desta forma, segundo Fonseca (2009, p. 18), "[...] a educação disciplinada seria instrumento eficaz no controle do comportamento social e no refinamento das relações entre os indivíduos [...]". Por outro lado, Fonseca demonstra como outros pensadores no mesmo período advogavam a favor de uma educação "popular", mas com a intenção de que o cristianismo fosse divulgado.

A autora apresenta como exemplo Jean-Baptiste de La Salle (1651–1719), que defendia o acesso à educação para todos, sendo esta um instrumento para instruir o povo sobre a religião católica, bem como um instrumento para combater as demais religiões, principalmente as reformadas. Via assim a educação como um meio de manutenção de sociabilidades pacatas e civilizadas, desde um entendimento cristão.

> A decência cristã é pois uma conduta sábia e regrada que tem aparecido nos discursos e nas ações exteriores por um sentimento de modéstia, ou de respeito, ou de união e de caridade ao olhar do próximo, prestando-se atenção aos tempos, aos lugares e às pessoas com quem se conversa, e é esta decência que olha o próximo que se chama propriamente "civilidade" (LA SALLE, 2009, apud FONSECA, 2009, p. 19)

Destes precedentes, uma das características herdadas do período pombalino, foi a não popularização do ensino, ainda que esse tivesse fins de imposição e manutenção da cultura dominante. Por outro lado, os professores deveriam ensinar a seus alunos a língua e a cultura portuguesas, além do respeito e obediência à Coroa, priorizando-se o

ensino de cunho técnico no caso dos alunos indígenas. De acordo com o decreto, era obrigação da nação que conquistava novos territórios e criava suas colônias impor sua cultura e sua língua:

> Sempre foi maxima inalteravelmente praticada em todas as Naçoens, que conquistáraõ novos Dominios, introduzir logo nos Póvos conquistados o seu próprio idiôma, por ser indisputavel, que este he hum dos meios mais efficazes para desterrar dos Póvos rusticos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiencia, que ao mesmo passo, que se introduz nelles o uso da lingua do Principe que os conquistou, se lhes radica tambem o affecto, a veneraçaõ, e a obediencia ao mesmo Principe. Observando pois todas as Naçoens polîdas do Mundo este prudente, e solido systema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidáraõ os primeiros Conquistadores estabelecer nella o uso da Lingua, que chamaráõ geral; invençaõ verdadeiramente abominavel, e diabólica, para que privados os Indios de todos aquelles meios, que os podiaõ civilizar, permanecessem na rustica, e barbara sujeiçaõ, em que até agora se conservávaõ. Para desterrar este perniciosissimo abuso, será hum dos principáes cuidados dos Directores, estabelecer nas suas respectivas Povoaçoens o uso da Lingua Portugueza, naõ consentindo por modo algum, que os Meninos, e Meninas, que pertencerem ás Escólas, e todos aquelles Indios, que forem capazes de instrucçaõ nesta materia, usem da propria das suas Naçoens, ou da chamada geral; mas unicamente da Lingua Portugueza (Diretório, 1757, p. 166 apud D'ANGELIS, 2008, p. 02)

Neste sentido, poderíamos questionar em que medida tal proposta influenciou os projetos educacionais dos quais, voluntariamente ou não, foram coadjuvantes os Javaé, pois modernizar o Estado e a educação portuguesa, para Saviani (2007, p. 103), "significava sintonizá-lo com o desenvolvimento da sociedade burguesa centrada no modo de produção capitalista, tendo como referência aos países mais avançados, em especial a Inglaterra", do qual Portugal economicamente dependia muito no período. Corroborando esta análise, Schwarcz (2002, p. 440) afirma que neste período, a Inglaterra fazia-se senhora do comércio de Portugal, passando todos os negócios da Coroa deste último pelo crivo do primeiro.

Neste jogo, o Marquês de Pombal entendia como necessário o afastamento dos jesuítas para que a modernização e inclusão no nascente capitalismo europeu, bem como no crescente pensamento racionalista do Iluminismo, fossem concretizadas (CHAIM, 1974, p. 78).

O acesso à educação, porém, continuaria sendo limitado em função das diferenciações raciais: os objetivos da educação dos indígenas, de acordo com Neto (1998) e Fonseca (2009), seria manter o controle da economia e o domínio político sobre a colônia por Portugal, disseminando as formas de conhecimento vigentes em Portugal; a escola seria, portanto, o lugar de enunciação da cultura portuguesa.

É necessário destacar, que quando se fala em povos indígenas, a escola tinha suas restrições e não era igual às escolas direcionadas para os outras classes da sociedade colonial, isto é, embora, com Marquês de Pombal, o governo de Portugal incentivasse a propagação do conhecimento científico, muitos cuidados foram tomados para não disseminar a instrução entre os indígenas e caboclos pobres para controlar a economia e o poder político da colônia. Como elucida Villalta (1997, p. 349) "O governo [...], movido por uma visão pragmática do conhecimento científico, tomou uma série de medidas culturais e educacionais a fim de dinamizar a produção de matérias-primas na Colônia em benefício da Metrópole [...]"[34].

É nesse panorama da colonização do mundo moderno/colonial que seguirá a análise no próximo item do trabalho, a fim de compreendermos e evidenciarmos o alcance e os efeitos das políticas voltadas para a educação e a política indigenista da Coroa portuguesa na Província de Goiás, desde o início da colonização e mais especialmente a partir do século XVIII, quando o contato dos colonizadores com os Javaé ganhou evidência nos registros de bandeiras e de aldeamentos.

[34] Sobre o restante da sociedade colonial, Villalta ainda explica que para cada condição social pressupunha uma condição de ensino. Nesse sistema, as famílias com poder econômico menor poderiam mandar seus filhos para trabalhar para outras famílias e em troca disso, ganhar sustento e aprender ofícios braçais, enquanto os filhos de famílias com maior poder econômico poderiam ser alfabetizados e educados longe de ofícios mecânicos. "Essa perspectiva de educação restrita à preservação da sobrevivência disseminou-se socialmente", assegurando a hierarquia colonial (VILLALTA, p. 352).

1.4 – A política indigenista e a catequese em Goiás no final do século XVIII

Desde o século XVI, início da colonização, portugueses e seus descendentes passaram pelas terras goianas em expedições de exploração. Por várias razões, bandeirantes paulistas se voltaram "[...] para o sertão, a procura de índio nativo e de minas de metais preciosos, que solucionariam suas necessidades imediatas no campo econômico e social" (CHAIM, 1974, p. 18).

Data da última década do século XVI a documentação sobre a primeira bandeira em Goiás, que partiu de São Paulo e chegou ao leste do Tocantins, sob a competência de Domingos Luís Graue Antônio Macedo. Ainda nesta década outras duas bandeiras foram realizadas nos sertões goianos, por Domingos Rodrigues e, depois e concomitantemente, por Afonso Sardinha (PALACIN e MORAES, 1994, p. 6).

Essas bandeiras, ainda no final do século XVI, conseguiram alcançar as regiões dos rios Araguaia e Tocantins, contatando com indígenas desde então, porém, não da forma intensa como seria no século seguinte.

Já no século XVII, as bandeiras e, consequentemente, o contato entre bandeirantes paulistas e indígenas, se intensificaram nos sertões goianos. Na medida em que o contato entre indígenas e não indígenas ficou mais intenso, aumentaram também a tensão e a violência entre ambas as partes. O Rio das Mortes[35], por exemplo, é assim chamado, segundo Alencastre (1864), pelo ocorrido em uma expedição na década de 1680, sob o comando de Antônio Pires de Campos e Bartolomeu Bueno da Silva, que teriam feito uma enorme matança entre os povos Araé e Karajá[36].

Em 1774, segundo Cunha Mattos, em sua *Corographia Histórica da pronvincia de Goyaz* (1979)[37], o governador da província de Goiás, José Almeida e Vasconcelos, teria conquistado a Ilha do Bananal. Fato que tem muita ressonância, pois após sua sucessão aconteceram outras expedições e se estabeleceu um aldeamento e um presídio na Ilha, como se demonstra mais à frente. Essa conquista a que se refere Cunha Mattos

[35] O Rio das Mortes nasce no estado de Mato Grosso e deságua no Rio Araguaia, que tem sua nascente localizada no município de Mineiros/GO. Ver Rodrigues (2008b, p. 113) para cartografia dos rios.
[36] O povo indígena Araé habitava as margens do Rio das Mortes (ALENCASTRE, 1864), e o povo Karajá habita até hoje a região do vale do rio Araguaia. Ver http://pib.socioambiental.org/pt.
[37] Cunha Mattos escreveu este livro em 1824 e enviou a D. Pedro I em dezembro do mesmo ano. A obra fora publicada apenas em 1874, na *Revista* do *Instituto Histórico Geográphico e Ethnográphico do Brasil.*

possivelmente está relacionada à expedição comandada, neste mesmo ano, pelo capitão José Machado, que perdurou alguns meses e ao final, conseguiu estabelecer contato pacífico com alguns índios. Após contato estabelecido, ele retornou, temendo o ataque de outros índios, caso continuasse adentrando naquela terra. De qualquer modo, o capitão levantou dados que foram utilizados por outra expedição no ano seguinte, esta sob o comando de José Pinto da Fonseca (SILVA E SOUSA, 1824).

Após José Machado prestar as informações que conseguiu ao governador da província de Goyaz, José Almeida e Vasconcelos, este teria "conquistado" a Ilha do Bananal. A Ilha foi batizada pelo governo goiano de Ilha de Sant'Ana. Essa expedição teria partido

> […] do arraial de Trahiras, formada á custa do povo, foi commandada pelo capitão José Machado, e se dirigiu ás margens do Araguaya, e depois de alguns mezes voltou sem outra vantagem que a de ter afagado alguns indios que lhe prometteram a amizade. Em consequencia d'esta no mesmo anno seguinte fez nova expedição, commandada pelo alferes de dragões José Pinto da Fonseca, a quem deu instrucções particulares; e seguindo o mesmo norte communicou com as nações *Javaés* e *Carajás*, de quem trouxe alguns, que sendo afagados vieram depois a residir na aldêa de Santa Anna (CUNHA MATTOS, 1979, p. 134).

A expedição encerrada teria levado cinco indivíduos Karajá e Javaé[38] até Vila Boa para conhecerem o governador de então, o que demonstra que desde o século XVIII o governo provincial já sabia e reconhecia a existência dos Javaé como um povo distinto dos Karajá. Além disso, a partir da expedição estimou-se ainda que o território da Ilha do Bananal era de aproximadamente 60 léguas de comprimento de norte para sul e 20 de largura de leste para oeste[39]. Segundo Cunha Mattos (1979), José de Almeida e Vasconcelos teria dado nome às aldeias Karajá e Javaé identificadas pelas expedições, sendo elas: Angeja, Seabra, Anadia, S. Pedro Lavradio e Lamaçais, as aldeias Karajá, e Cunha, Melo e Ponte de Lima, as Javaé.

[38]Baseada em Cunha Mattos (1979) e Aires de Casal (1945), Rodrigues (2008) salienta que em outra expedição, em 1774 ou 1775, teria sido estabelecido contato também com os Karajá Xambioá.

[39] Hoje é sabido que a Ilha do Bananal é maior do que estimou Cunha Mattos e se divide entre os territórios indígenas Karajá, Javaé e o Parque Nacional do Araguaia, como apontado no início deste capítulo.

No ano seguinte, como citado acima, a expedição comandada por José Pinto da Fonseca estabeleceu também contato com os Javaé, inicialmente mediado pelo povo Karajá. O capitão José Machado, além de mencionar os Javaé e Karajá como habitantes da região, também confirmou ao governo provincial sobre a existência de metais preciosos. A expedição seguinte, do alferes José Pinto da Fonseca, tinha, portanto, entre outros objetivos subjugar os povos Araés, Karajá e Javaé e esclarecer as possibilidades de existência de metais preciosos na região.

E é nesse ínterim que foi produzido pela primeira vez um relato escrito de que se tem registro sobre os Javaé, não apenas mencionando o nome do povo, mas descrevendo um encontro com eles. O relato foi produzido pelo alferes Pinto da Fonseca, em 1775, como carta oficial produzida no local onde estabeleceu o acampamento da expedição e enviada ao governo provincial de José de Almeida Vasconcelos Soveral e Carvalho[40].

O alferes relatou como foi o estabelecimento de relação com os Karajá, por meio de intérpretes que o acompanhavam, junto com cem soldados. Na carta, fica clara a mediação dos Karajá entre a expedição e o povo Javaé. Segundo Fonseca, foi por ter paz com os Karajá e saber como havia se dado até ali a relação com eles, isto é, a relação entre os Karajá e a expedição provincial, que os Javaé aceitaram também estabelecer relação com a expedição.

Na ocasião, o maioral Karajá Alve Nona, assim o denominou o alferes em sua carta, avisou a Fonseca que quando chegassem os Javaé no lugar em que estava seu estabelecimento, que não temessem o que procederia, pois se tratava de atos cerimoniais normais do encontro dos dois povos. Para enaltecer a coragem da bandeira, o alferes enfatiza na carta que os advertiu de que estava tudo bem, que poderiam fazer "[...] o que quisessem, que os portuguezes não sabiam ter medo" (FONSECA, 1846, p. 384).

Assim, os Javaé teriam chegado no dia seguinte, em muitas canoas, todos devidamente ataviados com os adornos que exigia a ocasião, como o que simploriamente Fonseca chamou em português de cocar nas cabeças, armados com lanças e tocando o que o alferes chamou de "buzinas", acompanhado de gritos em sua própria língua.

[40] A referida carta do Alferes José Pinto da Fonseca encontra-se digitalizada e disponível no acervo da biblioteca Curt Nimuendajú em <http://biblio.etnolinguistica.org/fonseca-1846-copia>. Acessado em abril de 2013.

Os dois povos começaram uma batalha de um grupo contra o outro formando um círculo, no qual ao meio os dois líderes, dos Karajá e dos Javaé, se cumprimentaram e presidiram na sequência as lutas, que aconteciam com um indivíduo de cada grupo, sendo que o vencedor recebia aplausos e três gritos idênticos. Ao final de cada luta, os competidores saiam e iam formando uma grande linha para depois da luta disputarem uma corrida. Após esse cerimonial de cumprimento, o líder Karajá convidou o líder Javaé e o levou até a tolda de Fonseca.

Ali, através do *língua* da expedição, o alferes teve com o líder Javaé conversa semelhante a que teve com Alve Nona, para estabelecer relação pacífica e, segundo o próprio:

> pratiquei o mesmo que tinha praticado com o outro, e lendo-lhe uma cópia da carta de V. Ex., fez n'elle ainda maior impressão, e perguntou se aquelle papel era Deus. Brindei-o com os mimos que tinha reservado dos *Carajás*, desejando que a glória de V. Ex., não parasse só n'esta nação, podendo também attrahir a vontade de outras: ficaram os *Javaés* muitos satisfeitos, entregando o maioral e sua lança o penacho em penhor de sua amizade, e me disse que estavam promptos para fazerem alliança comnosco, pelas boas noticias que lhes davam os *Carajás* [...]" (FONSECA, 1846, p. 385)

Continuando, Fonseca afirma que o líder Javaé, Acadibu-Ani, e o líder Karajá, Alve Nona, fizeram juramento de vassalagem à Coroa portuguesa, comprovado para o governo da província com um termo que ele próprio e o padre capelão que acompanhava a bandeira assinaram. Assim, realizaram a solenidade com uma missa.

Segundo Fonseca, a *língua* da expedição explicou aos líderes o proceder da cerimônia, a qual eles teriam assistido com muita atenção e veneração. No final da carta, Fonseca anexou o juramento de vassalagem e fidelidade à Coroa do líder Karajá escrito em português. Obviamente o juramento não foi escrito por Alve Nona, já que não sabia falar e tampouco escrever em língua portuguesa. Quanto ao juramento do líder Javaé, não há anexo na carta do alferes.

É necessário levar em consideração, concordando com Rodrigues (2008), que após a morte de Acadibu-ani, em 1775, o restante dos Javaé não necessariamente respeitou o acordo de paz supostamente estabelecido, existindo a possibilidade de que os Javaé aldeados em Sant'Ana do Rio das Velhas (1750) e São José de Mossâmedes

(1774) (MOURA, 2006) encontravam-se em situação de submissão sem nenhum tipo de acordo pacífico com os colonizadores.

Na referida carta, o alferes menciona, por várias vezes, que os Karajá temiam muito os Xavante, os quais, segundo o documento, eles chamavam de Acroá, em virtude dos ataques e saques que os Xavante faziam em suas roças. Sobre os Javaé, o alferes menciona ainda que teriam reclamado sobre ataques às suas roças e sobre o rapto de duas mulheres, que depois escaparam e voltaram às suas aldeias. Além disso, após o Alferes comunicar aos indígenas que vinha para buscar a amizade mediante sua sujeição à Coroa, os indígenas teriam aceito a sujeição com duas condições: estabelecer paz com os brancos e estabelecer uma aliança com os mesmos para resistir aos ataques dos Xavante.

Mediante esses dados apresentados pelo próprio comandante da expedição, pode-se deduzir que a procura pela paz, pelo fim da guerra entre brancos e indígenas advinda especialmente com as bandeiras, neste caso, partiu de indivíduos que não eram portugueses ou descendentes desses. Em outras passagens da carta, Pinto da Fonseca (1846, p. 396) afirmava que pretendia explorar o ouro da região do Araguaia e prometia ao presidente da província que ele teria "[...] a glória de dar a Portugal um novo imperio, civilisando as innumeraveis nações que n'este rio bebem".

Também é possível inferir ainda que outra grande preocupação dos indígenas, tanto dos Karajá quanto dos Javaé, era antes de qualquer coisa estabelecer uma estratégia de defesa contra um povo inimigo em comum, qual seja os Xavante, por eles chamados de Acroás.

Pelo lado do governo provincial, no entanto, muito possivelmente a diligência que estabelecia a aliança com os Karajá e Javaé fazia da preocupação da integridade desses povos um pano de fundo para um plano maior: a desapropriação de suas terras, o ajuntamento de pessoas para aldeamentos com a finalidade de diminuir a resistência e a diferença, e assim, explorar os minerais da região e converter os indígenas em mão de obra, como muitas bandeiras já o faziam. Porém, nota-se que nessa ocasião não se fala em escravizar os indígenas, pois na década de 1770 a tônica da política imperial era aldear os índios.

Neste sentido, há evidências de que os Javaé, e outros povos, eram percebidos com preocupação por parte do Estado português. Um exemplo disto pode ser visto no livro *Aldeamentos indígenas (Goiás 1749-1811)* de Chaim (1983). Para a autora, os povos do tronco linguístico Macro-Jê formaram grande problema para as frentes de

povoamento e exploração do território goiano pretendidas pela Coroa portuguesa, uma vez que resistiam em seus territórios. A autora destaca como eram considerados

> [...] mais hostis os Akroá, Xacriabá, Kayapó, Javaé e outros. Foram estas tribos que mais freqüentemente entraram em choques sucessivos com os povoadores e foram posteriormente instaladas nos aldeamentos formados à custa da Fazenda Real, os quais tanto colaboraram para que se acelerasse a marcha do povoamento da região [sic] (idem, p. 48).

Os indígenas são acusados de hostilidade quando na verdade estavam em seu território, seguramente procurando defendê-lo. Mas a pecha que lhes é atribuída advém da colonialidade do poder e do ser, que os coloca em uma posição que lhes causa a necessidade da ajuda externa: são hostis porque vivem de maneira primitiva, são selvagens que não atingiram sua "maioridade", e assim precisariam da ajuda do civilizador.

Na carta que escreveu para o general da província de Goiás, após sua expedição à Ilha do Bananal em 1775, por exemplo, o alferes José Pinto da Fonseca destaca que ao encontrar os Karajá, que era considerado o povo mais populoso da região da Ilha do Bananal, procurou "[...] praticar as afabilidades com que V. Ex. quer que se civilisem os índios silvetres" (FONSECA, 1886, p. 377).

Uma das incumbências dessa bandeira era a de efetuar um estudo estimativo em torno de alguns dados da região da Ilha do Bananal, entre os quais: a dimensão territorial e demográfica. Em sua carta ele presumiu em seus cálculos, diferente do capitão da expedição anterior José Machado, que a Ilha tinha cerca de 80 léguas de norte a sul e 22 de leste a oeste. E além das dimensões da Ilha, também considerou na carta a existência de aproximadamente 9000 Javaé e Karajá vivendo lá.

Para marcar a presença do colonizador na região, o alferes batizou de São Pedro do Sul o local onde estabeleceu o acampamento oficial. Ali, em 1776, foi criado um presídio com o mesmo nome e o aldeamento Nova Beira[41]. Muitos Javaé e Karajá

[41]Tudo indica que este aldeamento foi estabelecido nas margens do rio Araguaia. Porém, segundo os dados dispostos em mapa por Rodrigues (2008b, p. 113) seria no lado do rio Javaés.Tanto o presídio São Pedro do Sul quanto o aldeamento Nova Beira segundo o mapeamento das aldeias Javaé existentes no século XX realizado por Rodrigues (2008b) devem ter sido estabelecidos ao sul da aldeia Wari-Wari e ao norte da aldeia Lòreky, próximo ao atual município de Formoso do Araguaia/TO, e de leste para oeste entre o Rio Loroti (que está fora da Ilha) e a aldeia Imotxi (dentro da Ilha).

habitaram o aldeamento Nova Beira, sendo que também ali se localizavam indivíduos de outros povos, mantidos como prisioneiros no presídio São Pedro do Sul, que contava com uma junta militar para o resguardo dos presos.

Tanto o aldeamento quanto o presídio foram os únicos fundados na Ilha do Bananal e em seu entorno na década de 1770, sendo que apenas no século XIX, em 1851, fora criado outro na região, o presídio de Santa Isabel, do outro lado Ilha, na margem do rio Araguaia. O presídio São Pedro do Sul seria desativado em 1780. O mesmo destino teria o aldeamento Nova Beira, em 1781.

A política educacional indígena e a política indigenista na província de Goiás no século XVIII, no entanto, esteve muito mais voltada para uma política de matança e escravização de indígenas e o roubo de suas terras do que qualquer outra coisa. Para Karasch (1992), o que imperava na província era a ambição econômica.

Segundo a autora, independentemente das diretrizes fixadas em Lisboa, inicialmente, a política indigenista em Goiás foi orientada pela incessante e ambiciosa busca de riquezas minerais[42], terras e escravos indígenas. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, 'novos colonos e criadores de gado continuavam a 'desinfetar' a província de seus índios não assimilados, escravizando quantos podiam, isto é, mulheres e crianças, e destruindo as florestas que os abrigavam: "[...] Os índios ficavam sujeitos aos novos invasores, fugiam pelo Araguaia para refugiar-se a oeste do rio, ou então morriam nas violentas guerras do período" (KARASCH, 1992, p 397).

Ainda segundo Karasch (idem), em tempos antecedentes a 1780, os indígenas aparecem nas documentações portuguesas em virtude de ataques a alguma área de mineração em Goiás. Com o aumento da escassez de ouro no final do século XVIII, a política oficial voltou-se para a conquista de novas terras, cujo objetivo era a formação de fazendas, avançando em direção às terras indígenas, sendo eles o principal alvo para o abastecimento de mão de obra.

Em 1781 os Javaé, conjuntamente com os Karajá, que estavam aldeados em Nova Beira, foram transferidos para outro aldeamento. Assim, segundo o que registrou o sacerdote Luiz Antonio da Silva e Sousa em sua *Memoria sobre o descobrimento*,

[42] Goiás teve um curto período de exploração mineira, sendo que no início do século XIX as atividades de extração mineral já não ocupavam lugar de destaque na economia da província. Sobre a crise da mineração ver Brito (2012).

governo, população e cousas mais notaveis da Capitania de Goyaz[43], no mesmo ano em que Nova Beira foi desativado, foram conduzidos "setecentos *Javaé* e *Carajás* para a aldêa de S. José de Mossamedes, de que alguns aprenderam officios e se mostraram habeis, principalmente as mulheres para coser e fiar". (SILVA E SOUSA, 1849, p. 461).

Com dados um pouco distintos do sacerdote, Toral (1992) afirma que foram transferidas 800 pessoas para São José dos Mossamedes, e embasando-se em Krause (1940; 1944), afirma ainda que os Javaé e os Karajá habitaram o aldeamento Pedro III ou Carretão; isso ocorre no final dos anos 1780, pois a criação do aldeamento data de 1788 (CHAIM, 1974).

Este aldeamento, de acordo com Cunha Mattos, foi criado para impedir ataques de Xavante e Javaé contra o pessoal do governo em bandeiras e aos pequenos povoados. Desta forma, os índios deveriam ser aldeados e sujeitados as forças da Coroa, de modo que:

> O governador e capitão-general Tristão da Cunha de Menezes fazendo sair a campo algumas bandeiras no ano de 1786, comandadas pelo capitão Miguel de Arruda, para repelir os ataques contínuos dos bárbaros Chavantes e Javaés, ordenou que levantasse uma aldeia para habitação daqueles que fossem subjugados; e com efeito meteram mãos à obra em um lugar deserto e aprazível, denominado Carretão, junto à margem esquerda do rio Carretão Grande, 21 léguas de marcha ao norte da cidade de Goiás. Construíram uma espaçosa casa com um rico engenho de açúcar, paióis, moinhos, casas para o diretor e pároco, oficinas e barracas para os índios Chavantes e Javaés que em número de 3.500 foram subjugados. Um ataque de sarampo, que acometeu os colonos, matou quase todos; os poucos que escaparam a esta epidemia fugiram para os bosques […] (CUNHA MATTOS, 1979, p. 42, 43).

Em 1788 foi criado o aldeamento Salinas, há "607 léguas ao noroeste da cidade de Goiás" no rio Crixás Mirim para abrigar 76 índios Javaé e Xavante que teriam se separado do aldeamento Pedro III ou Carretão (CUNHA MATTOS, 1979, p.43).

Esse aldeamento não teve longa duração, contudo, enquanto existiu, reuniu diversas populações: povos indígenas, como Kayapó, Karajá, Javaé, Xerente e Xavante; negros escravos fugidos de fazendas da região; descendentes de portugueses que

[43]Obra disponível em <http://biblio.etnolinguistica.org/sousa_1849_memoria>. Originalmente foi publicada na *Revista Trimestral de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, tomo XII, 4º trimestre de 1849. Acesso em junho de 2013.

trabalhavam para o governo; e outras famílias de colonos que recebiam autorizações do governo para arrendarem terras do aldeamento. Essa congregação de povos causou fome, doenças e violência (MOURA, 2006, p. 38).

A tomar como exemplo os próprios apontamentos de Cunha Mattos, nota-se que os aldeamentos não eram lugares com as melhores condições de higiene. E a convivência com outros povos em locais insalubres, como possivelmente eram os aldeamentos, não tardou a causar sérias consequências para os Javaé, que as sentiram em seus corpos; além dos povos inimigos entre si que não poderiam conviver no mesmo ambiente, como é o caso de Xavante, Karajá e Javaé, como registrou Afonso Pinto da Fonseca (1846).

Como se passou com outros povos, os Javaé conheceram novas doenças, contra as quais seus organismos não tinham nenhum tipo de imunidade, transmitidas especialmente pelos indivíduos das sociedades não indígenas. Seguindo Toral (1992) e Cunha Mattos (1979), registra-se, no final do século XVIII, um grande número de indivíduos que perderam suas vidas, especialmente em virtude de uma epidemia de sarampo, doença trazida com os colonizadores europeus e que fora transmitida através das relações sociais, neste caso, nos aldeamentos.

Contrapondo estes dados com outros que evidenciam que houve abandono de subsídios para aldeamentos por parte da Coroa e maus tratos cometidos por militares que a representavam, Toral (1992, p. 55) considera que a junção desses fatores levou os Javaé a um afastamento do restante da sociedade envolvente no século XIX, classificando-os com "[...] uma atitude marcadamente isolacionista em relação à população brasileira durante boa parte século [...]".

Na mesma obra citada anteriormente, Cunha Mattos inferia que os povos da Ilha e os que habitavam seu entorno representavam o maior problema para que se efetivasse a empresa de navegação do Araguaia. Neste sentido, o militar argumentou na sua famosa *Chorographia* que seria "[...] conveniente estabelecer comboios regulares e sujeitos às leis policiais, para resistirem aos insultos dos bárbaros índios Carajás, Carajaís e Javaés dominantes no furo do Bananal […] e nas duas margens do Araguaia até o lugar do extinto presídio Santa Marta" (CUNHA MATTOS, 1979, p. 74).

Em correspondência do aldeamento Carretão enviada ao comandante das armadas e datada de 1823-124, Cunha Mattos, há uma relação dos índios que ainda habitavam o aldeamento. Em sua maioria eram Xavante. Porém, habitavam o

aldeamento na década de 1820 nove Javaé, sendo quatro mulheres casadas, duas solteiras e três homens, também solteiros (ATAÍDES, 2001, p. 173-175).

E é neste período, o início do século XIX, que os Javaé praticamente desaparecem dos registros. Possivelmente este povo procurou se estabelecer em regiões no interior da Ilha do Bananal, como estratégia de sobrevivência. No século XIX, os Javaé serão apenas mencionados em alguns documentos, como os de autoria de Cunha Mattos, e poucos relatórios de presidentes da província, especialmente quando se trata de assuntos de navegação.

2 – Os Javaé no contexto da política indigenista e da catequese em Goiás no século XIX

Já no século XIX, com a diminuição das atividades de extração de minerais na Província de Goiás, agricultores e pecuaristas que por um período considerável tinham uma relevância econômica menor passam a ganhar cada vez mais importância[44], assim como a navegação que recebia mais investimentos para ser o meio de escoamento da produção de gêneros agrícolas e de gado de Goiás para o norte do país.

Quando as atividades de mineração estavam em seu período de maior produção, a Coroa portuguesa proibiu a navegação do Araguaia para o Pará na tentativa de coibir o tráfico de minerais. Com a diminuição da mineração também veio a liberação da navegação para o Pará em 1792 (ALENCASTE, 1864).

Os aldeamentos continuavam existindo em Goiás e segundo Moura (2006) já no século XIX a política de aldeamentos voltou-se mais para as atividades econômicas baseadas na agropecuária e no comércio fluvial. Para Rodrigues (2008b), com o fim do presídio de São Pedro do Sul em 1780 a navegação no Araguaia passou por muitas dificuldades, sendo o Furo do Bananal, assim era chamado o Rio Javaés na época, mais utilizado até meados do século XIX para a navegação. Ainda assim, os Javaé mantinham-se isolados.

Esse cenário econômico influenciou a política indigenista da Província, pois além dos eventos locais determinantes, como as já mencionadas frentes de conquistas de novas terras para agricultura e a procura por novos trabalhadores devido à escassez de mão de obra, o governo Imperial delegou a cada província a jurisdição sob os povos indígenas ali presentes. Carneiro da Cunha (1992, p. 138)[45], argumentando sobre a

[44]Na historiografia goiana há vários trabalhos sobre a mineração e agropecuária e sua importância econômica para Goiás. Chaul (1995), por exemplo, questionou em sua tese de doutoramento *Caminhos de Goiás: da construção da "decadência" aos limites da modernidade*, entre outras coisas, os conceitos de "decadência", que se referia ao século XIX, e "atraso", que se referia a Primeira República, fixados e imutáveis na historiografia goiana por todo o século XX. Também podem ser destacadas outras ideias, como as de Paulo Bertran (1978) e Itami Campos. O primeiro considerou que a pecuária precedeu a mineração e teve um lento progresso, permitindo a concretização de um mercado interno e sua manutenção. Itami Campos, por sua vez, afirma que a pecuária evitou o esvaziamento populacional de Goiás bem como sua falência econômica, além de possibilitar a ocupação de novos territórios no estado, desempenhando ainda, um papel articulador entre Goiás e outros estados, como Minas Gerais, São Paulo e Bahia.

[45] Neste sentido, Carneiro Cunha (1992, p. 141), destaca que "[...] os índios ocupam uma posição singular, já que têm de ser legalmente, senão legitimamente, despossuídos de uma terra que sempre lhes foi, por direito, reconhecida [...]".

legislação e jurisdição indigenista no século XIX, destaca que a situação era "flutuante, pontual e, como era de se esperar, em larga medida subsidiária de uma política de terras".

Cunha (idem, p. 133) afirma que de maneira geral no Brasil a política indigenista no século XIX tendeu a ser uma questão de terras e não mais meramente de mão de obra. A mão de obra indígena passa a ser apenas "[...] fundamental como uma alternativa local e transitória diante de novas oportunidades [...]". Quando fala em novas oportunidades, a autora refere-se especialmente às novas frentes de expansão e à imigração de trabalhadores livres. Por outro lado, Cunha argumenta que em cada região ao em cada fase política do Brasil ao longo do século XIX, ou seja, na Colônia, Império e República, existiram diferentes ações dos governos provinciais do Brasil perante os indígenas e suas terras, embora as diretrizes do Estado fossem iguais para todas as províncias.

No caso de Goiás, em alguns períodos o objetivo foi de incentivar e investir na formação de mão de obra indígena e não na imigração de trabalhadores livres, como se verá adiante. Porém, Goiás não fugiu à regra, pois o governo de Goiás também tinha interesse nas terras indígenas.

Neste caso, em relatórios oficiais e outros materiais de intelectuais produzidos ao longo do século XIX há vários elementos que demonstram a pretensão de educar os indígenas para que trabalhassem nas fazendas, na indústria agrícola, todavia sob o argumento de que a educação era um caminho para retirá-los da vida "selvagem" que viviam, para salvá-los, civilizá-los.

Esse argumento é inaugurado no século XIX. De acordo com Rocha (1998, p. 39), o conceito de "selvagem" que até então classificava a vida indígena como original, como natural e de "excelência moral" é alterado e passa a ser a nova forma de distinguir os indígenas dos não indígenas, aos quais atribuiu-se o conceito de "civilizados".

Nessa perspectiva, os indígenas eram vistos como o principal obstáculo para o progresso dos povos civilizados e por isso era necessário ensinar-lhes "os modos de vida civilizados". Para Rocha (idem) "Civilização, nesta concepção, identifica-se com sociedade ocidental, estabelecendo-se uma tipologia das sociedades relacionada ao seu nível tecnológico: do mais primitivo (selvagem) ao mais avançado (a sociedade europeia)".

Esse argumento foi utilizado de tal forma, que a leitura dos documentos produzidos pela elite política e econômica da época pode causar a impressão de que o

Estado estava generosamente "dando" acesso aos indígenas à única forma de salvação que lhes restavam: a "civilização".

Um contundente exemplo da defesa e manifesta gratidão a essas políticas que pretendiam "salvar" e "civilizar" os indígenas tornando-os mão de obra na agricultura e que também exemplifica as heranças das políticas coloniais, pode ser observado em uma passagem da obra *Goyaz* escrita no século XIX por Alfredo d'Escragnolle Taunay[46], que foi deputado da província entre 1872 e 1875. Exaltando as ações dos bandeirantes, Alfredo d'Escragnolle Taunay enfatizou que a construção ou o "descobrimento" de Goiás se deu pelo imaginário aurífero, ou melhor, com a "febre de riquezas" que levou

> [...] Aventureiros de toda a casta seguiram as pisadas de Pascoal Paes de Araújo, Manuel Correia, e, sobretudo de Bartolomeu da Silva – o Anhangüera – e de seu filho, que, varando ínvios sertões, arremessando diante de si hordas de índios, embora pacíficos, e, escravizando-os, foram ter às margens do Araguaia[47] (Taunay, 2004, p. 33).

No mesmo horizonte, o presidente da província de Goiás em 1846, Joaquim Ignacio Ramalho, escreveu em seu relatório provincial para o Imperador D. Pedro II sobre o território goiano e os interesses sobre ele. Argumentando sobre as possibilidades econômicas do território, insistia com o Imperador que o território de Goiás poderia ser um dos mais lucrativos do Império, pois possuía extensas áreas férteis, porém, não aproveitadas da melhor forma, uma vez que povos indígenas atacavam as fazendas e os "civilizados", inviabilizando assim um fluxo econômico tão grande quanto insinuava ser possível o presidente.

Para solucionar essa questão, acreditava Joaquim Ignacio Ramalho na necessidade de civilizar os selvagens. Assim, seu argumento ficou direcionado para a proposição de novos aldeamentos na região do Araguaia, uma vez que ele afirmava que

[46] Também conhecido como Visconde, Taunay teve notável reconhecimento intelectual, produzindo vasta obra, com cerca de vinte livros. Monarquista, também foi Presidente da Província de Santa Catarina em 1876, presidente da província do Paraná em 1885 e 1886; deputado em Santa Catarina em 1886 e senador em 1887. Além dessas atividades, também exerceu outras atividades militares, como na Guerra do Paraguai, por exemplo. (TAUNAY, 2004, p. 17, 18)

[47] Trata-se de reedição da obra *Goyaz* escrita por Alfredo d'Escragnolle Taunay e publicada pela primeira vez em 1875, possivelmente escrita em virtude da Exposição Universal da Filadélfia em 1876. Atualização e notas feitas por Wolney Unes.

não concordava com o antigo sistema de aldeamento, que de uma forma geral procurava isolar os aldeados de seus territórios de origens, porque seria muito dispendioso e teria grande insucesso deslocá-los dos lugares onde sempre estiveram estabelecidos e obrigá-los a trabalhos regulares com a dinâmica da indústria agropecuária pretendida.

Argumentava Joaquim, em virtude disso, que era necessário que estes aldeamentos fossem erigidos nos lugares onde cada povo tinha sua sociedade estabelecida. Se comparado com a historiografia, deduz-se que esta pretensão de estabelecer aldeamentos nas próprias terras indígenas era para que neles os indígenas atendessem as necessidades advindas da sociedade branca, de maneira que poderia se realizar duas tarefas com apenas um investimento, isto é, "civilizar" os "selvagens" e ocupar seus territórios de modo lucrativo.

É necessário lembrar que no século XIX, concomitantemente a nova concepção de "selvagem" elucidada por Rocha (1998), foram iniciadas o que Moura (2006) classificou como as terceira e quarta fases dos aldeamentos em Goiás. O início do século XIX marcou uma transição da principal fonte de rendas da economia em Goiás, que até então estava concentrada nas atividades de mineração, e nesse período principia uma maior concentração nas atividades de agropecuária e de comércio fluvial, e cabia a esses aldeamentos do século XIX na província goiana o dever de ensinar aos "selvagens" os modos "civilizados".

Assim, a cultura branca, poderia "ajudar" os indígenas. Concordando com os apontamentos de Castro-Gómez ao comparar a sociedade ocidental com as não ocidentais, pode-se concluir que a arrogância do presidente da província reforça o mito da modernidade ocidental que faz da sociedade branca a sociedade

> [...] criadora e doadora de conhecimentos, cuja missão é levar ou difundir a modernidade por todo o mundo; do outro lado estão todas as demais culturas, representadas como elementos passivos, receptoras de conhecimento, cuja missão é acolher o progresso e a civilização [...] (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 26, tradução minha)[48].

[48] No original: "[...] creadora y donadora de conocimientos, cuya misión es llevar o «difundir» la modernidad por todo el mundo; del otro lado están todas las demás culturas, representadas como elementos pasivos, receptores de conocimiento, cuya misión es «acoger» el progreso y la civilización [...]"(CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 26).

De acordo com essa perspectiva estava o Regimento das Missões. Instituído através do Decreto nº 426 de 24 de julho de 1845, o Regimento "se insere no processo geral de consolidação do Império e de centralização das decisões do Imperador" (ROCHA, 1998, p. 46). Rocha (idem, p. 47), destaca que de acordo com os julgamentos dos legisladores responsáveis pela elaboração do Regimento, a inserção dos indígenas na "civilização" do Império "seria através dos ensinamentos cristãos".

O presidente Joaquim Ignacio Ramalho, pautado nestes conceitos, afirmava em 1846 que os indígenas se adaptariam gradualmente aos signos da tradição europeia que influenciava as políticas imperiais. Para o Joaquim I. Ramalho, os aldeamentos seriam espaços para a aplicação desta política de civilizar os índios. Os aldeamentos, portanto, "proporcionariam" aos indígenas as "[...] vantagens da vida social, e dos saudaveis benefícios da Religiao Catholica, Apostolica Romana [...]" (RAMALHO, 1846, p. 14).

Em outra passagem de Ramalho fica evidente sua preocupação eminentemente econômica com os "gravíssimos males" que os indígenas causavam à Província por atacar seus povoados, impedindo o crescimento da indústria agropecuária. Porém, os ataques indígenas, Ramalho atribui não "[...] tanto a ferocidade destes infelices, como aos methodos improfícuos com os quaes se tem pertendido domestical-os" que haviam criado nos indígenas "inimigos irreconsiliaveis da classe civilisados" (idem).

No relatório, o presidente lembra ainda que já havia proposto a criação de um aldeamento na área do Rio Javaés, ao qual chama de Furo do Bananal, e outro no local onde funcionava o Presídio Santa Maria, nas margens do Araguaia. Quanto ao estabelecimento no Araguaia, relata o presidente que já havia fundado a Aldea de Santa Maria do Araguaia e estava em processo de transformação em aldeamento e que ainda não havia sido estabelecido um aldeamento no Rio Javaés, porque "[...] A falta de recursos me impede dar desde já andamento a fundação da Aldea no Furo do Bananal" (RAMALHO, 1846, p. 16).

Antes de concluir a parte de seu relatório que tratava das questões fundiárias, Ramalho faz um apelo a Dom Pedro II para conseguir as quantidades econômicas necessárias para a construção do aldeamento nas margens do Rio Javaés e do aldeamento Santa Maria ao norte da Ilha do Bananal:

> Muito particularmente chamo a vossa attenção para este importantissimo assumpto, lembrando vos que faz parte dos Paternaes

> cuidados do Senhor Dom Pedro Segundo. Espero que de vossa parte me habeliteis com quantias sufficientes, attentas as circunstancias das Provincia, para promover estes nascentes estabelecimentos, donde pode resultar infenitas vantagens a Provincia (RAMALHO, 1846, p. 16).

A obra *Viagem ao Araguaia*, publicada por José Vieira Couto de Magalhães em 1863, período em que fora presidente da Província de Goiás[49], também demonstra o interesse pela região da Ilha do Bananal. O presidente afirmava que era necessário colocar as pessoas que habitavam a região norte do atual estado de Tocantins às "[...] margens do Rio Araguaia, onde a fertilidade do terreno oferece um teatro vasto e fecundo para toda sorte de indústria agrícola" (MAGALHÃES, 1974, p. 62).

Há ainda que se considerar que em meados do século XIX, duas leis foram criadas e interferiram diretamente no acesso à terra. Uma foi a Lei de Terras em 1850, que passou a permitir a aquisição de terras devolutas apenas por meio de compra (MAIA, 2011).

A outra lei foi o Regulamento das Missões, criado em 1845. Segundo o Regulamento, uma vez que o indígena estivesse em um aldeamento considerado território da União ele deixava de ser tratado como indígena. As duas leis somadas podem ser interpretadas como uma estratégia para o aproveitamento do trabalho e da terra indígena, pois

> Uma vez levados à situação de aldeamento e tendo o território incorporado à União, segundo a Lei de Terras, por exemplo, os povos indígenas poderiam ter seu "desaparecimento" justificado. A "extinção" dos indígenas, de fato, constituía interesse dos poderes locais, que se desimpediam de entraves legais para a utilização da mão de obra e terras indígenas (MATTOS, 2011, p. 159).

Pelo menos teoricamente, a partir de 25 de abril de 1857[50], a política indigenista deveria estar centrada nos missionários para, primeiro, iniciar e concretizar um processo

[49] Couto de Magalhães, entre outras atribuições, presidiu as províncias de Pará, Minas Gerais, Mato Grosso e São Paulo, além de ocupar outros cargos oficiais. Também publicou diversas obras que refletem como o Estado em sua época agia em relação aos indígenas e seus territórios.

[50] Conforme relatório apresentado à "Assembléa Geral Legislativa na Quarta Sessão da Decima Segunda Legislatura pelo Ministro e Secretario de Estado dos Negocios da Agricultura, Commercio e Obras Públicas" em 1865 por Pereira da Cunha (apud KARASCH, 1992, p. 412)

de sedentarização dos indígenas e, depois, para que se doutrinassem os índios por meio do cristianismo. Com isso tornou-se uma preocupação oficial a construção de escolas nas aldeias para "ensinar" os "recém-convertidos civilizados" a derrubar as florestas, cultivar alguns gêneros, como açúcar e café, criar gado ou, também, trabalhar no transporte fluvial ou fornecendo madeira ao mesmo (Idem, p.140).

É também na segunda metade do século XIX que grande parte da atenção volta-se para as regiões dos rios Araguaia e Tocantins. De acordo com Karasch (1992), a política indigenista era tida como inseparável da ação missionária. Na década de 1870, novamente o método jesuíta de catequizar os indígenas em suas próprias línguas passa a ser utilizado, sendo que, de acordo com esta perspectiva, o mais apropriado era que as crianças aprendessem a doutrina cristã pela catequese para repassar para suas sociedades.

Assim, o ideal, como afirma José Fernandes da Costa Pereira Junior em relatório de 1874, quando foi secretário dos *Negocios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas*, era que o conhecimento cristão fosse levado para as aldeias pelos "filhos das famílias aborígenes, educados desde a infância nas idéias, costumes e instituições de nossa sociedade (apud KARASCH, 1992, p. 405), ideia compartilhada também por outras autoridades goianas, como o general Couto de Magalhães e o outro presidente da província na década de 1870, Aristides de Souza Spínola, como se demonstra abaixo.

Em 1871, afirmava o presidente da Província de Goyaz, Antero Cicero de Assis, em relatório a Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz, que o serviço de catequese era de grande necessidade para todo o país, igualmente na província, porque por meio dela se poderiam dissolver os problemas da humanidade, e se poderia "civilizar" as populações indígenas para um consequente crescimento social.

Antero (1871) argumenta também, que essa seria a única forma de desvincular os indígenas de sua própria natureza, considerada problemática, pois os povos indígenas habitantes da província não eram necessariamente submissos ao governo. Além disso, continuando sua dissertação sobre a catequese, o ex-presidente provincial propunha a catequização dos indígenas como meio para superar a falta de mão de obra ao invés de incentivar a imigração europeia como foi feito em outras províncias no período:

> Nem parece consentaneo com a razão humana, quanto mais com os altos interesses d'um paiz, que busca a todo transe seguir os vestígios dos paizes Europeus, e professa a Religião Christã, que nós, que temos

> tantos braços rebustos e aclimatados em milhares de indígenas, que vagão nas nossas selvas, como anemaes, aterrando os outros homens, procuremos na imigração estrangeira supprimento ás forças braçaes de que depende a nossa lavoura.
> Percebe-se que A cathechese deve ocupar a attenção dos altos poderes do estado, mas, para despender-se com Ella aquillo que é necessario, aquillo que será uma despeza diminuída e feita em curto espaço emrelaçãoas vantagens que deve trazer para o fututo. Tratar della como presentemente, por um modo frouxo, entragando-a ao movimento de um pobre missionário, que nem recursos tem para vestir ao pequeno numero de indígenas que se destacão dos seos grandes centros, como vedêlas ou exploradores da felicidade que promette o estado social, é, sem contestação, desacreditar a empreza, impellil-os para muito mais longe do ponto proximo em que já se achavão (ASSIS, 1871, p. 10).

Essa situação fica ainda mais evidente em uma passagem de um relatório do secretário de estado de *Negocios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas*, Tomás José Coelho de Almeida em 1877: "Ela [a educação dos missionários] deixa ao selvagem a liberdade de seus costumes e até a economia interna das numerosas aldeias, limitada a intervenção oficial à educação dos menores, ao fornecimento dos instrumentos de trabalho, e aos socorros espirituais e conselhos" (apud KARASH, 1992).

Essa demanda advinha da escassa população de Goiás. O presidente Antero Cicero de Assis divulgou em relatório para a Assembleia Legislativa Provincial em 1876 o número de 150.305 habitantes na província. Ou seja, uma densidade demográfica muito baixa, pois nesta época Goiás contava com cerca de 617.725,325 km^2, quando ainda abarcava o território do atual estado de Tocantins. Assim, pode-se estimar em cerca de 0,24 a densidade demográfica da província. Além disso, outro fator agravava ainda mais essa situação: de acordo com Bertran (1978), a população escrava diminuiu em 50% desde a primeira até a sétima década do século XIX, passando de 20.000 indivíduos em 1808 para 10.000 em 1872.

Estes fatores tornavam ainda mais essencial a ação civilizadora para cumprir a demanda de mão de obra necessária para que a província chegasse a um nível de rentabilidade desejada pelos que a governavam, isto é, aproximar-se economicamente de outras províncias, sobretudo de Rio de Janeiro e São Paulo[51].

[51] Carvalho (2003, p. 332) enfatiza as estratégias utilizadas pela elite política para a manutenção e a valorização dos grandes latifúndios durante o Império. Com o tema da abolição em destaque, a preocupação da elite política e econômica era fomentar a demanda de trabalho da grande indústria, a

Um exemplo da ação denominada civilizadora intimamente ligada à catequese é o Colégio de *Línguas* Princesa Imperial Dona Isabel (Colégio Isabel)[52] em Leopoldina, hoje Aruanã/GO, idealizado por Couto de Magalhães e fundado na província goiana em 1871. Na época Couto de Magalhães era diretor dos Serviços de Catequese e Navegação do Araguaia, órgão vinculado a Secretaria dos Negócios de Agricultura, Comércio e Obras Públicas da Província de Goiás e concessionário de uma empresa de navegação no Rio Araguaia.

O colégio foi criado com o objetivo de catequizar e transformar indígenas em mão de obra para o desenvolvimento econômico, principalmente nos ramos de pecuária e navegação. De acordo com Dias (2013, p. 220), Couto de Magalhães idealizou o colégio a partir das "[...] experiências jesuíticas espanholas nos Sete Povos das Missões (Rio Grande do Sul) e das prerrogativas da Lei de 1845" que determinavam a fundação de oficinas de artes mecânicas, agricultura e militarização de indígenas através de seu atrelamento a companhias, como de navegação, por exemplo, além de incentivar a catequese e o ensino de português e matemática.

Esses trabalhos que seriam desenvolvidos pelos indígenas, eram basicamente o trabalho em fazendas e o auxilio na navegação do Araguaia para atender a demanda do escoamento da pecuária e da agricultura que revelava-se problemático: o transporte para comercialização dos gêneros da agropecuária goiana em outras regiões do país era muito custoso, pois ainda não havia meios eficientes para se fazer o transporte do que se produzia em Goiás[53] como também para importar gêneros de outras províncias. Então

---

agricultura, sem, no entanto, abrir mão das grandes propriedades "[...] E isto porque os membros da seção [dos Negócios do Império do Conselho de Estado] receavam que a cessação do tráfico de escravos, já resolvida em tratados que se deviam respeitar, reduziria de tal modo os braços existentes que acabrunharia a indústria, isto é, a grande agricultura. E como a ocupação indiscriminada de terras dificultava a obtenção de trabalho livre, o parecer propunha que se vendessem as terras e não mais fossem doadas nem fosse permitida sua ocupação. Deste modo aumentar-se-ia o valor das terras e seria dificultada sua aquisição, sendo então de se esperar 'que o emigrado [sic] pobre alugue o seu trabalho efetivamente por algum tempo antes de obter os meios de se fazer proprietário'" (destaque do autor).

[52] Segundo Dias (2013), o Colégio Isabel foi criado em 1870 e teve funcionamento até 1889. Marin (2009) demonstra que em 1870 foram publicadas as *Instruções para organização, direção e regime econômico do Colégio Isabel.* No entanto, é só no final de 1871 que o Colégio Isabel tem seus primeiros alunos em número de 21. No ano seguinte com instalações mais estruturadas o número de alunos aumentou para 52. Os dados do artigo escrito por Marin (idem) demonstram que o maior contingente de alunos registrados nos 19 anos de funcionamento do colégio foi de 59 indígenas no ano de 1873.

[53] Barsanufo Gomides Borges demonstra quão espinhosa foi a construção de um estrada de ferro, o primeiro transporte eficiente para a comercialização dos gêneros goianos nas regiões de São Paulo e Rio de Janeiro, entre outras, sendo iniciada em 1909 e demandando aproximadamente 13 anos para sua concretude. Para mais ver Borges (1990).

grande atenção foi voltada para a possibilidade de se estabelecer um fluxo constante de navegação nos rios Araguaia e Tocantins.

Aí também figuravam papel importante as populações indígenas que habitavam os leitos desses rios, pois como os povos indígenas conheciam muito bem estes rios eles poderiam contribuir tanto em informações sobre os rios e suas perplexidades, como fornecendo lenha aos barcos a vapor, e também, em alguns casos trabalhando nos mesmos. Neste tocante, pode-se perceber a subalternização dos saberes indígenas em relação ao conhecimento ocidental (CASTRO-GÓMEZ, 2005), pois, na prática a apropriação e utilização de conhecimentos indígenas sobre a fauna, flora e a navegabilidade dos rios parece ser constante.

Bertran (1978) afirma que os povos indígenas que habitavam o entorno do Araguaia possibilitaram que se realizassem expedições pelo rio para assim ligar a produção goiana ao consumo paraense, principal destino dos produtos goianos transportados através Rio do Araguaia.

Com isso, coube à administração provincial a edificação de estabelecimentos de apoio à logística da navegação, como postos, aldeamentos e presídios. Disserta Bertran (1978, p. 54), que "As duras custas, ingentes esforços, a navegação do Tocantins, seja pelo Araguaia, seja pelo Tocantins-Maranhão, obtivera sucesso enquanto empresa" destacando-se o personagem de Couto de Magalhães, mentor do Colégio Isabel em 1871.

Segundo Marin, o governo provincial estimava a população indígena neste período em cerca de vinte mil pessoas e desejava convertê-las em "trabalhadores úteis no processo de desenvolvimento da Província" (MARIN, 2009, p. 155). É possível compreender em diversos relatórios de ex-presidentes da província de Goiás que o referido colégio era necessário para a redução dos indígenas à mão de obra de baixo ou nenhum custo.

No final da década 1870, os Javaé aparecem novamente em relatório provincial. Aristides de Souza Spínola destacou em relatório em junho de 1879 a importância da navegação do Araguaia comparando os preços dos transportes terrestre e fluvial, demonstrando que entre um frete do Rio de Janeiro e outro pelo Rio Araguaia era possível economizar cerca de 110%.

O presidente da província afirmava ainda que

> Acaba-se de realisar uma exploração no braço oriental do Araguaya, chamado Furo do Bananal, cuja navegabilidade a vapôr era até então desconhecida; e, pelo seu feliz resultado, vê-se que ella é praticável, tanto nas cheias por barcos ou vapores do grande calado, como na secca pelos de pequeno (SPINOLA, 1879, p. 34)

E por fim lamenta que as aldeias que haviam sido encontradas e batizadas pelo capitão José Machado em 1774 e pelo alferes Antonio Pinto da Fonseca em 1775 encontravam-se abandonadas, de modo que os indígenas haviam voltado ao seu estado selvagem, sendo "[...] perdidos os esforços dos antigos trabalhadores da Capitania. Entre dous braços navegáveis do Araguaya, com boas terras, a grande região, que forma a Ilha do Bananal, está destinada a ser uma das mais cultivadas e ricas do Valle do Araguaya" (SPINOLA, 1879, p. 34).

Em 1880, por meio de ofício de 2 de outubro, Spínola encarregava o alferes Manoel Gonçalves de estabelecer um posto militar na Ilha do Bananal e também incumbia-o de trabalhar para estabelecer relações

> […] com os índios da tribo Javaé, moradores do Furo, introduzi-los à vida civilizada, podendo manter este contato por meio de alguns chefes Carajá, estabelecer uma troca ou brindá-los com objetos, mas que fique atento para que os índios não sejam lesados pelos moradores que alí se estabeleceram.
> Deve enviar crianças ao Colégio Isabel, utilizando meios brandos para que estas crianças sejam entregues por seus pais ou pessoas que as criam (SPINOLA apud ATAÍDES, 2001, p. 67).

Ainda no mesmo ano, Spínola, afirma em seu relatório à Assembléa Legislativa Provincial de Goyas sobre o Colégio Isabel, que essa instituição poderia ser muito útil, pois seria um lugar fértil para o ensino e civilização dos indígenas que por ali estudassem desde que o Colégio fosse bem dirigido. Ele desejava ainda, segundo seu relatório, que os indígenas pudessem compreender fluentemente o português, assim como os não indígenas compreendessem tão bem os idiomas indígenas, aos quais se refere como "dialectos".

No documento Spínola aponta para a necessidade de esforço pragmático e persuasivo que incentivasse um número maior de indígenas a ingressar no Colégio Isabel, bem como se fundassem novas colônias como a já existente em Leopoldina,

denominada Fazenda Dumbasinho, local onde os alunos faziam trabalho prático, realizando entre outras atividades o manejo de gado vacum.

É possível deduzir que a atenção dada ao colégio não era aquela idealizada pelo presidente e pela direção do colégio, pois no mesmo documento Spínola reforça algumas indicações ou apelos que havia feito ao Ministério da Agricultura no ano anterior, repetindo alguns itens do documento antecedente. As disposições são:

> 1º Melhorar o systema de viação, concertando a estrada de Leopoldina, e abrindo as do Porto Imperial, Pilar e Rio Claro.
> 2º Dar execução, senão a todas, á algumas das disposições do Regulamento das Missões.
> 3º Fundar, pelo menos, duas Colonias; uma nas cabeceiras do Rio Grande, e outra entre S. José e Santa Maria.
> 4º Fazer uma exploração nos rios das Mortes e Tapirapés para conseguir a amisade dos indios de suas ribeiras.
> 5º Harmonisar as disposições que regem o serviço, concentrando-as em uma só repartição.
> 6º Fomentar o commercio e industrias fáceis entre os indios, principalmente a pecuária na Fazenda Dumbasinho.
> 7º Reorganisar, ampliar, e desenvolver a instituição do colégio Isabel: 1º dando-lhe estatutos internos; 2º alterando o pessoal; 3º fazendo economia nos fornecimentos; 4º regulando o modo de se obter crianças para elle; 5º alargando o ensino; 6º fundando officinas; 7º admittindo crianças nacionaes para aprenderem as línguas indígenas; 8º formando um corpo de interpretes [sic] (SPINOLA, 1880, p. 40).

Verifica-se também nas proposições de Couto de Magalhães em *O Selvagem* (1975) um obstinado desejo de converter os indígenas em trabalhadores para o progresso da nação brasileira. Fazendo alusão aos Estados Unidos da América, Couto de Magalhães sustentava que a população latina do Brasil precisava se fundir com a indígena, para assim formar uma nova civilização, como teria acontecido com os *yankee*[54], advindos da junção dos anglo-saxões com os indígenas dos Estados Unidos.

Neste sentido, ele afirma que era tanto importante a imigração de brancos para o Brasil quanto sua confluência com o indígena, "[...] porque é a estes, mesmo por causa de sua pouca civilização, que está reservada a missão de ser o precursor do branco nos climas intertropicais, desbravando as terras virgens, desbravamento que o branco não suporta" (COUTO DE MAGALHÃES, 1975, p. 22).

[54] *Yankee* é o termo utilizado pelo próprio Couto de Magalhães para definir os indígenas dos Estados Unidos no século XIX.

Em *Viagem ao Araguaia*, por exemplo, Couto de Magalhães enfatiza que algumas cidades já haviam crescido em termos demográficos graças aos indígenas, argumentando que "[...] Leopoldina estará aumentada com muitas famílias, que consegui que se mudassem para lá; estará começada, às margens do rio, a nova povoação de São José do Araguaia, composta pela maior parte de índios xavante e carajá [...]"[55] (COUTO DE MAGALHÃES, 1974, p. 67).

Outra *Viagem ao Araguaia* obra de Couto de Magalhães de muito destaque em seu período foi *O Selvagem* (1871). Essa obra teve não apenas importância regional, mas, sobretudo foi um marco intelectual do Brasil do século XIX, já que foi elegida como referência do pensamento "científico" brasileiro. Sendo escrita inicialmente para representar o Brasil na Exposição Universal da Filadélfia em 1876[56], a obra contém propostas de solução para os problemas da baixa densidade demográfica e de escassez de mão de obra nas região ao Oeste do Brasil.

De forma semelhante às presunções do o presidente da província de Goiás em 1871, Antero Cicero de Assis, que não achava condizente com a razão humana incentivar apenas a imigração europeia para trabalhar nas terras da província goiana, até mesmo pelos custos econômicos, Couto de Magalhães (1975, p. 22, 23.) afirmava que:

> Povoar o Brasil não quer dizer somente importar colonos da Europa.
> Povoar o Brasil quer dizer:
> 1.º) Importar colonos da Europa para cultivar as terras já desbravadas nos centros, ou próximos aos centros povoados.
> 2.º) Aproveitar para a população nacional as terras ainda virgens, onde o selvagem é um obstáculo; estas terras representam quase dois terços do território do Império. Tornar produtiva uma população, hoje improdutiva, é, pelo menos, tão importante como trazer novos braços.
> 3.º) Utilizar cerca de um milhão de selvagens que possuímos, os quais são os que melhores serviços podem prestar nessas duas terças partes do nosso território, porque as indústrias extrativas, únicas possíveis nessas regiões [...] só tem sido e só podem ser exploradas pelo selvagem.

[55] Leopoldina localizava-se onde hoje é a cidade de Aruanã/GO. São José do Araguaia é atualmente um distrito da cidade de Xambioá/TO. Esses municípios eram pontos estratégicos para o transporte fluvial que Couto de Magalhães desejava estabelecer na região.

[56] Ver, entre outros títulos, Pesavento (1997). Além da obra citada, encontra-se disponível na rede mundiais de computadores o documento *The empire of Brazil at the Universal Exhibition of 1876 in Philadelphia* (1876) sobre a participação do Império do Brasil no evento. Disponível em: <http://memory.loc.gov/cgibin/query/h?intldl/ascbrbib:@field%28NUMBER+@band%28gcbr+002%29%29>. Acessado em julho de 2013.

Neste aspecto, é possível relacionar a proposição de Couto de Magalhães com os dois eixos principais do Colégio Isabel, por ele idealizado: "[...] O primeiro centrava-se nas operações matemáticas e na língua portuguesa com o objetivo de facilitar a integração das crianças ao mundo dos colonizadores e formar os futuros intérpretes nas conversações que se fizessem necessárias[57] [...]", praticando ainda, além disso, a catequese. O segundo eixo seria de cunho técnico: "[...] consistia no ensino profissionalizante, o qual reforçava as relações de gênero vigentes na época entre os civilizados" (MARIN, 2009, p. 156).

Aqui, podem ser identificados dois objetivos claros do Colégio que transfiguram a política educacional indígena da época: a conversão para a cultura branca através da catequese na língua indígena em um primeiro momento com o auxilio de intérpretes e posteriormente em língua portuguesa e a transformação dos indígenas em mão de obra nas fazendas: a colonialidade do saber e do ser marcam mais uma vez os processos de colonização do Brasil.

Neste caso, é perceptível que o processo educativo do colégio se pautava nas categorias da matriz colonial de poder, objetivando substituir sua língua, sua ontologia pela língua e subjetividade brancas e, além disso, ficariam os indígenas obrigados a trabalhar nas atividades menosprezadas pelos brancos, que em muitos casos ocupavam cargos no Estado e possuíam grandes latifúndios.

Quanto ao primeiro objetivo, pode-se afirmar que se respeitava a língua indígena até o momento necessário para que fosse substituída pela língua portuguesa. Para alguns pesquisadores, existe uma continuidade que deflagra muitas semelhanças nas políticas linguísticas indigenistas do Brasil. Neste sentido Nascimento (2012, p. 77) afirma que é

> Inegável [...] a conformidade entre o papel do intérprete, como proposto por Magalhães, e o papel dos 'monitores bilíngues', já no século XX, quando da atuação conjunta da FUNAI e do SIL nas comunidades indígenas. Mais uma vez, notadamente, uma clara continuidade dos ideais colonizadores e civilizados quanto aos povos indígenas brasileiros.

[57] Professor Elias Nazareno, meu orientador, chama a atenção para o fato de que curiosamente uma das principais reivindicações dos indígenas no curso de Educação Intercultural da UFG é o reforço no ensino de matemática e português. Elias lembra que seguramente isso diz muito sobre o processo de apropriação e utilização dos saberes não indígenas por parte dos indígenas.

Na argumentação de Couto Magalhães pode ser identificada a intenção de integração e criação de mão de obra para o país desde o século XIX:

> [...] Ou exterminar o selvagem, ou ensinar-lhe a nossa língua por intermédio indispensável da sua, feito que, ele está incorporado à nossa sociedade, embora só mais tarde se civilize.
> Desde então a criação de um corpo de intérpretes destinado a ensinar aos selvagens a nossa língua, que eles aprendem com grande felicidade, quando se lha ensina na sua, fica evidente que será meio eficaz para realizarmos a conquista pacífica de duas terças partes do solo do Império, de um milhão de braços hoje perdidos, de indústrias que em poucos anos podem decuplicar; de assegurarmos nossas comunicações pelo interior e evitarmos no futuro graves dificuldades (MAGALHÃES, 1975, p. 25).

Ademais, Couto de Magalhães enfatizava a defesa dos índios como mão de obra para estas terras. Sim, para as terras, pois para os cargos públicos e outras atividades fora de indústrias e necessárias na vida urbana, estavam, em oposição aos primeiros, as pessoas que possuíam um imaginário "cultural da brancura"[58].

Nesta mesma obra, Couto Magalhães utilizou algumas páginas para argumentar em favor da exploração dos aborígenes americanos como uma ferramenta para as produções de todos os gêneros possíveis no "sertão", tanto na agricultura e pecuária, como na extração de gêneros não domesticados.

No item segundo da introdução de *O selvagem*, intitulado *O selvagem como elemento econômico*, Couto de Magalhães faz a seguinte pergunta: "Que proveito temos nós tirado dos selvagens?" E aduz que a maioria da população do Brasil da segunda metade do século XIX, é composta por descendentes de índios e de mestiços índios com pretos e brancos e que essa população ocupava a maioria dos trabalhos que originavam os produtos que eram exportados e consumidos no Brasil, referindo-se às atividades agropecuárias. Faz ainda, alusão à guerra do Paraguai, apresentando vários argumentos para corroborar sua tese da necessidade da utilização dos indígenas e de seus descendentes, mestiços ou não, para alavancar economicamente o país (idem, p. 23).

[58]Compartilhando das teorias do grupo de estudos modernidad/colonialidad sobre a colonização espanhola sobre a América, Cástro-Gómez (2005, p. 57, 60) demonstra que" imaginario cultural de la blancura" se tornou uma condição social na América Latina para além da cor da pele das pessoas, atribuída a quem seguia o modo de ser ocidental e que compunha as elites do continente colonizado. Afirma ainda "[...] que el *imaginário de la blancura* producido por el discurso de la pureza de sangre fue una aspiración internalizada por todos los sectores sociales de la sociedad colonial y fungió como el eje alrededor del cual se construyó (conflictivamente) la subjetividad de los actores sociales".

É possível destacar outro trecho em que Couto de Magalhães, a partir de suas experiências profissionais expõe um argumento que transparece esse pensamento:

> Na presidencia de Goyaz e Matto Grosso eu vi experimentalmente que o principal instrumento de trabalho na industria do interior – a creação d gado – é o índio antigamente catechisado pelo jesuita, ou mestiço seo descendente. Mais tarde, viajando pela republica do Paraguay, Corrientes, Santa Fé e outras províncias, eu vi alli, como no interior do Brazil, e provinciasdo Rio Grande, Paraná, S. Paulo – o principal instrumento de riquesa publica, o vaqueiro por excellencia, não era nem o branco e nem o preto, e sim o *gaucho, o caipira, o caburé, o caboclo,o mameluco o tapuio*, nomes estes que todos indicão a mesma cousa, a saber: - o antigo indio catechisado pelo jesuita, ou pelos corpos de linguas interpretes tão sabiamente organisados pelos antigos portugueses e hespanhoes (COUTO DE MAGALHÃES, 1876, Introdução, p. XXVI)

Ainda em *O Selvagem,* Couto de Magalhães chamava a atenção para o fato de haver no Brasil grande pluralidade de populações de povos indígenas que eram desconhecidas das populações por ele chamadas "civilizadas", que habitavam os grandes centros urbanos, nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, por exemplo, e que esses civilizados e cristãos não tinham nenhum poder sobre o Brasil, senão apenas o conhecimento da circunferência geográfica do país.

Desde sua experiência em viagens do Rio de Janeiro ao Mato Grosso e de Montevidéu/Uruguai até o Pará, no entanto, pôde conferir que toda a comunicação no interior do Brasil dependia desses povos indígenas, dos "selvagens". Sua argumentação nesse sentido demonstrava quão perigosa poderia ser para os fazendeiros e para a economia do Estado brasileiro uma revolta em grande escala dos indígenas e que por isso era necessário a assimilação desses selvagens.

Para endossar seu raciocínio, o general cita o exemplo da República Argentina, onde indígenas invadiram a província de Buenos Aires e proporcionaram uma matança de gado cavalar e bovino calculado em mais de 60 mil animais[59]. Segundo os dados do próprio autor, havia na Argentina uma população de aproximadamente 100 mil indígenas, dez vezes menos que no Brasil.

[59]Este relato de Couto de Magalhães (1876) é baseado em uma reportagem de um jornal da época chamado *O Globo.* Entre os muitos autores que se dedicam à história das relações entre a Argentina e os indígenas naquele Estado, é possível destacar aqui dois: Passetti (2012) e Levaggi (2001).

Esses dados sobre acontecimentos na República vizinha foram utilizados por Couto de Magalhães como justificativa para sua proposição de assimilar os indígenas, como referido acima. Nesse aspecto, observa-se o sentido da educação e direção a qual deveria seguir a educação oferecida pelo Estado brasileiro direcionada aos indígenas: assimilá-los através da educação e da língua.

Em outro trecho da obra, são perceptíveis essas pretensões, onde o General defende que um dos meios para os objetivos de assimilar o indígena e usurpar sua mão de obra seria a política linguística analisada acima, pois, segundo Couto de Magalhães, por meio de um corpo de intérpretes das línguas indígenas, sobretudo a tupi, se poderia ensinar os indígenas em suas próprias línguas. Mais que isso, ele afirmava que se poderia civilizar os indígenas através desse corpo de intérpretes.

Civilizar seria converter os indígenas em mão de obra nas fazendas e nas poucas indústrias do Brasil, "tirando" deles pouco a pouco suas respectivas culturas e línguas e "dando-lhes" aos poucos a cultura dos não índios e a língua portuguesa, enfim, homogeneizar essas populações. E salientava que aquele momento era ideal para isso, pois, afirmava, "Reuní-los em um corpo, dar-lhes organização, ensinar-lhes a ler e escrever e os ofícios indispensáveis de carpinteiro e ferreiro é tão fácil que nada nos desculpará de não empreendê-lo agora, quando para isso temos todos os elementos" (idem, p. 27). Além disso, Couto de Magalhães dizia ainda que

> Estes prejuízos [fazendo alusão ao episódio na República Argentina], as despesas que serão necessárias como movimento de forças, as perturbações sociais que provirão de conflitos sanguinolentos no interior, mostram que quaisquer despesas que fizermos agora para assimilar os selvagens na nossa sociedade serão incomparavelmente menores de que as que teremos de fazer se, por não prestarmos atenção ao assunto, formos forçados a exterminá-los (COUTO DE MAGALHÃES, 1975, p. 25)

Essa via da catequização e civilização[60] pela língua perdurou por todo o período da colonização, como vimos, pelo Império brasileiro e também após seu fim, no início

[60] Evidentemente, como é possível perceber neste trabalho, não se quer afirmar que o ato de catequizar índios no período colonial e o ato de civilizar do Império e República no século XIX sejam a mesma coisa. Porém, guardadas as grandes diferenças, que não são apenas conceituais, é possível identificar evidências de que a língua foi uma ferramenta para as duas ações. Muito embora, por razões quase óbvias, elementos dessa demanda já foram apontados por diversos autores nas páginas antecedentes do presente trabalho.

da República. D'Angelis (2008b, p. 3), no entanto, ressalta que em termos práticos, no século XIX a "educação escolar para os índios não se colocava como necessária ou relevante, e os poucos índios que, aí, foram alfabetizados frequentavam classes" que eram mais voltadas para os filhos de colonos do que para os indígenas.

Não há, no entanto, registros que demonstram a participação dos Javaé em instituições que atuavam com essas dinâmicas educacionais. Isso corrobora com a hipótese já levantada por Toral (1992) de que os Javaé procuraram se isolar no século XX.

2.1 – O isolacionismo Javaé no século XIX

De acordo com Toral (1992), o povo Javaé procurou se isolar do contato com não indígenas durante o século XIX, em virtude das experiências traumáticas que foram os contatos a partir da segunda metade do século XVIII com não indígenas e com outros povos indígenas em aldeamentos, com referido no primeiro capítulo deste trabalho.

Após conviver em alguns aldeamentos em Goiás, muitos Javaé contraíra doenças epidêmicas que causaram a morte de grande contingente de sua população, motivo pelo qual teriam optado por evitar relações com não indígenas. Alguns documentos, ou melhor, a ausência de documentos, colaboram com a hipótese.

Por exemplo, os Javaé são citados em documentos no início do século XIX devido ao interesse das autoridades da província em empreender navegação no Rio Javaés, chamado na época de Furo de Bananal.

Em 1846, pelo mesmo motivo os Javaé são citados novamente. Mesmo vivendo na Província de Goiás conforme o contexto da política indigenista apontada até aqui, é só em 1870 que os Javaé têm seu nome citado novamente em um documento do presidente da província, Aristides de Souza Spínola, também em virtude do interesse em estabelecer uma empresa de navegação no Rio Javaés.

Aristides de Souza Spínola também elucida um ano mais tarde, em 1880, a necessidade de conseguir levar crianças Javaé para estudar no Colégio Isabel em Leopoldina, atual Aruanã/GO. Já em 1889, um manuscrito da área de navegação e com autor desconhecido (ATAÍDES 2001) informa que um ofício de 3 de agosto do Ministério da Agricultura afirmava que na parte central da Ilha na margem do rio Javaés existiam três aldeias do povo Javaé que queriam estabelecer relações com cristãos e que deveriam ser, segundo as informações, índios “dóceis” e “pacíficos”.

Além das menções em documentos oficiais, as poucas informações produzidas sobre os Javaé ao longo do século XIX eram obtidas por meio dos Karajá. Do final do século XIX, são poucos os registros e podem ser destacados os do etnólogo alemão Paul Ehrenreich, que realizou estudos linguísticos, que pela primeira vez estabeleciam diferenças na fala dos Javaé, Karajá e Karajá Xambioá em 1888, e do francês Henri Coudreau que em 1897 subiu parte do Rio Araguaia, até foz do Rio Tapirapé,

contratado pelo governo do Pará. Não tive acesso a nenhuma destas fontes, seguindo aqui as interpretações de Toral (1992) e Rodrigues (2008b).

O etnólogo alemão teria dito que os Javaé tinham medo das doenças contagiosas e que queriam obter instrumentos de ferro, que conseguiam com os Karajá, que intermediavam a relação, trocando lenha para os navios a vapor por ferramentas. O francês também menciona os Javaé, mas sem maiores detalhes.

Ainda na última década do século XIX alguns missionários também tentaram encontrar os Javaé. No ano de 1890, o frei dominicano Gil Villanova, tentou visitar os Javaé e não obteve sucesso, embora tenha navegado pelo Rio Javaés. Seis anos mais tarde, o bispo dominicano Dom Eduardo da Silva e o frei Joaquim Mestelan também empreenderam uma viagem com a tentativa de estabelecer contato com o povo Javaé.

Após a expedição, o bispo Dom Eduardo da Silva estimou que a população Javaé era de cerca de 1500 pessoas que viviam divididas em três aldeias, das quais ele conseguiu visitar uma. Na transcrição do documento feito pelo bispo dominicano realizada por Audrin (1946) não há, no entanto, o nome de nenhuma das aldeias.

Por outro lado, há a transcrição de uma passagem que pode indicar a situação de isolamento em que se encontravam os Javaé no século XIX, pois segundo o bispo Dom Eduardo da Silva as pessoas deste povo com as quais se encontraram ele e o frei Joaquim Mestelan nunca haviam visto "cristãos". Dom Eduardo da Silva registrou que:

> Era a primeira vez que estes índios recebiam a visita de cristãos, motivo portanto de grande susto que levaram à nossa vista, e que quase nos custou a vida. Presos e condenados a morrer às cacetadas, conseguimos aplacar a ira dos selvagens pela distribuição de muitos presentes. Gratos, os Javaés tornaram-se amigos, nos franquearam sua aldeia, acompanhando-nos depois até o vapor, com os maiores sinais de alegria e satisfação.
> Creio que com algumas medidas de prudência e com ofertas de presentes, os Javaés são suscetíveis de civilização. A sua ferocidade, bem conhecida dos viajantes do Araguáia, cederia diante de verdadeiras provas de simpatia e dedicação (SILVA apud AUDRIN, 1956, p. 143).

Esses são os últimos registros no século XIX de contatos estabelecidos por não indígenas com os Javaé. No caso do registro dos dominicanos, é importante salientar a observação feita por eles de que os Javaé com os quais se encontraram nunca haviam

entrado em contato com brancos, evidenciando o isolamento deste povo por todo o século XIX.

Dessa maneira, considera-se a hipótese de que o pequeno número de documentos que registraram o nome do povo Javaé no século XIX deve-se à ocorrência do que Toral (1992) definiu como uma "atitude isolacionista" dos Javaé no século XIX em virtude das relações traumáticas em aldeamentos no século XVIII, quando muitos indivíduos deste povo morreram contaminados por uma epidemia de sarampo (CUNHA MATTOS, 1979, p. 43).

Depois destes escassos registros e contatos, no início do século XX os Javaé voltaram a ter contato com os não indígenas de maneira mais periódica, isto porque a região passa a ser mais habitada por não indígenas que trabalhavam com pecuária e com o garimpo e pela presença do Serviço de Proteção aos Índios, que fundou um posto em território Javaé na década de 1950 e manteve relativo contato com esse povo nas primeiras décadas do século XX com a ajuda dos Karajá.

2.2 – O advento da República e as mudanças na política indigenista: Rondon e o SPI

O século XIX marcou a Independência política do Brasil de Portugal. Em virtude disso, durante o século XIX alguns pensadores brasileiros produziram tentativas de criação de identidades para o país, sendo possível destacar a corrente de pensamento chamada *indianismo,* que procurou, de acordo com Rocha (2003), incluir simbolicamente o indígena na identidade "brasileira", tendo grande ressonância os escritores José de Alencar (1829-1877)[61] e Gonçalves Dias (1823-1864)[62].

No que diz respeito à disciplina de história, o pensamento da elite política do Brasil do século XIX foi elucidado com a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) em 1838. Desde o momento de sua criação, um dos principais objetivos dos mentores do IHGB[63] foi o de escrever uma história que representasse o Brasil e compusesse sua identidade.

Para este objetivo inicialmente se sobrepuseram as propostas de Carl Von Martius (1794-1868) e Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878), que entre suas diferenças, deixaram transparecer em suas obras que concordavam que a população branca europeia e seus descendentes eram superiores às demais, os ascendentes africanos e os indígenas[64]. Para Guimarães (1988, p. 8), portanto, "[...] A Nação, cujo retrato o instituto se propõe a traçar, deve, portanto, surgir como o desdobramento, nos trópicos, de uma civilização branca e europeia [...]".

Para isso, de acordo com Brum (1999, p. 118), a elite brasileira procurou admitir uma situação de dependência[65], pois embora o país já tivesse estruturas políticas e

---

[61] Na extensa obra do autor, podem ser destacados os livros *O guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *O sertanejo* (1875).

[62] Em 1857, Gonçalves Dias publicou *Os timbiras*, por exemplo.

[63] Consta no histórico institucional do instituto que seus idealizadores foram o cônego Januário da Cunha Barbosa e o marechal Raimundo José da Cunha Matos. Ver: <http://www.ihgb.org.br/ihgb2.php>.

[64] As referências são para as obras *Como se deve escrever a história do Brazil* de Carl Von Martius publicada em 1944 e *História geral do Brazil* de Francisco Adolfo de Varnhagen publicada em dois volumes em 1854 e 1857. É válido recordar, que Francisco Adolfo Varnhagen, como destacou Rocha (1998) foi um dos grandes representantes da defesa do uso da força na relação com os indígenas. De acordo com Rocha (1998, p. 41), Varnhagen defendia que "[...] "A solução para tais problemas que 'degradam' a humanidade e 'vexam o país' é o uso da força militar, único meio possível para educar essas 'crianças', cuja 'incapacidade moral' é patente. Os índios deveriam ser capturados através de 'bandeiras', com o objetivo de distribuí-los em trabalhos de obras públicas".

[65] Como dependência, Brum (1999) define uma situação econômica, política e social em que uma sociedade determinada encontra-se, por motivos diversos, condicionadas às demandas, interesses e ações

sociais estabelecidas, quem o governava procurou submeter-se às demandas das nações economicamente mais poderosas e, por outro lado, na situação de mediador entre interesses internos e externos continuar comodamente soberano no poder do país, sendo o Brasil no final do século XIX, como definiu Carvalho (1990, p. 18), um "[...] país exportador de matérias-primas e importador de ideias e instituições [...]".

Com a proclamação da República em 1889, a sociedade brasileira passa por um processo de reestruturação, adentrando cada vez mais no modelo capitalista-urbano industrial. Essa reestruturação deu-se a partir da interpretação de doutrinas europeias que foram ajustadas aos interesses dos grupos politicamente mais poderosos, "[...] fazendo com que a própria formação nacional estivesse atrelada aos padrões europeus" (RODRIGUES, 2011, p. 204).

Trata-se de uma profunda mudança política que, como enfatiza Bagolin (2009), foi liderada por setores das elites brasileiras, que procuravam a sintonia com os regimes econômicos e políticos advindos do universo europeu. O autor ressalta que

> [...] o processo condutor que desencadeou a mudança radical dos regimes políticos no país contou com esferas militares, sociedades secretas, fazendeiros, políticos em geral, que viram em um processo maior, mundial de decadência das monarquias, uma oportunidade de poder (BAGOLIN, 2009, p. 33).

Nesta conjuntura, a política indigenista ocupou lugar de destaque na construção do Estado brasileiro, pois muitos objetivos da elite política que proclamou a República, especialmente os econômicos, estavam diretamente associados às terras indígenas, porque a condição de dependência econômica (BRUM, 1999), a importação de ideias e a exportação de matérias-primas (CARVALHO, 1990) exigiam uma produção de gêneros agrícolas em larga escala. Dessa forma, eram necessários novos espaços para produção latifundiária. No caso de Goiás, não foi diferente e as terras indígenas também despertaram os interesses das elites.

O interesse da elite brasileira em ampliar as frentes de desenvolvimento econômico do país sobre territórios habitados por povos indígenas trouxe consigo a necessidade de alterações das políticas indigenistas do Brasil.

---

de uma ou mais nações que lhe são estranhas e economicamente superiores e exercem influência e dominação sobre ela.

Referindo-se às mudanças ocorridas na política indigenista desde o início da República em 1889, de Antonio C. Souza Lima (1995) elucida que a partir de 1889 o Estado instituiu uma política que era em si uma guerra: tanto simbolicamente quanto fisicamente, o Estado passa a agir de forma escancaradamente violenta no trato com os povos indígenas.

Essa política, que Lima (1995) concebe como uma "política como guerra", constituiu novas alianças, novas diferenças, novas contradições e novas relações de poder no Brasil e representou um intenso processo de destruição e de catástrofes contra os povos indígenas.

Na nova política indigenista ("política como guerra"), a alteridade (representada pelos povos indígenas em oposição ao restante da sociedade brasileira) deixa de ser negada pelo Estado e passa a ser utilizada em prol da manutenção da ordem social dominante, ou seja, é empregada "[...] a própria consciência da alteridade e a capacidade de utilizá-la instrumentalmente para prever os passos e manipular o inimigo" (LIMA, 1995, p. 47).

> [...] Para a administração, o importante [...] é rotular genericamente populações e inseri-las num sistema codificado de atribuições positivas e negativas – um *status, portanto* –, parte de um mecanismo imaginado como de governo nacional (idem, p. 75).

Dessa forma Lima (1994, p. 34), argumenta que os "[...] momentos Rondon, os feitos da SPI, as pacificações, [foram] tão pacíficas quanto destruidora de povos, tanto em termos étnicos quanto muitas vezes biológicos […]". Ou seja, para o autor, o SPI não cessou o desrespeito contra os povos indígenas brasileiros, pelo contrário, os violentou fisicamente e também epistemicamente e através da imposição cultural, da imposição de normas de sexualidade e de religiosidade advindas dos ideais moralizadores do Estado que procuravam regular as ações dos povos indígenas.

É nesta congeminência política que são iniciados os trabalhos que contataram pela primeira vez muitos povos indígenas já no início do século XX no Centro-Oeste brasileiro. É também o momento em que o Estado brasileiro procurou expandir sua presença no extenso território do país, incluindo as áreas das populações indígenas. Assim, foi necessária a

> [...] fixação de parte do povo conquistador nos territórios adquiridos pela guerra. Este processo se amplia após a vitória militar, configurando um maior afluxo de população originária das unidades sociais invasoras. Tal envolve o desdobramento da organização militar conquistadora em uma dada forma de administração, para gerir a exploração sistemática do butim, e a transmissão de alguns dos elementos culturais e valores principais do invasor, capazes de, por sua presença, definirem o pertencimento dos ocupantes daqueles territórios a uma totalidade social mais inclusiva e com maior dependência funcional entre suas partes, signos e valores cuja introdução/cotidianização/reprodução seria realizada através de instituições concebidas para esse fim (LIMA, 1995, p. 52, 53)

O território do Centro-Oeste contava ainda com um grande contingente de populações indígenas com características culturais, em muitos casos, completamente desconhecidas pelo Estado. Por motivos como esses, era necessário interligar o Centro-Oeste ao centro de poder político e econômico que já se configurava no eixo Rio de Janeiro e São Paulo.

A exemplo das outras regiões do Brasil[66], uma das soluções elegidas para a interligação do país foi a construção de linhas telegráficas. Esta obra possibilitaria o conhecimento de uma porção do Brasil pouquíssimo conhecida pelo Estado, além de sua "conquista" e manutenção. Para este encargo foi nomeado o marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, militar que ficou consagrado como um mito, um herói da política indigenista do final do século XIX e início do século XX (LIMA, 1994).

Nascido em Mato Grosso, Rondon chefiou diversas expedições e instituições do Estado (BIGIO, 2000). Inicialmente destacou-se por sua atuação no final do século XIX na Comissão Telegráfica de Cuiabá ao Araguaia (1890 a 1891), que somada a outras duas empreitadas semelhantes, a Comissão Construtora de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas (1907-1915) e a Comissão de Linhas Telegráficas do Mato Grosso (1900-1891), ficou conhecida como Comissão Rondon (LASMAR, 2011), grande exemplo da política indigenista eleita após proclamação da República.

[66] O circuito telegráfico foi instalado em todas as regiões do Brasil e também até Montevidéu/Uruguai, Buenos Aires/Argentina e Assunção/Paraguai (LASMAR, 2011).

Esta Comissão, não por acaso, foi criada após a Guerra do Paraguai[67], pois os conflitos da guerra afloraram as preocupações com a manutenção das fronteiras do Brasil, uma vez que as regiões do Oeste do país ainda permaneciam sem delimitação claramente assegurada. Assim, esta Comissão seria responsável por três funções essenciais: de caráter militar, científico e socioeconômico (LASMAR, 2011).

Com ideias arraigadas ao positivismo de Comte, ao evolucionismo de Spencer e ao darwinismo social, a Comissão deveria, portanto, levar a modernidade para os rincões mais distantes de Rio de Janeiro (ORTIZ, 1994, p. 14), lócus privilegiado de absorção e enunciação dessas ideias no período (SEVCENKO, 2002). Para Libano e Bessa Freire (2011) a Comissão fez ainda uma dupla mediação: mediava simbolicamente o "índio" para a "sociedade/ocidente" (restante da sociedade brasileira) e a "sociedade/ocidente" para o "índio".

O objetivo da Comissão, portanto, era ultrapassar o Vale do Rio Araguaia, que fora o limite alcançado pela "civilização" até aquele momento, como arguiu Couto de Magalhães (1975). A estratégia era ir em direção ao Mato Grosso e ao Amazonas e chegar próximo às fronteiras com a Bolívia, Paraguai, Peru e Colômbia. A partir desses trabalhos da Comissão, o governo e especialmente o Ministério de Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), percebem a necessidade de políticas para regular suas ações perante aos povos indígenas que habitavam grandes quinhões de terras não apenas no Centro-Oeste, mas em todo o Brasil.

Assim, já no século XX, Rondon ajudaria na criação de uma instituição que se instalaria em todo o Brasil. Trata-se do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)[68]. Criada em 1910, essa instituição ficou subordinada inicialmente ao MAIC. O SPILTN deveria atuar na fixação no meio agrário de mão de obra estrangeira e indígena por meio de "centros agrícolas" (LIMA, 1992).

Esses centros comporiam um sistema para controlar o manejo e acesso às propriedades por intermédio de treinamentos técnicos, com claras referências militares e positivistas. Assim, Lima (2011, p. 206) destaca que

> A ideia de criação de uma agência específica para tratar dos povos indígenas aparecera, quando do suposto debate entre

[67] Sobre a Guerra do Paraguai ver Madureira (1982).
[68] Em trabalhos em épocas diversas, Lima (1985; 1989a; 2011) realizou críticas a forma como fora escrita a história oficial do órgão.

> *catequese versus extermínio*, apenas nas representações publicadas em textos dos atores do *Museu Nacional*, instituição também integrante burocraticamente ao MAIC, e que mantinha já relações bastante estreitas com a CLTEMGA. A articulação entre Cândido Rondon, o Museu Nacional e os quadros administrativos do MAIC estava posta por diversos meios, ainda mais pela presença de Mário Barbosa Carneiro, positivista do *Apostolado*, primo dos irmãos Horta Barbosa – no SPI – e compadre de Rondon no rito positivista, Diretor Geral de Contabilidade do MAIC durante o período de 1910 até 1930 (destaques do original).

Em 1910, no mesmo ano da criação do SPILTN, Rondon apresentou uma série de conferências em São Paulo e no Rio de Janeiro, nas quais ficou evidente o que Lima (1995) denominou de conquista, de política como guerra, uma vez que o marechal exprimia para a "nação" o que desde sua perspectiva era a forma de vida dos diferentes povos indígenas com os quais havia se deparado em sua experiência na construção de linhas telegráficas "[...] e demonstrava que era possível 'civilizá-los' pela persuasão, sem o concurso de armas, atualizando um conjunto de técnicas de atração e pacificação de povos hostis em larga medida cunhadas pelos missionários jesuítas no período colonial" (LIMA, 2011, p. 206).

A partir de 1918 o SPILTN tornou-se Serviço de Proteção aos Índios (SPI) após uma reforma administrativa. O SPI teve efetivos do exército como parte fundamental de seu quadro profissional. A justificativa foi a de que apenas com sua disciplina militar seria possível pacificar os índios mais hostis, inclusive os que quisessem atacá-los (LIMA, 1995; ROCHA, 2003).

Com essa concepção, são criados então os postos indígenas, um meio encontrado pelo SPI para estar presente nas aldeias. Desta forma, esses postos foram caracterizados pela gestão espacial que realizavam e pelo contato direto e constante com os indígenas, uma vez que os postos eram instalados em terras indígenas. Nos postos, entre outras atividades, eram realizadas "aulas" para ensinar aos indígenas trabalhos técnicos e os fundamentos positivistas em relação à pátria.

Entre 1914 e 1925, muitos postos foram desativados ou permaneceram em situação precária, em virtude das dificuldades econômicas que o Brasil enfrentava no contexto da Primeira Guerra Mundial. Após este período, vários postos são reativados, e

o governo e o exército brasileiros, segundo Rocha (2003), encorajavam a emancipação econômica de cada posto.

Esses postos revelaram-se ao longo de tempo centros de violência contra os indígenas. Um claro exemplo é o Relatório Figueiredo. Este relatório foi elaborado entre 1967 e 1968 por um grupo coordenado pelo então procurador Jader de Figueiredo Correia e por um longo período foi dado como perdido em um incêndio no extinto Ministério do Interior há cerca de 40 anos. O relatório contém mais de 7 mil páginas de denúncias de crimes de pessoas ligadas ao SPI contra indígenas entre os anos de 1946 e 1967[69].

Na síntese do processo que encaminhou ao Ministro da Justiça, Jarder Figueiredo também constatou que se pode encontrar em relatos orais de diversos povos indígenas brasileiros: a violência contra o "indígena" no século XX foi muito perversa e de certa forma, foi inclusive, uma prática institucionalizada. O próprio Figueiredo afirmou que

> É espantoso que exista na estrutura administrativa do País repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingindo tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça (FIGUEIREDO, 1968, p. 2).

Com a criação da Lei 5484/1928 em 1928 é atribuído aos indígenas um *status* jurídico. Esse *status,* no entanto, foi imposto pelo Estado brasileiro sem se fazer respeitar as diferenças culturais das centenas de povos indígenas brasileiros. Dessa maneira, tem-se a prática de um processo igualmente violento ao que relatou Jader Figueiredo quatro décadas depois da criação da Lei e que se comparados fornecem indícios da existência da violência institucionalizada contra os indígenas.

[69]O Documento foi encontrado no Museu do Índio por Marcelo Zelic, pesquisador e vice-presidente da instituição Tortura Nunca Mais de São Paulo e denúncia crimes como: violência contra povos indígenas (assassinato, tortura, prostituição, trabalho escravo e dilapidação do patrimônio indígena, apropriação de recursos do patrimônio indígena e usurpação do trabalho indígena), desvio de dinheiro público, incúria administrativa, fraudes administrativas, aplicação indevida de dinheiro público, entre outros. Disponível em:<http://racismoambiental.net.br/2013/06/relatorio-figueiredo-documento-na-integra-7-mil-paginas-pdf-pode-agora-ser-baixado/>, acessado em 3/3/2014.

Do ponto legislativo, para ser reconhecido como índio cada indígena deveria enquadrar-se em uma definição cunhada por não indígenas. Caberia, portanto, aos funcionários do SPI averiguar se cada povo cumpria as características do que consideravam ser um "índio", de modo que Lima (2011, p. 210) afirma que:

> [...] a atribuição da indianidade seria a via de acesso e forma intermediária do cumprimento de um projeto de extinção dos povos nativos enquanto entidades discretas, dotadas de uma historicidade diferencial e de autodeterminação política. No projeto daquele momento, o que se pretendia era transformar os indígenas em trabalhadores rurais e não matá-los: tratava-se de um doce etnocídio e não de um cruento genocídio, como de fato era comum no Brasil daquele momento [...].

Foi com base nessa lógica política do SPI que os militares presentes nos postos indígenas procuraram estabelecer uma educação técnica voltada para qualificação de índios para mão de obra em trabalhos agrícolas e pecuaristas com a lógica da grande produção, ou seja, para produzir e vender excedentes. Essa educação também era voltada para a formação de mão de obra para trabalhos de carpintaria e manufaturas (como costura para mulheres e cerâmica para homens, por exemplo).

Os povos da Ilha do Bananal, Karajá e Javaé, também sofreram as marcas da relação com o SPI ao longo do século XX. No final dos anos 1920, já existia um posto entre os Karajá no Rio Araguaia. Este posto chamava-se de Posto Redempção Indígena entre 1929 e 1931, quando fora abandonado por anos, sendo reativado alguns anos mais tarde.

Quando visitou Goiânia em 1940, Getúlio Vargas também foi até Ilha do Bananal no local onde é a atual aldeia Karajá Santa Izabel do Morro, próximo ao município de São Félix do Araguaia no Mato Grosso, onde localizava-se o Posto Redempção Indígena. Após a visita do presidente, o posto passou a ser chamado de Posto Indígena Getúlio Vargas, em homenagem ao presidente.

Depois de encontrar-se com os representantes do Estado na região na Ilha, encontrou-se também com um líder Karajá chamado Ataúl, já muito conhecido dos representantes do SPI do posto Getúlio Vargas. Ele era um dos interlocutores do posto e também acompanhou as viagens de Manoel Bandeira de Mello e Darcy S. B. de Mello

em terras Javaé para localização de um espaço para a pretendida fundação do posto, como se demonstrará a frente.

Durante a visita de Getúlio Vargas a Ilha do Bananal e ao posto do mesmo nome, Ataúl acompanhou o presidente em uma volta de avião sobre a região, tamanha era sua influência como representante dos Karajá perante o quadro estatal que lá atuava.

Vargas fizera a visita após o programa do Estado Novo "Rumo ao Oeste" estar em funcionamento. Proferindo discurso em Goiânia em 1940, Getúlio Vargas afirmava que "o verdadeiro sentido de brasilidade é o rumo ao Oeste" (GUASTINI, 1943, p. 151). O presidente ainda arguiu que

> [...] o programa de 'Rumo ao Oeste' é o reatamento da campanha dos construtores da nacionalidade, dos bandeirantes e dos sertanistas, com a integração dos modernos processos de cultura. Precisamos promover essa arrancada, sob todos os aspectos e com todos os métodos, afim de suprimirmos os vácuos demográficos do nosso território e fazermos com que as fronteiras econômicas coincidam com as fronteiras políticas. Eis o nosso imperialismo. Não ambicionamos um palmo de território que não seja nosso, mas temos um expansionismo, que é o de crescermos dentro das nossas próprias fronteiras (idem, p. 152).

No Brasil desse período o Estado estabelecia uma forte presença em todos os ambitos e classes da sociedade. Vargas impunha um Estado forte e procurava estabelecer "[...] paz entre as classes, paz entre patrões e empregados, legislação trabalhista, enfim, o Estado tutelar. Gradativamente, as concepções liberais dão lugar ao crescente intervencionismo estatal" (ROCHA, 2003, p. 47).

A presença em do Estado através do SPI entre as populações indígenas é fator fundamental na política indigenista neste sentido. As principais influências de pensamento da Primeira República, positivismo e liberalismo, e do exacerbado nacionalismo do Estado Novo tinham alicerces no evolucionismo e na crença do progresso. Para o funcionamento do "Estado tutelar" a instituição militar foi fundamental.

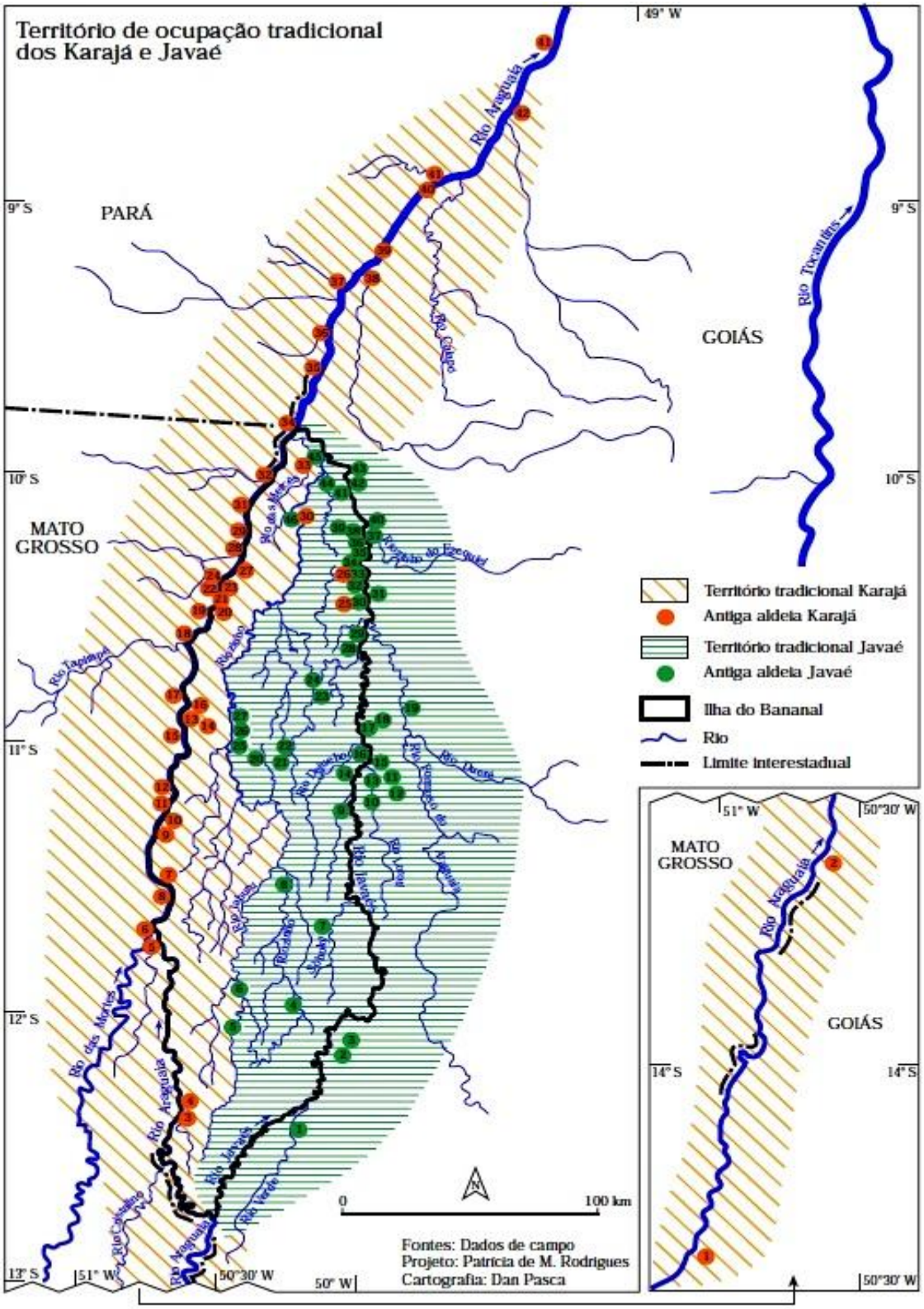
2.3 – Os primeiros contatos com não indígenas no século XX: a presença de missionários e de representantes do SPI em território Javaé

No contexto da primeira República, como em outros períodos, os registros sobre os Javaé são escassos e por vezes de difícil acesso. As poucas fontes documentais existentes sobre o início do século XX já foram exploradas por Toral (1992) e Rodrigues (1993, 2008b). Dessa forma, para analisar a relação dos Javaé com os não indígenas e com as instituições que após 1950 instalariam a educação escolar entre este povo, o presente trabalho parte dos dois trabalhos citados acima, para depois também utilizar fontes escritas da primeira metade do século XX, tais como livros sobre o Vale do Araguaia escritos por sertanistas que passaram pela região, bem como relatórios do chefe da 8ª Inspetoria Regional (8ª I.R.) do SPI entre os anos 1929 e 1930, Alancarliese Fernandes da Costa, e dos encarregados do Posto Redempção Indígena nos anos de 1930 e 1931, Manoel Silvino Bandeira de Mello e Darcy Siciliano Bandeira de Mello.

Esse posto foi instalado entre os Karajá na década de 1920 e os relatórios são dos anos 1929 e 1930. Instalado em território Karajá, o posto não teve constância em seu funcionamento, sendo abandonado por longo período e depois reativado e transformado no Posto Indígena Getúlio Vargas. Nos relatórios produzidos por Alancarliese, está registrada a presença de alguns Javaé no Posto e o intercâmbio relativamente constante de outros, que vinham até o Posto ou comunicavam-se com os agentes do Estado através dos Karajá.

No início do século XX, os Javaé, segundo as documentações produzidas por viajantes e etnógrafos que passaram ou foram para a região, eram de aproximadamente mil pessoas divididas entre cerca de cinco aldeias. Essa população oscilou de forma significativa nos anos seguintes, como também as aldeias, conforme demonstra o Mapa 2, com as antigas aldeias Javaé, Karajá e seus respectivos territórios históricos.

Mapa 2



Mapa 2: Território de ocupação tradicional dos Karajá e Javaé
Fonte: Rodrigues (2008a, p. 18).

A população estimada em 1.000 pessoas divididas em cinco aldeias no ano de 1908 teria diminuído para 600 indivíduos divididos em seis aldeias em 1912. Não há na literatura sobre os Javaé (leia-se Toral (1992) e Rodrigues (1993; 2008b), que são os principais pesquisas sobre os Javé), uma explicação específica para essa brusca diminuição na estimativa da população Javaé em quatro anos.

Segundo Toral (1992) e Rodrigues (1993; 2008b) o povo Javaé sofreu uma diminuição considerável de população por contrair epidemias de não indígenas. Porém, esses autores destacam que esse problema foi um agravante da primeira metade do século XX inteira, e não apenas entre 1908 e 1912.

Em outro registro de 1930 a população estaria ainda menor, contando com aproximadamente 354 pessoas dividas em sete aldeias. Em 1941 a população seria formada por 650 indivíduos habitantes de nove aldeias (TORAL, 1992, p. 55).

O registro de 1912, segundo Toral (idem) foi elaborado pelo inspetor do SPI Francisco Mandacaru, quando foi à região do Araguaia com o objetivo de fazer um levantamento dos povos da região. Durante seu trabalho, o inspetor visitou a aldeia *Wariwari*, que neste período estava localizada no interior da Ilha próxima ao Riozinho e fez o registro populacional citado no parágrafo anterior. Na visita, Mandacaru teria dado roupas para alguns Javaé para que eles, em troca, fizessem fotos com a bandeira do Brasil.

A visita de Francisco Mandacaru foi registrada também na época pelo frei dominicano Francisco Bigorre, que procurou os Javaé, quando por volta de 1916 recebeu ordem do responsável pela instituição dominicana na região, o bispo Dom Domingos Carrérot, que procurava estabelecer contato amistoso com os Javaé para depois catequizá-los. Em obra sobre a vida do bispo Dom Domingos Carrérot e sobre a ação missionária dominicana no estado de Goiás, José Audrin (1946) demonstra a preocupação com a presença do SPI entre os indígenas em virtude de suas bases positivistas, distintas da ordem religiosa dominicana. Audrin (1946, p. 143) informa que no período,

> Comissionado pelo Serviço Nacional de Proteção aos Índios, um certo Dr. Mandacarú havia penetrado nas aldeias do Bananal, distribuindo ferramentas, roupas, cobertores, harmônicas e até infelizmente, armas de fogo e munições, tudo num valor, nesse tempo considerável, de perto de quarenta contos. Ora, este

> Serviço Nacional era de inspiração e sistema radicalmente positivistas. Era preciso portanto opor quanto antes à catequese leiga o esforço da catequese religiosa, sob pena de não poder, mais tarde, alcançar a simpatia dos índios.

Com essa intenção, isto é, realizar a "catequese religiosa" entre os indígenas, o frei Francisco Bigorre iniciou uma expedição em junho de 1916 para encontrar os Javaé na Ilha do Bananal. Francisco Bigorre foi acompanhado do frei Sebastião Thomas, que era Vigário Provincial em Uberaba, atualmente no estado de Minas Gerais. Sebastião Thomas deslocou-se de Uberaba para encontrar-se com frei Francisco em um local chamado Barreira da Pedra para iniciarem a expedição desde a ponta setentrional da Ilha do Bananal (Idem).

Como em outras expedições, religiosas ou não, que procuraram estabelecer contato com os Javaé, os dominicanos contaram com informações de indivíduos Karajá para constituírem suas primeiras referências antes de viajar, além de contar com eles como guias práticos "indispensáveis" para ter sucesso no objetivo de alcançar os Javaé (AUDRIN, 1946).

Logo na primeira noite da expedição quando os freis Francisco e Sebastião Thomas preparavam um acampamento para pernoitar, encontraram um casal de indígenas, com o qual procuraram estabelecer comunicação para conseguir ajuda na expedição, que sem guias seria muito complicada.

Ao interpelarem o casal se eram eles do povo Karajá, os dominicanos obtiveram resposta positiva seguida de um silêncio. No entanto, perceberam que o casal parou sua ubá[70] próximo deles e fizeram uma fogueira. Lentamente os dominicanos insistiram e iniciaram um diálogo.

Segundo o relato do frei Francisco Bigorre, o homem Karajá se chamava Zé Matias e ele e sua esposa estavam de passeio pela região. Compartilhando tabaco com o casal, o frei consegue iniciar a negociação para convencer o casal a guiá-los até uma aldeia dos Javaé e realizar o trabalho de intérprete junto a eles. No registro que fez sobre a negociação com o casal Karajá, frei Francisco elucida o que perguntou:

[70] Ubá é um nome dado à canoas indígena.

> Carajás, vocês conhecem Javaés? – Conhece, responde o mais velho. Javaés, longe, muito longe! – Você já foi ver Javaés? – Já! E o mesmo estende a mão com três dedos levantados, para significar: três vezes.
> Javaés são brabos? – Javaés, brabo não. – Javaés são muitos? – Hi! Javaés muito; homem muito; mulher muito, menino muito. Olha: assim! E com as duas mãos levanta e deixa recair nos ombros sua farta cabeleira. Depois de um momento de reflexão, nosso Carajá passa por sua vez a indagar: 'Você passear no Javaés? Hi! longe muito. Você dormir muito e chegar'. No mesmo tempo ele abre os dez dedos, avisando-nos assim que teremos dez noites a passar antes de alcançar a aldéia.
> Mas, Carajá, nos disseram que era só três dias. – Mentira! E no novamente abre as mãos. Pois bem, Carajá, [...] você quer ir passear conosco? Você muito bom, sabe o caminho. Vamos, amanhã cedo sairemos. O índio custa a responder. Não extranhamos; está conversando agora em voz baixa com a mulher, e sabemos que todo Carajá casado nada pode decidir antes de ter consultado sua cara metade, antes mesmo de obter seu consentimento [sic] (BIGORRE apud AUDRIN, 1946, p. 144)

Logo que termina o diálogo com sua esposa, o Karajá Zé Matias faz sua proposição ao frei: pede espelho, duas facas, facão, machado, anzóis grandes e pequenos e linha de pesca, uma panela de ferro e roupas em troca de seu trabalho como guia e intérprete para os dominicanos. Frei Francisco (idem, p. 145) destacou que o Karajá "[...] conheceu que precisamos dele, e nós teremos que resignar-nos a tudo para não perder um guia tão precioso [...]", aceitando assim todas as condições propostas por Zé Matias.

Com a negociação finalizada iniciam a subida do Rio Javaés no dia seguinte. Dez dias depois, eles encontraram três Javaé em uma praia. Zé Matias, cumprindo seu trabalho de intérprete, faz a mediação de uma negociação entre os Javaé e os dominicanos e convence os três indivíduos Javaé a guiá-los até sua aldeia.

No dia seguinte, depois de navegar por algumas horas o Rio Javaés eles se deparam com cerca de 12 ubás e muitos Javaé que vão em direção dos dominicanos. Em seguida, passado um pequeno intervalo de tempo os Javaé permitem que os dominicanos conheçam uma aldeia provisória em uma praia:

> Mais algumas voltas do rio e eis-no aportando num vasto acampamento de trinta e tantas barracas alinhadas ao longo duma praia magnífica. Inútil descrever o alarido na hora do desembarque. É sempre um momento de muita satisfação para os missionários, como também de intenso aperto e fadiga, devido ao vozerio indescritível,

> aos pedidos atrevidos e extravagantes, aos presentes múltiplos a receber e sobretudo a retribuir.
> A aldéia que esperávamos era apenas uma simples instalação provisória de verão [...] que os índios costumam aprontar para poucos dias, em certos pontos mais favoráveis às caçadas e pescarias. As aldéias verdadeiras que desejávamos visitar ficavam muito distantes, bem longe no interior da Ilha. Apesar de todos os nossos desejos [...] não nos era possível, por falta de tempo e de recursos, empreender dessa vez uma etapa mais penosa ainda (BIGORRE apud AUDRIN, 1946, p. 146).

Ali através do intérprete Karajá, os dominicanos obtiveram muitas informações sobre a localização das aldeias Javaé no interior da Ilha do Bananal. Prometeram voltar para realizar nova visita e também convidaram os Javaé para ir até Conceição do Araguaia no Pará para conhecer a missão dominicana. O frei relatou que fora muito bem tratado pelo capitão principal Javaé chamado Ouachirékó, que teria prometido auxiliá-los em outra expedição para chegar até às aldeias no interior da Ilha (idem).

Com as notícias dos freis sobre o contato com os Javaé, alguns anos mais tarde, em 1924, o bispo Dom Domingos Carrérot tentou encontrá-los, porém sem sucesso, já que arriscou realizar o contato no período da cheia do Rio Araguaia e assim não conseguiu penetrar na Ilha do Bananal. Em 1925, o bispo voltou no período de baixa do rio e conseguiu visitar a aldeia "'Muaré', nas beiras do rio 'Dedjueó' afluente do Araguaia, - a aldéia de 'Dorotibéro' – a de 'Uariuari', - e enfim a aldeia de 'Imuti'" (AUDRIN, 1946, p. 220).

A partir dos depoimentos orais dos Javaé, Patrícia M. Rodrigues explana que os freis dominicanos Luiz Palha e Sebastião Thomas fizeram uma expedição possivelmente na década de 1920[71] e chegaram a aldeia *Wariwari.* Ao finalizarem a visita, os freis teriam levado consigo para Conceição do Araguaia no Pará três adolescentes depois de muito insistir com suas famílias. Os jovens levados pelos missionários eram das aldeias "*Kyrysa Hãwa, Wyhy Raheto Dijarana* e *Wariwari"*.

[71] Rodrigues (2008b) não aponta a data exata dessa expedição dos dominicanos. Os documentos do período em que a missão dominicana teve sua sede instalada em Conceição do Araguaia/PA encontram-se hoje em um arquivo da instituição dominicana no Brasil na cidade de Belo Horizonte/MG. Atualmente é responsável pelo referido arquivo dominicano o Frei Mauro Taurinho, com quem entrei em contato para pedir autorização para acessar o acervo. Frei Mauro Taurinho gentilmente me informou por correio eletrônico e por telefone ser possível realizar a pesquisa no arquivo através de visita agendada. Tentei por várias vezes agendar uma visita no ano de 2013, no entanto, sem sucesso, de forma que não pude realizar a pesquisa e por isso é necessário deter-se a estimativa temporal realizada por Rodrigues (2008b), que estabelece a década 1920 como data aproximada em que os três jovens Javaé das aldeias "*Kyrysa Hãwa, Wyhy Raheto Dijarana* e *Wariwari"* foram levados a Conceição do Araguaia.

Os missionários acompanhados dos três adolescentes Javaé saíram da aldeia "[...] *Wariwari* em junho e chegaram à cidade em outubro, permanecendo no local até abril do próximo ano, quando as famílias respectivas foram buscá-los. Na ocasião, os jovens já estavam aprendendo a ler" (RODRIGUES, 2008b, p. 150).

Em depoimento concedido em 2013 na Ilha do Bananal, Tewaxi Javaé relatou informações acerca desses acontecimentos. Tewaxi é de uma geração mais nova dos Javaé, mantém um forte contato intercultural com não indígenas, especialmente através do curso de Educação Intercultural da UFG no qual se graduou no início de 2014, e é um dos grandes guardiões dos conhecimentos Javaé.

A avó de Tewaxi era uma historiadora do povo Javaé, como ele mesmo denomina. Devido a isso e também ao fato de seu pai ser um grande conhecedor e contador da história e da cultura Javaé e da história da relação de seu povo com não indígenas, ele foi educado ouvindo muitas histórias, entre as quais as que narram as visitas de missionários e de representantes do SPI em *Wariwari* e *Imotxi*. Ele também destacou, que sempre que os não indígenas chegavam a suas aldeias levavam junto representantes Karajá como intérpretes.

Comparando os depoimentos de Tewaxi com o trabalho de Rodrigues (2008), pode-se deduzir que seu pai foi um dos jovens levados pelos missionários dominicanos, Luiz Palha e Sebastião Thomas, para Conceição do Araguaia na década de 1920, pois ele afirma que seu pai foi levado por missionários quando era adolescente junto com outros dois ou três jovens. Segundo ele, seu pai contava que lá em Conceição do Araguaia os alunos eram submetidos a uma espécie de internato que separava os sexos masculino e feminino.

Muito pouco tempo depois, os avós de Tewaxi buscaram seu pai em Conceição do Araguaia, onde ele já teria aprendido um pouco do português. Eles o levaram de volta para aldeia. Depois deste acontecimento, as famílias Javaé não permitiram mais a nenhum missionário levar suas crianças ou adolescentes para outra missão. De acordo com Tewaxi, quando missionários ou outros não indígenas apareciam na aldeia o povo procurava esconder-se, pois além do acontecimento em que os adolescentes foram levados para Conceição do Araguaia, essas pessoas estranhas à aldeia teriam disseminado epidemias entre os Javaé.

Para Toral (1992), um momento posterior em que os Javaé tiveram contato com não indígenas foi apenas em janeiro de 1930, quando representantes do SPI visitaram *Wariwari* com o objetivo de encontrar uma área entre os Javaé para fundar um posto.

Porém, no relatório do SPI de Goiás do ano de 1929 o chefe da instituição e redator do relatório Alencarliense Fernandes da Costa, informa que alguns grupos de Javaé fizeram visitas ao Posto Redempção Indígena[72]entre 1929 e 1931.

Segundo o relatório, os grupos de Javaé que iam até o Posto Redempção Indígena, passavam alguns dias lá, onde eram recebidos com "bom tratamento" e se demonstravam, em virtude disso, "sempre alegres". O relatório segue elucidando suposta alegria e satisfação dos Javaé sobre o posto e o trabalho lá realizado. Assim, depois de alguns dias iam embora levando consigo ferramentas de metal para usar na lavoura. Com isso, Alencarliense fez ainda um pequeno apelo sobre a demanda da construção de um posto entre os Javaé:

> [...] é de grande vantagem, é mesmo necessária, a fundação de um posto, ou sub-posto, em local conveniente, para assisti-los. Penso ser conveniente a transferência do Posto do Chichá para os Javahés. Feita esta mudança, ou realizada a fundação de um sub-posto, é necessário construir-se uma estrada ligando esse Posto ou subposto ao Posto Redempção Indígena. No corrente anno pretendo fazer a necessária exploração e iniciar a construção dessa estrada (COSTA, 1929, p. 28).

Ainda no mesmo relatório, Alencarliense discorre sobre a separação entre os Javaé e Karajá. Com informações do chefe Karajá Terraluna, que na época residia no Posto, ele informa que em tempos passados existiam Karajá e Javaé que conviviam juntos em uma mesma tribo, porém em "sítios differentes: os primeiros, no Valle do rio Crystalino; os segundos na Ilha do Bananal", mas que devido a guerras entre os dois grupos os Javaé se afastaram para as margens do Rio Javaé, onde morava o restante do povo. (COSTA, 1929, p. 40).

Esse contato dos Javaé com os representantes do SPI por meio do Posto Redempção Indígena e por intermédio dos Karajá continuou acontecendo. No início de janeiro de 1930, Manoel Bandeira de Mello, encarregado do Posto, fez uma viagem até a região dos Javaé para visitá-los e encontrar um lugar para fundar um posto. Acompanhado do chefe Karajá Terraluna como intérprete, Mello afirma em relatório enviado a Alencarliense Fernandes da Costa, chefe do SPI de Goiás, que havia sido

[72] Este posto foi fundado nas proximidades da atual aldeia Karajá Santa Isabel do Morro na Ilha do Bananal. Na década de 1940, após receber uma visita do presidente do brasileiro Getúlio Vargas, o posto passou a ser também de Getúlio Vargas (RODRIGUES, 2008b; GUASTINI, 1943).

muito bem recebido pelo chefe da aldeia "Wariwari" chamado Uachiracô (possivelmente é o mesmo líder que recebeu os freis dominicanos Francisco Bigorre e Sebastião Thomas em 1916) e que os Javaé teriam ficado satisfeitos com a visita porque receberam ferramentas de metal, que antes conseguiam somente por meio dos Karajá (MELLO, 1931). Para Toral (1992), inclusive, o desejo dos Javaé de obter mais artigos de metal corroborou para despertar neles o interesse pela fundação de um posto do SPI em seu território.

No dia 12 de janeiro, a equipe do SPI encontrou-se com chefe da aldeia "Sorrocan" chamado Marraú. Como na visita à "Wariwari", Manuel Silvino Bandeira de Mello distribuiu ferramentas e roupas entre os habitantes da aldeia. Marraú informou-o que naquele período era quase impossível chegar às outras aldeias no interior da Ilha, que de acordo com o documento eram cinco, por estar tudo alagado.

Com a tentativa de visitar outras aldeias, frustrada em virtude da cheia do Rio Araguaia, o encarregado do posto "ordenou" que os Javaé com quem se comunicou nas aldeias "Wariwari" e "Sorrocan" informassem as populações das outras aldeias sobre sua presença e sobre a pretensão da construção de um posto do SPI em seu território.

Assim, o encarregado do Posto Redempção Indígena relatou que: "Não fui pelo mesmo motivo [a cheia do Araguaia], visitar as demais Aldeias, que são 5, como era o meu desejo, mas mandei imissarios Indios Javahés, levar as mesmas notícias da nossa acção, prometendo que mais tarde os visitaríamos" (MELLO, 1931, 3ª parte, p. 2).

Neste relatório, Manuel Silvino Bandeira de Mello repudia as ações de missionários religiosos na região e diz que somente a ação do SPI poderia ajudar os indígenas. No item do documento que ele intitulou "Local para o Posto Javahé" relatou o seguinte:

> No dia 13, ás 12 horas chegamos, no local, que me foi indicado pelos Indios, como sendo bom para ser fundado o Posto. Verifiquei realmente a exatidão da informação, pois que o local, não pode ser melhor. Bellas mattas, muittas madeiras, palmeiras, etc. Lugar alto, não attingido pelas enchentes, existindo vestígios de ter sido ali moradores civilizados, pois que encontramos muitos pés de limão. É por ali que os Canoeiros costumam passar para as suas excursões no interior da Ilha. O Posto ali fundado, servirá para todos os Javahés das 7 Aldeias existentes, as quaes ficarão próximas. Conforme informação que colhi dos Indios nos tempos das seccas será fácil a ligação por terra com este Posto e nas águas pelo Rio que ficará distante da ponta da Ilha a montante 34 leguas e meia, ou sejam 207 kilometros mais ou

> menos, que fiz em 23 horas. Será ali um futuro centro de nosso Serviço, sendo fundado como foi este Posto, com base solida, nada faltará para que os bons Javahés gozem como estão gozando os bons Carajás da acção banefica do nosso Serviço. Só mesmo uma acção de trabalho fecunda e dedicada e moralizadora que fará callar os extrangeiros aventureiros que infectam este bello recanto da nossa PATRIA, a titulo de cattechisadores (MELLO, 1931, 3ª parte, p.2).

O encarregado do Posto Redempção Indígena anexou duas tabelas ao seu relatório. A primeira informando que na aldeia *Wariwari* ele havia contabilizado cerca de 60 pessoas e cerca de 15 na aldeia "Sorrocan". A segunda informando a quantidade de material (machados, foices, facões, vestidos, calças, camisas, lenços, espelhos e pentes) que havia distribuído nas duas aldeias (MELLO, 1931, 3ª parte, p.5).

Ainda em 1930, entre os dias 23 e 27 junho, uma expedição chefiada por Darcy S. Bandeira de Mello foi do Posto Redempção Indígena por dentro da Ilha do Bananal até o território Javaé. A pretensão dos representantes do SPI era a de encontrar-se com os Javaé para seguir até o local onde se pretendia fundar um posto que se chamaria Posto Felicidade Indígena. O local para a fundação do posto já havia sido escolhido na expedição que Manuel S. B. Mello (1931)[73] fizera em janeiro de 1930.

A expedição foi composta por sete pessoas, sendo três do povo Karajá: Crumaré e Cumari, como guias, e Oroquer como intérprete. A expedição encontrou-se com os Javaé em um lago no meio da Ilha chamado no documento de Lago do Encontro, que, segundo Mello era assim chamado pelos Karajá e Javaé porque habitualmente se encontravam ali. A informação de que os Javaé viriam até o local foi dada pelos Karajá que compunham a expedição.

Segundo Darcy S. B. Mello os Karajá

> [...] informaram que os Índios Javahés da Aldeia de Imantin [*Imotxi*], vinham ao [...] encontro, o que resultou, esperarmos por elles, até ás 6 e meia horas, quando chegaram, em um grupo de seis, sendo 4 casados, 1 solteiro, e 1 menino. Chefiados pelo Capitão da Aldeia Imantin Ranuari. No dia 26 de volta, a este posto, a convite dos Indios do Imantin, fiz uma visita a Aldeia delles, que fica na margem

[73]O documento que registra a expedição de Darcy Siciliano Bandeira de Mello está anexado entre as partes 3 e 4 do relatório que Manuel Silvino Bandeira de Mello como encarregado do Posto Redempção Indígena encaminhou em 1931 para o encarregado do SPI de Goiás, Alencarliense Fernandes da Costa, relativo as atividades do Posto no ano de 1930.

> esquerda do Imantin [rio], onde encontrei 6 casas de moradia e uma de festa de Arauanan. (Microfilme 380, Fotograma 00083)

Através de Oroquer, os Javaé comunicaram a Mello ser impossível ir dali até o local escolhido para a fundação do posto por terra em função do alagamento no interior da Ilha do Bananal, por onde os animais da expedição não conseguiriam transitar. No dia seguinte eles foram levados até a aldeia *Imotxi* de onde regressaram ao Posto Redempção no dia seguinte. No mês seguinte, Darcy B. de Mello ainda tentou chegar até os Javaé por dentro da Ilha, mas não obteve sucesso e regressou no meio da expedição (idem).

Os próximos registros de funcionários do SPI em Goiás sobre os Javaé ocorreram na década de 1940, mas também de maneira modesta. Nos anos 1940, são feitos pedidos para aquisição de materiais Javaé e novamente um chefe da 8ª I.R pede para a diretoria do SPI a construção de um posto em território Javaé, como se demonstrará no próximo capítulo.

3 – O processo de instalação do SPI entre os Javaé

Como evidenciado nos dois primeiros capítulos desse trabalho, os Javaé assumiram uma atitude isolacionista no século XIX (TORAL, 1992) em virtude de que contraíram diversas doenças em seus primeiros contatos com os não indígenas no final do século XVIII por meio dos aldeamentos, como por exemplo, o sarampo (CUNHA MATTOS, 1979).

No início do século XX, os Javaé continuavam, de certa forma isolados, com a maioria deles vivendo no interior da Ilha do Bananal, embora contando com muitas aldeias nas margens do Rio Javaés e de outros rios fora da Ilha do Bananal, como o rio Formoso do Araguaia.

Não obstante, este povo sofreu novamente com epidemias contraídas a partir do contato com os não indígenas, especialmente por intermédio de representantes do SPI e de missionários dominicanos que chegaram em aldeias Javaé na década de 1920.

Nos anos 1940, representantes da 8ª I.R. efetuaram novas tentativas de criar um posto indígena entre os Javaé, porém sem sucesso. Esse objetivo foi alcançado apenas em 1952, quando se criou o Posto Damiana da Cunha na aldeia Barreira Branca, o primeiro entre os Javaé.

Outra questão atendida de forma razoável e tardia foi a questão sanitária. Uma séria consequência que os contatos com não indígenas causaram foi a contaminação com doenças e nesta questão os Javaé também tiveram relativo desamparo da política indigenista.

Em termos de educação, é possível perceber que até a década de 1960 não existiu no posto Damiana da Cunha nenhuma atividade voltada para a educação escolar com vistas ao letramento, com poucas exceções de Javaé que moravam em aldeias de outros povos, como entre os Karajá, que frequentaram escolas. Por outro lado, são muitas as evidências da existência de políticas de formação técnica voltadas para trabalhos de caráter agropecuário e extrativista.

Dessa forma, este capítulo apresenta elementos que demonstram que políticas indigenistas do Brasil ao longo da existência do SPI chegaram aos Javaé através das tentativas dos agentes do 8ª I.R. de realizar entre eles uma educação técnica voltada para

os trabalhos de agricultura, pecuária e extração, com o objetivo de gerar excedentes para a comercialização regional que poderia integrá-los ao restante da sociedade nacional.

Por esse motivo, esse capítulo volta-se para os documentos produzidos pelos representantes do SPI nos postos Damiana da Cunha e Canoanã nas aldeias Barreira Branca e Canoanã, respectivamente. A partir da documentação disponível no Museu do Índio pode-se evidenciar como as políticas indigenistas chegaram para os Javaé, especialmente nas décadas de 1950 e 1960.

Em busca da integração dos Javaé à sociedade nacional, os agentes do SPI negaram suas práticas de produção agrícola e seus conhecimentos para justificar oficialmente a implantação da pecuária e da agricultura com sementes híbridas e o uso de insumos químicos.

3.1 – Os registros sobre os Javaé na década de 1940

Os registros existentes sobre os Javaé que antecedem aos anos 1930 demonstram duas características fundamentais: 1) a presença de missionários dominicanos, provenientes de Uberaba/MG e Porto Nacional/TO, tentando chegar às aldeias para iniciar o processo de catequização do povo e; 2) as incursões dos agentes do SPI que trabalhavam no Posto Redempção Indígena (em território Karajá) procurando estabelecer contato no início do século XX na tentativa de fundar um posto indígena entre os Javaé.

Deste modo, os freis dominicanos Francisco Bigorre, Luiz Palha, Sebastião Thomas e Dom Domingos Carrérot conseguiram chegar a aldeias Javaé em 1916 e, posteriormente, na década de 1920. Todas as expedições foram guiadas por indígenas Karajá. Essas expedições também tinham o objetivo comum de catequizar os Javaé, finalidade para a qual nenhuma outra expedição obteve êxito, como elucidado no capítulo 2 deste trabalho.

Os representantes do SPI por sua vez, conseguiram chegar às antigas aldeias *Wariwari* e *Imotxi*. Como apontado no final do capítulo 2, nos anos 1929, 1930 e 1931 os encarregados do Posto Redempção Indígena, Manoel Bandeira de Mello e Darcy B. de Mello, também através de guias Karajá, foram até essas duas aldeias com o intuito de procurar um local que julgavam apropriado, no qual não ocorresse alagamento no período de cheia do rio Javaés para fundar um posto entre os Javaé.

As tentativas dos encarregados do Posto Redempção Indígena no final da década de 1920 e início da década 1930 de fundar um Posto em território Javaé também foram frustradas.

A partir da consulta no Acervo do Museu do Índio, no Rio Janeiro e de posteriores análises dos documentos, constatou-se que no restante da década de 1930 não há mais registros realizados por funcionários do SPI em Goiás sobre os Javaé.

Novos registros por parte dos responsáveis da 8ª I.R. sobre os Javaé foram produzidos apenas na década de 1940, sobretudo quando Alisio de Carvalho, chefe da regional durante um curto período em 1946, retoma as tentativas de instalar um posto entre os Javaé.

Essas novas tentativas de construção de um posto entre os Javaé na década de 1940 passaram a utilizar a denominação de Posto Damiana da Cunha, que mais tarde tornou-se o nome da primeira instalação do SPI em território Javaé em 1952.

Ainda da década de 1940, existem alguns breves registros etnográficos, efetuados de um lado por agentes do SPI e, de outro, por pesquisadores que passaram na região da Ilha do Bananal. Como as expedições anteriores que conseguiram chegar nas aldeias Javaé, esses pesquisadores e agentes do SPI também contaram com a colaboração de guias Karajá.

Deste modo, em 1946, o chefe do 8ª I.R. do SPI, Cildo Meireles, determinou aos encarregados dos postos indígenas sob sua jurisdição que comprassem "objetos e artefatos" dos povos indígenas para destinar à Seção de Estudos do SPI. Assim, em 9 de abril de 1946 por meio da Ordem de Serviço nº 43, Cildo Meireles designou o seguinte para o encarregado dos postos da região do Araguaia, João Artiaga:

> Deiveis providenciar, em todos os Postos do Setôr sob vossa jurisdição, a aquisição de objetos e artefatos de índios Carajás e Javaés, com os respectivos nomes e utilidades, em duplicata se possível, afim de poder esta 8ª I.R. atender a solicitação constante no telegrama circular nº 23, de 6 do corrente mês, do Snr. Chefe da Secção de Estudos.
> Recomendo-vos, outrossim, que esta determinação é de caráter o mais urgente possível.
> Automaticamente, estais autorizado a despender até a importância de CR$1.000,00 (mil cruzeiros) para a referida requisição (Microfilme 273, Fotograma 00932).

Houve igualmente na década de 1940, uma pequena menção em um documento que indica a presença de indígenas Javaé em um posto destinado aos Karajá. Em 1948, um documento elaborado na 8ª I.R. em Goiânia, de autoria desconhecida, pois conta com apenas uma assinatura rubrica, informa que o Posto Indígena Getúlio Vargas (antes Posto Redempção Indígena) recebia além dos Karajá, alguns alunos Javaé e Xambioá (Microfilme 274, Fotograma 01241).

Uma interessante evidência do isolacionismo dos Javaé na primeira metade do século XX é o artigo produzido pelo etnólogo Tibor Sekelj, que em 1945 iniciou uma expedição para realizar observações de caráter linguístico entre os índios Karajá na Ilha

do Bananal. Depois do contato estabelecido com os Karajá, Sekelj também conseguiu através deles estabelecer contato com os Javaé.

Os resultados da pesquisa entre os Karajá e Javaé foram divulgados por Tibor Sekelj em janeiro de 1946 no IHGB no Rio de Janeiro e publicados em 1948. Segundo Sekelj, encontrar os Javaé não foi tarefa fácil, uma vez que a localização deles era de difícil acesso.

Sekelj destacou em seu artigo que não havia nenhum mapa escrito sobre a localização do povo Javaé na Ilha do Bananal. Desta maneira, ele se valeu de um mapa mental dos Karajá, ou seja, do conhecimento que os indígenas tinham sobre seu território e sobre o território dos Javaé. Para isso o pesquisador necessitou de dois guias Karajá.

Tibor Sekelj elucida que nas primeiras décadas do século XX, a população Karajá sofreu uma grande e rápida diminuição, fato que ele atribui ao contato com os não indígenas. Quanto aos Javaé, por outro lado, o estudo é mais um indício da situação de isolamento propositada deste povo, como mencionado acima, pois o etnógrafo ressaltou que os Javaé optavam por viver mais reservados em sua cultura e fechados para a "civilização".

E essa opção, de isolar-se, fazia com que os Javaé resguardassem mais suas características culturais, pois de acordo com Sekelj:

> Com a penetração dos civilizados na área dos Karajá, seus costumes começam a mudar e alguns já estão se desvirtuando ou perdendo, enquanto que o Javaé se mantém puro e tal qual vivia a centenas de anos, acentuando-se cada vez mais esta diferença. A civilização tem acostumado o Karajá ao uso de prendas de roupa, adornos e alguns utensílios e comidas, que não é capaz de produzir. Como seu trabalho não produz dinheiro, está obrigado a mendigá-lo dos transeuntes brancos ou roubá-lo, convertendo-se desta maneira em um escravo da civilização [...]. Também se vê acossado por enfermidades novas, trazidas pelos civilizados, e contra as que seu organismo não tem defesa. Todo isso lhe humilha e o faz sentir um povo decadente, vencido pelo tempo. Entretanto o Javaé, o qual hoje, todavia encontramos intactos, dono da selva e do rio, vive sua existência tranquila e feliz, sem inteirar-se que a avalanche da civilização vai avançando e que cedo ou tarde cairá também sobre ele para aniquilar-lhe. (SEKELJ, 1948, p. 103, tradução minha)[74]

[74] No original: "Con la penetración de los civilizados en el área de los Karajá, estas costumbres comienzan a cambiar y algunas ya se están desvirtuando o perdiendo, mientras que el Javaé se mantiene puro y tal cual vivía hace centenares de años, acentuándose cada vez más esta diferencia. La civilización ha acostumbrado al karajá al uso de prendas de ropa, adornos y algunos utensilios y comidas, que no es

No trabalho de Tibor Sekelj é possível perceber alguns indícios das bases intelectuais em que se ancorava o pensamento acerca dos indígenas no início do século XX no Brasil, ou seja, as dualidades como: a cultura dos civilizados em oposição aos costumes dos selvagens que estavam sendo vencidas "pelo tempo".

Neste sentido a política indigenista se assemelha a política geral do Estado brasileiro[75]. A política indigenista ancorada nos postulados do evolucionismo, propugnava o branqueamento da população e que, mais dia menos dia, os indígenas deixariam de existir. De acordo com o historiador Leandro M. Rocha no período pós 1930, a política indigenista foi ancorada exatamente nessas bases intelectuais e tinha como importantes características:

> a crença na inexorabilidade do fim índios; o evolucionismo segundo o qual 'ser índio' é concebido como uma situação passageira, a de 'estar índio'; o ideal do branqueamento do brasileiro e, ainda, a visão paternalista autoritária, em que o índio é associado a uma criança desamparada" (ROCHA, 2003, p. 48).

Foi nesta conjuntura política que são realizados na década de 1940 pedidos para construção de um posto entre os Javaé.

---

capaz de producir. Como su trabajo no le produce dinero, está obligado a mendigarlo de los transeúntes blancos o robarlo, convirtiéndose de esta manera en un esclavo de la civilización, […]. También se ve acosado por enfermedades nuevas, traídas por los civilizados, y contra las que su organismo no tiene defensa. Todo esto lo humilla y lo hace sentir un pueblo decadente, vencido por el tiempo. Entretanto el Javaé, al que hoy todavía encontramos intacto, dueño de la selva y del río, vive su existencia tranquila y feliz, sin enterarse que la avalancha de la civilización va avanzando y que tarde o temprano caerá también sobre él para aniquilarlo".

[75] Após a década de 1930, o Estado brasileiro intensificou a intervenção em todos os setores da sociedade, sobretudo após o golpe político do governo de Getúlio Vargas que criou o Estado Novo em 1937 (PANDOLFI, 1999; OLIVEIRA, VELLOSO e GOMES 1982). A partir disso o estado brasileiro pôs em exercício medidas que procuraram homogeneizar política e ideologicamente a população brasileira (LENHARO, 1986). Com grandes campanhas de civismo e moral por meio da educação e da propaganda, o governo procurou inculcar na população a pátria brasileira como a principal "entidade" a ser cultuada. Nesse sentido, o papel do trabalhador, em todos os setores da sociedade, destaca-se, ganha um sentido militarizado e torna-se o elo entre o governo e o povo. O trabalhador, dessa forma, é como um soldado, que poderia alavancar a economia nacional. E assim, "na relação soldado-trabalhador, Vargas associava o industrial ao operário – patrão e empregado –, todos trabalhadores, enquanto unidos no esforço construtivo da Nação. Trabalhador, nesse caso, era um termo que consagrava, do ponto de vista do poder, a unidade das classes sociais" (idem, p. 86).

Há documentos solicitando a fundação do Posto Damiana da Cunha que exprimem, inclusive, exemplos dos conceitos do governo e da política indigenista do período.

Em 1946, o chefe substituto da 8ª Inspetoria Regional do SPI, Alisio de Carvalho, escreveu em seu relatório que era necessário construir um posto entre os Javaé para poder "atendê-los" de maneira efetiva.

De acordo Alisio, para que os serviços da 8ª I.R. fossem cumpridos conforme as exigências do SPI era extremamente necessária a fundação de um posto entre os Javaé. Imbuído dos conceitos do evolucionismo e da crença no progresso que marcam a ideologia política estadonovista do período, como visto acima, o chefe da 8ª I.R. afirmou ser "[...] inadiável esta providência [a construção do Posto Damiana da Cunha], afim de que esta 8ª I.R., possa, eficientemente, desdobrar uma ação da recuperação construtiva" (Microfilme 380, Fotograma 00169).

A afirmação de Alisio Carvalho acerca da necessidade da "ação de recuperação construtiva" que o SPI poderia realizar entre os Javaé fundando um posto em seu território pode ser associada à inferiorização do indígena subjacente aos preceitos ideológicos a que se filiou a política indigenista que conferia aos índios o *status* de "estar índio", e os associava "a uma criança desamparada", como aponta Rocha (2003).

Na década de 1940 essas aldeias, como se demonstra abaixo, voltaram a ser referências dos Javaé para os representantes da 8ª I.R. do SPI. Alisio Carvalho dando continuidade nas informações sobre os Javaé exprimiu em seu relatório que

> Essa Inspetoria assiste a índios Carajá (Ixan), aldeiados às margens do rio Araguaia, desde Aruanã até as proximidades de Conceição do Araguaia, já no Estado do Pará. Dentro do perímetro da Ilha do Bananal, moram os índios Javaés, para os quais esta Chefia apresenta adiante um plano para o restabelecimento de assistência aos mesmos, criando-se o P.I.N. 'Damiana da Cunha', possivelmente na Aldêia – Uari-uari-marrandô, que das cinco existentes é a maior (Microfilme 380, Fotograma 00160).

De acordo com o documento, a 8ª I.R. era consciente da existência de apenas cinco aldeias dos Javaé no período e supunha ser a aldeia *Wariwari* (Uari-uari) a maior delas. No mesmo documento, Alisio Carvalho estimou que os Javaé formassem uma população de aproximadamente 450 pessoas. Toral (1992, p. 55), porém, apresenta

outro dado, segundo este autor, na década de 1940 a população Javaé era de 650 pessoas espalhadas em nove aldeias.

Com o pedido, segue também no documento uma previsão de gastos que a fundação do Posto Damiana da Cunha geraria. Alisio Carvalho solicitava ao diretor do SPI, Dr. Modesto Domatini Dias da Cruz, Cr$75 mil (cruzeiros) para as despesas com os trabalhos para a fundação do posto. Além desse valor ainda seriam necessários mais Cr$13.200 destinados anualmente ao pagamento dos funcionários do Posto. As verbas seriam assim distribuídas, conforme a Tabela 2:

Tabela 2

P.I.N. Damiana da Cunha	
DEMANDAS PROJETADAS	DOTAÇÃO "AUXILIO AOS INDIOS" EM CRUZEIROS (Cr$)
Abertura de roças	20.000,00
Brindes	10.000,00
Alimentação	15.000,00
Remédios	20.000,00
Animais de serviço	6.000,00
Arrêios e cangalhas	4.000,00
Total	75.000,00

PESSOAL	DESPESA MENSAL Cr$	DESPESA TRIMESTRAL
1 Auxiliar de sertão	600,00	1.800,00
1Auxiliar de ensino	400,00	1.200,00
4 Trabalhadores	1.400,00 (350,00 cada)	4.200,00
8 Aprendizes índios	2.000,00 (250,00 cada)	6.000,00
Total	4.400,00	13.200,00

Legenda: Demandas de funcionários e verbas em cruzeiros para a fundação do Posto Indígena Damiana da Cunha.
Fonte: Microfilme 380, Fotograma 00170.

As informações sobre os Javaé, no entanto, eram limitadas, já que grande parte deste povo não mantinha relacionamento com os não indígenas. Talvez por isso, Alisio Carvalho afirmou no documento que existiam apenas cinco aldeias Javaé, quando na verdade o número de aldeias era muito maior.

No início do século XX os Javaé habitavam mais de 40 aldeias espalhadas no interior da Ilha do Bananal, nas margens do Rio Javaés e de alguns de seus afluentes. Rodrigues (2008) elaborou uma tabela contendo o nome e a localização das aldeias Javaé extintas na qual elucida que, na primeira metade do século XX os Javaé teriam habitado pelo menos 47 aldeias.

Vale destacar que na primeira metade do século XX não foram apenas os Karajá que sofreram com doenças como salientou Tibor Sekelj, mas também muitos Javaé morreram em virtude de epidemias contraídas a partir desses parcos contatos com não indígenas em suas aldeias.

3.1.1 – O desamparo dos Javaé nas questões de saúde

Seguindo os dados da pesquisa de Toral (1992), os contatos com missionários, representantes do SPI e seus animais domesticados (como gado vacum, suíno, muar, equino e galináceo, por exemplo), foram a grande causa da disseminação de doenças epidêmicas entre os Javaé, causando muitas vítimas na primeira metade do século XX, em alguns casos matando quase aldeias inteiras (Toral, 1992).

Patrícia M. Rodrigues fornece dados que corroboram está hipótese. De acordo com a pesquisadora, os Javaé recordam-se perfeitamente de quando moradores de "[...] *Wariwari* foram até *Imotxi*, acompanhados dos missionários que queriam visitar outras aldeias, e encontraram apenas os vestígios dos corpos que foram enterrados pelos sobreviventes depois da partida dos funcionários do SPI [...]" (RODRIGUES, 2008b, p. 150).

As aldeias acabaram por motivos diversos, porém, muitas dessas aldeias teriam acabado em virtude de doenças que acometeram os Javaé, como apontado anteriormente. Rodrigues (2008, p. 142), afirma que "[...] a grande maioria das aldeias listadas [em seu trabalho] foram extintas por causa de epidemias diversas na primeira metade do século 20 [...]".

Essa hipótese também levantada por Toral (1992) é encontrada nos depoimentos dos Javaé. Muitos falam acerca do período em que um grande número de pessoas do seu povo morreu em virtude de doenças que brancos levaram para as aldeias. O ancião Xiari Javaé recorda-se de quando sua aldeia sofreu com epidemias.

Em 2012 o ancião Xiari, que nasceu na antiga aldeia *Wariwari*[76] e vive atualmente na aldeia "nova" *Wariwari*[77] e que, estima-se, tem pelo menos 100 anos de idade[78], concedeu depoimento contando sua história de vida e do povo Javaé. Como Xiari não fala português, a entrevista foi dada na língua *Inỹ Rybè* com o auxilio de Iolò Javaé[79] como interlocutor.

O ancião Xiari contou que quando era criança, havia muitas pessoas e muitas casas na aldeia *Marani Hãwa*, onde nasceu. Nesta aldeia a comida era farta para todos. Mas foi lá também que foram disseminadas epidemias que causavam vômito, febre alta e dor de barriga que levaram muitas pessoas à morte.

Xiari Javaé atribuiu essas doenças, no entanto, a fatores intrínsecos a cultura Javaé. Desde sua explicação, as epidemias foram causadas pelo

> sistema de índio Inỹ. Era doença de xamã, as pessoas morriam do dia para outro, mulher morria e filho mamava seus peitos até que urubu tirava seus olhos e matava porque ninguém tinha como socorrer outro porque tava todo mundo doente. Morreu muita gente e quem ficou era criança menos de 12 anos. Pessoas idosas morreram todas, minha mãe e meu pai morreram lá. A mãe da minha mulher. Algumas pessoas a doença pegou fraca e tentaram se refugia na mata e algumas as onças comeram. Comida tinha que ser da roça refugiada, comiam a comida da roça e a comida que estava na casa era infectada por doença e quem consumia era infectado (XIARI, 2013, tradução de Iolò Javaé).

Essas doenças foram dissipadas em grande parte da população Javaé causando a morte de muitas pessoas e o fim de algumas aldeias, que, como demonstrado acima, no

[76] Essa aldeia acabou ao longo do século XX. Localizava-se no interior da Ilha do Bananal próxima do rio Riozinho.

[77] Aldeia fundada na década de 1980 nas margens do Rio Javaés por algumas famílias, inclusive a de Xiari, que mudaram-se para vários lugares da Ilha do Bananal e residiram por um período na aldeia Canoanã por intervenção do SPI e da FUNAI.

[78] Não se sabe quantos anos Xiari tinha quando foi registrado. A dedução de que ele tem no mínimo 100 anos de idade é de sua família na aldeia *Wariwari.* Xiari lembra-se da primeira ocasião em que viu um *torí* (branco): o inspetor do SPI Francisco Mandacaru que foi até a aldeia *Wariwari* em 1912 quando fazia um levantamento dos grupos indígenas da região do rio Araguaia. Xiari foi registrado em 1924, quando já tinha pelo menos 20 anos.

[79] Iolò Javaé é neto de Xiari e mora na aldeia *Wariwari*. É um grande estudioso da cultura e da história de seu povo através da tradição oral Javaé e atua como professor na escola de sua aldeia. Iolò graduou-se no curso de Educação Intercultura da UFG no ano de 2012.

início do XX eram mais de 40 espalhadas pela Ilha do Bananal e nas proximidades dos afluentes do rio Javaés, como os rios Formoso do Araguaia e Loroti.

Na década de 1950, houve uma preocupação do governo brasileiro com a questão sanitária nas regiões do Centro-Oeste brasileiro. Com isso, muitas expedições e instituições foram criadas para atender as populações interioranas do país, e também as populações indígenas.

O território dos Javaé está localizado em uma das regiões que causavam preocupação ao governo brasileiro em termos de atendimento à saúde: o planalto central (OLIVEIRA, 2011). A política indigenista representada pelo SPI, ora demonstrou preocupação, ora ignorou a situação dos Javaé.

Em 1950, por exemplo, o Chefe da 8ª I.R. designou ao auxiliar de ensino Henrique Himelreich a ordem de visitar e inspecionar o estado de higiene e sanitário dos Karajá, dos Javaé e dos Tapirapé. Vale lembrar que neste ano, no entanto, ainda não existia um posto fundado entre os Javaé. O documento, entretanto, revela que alguns indivíduos do povo Javaé frequentavam outros postos, como se demonstra abaixo.

O chefe da 8ª I.R., Carlos Olympio Paes, por meio da "Ordem de Serviço nº 2" de 9 de fevereiro de 1950, determinava que Henrique Himelreich inspecionasse os postos indígenas "'Carajás do Sul', 'Getúlio Vargas' e 'Heloisa Torres', com o objetivo de observar o estado higiênico e sanitário dos índios Carajá, Javahé e Tapirapé, devendo apresentar um relatório em que sejam indicadas sugestões sobre o caso" (Microfilme 273, Fotograma 00980).

Como citado anteriormente o documento indicava que indivíduos Javaé frequentavam os postos Getúlio Vargas e Carajás do Sul, indicação essa também encontrada em um documento em 1948 na 8ª I.R. em Goiânia de autoria não identificável, já citado no início deste capítulo, no qual consta que o Posto Getúlio Vargas recebia alunos Javaé e Xambioá, além dos Karajá (Microfilme 274, Fotograma 01241).

Não obstante, Toral (1992) assinala que muitos Javaé viviam entre os Karajá, e muitos destes entre os primeiros também, em virtude de casamentos que aconteciam entre indivíduos dos dois povos. Também os Javaé iam até aldeias Karajá por outros motivos, inclusive para conseguir artigos que os representantes do SPI levavam para as aldeias, como ferramentas de aço, por exemplo.

Em 1953 o SPI apresentou um *Plano de Saúde* segundo o qual cada posto indígena em todo o país teria uma farmácia e um ambulatório e que teriam contratos

firmados com médicos que deveriam visitar os postos todos os meses por pelo menos duas vezes, o que demandaria uma estrutura de transporte.

Como não havia estradas para chegar a muitos postos, o SPI reivindicava também a necessidade de construir campos de pouso, especialmente após a realização de parcerias com a Fundação Brasil Central (FBC) e convênios com a Força Aérea Brasileira (FAB), instituições que disponibilizavam o transporte aéreo. O Plano de Saúde, no entanto, não obteve êxito na prática, sendo "[...] mais um plano que não saía do papel, embora neste momento tenham sido realizadas pesquisas, exames, campanhas e convênios. A saúde dos índios permanecia tematizada na documentação e negligenciada na prática" (OLIVEIRA, 2011, p. 194).

No caso dos Javaé, como apontado acima, são marcantes em sua memória coletiva muitas mortes causadas por doenças epidêmicas contraídas através do contato com viajantes, missionários e representantes do SPI na primeira metade do século XX (TORAL, 1992, RODRIGUES, 2008; XIARI JAVAÉ, 2012; TÉWAXI JAVAÉ, 2013), período no qual os Javaé iniciaram um contato mais intenso com a sociedade não indígena.

Neste sentido, a situação na qual que se encontravam os Javaé na década de 1950 revela semelhanças com as situações dos chamados "povos recém-contatados" nas quais, como argumenta Rocha (2003, p. 123, 124), "[...] as doenças mais freqüentes são as pulmonares que, logo após os primeiros contatos dos índios com a sociedade branca, provocam verdadeira dizimação. A gripe, a pneumonia, a tuberculose e a coqueluche [...]" são apontadas pelo autor como primeira causa da série de problemas advindos das doenças transmitidas pelo contato com o não indígena.

No segundo semestre de 1955, foi realizada uma viagem liderada pelo médico do SPI João Leão da Motta para atendimento dos indígenas do Araguaia. A demanda da viagem teve origem nas informações de que epidemias de varíola ou varicela estariam se espalhando na região advindas do comerciante fluvial Enzo Pizzano, que foi encarregado do Posto indígena Getúlio Vargas anos antes.

Na tentativa de frear a onda epidêmica que ocorria no vale do Rio Araguaia, uma equipe constituída por João Leão da Motta e por auxiliares de enfermagem, maquinista, piloto, marinheiros, cozinheiro e cinegrafista realizou uma viagem partindo do município de Aruanã em Goiás até Santa Isabel do Araguaia no Pará.

Esse percurso foi transcorrido por via fluvial, sendo percorridos aproximadamente 1800 quilômetros ao longo do Rio Araguaia, com o intuito de atender

as aldeias indígenas e pequenos povoados de não indígenas que estivessem às margens ou nas proximidades do rio (Microfilme 380, Fotograma 00182).

Ao longo da expedição um local onde vivia uma pequena população Javaé ganhou atenção de acordo com o relatório de João Leão da Motta. Segundo o médico, uma localidade chamada Tarumã foi atendida, e nela viviam pessoas "pertencentes a tribo Javaé". Essa aldeia localizava-se entre os rios Jaburu e Riozinho, próximo a atual aldeia Macaúba do povo Karajá. Os Javaé denominavam essa aldeia de *Bòtòrèriòrè* (XIARI JAVAÉ, 2012; IOlÒ JAVAÈ, 2012; TÉWAXI JAVAÉ, 2013, WEREHATXIARI JAVAÉ, 2014).

Junto ao relatório do médico, há um mapa da vacinação no Araguaia elaborado no período pelo SPI (Mapa 3) que procura detalhar a região que a viagem liderada por João Leão da Motta percorreu (Microfilme 380, Fotograma 00183). Porém, essa é a única aldeia Javaé pela qual a expedição passou. Possivelmente pela proximidade com o Rio Araguaia. Tampouco o Posto Damiana da Cunha na aldeia Barreira Branca, que já havia sido fundado em 1952, ou seja, há três anos, foi atendido.

Mapa 3

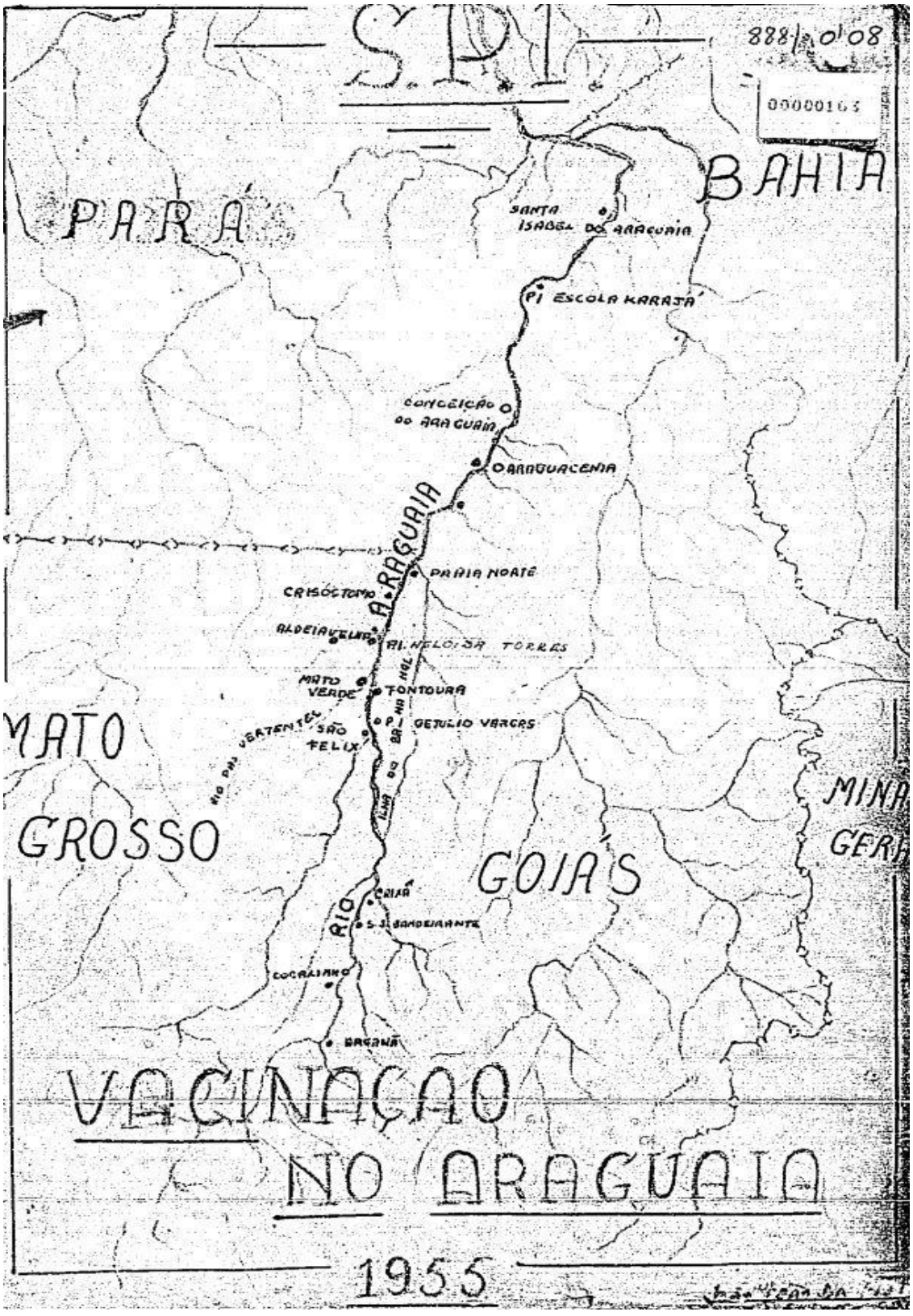


Figura 1 – Mapa da Vacinação no Araguaia em 1955
Fonte: Microfilme 380, Fotograma 00178, Museu do Índio/RJ.

O Posto Damiana da Cunha, embora com pouco destaque no relatório do médico do SPI, teria contratado em agosto de 1955 uma pessoa para a função de auxiliar de enfermagem, segundo ordem de Raimundo Nonato Miranda, chefe da 8ª I. R. no período.

Por meio da Ordem de Serviço nº 16 de 2 de julho de 1955 foi feita a referida contratação, segundo a qual Benedito de Castro atuaria como auxiliar de enfermagem com salário de oitocentos cruzeiros, isto é, no mesmo período em que o médico João Leão da Matta realizou a viagem na região do Rio Araguaia, o segundo semestre de 1955 (Microfilme 273, Fotograma 01480).

Há, contudo, documentos que comprovam o envio de remédios para o tratamento ou prevenção de doenças entre os Javaé, porém, tais documentos surgem apenas a partir de 1959.

Como exemplo pode-se citar o "Ofício 228/59", em que Iridiano Amarinho de Oliveira, chefe da 8ª I.R., solicitava ao chefe do Departamento de Endemias Rurais, que pertencia ao Ministério da Saúde, 500 comprimidos para o Posto Damiana da Cunha, 500 para o Posto Getúlio Vargas, 300 para o Posto Heloisa Torres, 500 para o Posto Rio do Sono, 200 para o Posto Carajá do Norte, 300 para o Posto Tocantínia, 200 para o Posto Apinagé, 500 para o Posto Antonio Estigarribia 1000 para o Posto Capitão Vasconcelos e 1000 o posto Pimentel Barbosa, totalizando 5000 comprimidos que, entretanto não possuem informações sobre suas procedências químicas (Microfilme 273, p. 01750).

Foi talvez, apenas após a instalação do Posto Damiana da Cunha em território Javaé que a saúde deste povo passou a ser levada em consideração pelos funcionários do SPI.

A instalação do posto, todavia, não alterou a carência na saúde. A carência por serviços também se repetia em outros âmbitos, como na questão da educação escolar entre os Javaé, que mesmo depois do funcionamento do Posto Damiana da Cunha, continuou sem educação destinada ao letramento.

É certo que o Posto Damiana da Cunha foi fundado na década de 1950, entretanto, há alguns desencontros nas informações sobre sua criação. Os principais trabalhos existentes sobre os Javaé, Toral (1992) e Rodrigues (1993, 2008b), evidenciam a partir de suas fontes de pesquisa que o posto foi criado em 1952. Por outro

lado, os Microfilmes pesquisados no Museu do Índio no Rio de Janeiro, indicam que o posto contava com funcionários desde 1951, como será demonstrado a seguir.

3.2 – A criação do Posto Indígena Damiana da Cunha

O primeiro posto do SPI em território Javaé foi fundado apenas na década de 1950 e foi denominado Damiana da Cunha[80], como mencionado anteriormente.

O Posto foi fundado na aldeia Barreira Branca, uma aldeia que não é mencionada nos documentos das expedições do SPI na primeira metade do século XX, e que foi fundada após a década de 1930 pela população remanescente de *Marani Hãwa* (aldeia *Marani*) (RODRIGUES, 2008b).

Essa aldeia quase deixou de existir em virtude de sérios conflitos no final da década de 1970 entre os Javaé e os representantes da FUNAI. Esses conflitos fizeram com que muitas famílias se mudassem para outras aldeias, como Canoanã, Boto Velho, São João, *Txuiri* e *Wariwari*. Apenas o líder Tamanaré Javaé, suas esposas e seus filhos continuaram habitando Barreira Branca até a década de 1980, quando a população da aldeia aumentou novamente. Ainda nesse período, foi reativado o posto da FUNAI e foram criadas uma escola e um posto de saúde (LAZARO TAPUIO, 2014)[81].

Dessa maneira, a aldeia continua habitada desde a década de 1950 até os dias atuais e está localizada na Ilha do Bananal nas margens do Rio Javaés, próximo ao atual município de Sandolândia/TO.

Nos principais trabalhos com históricos de aldeias Javaé (Toral, 1992; Rodrigues, 1993, 2008b; Bonilla, 2000), não há nenhuma explicação sobre a escolha de Barreira Branca para a construção do Posto Damiana da Cunha, até mesmo porque essa questão ainda não foi objeto de nenhuma pesquisa.

As expedições anteriores de representantes do SPI que visitaram outras aldeias, como *Imotxi e* a antiga *Wariwari*, não conseguiram fundar nelas um posto do SPI, possivelmente porque essas aldeias eram no interior da Ilha, sendo de difícil acesso no período chuvoso.

[80] Não encontrei a razão pela qual se escolheu esse nome ao Posto.

[81] Esta referência é parte do Projeto Político Pedagógico apresentado por Lázaro Lopes do Rosário Tapuio ao curso de Especialização em Educação Intercultural e Transdisciplinar da UFG e orientado pelo professor Dr. Elias Nazareno. Lázaro mora na aldeia Karajá Barra do Rio Verde que está localizada em território Javaé. Trata-se de um local cedido por Tamanaré Javaé, líder da aldeia Barreira Branca, à Ichate Karajá para viver com sua família a partir de 1983. Devido a conflitos internos, Ichate necessitou sair da aldeia Karajá Santa Isabel do Morro na Ilha do Bananal. Nessa ocasião mudou-se para Goiânia com sua família, podendo retornar a Ilha quando o líder Javaé cedeu o citado local (LÁZARO TAPUIO, 2014)

A partir da afirmação de Toral (1992) de que alguns habitantes da aldeia Barreira Branca trabalharam esporadicamente para fazendeiros da região que cultivavam arroz na primeira metade do século XX realizando a colheita da cultura, pode-se considerar a possibilidade de que os habitantes de Barreira Branca tiveram uma abertura maior para a relação com os não indígenas, e por isso a aldeia foi escolhida pelos funcionários do SPI para a construção do posto, além de ser na beira do Rio Javaés, facilitando assim o acesso ao local.

Além disso, foi a partir da análise da documentação produzida no Posto Damiana da Cunha que podemos perceber que, pela primeira vez no século XX não houve a intermediação por parte dos Karaj como interlocutores entre os não indígenas e os Javaé. Nessa documentação, não há igualmente evidências da existência de outros indígenas ou não indígenas trabalhando como intérpretes em língua Javaé (*Inỹ Rybè*) [82].

Desde esse dado, é possível intuir que na década de 1950 já existiam Javaé que dominavam a língua portuguesa suficientemente bem para que os funcionários do Posto conseguissem se comunicar e instruir os indígenas de acordo com o modelo de produção agropecuária que desejavam implantar, conforme se demonstrará adiante.

Quanto a criação efetiva do Posto Damiana da Cunha, há um relativo desencontro de informações. De acordo com Toral (1992, p. 57) a ordem para que se fundasse o Posto partiu do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), expedida por José Maria da Gama Malcher, que de acordo com o autor era o presidente da instituição em 1952. O posto, porém, funcionou sob custódia do SPI.

O CNPI foi criado no ano 1939, por meio foi do Decreto-Lei nº 1.794 de 22 de novembro de 1939 que permitiu sua institucionalização.

---

[82] Em 1977 havia quatro Javaé sendo treinados pela FUNAI para atuarem como monitores bilíngues em escolas mantidas pela FUNAI (ARQUIVO DA PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA/MT, Pasta A.23.02-1977, Imagem A 23.2.12.P24.77). Essa prática foi adotada pela FUNAI quando estabeleceu convenio com o *Summer Institut of Linguistic* (SIL) na década de 1970. Com esse convênio, adotou-se o método do bilinguismo de transição como padrão para o trabalho nas escolas indígenas. De acordo com Nascimento (2012, p. 95) "[...] O uso das línguas indígenas nos programas de educação bilíngue implementadas pela FUNAI favorecia a transição para o uso da língua portuguesa, condição imprescindível para a assimilação das populações indígenas ao projeto integracionista com fins político-econômicos do Estado brasileiro, ao mesmo tempo em que, através do convênio com o SIL, permitiria à entidade religiosa o acesso às populações indígenas e o trabalho de conversão religiosa. Assim, não fazia parte da agenda de interesses de nenhuma das instituições envolvidas a valorização e a manutenção das línguas indígenas. Partes importantes do projeto desse tipo de educação bilíngue previam, ainda, a elaboração de material de transição para a língua portuguesa e, como mencionado anteriormente, a formação de monitores indígenas bilíngues para a atuação com professores não indígenas".

O SPI necessitou recorrer ao poder de influência da política indigenista do CNPI em várias situações, especialmente nas que envolviam conflitos regionais entre indígenas e não indígenas, em invasões e regularizações de terras, sendo o CNPI solicitado pelo SPI por meio de pareceres, comissões e solicitações por autoridades que administravam municípios, estados e o próprio país. De acordo com Rocha (2003, p.105),

> Durante a gestão de Rondon (1939-1955), ocorreu constante demanda por parte do SPI, de apoio do Conselho aos casos mais rumorosos – ou mais sensíveis, politicamente falando – envolvendo conflitos de índios com regionais, invasões de terras, regularização fundiária das terras indígenas. O CNPI esteve principalmente envolvido no encaminhamento político de parte importante dos problemas fundiários, servindo como elo do SPI com outras instâncias superiores de poder. Nesse caso, o 'capital político' do general Rondon fazia-se presente.

O CNPI era solicitado também em casos de crimes cometidos contra indígenas em que seus autores permaneciam impunes, além de ter um posicionamento político e ideológico marcadamente positivista, pois se posicionava contra a presença de missionários religiosos nas áreas onde o SPI tinha seus postos estabelecidos (ROCHA, 2003).

A instituição, além disso, também era responsável por realizar estudos sobre todas as questões relacionadas à proteção e à assistência aos indígenas, conhecer suas culturas e línguas, e quando oportuno sugerir ao governo as providências necessárias para o alcance dos objetivos do SPI e do próprio CNPI (ROCHA, 2003).

No caso dos Javaé, há inclusive dois vocabulários[83] registrados por agentes do CNPI sobre a língua dos Javaé e dos Karajá. Os vocabulários foram organizados por Cândido Rondon, um contendo 14 páginas e outro 79 páginas, porém divididos com

[83] Os vocabulários consistem em uma série de palavras em português organizadas em listas temáticas com a tradução para a língua indígena ao lado. Por exemplo: "Corpo Humano: Ante-braço Déorũtõ; Articulação do braço: Andriorábuná; Articulação da mão: Debóbrédoqué; Barbas: Juhútêceri" (Microfilme 1C CNPI a, Fotograma 00270).

vocabulários dos outros três povos: "Umutina"[84], "Mocu"[85] "Uapixana"[86] (Microfilme 1C CNPI a, Fotograma 01418-1497).

No trabalho organizado por Rondon, estão registradas as autodenominações dos dois povos. A dos Karajá está como "Inéhamé". Quanto aos Javaé, pode-se deduzir que ainda que com uma grafia distinta, a autodenominação é a mesma que este povo utiliza nos dias atuais e que estão inscritas nas pesquisas de Rodrigues (1993, 2008b) e Bonilla (2000): *Itya Mahãdu* (O Povo do Meio). Rondon, no entanto, escreveu a autodenominação dos Javaé da seguinte forma: "Javaé = Ichonjúmahandô" (Microfilme 1C CNPI a, Fotograma 00270).

Embora as informações de Toral (1992) indiquem que a fundação do posto tenha acontecido a partir de ordens do interior do CNPI, essa instituição tinha mais a função de ser uma espécie de conselheira e mediadora entre o SPI e as instâncias de poder superiores do que propriamente criar postos para o SPI, como demonstra Rocha (2003).

Não obstante, seguindo Rocha (idem), Bigio (2007) e Oliveira (2011), quem esteve na presidência do CNPI desde 1939, ano de sua criação, até 1955, período em que a instituição já perdia sua importância política, foi o marechal Cândido Mariano da Silva Rondon. José Maria da Gama Malcher no ano referido por Toral (1992), ou seja, em 1952, era diretor do SPI, cargo que exerceu entre 1950 e 1955.

No que se refere à administração do Posto Damiana da Cunha, relatórios, pedidos de auxilio econômicos, ordens de serviço, remessas de mercadorias, folhas de pagamento, e outros documentos trocados entre o Posto e a 8ª I.R. disponíveis no Museu do Índio/RJ demonstram que, embora com recursos escassos, o Posto funcionava sob a jurisdição da 8ª I.R do SPI.

Há também uma contradição sobre a existência do Posto e a destinação de verbas a ele, realizada pela 8ª I.R., que, como evidenciaram Toral (1992) e Rodrigues (1993, 2008b) foi criado em 1952. No entanto, há uma ordem de pagamento de 1951 fato que abre a possibilidade de um provável desencontro de dados entre as pesquisas sobre data de criação do posto.

Entre as determinações da Ordem de Serviço nº 34 de 25/07/1951 expedida por Cildo Meireles, chefe da 8ª I.R. no período, havia uma que autorizava pagamentos para

[84] Este povo vive atualmente no estado de Mato Grosso. Sua língua pertence à família linguística Bororo, do tronco Macro-Jê (IBGE, Censo Demográfico 2010; ISA, www.isa.com.br).
[85] Não foram encontradas informações sobre este povo.
[86] Os Uapixana habitam o Brasil no estado de Roraima e os países Guiana e Venezuela. São falantes de uma língua pertencente à família linguística Aruak, que ainda não foi classifica em um tronco linguístico. (IBGE, Censo Demográfico 2010; ISA, www.isa.com.br).

funcionários dos postos Getúlio Vargas, Heloísa Torres e Damiana da Cunha. O documento determinava ao Auxiliar de Inspetor Marinoni Almiro Gutemberg realizar viagem até a Povoação Indígena "Getúlio Vargas", na Ilha do Bananal, e executar as ordens, sendo a primeira delas a seguinte: "Fazer o pagamento respectivo aos trabalhadores da Povoação Indígena 'Getúlio Vargas', P.I. 'Heloísa Torres' e P.I. 'Damiana da Cunha'" (Microfilme 273, Fotograma 01054, 01055).

Em maio de 1951, Cildo Meireles já havia contratado o senhor Lourinaldo Rodrigues para trabalhar no posto Damiana da Cunha. Por meio da Ordem de Serviço nº 17, o chefe da 8ª I.R. expediu a admissão de Lourinaldo Rodrigues como Capataz de Lavoura no Posto Damiana da Cunha com o salário mensal de Cr$ 600,00 (seiscentos cruzeiros) e determinou que o início das atividades naquele mesmo período (Microfilme 273, Fotograma 01036).

Segundo os documentos microfilmados no arquivo do Museu do Índio, em março de 1951 a 8ª I.R. estava sob a chefia de João Artiaga. Em um telegrama datado de 16 de março de 1951, João Artiaga informa ao diretor do SPI no Rio de Janeiro sobre a possibilidade de contratar um indígena chamado Carovina[87] para trabalhar no Posto Damiana da Cunha que ainda não estava instalado.

Artiaga informa que Carovina tinha bastante influência sobre os indígenas da região do Araguaia e que já havia conseguido indispor outros indígenas contra encarregados de postos na região do Araguaia, afirmando que essa sua influência poderia ser aproveitada pelo futuro encarregado do Posto Damiana da Cunha para conseguir atrair os Javaé (Microfilme 273, Fotograma 01233).

Em documento expedido por João Artiaga em 20/03/1951, fica claro que o Posto Damiana da Cunha ainda não estava em funcionamento e que não era possível esperar mais de um mês para que sua instalação fosse concretizada. João Artiaga informou a diretoria do SPI no Rio de Janeiro o seguinte:

> Comunico-vos que a instalação do Pôsto Indígena 'Javaés" [Damiana da Cunha] só poderá ser realizada até o fim do próximo mês de abril, pois que após essa época a boca do braço direito do rio Araguaia não dará mais passagem para batelões necessários áquela providência. João Artiaga, Chefe da I.R. 8, 20/3/51, Goiânia. (Microfilme 273, Fotograma 01234)

[87] O documento não informa a qual povo Carovina pertencia.

Em alguns documentos, os encarregados do Posto Damiana da Cunha assinalam a dificuldade econômica como um dos fatores para o posto não ser totalmente efetivo em termos de integrar a população indígena à sociedade nacional por intermédio do trabalho, pois mesmo fundado em uma aldeia dos Javaé, o Posto não obteve sucesso no objetivo de fazer com que esse povo se adaptasse às formas de produção que o SPI procurava inculcar entre todos os povos indígenas no Brasil, formas essas consideradas mais modernas e que fixariam os indígenas à terra e que os integraria ao restante da sociedade nacional.

Neste sentido, não muito distante do restante das políticas públicas do país, a política indigenista era também de integração e cabia aos postos indígenas espalhados pelo Brasil a responsabilidade de executar a política indigenista.

3.3 – Finalmente a educação: mas que tipo de educação? Os trabalhos agropecuários como "educação técnica"

As atividades desenvolvidas nos postos deveriam lentamente transformar os hábitos cotidianos dos indígenas, substituí-los por formas de produção consideradas mais modernas, ensinar aos indígenas a língua portuguesa e introduzir entre os povos máquinas, ferramentas, alimentos e outros hábitos não indígenas, além, é claro, do culto a nação brasileira.

Ao abordar a temática da educação escolar indígena, Nascimento (2012, p. 85) destaca que "[...] a educação escolar direcionada a populações indígenas visam, como fim último, à integração dessas populações à sociedade não-indígena, entendida como sempre, como a 'sociedade nacional'".

Concordando com o autor, esse objetivo do Estado brasileiro pode ser facilmente encontrado entre os Javaé. A peculiaridade é que neste caso não existiu até a década de 1970 uma proposta de educação com vistas ao letramento[88]. Assim, para a tarefa de integração, os funcionários da 8ª I.R. trataram em várias ocasiões de desqualificar os métodos de agricultura dos Javaé, para assim justificar a necessidade de instruí-los nos métodos de produção e comercialização que consideravam mais adequados.

Encontraram aí também, a justificativa para realizar entre os Javaé uma educação técnica. Essa educação ou formação técnica teria a mesma atribuição da educação escolar de letramento, o meio de integração dos Javaé ao restante da sociedade nacional.

Os responsáveis pelos postos procuravam "educar" os indígenas para que se tornassem trabalhadores rurais segundo a lógica de produção de excedentes para comercialização que era considerada pelo Estado brasileiro mais rentável e produtiva, como meio para incorporá-los ao restante da sociedade nacional. Uma das preocupações fundamentais da política indigenista era fazer com que os indígenas fossem "úteis à pátria". Úteis à pátria, neste sentido, era trabalhar e produzir excedentes na agricultura e na pecuária.

Os indígenas em situação de subserviência em postos do SPI, dessa maneira, seriam a mão de obra barata para atividades de extração e de agropecuária. Ou, para

[88] A palavra letramento aqui se refere tão somente ao ato de ensino/aprendizagem de leitura e escrita tanto da língua indígena como da língua portuguesa.

utilizar a definição de Rocha (2003) os índios cumpririam o papel de peões de uma grande fazenda, enquanto os representantes do SPI, os encarregados dos postos, seriam seus patrões. Dessa forma

> [...] Os postos indígenas deveriam transformar o índio em assalariado. O Estado põe em prática a política de transformar o posto indígena em uma empresa capitalista na qual o representante do Estado (o encarregado do posto) era o patrão, e o índio, o seu empregado, a mão-de-obra. Acreditava-se, assim, estar ensinando ao índio técnicas modernas de agricultura.
> Enfim, abandona-se o modelo de guardas de fronteiras/trabalhadores rurais do início do século, pelo modelo de colono. Este último é mais apropriado à retórica populista da Marcha para o Oeste, em que a colonização dos sertões (como representações produzidas durante a Segunda Guerra Mundial), relacionada ao controle geopolítico do território, ganha importância para o Estado brasileiro (idem, 2003, p. 101).

A contratação de um novo encarregado para o posto Damiana da Cunha em 1955 torna evidente a consonância da 8ª I.R. com essas diretrizes do SPI que procuravam estabelecer como preponderante o trabalho agropecuário e de extração de produtos da região para a comercialização e consumo dos indígenas que trabalhassem no posto.

Raimundo Nonato Miranda, chefe da 8ª I.R., ao contratar Luiz Gonzaga Potyguara como encarregado do Posto Damiana da Cunha em fevereiro de 1955, determinou que fossem cumpridas nove ordens para o trabalho com os Javaé através da "Ordem de Serviço nº 3".

As ordens elencadas pelo chefe da 8ª I.R. evidenciam a tutela, o desejo de tornar os indígenas produtores rurais, a tentativa de intervir em todas as relações dos indígenas com os não indígenas da região, o paternalismo e até mesmo a tentativa de inculcar entre os Javaé os ideais de trabalho do Estado brasileiro e, concomitante e consequentemente, do SPI. Raimundo Nonato Miranda determinou a Luiz Gonzaga Potyguara o seguinte:

> 1. Superintender o Posto Damiana da Cunha, dirigindo os trabalhos de lavoura ali existente, fazendo plantações do que estiver em

necessidade, arvores frutíferas, organizar o pomar, organizar plantações de hortaliças etc.
2. Vigiar o gado existente, contando para isso com o vaqueiro Pedro Barros, vigiar se o mesmo gado está doente ou não, comunicando à esta IR o que for de necessidade para o mesmo;
3. Não consentir que pessoas estranhas ao Serviço tenham contato com índios sem que apresentem as credenciais da Diretoria ou desta IR-8 [8ª I.R.];
4. Procurar entrar em entendimento com os indígenas Carajás e Javaés, e despertar nos mesmos o interesse pelo trabalho da lavoura, guia-los nesses serviços auxiliando no possível, contribuindo assim, para que os indígenas não passem necessidades por ignorancias nesses serviços, e procurar resolver as pequenas questões que por ventura existam entre índios e civilizados, de formas que nenhuma das partes fiquem prejudicadas;
5. Não consentir que civilizados que intrometam-se entre índios a titulo de comerciar aos índios, explorem os mesmo, devendo o encarregado tomar a decisão de resolver os casos de vendas de produtos indígenas, e a devida aplicação do apurado, para que índios ou índio, possam adquirir exclusivamente o que for de necessidade, para viverem;
6. Não consentir que trabalhador do posto, ou índios usem bebidas alcoolicas de espécie nenhuma, nem também, que, civilizados forneçam taes a índios ou não em aldeias ou Posto;
7. Procurar desenvolver entre os indígenas a extração de amendoas de babassú e olio do mesmo para venda, bem assim na lavoura incentivar a cultura de cana e algodão, de acordo com os metodos usados em tecnica.
8. Procurar iniciar a criação de galinaceos, suinos etc, o que deverá ser comunicado a esta IR, o que necessita para um aviario;
9. Os casos de maior gravidade, que apareçam, deverá o encarregado tomar a iniciativa de comunicar a esta IR, pelo caminho mais curto, pois esta IR está informada, que existem pessoas dadas à pratica de furto de gado e outros animaes na Ilha do Bananal, e para evitar tais, esta IR espera que sejam os animaes do SPI vigiados diariamente e se aparecer alguém tencionando roubar ou mesmo roubando, comunicar imediatamente IR-8, para as providências no caso (Microfilme 273, Fotograma 01514).

A primeira e a segunda designações do chefe da 8ª I.R. já esclarecem uma das principais funções daquele Posto entre os indígenas: a organização de trabalhos rurais, organizando plantações e também cuidando da criação de gado lá existente, podendo contar para isso, inclusive, com um não indígena vaqueiro por profissão para atuar no Posto[89]. Na ordem de número 4, a atenção está voltada para a atração de mais indígenas

[89] Atualmente várias aldeias Javaé tem parte de suas receitas asseguradas com a criação de gado, existindo associações em algumas aldeias para administrar essa renda. Nos anos 1950 criadores de gado de outros estados brasileiros começaram invadir a Ilha do Bananal. Em 1960, após a realização de uma expedição de uma equipe formada pela 8ª I.R. para fiscalizar as invasões de terras indígenas na Ilha,

e à necessidade de fazê-los trabalhar na lavoura do Posto, com o argumento de que seria para que os indígenas não tivessem necessidades por "ignorancias nesses serviços".

É possível levantar duas hipóteses a partir desse discurso aparentemente progressista no documento expedido por Raimundo Nonato Miranda: a primeira é a de que existia um desconhecimento por parte do SPI na década de 1950 de que os Javaé sempre praticaram a agricultura; a segunda, e mais provável, é que, seguindo as diretrizes das políticas do SPI, a 8ª I.R. procurava transformar os Javaé em trabalhadores rurais e criadores de gado para fomentar uma indústria regional e assim integrá-los a sociedade nacional por meio da economia, a exemplo do que observou Rocha (2003, p. 75-101) sobre a política indigenista neste período e para tanto negavam as práticas e os conhecimentos dos Javaé em torno da agricultura.

Considera-se a segunda hipótese mais provável porque há evidências claras de que os Javaé sempre praticaram a agricultura. Por exemplo, quando em 1775, Antonio Pinto da Fonseca esteve entre os Karajá e recebeu os Javaé em seu acampamento provisório, relatou que os dois povos tinham roças e destacou inclusive que por vezes deixavam de ir até elas por temer os ataques do povo "Chavante*"* que "[...] no tempo da secca costumava passar o rio a nado e iam arranchar-se nas roças" (FONSECA, 1846, p. 385).

Também os funcionários do próprio SPI no começo do século XX ponderaram em relatórios que os Javaé possuíam roças. Segundo o relatório do chefe do posto Redempção Indígena em 1930, Manuel S. Bandeira de Mello, naquele ano alguns Javaé foram até o posto Redempção Indígena e adquiriram algumas ferramentas para utilizar em suas "lavouras" (MELLO 1931, p. 5). Igualmente, o relatório do chefe do SPI em Goiás em 1929, Alancarliense Fernandes da Costa (1929, p. 28) informa que um grupo de Javaé visitou naquele ano o Posto Redempção Indígena em território Karajá e levou ferramentas de metal para usar na lavoura, conforme evidenciado no capítulo 2 deste trabalho.

Alberico Soares Pereira, líder da equipe, organizou uma tabela com o nome de 33 criadores, sendo 20 de apropriação permanente e 13 temporárias (ficavam apenas determinado período do ano na Ilha), constando a localização, a quantidade de bovinos e o ano que se instalou, sendo que no total eram pelo menos 5300 bovinos apenas dos invasores (Microfilme 274, 003792-00397). Destaca-se ainda que várias aldeias Javaé foram invadidas, como Canoanã e Sorrocã, por exemplo. Na década de 1960, processos judiciais foram abertos para a demarcação de terras dos Javaé, procedimento lento que perdurou por muitos anos sem resolução. Os principais pontos de entrada para a Ilha eram os municípios de Dueré, Formoso do Araguaia, São Miguel do Araguaia e Sandolândia (Microfilme 274, Fotograma 01042). Fénelon Costa (1978 apud RODRIGUES, 2008b) estimou em cerca de 100.000 bovinos na época da cheia do Araguaia e 200.000 durante a seca dentro da Ilha na década de 1970.

Existem ainda outros exemplos que contribuem para confirmar a hipótese de que os agentes do posto Damiana da Cunha pretendiam fazer dos Javaé mão de obra para a produção rural. O jornalista Hermano Ribeiro da Silva registrou sua viagem pelo Rio Araguaia e pela região da Ilha do Bananal em 1932 no livro *Nos Sertões do Araguaia.*

A partir de sua passagem em dezembro de 1932 pela aldeia *Imotxi*, no interior da Ilha, o autor afirmou, demonstrando-se impressionado, pois "Cuidam os Javaés das roças com relevante carinho, empregando-se em toda sorte de plantações" e que "[...] habitando uma zona extremamente fértil em caças, peixes e côcos é estranho êsse devotado desvêlo à cultura do solo, que não reflete, para eles, sem dúvida, necessidade primordial [...]" (SILVA, 1948, p. 260).

De forma semelhante, após viajar na década de 1940, pela região do rio Araguaia e da Ilha do Bananal, Willy Aureli produziu um livro intitulado *Bandeirantes D'Oeste*. O livro descreve os diversos locais pelos quais W. Aureli passou, inclusive entre o território Javaé.

Durante sua viagem, como o jornalista Hermano Ribeiro da Silva, W. Aureli logrou chegar até a aldeia *Imotxi* em duas oportunidades: em novembro de 1945 e em maio de 1946. A partir dessas duas visitas à *Imotxi*, Willy Aureli registrou que os Javaé eram "[...] Grandes agricultores, cultivam roças imensas e fazem-no caprichado nos trabalhos, colhendo fartas messes que os possibilitam enfrentar longos invernos [...]" (AURELI, 1962, p. 205, 206).

Esses exemplos demonstram que já nos anos 1950 os agentes do SPI tinham condições de estar inteirados sobre a agricultura que praticavam os Javaé, se não pelo próprio contato com o povo, pelo menos através dos relatórios de encarregados do Posto Redempção Indígena/Getúlio Vargas e do chefe da 8ª I.R. em 1929. Além desses documentos oficiais, já havia publicado seu livro Hermano da Silva Ribeiro (1948), um contundente indicativo dos trabalhos agrícolas Javaé, como apontado acima.

Não obstante, há ainda outro fator importante que ratifica que este povo sempre cultivou roças. Como apontado no primeiro capítulo, na nota de rodapé 19 na página 14, os Javaé, segundo sua própria narrativa, habitavam o Fundo das Águas (*Berahati*) antes de habitar o atual plano terrestre.

De acordo com Téwaxi Javaé (2013), um dos principais motivos que levou seu povo a sair do Fundo das Águas para a Face de Fora (*Ahana Òbira*) foi o desejo de ter relações sexuais que não existiam no Fundo das Águas.

A prática de relações sexuais, no entanto, como destaca Rodrigues (2008b), causou neste povo importantes transformações em suas relações sociais. Quando um homem casa-se com uma mulher, ele paga um preço por sua vagina: necessita morar na casa da família de sua mulher e sustentá-la[90]. Esse processo tornou-se uma das imposições sociais que histórica e culturalmente permeia toda a sociedade Javaé. E para cumprir tal regra social os Javaé sempre cultivaram roças[91] (idem).

Assim, há entre os Javaé uma conduta social de reciprocidade onde o homem é responsável por levar alimentos para sua sogra e para seu sogro quando se casa como forma de compensação à família que teve dificuldades para criar uma filha. Rodrigues (idem, p. 763) afirma que

> A mãe de uma mulher diz aos seus parentes, quando o genro lhe traz peixe ou caça, que os produtos são *tyky kòwy*, 'pagamento pelo corpo ou pele' [...]. Os sogros de um homem são considerados os credores legítimos da compensação devida, além da esposa, porque se diz que eles 'sofreram muito' para ter e criar a filha. O pagamento existe para retribuir o sofrimento da sogra no parto que deu origem à esposa, o sacrifício do sogro que praticou jejum alimentar durante o resguardo, o trabalho e o cuidado que ambos tiveram para criar a filha durante muitos anos. Mas a primeira roça que um jovem marido planta e a primeira canoa que fabrica são chamados de *ijadoma tyky kòwyi*, 'pagamento pelo corpo da moça', e considerados um pagamento específico para a esposa pelo fato dele ter sido o primeiro homem a tocar seu corpo.

Essa regra social entre os Javaé ajuda a esclarecer como para este povo o cultivo de roças foi e é uma condição necessária para o tirocínio de relações sexuais e matrimoniais e, consequentemente, para a reprodução e continuidade de sua sociedade.

É possível diferenciar, todavia, que, de um lado, as roças cultivadas pelos Javaé eram para o seu próprio consumo, para a subsistência do povo e que, por outro lado, a intenção do SPI com as "lavouras", que Raimundo Nonato Miranda determinou em

[90] Agradeço a colega de mestrado e amiga Luciana Leite, que me lembrou dessa questão e sugeriu esta ideia.

[91] Atualmente muitos Javaé têm emprego fora da aldeia ou são assalariados, porém, essas regras sociais na maioria dos casos são mantidas, mesmo se a forma de sustentar a família não seja cultivando roça.

1955 ao encarregado do Posto Damiana da Cunha, Luiz Gonzaga Potyguara, era o de produzir excedentes para comercialização regional.

Redarguir os registros de Antonio Pinto da Fonseca (1846), de Alancarliense Fernandes da Costa (1929) de Manuel Bandeira de Mello (1931), Hermano da Ribeiro da Silva (1948) e Willy Aureli (1962), e a conduta social Javaé desvela o discurso progressista do SPI presente entre os seus representantes em Goiás.

Dessa forma, as ordens emitidas em 1955, pelo chefe da Inspetoria Regional do SPI em Goiás, Raimundo Nonato Miranda, para o encarregado do posto Damiana da Cunha desqualificavam as técnicas Javaé de produção agrícola porque essas não se atinham à mesma demanda do SPI, que consistia no incremento do fluxo comercial regional.

Sem embargo, a "educação técnica" que o SPI oferecia invisibilizava os conhecimentos do povo Javaé: negando sua forma de produção de agricultura os representantes da 8ª I.R. ocultavam a habilidade agrícola que sempre existiu entre os Javaé, sua forma de produzir e transmitir os conhecimentos em torno das atividades de produção.

Na prática desses discursos que desqualificavam os conhecimentos Javaé, os representantes do SPI encontravam a justificativa necessária para orientá-los na produção de excedentes para a comercialização regional.

Essas novas formas de produção também demandavam o uso de novos conhecimentos, práticas e produtos, distintos da agricultura indígena daquele período, como fertilizantes químicos e sementes híbridas, por exemplo, como se evidenciará adiante.

O próprio chefe da 8ª I.R. em 1955 argumentou que os indígenas ignoravam como fazer uma lavoura. Possivelmente Raimundo Nonato Miranda se referiu a uma lavoura que produzisse excedentes para comercialização regional, e que produzisse alimentos e incorporasse hábitos e ferramentas não indígenas entre os Javaé. Deste modo, o SPI tentava perpetrar entre todos os povos indígenas novas técnicas de cultivo, já que isso fazia parte do processo de integração e de nacionalização dos indígenas.

Como destacou Rocha (2003, p. 95), a economia foi o meio que o Estado brasileiro encontrou para intervir na organização dos povos indígenas, para "orientar o processo" de "civilização". E seria essa intervenção na economia que "garantiria o progresso e a emancipação econômica dos índios".

Essas atividades na dinâmica do que propunha o SPI eram distintas das práticas de produção agrícola indígena, o que provocou em certa medida a necessidade de uma "educação técnica" voltada para os indígenas que aceitaram trabalhar para o Posto seguindo as ordens e a lógica da instituição para uma efetiva implementação dos métodos de produção do SPI.

O Posto Damiana da Cunha não tinha rendimentos altos e isso dificultou a realização de uma série de atividades no local, inclusive a atração de um número maior de Javaé e a implantação de uma escola de alfabetização e letramento.

Sob a jurisdição da 8ª I.R. essa prática foi comum em outros postos também. Em 1956, por exemplo, em relatório enviado ao diretor do SPI, Coronel José Luiz Guedes, Iridiano Amarinho de Oliveira, chefe da 8ª I.R., informou que havia apenas quatro escolas abertas nos seguintes postos: Karajá do Norte, Heloísa Torres, Antonio Estigarribia e Getúlio Vargas, sendo que a escola deste último posto estava fechada por falta de professor (Microfilme 273, Fotograma 1716).

Como em outras regiões do país, no entanto, eram dadas orientações aos indígenas por meio da "educação técnica" sobre as dinâmicas de produção desejadas pelo SPI. Esse processo ocorria por intermédio de roças "[...] mantidas pelos postos indígenas, como um modelo a ser seguido. O Posto assume a função de elemento de adulação, uma espécie de escola prática de novos métodos produtivos a serem implantados [...]" (ROCHA, 2003, p. 97).

É neste sentido que as ordens 7 e 8 de Raimundo Nonato Miranda à Luiz Gonzaga Potyguara, determinavam em 1955 que o novo encarregado do Posto realizasse atividades entre os Javaé para conseguir criar uma lógica sistemática de trabalho na extração de coco babaçu e do óleo de coco babaçu para a comercialização regional, conjuntamente com a lavoura, além de " incentivar a cultura de cana e algodão, de acordo com os metodos usados em técnica" e o início da criação de "galinaceos e suínos etc" em sistema de granja (Microfilme 273, Fotograma 01514).

Essas demandas advindas do SPI eram seguidas em vários postos indígenas. Bigio (2007) argumenta que a instituição procurou desenvolver em todas as partes do Brasil práticas que viabilizassem atividades de extração de produtos de cada região para implantar, caso fosse possível, uma comercialização local ou de exportação, atividades sempre acompanhadas da pecuária. O autor lembra ainda a origem da pecuária entre indígenas no Brasil com o Marechal Candido Rondon no final do século XIX e início do XX:

> [...] o SPI procurava desenvolver, onde fosse possível, atividades econômicas que pudessem ser inseridas no comércio regional ou até mesmo de exportação. Assim, em algumas aldeias o órgão indigenista organiza os índios para atividades econômicas relacionadas à pecuária e ao extrativismo da borracha e da castanha. Vale observar que a pecuária foi uma das atividades muito utilizadas por Rondon em seu trabalho com os índios Bororo e Paresí, durante a implantação de Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas e durante o período em que esteve à frente do SPI (BIGIO, 2007, p. 25).

A argumentação de Bigio (2007) baseada no dossiê *Por que fracassa a proteção aos índios* (1963), elaborado por José Maria Gama Malcher, diretor do SPI entre 1950 e 1955, confrontada com a "Ordem de Serviço nº 3" de Raimundo Nonato Miranda para Luiz Gonzaga Potyguara, encarregado do Posto Damiana da Cunha, da margem a mais uma evidência de que a 8ª I.R. procurava agir de acordo com as diretrizes do SPI procurando estabelecer uma dinâmica de atividades econômicas voltadas para a extração, a agricultura e a pecuária para comercialização regional.

Já as ordens 5, 6 e 9, caso fossem cumpridas, reforçariam o paternalismo (ROCHA, 2003) e a tutela dos Javaé por parte do Posto Damiana da Cunha. Tais ordens determinavam que o encarregado do posto deveria intervir em todas as interações de todos os gêneros, mas especialmente as comerciais, entre os Javaé e não indígenas da região, pois a economia dos postos deveria ser gerida pelos representantes do SPI.

Neste sentido, toda e qualquer ocorrência entre os Javaé (invasões de terras, conflitos internos, conflitos com não indígenas, doenças, etc.) deveria ser comunicada pelo encarregado Posto Damiana da Cunha à chefia da 8ª I.R. para a instituição adotar as devidas providências. Essa ordem cumpria os postulados do SPI, segundo os quais "[...] A incorporação dos índios a nossa sociedade seria gradual, através da orientação de delegados responsáveis pela introdução de novos ofícios" (FREIRE, 2005, p. 297).

Em 1957 há outro claro exemplo de que os responsáveis pela 8ª I.R. procuravam seguir as diretrizes do SPI nos postos a ela subordinados. Por meio da "Ordem de Serviço Interna nº 10" o chefe da 8ª I.R., Mariony Alniro Gutemberg, determinou em 29 de agosto ao encarregado do Posto Damiana da Cunha, o senhor Valentim Gomes, que

já havia sido encarregado dos postos Getúlio Vargas e Heloísa Torres, as seguintes instruções que deveriam ser normatizadas no cotidiano do Posto:

> 1. Velar pela honra da família Indígena Javaé, não permitindo que aventureiros e mariscadores abusem de sua dignidade, espalhando a corrupção a outros males, fiscalizando rigorosamente a entrada dêsses elementos indesejáveis, não permitindo sua aproximação das aldeias indígenas;
> 2. Não permitir de modo algum que pessoas suspeitas e não credenciadas por esta Chefia ou pela Diretoria do S.P.I., tenham acesso às aldeias indígenas;
> 3. Não permitir que elementos civilizados invadam as terras habitadas pelos índios Javaés, cuja posse é garantida pelo art. 216 da Constituição Federal;
> 4. Cuidar do gado e da lavoura do Pôsto;
> 5. Comunicar quaisquer ocorrências havidas a esta Chefia, a fim de que a mesma tome as medidas legais requeridas pelo caso.
> 6. Remeter com pontualidade os Avisos Mensais e mapas da criação do Posto.
> 7. Organizar e remeter a esta Chefia um plano de trabalho para o ano de 1958.
> 8. Cumprir o Regimento do S.P.I. e todas as recomendações, mesmo não expressas em memorando especial, da Diretoria, contidas no BOLETIM INTERNO DO S.P.I. (Microfilme 273, Fotograma 01574, destaques no original).

As diretrizes do SPI cumpridas poderiam fazer o Estado brasileiro, por meio do quadro de funcionários das Inspetorias Regionais e dos postos indígenas SPI, gerir as terras indígenas onde havia postos e controlar o cotidiano e as relações sociais e políticas dos Javaé com não indígenas. João Pacheco de Oliveira argumenta que era assim a tutela que estabelecia a política do SPI e que

> As terras ocupadas por indígenas, bem como o seu próprio ritmo de vida, as formas admitidas de sociabilidade, os mecanismos de representação política e as suas relações com os não-índios passam a ser administradas por funcionários estatais; estabelece-se um regime tutelar do que resulta o reconhecimento pelos próprios sujeitos de uma ‘indianidade’ genérica, condição que passam a partilhar com outros índios, igualmente objeto da mesma relação tutelar (OLIVEIRA, 2001, 224).

A “Ordem de Serviço Interna nº 10” destaca ainda que a posse da terra para os Javaé, como de todos os povos indígenas do Brasil, era garantida pelo art. 216 da Constituição Federal de 1946 que determinava a posse das terras onde os povos indígenas estivessem localizados, com a condição de não as transferirem. No entanto, Bigio (2007) salienta que era muito difícil se fazer cumprir as diretrizes do SPI e também a legislação sobre a posse de terras dos indígenas em virtude da quantidade de trabalhadores gananciosos, corruptos e mau preparados para as funções que exerciam nos Postos Indígenas em todo o país, destacando ainda que “[...] não se respeitavam nem mesmo as terras já demarcadas que estivessem sendo cultivadas pelos índios, às vezes com melhores resultados que os dos seus vizinhos não-índios” (BIGIO, 2007, p. 25).

Procedendo de forma igual com todos os postos sob sua jurisdição em 1956, a chefia da 8ª I.R., cargo ocupado por Raimundo Nonato Miranda no período, encaminhou para os encarregados dos postos sob sua jurisdição memorandos requerendo informações sobre os indígenas de cada posto.

O memorando de nº 56 para Luiz Gonzaga Potyguara, então encarregado do Posto Damiana da Cunha, exigia os seguintes dados: quantos índios residiam nas aldeias “sob a jurisdição” do posto e as populações das aldeias que fossem mais próximas, registrando o nome da cada pessoa, com o nome em português em primeiro (quando houvesse) e nome indígena em seguida. Depois sexo, idade, se era casado ou solteiro, descrição das famílias (mulher, marido e filhos) e no caso de possuírem artigos não indígenas descrever que tipo de objeto ou “tecnologia” existente e sua quantidade (Microfilme 273, Fotograma 00443).

Não há, no entanto, um registro de alguma estimativa da população total dos Javaé realizado durante a década de 1950 nos microfilmes consultados no arquivo do Museu do Índio/RJ.

As últimas estimativas realizadas anteriores aos anos 1950 ocorreram na década de 1940. Como indicado acima, uma foi realizada por Fritz Krause (1940-1944), que de acordo com Toral (1992, p. 56) constatou em 1941 uma população de cerca de 650 pessoas divididas em torno de nove aldeias. Em 1946, Alisio Carvalho, então chefe da 8ª I.R., estimou a população Javaé em 450 indivíduos vivendo em apenas 5 aldeias (Microfilme 380, Fotograma 160).

Vinte anos mais tarde, em 1964, a estimativa da população Javaé diminuiu para 336 indivíduos. Essa diminuição pode ter sido causada pelo contágio de doenças

epidêmicas durante os contatos com não indígenas anteriores aos anos 1950, conforme a hipótese de Toral (1992) como foi abordado anteriormente neste trabalho.

Mesmo não havendo estimativa da população dos Javaé realizada nos anos 1950, sabe-se, a partir da documentação produzida no Posto Damiana da Cunha, que pelo menos nos seus primeiros dez anos de existência, poucos Javaé estiveram em situação de subserviência aos seus responsáveis na aldeia Barreira Branca.

No início de 1963, por exemplo, o chefe da 8ª I.R., Irio Dutra, em relatório sobre as atividades de 1962 enviado ao diretor do SPI, Tenente Coronel Moacyr Ribeiro Coelho[92], revelou o pequeno contingente dos Javaé no Posto Damiana da Cunha.

Tabela 3[93]

Posto do SPI	**Povo**	**Região aproximada**	**Encarregado do Posto em 1962**	**Número em média de "índios assistidos"**	**"Produção do Posto"/ "Criação"**
Antônio Estigarribia	Craô	Próximo ao município de Itacajá/TO	Cândido Lemes dos Santos entre os meses de janeiro e setembro; Dodanim Gonlalves Pereira entre outubro e dezembro	500	Arroz; bovina, equina, muar e asinina.
Capitão Vasconcelos	Xerente	Parque Nacional do Xingu	Rogério Pinto de Resende entre os meses de janeiro e março; Eurides Raduns entre maio e dezembro	440	Arroz, milho feijão e mandioca; suína e galinácea
Damiana da Cunha	Javaé	Ilha do Bananal, próximo ao atual município de Sandolândia/TO	Valentim Gomes entre os meses de janeiro e junho; Antônio Coelho de Castro entre agosto e	50	Farinha de mandioca; bovina, equina e muar

[92] Moacyr Ribeiro Coelho foi acusado de 46 infrações legislativas pelo Relatório Figueiredo (1967).
[93] Os termos entre aspas na tabela são reproduções dos documentos microfilmados no acervo do Museu do Índio/RJ.

			dezembro		
Apenagés	Apinajé	Próximo ao município de Tocantinópolis/TO	Cícero Coelho de Castro entre os meses de janeiro e abril; Jonas Ferreira Bonfim entre maio e dezembro	210	Arroz e milho; bovina, equina, muar e suína
Getúlio Vargas	Karajá	Ilha do Bananal, próximo ao atual município de São Félix do Araguaia/MT	Jonas Ferreira Bonfim entre nos meses de janeiro e fevereiro; Luiz Guedes de Amorim entre março e dezembro	215	Não houve produção agrícola; bovina, equina, suína e galinácea
Heloísa Torres	Tapirapé	Barra Tapirapé; nas proximidades do Rio Tapirapé em Mato Grosso próximo aos municípios de Confresa e Luciara/MT	José Aucê	115	Não houve produção agrícola; bovina equina
Pedro Ludovico	Karajá	Próximo ao município de Araguaína/TO	João Malheiros	35	não houve produção agrícola; não houve criação
Pimentel Barbosa	Xavante	Rio das Mortes, Mato Grosso	Ismael da Silva Leitão	345	Não houve produção agrícola; bovina e equina
Carajás do Norte	Karajá	Próximo ao atual município de Conceição do Araguaia/PA	Não há dados	Não há dados	Não há dados
Rio do Sono	Xerente	Cerca de 60 km do município de Tocantínia/TO nas margens do rio do Sono	Isaque Marinho entre os meses de janeiro e abril e Eduardo Pereira das Almas entre julho e dezembro	125	Arroz e milho; bovina e equina
Tocantínia	Xerente	Região Tocantins Central cerca de 20 km do município de Tocantínia/TO	Dorival Pamplona Nunes	265	Não houve produção agrícola; bovina, equina e asinina

Tabela 2: Postos do SPI sob jurisdição da 8ª I.R. em 1962

Fonte: Microfilme 272, Fotograma 00245; Microfilme 273, Fotogramas 00069, 00245, 00440, 00774-00780, 00813, 00814, 01875, 01876, 01877, 01878. Arquivos disponíveis no acervo do Museu do Índios/RJ.

O único posto que registrou média de pessoas menor que o Damiana da Cunha foi o Posto Pedro Ludovico, localizado ao norte da Ilha do Bananal, com cerca de 35 indígenas. No entanto, é necessário salientar que esse posto existia para dar assistência aos índios Karajá, que além desse contavam com outros dois postos, segundo o registro de Irio Dutra, com contingente maior do que aquele do Posto Pedro Ludovico.

Além do Pedro Ludovico, entre todos os postos sob jurisdição da 8ª I.R. aqueles que registraram menor media foram: o Posto Heloísa Torres entre os Tapirapé, com cerca de 115 pessoas, e o Posto Rio do Sono, com cerca de 125 Xerente, tendo os dois mais do que o dobro de frequentadores em relação ao Posto Damiana da Cunha.

Um dado a destacar é que em 22 de abril de 1963 Irio Dutra, na condição de chefe da 8ª I.R., encaminhou ao Diretor da Campanha Nacional de Merenda Escolar um ofício contendo o número de crianças em cada posto. No Posto Damiana da Cunha, segundo o "Oficio nº 59/63" moravam 300 crianças menores de 15 anos de idade (Microfilme 273, Fotograma 01733).

Curiosamente, o próprio Irio Dutra havia informado em 1963 ao Tenente Coronel Moacyr Ribeiro Coelho, chefe do SPI, que apenas 50 Javaé frequentavam o posto Damiana da Cunha, como evidenciado acima na tabela, demonstrando assim as contradições administrativas da 8ª I.R..

O conhecimento por parte dos representantes do SPI de que os Javaé habitavam a Ilha do Bananal, portanto, era pleno e distante no tempo por aproximadamente dois séculos, como já ilustrado. Ainda que com uma relação pouco intensa se comparada a outros povos indígenas das regiões mais próximas, como os Karajá, por exemplo, os Javaé e seu território não eram ignorados pelo Estado pelo menos desde 1775 quando o alferes Antonio Pinto da Fonseca (1846) apresentou uma "descrição" sobre eles (RODRIGUES, 2008).

Da mesma forma, o fato de existir uma forte relação entre os Karajá e os Javaé, com um frequente intercambio entre os dois povos, inclusive com relações matrimoniais que levaram muitos Javaé a morar em aldeias Karajá e Karajá em aldeias Javaé, fazia com que os agentes do SPI tivessem pleno conhecimento sobre os Javaé.

Além disso, como ficou evidenciado em diversos momentos desta pesquisa, coube a essas relações também em vários momentos a mediação no contato entre o povo Javaé e os não indígenas através dos Karajá (FONSECA, 1846; COSTA, 1929; MELLO, 1931; SEKELJ, 1948; TORAL, 1992; RODRIGUES, 1993, 2008b).

Na década de 1960, não obstante, a intenção de realizar uma alfabetização voltada para técnicas agrícolas pode igualmente ser evidenciada na aldeia Canoanã, onde fora fundado outro posto pelo SPI.

3.3.1 – A criação do Posto Canoanã

Em 1960 é fundado o Posto Canoanã na aldeia com o mesmo nome quando os representantes da 8ª I.R. na região perceberam que o Posto Damiana da Cunha estava longe do principal centro populacional Javaé, a aldeia Canoanã (TORAL, 1992, p. 58).

De acordo com Rodrigues (2008b, p. 164), com a criação do Posto Canoanã moradores de outras aldeias também se mudaram para Canoanã, pois "[...] aos poucos o SPI convidou os moradores da aldeia *Lòrèky*, não muito distante de Canoanã, os de Cachoeirinha e os remanescentes do *Wariwari* a se transferirem para o local".

O espaço onde funcionava o Posto Damiana da Cunha na aldeia Barreira Branca foi gradualmente abandonado pelos funcionários do SPI e desativado em 1964, sendo transformado em um retiro de gado, ou seja, um espaço para a produção de gado da 8ª I.R..

A atual aldeia Canoanã, que abrigou o posto, foi fundada no final da década de 1950 por famílias Javaé de aldeias distintas, passando a abrigar também outros povos, como os Avá-Canoeiro[94], Karajá e Tux[95].

Devido a conflitos com fazendeiros na região, um grupo de Javaé foi até o Posto Damiana da Cunha em Barreira Branca para pedir ajuda aos funcionários do SPI e acabou se instalando no local. Pouco tempo depois, esse mesmo grupo voltou e fundou

[94] Trata-se de um grupo Tupi que não admitia contato com não indígenas e quase chegou a seu inteiro extermínio. Em 1973 a FUNAI fez uma dura frente de atração e contatou alguns Avá-Canoeiro em uma região conhecida como Mata Azul e os levou para a aldeia Canoanã (RODRIGUES, 2008b).

[95] Trata-se de um grupo do referido povo que foi morar na aldeia Canoanã nos anos 1970. De acordo com Lourenço (2009, p. 26) "[...] algumas famílias do povo Tuxa [...] foram habitar juntos aos Javaé porque perderam grande parte de sua terra tradicional pra um projeto de barragem". De acordo com o último Censo Demográfico Indígena do IBGE (2010) os Tuxa não são classificados em um tronco ou família linguística específica.

a aldeia Canoanã na Ilha do Bananal, cerca de um quilômetro rio abaixo da antiga aldeia que se localizava fora da Ilha nas margens do rio Javaés[96] (RODRIGUES 2008b).

Se comparado com o Posto Damiana da Cunha, o número de Javaé no posto Canoanã teve um aumento de mais de 100%, tendo 170 pessoas em 1965. Possivelmente deve-se isso ao de fato de a aldeia Canoanã ser a mais populosa desde este período até os dias atuais. Mesmo assim, neste período os Javaé continuavam sem educação escolar voltada para o letramento.

O trabalho da 8ª I.R. na década de 1960 continuava sendo o de formação técnica para a agropecuária. O maior projeto do Posto Canoanã nos anos 1960, por exemplo, foi o incentivo de roças de arroz, milho e cebola e a venda de peixes do rio Javaés. Outro exemplo pode ser percebido no quadro de funcionários do Posto Damiana da Cunha em Barreira Branca.

De acordo com o relatório da chefa substituta da 8ª I.R. Vani Maria Barreto, para Osvaldo Alvarenga, delegado Federal de Agricultura em Goiás, em 18 de maio de 1965 o Posto Damiana da Cunha contava com o seguinte quadro de funcionários: 1 agente (encarregado) responsável administração do posto; 1 capataz rural responsável por instruir os indígenas nos trabalhos agropecuários de acordo com a lógica de produção não indígena, ou seja, de produção de excedentes para comercialização e; 2 trabalhadores que auxiliavam o agente e o capataz rural e realizavam todos os trabalhos de agropecuária e carpintaria (Microfilme 274, Fotograma 00732).

Em 1965, entretanto, segundo o mesmo relatório outros postos da 8ª I.R. contavam com professores em seus quadros de funcionários. São os casos dos seguintes postos: Getúlio Vargas (povo Karajà) com um professor; Heloísa Torres (povo Tapirapé) com uma professora; Apinagés[97] (povo Apinajé) com um professor e; Pimentel Barbosa (povo Xavante) com uma professora (Microfilme 274, Fotogramas 00733 e 00734).

[96] O local onde existia a antiga aldeia dos Javaé foi tomado por fazendeiros como apontam Toral (1992) e Rodrigues (2008b) na década de 1950. Atualmente, esse território continua sob a posse de não indígenas, estando instalada ali a Fundação Bradesco. De acordo com Rodrigues (2008b, p. 164) a partir de 1973 "[...] o grupo BRADESCO instalou a sede da Fazenda Canuanã no mesmo sítio onde existira, quase 30 anos antes, a primeira aldeia Canoanã, cujo cemitério foi destruído pelos tratores da fazenda. Na fazenda surgiu a Fundação BRADESCO, instituição educacional que passou a ter importante impacto na vida dos vizinhos Javaé".

[97] Está é a grafia utilizada em todos os documentos sobre a 8ª I.R. microfilmados no Museu do Índio/RJ que tive acesso.

No final do relatório de Vani Maria Barreto há um item chamado NECESSIDADES, onde a chefe da 8ª I.R. destaca as carências mais sérias para o desenvolvimento das atividades nos postos indígenas.

Vani M. Barreto reclamava por melhorias na comunicação, transporte, agricultura, pecuária, higiene e pela aquisição de mais utensílios domésticos. Destacava igualmente a demanda por construção de espaços para funcionamento de escolas, farmácias e currais e a contratação de "Pessoal Habilitado: Médico, Dentistas, Enfermeiras, Professôres, Técnicos e Trabalhadores" (Microfilme 274, Fotograma 00735). Essas demandas demonstram mais uma vez a não existência de uma educação escolar de letramento em vários postos da 8ª I.R..

Nesse sentido, há algumas guias de remessas de materiais para os postos Damiana da Cunha e Canoanã ou para algum Javaé específico, que também exemplificam o objetivo do SPI de integrar os indígenas por meio do trabalho.

Seguem abaixo alguns exemplos, dos vários existentes, demonstrando que eram enviados muitos materiais para atividades de extração e pesca, trabalhos agrícolas e na pecuária para os homens, e materiais para costura para o uso das mulheres.

Em novembro de 1962 são enviados para Canoanã alguns remédios acompanhados de: uma caixa com 24 enxadas e 12 foices (Microfilme 273, Fotograma 02071); em 1961 são enviadas para o posto Damiana da Cunha 5 peças de linha de pesca, 200 anzóis, 1 estribo, 1 areio, 14 agulhas de mão, 2 novelos de linha (Microfilme 273, Fotograma 01883). Em 1963 são enviados para Achurê Javaé 1 enxada, 1 facão, 1 faca, 1 enxadão e 1 machado (Microfilme 274, Fotograma 00195).

A esse respeito, há outros documentos corroborando com exemplos das diretrizes que guiavam o trabalho da 8ª I.R. e dos postos a ela subordinados. É o caso de um documento produzido por Ismael da Silva Leitão em outubro de 1965, período em que ocupava o cargo de chefe da 8ª I.R..

No dia 7 de outubro Ismael S. Leitão encaminhou um plano de trabalho para o ano 1966 ao diretor do SPI. Nesse plano Ismael S. Leitão destacava a necessidade de realizar entre os indígenas uma formação técnica voltada para a agropecuária para deste modo, integra-los ao restante da sociedade brasileira.

Ismael S. Leitão afirmou o seguinte:

> A agricultura é o fator fundamental da **integração indígena** a civilização, e encarada como tal, ocupa lugar de destaque em nosso Plano de Trabalho, pois o objetivo é darmos as tribos assistidas, **orientação a métodos racionais de trabalho e cultura do solo**, pecuária própria, e meios de subsistência (Microfilme 274, Fotograma 00757, destaques meus).

O chefe da 8ª I.R. planejava a execução desse trabalho da seguinte forma:

> a) Preparação do solo, com adubação e fertilização química.
> b) Seleções de sementes e mudas, bem como aquisição.
> c) Instalações destinadas a funcionarem como viveiros para mudas.
> d) Paióis e silos.
> e) Aquisição de sementes e plantas híbridas.
> f) Feitura de casas de farinha com trabalhos mecanizados.
> g) Montagem de engenho para cana de açúcar.
> h) Aquisição de arados de tração animal ou mecânica.
> i) Aquisição de animais de serviço e pertences.
> j) Inseticidas e formicidas (Microfilme 274, 00758).

No plano de trabalho, Ismael S. Leitão deu igualmente atenção para a indústria extrativista que poderia possibilitar os postos indígenas conseguir rendas próprias. Entre os produtos que eram extraídos, destacavam-se: madeira de lei, marisco, jacaré, pirarucu e coco babaçu. Esse trabalho dependia do "braço indígena". Para isso, os indígenas seriam orientados e incentivados através de doação de "ferramenta indispensável para êsse mister" (Microfilme 274, p. 00759).

No caso do povo Javaé, eram praticadas em 1965 as seguintes atividades na aldeia Canoanã em associação com o SPI: pecuária (com pouca quantidade); agricultura (plantação de cebola por curto período); pesca de pirarucu e marisco e caça de jacaré para comercialização (Microfilme 274, Fotograma 00760).

De acordo com o antropólogo André Toral, essas atividades eram práticas porque o projeto do SPI foi bem aceito em Canoanã. De acordo com o pesquisador

> Na roça, grandes grupos masculinos de trabalho liderados a princípio pelo chefe de Posto substituíram as famílias extensas como unidade de produção; na pesca, as vendas passaram a ser

> coletivas, intermediadas pelo Posto que se transformou, pouco a pouco, em "patrão" do florescente negócio, aviando sal, linha (para redes) e mercadoria aos pescadores que pagavam por sua produção. Posteriormente o posto vendia o peixe salgado aos "mariscadores", obtendo assim um preço mais elevado e reservando-se uma porcentagem de 20%, o "imposto" (TORAL, 1992, p. 59).

Porém no final da década de 1960, período de transição do SPI para a FUNAI, houve um fracasso na comercialização de uma plantação de cebola que havia sido incentivada pelo posto Canoanã que fez com que os Javaé voltassem para suas antigas roças. As roças estimuladas pelo SPI e pela FUNAI "[...] foram abandonadas completamente, voltando-se às unidades de trabalho familiares ou pequenos grupos de trabalho coletivo, de existência intermitente" (idem).

Dois anos mais tarde, em 1967, o último ano de existência do SPI, há outro indício de que a educação de letramento não representava a principal preocupação para a política indigenista em Goiás.

Em relatório sobre a situação da 8ª I.R. o chefe da mesma, Jônatas Pereira da Costa, informou a diretoria do SPI em 5 de dezembro de 1967 que naquele ano todas as escolas da regional estavam desativadas por falta de profissionais.

> Sob a responsabilidade do S.P.I. atualmente, não existe nenhuma escola funcionando. A única que existia [...] era do posto "Heloísa Tôrres", dos índios Tapirapés, em Mato Grosso, e foi fechada por falta de professor. De acôrdo com os dados mensais dos Poinds [postos indígenas], na jurisdição desta IR existem 963 crianças menores de 13 anos (Microfilme 274, Fotograma 00899).

Esses dados evidenciam que os postos indígenas que existiram em território Javaé entre 1952 e 1967, período em que os postos Damiana da Cunha e Canoanã estavam sob a jurisdição do SPI, a educação oferecida pelo Estado para os Javaé contava com um caráter eminentemente técnico, isto é, uma educação voltada para a formação de mão de obra para agricultura, pecuária e extrativismo de larga escala para a comercialização na região, com objetivo de criar um ciclo econômico que, acreditava-se, integraria os indígenas ao restante da economia e sociedade nacionais.

Da mesma forma, não foram encontrados indícios da existência de uma educação escolar voltada para a alfabetização e letramento entre os Javaé enquanto os postos indígenas estiveram sob a gestão do SPI.

Foi apenas a partir da década de 1970 que a educação com vistas ao letramento foi pensada por parte da FUNAI e por representantes da Prelazia de São Félix do Araguaia/MT como necessária para os Javaé.

No que se refere a FUNAI, será aplicada entre os Javaé a chamada educação bilíngue de transição através do treinamento de alguns Javaé para atuar como monitores bilíngues. Esse modelo de educação, de acordo com D'Angelis (2008b), "[...] em lugar de levar a um fortalecimento da língua minoritária resulta, ao contrário, em freqüente abandono da língua pelas gerações mais jovens [...]" (D'ANGELIS, 2008b, p. 4).

Com a reativação do Posto Damiana da Cunha no final da década de 1960 e início da década de1970, por exemplo, um Plano de Desenvolvimento da Educação foi elaborado por Albertino Pereira Soares Filho, encarregado do Posto, e pela professora Iraci Eurípedes de Aguiar.

Entre as diretrizes do Plano de Desenvolvimento, estava a seguinte: "[...] ensinar aos índios uma conversação correta e ao mesmo tempo entendê-los pela sua linguagem aprendendo com êles a mesma". Percebe-se que a "conversação correta" possivelmente refere-se a língua portuguesa (Microfilme 294, Fotogramas 00332 e 00333).

Quanto o trabalho da Prelazia de São Félix do Araguaia, a documentação disponível em seu próprio arquivo, evidencia a precariedade dos trabalhos da FUNAI entre os Javaé em termos de educação escolar.

De sua parte, em termos de educação, a Prelazia concentrava-se especialmente em dois pequenos povoados formados na Ilha do Bananal às margens do rio Javaés por posseiros de baixa renda que viviam de produção agropecuária e pesca, em sua maioria analfabetos. Os povoados chamavam-se São João do Javaés ou Porto Piauí e Barreira do Pequi.

Barreira do Pequi estava instalada próxima da atual aldeia Javaé São João (RODRIGUES, 2008b, p. 174). São João do Javaés ou Porto Piauí localizava-se onde está estruturada desde a década de 1990 a aldeia Txuiri, que foi constituída após muita luta dos Javaé para a retomada do local, processo estudado pela pesquisadora Lydie Oiara Bonilla Jacobs (2000).

Sobre os Javaé, especificamente, um relatório produzido por uma comissão da Prelazia formada para realizar um levantamento social da Ilha do Bananal coordenada

por George Cerqueira Leite Zarur, informa que em 1977 viviam na aldeia Canoanã cerca de 335 pessoas. Desse total, a maioria era pertencente ao povo Javaé. Entretanto também habitavam a aldeia cinco Avá Canoeiro.

O posto nesse período possuía uma escola com 118 alunos. Para a realização das atividades havia uma professora e quatro monitores bilíngues em treinamento. No relatório, foi salientada a necessidade de construir uma escola maior, pois a instalação que existia era muito precária (Prelazia de São Félix do Araguaia, PASTA A, A.23.02-1977, Imagem A23.2.12 P01.77 a A23.2.12 P.77.77).

Nas próximas décadas, nos anos 1980 e 1990, a documentação sobre educação escolar de letramento entre os Javaé se amplia, pois, por um lado, a presença não indígena nas aldeias gradativamente aumentou e, por outro lado, os Javaé iniciaram um processo de apropriação dos saberes não indígenas na escola, sendo mais marcante sua presença nas escolas.

Conclusão

O objetivo central deste trabalho foi analisar os processos nos quais as diferentes políticas indigenistas interferiram no modo de vida dos Javaé ao evidenciar que desde a colonização até a década de 1960 essas políticas chegaram até eles com o seguinte objetivo: converte-los em trabalhadores para beneficiar as economias da Coroa portuguesa, da Província de Goiás e posteriormente, no século XX, arraigá-los a economia regional para assim integrá-los a sociedade nacional.

Foi possível evidenciar que as políticas indigenistas anteriores a 1950, foram trazidas e introduzidas em meio ao povo Javaé através da colaboração dos Karajá, que auxiliaram os não indígenas no contato atuando como *línguas*, com exceção das situações em que havia guerra entre eles e os colonizadores. Em alguns documentos constam as presenças de um *maioral* ou de um *língua* Karajá, lideranças que recebiam os não indígenas e realizavam a política de diplomacia. Em outros apenas é relatada a presença de um ou mais Karajá realizando essa função.

Na segunda metade do século XVIII, foi registrada a presença de Javaé no aldeamento São José dos Massâmedes, localizado próximo a atual cidade de Goiás. Nesse aldeamento o número registrado de indígenas era relativamente alto, cerca de 800 Karajá e Javaé. Na década de 1780 os Javaé ainda participaram dos aldeamentos Carretão ou Pedro III, próximos à cidade de Goiás e Salinas ou Boa Vista, entre os rios Crixá e Araguaia. Nesses dois últimos não foi possível determinar a quantidade de Javaé, porém esses indivíduos estiveram inseridos no cotidiano dos trabalho e nas políticas executadas nos aldeamentos citados.

Com exceção dos Javaé levados para o Aldeamento Carretão ou Pedro III que foram subjugados em uma bandeira do capitão Miguel de Arruda em 1786, não foram encontrados dados que pudessem explicar porque os Javaé foram para esses aldeamentos e se eram os mesmos indivíduos que participaram de todos, já que foram em anos diferentes. As possibilidades são várias, pois, a exemplo da ocasião supracitada, podem ter sido subjugados em guerras, ou terem ido por vontade própria em busca de algum interesse ou mesmo por intermédio dos Karajá. Entretanto, não há elementos suficientes para comprovar alguma dessas possibilidades.

Contudo, essas bandeiras e aldeamentos, frutos do processo de colonização e ocupação das terras do Vale do Araguaia desde o século XVIII demonstram que os

Javaé sempre estiveram na região da Ilha do Bananal e que eles e os Karajá formavam dois povos e não apenas um.

Fica perceptível, que os primeiros contatos dos Javaé com os colonizadores ocorreram nos aldeamentos, pois eram espaços direcionados aos ensinamentos da religião cristã, dos métodos de trabalhos dos colonizadores e da língua portuguesa.

Já no segundo capítulo partindo da historiografia que revela os incentivos de imigração no Brasil no século XIX percebe-se que no caso da província de Goiás incentivou-se a formação de mão de obra indígena. Nos documentos oficiais e nas obras de pensadores desse período podem ser observadas as pretensões da elite da província em educar os diversos povos indígenas da região para que trabalhassem na indústria agrícola, sob o argumento de que a educação era o caminho para retirá-los da vida selvagem, para salvá-los com a civilização.

Em meados do século, o presidente da província Joaquim Ignacio Ramalho (1846, p. 16) registra em seu relatório a intenção de criar um aldeamento nas margens do Rio Javaés para ensiná-los através da catequese as "vantagens da vida social" para que deixassem de guerrear com os povoados da região, e faz um apelo a Dom Pedro II para liberar quantidades suficientes para a construção do aldeamento no Furo do Bananal, como se chamava naquele período o Rio Javaés, uma vez que os recursos da províncias não eram suficientes para a construção do aldeamento.

Nota-se no relatório de Joaquim o interesse do governo provincial em aldear os Javaé para o ensinamento cristão e a formação de mão de obra na agricultura a na navegação do Rio Javaés, pois a preocupação era incentivar os recém-convertidos e civilizados a derrubar as matas e iniciar a agricultura, criar gado e fornecer madeira ao comércio.

Com o argumento de que se estabeleceriam escolas para educar os indígenas, o Estado apenas os converteu ao cristianismo e ao trabalho na agropecuária para a comercialização. Assim defendia-se a conversão do indígena para torná-lo mão de obra, pois como destacou Antero Cicero de Assis, presidente da Província de Goiás em 1871, os indígenas eram muitos e são "braços robustos e aclimatados" que deveriam ser aproveitados nas lavouras.

Em 1879, novamente foi destacada a importância de conseguir estabelecer contato com os Javaé para que trabalhassem em favor da navegação do Rio Javaés, pois o lado do Rio Araguaia estava comprometida devido aos ataques indígenas, enquanto, de acordo com o presidente da província Aristides de Souza Spínola (1879, p. 34), a

navegação do Furo do Bananal era praticável tanto na época da cheia do rio por "barcos ou vapores de grande calado, como na secca pelos de pequena", e essa navegação poderia trazer produtos do Pará e gerar uma economia de cerca de 110% em relação ao transporte terrestre dos mesmos produtos vindos do Rio de Janeiro.

Outra passagem que demonstra tais intenções pode ser visualizada na ordem que Aristides de Souza Spínola delegou ao alferes Manoel Gonçalves em outubro de 1880. Deveria o alferes estabelecer um presídio entre os Javaé e estabelecer boas relações com este povo, para "introduzi-los à vida civilizada", para isso deveria utilizar de "alguns chefes Carajá". Além disso, o presidente da província ordenava ao alferes que enviasse crianças Javaé para o Colégio Isabel. Idealizado por Couto de Magalhães, o colégio tinha dois objetivos principais: ensinar a língua portuguesa e letramento para crianças indígenas para facilitar sua integração e realizar educação técnica voltada para a navegação e para agropecuária.

Mesmo que de certa forma os Javaé estiveram isolados no século XIX, nota-se que a política indigenista constantemente procurou se estabelecer em seu território em busca de dois objetivos principais, contemplados também no Colégio Isabel: conversão para a cultura branca e para a língua portuguesa e sua transformação em mão de obra para as fazendas e para a navegação do Rio Javaés.

Ainda no século XIX, aconteceram duas tentativas de missionários dominicanos em entrar em contato com os Javaé que acabaram por demonstrar mais uma vez a atitude dos Javaé em não relacionar-se com brancos.

Em 1890 frei Gil Vilanova navegou pelo Rio Javaés, mas não conseguiu estabelecer contato. Em 1896 o bispo Dom Eduardo da Silva e frei Joaquim Mestelan conseguiram visitar uma aldeia Javaé e ficaram sabendo da existência de mais duas. Estimaram a população Javaé em cerca de 1500 pessoas e relataram que era a primeira vez que eles viam não indígenas e destaca que eles tinham uma ferocidade muito conhecida entre os navegantes do Rio Javaés.

Após a passagem do século XIX, foi criado o SPI e algumas questões mudaram. Os Javaé aumentavam cada vez mais seu contato com não indígenas, muito embora na primeira metade do século XX ainda realizassem esses contatos na maioria das ocasiões através dos Karajá.

A intenção do Estado a partir deste período, foi a de integrar os Javaé à sociedade nacional por meio do trabalho. A primeira visita de um agente do SPI a uma aldeia Javaé ocorreu em 1912. Na ocasião, Francisco Mandacaru, inspetor do SPI, levou

roupas para tirar fotos dos Javaé vestidos e juntos à bandeira do Brasil, na antiga aldeia *Wariwari*.

Em 1916, o dominicano Francisco Bigorre visitou essa mesma aldeia e relatou que o inspetor do SPI nada tinha feito a favor dos Javaé. Destaca-se que, tanto na visita de Madacaru como de Bigorre, havia algum Karajá trabalhando como guia e interlocutor.

O mesmo aconteceu quando outros dominicanos voltaram nas aldeias Javaé na década de 1920 e quando os chefes do posto Redempção Indígena em 1929 e 1930 Manoel Silvino Bandeira de Mello e Darcy Silvino Bandeira de Mello, respectivamente, foram até a aldeia *Imotxi*: foram guiados por Karajá, que também fizeram o papel de interlocutores.

Funções como essas não eram exercidas pelos Karajá gratuitamente. Frei Francisco Bigorre, em um de seus escritos, relata uma negociação com um casal Karajá para conseguir seu trabalho de guia e interlocutor.

A relação continuou dessa maneira até por volta dos anos 1950, quando foi criado o Posto Damiana da Cunha. O que chama a atenção é que os diferentes agentes do SPI que atuavam entre os Karajá já tentavam estabelecer um posto entre Javaé desde 1929, porém só em 1952 tal objetivo foi alcançado. Os motivos para o insucesso para a construção de um posto do SPI entre o povo Javaé podem ser atribuídos a fatores como a falta ou a má administração dos recursos disponibilizados e ao isolamento dos Javaé no interior da Ilha.

A construção do Posto tampouco significou o início de educação escolar com vistas ao letramento para os Javaé. A partir de 1952 o que se percebe é o aumento do incentivo da criação de gado e da agricultura para o comércio regional.

Para justificar essa ação, os encarregados do Posto negavam os conhecimentos e as práticas agrícolas dos Javaé. Dessa forma, realizar orientações técnicas entre eles era suficiente para os agentes do SPI, que argumentavam estar levando métodos mais modernos para os indígenas.

Esse era o meio pelo qual o SPI procurava tornar os indígenas em não indígenas, pois como já elucidou Rocha (2003, p. 48), o órgão indigenista não considerava o "ser índio" mas sim o "estar índio".

Em outros aspectos, como aqueles relacionados à educação escolar e a questão sanitária, o SPI não dedicava tanta atenção quanto com a preocupação com a agropecuária. Exemplos disso foram: a expedição realizada em 1955 pelo médico do

SPI João Leão da Motta para atendimento dos indígenas da região do Araguaia que atendeu apenas uma aldeia Javaé, *Bòtòrèriòrè*, que localizava-se muito próximo das aldeias Karajá; a instalação de escolas entre os Javaé ocorreu apenas a partir dos anos 1970, quando o órgão indigenista responsável tanto pela educação como pela saúde indígena passou a ser a FUNAI.

A negação dos conhecimentos dos Javaé também fica mais clara quando se leva em consideração que já em 1775, Antonio Pinto da Fonseca registrou que eles eram grandes agricultores. Confirmam estes registros as impressões do chefe do SPI em Goiás em 1929, Alancarliense Fernandes da Costa, do jornalista Hermano Ribeiro da Silva (1948) e de Willy Areli (1962) que nas década de 1930 e 1940, destacaram as habilidades agrícolas dos Javaé em relatórios e livros, respectivamente. Outra evidencia pode ser encontrada entre as práticas sociais dos Javaé relacionadas ao sustento da família da mulher por parte do homem que deve alimentá-la por meio dos alimentos que, antes da recente monetarização das aldeias, sempre saíram de suas roças.

Pode ser consequência disso o fato de que até 1962, 10 anos após a criação do Posto Damiana da Cunha, apenas 50 Javaé frequentavam o Posto. Apenas um posto em toda a 8ªI.R. registrou menor índice. Trata-se do Posto Pedro Ludovico que registrou apenas 35 Karajá. No entanto, entre os Karajá também existia o Posto Getúlio Vargas, que registrou a presença de 215 pessoas.

Não obstante, analisando a história do contato dos Javaé com os não indígenas, percebe-se que foi somente a partir da década de 1970 que a educação escolar indígena, com vistas ao letramento foi finalmente introduzida pelo Estado brasileiro entre os Javaé. Antes desse período, o que fica evidente são as várias tentativas de convertê-los em mão de obra a integrá-los na economia regional e por meio dessa, integra-los à sociedade nacional.

Atualmente, as aldeias Javaé às margens do Rio Javaés conciliam sua cultura com um processo de monetarização e mercantilizacão já avançado. É necessário considerar a hipótese de que essa monetarização tenha influência direta da ação indigenista iniciada nos anos 1950 com a implantação do Posto Damiana da Cunha na aldeia Barreira Branca.

Em termos de história da educação escolar entre os Javaé, continua existindo uma lacuna. A existência dessa e de outras lacunas abrem espaço para a possibilidade de realização de outras pesquisas que podem contemplar a análise das práticas e métodos educacionais entre os Javaé desde os anos 1970 até os dias atuais. As fontes

podem ser encontradas no acervo da Funai em Brasília e no arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia/MT e, com sorte, na Fundação Bradesco que está instalada desde os anos 1960 no espaço onde localizava-se a primeira aldeia Canoanã fora da Ilha do Bananal.

Além dessas possibilidades, a leitura dos documentos da 8ª I.R. para mapear os que tratavam especificamente dos Javaé, demonstrou que é viável uma pesquisa sobre a própria 8ª I.R. e sobre todos os postos indígenas sob sua jurisdição. Ambas as pesquisa necessitam de um período de pesquisa bem maior e seriam inéditas.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, M. A. S.. A intenção Pankararu: (a dança dos praiás como tradução intercultural na cidade de São Paulo). **Cadernos do LEME, Campina Grande**, vol. 2, n. 1, p 2-33, jan./jun., 2010.

ALENCASTRE, J. M. P. de.. Annaes da Província de Goyaz. **Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil**. Tomo 27: 5-186, 229-349. 1864.

ALENCASTRE, J. M. P. de.. **Anais da provincia de Goias**. Brasília: SUDECO, 1979.

ATAÍDES, J. M. (Org.). **Documenta Indígena do Brasil Central**. Goiânia: Ed. da UCG, 2001.

AUDRIN, J. M. **Entre sertanejos e índios do norte:** o Bispo missionário Dom Domingos Carrérot. Rio de Janeiro: Agir, 1946.

AZEVEDO, F.. **A cultura brasileira**. 5. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1971.

BAGOLIN, D. P. **O indígena na República Velha:** as instituições de "proteção no Rio Grande do Sul. (Dissertação). Passo Fundo, 2009.

BERTRAN, Paulo. **Formaçao economica de Goias**. Goiania: Oriente, 1978.

BIGIO, E. S. **Cândido Rondon:** a integração nacional. Rio de Janeiro: Contraponto: PETROBRAS, 2000.

BOEHNER, P; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã:** desde as Origens até Nicolau de Cusa.Tradução de Raimundo Vier, O.F.M. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

BONILLA, O. **Reproduzindo-se no mundo dos brancos:** estruturas KARAJÁ em Porto Txuiri (Ilha do Bananal, Tocantins). Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional, 2000.

BORGES, B. G. **O despertar dos dormentes:** estudo sobre a Estrada de Ferro de Goiás e seu papel nas transformações das estruturas regionais: 1909-1922. Goiânia: Cegraf, 1990.

BOSI, A.. **Dialetica da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRITO, I. B.**Políticas públicas de apoio às famílias impactadaspela crise mineradora em Santa Terezinha de Goiás**. (Dissertação de mestrado). Pontifícia Universidade Católia-GO, 2012.

BRUM, A. J. **O Desenvolvimento Econômico Brasileiro**. 20 ed. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1999.

CAEIRO, J.. **História da expulsão da Companhia de Jesus da Província de Portugal** (Século XVIII). Volume II. Lisboa: Editorial Verbo, 1995.

CARVALHO, J. M. **A Formação das Almas**: o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **A construção da ordem: a elite política imperial.** Teatro de sombras: a política imperial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CÁSTRO-GOMEZ, S. **La Poscolonialidad Explicada a Los Niños**. Universidad de Cauca: Instituto Pensar, Universidad Javeriana. Primera edición: noviembre de 2005.

CHAIM, M. M.. **Os Aldeamentos indígenas na Capitania de Goiás.** Sua importância na Política de Povoamento (1749-1811). Goiânia, Oriente, 1974.

_____. **Aldeamentos indígenas (Goiás 1749-1811).** 2a ed. rev. Brasília: Liv. Nobel, 1983.

CHAUL, Nasr Nagib Fayad. O conceito de decadência/Do berrante ao apito do trem. In: **Caminhos de Goiás:** da Construção da "Decadência" aos limites da modernidade. (Tese de doutorado). São Paulo: USP, 1995. pp.10-92.

COSTA, A. F. **Relatório do Serviço de Protecção aos Índios no Estado de Goyaz Relativo ao anno de 1929**. Goyaz, 20 de janeiro de 1930.
COSTA, C. J.. O Marquês de Pombal e a Companhia de Jesus. IN: MENEZES, S. L.; PEREIRA, L. A.; MENDES, C. M. M. (orgs). A **expansão e consolidação da colonização portuguesa na América**. Maringá: EDUEM, 2011.
COUTO DE MAGALHÃES, J. V.. **O selvagem**. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1876.
_____. **Viagem ao Araguaia**. Rio de Janeiro: Ed. Tres, 1974.
_____. **O selvagem**. Belo Horizonte; Ed. Itatiaia: São Paulo: Ed. da USP, 1975.
CUNHA, M. C. da. Política indigenista no século XIX. CUNHA, M. C. da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.
D'ANGELIS, W. R.. Lengua indígena: lengua extranjera en tierra indígena. Trabajo presentado en la Mesa 20. Lingüística y Antropología: los hablantes de "otras" lenguas desde una perspectiva antropológica. **IX Congreso Argentino de Antropología Social**. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM. Posadas, Agosto de 2008.
DIAS, T. C.. **Contatos e desacatos:** A agencia indígena e os *línguas* em Goiás (1741 a 1889). Projeto de Doutorado, 2012.
_____. 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.
DUSSEL, E.. **1492:** o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Conferência de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
FERREIRA, M. K. L. A.. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: SILVA, A. L. (org.); FERREIRA, M. K. L. A. (org.). **Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola.** 2ª Ed. São Paulo: Global, 2001.
FONSECA, J. P. Carta que o Alferes José Pinto da Fonseca escreveu ao Exm. General de Goyazes, dando-lhe conta do descobrimento de duas nações de índios, dirigida do sítio onde portou. **Revista Trimensal de história e Geographia do Instituto Histórico e Geographido Brasileiro (IHGB).** p. 376-390, 2 edição, Rio de Janeiro, 1867. Disponível em: <http://biblio.wdfiles.com/local--files/fonseca-1846-copia/fonseca_1846_copia.pdf>, acessado em janeiro de 2013.
FONSECA, T. N. de L.. **Letras, ofícios e bons costumes:** Civilidade, ordem e sociabilidade na América portuguesa. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
FREIRE, J. R. B.. **Da língua geral ao português:** para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro, UERJ, 2003.
GUASTINI, R.. **O Ideário Político de Getúlio Vargas**. São Paulo, SP, 1943.
GUIMARÃES, M.. Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. **Revista Estudos Históricos**, América do Norte, 1, jan. 1988. Disponível em:http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1935/1074. Acessado em: 20.09. 2011.
HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In:_____ LOPES, E. M. T. (org.); FARIA FILHO, L. M. (org); VEIGA, C. G.. **500 anos de educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
HENRIQUES, R. et al. **Educação escolar indígena:** diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola. Brasília: Secad/MEC, 2007.

HOBSBAWM, E. J.. **A era do capital:** 1848-1875. 5 ed. rev. Trad. Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
_____.**A era dos impérios**:1875-1914. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
HOLANDA, S. B. de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
HOORNAERT, E. et. al.. **História da igreja no Brasil:** ensaio de interpretação a partir do povo, primeira época. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1977.
Instituo Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Os Indígenas no Censo Demográfico de 2010**.
KARASCH, M. A política indigenista em Goiás entre 1780 e 1889. In: CUNHA, M. C. da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.
LASMAR, D. P. **O acervo imagético da Comissão Rondon:** no Museu do Índio 1890 – 1938. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011. (Publicação Avulsa do Museu do Índio).
LEITE, M. **Brasil paisagens naturais:** espaço, sociedade e biodiversidade nos grandes biomas brasileiros. São Paulo: Atica, 2007.
LEITE, S.. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2006.
LEVAGGI, A. **Paz en la frontera** – Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (Siglos XVI-XIX). Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino, 2001.
LIBANO, P.; BESSA FREIRE, J. R.. Rondon, o Brasil dos sertões e o projeto de nação. In: FREIRE, C. A. R. (org.). **Memória do SPI:** textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, p. 169-178, 2011.
LIMA, A. C. S. **Aos fetichistas, Ordem e Progresso:** um estudo de campo indigenista no seu estado de formação. Dissertação (mestrado). Rio de Janeiro, MN/PPGAS, 2vols. 1985.
_____. Cultura e Administração Pública (Notas sobre o Papel de Cotidianização dos Poderes de Estado a partir do Estudo do Serviço de Proteção aos Índios). **Textos de História**, 2 [3] (1994): 32-67.
_____. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso da prática da proteção fraternal na Primeira República. In: OLIVEIRA, J. P. (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ, Comunicação, MN/PPGAS. p. 4 – 85. 1989a.
_____. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil Petropolis, RJ : Vozes, 1995.
_____. Reconsiderando poder tutelar e formação do Estado no Brasil: notas a partir da criação do *Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais*. In: FREIRE, C. A. R. (org.). **Memória do SPI:** textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011.
LIMA, S. C.; NAZARENO, E. **Territórios ameaçados, saberes ressignificados:** a Cartografia Social como passibilidade nas estratégias de luta dos Tapirapé. No prelo, 2013.
LUCIANO, G. J. S. **Cenário contemporâneo da educação escolar indígena no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, 2007. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/2007/releeicebcnerev.pdf, acessado em novembro de 2012.

MADUREIRA, A. S. **Guerra do Paraguai:** resposta ao sr. Jorge Thompson, autor da "Guerra del Paraguay" e aos anotadores argentinos D. Lwis e A. Estrada. Brasília, Editora Universidade de Brasília, c 1982.
MAGALHÃES, C. **O selvagem**. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia: Ed. da USP, 1975.
_____. **Viagem ao Araguaia**. 7 ed. São Paulo: Nacional, 1975.
MAIA, C. L. Lei de Terras de 1850 e a ocupação da fronteira: uma abordagem sobre a História da ocupação das terras em Goiás. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho 2011. Disponível em: < http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300846125_ARQUIVO_LeideTerrasde1850eaocupacaodafronteira.pdf>. Acessado em: outubro de 2013.
MARIN, J. O. B. A formação de trabalhadores brasileiros: a experiência do Colégio Isabel. In: **História Unisinos**. Maio/Agosto 2009. p. 154 – 167.
MATTOS, I. M. O indigenismo na transição para a república: fundamentos do SPILTN. In: FREIRE, C. A. R.. **Memórias do SPI:** Textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967), 2011.
MATTOS, J. R. C. **Corographia Histórica da pronvincia de Goyaz**. Goiânia: Lider, 1979.
MATTOS, L. B.; ARAUJO, E. A. S.. A educação escolar indígena Javaé: um diálogo com as políticas públicas e o etnodesenvolvimento. **Revista Cereus**. v. 4, n. 3, dezembro/2012, UnirG,Gurupi, TO, Brasil.
MELLO, M. S. B.. **Relatório do Posto Redempção Indígena apresentado ao Sr. Tentente-Coronel Alencarliense Fernandes da Costa Engenheiro Militar e Encarregado do Servido de Protecção aos Indios no Estado de Goyaz.** 01/01/1931.
MENDONÇA, A. T. P.. **Por mares nunca dantes cartografados:** a permanência do imaginário antigo e medieval na cartografia moderna dos descobrimentos marítimos ibéricos em África, Ásia e América através dos oceanos Atlânticos e Índico nos séculos XV e XVI. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2007. Disponível em: http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=10814@1, acessado em dezembro de 2012.
MIGNOLO, W. **The darker side of the Renaissance.** Literacy, territoriality and Colonization. University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995.
_____. Postoccidentalismo: el argument desde América latina. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; MENDIETA, E. (orgs.). **Teorías sin dicsiplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización em debate).** México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.
_____. **Local histories/global designs**: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking. University of Princeton Press, Princeton, 2000.
_____. Os esplendores e as misérias da "ciência": colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, B. S. (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente:** um discurso sobre as ciências revisitado. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.
_____. **Desobediencia epistêmica:** Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Argentina: Ediciones del Siglo, 2010.
_____. **The Darker Side Of Western Modernity:** Global Futures, Decolonial Options. Duke University Press, 2011.
MOURA, M. C. O. de. Aldeamento Carretão: "marco zero" da história das relações interétnicas dos tapuios. **Dimensões**. vol. 18, 2006. p. 28-48.
NASCIMENTO, A. M.. **Português intercultural:** fundamentos para a educação linguística de professores e professoras indígenas em formação superior específica numa perspectiva intercultural. Tese (Doutorado). Goiânia, UFG, 2012.

NETO, C. A. M.. **Índios da Amazônia. De Maioria a Minoria**. (1750-1850) Petrópolis: Vozes. 1988.
NOBRE, D.. **História da educação escolar indígena no Brasil** (2005). Disponível em: http://www.aldeiaguaranisapukai.org.br/escola/artigo_hist_educ_indigena_domingo_nobre.pdf. Acessado em: 29.07.2011.
O BRASIL INDÍGENA: Os indígenas no Censo Demográfico 2010. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)**, 2010.
OLIVEIRA, E. A.; PINTO, J. P.. Linguajamentos e contra-hegemonias epistêmicas sobre linguagem em produções escritas indígenas. **Linguagem em (Dis)curso** (Impresso), v. 11, p. 311-335, 2011.
OLIVEIRA, R. C. de. **O índio e o mundo dos brancos**: a situação dos Tukúna do Alto Solimões. São Paulo: Difel, 1964.
OLIVEIRA, R. C. de. **Processo de assimilação dos Terena.** Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1960.
ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional.** 5. ed. - São Paulo : Brasiliense, 1994.
PAIVA, J. M. de. Educação jesuítica no Brasil colonial. In: LOPES, E. M. T. (org.); FARIA FILHO, L. M. (org); VEIGA, C. G.. **500 anos de educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
PALACIN, L.; MORAES, M. A. de S.. **Historia de Goias**: (1722-1972). 6 ed. Goiânia: UCG, 1994.
PASSETTI, G.. **Ingídenas e criollos:** política, guerra e traição nas lutas no Sul da Argentina (1852-1885). São Paulo: Alameda, 2012.
QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.
_____. **Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina**, 2000. Disponível em: http://www.4shared.com/office/kg5ROkLB/QUIJANO_, acessado em outubro de 2012.
_____. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**. Ano 17, nº 37, 2002.
RABELO, D. **Os excessos do corpo:** A normatização do comportamento na Cidade de Goiás (1822-1899). Goiânia: PPGH, 2011.
RIBEIRO, E. R.. Empréstimos Tupí-Guaraní em Karajá. **Revista do Museu Antropológico.** 5-6: 75-100, 2001/2002.
Relatório Figueiredo encaminhado ao Ministério da Justiça. Relator: Jader Figueiredo, 1968. Disponível em: Disponível em:<http://racismoambiental.net.br/2013/06/relatorio-figueiredo-documento-na-integra-7-mil-paginas-pdf-pode-agora-ser-baixado/>, acessado em 3/3/2014.
ROCHA, L. M.. **O Estado e os índios:** Goiás, 1850-1889. Goiânia: Ed. UFG, 1998.
_____. **A política indigenista no Brasil:** 1930-1967. Goiânia: Ed. UFG, 2003.
RODRIGUES, C. R.. A construção da política indigenista na república brasileira a partir das ideias de modernidade. **Tellus**, Campo Grande/MS, ano 11, n. 21, jul/dez 2011. p. 203-2023
RODRIGUES, P. M. **O Povo do Meio:** tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal. Dissertação (Mestrado). Universidade de Brasília, 1993.
_____. O meio como lugar da História. **Campos**. V. 8, n. 1, 2007.
_____. **Relatório de Identificação e Delimitação Terra Indígena Utaria Wyhyna (Karajá) / Iròdu Iràna (Javaé), Ilha do Bananal/TO**. Brasília: FUNAI, abril de 2008a.

_____. **A caminhada de *Tanỹxiwè*:** Uma teoria Javaé da História. 2008, Tese (PhD) – Universidade de Chicago, Chicago, 2008.
SAVIANI, D.. **História das idéias pedagógicas no Brasil**. Campinas, SP: Autores Associados, 2007.
SCHWARCZ, L. M.; AZEVEDO, P. C. de; COSTA, A. M. da. **A longa viagem da biblioteca dos reis:** do terremoto de Lisboa a independência do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
SECO, A. P. e AMARAL, T. C. I.. Marquês de Pombal e a reforma educacional brasileira. 2006. In: http://histedbr.fae.unicamp.br/navegando/periodo_pombalino_intro. Acesso em março de 2014.
SEKELJ, Tibor.. Excursión a los indios del Araguaia (Brasil). ***Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre***. . Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas. p. 97-110, 1948. Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org/sekelj_1948_excursion>, acessado em outubro de 2011.
SEVCENKO, N.. A capital irradiante: técnicas, ritmos ritos do Rio. In: **História da vida privada no Brasil 3**: República da *Belle epoque* a era do rádio. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
SILVA, M. S. P. **A situação sociolinguística dos Karajá de Santa Isabel do Morro e Fontoura**. Brasília: FUNAI/DEDOC, 2001.
_____. Ensino e aprendizagem de línguas numa perspectiva bilíngue intercultural. In:_____ ROCHA, L. M.; SILVA, M. S. P. (orgs.) **Cidadania, interculturalidade e formação de docentes indígenas.** Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2010. p. 85-102.
SILVA, M. **Índios civilizados e escolarizados em Minas Gerais no século XIX:** A produção de uma outra condição etnicidade. Dissertação (Mestrado). Belo Horizonte: Faculdade de Educação, UFMG, 2003.
SILVA E SOUSA, L. A. O descobrimento, governo, população e cousas mais notáveis da Capitania de Goyaz. **Revista Trimensal de história e Geographia do Instituto Histórico e Geographido Brasileiro (IHGB).** p. 429-510, 1849. Disponível em <http://biblio.wdfiles.com/local--files/sousa-1849-memoria/sousa_1849_memoria.pdf>, acessado em julho de 2013.
SOARES, C. (org.). **Corpo e História**. Campinas, SP: Autores Associados, 2001.
SUESS. P. A catequese nos primórdios do Brasil: Piratininga revisitado. In: SUESS, p. et al. **Conversão dos cativos:** povos indígenas e missão jesuítica. São Bernardo do Capo, SP: Nhanduti Editora. 2009, p. 11-49.
TACCA, F. **A imagética da comissão Rondon:** Etnografias fílmicas estratégicas. Campinas, SP: Papirus, 2001.
TAUNAY, V. **Goyaz**. (atualização e notas por Wolney Unes). Goiânia: Instituto Centro-Brasileiro de Cultura, 2004.
TORAL, A. A. **Cosmologia e Sociedade Karajá.** 1992, Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional, 1992.
TREVISAN, L.. **Estado e educação na história brasileira**: (1750/1900). Sao Paulo: Moraes, 1987.
VILLALTA, L. C.. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In:_____ MELO E SOUZA, L. (Org.) **História da Vida Privada no Brasil:** Cotidiano e vida privada na América portuguesa. Vol. 1. São Paulo: Cia. das Letras, 1997, p. 331-385.
WEBER, M. **Economia y sociedad**. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
ZOTTI, S. A.. **Sociedade, educação e currículo no Brasil**: dos jesuítas aos anos de 1980. Campinas: Autores Associados, 2004.

Center Research Libraries

Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz pelo exm. sr.dr. Antero Cicero de Assis, presidente da provincia, em o 1.o de julho de 1871. Goyaz, Typ. Provincial, 1871. Disponível em: <http://www.crl.edu/brazil/provincial/goías>. Acessado em maio de 2012.

Relatorio apresentado pelo illm. e exm. sr. dr. Aristides de Souza Spinola, presidente da provincia á Assembléa L. Provincial de Goyaz, no dia 1o de junho de 1879. [n.p.] Typ. Provincial, 1879. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/329/>. Acessado em janeiro de 2013.

Relatorio apresentado pelo illm. e exm. sr. dr. Aristides de Souza Spinola, presidente da provincia á Assembléa L. Provincial de Goyaz, no dia 1.o de março de 1880. Goyaz, Typ. Rovincial [sic], 1880. Disponível em: http://www.crl.edu/brazil/provincial/goías, acessado em setembro de 2012.

Relatorio que á Assemblea Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1846 o exm. presidente da mesma provincia doutor Joaquim Ignacio Ramalho. Goyaz, Typ. Provincial, 1846. Disponível em: < http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/293/>, acessado em janeiro de 2013.

Entrevistas:

IDIAU JAVAÉ. Entrevista concedida em junho de 2012 na aldeia Boto Velho na Ilha do Bananal/TO.

IOLÒ JAVAÉ. Entrevista concedida em outubro de 2012 na aldeia Wariwari na Ilha do Bananal/TO.

_____. Entrevista concedida em janeiro de 2013 na Universidade Federal de Goiás.

TÉWAXI JAVAÉ. Entrevista concedida em junho de 2012 na aldeia Boto Velho na Ilha do Bananal/TO.

_____. Entrevista concedida em junho de 2013 na aldeia Canoanã na Ilha do Bananal/TO.

WEREHATXIARI JAVAÉ. Entrevista concedida em Janeiro de 2014 na Universidade Federal de Goiás.

Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia/MT

Documentos consultados:

Pasta A; Pasta B; Pasta F; Pasta M1; Pasta M2; Pasta R.03.

Documentos citados:

PASTA A, A.23.02-1977, Imagem A23.2.12 P01.77 a A23.2.12 P.77.77

Acervo do Museu do Índio[98]

Microfilmes consultados:
Microfilme 272, Microfilme 1A, 1C CNPI a, Microfilme 1C CNPI b, Microfilme 002 A, Microfilme 263, Microfilme 270, Microfilme 273, Microfilme 274, Microfilme 275, Microfilme 276, Microfilme 277, Microfilme 278, Microfilme 294, Microfilme 321, Microfilme 323, Microfilme 380, Microfilme 382, Microfilme 386.

Microfilmes citados:
Microfilme 272, Fotograma 00245

Microfilme 273 Fotogramas 00069; 00245; 00440; 00443; 00774-00780; 00813; 00814; 00932; 00980; 01036; 01054; 01055; 01233; 01234; 01480; 01514; 01716; 01733; 01750; 01574; 01875; 01876; 01877; 01878.

Microfilme 274: Fotogramas 00195; 003792-00397; 00732 00733 e 00734; 00735; 00759; 00760; 00899; 01042; 01241.

Microfilme 294, Fotogramas 00332 e 00333.

Microfilme 380: Fotogramas 00083; 00160; 00169; 00170; 00178; 00182; 00183.

Microfilme 1C CNPI a, Fotogramas 00270; 01418-1497.

[98] Os Microfilmes e Fotogramas estão organizados em ordem crescente, conforme também estão organizados no próprio acervo do Museu do Índio.