

**CONTRADIÇÕES DA DOMINAÇÃO: O EU OCIDENTAL x OS DIREITOS  
HUMANOS DOS POVOS INDÍGENAS –  
POLÍTICA DE DESUMANIZAÇÃO E DESTERRITORIALIZAÇÃO**

**ABOMINATION CONTRADICTIONS: THE OCCIDENTAL SELF X  
INDIGENOUS PEOPLES HUMAN RIGHTS –  
POLICY OF DESHUMANATION AND DETERRITORIALIZATION**

Raimundo Wilson Gama Raiol\*  
Andrea Ferreira Bispo\*\*

**Resumo:** A concepção de lugar como espaço, tempo e cultura permite compreender que a visão que uma sociedade tem de si mesma constitui um lugar-mundo, cujos limites não correspondem às fronteiras de um Estado. Assim, nos conflitos entre sociedades distintas, as subordinações que se estabelecem correspondem à sobreposição de um lugar-mundo ao outro. Os processos de dominação que envolvem os povos indígenas e não-indígenas no Brasil, desde o período colonial, têm correspondido à sobreposição do lugar-mundo ocidental sobre o lugar-mundo dos povos indígenas. O objetivo deste artigo é responder a seguinte questão: como se dá essa sobreposição? Implícitas nesta pergunta há outras duas mais específicas: como essa sobreposição se justifica e quais são os seus pressupostos? Realizou-se a análise comparativa da carta do Jesuíta Manoel da Nóbrega, escrita em 1549, e do Relatório Figueiredo, elaborado em 1967, e em seguida fez-se a indicação das categorias homólogas nesses dois documentos, ambos relativos a práticas de órgãos oficiais a respeito da questão indígena. Ao final, sugeriu-se que o reconhecimento do direito de propriedade é indispensável para uma mudança de paradigma no tratamento dos temas relacionados aos povos indígenas.

**Palavras-chave:** Povos Indígenas; Dominação; Extermínio; Direitos Humanos.

**Abstract:** The conception of place as a space, time and culture allows to comprehend that the vision a society has of itself constitute a place-world, which its limits do not correspond to a state borders. This way, conflicts between distincts societies the subordination stablished correspond to a sobreposition from a place-world to another one. The domination processes that involve indigenous peoples and non-indigenous people in Brazil, since colonial period, has been corresponding to a sobreposition of occidental place-world against indigenous peoples place-world. This article aims to answer the following question: How does this sobreposition happen? There are two more questions implicit in this one: How does this sobreposition justifies itself and what are its pressuposts? A comparative analysis was made of the Jesuit Manoel da Nobrega letter,

---

\* Doutor em Direitos Fundamentais e Relações Sociais, pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará - UFPA. Professor Associado (Graduação e Pós-Graduação) lotado no Instituto de Ciências Jurídicas da UFPA. Membro da Academia Paraense de Letras Jurídicas. Advogado. Contato: [rwraiol@gmail.com](mailto:rwraiol@gmail.com).

\*\* Mestranda em Direitos Humanos pelo Programa de Pós Graduação da Universidade Federal do Pará – UFPA. Contato [andreaferreirabispo@yahoo.com.br](mailto:andreaferreirabispo@yahoo.com.br).

written in 1549, and the Figueiredo Report, elaborated in 1969, then a category homologation in these two documents was made to indicate it, both related to official departments regarding the indigenous issue. In the end, it was suggested that recognize the property rights is indispensable to a change in the paradigm regarding the treatment of themes related to indigenous peoples.

**Keywords:** Indigenous peoples; Domination; Extermination; Human rights.

## 1. INTRODUÇÃO

98

Pensar a categoria lugar como conjunto de ações sociais permite compreender como territórios se tornam os espaços físicos onde etnicidades diversificadas se colocam na tentativa de dar alguma concretude às suas práticas coletivas. Permite também alcançar os sentidos das lutas que se processam nesses territórios, reelaborando suas cartografias. Em outras palavras: pensar em como sujeitos que enxergam suas sociedades como um lugar-mundo ideal é uma chave para compreender como e porque esses sujeitos fazem o transplante de suas culturas para outros territórios, sobrepondo-a a de povos pré-existentes, como se estivessem ocupando um espaço vazio.

O objetivo deste artigo é apresentar o resultado da análise sobre como se deu, no Brasil, a sobreposição do lugar-mundo Ocidental sobre o lugar-mundo dos povos indígenas, mais precisamente os seus pressupostos, justificativas e (des)conformidade com o sistema de proteção aos direitos fundamentais assumidos pelas Constituições de 1946, 1967 e 1988.

Assume-se como premissa a de que antes da chegada do europeu, este lugar que hoje se chama Brasil não era um espaço vazio, mas o espaço material onde inúmeras nações haviam constituído seus lugares-mundo. A unificação, desses territórios se deu por meio de invasões e se sustentou inicialmente por meio de violência física e, posteriormente, também pela violência simbólica, especialmente a do regime jurídico que se estabeleceu hegemonicamente.

Para que isso tenha sido possível, dois fatores convergiram: desde o primeiro contato, os povos indígenas foram considerados inferiores pelo conquistador europeu, condição que evoluiu para a sua desumanização; em segundo lugar, esses povos não foram, e não são, considerados proprietários de suas terras.

Atualmente, a desumanização persiste como normativo, uma vez que, ao estabelecer que as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas são propriedade da União (artigo 20, XI, CRFB), a Constituição Federal do Brasil não

Contradições da dominação: o eu ocidental x os direitos humanos dos povos indígenas – política de desumanização e desterritorialização

assegura aos povos indígenas a inviolabilidade do direito à propriedade (artigo 5º, CRFB). Há, portanto, um argumento circular insustentável em um Estado que erige a propriedade como direito fundamental da pessoa humana: os povos indígenas, por não serem considerados proprietários de suas terras, não são, conseqüentemente, considerados a "pessoa", nacional ou estrangeira, aludida no artigo 5º da Constituição (BRASIL, 1988).

Desse modo, pode-se dizer que os processos de dominação e desumanização persistem mesmo quando o Brasil se constitui em um Estado Democrático de Direito que firma compromisso com os Direitos Humanos perante a comunidade internacional.

Revisa-se a bibliografia sobre o período pré-colonial e colonial para explicar como se deu essa sobreposição do lugar-mundo ocidental sobre os lugares-mundo dos povos indígenas do Brasil. Em seguida, apresenta-se a síntese de dois documentos que versam sobre as interações de instituições públicas com esses povos, a saber, a carta do Jesuíta Manoel da Nóbrega, de 1549, e o Relatório Figueiredo, de 1967, e identificam-se as suas homologias.

Por fim, discorre-se sobre a conformidade do tratamento que a Constituição dá aos territórios indígenas, mediante a proteção aos Direitos Fundamentais nela consagrados, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

## **2. MUNDUS NOVUS: CONHECENDO O OUTRO**

Tradicionalmente, o cabo do Bojador não era apenas o limite secular a partir do qual, no imaginário do europeu do século XIV, o Mar Oceano se tornava o calabouço de águas escuras, terror e falta de ventos desenhados na cartografia do medievo, a partir das informações do explorador cartaginês Himilcon (BRESC, 2006, pp. 95-104), ou local de morte certa, conforme anunciado por Zurara (1981), em sua Crônica da Conquista da Guiné<sup>1</sup>. O Bojador era o muro que cercava o mundo civilizado.

Naquele lugar-mundo, a invenção de instrumentos de navegação e as conquistas de novos territórios conferiam o estatuto da racionalidade a portugueses e espanhóis, mas as informações obtidas nas grandes navegações ainda coexistiam com a crença que eles tinham na veracidade da teoria sobre os traços hereditários que caracterizavam os membros da quarta grande família dos monstros, cuja morada Santo Agostinho e Isidoro de Sevilha haviam assegurado que era os confins da Terra (SOUZA, 1986, pp. 49-50).

Aquela era uma sociedade que, segundo Lucien Febvre (2009, p. 55), estava

apenas começando a compreender vocábulos como absoluto e relativo, abstrato e concreto, confuso e complexo, de modo que se pode concluir que o navegador europeu que se lançou à travessia de "mares dantes nunca navegados" (CAMÕES, 2001, p. 25) estava convicto de duas coisas: que era inevitável encontrar os homens com cabeça de cão, grande cauda, muito cabeludos e mulheres lindas, conforme descrevera Diogo Gomes (FONSECA, 1992), e que eles, valentes navegadores, eram capazes de derrotar esses monstros, cumprindo a dupla finalidade de alargar as possibilidades de negócios lucrativos no Oriente, meta que envolvia os seus reinos de forma quase obsessiva, e de se legitimarem como cavalheiros navais desbravadores (DRÉVILLON, 2013, p. 335).

O marco zero da colonização portuguesa no Brasil, portanto, não coincide com a data da chegada da esquadra de Cabral à costa brasileira. A estratégia de guerra montada a bordo nas caravelas (GÂNDAVO, 2008, p. 6) para enfrentamento dos monstros, e a própria construção imaginária desses monstros, são evidências da existência e importância de um encontro simbólico anterior que definiu como eram as terras do além-mar no lugar-mundo europeu.

Não causa estranheza, portanto, o fato de que, nos documentos que tratam dos primeiros contatos dos navegadores com os povos originários da América Central e do Sul, as descrições das pessoas nuas e belas, que recebiam "com muita cordialidade os estrangeiros que os visitavam" (LÉRY, 1961, p. 186), apareçam articuladas com as teorias e conceitos, supostos, imaginados ou imaginários, que tradicionalmente subordinavam as regras intersticiais do conhecimento do Outro e do vazio que o circundava.

Tzvetan Todorov (1999) chama a atenção para o modo como Colombo resolveu essa dissonância cognitiva "hermeneuticamente" quando chegou à América. Diante de um Outro humano e afável, ele não pode confirmar suas expectativas teratológicas, mas ao invés de concluir que não existiam ciclopes, gigantes e homens com caudas no Novo Mundo, ele deslocou essas "monstruosidades" para outras dimensões simbólicas.

Esse deslocamento só foi possível, porque Colombo estava preso à formação discursiva tradicional e sem ela não poderia manter a noção de bravura, implícita no ato de singrar os mares, que o legitimou perante a Coroa.

À moda de Colombo, outros navegadores também trocaram um preconceito por outro, ratificando a existência dos homens-bestas por meio da correção do local onde se encontrava a sua deformidade: não era no corpo físico, mas nos costumes que essa

Contradições da dominação: o eu ocidental x os direitos humanos dos povos indígenas – política de desumanização e desterritorialização

animalidade se expunha.

No Brasil, Pero Vaz de Caminha (2004) usa a hermenêutica colombiana ao descrever os povos indígenas como inocentes, mas sem deixar de compará-los com aves ou animais monteses.

Nesse mesmo sentido, e ainda mais significativo, é o relato de Américo Vespúcio (2003) em *Mundus Novus*, uma vez que esse navegador indica precisamente os costumes que provavam essa animalidade:

Não têm panos nem de lã, nem de linho, nem de seda porque não precisam deles. Nem tem bens próprios, mas todas as coisas são comuns. Vivem ao mesmo tempo sem rei e sem comando, e cada um é senhor de si mesmo. Tomam tantas mulheres quantas querem: o filho copula com a mãe; o irmão, com a irmã; e o primo, com a prima; o transeunte e os que cruzam com ele. Quantas vezes querem, desfazem os casamentos, nos quais não observam nenhuma ordem. Além do mais, não têm nenhum templo, não têm nenhuma lei, nem são idólatras. Que mais direi? Vivem segundo a natureza e podem ser considerados antes do que epicuristas do estoicos. Entre eles não há mercadores nem comércio das coisas (VESPÚCIO, 2003, pp. 41-42).

O que Vespúcio registrou sobre os costumes dos povos indígenas brasileiros pode ser condensado na afirmação da inexistência de três instituições que eram fundamentais na Europa: o poder soberano, a família monogâmica e a Igreja Católica. Essas instituições, por sua feita, somente se explicam em razão da propriedade privada.

O poder soberano, porque a razão de sua existência, segundo Thomas Hobbes (2015), era assegurar a propriedade privada, medida indispensável para garantir a paz.

Sobre a família, na introdução do *Malleus Maleficarum*, O Martelo das Feiticeiras, Rosie Marie Muraro (2015, pp. 9-12), esclarece que a supremacia masculina iniciou-se nas sociedades de caça aos grandes animais, mas foi somente no decorrer do neolítico que o homem passou a dominar a sua função biológica reprodutora e se tornou capaz de controlá-la, surgindo o matrimônio sidiasmático, baseado na monogamia feminina, porém facilmente dissolvível por qualquer das partes. A esse introito, Friedrich Engels (1984, pp. 57-59) acrescenta que a razão pela qual o matrimônio sidiasmático se converteu em uma monogamia estável foi a entrada em jogo de uma nova força impulsionadora da ordem social: a propriedade privada. Para ele, a domesticação de animais e a criação de gado criaram uma espécie de riqueza que precisava apenas de vigilância e dos cuidados mais primitivos para reproduzir-se em proporção cada vez maior e fornecer abundantíssima alimentação de carne e leite, relegando ao segundo plano todos os meios de produção anteriormente utilizados.

Convertidas todas essas riquezas em propriedade particular das famílias, superou-se o modelo de transmissão da herança por linha materna, adotando-se, no lugar dele, a filiação masculina e o direito hereditário paterno.

Nesse novo formato conjugal, da mulher era exigida castidade e a capacidade de cuidar da família a fim de conferir ao esposo o *status* social de adulto. Dos filhos se requeria que a paternidade fosse indiscutível, requisito necessário para que apenas os descendentes biológicos, na qualidade de herdeiros diretos, entrassem na posse da herança. Portanto, a monogamia não surgiu do amor sexual individual, com o qual, aliás, pouco tem em comum, mas sim da necessidade econômica de consolidar a transmissão hereditária da propriedade privada.

A igreja, porque, na Idade Média, a relação dos senhores feudais com os servos se dava pela posse da propriedade imóvel, que era transmitida exclusivamente por sucessão hereditária. Desse modo, o direito nessas sociedades era inflexível, pois presumia-se que as normas eram dadas por deus, e normas divinas não comportam exceções, além de serem eternas e estarem imunes a questionamentos sobre sua justiça. Considerando que a Igreja Católica era a tradutora dessas regras, seu papel fundamental era produzir normas justeológicas que assegurassem a propriedade, quer pelo reconhecimento da origem divina do poder soberano, quer pela proteção à família monogâmica, ambos fatores que condicionavam a sobrevivência do regime feudal.

Desse modo, o que Vespúcio revela em seu relato acerca dos costumes dos povos indígenas está intrinsecamente ligado àquilo que, no lugar-mundo europeu, era o princípio ordenador da vida social: a propriedade privada, instituição estruturada pelo patriarcado, mas ao mesmo tempo estruturante dos modelos de soberania, de família e do direito.

Essa visão de mundo que se organiza a partir da propriedade contrastava frontalmente com o lugar-mundo dos povos indígenas, que não tinham a mentalidade cumulativa<sup>2</sup> e não cogitavam que seus caciques, escolhidos entre os mais experientes e provados, agissem como um soberano, interferindo na vida privada ou em contendas entre os membros da comunidade (RIBEIRO, 2013). Por conseguinte, nenhum membro daquelas sociedades dava ordens a seus pares ou lhes prestava os obséquios a que estavam acostumados os europeus (ABREU, 1998), ou seja, as noções de conduta adequada para eles não eram fundadas em razões econômicas ou de *status* social.

Nesse sistema social, a alteridade, problema central da modernidade no

Contradições da dominação: o eu ocidental x os direitos humanos dos povos indígenas – política de desumanização e desterritorialização

ocidente, era a chave da vida. Diante de uma incerteza, o indígena buscava a solução olhando o mundo que o cercava e com o qual se relacionava. Tratava-se, portanto, de um sujeito social em constante movimento criativo, na medida em que a sua humanidade era uma condição a ser continuamente produzida nas trocas e relações. O relevante para esses povos era gozar de boa saúde para assegurar a sobrevivência e a dignidade coletivas, ambos fatores profundamente relacionados com a posse de um território próprio onde eles constituíam suas trajetórias.

O sentido de território e trabalho, portanto, não se relacionava com poder e exploração. Era antes um modo de estar no mundo que somente era possível por meio de relações coletivas com outras pessoas, com a terra, com os animais, enfim, com tudo que constituía a realidade.

O choque entre formas tão diferentes de ver o mundo desencadeou o que Darcy Ribeiro (2013) afirma serem violentos processos de ocupação, instrumentalizados pela pólvora dos mercadores e colonizadores; pela chibata e o pelourinho dos escravagistas; pela ambição dos fidalgos, que viam no Brasil uma oportunidade de enriquecer às margens das leis do mundo civilizado; e pela Igreja Católica, que pretendia fundar um novo Éden em terras brasileiras.

Esse processo de dominação, portanto, não ocorreu em um único ato nem foi protagonizado por um único autor, até porque o projeto mercantilista de colonizar o Brasil por meio da produção de cana-de-açúcar, a fundação de povoados, a administração da justiça e a distribuição de sesmarias somente veio a lume após trinta anos da chegada de Cabral à costa brasileira (ABREU, 1998).

Assim, tem-se uma fase em que as trocas daquilo que tanto os povos indígenas quanto os europeus consideravam quinquilharias – como pau-brasil, papagaios, espelhos, facões e miçangas – e, posteriormente, o lucrativo entreposto do caminho para a Índia, que portugueses e franceses instalaram ao longo do litoral, fundado "[...] no lucro produzido por escravos, por animais curiosos e pelo pau-brasil" (ABREU, 1998, p. 37), constituindo o único modo pelo qual essas etnicidades se aproximavam e cambiavam conhecimento e antagonismos e uma segunda fase, na qual a colonização começa a ser realizada como política pública oficial.

### **3. O PROJETO COLONIAL DE MANOEL DA NÓBREGA**

Dom João III, que sucedera o pai no trono, tinha dois objetivos quando



decidiu fundar uma colônia hegemônica no Brasil: evitar a propagação do protestantismo no Novo Mundo e a pirataria do pau-brasil. Para tanto, "[...] aprestou uma armada de cinco velas, levando 400 homens e nomeou Martim Affonso de Sousa com grandes poderes para comandar no mar e depois em terra" (SOUSA, 1839, p. 9). Alguns fidalgos e padres da Companhia de Jesus acompanhavam o primeiro donatário da capitania de São Vicente.

No entanto, a pretensão de explorar ordenadamente a colônia esbarrou em um obstáculo inesperado: os povos indígenas, tão desligados da ideia de propriedade, tão livres em seus costumes, demonstraram não serem nem pacíficos, nem suscetíveis à catequização e à vassalagem, e tampouco estavam dispostos a abrir mão de seus territórios sem lutar.

A explicação para a ousadia dos indígenas de não reconhecerem a superioridade do conquistador europeu foi explicada por meio da adjudicação de atributos negativos da personalidade. Para Pero Magalhães Gândavo, os "gentios" eram "inconstantes e mudáveis", acreditavam "de ligeiro em tudo aquilo que lhes persuadem, por dificultoso e impossível que seja, e com qualquer dissuasão facilmente o tornavam logo a negar" (GÂNDAVO, 2008, p. 26-27).

A interpretação da escuta gentil como assentimento e da recusa como volubilidade e incapacidade de compreender a verdade maior de que o europeu se julgava portador evoluiu para outras considerações negativas por meio das quais o colonizador justificava a escravização e o assassinato como estratégias necessárias para driblar as dificuldades de seu empreendimento. Ficou claro que, para o êxito do projeto colonial, os povos indígenas precisavam

De um rigoroso banho de lixívia em suas almas sujas de tanta abominação, como a antropofagia de comer seus inimigos em banquetes selvagens; a ruindade com que eram manipulados pelo demônio através de seus feiticeiros; a luxúria com que se amavam com a naturalidade de bichos; a preguiça de sua vida farta e inútil, descuidada de qualquer produção mercantil (RIBEIRO, 2013, p. 52).

Porém, a lixívia sagrada logo se mostrou ineficaz para convencer os indígenas a abandonarem seus costumes. Eles não cogitavam transcender a sua concepção de desenvolvimento e bem estar para adotar o novo modelo de vida do europeu. Segundo Jean de Léry,

Por mais obtusos que sejam, atribuem esses selvagens maior importância à



natureza e à fertilidade da terra do que nós ao poder e à providência divina; insurgem-se contra esses piratas que se dizem cristãos e abundam na Europa tanto quanto escasseiam entre os nativos. Os tupinambás, como já disse, odeiam mortalmente os avarentos prouvera a Deus que estes fossem todos lançados entre os selvagens para serem atormentados como por demônios, já que só cuidam de sugar o sangue e a substância alheia. Era necessário que eu fizesse esta digressão, com vergonha nossa, a fim de justificar os selvagens pouco cuidadosos nas coisas deste mundo. E, a propósito, poderia acrescentar o que o autor da “História das Índias Ocidentais” escreveu acerca de certa nação que habita o Peru. Diz ele que quando os espanhóis principiaram a colonizar esse país os selvagens vendo-os barbados, delicados e mimosos, recearam que eles lhes corrompessem os antigos costumes: não queriam por isso receber essa gente a que chamavam espuma do mar, isto é, gente sem país, homens sem descanso, que não param em parte alguma para cultivar a terra (LÉRY, 1961, pp. 135-136).

Assim, a escravização dos indígenas pareceu, tanto aos jesuítas quanto aos colonos, uma medida indispensável ao cumprimento da missão de honrar a deus e ao rei de Portugal, já que em liberdade eles retornavam rápido aos seus costumes, bem como conseguiam escapar da presença do invasor, uma vez que se locomoviam com facilidade na selva.

Acontece que as populações indígenas eram bem mais numerosas que os grupos de invasores, razão pela qual a redução numérica desses povos foi logo compreendida como meio necessário para a escravização.

Porém, o massacre de grupos indefesos, mulheres, crianças e idosos não é um projeto que possa ser realizado sem que concorram dois elementos fundamentais: a coesão do grupo no qual esse projeto é engendrado e a desumanização das vítimas.

Esses elementos são imbricados, dado que constituídos ao mesmo tempo e sintetizam-se no sujeito, que passa a enxergar suas ações não por elas mesmas, mas por aquilo que acredita que tem a ganhar com elas.

Nessa situação, alerta Gerg Simmel (1983, p. 97), a maior parte das inibições que se opõem ao radicalismo costumam ser derrubadas. Os grupos, mais frequentemente que os indivíduos, esquecem que seu poder tem limites, mais exatamente, ignoram esses limites. O radicalismo, completa esse autor,

É necessário para a devoção sem reservas do indivíduo pela base lógica do grupo; é necessário para a severa delimitação do grupo em relação a outros grupos próximos (uma severidade de demarcação exigida pela necessidade de autopreservação do grupo) e necessário pela impossibilidade de tomar conta das tendências e ideias grandemente variáveis dentro de uma estrutura social restrita (SIMMEL, 1983, p. 97).

Estabelecido esse distanciamento, a atribuição de símbolos de desumanização se torna recorrente e indispensável para justificar o assassinato.

Cronistas do primeiro século da colonização, como André Thévet (1944), Hans Staden (2006), o próprio Jean de Léry (1961), além dos navegadores, indiscutivelmente tiveram um papel fundamental nesse processo de desumanização, porque todos eles, em maior ou menor grau, representaram os indígenas de forma descontextualizada, suprimindo a curiosidade da Europa para com o desconhecido Mundo Novo com um assustador volume de informações desfavoráveis.

De modo especial, os relatos minuciosos e pejorativos dos rituais de antropofagia indicam a que nível chegou o processo de difamação que mais uma vez predisps o europeu contra os povos indígenas e o levou a fazer a travessia do Atlântico comprometido com os discursos de ódio que tornaram culturalmente aceitável que toda a Europa, que se auto afirmava civilizada, legitimasse as atrocidades que eram praticadas na colônia.

A última etapa de consolidação desse ódio foi a sua institucionalização e, para tanto, foi fundamental a intervenção da Igreja Católica.

Ideologicamente atravessada por essa mesma clivagem etnocêntrica, a Igreja extraiu de sua vocação messiânica e normas de direito natural os fundamentos epistemológicos para legitimar politicamente a escravização e eliminação dos povos indígenas e de sua cultura.

A carta que Manoel da Nóbrega – jesuíta português que chegou ao Brasil, em 1549, na esquadra do primeiro Governador Geral, Tomé de Souza – escreveu a Simão Rodrigues, Provincial de Portugal, é o mais significativo documento onde essa epistemologia de extermínio foi registrada.

O plano de colonização de Nóbrega compreendia três eixos fundamentais: uma estrutura política e clerical, contemplada pela figura do Governador Geral e de um Vigário Geral; o casamento de cristãos que viviam no Brasil com mulheres que deveriam ser enviadas de Portugal, para evitar a união estável do homem branco com as suas escravas; e a escravização dos indígenas.

Quanto ao terceiro item, ele explica que o objetivo de sujeitar o gentio era fazê-lo viver como criatura racional e guardar a lei natural.

Nos "considerandos" da carta, Nóbrega relata a persistente animosidade entre os indígenas e o colonizador. Diz ele que depois que o Brasil foi "[...] descoberto e

Contradições da dominação: o eu ocidental x os direitos humanos dos povos indígenas – política de desumanização e desterritorialização

povoado, têm os gentios morto e comido grande número de cristãos e tomado muitas naus e navios e muita fazenda" (LEITE, 1940, p. 78), sem cogitar que não havia um país oculto ou despovoado antes da chegada dos europeus e que a tomada das naus, navios e fazendas nada mais era que uma reação à invasão.

Nóbrega também explica que as tentativas dos cristãos de pacificar os indígenas por meio de presentes não estava tendo mais êxito, já que, em sua visão, eles eram

Tão cruéis e bestiais, que assim matam aos que nunca lhes fizeram mal, clérigos, frades, mulheres de tal parecer, que os brutos animais se contentariam delas e lhes não fariam mal. Mas são estes tão carneiros de corpos humanos, que sem exceção de pessoas, a todos matam e comem, e nenhum benefício os inclina nem abstém de seus maus costumes, antes parece e se vê por experiência, que se ensoberbecem e fazem piores, com afagos e bom tratamento (LEITE, 1940, p. 78).

Descrita a conduta, Nóbrega definiu o gentio como um ser incapaz de aprender qualquer coisa por bem, razão pela qual ele sugeriu que o terror e o assujeitamento deveriam ser as armas usadas oficialmente contra eles.

Nóbrega também afirmou que, para convertê-los e sujeitá-los a trabalharem para os colonos, os cristãos deveriam estender seus domínios terra a dentro, repartindo o serviço dos indígenas entre aqueles que se ajudassem na tarefa de os conquistar e senhorear, evitando, assim, que "[...] a geração portuguesa, que entre todas as nações é a mais temida e obedecida", ficasse "[...] por toda esta costa sofrendo e quase sujeitando-se ao mais vil e triste gentio do mundo" (LEITE, 1940, p. 78).

Na perspectiva de Nóbrega, sujeitando os gentios por ordem real, cessariam os escrúpulos contra a escravização, já que os indígenas seriam "conquistados" em "guerra justa", liberando os colonos de passarem suas ações pelo crivo da consciência. Feito isso, prometia ele, "a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S. A. terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já, que não haja muito ouro e prata" (LEITE, 1940, p. 79) e cessaria

A boca infernal de comer a tantos cristãos quantos se perdem em barcos e navios por toda a costa; os quais todos são comidos dos índios e são mais os que morrem que os que vem cada ano, e haveria estalagens de cristãos por toda a costa, assim para os caminhantes da terra como para os do mar. Este parece também o melhor meio para a terra se povoar de cristãos (LEITE, 1940, p. 79).

Por fim, Nóbrega dita qual era o direito natural que os povos indígenas

deveriam observar:

A lei, que lhes hão de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem (LEITE, 1940, p. 79).

108

Acatado o plano de Nóbrega, com o aval secular e temporal, as técnicas desumanizadoras, determinadas pelo tipo de contato estabelecido e pelos distintos objetivos de dominação e exploração pretendidos, se articularam contra os povos indígenas em duas frentes fundamentais. A primeira, representada pela Companhia de Jesus, fornecia a justificação moral e a segunda, representada pelos colonos, empreendia o morticínio que iria se completar pelas epidemias que devastaram aldeias inteiras.

Institucionalizado o genocídio, os povos indígenas se tornaram, oficialmente, um incômodo que podia ser eliminado como se elimina "um inseto irritante, que se encontra baixo demais para que lhe seja permitido provocar, num conquistador do mundo, sentimentos que o aflijam por muito tempo" (NIETZSCHE, 2011, p. 63).

#### **4. PRÁTICAS COLONIAIS EM TEMPOS DA REPÚBLICA**

A violação dos Direitos Fundamentais dos indígenas, como visto, teve por pressuposto a institucionalização do plano de Manoel da Nóbrega, que previa a escravização e extermínio desses povos como medidas indispensáveis para o êxito do projeto colonial.

Tomamos agora um segundo documento, que contém o relato de violações aos direitos humanos dos povos indígenas que ocorreram em período recente, para explicar como o não reconhecimento do direito à propriedade implica na desconsideração deles como a "pessoa humana", deixando-os sujeitos a violência física e simbólica.

De 1946 a 1967, período que se vai analisar, duas Constituições estiveram em vigor. Ambas traziam em seus textos, respectivamente, nos artigos 141 e 150 (BRASIL, 1946 e 1967), a inviolabilidade do direito à propriedade como direito fundamental da pessoa humana.

A Constituição de 1946 estabelecia ainda que "[...] será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem" (BRASIL, 1946, art. 216). Na Constituição de 1967, "as terras

Contradições da dominação: o eu ocidental x os direitos humanos dos povos indígenas – política de desumanização e desterritorialização

ocupadas pelos silvícolas" aparecem entre os bens da União (BRASIL, 1967, art. 4º).

Agregando os dois dispositivos tanto da Carta de 1946 quanto da Constituição de 1967, tem-se uma ordem jurídica idêntica à presente, e foi sob a égide delas que ocorreram as violações aos direitos fundamentais dos povos indígenas que o procurador Jader de Figueiredo Correia reportou no relatório que fez da fiscalização que realizou, em 1967, nas Inspetorias do Serviço de Proteção ao Índio – SPI – com a finalidade de apurar denúncias de que os funcionários desse órgão desrespeitavam sistematicamente os direitos dos povos indígenas que estavam encarregados de proteger.

O SPI foi criado em 7 de setembro de 1910 como um departamento dentro do Ministério da Agricultura e tinha poderes de supervisão, em âmbito nacional, das questões relativas aos povos indígenas.

A criação do órgão foi uma resposta às denúncias dos massacres de populações inteiras que se tornaram do conhecimento público durante o período expansionista que marcou as duas primeiras décadas da República (1889-1908), por meio da divulgação dos relatórios dos cientistas, engenheiros, educadores, agrônomos, oficiais do exército e funcionários públicos encarregados de mapear e estudar áreas até então fora da esfera de atenção do governo (STAUFFER, 1955).

Cinquenta e sete anos depois da criação do SPI, o relatório da Comissão de Investigação do Ministério do Interior revelou que a sistemática violação de direitos fundamentais de que os povos indígenas eram vítimas não diferia das reportadas na primeira década do século XX ou do período do Brasil colônia.

No ofício encaminhado a Afonso Augusto de Albuquerque Lima, Ministro do Interior, o relator Jader Figueiredo (1967) afirma ter constatado que a corrupção no SPI estava institucionalizada e que seus servidores usavam as terras, bens e força de trabalho indígena para auferir renda ilícita:

É espantoso que existe na estrutura administrativa do país repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade [...] Nesse regime de baração e cutelo viveu o SPI muitos anos. A fertilidade de sua cruenta história registra até crucificações, os castigos físicos eram considerados fatos normais nos Postos Indígenas. Os espancamentos, independentes da idade ou sexo, participavam da rotina e só chamavam atenção quando, aplicados de modo exagerado, ocasionavam a invalidez ou a morte [...]. O tronco, era todavia, o mais encontrado de todos os castigos, imperando na 7ª inspetoria. Consistia na trituração dos tornozelos da vítima, colocando entre duas estacas enterradas juntas em ângulo agudo. As extremidades, ligadas por roldanas, eram aproximadas lenta e continuamente [...]. O trabalho escravo não era a única forma de exploração. Muito adotada também era a usurpação do próprio

produto do trabalho. Os roçados laboriosamente cultivados eram sumariamente arrebataados do miserável sem pagamento de indenização ou satisfação prestada [...]. Mas não para ainda a espoliação do índio. Aquilo que não podia render dinheiro farto e fácil, podia ser distribuído ou tomado por poderosos locais, por seus afilhados ou testas de ferro. Os dirigentes do SPI nada diziam ou providenciavam para obstaculizar (FIGUEIREDO, 1967, pp. 4913-4914 e 4920).

Figueiredo revela que os servidores do SPI consideravam os indígenas como um Outro que vivia em um não-lugar ahistórico, atemporal e acultural:

110

Venderam-me crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar a justiça [...]. Havia uns que requintavam a perversidade, obrigando pessoas a castigarem seus entes queridos. Via-se, então filhos baterem em mães, irmão espancar irmã e assim por diante [...]. Houve postos em que as parturientes eram mandadas para o trabalho dos roçados um dia após o parto, proibindo-se de conduzirem consigo o recém nascido. O tratamento é, sem dúvida, muito mais brutal que o dispensado aos animais, cujas fêmeas sempre conduzem as crias nos primeiros tempos. Por outro lado, a legislação que proíbe a conjunção carnal de brancos com índios já não era obedecida e dezenas de jovens caboclas foram infelicitadas por funcionários, algumas delas dentro da própria repartição. Mas não paravam aí os crimes contra os indefesos indígenas. [...] Fomos encontrar duas criancinhas sob uma moita tendo as cabecinhas quase completamente apodrecidas de horrorosos tumores provocados pelo berne, parasita bovino (FIGUEIREDO, 1967, pp. 4912-4914 e 4917).

Certamente, os "índios" também eram um Outro para Figueiredo – tanto que ele sugere a aculturação e o encaminhamento deles "para a atividade rural" (FIGUEIREDO, 1967, p. 4919), como forma de solucionar a crise. Entretanto, a capacidade dele de reconhecer o valor do Outro e de se identificar com suas dores, o aparatou, no plano praxiológico, para perceber o indígena como pessoa humana credora de respeito à sua dignidade e para reconhecê-los como proprietários de suas terras, recursos naturais e produto do trabalho (FIGUEIREDO, 1967, pp. 4912, 4919-4920 e 4914).

A partir da identificação do indígena como uma pessoa que sofre e do direito do coletivo que ela integra à disponibilidade exclusiva do território no qual se encontra – ou seja, da humanidade do Outro e da validade de seu lugar-mundo –, Figueiredo compreendeu que havia um genocídio em curso, sem que nenhuma providência fosse tomada:

O Serviço de Proteção aos índios degenerou a ponto de persegui-los até ao extermínio. Relembrem-se aqui os vários massacres, muitos dos quais denunciados como escândalo sem, todavia, merecer maior interesse das

autoridades. Citaremos, entre outros as chacinas do Maranhão, onde fazendeiros liquidaram toda uma nação, sem que o SPI opusesse qualquer reação. Anos depois o Departamento Federal de Segurança Pública tomou a iniciativa de instaurar inquérito, em vista da completa omissão do SPI O episódio da extinção da tribo localizada em Itabuna, na Bahia, a serem verdadeiras as acusações, é gravíssimo. Jamais foram apuradas as denúncias de que foi inoculado o vírus da varíola nos infelizes indígenas para que se pudessem distribuir suas terras entre figurões do Governo. Mais recentemente os Cintas-Largas, em Mato Grosso, teriam sido exterminados a dinamite atirada de avião, e a estricnina adicionada ao açúcar enquanto os mateiros os caçam a tiros de “pi-ri-pi-pi” (metralhadora) e racham vivos, a facão, do púbis para a cabeça, o sobrevivente!!! Os criminosos continuam impunes, tanto que o Presidente desta Comissão viu um dos asseclas deste hediondo crime sossegadamente vendendo picolé às crianças em uma esquina de Cuiabá, sem que justiça Matogrossense o incomode (FIGUEIREDO, 1967, pp. 4916-4917).

O relatório Figueiredo é chocante, no ponto em que descreve com rigor cartesiano a série de atrocidades que posteriormente levaram à extinção do SPI e à criação da FUNAI.

Porém, como é possível ver no relatório da Comissão Nacional da Verdade, a FUNAI não caminhou de forma mais significativa no propósito de consolidar uma política de respeito aos Direitos Humanos dos povos indígenas:

A Fundação Nacional do Índio segue, de certa maneira, a prática do órgão antecessor, o Serviço de Proteção ao Índio. Mas “moderniza” esta prática e a justifica em termos de “desenvolvimento nacional”, no intuito de acelerar a “integração” gradativa: absorve e dinamiza aquelas práticas, imprimindo-lhes – a nível administrativo – uma gerência empresarial (Renda Indígena, Programa Financeiro do Desenvolvimento de Comunidades, etc.). Assim, a própria posição administrativa da Funai na estrutura nacional reflete a assimetria de relacionamento existente entre a sociedade nacional e as sociedades indígenas (CNV, 2012, p. 208).

A Comissão Nacional da Verdade estimou que 8.350 indígenas foram mortos durante a ditadura militar. Esse número traduz as graves violações de direitos fundamentais, mas não a explica senão quando se considera que, apesar de ter sido neste período que foi aprovado o Estatuto do Índio e criada a Funai, o direito à propriedade não foi reconhecido.

Atualmente, persiste o impasse, pois embora a Constituição Federal de 1988 assegure a posse das terras tradicionalmente ocupadas aos povos indígenas, consideradas essas terras não apenas as utilizadas como moradia e para atividades produtivas, mas também as “imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (BRASIL, 1988, art. 231), a inexistência do reconhecimento do direito de



propriedade e de demarcação desses territórios coloca essas populações em situação de emergência e vulnerabilidade social.

## 5. COLONIALISMO E DIREITO À PROPRIEDADE

Se as violações aos direitos indígenas no período colonial estão relacionadas à desconsideração de sua qualidade de pessoa humana e proprietário, e se essas violações se repetem quando sua qualidade de pessoa humana é afirmada pelo direito internacional e nas Constituições do Brasil, tem-se que a única coisa que há de comum desde o período colonial até nossos dias é o não reconhecimento dos povos indígenas como proprietários de suas terras.

Essas terras, por sinal, são consideradas bens da União, ou seja, um bem público. Com isso, pessoas de variados estratos se sentem autorizadas não só a questionar o tamanho das áreas e o uso que delas é feito, mas também a perceber as invasões desses territórios e os deslocamentos das populações indígenas como algo útil ao progresso e bem estar da sociedade brasileira.

Essa questão remete ao déficit epistemológico de uma política indigenista que reconhece a União como proprietária histórica dos territórios indígenas, mesmo que a cadeia dominial dessas terras esteja na memória coletiva e seja passível de inscrição e visibilidade (LE GOFF, 2013, p. 432).

O sistema social dos povos indígenas do Brasil não indica uma etnia primitiva ou inferior, e sim a escolha voluntária de uma sociedade sem classes, adaptada ao meio ambiente, do qual ela se considera parte (CLASTRES, 2004, p. 131) – como acredita-se já ter esclarecido –, a justificativa para que não se reconheça a titularidade do direito à propriedade não é legal, mas sim moral, e resulta de uma visão etnocêntrica que somente reconhece a validade do que ela própria produz e que se entende plenamente justificada quando sobrepõe seu lugar-mundo aos lugares-mundo de populações diferenciadas.

Chega-se a essa conclusão por dois caminhos.

Primeiro. O capítulo 1, artigo 1º da Carta das Nações Unidas estabelece que seu objetivo é "desenvolver relações amistosas entre as nações, baseadas no respeito do princípio da igualdade de direitos e autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas para reforçar a paz universal". O artigo 1º, tanto do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (PIDCP) como do Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC), afirma que "todos os povos têm o direito de

Contradições da dominação: o eu ocidental x os direitos humanos dos povos indígenas – política de desumanização e desterritorialização

autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente sua condição política e perseguem livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural".

Para que se possa assumir os direitos humanos como realidade, é preciso reconhecer que, antes da colonização, os povos indígenas que viviam no Brasil constituíam várias nações, cada uma com seu regime jurídico, sendo suas relações externas – como aliás ocorria no resto do mundo – baseadas tanto na diplomacia quanto na guerra. A inexistência de propriedade privada, ao contrário do regime feudal, era o que mantinha a coesão social, uma vez que a resolução de conflitos se fazia na práxis cotidiana, por meio de consenso e não havia exploração da força de trabalho alheia ou acumulação de riquezas por membros do grupo.

Em outras palavras, para os povos indígenas, o território era um elemento constitutivo do lugar-mundo e deles mesmos. Pretender sobrepor o registro cartorário a um direito que se constrói na memória é limitar o alcance da tradição e da cultura às práticas meramente alegóricas ou secundárias, como o é a exigência de escritura pública como prova de propriedade.

Mais que isso, há que se reconhecer que para povos que não consideram a propriedade um dado para medir o domínio de um indivíduo sobre os demais, mas sim a expressão de uma relação de alteridade que dá o tom e o movimento de tudo que constitui a vida, a negação da validade da memória coletiva como documento é a negação da existência coletiva, histórica, social e cultural de sujeitos que se constituem legitimamente em seus regimes jurídicos, processos sociais, econômicos, políticos e culturais que moldam suas práticas e seu o lugar-mundo.

E mesmo que a epistemologia do direito dos povos indígenas pudesse ser desconsiderada, em clara violação ao direito de autonomia de todos os povos, a atribuição da titularidade da propriedade dos territórios tradicionalmente ocupados por eles à União conflita com a própria Carta Constitucional, mais precisamente com o artigo 5º, que erige a propriedade à categoria de direito fundamental (BRASIL, artigo 5º) e a dignidade da pessoa humana como princípio fundante da República Federativa do Brasil (BRASIL, artigo 1º, III).

Para que isso se torne mais compreensível, é indispensável recordar que a eleição da propriedade como Direito Fundamental da pessoa humana tem uma explicação que precede à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão francesa que lhe serve de parâmetro, pois ao abolir a norma feudal relativa à transmissão da propriedade, ela

também consagrou a igualdade jurídica como regra, alterando a lógica legal de que o nascimento, a tradição e o sangue pudessem ser traços de distinção social e critério de distribuição de privilégios.

Os liberais Iluministas, portanto, não se opuseram apenas à noção medieval de *status* que assinalava às pessoas lugares pré-determinados na ordem social, mas também que alguma classe de pessoas fosse impedida de se tornar proprietária. Afastava-se, assim, a possibilidade de modelos jurídicos discriminatórios, como o da Atenas anterior a Péricles (século V a.EC), na qual uma classe de pessoas, os *thetas*, era proibida de ser proprietária (SANGUINETTI, 1921, pp. 359-386).

Assim, o reconhecimento do direito de ser proprietário constitui um atributo do reconhecimento da igualdade legal e a igualdade, por sua feita, é indispensável para que a democracia seja, de fato, arcabouço de procedimentos universais assecuratórios da participação popular no campo da tomada das decisões políticas (BOBBIO, 2000, p. 427).

Portanto, há uma incompatibilidade entre o artigo 5º e o artigo 20, XI, da Constituição Federal, uma vez que, se todos são iguais perante a lei, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país a inviolabilidade do direito à propriedade, aos povos indígenas deve ser assegurado esse direito, sem distinção de qualquer natureza, o que implica em que a propriedade dos seus territórios não pode ser da União, a menos que se admita que eles são *thetas*.

## 6. CONCLUSÃO

Desde o período colonial, as relações estabelecidas entre os povos não indígenas e indígenas são pautadas pela utilização de recursos de dominação e exploração.

A insistência dos indígenas em manter sua identidade, em vez de se auto-excluir em uma errância marginal, é compreendida pela ordem majoritária como um apego irracional a tradições incompatíveis com o atual momento civilizatório. Em razão disso, a cultura deles é tida como inferior, uma espécie de infância da humanidade que é necessário superar.

De outro lado, a sociedade brasileira adotou um rígido núcleo de crenças, formadas por uma clivagem etnocêntrica, acerca do que é desenvolvimento e bem estar, e essas crenças continuam levando suas políticas a se sobreporem aos direitos fundamentais dos povos indígenas.

Contradições da dominação: o eu ocidental x os direitos humanos dos povos indígenas – política de desumanização e desterritorialização

Por isso, reconhecer o que se oculta atrás de políticas públicas tutelares é indispensável para que, no plano epistemológico, se possa transcender a concepção ocidental de que todo espaço social é um lugar-mundo que pertence exclusivamente ao não-indígena.

É indispensável, pois, um giro no eixo central do conjunto de normas de proteção aos Direitos Humanos, para que o direito se desprenda de uma concepção individualista e forneça subsídios para o reconhecimento de que a noção de dignidade inerente a todos os membros da família humana é incompatível com a pretensão de negar a uma categoria de pessoas os direitos que são reconhecidos às demais.

Desvelar o que há de oculto nas tentativas de estabelecer uma cultura homogênea é apenas uma pequena parte do que pode nos conduzir à compreensão da emergência de interromper o genocídio e o etnocídio que vitima os povos indígenas, desde a primeira invasão europeia no Brasil.

Se se vai falar sobre Direitos Humanos como realidade, é crucial reconhecer que o direito ao território não é o mero direito de manter tradições culturais. Por isso, o direito à propriedade por meio da titulação, sem qualquer reserva, de seus territórios e da atribuição de validade plena ao regime jurídico dos povos indígenas é indispensável, para que se possa superar a pretensão de que o Estado legal é o único produtor de juridicidade legítima.

Demanda-se, portanto, o reconhecimento de que os povos indígenas não são *thetas* nem sujeitos de direitos abstratos, mas construtores de seu próprio lugar-mundo. Entender isso é fazer um resgate histórico que legitima o compromisso de toda sociedade com o processo civilizatório.

Com isso, há que se reconhecer que a diferença primordial entre o não indígena e o indígena – quer seja o status da propriedade privada como valor estruturante da vida social – foi a lente a partir da qual os segundos foram avaliados e condenados por aquela Europa que acreditava na existência do homem-besta e utilizou toda sua força contra os costumes, instâncias simbólicas e expressividades culturais que eram justamente a prova da inexistência dessa bestialidade.

No Brasil, os fundamentos sociais constitutivos da cultura que se impôs hegemonicamente se deslocaram para o mesmo ponto de mirada do europeu, porque aqui também foi a propriedade privada que formulou os estatutos da ordem jurídica, interdita aos povos indígenas e seletivamente disponibilizada; da ordem econômica, baseada na

agricultura; da ordem social, fundada na estabilidade patriarcal da família e na regularidade do trabalho por meio da escravidão (FREYRE, 2003, p. 65).

Urge reformular esse estado de coisas para que o compromisso assumido com a efetivação dos direitos humanos de todos os povos não sejam mais a causa do constrangimento do Brasil perante si mesmo e a comunidade internacional.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de história colonial: 1500-1800**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

BÍBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1993.

BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política: a filosofia política e as lições dos clássicos**. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. 11. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

BRESC, Henri. **Dicionário temático do Ocidente medieval**. Vl. 2. Bauru: Edusc, 2006.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade (CNV). 2012. Povos Indígenas e Ditadura Militar – Subsídios à Comissão Nacional da Verdade 1946-1988. In: **Relatório parcial 01 de 30/11/2012**.

Disponível em: [https://idejust.files.wordpress.com/2012/12/povosindc3adgenas-e-ditadura-militarrelatc3b3rio-parcial-30\\_11\\_2012.pdf](https://idejust.files.wordpress.com/2012/12/povosindc3adgenas-e-ditadura-militarrelatc3b3rio-parcial-30_11_2012.pdf). Acesso em 26 jun 2017.

\_\_\_\_\_. **Relatório Figueiredo: documento na íntegra**. 2013. “Síntese”. Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2013/06/02/relatorio-figueiredo-documento-naintegra-7-mil-paginas-pdf-pode-agora-ser-baixado/>. Acesso em 26 jun 2017.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel Sobre o Achamento do Brasil**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

CAMÕES, Luís. **Os lusíadas**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

DRÉVILLON, Hervé. Do Guerreiro ao Militar. In: **História da Virilidade**. 1. A invenção da virilidade. Da antiguidade às Luzes. Sob a direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello. Trad. Francisco Morás. Petrópolis (RJ): Vozes, 2013.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Trad. Leandro Konder. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no Século XVI**. A religião de

Contradições da dominação: o eu ocidental x os direitos humanos dos povos indígenas – política de desumanização e desterritorialização

Rabelais. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

FONSECA, Luís Adão da. O imaginário dos navegantes portugueses dos séculos 15 e 16. **Revista Estudos Avançados**, vol. 6, n. 16. São Paulo: Universidade de São Paulo, set/dez, 1992. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141992000300004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141992000300004). Acesso em 26 jun 2017.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48ª ed. São Paulo: Global, 2003.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico civil. Trad. Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro, 2015.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum**: O Martelo das Feiticeiras. Trad. Paulo Froes. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2015.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 7ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

LEITE, Serafim. **Novas Cartas Jesuíticas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora do Exército, 1961.

NIETZSCHE, Friedrich. Humano, **Demasiado Humano**: Um Livro para Espíritos Livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

SANGUINETTI, Florentino Vicente. **Notas para un ensayo sobre el ostracismo**, vl. 3. La Plata: Humanidades, 1921. Disponível em: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.1754/pr.1754.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1754/pr.1754.pdf). Acesso em 26 jun 2017.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e Memória**. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SIMMEL, Georg. O efeito da subordinação sob o princípio das relações entre superiores e subordinados. In: MORAES FILHO, Evaristo de (org.). **Simmel**. São Paulo: Editora Ática, 1983. p. 115-121.

SOUSA, Pero Lopes de. **Diário da Navegação da Armada que foi à terra do Brasil em 1530 sob a Capitania-mor de Martin Affonso de Souza**. Lisboa: Typografia da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis, 1839.

SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STADEN, Hans. **Viagem ao Brasil**. Trad. Alberto Löfgren. São Paulo: Martin Claret, 2006.

STAUFFER, David Hall. **The Origin and Establishment of Brazil's Indian Service – 1889-1910**. Dissertação defendida na Universidade de Austin, Texas, em 1955.

THÉVET, André. **Singularidades da França Antártica a que outros chamam de América**. Trad. Estevão Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

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

VESPÚCIO, Américo. **Novo Mundo: As cartas que batizaram a América**. Apresentação e Notas Eduardo Bueno. São Paulo: Editora Planeta, 2003.

ZURARA, Gomes Eanes (1981), **Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do infante D. Henrique**, 2 vols. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1981.

---

Artigo recebido em 23 de fevereiro de 2018 e aceito em 14 de dezembro de 2018

---

---

<sup>1</sup> Nunca foi algum que ousasse passar aquele cabo do Bojador, para saber a terre de llém, segundo o Infante desejava. E isto, por dizer verdade, não era com mingus de fortaleza nem de boa vontade, mas por a novidade do caso misturado com geral e antiga fama, a qual ficava já entre os mareantes de Espanha, como se por sucessão de gerações. E já seja que fosse enganosa, porque a experiência de isso ameaçava com o postumeiro dano, era grande dúvida qual seria o primeiro que quisesse por sua vida em semelhante aventura. Como passaremos, diziam eles — os termos que puseram nossos pais, ou que proveito pode trazer ao Infante a perdição de nossas almas juntamente com os corpos, pois conhecidamente seremos homicidas de nós mesmos? (ZURARA, 1981, p. 67).

<sup>2</sup> Os nossos tupinambás muito se admiram dos franceses e outros estrangeiros se darem ao trabalho de ir buscar o seu arabutan. Uma vez um velho perguntou-me: – Por que vindes vós outros, mairs e pêros (franceses e portugueses) buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não



tendes madeira em vossa terra? Respondi que tínhamos muita mas não daquela qualidade, e que não a queimávamos, como ele o supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam eles com os seus cordões de algodão e suas plumas. Retrucou o velho imediatamente: e porventura precisais de muito? — Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que podeis imaginar e um só deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados. — Ah! retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas, acrescentando depois de bem compreender o que eu lhe dissera: Mas esse homem tão rico de que me falas não morre? — Sim, disse eu, morre como os outros. Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo: e quando morrem para quem fica o que deixam? — Para seus filhos se os têm, respondi; na falta destes para os irmãos ou parentes mais próximos. — Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora vejo que vós outros mairs sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados". Este discurso, aqui resumido, mostra como esses pobres selvagens americanos, que reputamos bárbaros, desprezam aqueles que com perigo de vida atravessam os mares em busca de pau-brasil e de riquezas. (LÉRY, 1961, pp. 134-135).