

Kruk, Kuruk, Kuruca: genocídio e tráfico de crianças no Brasil imperial

Kruk, Kuruk, Kuruca: genocide and child trafficking in imperial Brazil

Vânia Maria Losada Moreira¹

vania.vlosada@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0661-499X>

Resumo: Durante o século XIX, o comércio de *kurucas* (crianças) afetou profundamente os povos *jê* que habitavam vastas regiões nas províncias de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia, especialmente os botocudos (*borum*). Neste artigo, o tráfico infantil e o conceito de genocídio são postos *vis-à-vis* na análise das fontes, segundo a tese de que o tráfico não era um problema isolado e pontual, pois que estava imbricado nas políticas de colonização, de criação e gestão de mão de obra e de consolidação da soberania do Estado imperial sobre o território.

Palavras-chave: Indígenas; tráfico de crianças; genocídio.

Abstract: During the 19th century, the trafficking of so called *Kurucas* (children) profoundly affected the *jê* people who dwelled in vast regions in the provinces of Minas Gerais, Espírito Santo and Bahia, especially the *Botocudos* (*Borum*). In this article, child trafficking and the concept of genocide are placed *vis-à-vis* in the analysis of historical sources, according to the thesis that trafficking was not an isolated and specific problem, insofar as it was linked to various policies, such as colonization, creation and management of labor, and consolidation of the sovereignty of the imperial state over the territory.

Keywords: Indigenous people; child trafficking; genocide

¹ Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Departamento de História e Programa de Pós-Graduação em História. BR 465, Km 7, s/n 23890-000 Seropédica, Rio de Janeiro, Brasil. Bolsista Produtividade CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico.

Kruk e *kuruk* são duas palavras que se alternam nos vocabulários colhidos entre os *borum* (botocudos) para designar filho (Emmeric; Monserrat, 1975, p. 10). Na língua portuguesa, aparecerão mais frequentemente os termos *kuruca*, *kuruka* e *curuca* para indicar tanto o filho ou filha dos indígenas e, mais genericamente, a criança *borum*. Durante o século XIX, o tráfico infantil afetou profundamente os povos jê independentes e semi-independentes, que habitavam uma vasta porção territorial encravada entre as províncias do Rio de Janeiro, do Espírito Santo, da Bahia e de Minas Gerais (ver Mapa 1). No período colonial, a região ficou mais ou menos alheia ao processo de desenvolvimento econômico, em razão da descoberta de ouro e do deslocamento do eixo colonizador da costa para o interior. A partir de então, foram sendo ocupadas áreas entre a serra da Mantiqueira, na capitania de Minas, e as regiões de Mato Grosso e Goiás, ao mesmo tempo em que a Coroa criava embaraços ao trânsito e à colonização dos territórios entre as zonas de exploração mineira e o litoral, com o fito de coibir o contrabando de ouro (Boxer, 2000, p. 67). Isso permitiu a continuidade da reprodução social de diferentes povos e grupos étnicos ali residentes, então denominados com etnônimos genéricos e imprecisos como tapuias, botocudos e aimorés, transformando a área em uma espécie de barreira natural e populacional contra o tráfico de ouro e diamantes. Por esse motivo, Maria Hilda Paraíso qualifica a vasta região de “zona tampão” (20014, p. 21).

O tráfico de pessoas para alimentar os mercados ilegais de escravizados indígenas é um fenômeno de longa duração na formação histórica do Brasil. Nasceu com a chegada dos portugueses, intensificou-se em determinadas regiões e temporalidades e nunca deixou de existir efetivamente, inclusive no século XX, quando as circunstâncias permitiam. Na zona tampão, no entanto, o tráfico de crianças se tornou particularmente intenso ao longo do Oitocentos. No início do século, a Coroa portuguesa autorizou a abertura da região à colonização e, durante o regime imperial, o processo foi bastante intensificado, transformando o tráfico infantil em uma estratégia colonialista de submissão dos indígenas à soberania do Estado imperial e aos interesses econômicos regionais. As fontes sugerem, portanto, que o tráfico de *kuruucas* não seria uma mera continuidade excrescente do passado colonial, pois estava relacionado aos processos sociais, políticos, econômicos e jurídicos desencadeados pelo regime imperial e por sua política indigenista.

O presente artigo tem por objeto o tráfico de *kuruucas* durante o regime imperial, um fenômeno cuja compreensão exige conectar as vastas regiões das províncias de Minas Gerais, do Espírito Santo e da Bahia às decisões políticas do novo regime, que ocorriam nos gabinetes das províncias e da Corte no Rio de Janeiro. A abordagem procura dar ao tema um tratamento mais sistemático, por meio da utilização



Mapa 1: “Zona Tampão”
Map 1: “Buffer Zone”

Fonte: Paraíso, 2014, p. 721; Hemming, 2007, p. 28.
Source: Paraíso, 2014, p. 721; Hemming, 2007, p. 28.

da categoria genocídio, evitando apreciar o tráfico infantil como uma questão pontual ou residual do processo de colonização da zona tampão. A hipótese discutida no artigo é a de que o tráfico infantil, longe de representar casos isolados ou fatalidades do contato interétnico, esteve no centro do processo de conquista territorial, da guerra contra os povos indígenas e dos processos diplomáticos, visando à pacificação. Para isso, analisa as fontes e a questão dos *kuruucas* à luz do processo de conformação do Estado nacional durante o regime imperial, em que a conquista territorial, a colonização e a organização do mundo do trabalho eram questões urgentes e estratégicas, que afetavam diretamente diferentes povos e grupos étnicos indígenas.

Guerra, tráfico de pessoas e trabalho compulsório

Em *Caminhos antigos e povoamento*, Capistrano de Abreu observou que as capitanias de Espírito Santo, Porto

Seguro, Ilhéus e parte de São Vicente e Santo Amaro “pouco diferiam em 1801 do que foram em 1601” (1988, p. 38), numa clara alusão ao fato de que os processos de conquista, ocupação e exploração econômica ainda eram incipientes na região. Em outras palavras, a “zona tampão” não estava intacta, mas tampouco havia entrado no eixo dinâmico do processo colonizador. O ponto de inflexão e a definitiva abertura da região à colonização coincidem com a vinda da família real para o Brasil, o desencadeamento da independência e a formação do Estado imperial. Marco importante desse processo foi a guerra ofensiva, ou guerra justa, autorizada pela Carta Régia joanina de 13 de maio de 1808, que mandava mover guerra contra os botocudos, permitindo a matança dos grupos resistentes e o cativoiro dos sobreviventes. Em 1831, a Lei de 27 de outubro aprovada pelo novo regime imperial revogou a guerra justa, que, todavia, continuou de modo oficioso por todo o século XIX e início do XX. Prova dessa continuidade foi a instalação de uma inspetoria do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na região, imediatamente depois da criação da agência indigenista em 1910, já em pleno regime republicano, justamente para conter o extermínio dos povos indígenas então em curso, por meio de bandeiras capitaneadas por moradores e fazendeiros regionais.

Do ponto de vista da longa duração, a guerra foi realizada tanto de forma oficial, *i.e.*, ancorada, justificada e patrocinada pelas leis vigentes, quanto de forma oficiosa, contando com o apoio tácito de autoridades ou, pelo menos,

com sua omissão em relação aos crimes. *Pari passu* à guerra oficial e à oficiosa, desenvolveu-se o tráfico de indígenas e formas de escravização que procuravam burlar as leis proibitivas. Nesse contexto, a guerra, o tráfico de pessoas indígenas – incluindo crianças, mulheres e homens vencidos nos campos de batalha – e as diferentes modalidades de cativoiro indígena são fenômenos interligados e estruturantes das relações interétnicas entre colonizadores e colonizados.

Em relação ao tráfico propriamente dito, vale registrar que se tratava de uma atividade comum, ilegal e bem conhecida, tendo sido inclusive retratada por Jean-Baptiste Debret em dois registros pictóricos: um mais evidente, em que três “soldados indígenas” de Curitiba levavam presas em cordas duas mulheres “selvagens” e quatro crianças; e outro retratando as matas do rio Paraíba, em que, ao fundo, Debret reproduz a mesma cena do tráfico de Curitiba, em uma clara alusão ao fato de que a guerra e o tráfico de indígenas faziam parte do cenário das exuberantes florestas tropicais do Brasil (ver Figuras 1 e 2).

A ilegalidade do tráfico de indígenas deve ser analisada do ponto de vista da lei, pois mesmo a guerra justa, que autorizava o cativoiro, não permitia a comercialização de pessoas indígenas. Ao fim e ao cabo, diante da lei o cativoiro era fundamentalmente um castigo ou uma punição por rebeldia. Desse modo, embora semelhantes em sua natureza compulsória, o trabalho obtido com o cativoiro indígena e a escravidão de africanos e afrodescendentes se fundamentavam em ordenamentos políticos, jurídicos e ideológicos dis-



Figura 1: Jean-Baptiste Debret *Forêt vierge: les bords du Parahiba* (Floresta virgem: às margens do Parahiba)
Figure 1: Jean-Baptiste Debret *Forêt vierge: les bords du Parahiba* (Virgin forest: the edges of Parahiba)

Fonte: Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3670>
 Source: Brasiliana Guita and José Mindlin Library. <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3670>



Figura 2: Walter Garber

Figure 2: Walter Garber

Fonte: APEES-BRD-012 - Índios Botocudos do Rio Doce. Local: Barra do rio Pancas, entre Colatina e Barbados, em 1909.

<https://ape.es.gov.br/indios-botocudos-do-rio-doce-walter-garber#prettyPhoto/gallery2/11/>

Source: APEES-BRD-012 - Botocudos Indians from Rio Doce. Location: Barra do Pancas River, between Colatina and Barbados, in 1909.

<https://ape.es.gov.br/indios-botocudos-do-rio-doce-walter-garber#prettyPhoto/gallery2/201/11/>

tintos. O índio cativo não podia ser vendido e seu comércio, por ser ilegal, tampouco podia ser taxado pela Coroa. Assim, mesmo o indígena cativo não perdia certas prerrogativas de sua antiga condição civil e natural de homem livre, não sendo permitido tratá-lo como mercadoria ou propriedade passível de ser marcada a ferro, vendida, taxada ou transmitida por herança (Alencastro, 2000, p. 137).

A despeito das tentativas de coibir o tráfico e a escravização dos nativos, ambas as situações estão firmemente associadas aos indígenas e à sua história de contato com o colonizador. Para o período colonial, John Monteiro (1994) demonstrou como a instituição da administração particular dos índios na capitania de São Paulo se ancorava nas bandeiras de apresamento e no tráfico interno de

indígenas, burlando quase todos os anteparos jurídicos que tentavam proteger a liberdade deles, permitindo, inclusive, que fossem arrolados em inventários e transmitidos por herança. Como erva daninha das mais resistentes, formas semelhantes à administração particular dos indígenas foram atualizadas e reinventadas pela sociedade escravista imperial, por meio de novos regimes e agentes tutelares.

Os indígenas libertos pela Lei de 27 de outubro de 1831, que revogou as guerras justas joaninas, por exemplo, eram tratados de acordo com a legislação orfanológica. Poderiam ficar, desse modo, sob a tutela de particulares, que teriam acesso a sua força de trabalho em troca de dar-lhes educação, vestuário, catequese cristã e cuidados médicos. Eventualmente, os particulares precisariam desembolsar o pagamento de soldos aos seus tutelados, se já tivessem ressarcido seus gastos e investimentos iniciais. O regime tutelar orfanológico estabelecido em 1831 não era, na verdade, uma novidade. Inspirava-se na Carta Régia de 12 de maio de 1798, que aboliu o Diretório dos Índios e estendeu aos indígenas dos sertões, *i.e.*, aos indivíduos provenientes de povos e grupos independentes e ainda não conquistados, a condição de órfãos, que poderiam ser tutelados pelos particulares (Mendes Júnior, 1912, p. 53; Cunha, 1992, p. 147).

A exploração colonial plurissecular do trabalho indígena criou um círculo vicioso do qual o regime imperial não se libertou, permitindo, inclusive, seu aprofundamento em todas as regiões de expansão da economia e da sociedade nacional. Bandeiras de extermínio e/ou apresamento de indígenas continuaram ao longo do novo regime, como atestam os relatórios provinciais de Goiás do período entre 1837 e 1842 (Karasch, 1992, p. 404) ou ainda as perseguições contra os xokleng no Paraná, já na segunda metade do XIX (Motta, 2017). Correndo em paralelo à guerra oficial e à oficiosa, proliferavam o tráfico de pessoas, a corrupção e a malversação das leis e a interminável criatividade de políticos, moradores, comerciantes e fazendeiros para inventar formas e motivos para perpetuar a escravização indígena e/ou obter lucros com a venda deles. Soraia Dornelles demonstrou que, na província de São Paulo, por exemplo, apesar de o Diretor-Geral de Índios José Machado de Oliveira condenar a ilegal escravização dos indígenas nas fazendas e povoações do oeste da província, ele mesmo fomentava a ilegalidade ao elaborar, em 1853, a pedido da presidência da província, uma tabela de valores para indenizar os moradores e os fazendeiros (criminosos) que detinham ilegalmente indígenas em cativeiro: “A variação de preço se dava por sexo e idade, sendo mais valorizados os homens entre 20 e 30 anos, ao custo de 60 mil-réis” (2018, p. 88).

Na zona tampão, os *kuruca*s foram tratados como despojo de guerra. Podia-se obter um *kuruca* no mercado

por 100 mil-réis ou em troca de uma espingarda em São Mateus; muitos roceiros da região tinham seus próprios *kurucas* para utilizar como escravos ou vender; e algumas comunidades pobres viviam quase inteiramente do tráfico de *kurucas*, como a de São José de Porto Alegre (Otoni, 2002, p. 49-50). Os contemporâneos do comércio de crianças podiam até concordar que o tráfico era vil, imoral ou ilegal, mas se dividiam quanto à crítica ao aproveitamento deles e dos indígenas em geral por meio do trabalho compulsório. Muitos viam com bons olhos a entrega das crianças indígenas aos particulares ou a instituições estatais, como os Arsenais da Marinha e do Exército, para ser supostamente educados, evangelizados nos preceitos cristãos e aprender algum ofício, frisando o valor “civilizatório” da medida. Teófilo Otoni foi um crítico ácido das violências que prevaleciam na zona tampão, especialmente contra o tráfico de crianças. Apesar disso, recebeu um *kuruca* de presente, e, visando dar à criança uma suposta oportunidade de vida, entregou-a ao Arsenal do Exército, na qualidade de aprendiz, onde o menino terminou falecendo em pouco tempo (2002, p. 54).

O relato do artista François-Auguste Biard, que, no final da década de 1850, viveu entre os índios de Nova Almeida e Santa Cruz, no Espírito Santo, é particularmente elucidativo acerca da generalização do uso do trabalho infantil por meio do instituto orfanológico. Ao se referir ao italiano que o hospedava e que ele nominava de o “Sr. X”, Biard escreveu sobre os “índios que tinham dono”:

Desta vez ele [o Sr. X] me cedeu um dos seus índios. Digo assim porque é costume na província do Espírito Santo tomar-se conta dessas criaturas desde meninos, embora pertençam a alguma instituição orfanológica; comprometem-se a criá-los e vigiá-los até uma certa idade, não como escravos, mas apenas como empregados. (1945, p. 102)

Em relação às crianças, a tutela orfanológica podia se estender por toda a sua juventude e vida adulta, tornando-se efetivamente uma forma disfarçada de cativo e escravização. Moradores da comarca de Viana, na província do Espírito Santo, por exemplo, queriam manter os indígenas sob o regime de tutela *ad infinitum*. Com o apoio do governo provincial, fizeram chegar às instâncias mais altas do Império a solicitação de tutela sobre “índios aldeados” de “todas as idades e sexos”. Propunham-se a alimentá-los e vesti-los por três anos, sem pagar-lhes soldo algum. Findo esse período, pagariam anualmente 15 mil-réis para as mulheres acima de 16 anos e 25 mil-réis para os homens acima de 18, além de cuidar da alimentação, das enfermidades e do vestuário (Aviso add – Ministério do Império, 03/01/1854). É importante notar que os

moradores de Viana solicitavam “índios aldeados” e que isso estava em desacordo com as novas resoluções e orientações estabelecidas no *Regulamento Acerca das Missões de Catequese e Civilização* (Decreto n. 426, 24/07/1845).

De acordo com o Decreto 426, o Estado podia arregimentar compulsoriamente os indígenas para serviços públicos e o serviço militar (Art. 1, § 28; Art. 2, §13), e ainda recomendava-se que fosse exercida vigilância para que eles não fossem constrangidos a trabalhar para os particulares (Art. 1, § 28). Para não caracterizar o trabalho compulsório dos indígenas como uma forma de escravização, era obrigatório o pagamento de soldos, quando estivessem prestando serviços ao Estado ou fora do aldeamento. O regulamento, pelo menos em termos retóricos, priorizava o aldeamento e a catequese e taxativamente vedava que os índios fossem constrangidos a trabalharem para particulares. Apesar disso, o governo imperial aceitou, em parte, o pedido dos moradores de Viana, autorizando o emprego de indígenas de diferentes sexos e idades por um ano, com soldo negociado entre os particulares e o Diretor-Geral dos Índios da província, demonstrando que nem mesmo o Império se esforçava para fazer valer as prioridades e deliberações que o próprio regime promulgava.

O tráfico de *kurucas* nas províncias de Minas Gerais, do Espírito Santo e da Bahia deve ser considerado, por conseguinte, como um capítulo específico de um problema mais generalizado, representado pelo tráfico e/ou transferência forçada de pessoas indígenas de seus aldeamentos e/ou de suas aldeias originais, visando fornecer mão de obra para variadas atividades urbanas e rurais, capitaneadas não apenas por particulares, mas também pelo próprio Estado. Ter acesso ao trabalho indígena era, além disso, algo disputado entre Estado e particulares (Dornelles, 2018, p. 94); e, se bem analisado o *Regulamento das Missões Acerca da Catequese e Civilização dos Índios*, considerado por todos os especialistas como a principal e mais abrangente legislação indigenista do regime imperial, o Estado marcou bem sua posição, ao permitir o recrutamento estatal para serviços públicos e militares.

A narrativa de Biard fornece, aliás, um importante testemunho da competição entre Estado e particulares pelo acesso à mão de obra indígena, bem como da preferência dos índios por servir a um amo ou patrão do que cair nas malhas do penoso serviço militar. De acordo com o artista, os indígenas e seus “donos” tinham muito medo da conscrição militar, pois era frequente o recrutamento forçado deles na província. Referindo-se ao pequeno indígena Manoel que o ajudava em Vitória, escreveu (ver Figuras 3 e 4):

Era também um perito marinheiro esse rapaz. Queria se encarregar de minhas encomendas e não me deixar nunca, mas o dono temia tanto quanto o próprio ra-

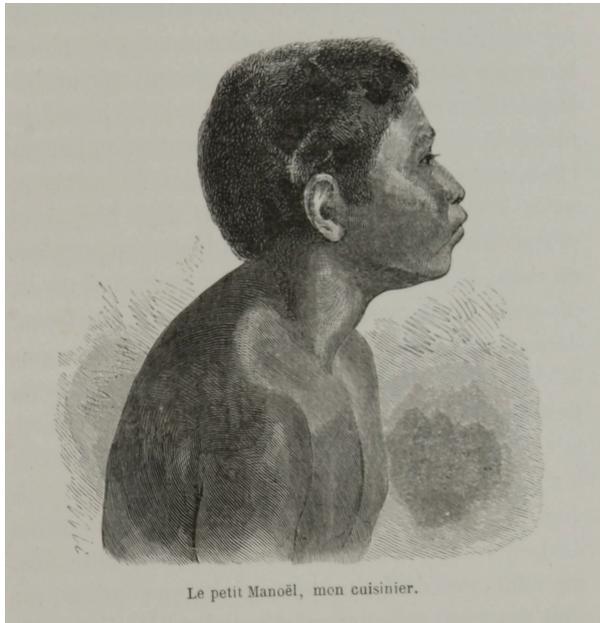


Figura 3: François-Auguste Biard Le petit Manoël, mon cuisinier (O pequeno Manoel, meu cozinheiro)

Figure 3: François-Auguste Biard Le petit Manoël, mon cuisinier (Little Manoel, my cook)

Fonte: BIARD, François-Auguste. *Deux années au Brésil*. Paris: Librairie de L. Hachette C', 1862. <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4983>

Source: BIARD, François-Auguste. *Deux années au Brésil*. Paris: Librairie de L. Hachette C', 1862. <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4983>



Figura 4: Walter Garber

Figure 4: Walter Garber

Fonte: APEES-BRD-008 - Índios Botocudos do Rio Doce. Local: Barra do rio Pancas, entre Colatina e Barbados, em 1909.

<https://ape.es.gov.br/Media/ape/Galeria%20de%20Fotos/Indios%20Botocudos/8.jpg>

Source: APEES-BRD-008 - Botocudos Indians from Rio Doce. Location: Barra do Pancas River, between Colatina and Barbados, in 1909.

<https://ape.es.gov.br/Media/ape/Galeria%20de%20Fotos/Indios%20Botocudos/8.jpg>

paz ser pegado para servir no exército, como acontecia frequentemente com os indígenas (p. 141).

Desse modo, semelhantemente ao período colonial, a liberdade civil dos índios durante o regime imperial não incluía a liberdade de não trabalhar.

Genocídio como categoria de análise histórica e tráfico de *kurucas*

A origem da palavra genocídio está ligada às investigações do jurista Raphael Lemkin (1900-1959), que cunhou o neologismo em um livro sobre o imperialismo nazista, publicado em 1943. O termo visava sintetizar processos complexos, violentos e sistemáticos de destruição em massa de determinados grupos, tanto em termos físicos quanto culturais (Moses, 2010, p. 22). Dirk Moses salienta que a aniquilação total (extermínio) não aparece como condição *sine qua non* na definição proposta por Lemkin, que interpretou o genocídio como um processo histórico-social, o qual teria duas fases: a primeira, de destruição dos padrões nacionais de determinada coletividade, e a segunda, de imposição dos padrões nacionais do opressor aos grupos a ser suprimidos (2010, p. 11). Em lugar de extermínio, Lemkin usava a palavra destruição, definindo genocídio como “the criminal intent to destroy or cripple permanently a human group” (Apud Moses, 2010, p. 21).

Em 1946, o termo se tornou uma categoria jurídica reguladora das relações internacionais, quando a Organização das Nações Unidas (ONU) aprovou a resolução de 11 de dezembro, definindo a destruição de “grupos humanos” como um delito contra os direitos humanos (Bianchi, 1995, p. 543). A aprovação da resolução veio no esteio de um Ocidente estarecido com os crimes cometidos pelo nazismo, especialmente com a “solução final” perpetrada contra os judeus. O texto final da resolução foi aprovado em 1949 e definiu genocídio como atos realizados com a intenção de destruir, em parte ou no todo, grupos nacionais, étnicos, raciais ou religiosos. Dentre tais atos, o texto menciona cinco:

a) Extermínio de membros do grupo. b) Atentado grave contra a integridade física ou mental dos membros do grupo. c) Submissão intencional do grupo a condições de existência tendentes a provocar sua destruição física, total ou parcial. d) Medidas tendentes a impedir os nascimentos no âmbito do grupo. e) Transferência forçada de crianças de um grupo para outro grupo. (Apud Bianchi, 1995, p. 544)

Se, como crime, o genocídio é apenas tipificado após a II Guerra Mundial e a aprovação da resolução da ONU, como fenômeno histórico-social é “tão antigo como a história humana” (Bianchi, 1995, p. 543), tal como reconhecem vários pesquisadores. A própria estruturação do campo de estudos sobre genocídio, que, a partir dos anos 1990, passou a contar com revistas especializadas, ancorou-se no entendimento de que o genocídio é um fenômeno histórico-social *avant la lettre* (Bloxham; Moses, 2010, p. 2). Bloxham e Moses ainda salientam que, do ponto de vista da longa duração, os genocídios apresentam um padrão estável: assassinato da elite portadora da identidade; assassinato e/ou escravização dos homens capazes de fazer resistência armada; e sequestro e estupro de mulheres e crianças para a imposição da aculturação forçada (2010, p. 10). Em razão disso, frisam ser o genocídio muito mais um processo do que eventos ou fatos pontuais e isolados, cabendo à historiografia o papel fundamental de problematizar e discutir as temporalidades, contingências e causas de tais processos (2010, p. 6).

Raphael Lemkin cunhou o conceito estudando alguns exemplos históricos de perseguição a grupos étnicos e religiosos específicos. Detendo-se especialmente no caso da conquista dos povos indígenas da América, tinha Bartolomé de Las Casas como “herói” e lera diversos teólogos, juristas e filósofos que sustentavam os direitos naturais dos indígenas no interior do direito dos povos, em uma sequência que começava com Francisco de Vitória (1483-1546) e Las Casas (1474 ou 1484-1566), passava por Hugo Grotius (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-1694), Emmerich de Vattel (1714-1767) e Christian Wolff (1679-1754), até chegar aos humanistas do século XIX (Moses, 2010, p. 26). Apesar disso, no campo dos estudos sobre a história dos indígenas e do indigenismo, especialmente no que se refere ao Brasil, o conceito é bem menos utilizado do que poderia ser. Tal como ocorre em outros campos de estudo, um dos fatores determinantes da subutilização do conceito é a associação entre genocídio e extermínio, e até mesmo entre genocídio e o holocausto produzido pela “solução final” do regime nazista.

Nesse diapasão, o conceito seria muito radical para caracterizar relações interétnicas e políticas indigenistas implementadas pelos Estados, especialmente as que permitiram a sobrevivência de povos e grupos e suas reestruturações em novos termos e condições, mesmo que tais condições fossem violentas e impusessem relações sociais, políticas e econômicas muito assimétricas e desiguais para os indígenas. Seria inapropriado, por exemplo, para a interpretação das políticas indigenistas no Brasil, por nunca ter havido políticas de extermínio total dos indígenas, mas apenas de grupos étnicos ou parcialidades resistentes, como no caso da decretação de

guerras justas ou de bandeiras autorizadas pelas instâncias governamentais do Império. O genocídio diria respeito, desse ângulo, a casos pontuais de políticas e processos sociais mais amplos de assimilação social. Em razão disso, disseminou-se no campo da antropologia e da história muito mais o conceito de *etnocídio* do que o de genocídio; e etnocídio seria o conjunto de fenômenos associados à destruição dos laços socioculturais de grupos étnicos, sem que isso esteja necessariamente vinculado à destruição física de seus membros (Tamagno, 2001, p. 5).

Outra ordem de preocupação que tem freado o uso mais sistemático do conceito é, a meu ver, o projeto historiográfico de investigar e escrever uma história dos indígenas e dos povos indígenas que não seja pautado exclusivamente na narrativa de sua destruição e de seu desaparecimento. John Monteiro deixou bastante clara tal perspectiva, ao analisar criticamente os livros *Ouro vermelho*, de John Hemming, e *Índios da Amazônia: de maioria a minoria*, de Carlos Moreira Neto, tomando-os como excessivamente dedicados e aprisionados à narrativa do desaparecimento de povos e grupos por doenças, guerras, cativo e escravização. Para Monteiro, enfoques desse gênero deixam de tematizar outros processos históricos importantes, que permitiriam explicar como vários povos e grupos chegaram, mesmo que bastante transformados, até os dias atuais (Monteiro, 2001, p. 4). Nem Monteiro nem outros historiadores e antropólogos que seguem a mesma linha ignoram a gravidade do problema da destruição e do extermínio de vários povos indígenas ao longo do processo histórico. Mas a opção preferencial por pesquisar a reprodução social de povos e grupos étnicos ao longo da história induziu as investigações a outros problemas e situações além do genocídio, como as questões relativas à adaptação criativa dos povos indígenas às novas formas de ordenamento social, por meio de processos de transculturação, etnogênes e mestiçagens (Schwartz; Salomon, 1999; Almeida, 2003; Moreira, 2019).

Apesar das resistências, dos receios e das incompreensões que cercam a utilização mais sistemática do conceito no campo da história dos indígenas e do indigenismo, o genocídio, na sua qualidade de processo histórico *avant la lettre* de destruição sistemática física e cultural, ocupa um lugar estruturante nas relações interétnicas entre indígenas e não indígenas no continente americano, mesmo em períodos históricos em que estava totalmente fora do horizonte político e ideológico a defesa pública do extermínio físico dos índios. Sob o lema rondoniano “Morrer se preciso for, matar nunca”, por exemplo, o extermínio dos indígenas, embora não defendido pelo Estado republicano, era algo dado como última possibilidade, e ambos os lados do contato interétnico sabiam disso. Desse modo, o SPI estruturou a pacificação e a territorialização

dos indígenas visando à progressiva “aculturação”, “assimilação” e “nacionalização” dos indígenas, sem mencionar explicitamente a guerra e outras formas de violência e coerção. Mas, como bem notou Antonio Carlos Souza Lima, a atração, a pacificação e a tutela exercida sobre os indígenas pelo SPI se alicerçavam num claro processo de guerra e conquista, “sublimado” pelo léxico nacionalista, patriótico e positivista da agência indigenista (1995, p. 61).

A meu ver, a historiografia não deve ficar, efetivamente, aprisionada no campo narrativo do extermínio e do desaparecimento dos povos indígenas, nem tampouco perder de vista o lugar estruturante do genocídio na tessitura das relações interétnicas em diferentes temporalidades da longa duração. Afinal, dos cinco exemplos de atos que configuram crime de genocídio, que aparecem textualmente na resolução da ONU – *i.e.*, extermínio de membros do grupo; atentado grave à integridade física ou mental; submissão a condições que podem levar à destruição física, total ou parcial; impedimento de nascimentos; e transferência forçada de crianças – pelo menos dois, se não todos, fazem parte da história e/ou da memória de cada grupo étnico e povo indígena americano. Mais ainda, todos os cinco “atos” estão claramente presentes na conquista dos territórios e povos jê ribeirinhos dos sertões e das florestas da zona tampão.

O tráfico de *kurucas* representa, por exemplo, uma evidente “transferência forçada de crianças de um grupo para outro grupo”, e Teófilo Otoni deu testemunho inequívoco sobre a extrema violência com que esse tráfico infantil ocorria na região: “Os traficantes davam caça aos indígenas como animais ferozes” (2002, p. 41). O método da “caça aos indígenas” era semelhante ao da caça à capivara, com a utilização de cachorros bem treinados, em que se “matava uma aldeia”, poupando apenas algumas mulheres e, principalmente, as crianças:

Separados os kurucas, e alguma índia moça mais bonita, que formam os despojos, sem misericórdia faz-se mão baixa sobre os outros, e os moradores não sentem outra emoção que não seja a do carrasco quando corre o laço no pescoço dos enforcados (2002, p. 47).

O tráfico e as bandeiras de extermínio eram, portanto, faces diversas de uma mesma moeda. Estavam associados e, de acordo com Otoni, não era hipérbole de sua parte usar a expressão “matar uma aldeia”, por se tratar de “uma frase técnica na gíria da caçada dos selvagens” (2002, p. 47). Por isso mesmo, chamou as bandeiras na região de “carnificinas de Capivara” (2002, p. 58).

Existem diversas menções ao comércio de crianças indígenas em narrativas de viajantes estrangeiros que passaram pelo Espírito Santo, Minas Gerais e Bahia,

como, por exemplo, Maximiliano de Wied-Neuvied, Auguste de Saint-Hilaire, Johann Baptist Emanuel Pohl, e em vários documentos expedidos por autoridades civis, militares e religiosas que atuavam na região, como o coronel Guido Thomaz Marlière e o pároco Antônio Miguel de Azevedo (Paraiso, 2006). Mas o testemunho de Teófilo Otoni é uma das fontes mais importantes para a investigação desse assunto, pois permite situar o genocídio, o trabalho compulsório indígena e tráfico infantil no contexto da economia política do período. Sua narrativa foi primeiramente publicada em 1859, na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (RIHGB). Era uma longa carta escrita a Joaquim Manuel de Macedo – poeta, romancista romântico e membro do IHGB –, que havia lhe solicitado pessoalmente a empreitada de escrever sobre os indígenas ribeirinhos do Mucuri, Jequitinhonha, São Mateus e Doce. O IHGB representava uma das mais importantes instituições do período, por reunir a elite política e intelectual do Império, tendo inclusive como presidente de honra o próprio monarca D. Pedro II (Guimarães, 1988; Schwarcz, 2002; Kodama, 2009). O que ali se passava e, principalmente, o que se publicava na RIHGB era de conhecimento público da elite e, em razão disso, há que se concordar com John Monteiro de que a revista serve como um bom “*barômetro através do qual se podia aferir a intensidade do debate indigenista da época*” (2001, p. 147).

Do ponto de vista historiográfico, a narrativa de Teófilo Otoni interessa não apenas porque ele transitava pelos mesmos salões e gabinetes frequentados pela elite intelectual e política do Império. É também importante porque ele conhecia bem a região e os grupos indígenas ali residentes, permitindo-lhe desenvolver um olhar de sertanista sobre a questão indígena. Desde 1847, dispunha de concessão do governo mineiro para fundar a *Companhia de Navegação e Comércio do Vale do Mucuri* (Duarte, 2002, p. 13); e, embora o objetivo primordial de sua concessão tivesse sido o comércio e a criação de estradas e linhas fluviais, teve de se dedicar também à colonização, para dar suporte ao empreendimento. Como ele mesmo explicou: “[...] os trabalhos da companhia seriam todos em pura perda, se ao longo da estrada não se instalasse povoadores que garantissem o trânsito dos viajantes, e o transporte de cargas (2002, p. 97)”. No desenvolvimento de suas atividades de comércio e colonização, Otoni entrou em contato com vários povos indígenas, que estavam organizados em diferentes grupos e bandos (ver Fig. 5 e 6). A beligerância entre os indígenas era grande, e os que mantinham a paz entre si, formando redes multicomunitárias de autodefesa, foram denominados por Otoni de “confederação”. A mais mencionada em sua narrativa é a confederação dos *naknenuks*. De acordo com Otoni:



Figura 5: Jean-Baptiste Debret Kiakhrara Mongoyo: fille sauvage Camacan (Kiakhrara Mongoyo: índia Camacã)

Figure 5: Jean-Baptiste Debret Kiakhrara Mongoyo: fille sauvage Camacan (Kiakhrara Mongoyo: indigenous woman Camacã)

Fonte: Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin.
<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3673>
 Source: Brasileira Guita and José Mindlin Library.
<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3673>

Acossados pela população cristã que se ia estabelecendo pela cordilheira central, os macunis, malalis, machacalis, naknenuks, aranaus, bakuês, biturunas, jiporoks, etc., que pela mor parte são da nação dos botocudos, se viram obrigados a concentrar-se na zona onde correm as águas do Mucuri, estendendo-se ao N.E. e N. até Jequitinhonha ou alguns de seus confluente a leste até o litoral, ao sul até o Suassuí Grande e rio Doce. (2002, p. 41)

398

Maria Hilda Paraíso pesquisou uma exaustiva documentação primária sobre os grupos étnicos que habitavam a “zona tampão”, e os resultados de sua pesquisa fornecem uma configuração mais compreensiva sobre a população indígena local. Identificou nas fontes diferentes

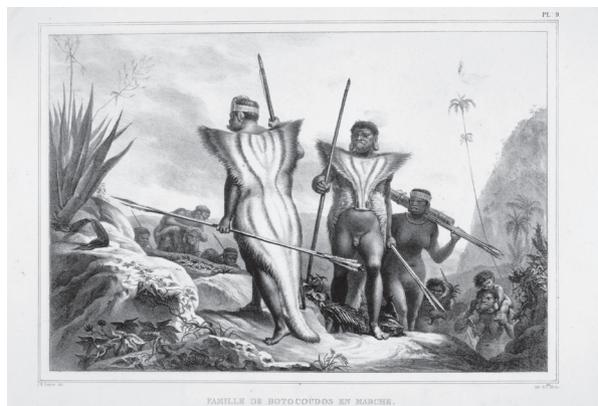


Figura 6: Jean-Baptiste Debret Famille de Botocoudos en marche (Família de Botocudos em passeio)

Figure 6: Jean-Baptiste Debret Famille de Botocoudos en marche (Botocudos family walking)

Fonte: Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin.
<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3687>
 Source: Brasileira Guita and José Mindlin Library.
<https://digital.bb>

etnônimos – kamakã, mongoió, pataxó, monoxó, kutaxó, maxacali, malali, macuni, kopoxó, aimoré, gren, botocudo, entre outros –, frisando ser todos falantes de línguas do tronco linguístico macro-jê, e com uma diversidade cultural mais aparente do que real (2014. p. 38). Para a autora, no emaranhado de tantos etnônimos é possível identificar “[...] os Kamakã-mongoió; os Aimorés/Gren/Botocudo e os demais formavam subgrupos de uma mesma nação” (2014. p. 38).

O que o testemunho de Otoni e os de outras fontes coevas sugerem, para uma análise historiográfica mais atenta e cuidadosa, é que o tráfico de crianças não representa uma mera “fatalidade” secundária da guerra de conquista então em curso, e menos ainda fatos isolados. Como se verá adiante, as crianças indígenas estiveram no centro das relações interétnicas da zona tampão, tanto na guerra de conquista quanto na diplomacia para a construção da paz. É tanto a guerra quanto a paz eram faces diversas de processos mais amplos de conquista territorial, consolidação do Estado nacional e política de criação e gestão de mão de obra.

Kruk, Kuruca: guerra, diplomacia e protagonismo indígenas

A ilusão sobre o primitivismo dos indígenas, que, consciente ou inconscientemente, os associam a pessoas oriundas de sociedades intocadas pelas transformações

históricas geradas pelo colonialismo e portadoras, por isso mesmo, de uma cultura isolada e original (“autêntica”), é antiga no Brasil. Teófilo Otoni, por exemplo, não aceitava a convicção, então preponderante, segundo a qual os botocudos eram os descendentes oitocentistas dos lendários aimorés, encontrados e descritos pelos cronistas do século XVI e XVII, tal como sustentavam nomes de peso de sua época como o naturalista Carl Friedrich Philipp von Martius e historiador Robert Southey (Emmerich; Monserrat, 1975, p. 8). Para ele, a “inteligência varonil” dos aimorés era incongruente com a “barbaridade”, “estupidez” e “inaptidão para civilizar-se” dos botocudos conhecidos e observados por ele (2002, p. 60). A despeito da incredulidade de Otoni, a análise linguística de vocabulários colhidos entre grupos de aimorés, krens e botocudos, entre 1610 e 1973, corroboram a tese do parentesco (Emmerich; Monserrat, 1975). Ou seja, escapava a Otoni o que ainda escapa de muitas pessoas, *i.e.*, que os povos indígenas fazem parte da história e sofrem transformações e mudanças impostas por diferentes conjunturas (Marcato, 1979; Mattos, 2004; Langfuhr, 2006; Moreira, 2010; Paraíso, 2014).

No século XIX, o cerco sobre os territórios *borum* se fechou, expondo os diferentes grupos a um processo de aceleração e intensificação do genocídio em curso. A conquista colonial das terras pela guerra e o tráfico ilegal de pessoas indígenas desorganizavam de modo rápido e violento a vida e a estrutura socioeconômica dos diferentes povos e grupos da região, e ainda estimulavam as guerras entre os *borum*, movidas por uma cosmovisão estruturada nas disputas por força mágica (*yikégn*) e na vingança de ofensas que ocorriam tanto no plano das relações sociais e políticas estabelecidas entre eles quanto no nível mágico do xamanismo (Mattos, 2004, p. 140). Esse quadro também favoreceu a subordinação de grupos ou de parcialidades sobreviventes a regimes de subserviência e dependência em relação aos colonos, que igualmente degradavam suas condições de existência. Muitos fazendeiros da zona, por exemplo, desenvolveram suas atividades econômicas com base na mão de obra indígena, obtida em troca de paz e alimento:

[...] os fazendeiros cuidam só em ter o paiol suprido para matar a fome aos selvagens, porque assim infalivelmente obtêm trabalhadores que lhes plantem, capinem, e colham as roças e os canaviais, e façam todo o serviço de cultura. Não é raro ver uma fazenda contígua à mata ocupada pelos selvagens, grande porção de ferramentas que poderá fazer crer ao viajante que aquela casa pertence a um proprietário de 20 ou 30 escravos, e entretanto o fazendeiro não tem um só escravo, e nem ele e nem as pessoas de sua família trabalham de foíce e machado. [...] E é tal o poder

da fome, e o terror com que subjuga os selvagens a lembrança das passadas carnificinas, que os míseros se sujeitam ao chicote, à palmatória e até ao tronco, que são ainda hoje os instrumentos civilizadores de que serve os moradores cristãos. (Otoni, 2002, p. 72)

Em um ambiente tão conflagrado pela guerra entre diferentes grupos indígenas, pelas carnificinas feitas à mando dos colonizadores, pela fome, pelas doenças, pela exploração do trabalho e pelo tráfico de pessoas é de se questionar qual era a capacidade de resposta e de protagonismo dos indígenas, principalmente quando se reconhece serem eles o polo mais frágil e vulnerável das relações interétnicas. Uma parte da historiografia é muito taxativa ao afirmar que a conquista e o colonialismo, ao impor sua face mais desumana e violenta contra os indígenas, promoveram um estado de profunda “desolação” e “anomia” incompatível com a ideia de sujeito, agência ou protagonismo para abordar a história de indivíduos, grupos ou comunidades que sobreviveram à conquista (Restall, 2006, p. 184). Ou seja, diante da enorme violência e rápida desorganização de suas sociedades, os povos indígenas se tornaram incapazes de lidar com a nova conjuntura a partir de seus valores e interesses, e de forjar respostas e formas de vida criativas, conscientes e responsáveis frente aos novos tempos, desafios e acontecimentos. No Brasil, a obra referencial de Gilberto Freyre oferece um bom exemplo, pois sustenta que o indígena perdeu a “capacidade de desenvolver-se autonomamente tanto quanto de elevar-se de repente, por imitação natural ou forçada, aos padrões que lhes propõe o imperialismo colonizador”. Mais ainda, mesmo “que se salvem formas ou acessórios de cultura, perde-se o que Pitt-Rivers considera o potencial, isto é, a capacidade construtora da cultura, o seu elã, o seu ritmo” (2005, p. 177).

O conceito de “aculturação”, entendido como destruição ou esvaziamento das culturas originais, que passaram a ficar subordinadas aos valores e às dinâmicas da cultura ocidental, caminhou *pari passu* à convicção de que a conquista gerou desolação e anomia nos grupos e indivíduos sobreviventes. Maria Regina Celestino de Almeida observa que parte expressiva da historiografia e da antropologia por muito tempo não considerou os processos de negociação, adaptação e transformação sociocultural dos indígenas, como exemplifica a reflexão de Florestan Fernandes, que destacou apenas três formas de reação indígena frente aos processos coloniais: “a rebelião, a submissão voluntária e a preservação da autonomia tribal, por meio do isolamento” (2003, p. 28). Nesses termos, a ideia de protagonismo indígena ficou muito restrita e associada às ações voltadas à preservação da sociedade e da cultura “originais” pela guerra, rebelião e fuga, ao mesmo tempo em que povos e grupos que começaram a fazer parte

da sociedade conquistadora eram vistos principalmente como derrotados, vencidos e crescentemente aculturados. Exemplo elucidativo dessa perspectiva é a avaliação de Hemming, ao afirmar que os *“índios fracassaram completamente em encontrar e desempenhar qualquer papel nessa nova sociedade [i.e., o Brasil colonial] que estava usurpando suas terras”* (2007, p. 669). Desse ponto de vista, eram povos e/ou indivíduos vencidos, humilhados e submetidos, e a sua mais notável contribuição para a formação social brasileira foi biológica (Moreira, 2019, p. 30).

O debate sobre a necessidade de a historiografia investigar o protagonismo indígena adquire contornos mais sofisticados quando se postula a necessidade de interpretar ações, escolhas e agendas indígenas considerando os valores e as cosmovisões dos diferentes povos e culturas. Mas os desafios para realizar essa perspectiva historiográfica não são de pequena monta: os mundos indígenas continuam ainda muito desconhecidos, as fontes históricas são, por vezes, escassas, e boa parte das existentes foram produzidas a partir do olhar do colonizador. Em razão disso, Maria Cristina dos Santos e Guilherme Galhegos Felipe salientam que a ultrapassagem de explicações eurocêntricas exige a criação de procedimentos metodológicos para reconhecer nas fontes os valores e pontos de vista dos indígenas, *i.e.*, suas *“lógicas de compreensão e interação com a realidade e com os demais sujeitos presentes nela”* (2016, p. 24). Vias metodológicas desse tipo têm sido a interdisciplinaridade entre história e etnografia e o debate acerca dos anacronismos, que podem surgir como o efeito de projetar resultados de investigações de uma temporalidade (presente/ etnografia) para outra (passado/ historiografia) (Pompa, 2003, p. 99-132).

Na narrativa de Otoni, a crítica documental pode explorar tanto exemplos de trágica anomia quanto de protagonismo político de extrema coragem entre os indígenas. Em relação aos estados de anomia que grassaram entre indivíduos e grupos da região, tratados como *“feras”* que podiam ser caçadas, exploradas e vendidas, Cro e Crahy, nominalmente citados por Otoni, servem de caso exemplar. Em 1830, eles dirigiram uma bandeira contra uma aldeia, organizada por moradores do Mucuri com o apoio do governo provincial, que forneceu soldados, pólvora e bala. Escreve Otoni: *“Crahy para justificar fidelidade à bandeira, e o princípio de que o renegado é o pior dos inimigos, assassinou ao entrar na aldeia, por suas próprias mãos, sua sogra – a mãe de sua mulher!”* (Otoni, 2002, p. 47). Quase todos da aldeia foram mortos, exceto as crianças que tinham idade suficiente para ser traficadas e alguns adultos que serviram de carregadores das *“bagagens”* e *“matalotagens dos assassinos”*.

A cooptação de indígenas para engrossar as fileiras militares e exercer as funções de guias, línguas e soldados era muito bem vista pelas autoridades e, por isso mesmo,

também bastante recomendada, justamente por eles conhecerem as matas, as táticas de guerras e a língua nativa dos *“inimigos”*. Na narrativa de Otoni, Crahy é apresentado como um homem sem honra: colaborador dos colonos e traidor e renegado de seu povo, que se dispôs, inclusive, a matar a própria sogra. Mas as *“guerras fratricidas”* entre os *borum*, tão salientadas nas fontes da época, eram guerras entre grupos rivais, que praticavam largamente o trânsito, a troca ou o rapto de mulheres, com plena inserção delas em sua nova comunidade:

“O ‘rapto’ de mulheres acontecia quando, em combate, um grupo tornava-se reconhecidamente dominante. Nessas situações, as mulheres migravam para o grupo vencedor e, na maioria das vezes, não demonstravam interesse em retornar para o grupo antigo. Ainda que mediada por violências intertribais, as ‘esposas’ eram, desta maneira trocadas ritualmente (Mattos, 2004, p. 169).”

Do ponto de vista dos indígenas e de seu campo normativo, os indícios encontrados na narrativa de Otoni são insuficientes para saber se Crahy vingou ou traiu seu grupo, porque o fato de ter matado a sogra não significava que ele fizesse parte daquele grupo específico. Mas a vida de *“obscuridade”* de Cro e Crahy, tal como descrita por Otoni, morando isolados, mas sempre prestando serviços aos moradores quando eram solicitados, sugere, se não anomia, pelo menos muita desolação.

As *“carnificinas de capivara”* e a *“guerra fratricida”* também provocaram movimentos e negociações de paz protagonizadas pelos indígenas. Encontrar interlocutores entre os colonizadores e com eles estabelecer relações de troca e amizade se tornou, ao fim e ao cabo de várias e várias guerras e batalhas, essencial para a sobrevivência dos indígenas. Em 1844, por exemplo, membros de quatro grupos, acossados por outros rivais e capitaneados por seus respectivos chefes Jiporok, Mec-Mek, Potik e Urufu, procuram os moradores de São José de Porto Alegre e, em troca, foram instados a trabalhar na construção da igreja matriz (Otoni, 2002, p. 49). O próprio Otoni foi procurado por chefes indígenas, o que lhe permitiu fazer largo uso dos índios para dar curso às suas atividades comerciais e colonizadoras na região, utilizando-os como guias, línguas (tradutores), construtores de estrada, força militar auxiliar, entre outras atividades. A diplomacia indígena em busca da paz com os colonos era produto da compreensão de que a guerra contra o invasor tornara-se, para usar uma expressão de Barrington Moore Jr. (1987), uma alternativa histórica suprimida, diante da superioridade populacional e militar do conquistador.

Na diplomacia e nas negociações de paz, os indígenas representavam, de longe, o polo mais fraco, e suas melhores moedas de troca naquelas circunstâncias eram basicamente três: força de trabalho, força de guerra e crianças, preferencialmente capturadas de outros grupos, mas nem sempre. Em outras palavras, na zona de contato entre indígenas e colonizadores o tráfico infantil deve ser interpretado pelo menos em dois níveis diversos: como um tráfico de pessoas que alimentava os mercados ilegais de trabalho e aumentava as fileiras de cativos; e como um “presente”, “artigo” ou “moeda de troca” para estabelecer relações interétnicas pacíficas. Os naknenuks, por exemplo, já bastante acossados por seus inimigos indígenas, começaram a fazer contato e a estabelecer relações com os colonizadores, oferecendo algo de interesse para eles: os *kurucas*. Naturalmente, esse tipo de troca e relacionamento significou, na outra ponta do processo, a intensificação da guerra intergrupar para obter crianças para os “portugueses”, *i.e.*, para todos os não indígenas, que indistintamente eram assim chamados pelos índios. Depois de os naknenuks conseguirem terra para se fixar e começarem a plantar e a prestar serviços remunerados aos moradores, seu comércio com a população regional mudou de patamar:

Os naknenuks e os aranaus, que habitavam nas vertentes do Arapuca, são irreconciliáveis, e se não há no presente conflitos sanguinolentos, é porque os aranaus temem-se de vir ofender os naknenuks no centro de seus novos aliados cristãos, e os naknenuks acham mais vantajoso arrancar puaia, e plantar batatas para vender com os couros de veado em Filadélfia, do que ir fazer guerra para conquistar kurucas, que hoje ninguém lhes compra. (2002, p. 83)

Quando estive entre os botocudos, Nimuendajú colheu do nakhehé Raulino informações acerca de uma tribo “semi-legendária” de “caçadores pacíficos”, mas inclinados a “raptar crianças”. Eram os poyekrégn, também conhecidos como *nem-rôn*, por possuírem longos arcos, e eram geralmente invisíveis para a maior parte das pessoas (1946, p. 68). O depoimento de Raulino demonstra que a questão do sequestro de crianças, que, no século XIX, esteve no centro das guerras, do tráfico e das negociações de paz com os “portugueses”, alcançou um lugar quase mítico e também impreciso, entre os descendentes do século XX, em termos de seu significado. Na documentação, as crianças aparecem, de fato, de modo ambíguo nesse processo de trânsito (rapto, troca, presente) de seus grupos originais para outro grupo indígena ou “português”. Pois além das referências, segundo as quais elas são raptadas de um grupo indígena por outro e posteriormente trocadas ou

entregues aos “portugueses”, há também claras alusões ao fato de que os *kurucas* adquirem um valor e uma função diplomática, quando os próprios indígenas oferecem seus filhos como prova incontestada de suas boas intenções e de confiança em uma possível amizade.

Na diplomacia *borum*, as chefias ocupam um lugar de destaque, e isso aparece claramente nas fontes. Otoni, respeitando o conhecimento dos sertanistas, andava pelas matas deixando e/ou distribuindo presentes importantes para os índios, como comida e machados, para sinalizar suas boas intenções e demonstrar que ele e seu grupo “*estavam mansos*”, *i.e.*, *jak-jemenuke*. Os jiporok, ao saberem da presença dele na região, e querendo estabelecer diálogo com o “*grande capitão*”, deixaram na casa de um morador amigo alguns filhos como reféns e prova das intenções pacíficas do grupo. Pediram para que esse morador mediasse a aproximação deles com Otoni, salientando, além disso, que os *kurucas* ficassem por perto para que eles pudessem vê-los (2002, p. 53). Nesse episódio, as crianças representavam um sinal de paz, não um artigo de troca e nem mesmo um presente, pelo menos não ainda naquele momento. De acordo com Otoni, dentre os vários chefes do grupo, o “*capitão Jiporok era o mais notável dos caciques*” e aquele que mais se aproximou dele em suas “*visitas de pacificação*” na região. E, referindo-se ao capitão Jiporok, completou: “*Quando eu lhe recomendei que não fizesse mal aos cristãos e que ficasse manso, respondeu-me com ênfase: – Fiquem mansos vocês que nós estamos tão mansos como cães*” (2002, p. 55).

Pela narrativa de Otoni, pode-se perceber a força do capitão Jiporok e o impacto que isso causou nele. Essa força é igualmente salientada nos estudos etnográficos realizados por Curt Nimuendajú, que observou que os antigos chefes botocudos eram descritos por seus informantes como homens que possuíam *yiekégn* (força sobrenatural) (1946, p. 103). Possuir *yiekégn* era ter a habilidade de comunicar-se com certos espíritos (*marét*) e, por esse intermédio, obter vários poderes, como conhecer remédios e curar pessoas ou transformar-se em animal e realizar façanhas importantes (Nimuendajú, 1946, p. 101). O protagonismo dos líderes *borum* oitocentistas associavam política e xamanismo, como observou Mattos (2004), e não há neles traços de anomia, como demonstra o exemplo do capitão Jiporok, apesar das terríveis condições vigentes pelo avanço do genocídio.

Considerações finais: genocídio e memória

Antônio Paulo Graça postula a existência de um “*inconsciente genocida*” presente na sociedade brasileira

(1998, p. 26) e, a meu ver, essa hipótese merece ser mais sistematicamente considerada pela historiografia. No início do século XX, por exemplo, as lembranças dos *kurucas* estavam bastante vivas no imaginário e na memória dos regionais, enevoadas, no entanto, em histórias mal contadas de violência:

João e Luís, rapazes esquisitos, frequentavam o tugúrio. Eram “os caboclos”. Foram criados pela minha avó. E os de casa me diziam: “são órfãos”. Perderam pai e mãe, que usavam botoque, e morreram quando a maloca investiu contra uma fazenda, situada rio acima. (Almeida, 1959, p. 3)

A citação foi retirada das memórias de Ceciliano Abel de Almeida (1878-1965) e faz parte das recordações da “choupana” em que vivia com seus pais, próximo ao riacho Santana, um dos afluentes do rio São Mateus, antes conhecido como Cricaré. Almeida é especialmente conhecido por seu trabalho como engenheiro da companhia Estrada de Ferro Vitória a Minas (EFVM), a qual, como ele mesmo fez questão de salientar em suas memórias, construiu a ferrovia nos primeiros anos do século XX, atravessando um território ainda ocupado por diferentes povos indígenas, que punham em risco a vida dos trabalhadores da companhia com seus ataques-surpresa. Era um engenheiro comprometido com o progresso e a modernização do país, e um intelectual que ocupou lugar de relevo na cena cultural regional, trabalhando também como professor e primeiro reitor da Universidade Federal do Espírito Santo.

É na primeiríssima página de suas memórias que Abel de Almeida cita os órfãos botocudos João e Luís, juntamente com seus pais. Nas poucas linhas que escreveu sobre como João e Luís foram parar sob a tutela de sua família, o memorialista reconheceu a ocorrência de uma violência, representada pelo ataque que os indígenas fizeram a uma fazenda, responsabilizando os próprios indígenas pelo acontecimento. A afirmação de que os órfãos foram “criados” pela avó não é trivial. Indica uma relação, se não familiar, pelo menos de caridade frente ao desamparo dos órfãos, sugerindo uma moralidade de seus antepassados frente à violência dos indígenas. Todavia, abrir as memórias lembrando essas crianças pode ser lido também como um lapso ou a irrupção de um tema inconsciente, mal contado na infância, mas que teima em perturbar a paz de espírito, apesar do esforço discursivo em responsabilizar os próprios pais das crianças por elas ficarem órfãs.

Graça argumenta que Sigmund Freud sinalizou que, justamente por ser inconscientes, tais conteúdos fogem ao controle dos sujeitos e terminam irrompendo de diferentes modos e em variadas situações e circunstâncias. Seu estudo analisa a irrupção do inconsciente genocida

na vertente indianista da literatura brasileira, afirmando que o indianismo construiu uma “*poética do genocídio*”, ao embelezar diferentes modalidades de horrores. Do ponto de vista de Antônio Paulo Graça, o genocídio é um tema censurado no indianismo, e boa parte de sua poética tem por objetivo final “exorcizar” os “fantasmas” do extermínio, das escravizações e de muitas outras violências cometidas contra os povos indígenas. Ao fim e ao cabo, a narrativa deixa na conta dos indígenas boa parte da responsabilidade de sua própria destruição e desaparecimento, e ainda institui a superioridade moral do branco (o Ocidente) em relação aos indígenas. Por meio do recurso ao amor romântico, por exemplo, a narrativa de José de Alencar informa que Iracema traiu seu grupo e se dispôs a assassinar o próprio irmão, para que seu amado Martim não sujasse as mãos com o sangue de sua família:

*Martim pôs no rosto da virgem olhos de horror:
– Iracema matará seu irmão?
– Iracema antes quer que o sangue de Caubi tinja sua mão que a tua: porque os olhos de Iracema veem a ti, e a ela não. (Alencar, apud Graça, 1998, p. 49)*

Como argutamente frisou Graça, o amor romântico não justifica tudo na obra de José de Alencar, pois, se assim fosse, Martim não olharia Iracema com “horror”, sugerindo ao leitor uma clara superioridade moral de Martim (o branco) sobre Iracema (o indígena) (1998, p. 47).

A literatura indianista nasceu no século XIX, alcançando o seu auge no interior do movimento romântico e desenvolvendo-se *pari passu* à conquista dos povos jê e de seus territórios, tanto na zona tampão como no oeste paulista. Os principais poetas e romancistas desse período frequentavam os mesmos salões em que se davam os acalorados debates sobre a melhor política indigenista a ser adotada pelo regime imperial. Mas, seguindo as tendências do movimento romântico europeu, essa literatura escapava do presente por meio da valorização e idealização do passado, preferindo como cenário o período colonial e as relações estabelecidas entre portugueses e tupis da costa, estes tidos pelos poetas e romancistas como extintos ou assimilados.

Para Afrânio Coutinho, o indianismo associou a “*doutrina do ‘bom selvagem’ de Rousseau com as tendência lusófonas*”, valorizando “*o índio e sua civilização*” para simbolizar o nativismo brasileiro em termos de “*independência espiritual, política, social e literária*” (2002, p. 24). Bem menos edulcorada é a visão de Alfredo Bosi, que interpreta o indianismo, especialmente na sua vertente mais importante representada pela obra alencariana, como um constructo narrativo que criou um mito sacrificial, em que o indígena se entrega de corpo e alma ao colonizador e por ele morre (1992, p. 177). Para Bosi, mais do que uma ideia-

lização do passado, o indianismo representa uma “*violação da história*”, que fragorosamente escondeu a rebeldia dos indígenas contra o processo de conquista (1992, p. 179).

A importância da literatura romântica e, em particular, de sua vertente indianista no processo de conformação do Estado imperial e da cultura nacional, ao longo do Oitocentos, é hoje parte do senso comum, aceito por historiadores e críticos literários. Afrânio Coutinho afirma, por exemplo, que o romantismo foi “*uma arma de ação política e social, desde a Independência*”, assumindo um “*caráter muito próprio*”, representado pelo indianismo (2002, p. 24); e Ivana Stolza Lima lembra o acirrado debate sobre língua e literatura nacional no período pós-independência, em que finalmente se estabeleceu que a língua falada na nova nação seria a “*portuguesa*”, mas a literatura era “*brasileira*”, apesar de se usar a língua portuguesa como meio de comunicação e criação estética (2009, p. 487).

O indianismo oitocentista recalcou as violências que estavam sendo praticadas contra os jês, ao mesmo tempo em que violou a história dos tupis. Em razão disso, há que se concordar com Graça quando este afirma que o indianismo funciona como um discurso legitimador do genocídio: “*Não se exterminam, por séculos, nações, povos e culturas sem que, de alguma maneira, haja uma instância do imaginário que tolere o crime.*” (1998, p. 25). De fato, não se mata, não se escraviza, não se trafica crianças ou se esvazia aldeamentos de catequese recém-inaugurados para captar trabalhadores de maneira ampla e sistemática sem recorrer a uma instância narrativa justificadora. A carta régia que mandou mover guerra ofensiva contra os botocudos, em 1808, não apenas os responsabilizava pela declaração da guerra – devido a seus ataques contra os portugueses e sua incorrigível teimosia em não aceitar o governo do rei –, como os caracterizava como “*bárbaros*”, “*antropófagos*” e capazes dos mais diversos e cruéis atos de atrocidade e “*selvageria*”.

É no contexto de uma sociedade e cultura que tolera os crimes contra os indígenas e embeleza as violências em nome da caridade cristã e da civilização que se pode entender a tranquilidade de um militar que, segundo Otoni, praticou “*pelo método Cro e Crahy*” uma carnificina contra uma aldeia. Chegou a São Mateus com o “*asqueroso despojo de 300 orelhas*” para comprovar a “*façanha*”, mas era “*pessoa estimável a outros respeito, cujo nome omito em razão de seus cabelos brancos, e em atenção a sua numerosa família*” (2002, p. 48). Curiosa pudicícia de Otoni, que poupa o militar e sua família, mas não os indígenas, que inclusive aparecem nominando o “*método*” de trucidar aldeias inteiras, mesmo ele sabendo que a carnificina de capivara comandada por Cro e Crahy foi feita a mando e por encomenda dos colonizadores e com o apoio explícito do governo da província.

A narrativa de Otoni tratou abertamente do tráfico infantil e das carnificinas e, desse ponto de vista,

rompeu com o silêncio político em torno da tragédia que estava rapidamente aniquilando com os povos jê da zona tampão. Mas sua abordagem não relacionou o tráfico de crianças e o extermínio das aldeias com a dinâmica e a estruturação da economia política de sua própria época. Ao fim e ao cabo, o genocídio então em curso surge como uma coleção de casos de violenta selvageria, praticados em grande medida pelos próprios indígenas, “*incapazes de civilizar-se*”, e por um punhado de militares, soldados e moradores locais que não eram pessoas verdadeiramente más, se olhadas em outras circunstâncias sociais. Em outras palavras, a violência contra os indígenas, por mais horrorosa que fosse, era tolerada, e o desaparecimento dos indígenas insidiosamente naturalizado, diante da marcha da violência e da suposta incapacidade de os botocudos se elevar aos padrões civilizatórios da época.

Não é fácil lidar com a extrema violência, seja no plano político, social ou psíquico. Mas fato é que, nas paragens dos rios Doce, Jequitinhonha, São Mateus e tantos outros da zona tampão, os povos indígenas ribeirinhos viveram um prolongado processo de genocídio, e isso marca a história do Brasil e as memórias de indígenas e não indígenas.

Referências

- ABREU, C. 1988. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 168 p.
- ALENCASTRO, L. F. 2000. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 525 p.
- ALMEIDA, C. A. 1959. *O desbravamento das selvas do rio Doce (memórias)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 251 p.
- ALMEIDA, M. R. C. 2003. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 347 p.
- AVISO add – Ministério do Império, 03/01/1854. 1992. In: M. C. CUNHA, M. C. (org.), *Legislação indigenista no século XIX. Uma compilação (1808-1889)*. São Paulo: Edusp, 376 p.
- BIANCHI, G. Genocídio. 1995. In: N. BOBBIO; M. NICOLA; G. PASQUINO (dirs.), *Dicionário de Política*. 7. ed. Brasília: ed. UnB, 674 p., p. 543-544.
- BIARD, F. A. 1945. *Dois anos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 250 p.
- BLOXHAM, D.; MOSES, A. D. 2010. . Introduction: Changing Themes in the Study of Genocide. In: D. BLOXHAM; A. D. MOSES (eds.), *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. New York: Oxford University Press, 672 p., p. 1-15.
- BOSI, A. Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar. 1992. In: A. BOSI, *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 404 p., p. 176-193.
- BOXER, C. R. 2000. *A idade de ouro do Brasil*. Dores de crescimento de uma sociedade colonial. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 405 p.
- CARTA Régia de 13 de maio de 1808. 1992. In: M. C. CUNHA (org.), *Legislação indigenista no século XIX. Uma compilação (1808-1889)*. São Paulo: Edusp, 376 p., p. 57-60.

- COUTINHO, A. 2002. *A literatura no Brasil*. Era romântica. 6. ed. São Paulo: Global, 356 p.
- CUNHA, M. C. (org.), 1992. *Legislação indigenista no século XIX*. Uma compilação (1808-1889). São Paulo: Edusp, 376 p.
- DEBRET, J. B. 1834. *Voyage pittoresque et historique au Brésil*. Paris: Firmin Didot Frères. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00624510>>. Acesso em: 22/02/2020.
- DECRETO n. 426, 24/07/1845. 1992. In: M. C. Cunha, *Legislação indigenista no século XIX*. Uma compilação (1808-1889). São Paulo: Edusp, 376 p., p. 191-198.
- DORNELLES, S. S. 2018. Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 38, n. 79, p. 87-108. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472018v38n79-05>>. Acesso em: 50/08/2019.
- DUARTE, R. H. (org.). 2020. *Notícias sobre os selvagens do Mucuri*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 186 p.
- EMMERICH, C.; MONSERRAT, R. 1975. Sobre os aimorés, krens e botocudos. Notas linguísticas. *Boletim do Museu do Índio*: 3. Antropologia, p. 5-42.
- FREYRE, G. 2005. *Casa-grande & senzala*. 50. ed. São Paulo: Global, 728 p.
- GRAÇA, A. P. 1998. *Uma poética do genocídio*. Rio de Janeiro: Topbooks, 176 p.
- HEMMING, J. 2007. *Ouro vermelho*. A conquista dos índios brasileiros. São Paulo: Edusp, 816 p.
- GUIMARÃES, M.. 1988. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 5-27, 1988. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1935/1074>>. Acesso em: 06/07/ 2012.
- KARASCH, M. 1992. Catequese e cativo. Política indigenista em Goiás: 1780-1889. In: M. C. CUNHA, Manuela (org.), *História dos índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 648 p., p. 397-412.
- KODAMA, K. 2009. *Os índios no Império do Brasil*. A etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860. São Paulo: Edusp, 333 p.
- LANGFUR, H. 2006. *The Forbidden Lands. Colonial Identity, Frontier Violence, and the Persistence of Brazil's Eastern Indian, 1750-1830*. Stanford: Stanford University Press, 432 p.
- LIMA, A. C. S. 1995. *Um grande cerco de paz*. Petrópolis: Vozes, 335 p.
- LIMA, I. S. 2009. A língua nacional no império do Brasil. In: K. GRINBERG; R. SALLES (orgs.), *O Brasil imperial – vol. II – 1831-1870*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 504 p., p. 467-498.
- MARCATO, S. A. 1979. A repressão contra os Botocudos de Minas Gerais. *Boletim do Museu do Índio*, v. 1, p. 1-59.
- MATTOS, I. M. 2004. *Civilização e revolta: os botocudos e a catequese na província de Minas*. Bauru: Edusc, 491 p.
- MENDES JÚNIOR, J. 1912. *Os indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos*. São Paulo: Typ. Hennies Irmão, 89 p.
- MONTEIRO, J. M. 1994. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 300 p.
- _____. 2001. *Tupis, tapuias e historiadores*. Campinas, SP. Tese de Livre-Docência. Universidade Estadual de Campinas, 233p.
- MOORE JR., B. 1987. *Injustiça*. As bases sociais da obediência e da revolta. São Paulo: Brasiliense, 713 p.
- MOREIRA NETO, C. A. 2005. *Os índios e a ordem imperial*. Brasília: CGDOC/Funai, 429 p.
- MOREIRA, V. M. L. 2010. 1808: a guerra contra os botocudos e a recomposição do império português nos trópicos. In: J. L. CARDOSO; N. G. MONTEIRO; J. V. SERRÃO (orgs.). *Portugal, Brasil e a Europa Napoleônica*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 573 p, p. 391-413.
- _____, 2019. *Reinventando a autonomia*. Liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822. São Paulo: Humanitas, 409 p.
- MOSES, A. D. 2010. Raphael Lemkin, Culture, and the Concept of Genocide. In: D. BLOXHAM; A. D. MOSES (eds.), *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. New York: Oxford University Press, 672 p., p. 19-41.
- MOTA, L. T. 2017. Passo Ruim 1868: as estratégias dos Koxleng nas fronteiras de seus territórios do alto rio Itajaí. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 169-193. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-07>>. Acesso em: 04/08/2019.
- NIMUENDAJÚ, C. 1946. Social organizations and beliefs of the botocudo of Eastern Brazil. *Southwestern Journal of Anthropology*. II, n.1. Albuquerque, p. 93-115.
- OTONI, T. 2002. Notícias sobre os selvagens do Mucuri. In: R. H. DUARTE (org.). *Notícias sobre os selvagens do Mucuri*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 39-94.
- PARAÍSO, M. H. B. 2006. As crianças indígenas e a formação de agentes culturais: comércio de kurukas na Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais. *Revista Estudos e Pesquisas, FUNAI*, Brasília, v. 3, n. 1/2, p. 41-105.
- _____. 2014. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos Sertões do Leste*. Salvador: Edufba, 757 p.
- POMPA, C. 2003. *Religião como tradução*. Bauru: EDUSC, 444 p.
- RESTALL, M. 2006. *Sete mitos da conquista espanhola*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 346 p.
- SANTOS, M. C.; FELIPPE, G. G. 2026. Protagonismo como substantivo na história indígenas. In: M. C. SANTOS; G. G. FELIPPE (orgs.), *Protagonismo ameríndio de ontem e hoje*. Jundiaí: Paco Editorial, 352 p, p. 13-52.
- SCHWARCZ, L. M. 2002. *O espetáculo das raças*. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil — 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 287 p.
- SCHWARTZ, S.; SALOMON, F. 1999. New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era). In: S. SCHWARTZ; F. SALOMON (eds.), *The Cambridge History of the Native People of the Americas*. South America. New York: Cambridge University Press, vol. III, Part 2, 976 p., p. 443-501.
- TAMAGNO, L. 2011. Pueblos indígenas. Racismo, genocidio y represión. *Corpus – Archivos virtuales de la alteridade americana*, v. 1, n. 2, 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1164>>. Acesso em: 03/04/2020.

Submetido em: 25/05/2020

Aceito em: 10/08/2020