



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS  
Câmpus Anápolis de Ciências Sócio-Econômicas e Humanas  
Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais e Humanidades  
“Territórios e Expressões Culturais no Cerrado”

DAMIANA ANTONIA COELHO

**REPRESENTAÇÕES DE DAMIANA DA CUNHA NA  
HISTÓRIA E NA LITERATURA**

Anápolis  
2016

DAMIANA ANTONIA COELHO

**REPRESENTAÇÕES DE DAMIANA DA CUNHA NA  
HISTÓRIA E NA LITERATURA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER), da Universidade Estadual de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais e Humanidades, na área interdisciplinar, linha de pesquisa: Saberes e Expressões Culturais do Cerrado.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr.<sup>a</sup>. Poliene Soares dos Santos Bicalho.

Anápolis  
2016

Ficha catalográfica

C672r	<p>Coelho, Damiana Antonia . Representações de Damiana da Cunha na história e na literatura [manuscrito] / Damiana Antonia Coelho . - Anápolis, 2016. 116 f. : il. ; 30cm.</p> <p>Orientadora: Prof. Dr. Poliene Soares dos Santos Bicalho. Dissertação (Mestrado TECCER – Território e Expressões Culturais no Cerrado), Universidade Estadual de Goiás, Câmpus de Ciências Socioeconômicas e Humanas , Anápolis, 2016.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1. História – Goiás(Estado). 2. Indígenas Kayapós – História - Goiás(Estado). 3. Damiana da Cunha – Biografias. 4. Damiana da Cunha – Literatura goiana. 5. Dissertações – TECCER – UEG/CCSEH. I.Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU 94(817.3(043.3))</p>
-------	---

Elaborada por Aparecida Marta de Jesus Fernandes  
Bibliotecária do CCSEH  
CRB1/2385

DAMIANA ANTONIA COELHO

**REPRESENTAÇÕES DE DAMIANA DA CUNHA NA  
HISTÓRIA E NA LITERATURA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER), da Universidade Estadual de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais e Humanidades, na área interdisciplinar, linha de pesquisa: Saberes e Expressões Culturais do Cerrado.

**Banca Examinadora**

---

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup>. Poliene Soares dos Santos Bicalho  
Presidente/UEG-TECCER

---

Prof. Dr. Fernando Lobo Lemes  
Membro/UEG-Anápolis

---

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup>. Larissa Warzocha Fernandes Cruvinel  
Membro/UFG-Goiânia

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Márcia Machado  
Membro/UFT-Campus de Miracema do Tocantins

---

Prof. Dr. Robson Mendonça Pereira  
Suplente/ UEG-TECCER

Anápolis, 31 de março de 2016.

José (*in-memorian*) e Mariza, meus pais.

Wender e Denice, meus irmãos.

Tânia e José Carlos, meus cunhados.

Elifaz e Elisama, meus sobrinhos.

Vanda Mota (*in-memorian*), minha amiga/irmã que, infelizmente,  
não teve a oportunidade de presenciar a realização desta etapa.

## AGRADECIMENTOS

No decorrer da minha formação muitas pessoas continuaram, chegaram e saíram da minha trajetória, mas, de alguma maneira, fizeram parte de cada etapa superada. Sei que não conseguirei mencionar o nome de todos envolvidos no processo, mas ainda correndo este risco gostaria de manifestar meus sinceros agradecimentos:

A Deus, por me presentear com a vida e por “me emprestar um coração que pulsa”.

Aos pais, José (*in-memorian*) e Mariza, por minha formação inicial, base para continuar a jornada da vida.

Aos irmãos, Wender e Denice, por continuarem o trabalho de pais.

Aos cunhados, José Carlos e Tânia, por agregarem o sentimento de irmãos.

Aos sobrinhos Elifaz e Elisama, por permitirem reviver “como é bom ser criança”.

A Dr.<sup>a</sup> Poliene Soares dos Santos Bicalho, Professora Orientadora, por confiar neste trabalho e pelas muitas contribuições que foram fundamentais a pesquisa. Referência desde a graduação para continuar a minha formação acadêmica. E por me receber em sua casa dividindo o tempo dos “Joãos”, João Guilherme Bicalho, João Heitor e João Gabriel, com leituras, orientações e direcionamento da pesquisa.

A Professora Dr.<sup>a</sup> Márcia Machado (UFT-Campus Universitário de Miracema do Tocantins) por acompanhar a pesquisa desde o Seminário de Aprimoramento do Projeto; a Professora Dr.<sup>a</sup> Larissa Warzocha Fernandes Cruvinel (UFG-Campus Goiânia) e ao Professor Dr. Robson Mendonça Pereira pelas considerações e apontamentos na Qualificação do Projeto; e ao Prof. Dr. Fernando Lobo Lemes, por aceitar o convite para participar da Banca de Defesa da dissertação.

A Maria Juliana de Freitas Almeida, minha amiga/irmã, presente que chegou com o Mestrado, por partilhar alegria, conhecimento, agonias, ombro amigo, acolhimento em Goiânia, e também por me agregar em sua família. Seus filhos Isadora e Marden, pais, irmãos, sobrinhos, obrigada por ser a família amiga de que tanto precisei nos momentos difíceis da minha formação.

A D. Lourdes Mota, “mãe de coração”, seus filhos, genros, noras e netos, por todo apoio recebido e por ser a família que me acolheu tanto em momentos felizes quanto nos delicados da minha vida.

Ao João Carvalho, Olívia, Ludimila, Kamila e Gustavo, pelo cuidado de sempre.

Ao Sérgio Marques, por ser a prova real de que podemos superar os limites.

A Gislene (prima/irmã), Leonino e Lara (sobrinha do coração) por acompanharem o processo com muita ansiedade e pelas visitas alegres durante o trabalho solitário.

A Nalva Camargo dos Santos Silva, por ser a amiga de sempre.

A Kélgia Betânia, por contribuir para alcançar etapas significativas em minha vida.

Aos professores e funcionários da Escola Municipal Genésia Silveira de Moraes, de Guaraíta-GO e da Prefeitura Municipal de Guaraíta, pela compreensão.

Aos docentes do Colegiado do Curso de História da UEG-Câmpus Itapuranga, em especial, os Professores Dr. Valtuir Moreira, Msc. Claudio Tavares, Msc. Aulo Plácio, Mestrando Lucas Pires Ribeiro, Msc. Mayra Rubia, Esp. Eliete Lopes, Dr<sup>a</sup> Maurineide Alves, que são referências profissionais e amigos particulares.

Aos docentes e funcionários administrativos da UEG-Câmpus Itapuranga, pelo apoio e carinho.

Aos acadêmicos do Curso de História da UEG-Câmpus Itapuranga que sempre motivaram a continuar a jornada.

Aos meus amigos, em especial, Lindomar Fernandes de Azevedo, Elisane da Silva, Lara Line, João Batista, Alessandro, Josimar Coelho, Milton Coelho, Uilson Barbosa, Sônia Mesquita, Rosimeire Mateus e Lilian Rocha, Rita de Cássia, Vânia, Rosa, pelas longas conversas, pela amizade e pela confiança.

Aos meus tios e primos, pelo apoio e amizade.

A Milena Bastos Tavares, historiadora e arquivista do Museu das Bandeiras da Cidade de Goiás, pelas muitas pesquisas e pela atenção.

Aos docentes e funcionários administrativos do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER), da Universidade Estadual de Goiás, por contribuírem para a concretização de uma meta.

A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG), que tornou viável o desenvolvimento da pesquisa e a permanência no Mestrado.

Como a rubra e rara flor – Perdida – que brota das cinzas de nossas queimadas, nasceu a princesinha Kayapó nos sertões de Goiás. Essa joia das selvas, pelas águas do batismo católico, chamou-se DAMIANA.

(BRITO, 1974, p. 81)

A mais famosa sertanista do início do século XIX foi a mulher Kayapó Damiana da Cunha, que vivia com seu marido soldado na aldeia de São José de Mossâmedes.

(KARASCH, 1992, p. 401)

Desde o dia em que ela nasceu, Romexi soube que ali nascia uma panará de força, e teve um visão. A menina cercada por uma névoa branca, no meio de um longo caminho. Não soube o significado do que vira, e não contara a ninguém. Guardara aquele conhecimento dentro de si para o momento exato. Mas pressentira o domínio de um destino extraordinário.

(SILVEIRA, 2006, p. 35)

## RESUMO

Com a pesquisa “Representações históricas e literárias de Damiana da Cunha” intentou-se estudar as representações que foram construídas ao longo dos séculos XIX, XX e XXI, na historiografia e na literatura. Damiana da Cunha se insere no contexto da História de Goiás marcado pela ocupação do território e o extermínio de povos indígenas que aqui viviam; esta indígena pertencia ao grupo étnico Kayapó do Sul, que resistiu até o final do século XVIII à apropriação de seu território. Com a política indigenista pombalina de assimilação dos indígenas, os Kayapó do Sul foram aldeados na década de 1780, período que corresponde à “projeção” de Damiana da Cunha (1780-1831). Documentos, relatos de viajantes, narrativas históricas e literárias evidenciam a atuação de Damiana da Cunha e os papéis que ela exerceu no contexto das políticas indigenistas. Entretanto, as representações construídas sobre Damiana da Cunha, principalmente as biografias dos séculos XIX e início do XX, se caracterizam pela aproximação com o projeto de nação idealizado pelo Estado, que, entre outros aspectos, enfatizam os resultados “benéficos” da colonização; a criação dos mitos e dos heróis nacionais; a inserção do indígena na produção historiográfica e literária; entre outros. Damiana da Cunha é representada como a heroína missionária, convertida ao Cristianismo, que sacrificou sua vida por “amor” ao seu povo e em serviço da Administração Colonial e Imperial, ou seja, em favor do “bem coletivo”. A literatura goiana no século XX também construiu representações de Damiana da Cunha e analisou o seu comportamento pautado na cultura do não indígena; as análises destas representações evidenciam uma Damiana da Cunha heroína e virtuosa, ou seja, o protótipo de uma visão heroica inerente ao projeto de nação do século XIX. O rompimento com essa visão foi apresentado no Romance *Guerra no Coração do Cerrado*, de Maria José Silveira, publicado em 2006. A obra aborda Damiana da Cunha a partir da ambiguidade da vida entre os dois mundos, o indígena e o não indígena; e analisa a sua (re)aproximação com os Kayapó Sul nos âmbitos cultural e social.

Palavras-chave: Damiana da Cunha. Kayapó do Sul. Goiás. História. Literatura.

## ABSTRACT

The search "Historical and literary representations of Damiana da Cunha" focuses the representations that have been built over the centuries XIX, XX and XXI, in historiography and literature. Damiana da Cunha is within the context of Goiás history marked by the occupation of the territory and the extermination of indigenous peoples who lived here; this indigenous belonged to the South Kayapo ethnic group, which resisted until the late eighteenth century to the appropriation of their territory. With Pombalina Indian policy of assimilation of the Indians, the Southern Kayapó were villagers in the 1780s, a period that corresponds to the "projection" of Damiana da Cunha (1780-1831). Documents, travelers' accounts, historical and literary narratives show the Damiana da Cunha acting and the roles she played on the current Indian policy. However, the representations built on Damiana da Cunha, especially the biographies of the nineteenth century and early twentieth century, were characterized by the approach to the national project designed by the state, which, among other things, emphasize the "beneficial" results of colonization; the creation of myths and national heroes; the inclusion of the indigenous in historiographical and literary production; among others. Damiana da Cunha is represented as a missionary heroine, converted to Christianity, who sacrificed her life for "love" to her people and colonial and imperial service management, that is, in favor of "collective good". The goiana literature in the twentieth century also represented Damiana da Cunha and analyzed her behavior guided in non-indigenous culture; the analysis of these representations show a heroin and virtuous Damiana da Cunha, that is, the prototype of a heroic vision inherent in the nineteenth century national project. The disjuction with this view was presented at novel *Guerra no Coração do Cerrado* by Maria Jose Silveira, published in 2006. The work addresses Damiana da Cunha from the ambiguity of life between the two worlds, the indigenous and non-indigenous; and analyzes her (re) oncoming with the Kayapo South in the cultural and social spheres.

Keywords: Damiana da Cunha. South Kayapó ethnic group. Goias. History. Literature

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 01 – Panará .....	19
Ilustração 02 – Kayapó do Norte .....	34
Ilustração 03 – Mapa de localização aproximada dos Kayapó do Sul e do Norte – Século XVIII .....	35
Ilustração 04 – Mapa de localização aproximada dos Kayapó do Sul – Século XVIII .....	39
Ilustração 05 – Igreja Matriz de São José .....	45
Ilustração 06 – Mapa de localização aproximada do Aldeamento Maria I e do Aldeamento São José de Mossâmedes .....	49
Ilustração 07 – Damiana da Cunha .....	63
Ilustração 08 – Gravura de Damiana da Cunha .....	89
Ilustração 09 – Damiana da Cunha (1779-1831) .....	104

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	13
<b>PARTE I – A HISTÓRIA, OS POVOS INDÍGENAS E GOIÁS .....</b>	<b>19</b>
<b>1 A OCUPAÇÃO DE GOIÁS E O EXTERMÍNIO DE POVOS INDÍGENAS....</b>	<b>20</b>
1.1 POVOS INDÍGENAS E OS DESDOBRAMENTOS DA OCUPAÇÃO DE GOIÁS .....	20
1.2 LEGISLAÇÕES E POLÍTICAS INDIGENISTAS.....	28
1.3 OS KAYAPÓ .....	34
<b>2 OS KAYAPÓ DO SUL E DAMIANA DA CUNHA: OS ENTRECruzamentos DA(S) HISTÓRIA(S) .....</b>	<b>38</b>
2.1 OS KAYAPÓ DO SUL: A HISTÓRIA DE UM POVO INDÍGENA .....	38
2.2 DAMIANA DA CUNHA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES .....	52
<b>PARTE II –DAMIANA DA CUNHA: HISTÓRIA E LITERATURA .....</b>	<b>63</b>
<b>3 DAMIANA DA CUNHA: BIOGRAFIAS E POSSIBILIDADES .....</b>	<b>64</b>
3.1 O IHGB E A CRIAÇÃO DOS MITOS E HERÓIS NACIONAIS .....	68
3.2 SOUZA E SILVA: DAMIANA DA CUNHA – “MISSIONARIA” .....	77
3.3 MACEDO: DAMIANA DA CUNHA – “MULHER APÓSTOLO”.....	81
3.4 SABINO: DAMIANA DA CUNHA – “APOSTOLO FEMININO” .....	83
3.5 CAMPOS: DAMIANA DA CUNHA – “A MISSIONARIA” .....	86
<b>4 REPRESENTAÇÕES LITERÁRIAS DE DAMIANA DA CUNHA .....</b>	<b>92</b>
4.1 HISTÓRIA E LITERATURA: ENCONTROS E DESENCONTROS .....	93
4.2 ALGUMAS REPRESENTAÇÕES DE DAMIANA DA CUNHA NA LITERATURA GOIANA.....	100

4.3	A REPRESENTAÇÃO DE DAMIANA DA CUNHA EM <i>A MULHER, A HISTÓRIA E GOIÁS</i> .....	104
4.4	REPRESENTAÇÕES DE DAMIANA DA CUNHA EM <i>GUERRA NO CORAÇÃO DO CERRADO</i> .....	107
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>113</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>117</b>

## INTRODUÇÃO

Os objetivos desta pesquisa consistem no estudo das representações históricas e literárias construídas sobre Damiana da Cunha e seus significados no contexto em que foram elaboradas, bem como conhecer como se deu a ocupação de Goiás pelos descendentes de portugueses, e as relações entre os invasores e os povos indígenas; retomar o significado da conquista dos Kayapó do Sul, e o papel de Damiana da Cunha como mediadora das relações interétnicas estabelecidas desde então; discutir como Damiana da Cunha foi apropriada pelos intelectuais do nascente império brasileiro e compreender as representações literárias construídas em torno de Damiana da Cunha.

Diante da impossibilidade de responder ao questionamento: quem foi Damiana da Cunha? Surgiu a possibilidade de trabalhar sob outra vertente: o que escreveram sobre Damiana da Cunha? Como suas representações foram construídas? E quais os objetivos de tais representações? Diante do exposto, propõe-se um estudo das representações históricas e literárias construídas sobre Damiana da Cunha e o que elas significavam no contexto em que foram elaboradas.

As representações de Damiana da Cunha (1781-1831) se circunscrevem em diferentes contextos de transição: passagem do século XVIII ao XIX, do período colonial ao imperial, do moderno ao contemporâneo, da política indigenista pombalina a ausência de uma política indigenista oficial, do mundo indígena ao não indígena. Assim, defini-la se tornou uma tarefa complexa com vários pontos de vista. Na medida em que os documentos, as fontes históricas, biografias e referências produzidas constituem representações construídas com objetivos definidos.

Ao ingressar no Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER), da Universidade Estadual de Goiás, fui apresentada a Damiana da Cunha, em uma viagem ao retornar de Anápolis a Goiânia, por minhas amigas Rosemeire Mateus e Maria Juliana. Após conversas com a Professora Orientadora, pesquisadora da temática indígena, o desenvolvimento do projeto de pesquisa sobre Damiana da Cunha foi aguçado e tomou corpo e forma dia após dia.

As leituras e pesquisas caminharam na tentativa de responder à questão: quem foi Damiana da Cunha? Ficou apenas na tentativa. Esta assertiva foi evidenciada nos apontamentos da Banca de Qualificação do Relatório da Pesquisa, que apontou os

direcionamentos para visualizar as diferentes representações construídas sobre Damiana da Cunha, tanto na História quanto na Literatura.

A questão agora não era responder se Damiana da Cunha foi heroína, missionária, protetora de seu povo ou a sertanista que atendeu aos interesses da Coroa/Estado e Igreja. Mas, sim, analisar as diferentes percepções construídas em torno dela, que correspondem ao conjunto de interesses, projetos, tendências das narrativas historiográfica e literária, em diferentes contextos, autores, locais, formação e aspectos pessoais.

Esse estudo se insere nas novas possibilidades que a História Cultural proporcionou aos estudos históricos, por meio do diálogo com a Literatura, a Antropologia e outras áreas do conhecimento, bem como, a ampliação do diálogo pautado na interdisciplinaridade. O objetivo da pesquisa é contextualizar a construção das representações em torno de Damiana da Cunha e compreender o motivo pelo qual esta personagem despertou a atenção de biógrafos renomados desde o século XIX e de revistas como a *Revista do IHGB*, com uma série de publicações e de biografias sobre a indígena Kayapó.

Por meio da revisão bibliográfica, pesquisa documental e da literatura, propõe-se a compreensão e análise das representações de Damiana da Cunha, personagem que despertou, desde o século XIX, a atenção de biógrafos, pesquisadores, governadores, entre outros. Estes abordaram, e, assim, formularam representações sobre ela em um contexto marcado por relações intensas e tensas entre Estado, Igreja e Sociedade Colonial, no contexto das políticas de colonização. Estas desencadearam o processo de dizimação, extinção, guerra, aldeamento e alteração do ritmo e dos modos de vida dos povos indígenas.

Damiana da Cunha pertence ao grupo Panará<sup>1</sup>, denominado pelos colonizadores de Kayapó do Sul, bilreiros<sup>2</sup>, Coroados<sup>3</sup>, do tronco linguístico Macro-Jê estes ocuparam uma extensa região ao Sul da Capitania de Goiás até o processo de ocupação efetivado com a mineração, que reconfigurou o território e, principalmente, a vida das populações indígenas que viviam na região.

---

<sup>1</sup> No que se refere a denominação Panará, Saint-Hilaire, em seu relato descreve: “os portugueses deram, não sei por que, o nome de Coiapós ou Caiapós a esses indígenas. Pelo que me disseram, parece que um grupo deles que ainda vive nas matas, sem nenhuma outra tribo nas vizinhanças, não tinha nome que os identificasse, e por isso passaram a usar a palavra panará a fim de se distinguirem, como raça, dos negros e dos brancos. De onde se deve concluir, ao que me parece, que essa palavra passou a ser usada posteriormente à descoberta, bastante recente, da região e que antes dessa época os Coiapós, provavelmente, se julgavam sozinhos no Universo” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 66).

<sup>2</sup> “Os Kayapós meridionais – denominados de bilreiros na época –, grupo Jê que ocupava uma extensa faixa territorial a noroeste da vila de São Paulo” (MONTEIRO, 1994, p. 63).

<sup>3</sup> “Os Coroados (nome que designava genericamente diferentes grupos que usavam o que se entendia como coroas de plumas) [...]” (CUNHA, 1992, p. 154).

Dulce Madalena Rios Pedroso (1994) ressalta que os grupos indígenas em Goiás são filiados essencialmente a duas famílias linguísticas, a Jê e a Tupi-Guarani. A autora apresenta as características básicas desses grupos linguísticos. No que se refere ao grupo Jê, destaca que esses “povos indígenas Jê dominaram este vasto território coberto por cerrados entremeados de campos e florestas. Suas aldeias eram populosas, necessitando de grandes extensões de terras para sua sobrevivência física e cultural” (PEDROSO, 1994, p. 18). Os provenientes da família Tupi-guarani, de acordo com a autora, se estabeleceram “nos terrenos férteis, cobertos de mata-galeria que margeiam grandes cursos d’água, [...], vivendo, principalmente dos recursos dos rios e da agricultura” (PEDROSO, 1994, p. 18).

De acordo com Leandro Mendes Rocha (1998), os grupos indígenas que habitavam Goiás, em sua maioria, pertenciam ao tronco linguístico Macro-Jê, sendo um total de “[...] (dez línguas) ao tronco Macro-Jê (grupos Akwen, Kayapó, Timbira e Karajá); apenas três línguas (grupos Tapirapé, Avá-Canoeiro e Tenetehara) pertenciam ao tronco Tupi, família Tupi-Guarani” (ROCHA, 1998, p. 27). O autor trabalha com a classificação dos índios em Goiás, a partir de seus aspectos culturais:

Os Jê, caracterizados por uma tecnologia bastante rudimentar e uma organização social complexa, subdividem-se em: Timbira Ocidentais (Apinajé) e Orientais (Krahó); Kayapó Meridionais (Kayapó de Mossâmedes) e Setentrionais (Gorotire e Gradahu); Karajá (Xabioá, Karajá e Javaé) e Akwen (Xavante e Xerente). Os Tupi, menos numerosos, subdividem-se em Tapirapé, Tettetehara (Guajajara) e Avá-Canoeiro” (ROCHA, 1998, p. 27).

Paulo Bertran (2000) pontua que o Cerrado<sup>4</sup>, desde a pré-história até o processo de ocupação pelos bandeirantes, em virtude da mineração, era domínio incontestável do Grupo Jê. Denominado de tapuia pelo colonizador, possuía língua própria e habilidade em viver nos cerrados. O autor pontua que o “[...] Tupi aparece como intruso, fugido da colonização portuguesa do litoral” (BERTRAN, 2000, p. 20). Em busca de refúgio<sup>5</sup> de grupos Tupi na região central do país, observa que aconteceu ao mesmo tempo da ocupação pelos não indígenas.

---

<sup>4</sup> Bertran (2000) pontua que o “cerrado compreende, é certo, todo o Centro-Oeste do país, e ainda profundas inserções em São Paulo, Piauí, Bahia, Ceará, Maranhão, Rondônia, Pará, Amapá e em algo como metade de Minas Gerais” (BERTRAN, 2000, p. 17).

<sup>5</sup> “E seguramente vieram desde o litoral e desde o vale do São Francisco, as migrações dos Tupi-Guarani, acelerando-se ao tempo da conquista branca. Há casos extravagantes – [...] – dessa retirada dos Tupi do litoral em busca de refúgio no Brasil Central. Desde 1600 um grupo Tamoio expulso do Rio de Janeiro, veio esconder-se na zona fronteira entre Goiás e Piauí. Pela época, se não antes, também expulsos do Rio de Janeiro, os Tapirapé conseguiram instalar-se no Araguaia, disputando espaço a cotoveladas com os Macro-Jê Carajá. Até do Espírito Santo, os Teminó, de língua geral, foram refugiar-se ao norte do Distrito Federal, na região de Paranã” (BERTRAN, 2000, p. 24).

De acordo com Marlene Castro Ossami Moura (2006), o termo Tapuio é uma denominação genérica de origem Tupi, utilizada para denominar os índios do interior do Brasil. O termo Tapuio/Tapuia denominava os indígenas que não pertenciam ao grupo Tupi, ou seja, os indígenas do grupo Jê. Bertran (2000) salienta que os grupos Jê foram “[...] vulgarizados na literatura do Século XIX como os Ubirajara, os Timbira” (BERTRAN, 2000, p. 32).

Tapuios, portanto, eram os grupos indígenas de origem não Tupi, também definidos como grupos filiados à família lingüística Jê; para alguns, a classificação era de “língua isolada”. A divisão entre Tupi e Tapuia, segundo Berta Ribeiro (1983, p. 23), distinguia os grupos do litoral daqueles do sertão. Também a opinião de antigos viajantes e linguistas coincide, ao definirem como Tupi os índios que viviam no litoral e, Tapuia, por oposição àqueles, os indígenas habitantes do interior do Brasil. Ao longo da história do Brasil, as diferentes variações lingüísticas do vocábulo tapuia ensejaram também variações em seu significado. Dessa forma, a palavra tapuia adquiriu também conotações como selvagem, bárbaro, escravo ou prisioneiro de guerra (MOURA, 2006, p. 153).

Os Kayapó do Sul são vistos pela historiografia do tempo do colonizador como “bravo”, “feroz”, “hostil” e, portanto, alvo de guerras, projetos de dizimação e violência. “[...] O Kayapó, índio que a historiografia do conquistador abomina, por sua alta capacidade de resistência e retaliação costumaz” (BERTRAN, 2000, p. 32). Por outro lado, a historiografia mais recente, que trabalha sob a perspectiva do protagonismo indígena face ao processo de povoação e/ou invasão de seu território, compreende que os Kayapó do Sul reagiram ao processo por meio de ataques e retaliações à violência sofrida, ou seja, resistiram a imposição, as mudanças abruptas e que desequilibravam a ordem interna do grupo.

O tratamento dado aos Kayapó do Sul pelo Governo, a Igreja e os colonos era norteado por políticas ambíguas nas quais prevaleciam os interesses locais. Além disso, visualiza-se uma mudança de estratégia em relação a esse grupo indígena que, evidentemente, se inseria no contexto de políticas adotadas pelo Governo também com outros povos. Ao longo do processo de ocupação, guerra, dizimação, combate e escravização, que marcou o final do século XVIII e o início do XIX, as estratégias de colonização mudaram. Em contraposição às ações dominadas pela violência passou-se à defesa das ideias de “civilização”, “pacificação”, “catequese” e “aldeamento”. Mas, com as reações constantes dos Kayapó do Sul e as fugas dos aldeamentos<sup>6</sup>, as guerras e os massacres não deixaram de

---

<sup>6</sup> Em Goiás os aldeamentos foram formados “entre 1741 e 1872. Seus objetivos eram desocupar as terras indígenas para a exploração mineral e as atividades agropastoris; sedentarizar, cristianizar e civilizar os indígenas, visando uma melhor integração à sociedade colonial; e implantar núcleos populacionais, a fim de transformá-los em centros urbanos” (MOURA, 2006, p. 167).

ocorrer, o que resultou no desaparecimento desse grupo em Goiás.

Damiana da Cunha se insere no contexto de defesa do tratamento brando via “catequese” e aldeamento como artifício de dominação e, assim, passou a representar a política indigenista que supostamente deu certo. Pois, vivia no aldeamento, era convertida ao catolicismo, falava corretamente o português e, além disso, se transformou em um elemento fundamental para os novos descimentos.

Os descimentos eram constantes e incentivados ao longo da colonização (desde o Regimento de Tomé de Sousa de 1547 até o Diretório Pombalino de 1757), os descimentos são concebidos como deslocamentos de povos inteiros para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses. Devem resultar da persuasão exercida por tropas de descimento lideradas ou acompanhadas por um missionário, sem qualquer tipo de violência. Trata-se de convencer os índios do “sertão” de que é de seu interesse aldear-se junto aos portugueses, para sua própria proteção e bem-estar (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118).

Para compreensão das representações construídas de Damiana da Cunha foi necessário abordar a contextualização histórica do espaço-temporal vivenciado. Sua história entrecruza com o processo de ocupação de Goiás pelo advento da mineração e a reação de povos indígenas à violência empregada pelo colonizar, bem como, pela destruição e o desaparecimento de inúmeros grupos. Neste sentido, os desdobramentos do processo de ocupação e as políticas indigenistas adotadas levaram ao processo de extinção dos Kayapó do Sul em Goiás.

O trabalho foi dividido em duas partes. A primeira parte é composta de dois capítulos que enfatizam o processo histórico de ocupação de Goiás, bem como, a inserção de Damiana da Cunha nesse contexto. No primeiro capítulo a ênfase é a presença dos bandeirantes paulistas em Goiás, a efetiva ocupação do território por meio da mineração, o conflito com a população indígena que vivia no local e as legislações e políticas adotadas para nortear a relação entre indígenas e não indígenas.

O segundo capítulo aborda Damiana da Cunha, que se tornou conhecida e/ou projetada a partir desse contato com o não indígena e o processo de aldeamento do seu grupo étnico, os Kayapó do Sul. A sua atuação como indígena convertida, elemento de novos descimentos, se configura na categoria de indígena aliada aos interesses da Administração não indígena.

A segunda parte também é composta por dois capítulos que analisam as representações elaboradas sobre Damiana da Cunha, nos séculos XIX, XX e início do XXI, e as diferentes concepções que nortearam a elaboração delas. No terceiro capítulo, contém uma discussão das representações biográficas construídas sobre Damiana da Cunha. Sua atuação despertou a

atenção de projetos de Estado e da Igreja, tendo em vista a justificativa dos efeitos “benéficos” da colonização. Damiana passou a representar o modelo ideal de identidade nacional, de origem nativa, convertida ao Cristianismo, de conduta similar a dos padrões da sociedade não indígena, além de exercer a atividade missionária de ir ao sertão e “convencer” os “seus irmãos” a aceitarem a submissão aos não indígenas.

Tal representação de Damiana da Cunha passou a ser utilizada nas biografias construídas no século XIX, cujo objetivo era a inserção do indígena nos projetos da “jovem” Nação e de consolidação de mitos de origem e heróis nacionais, fortalecidos com a chegada do Romantismo e a criação do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB); além das tendências também da literatura e da história nesse contexto. Interessante é que, enquanto a intelectualidade, a elite e o próprio governo procurava inserir o indígena e os elementos de sua cultura no discurso, na prática, o século XIX é marcado pela política indigenista de eliminação do indígena.

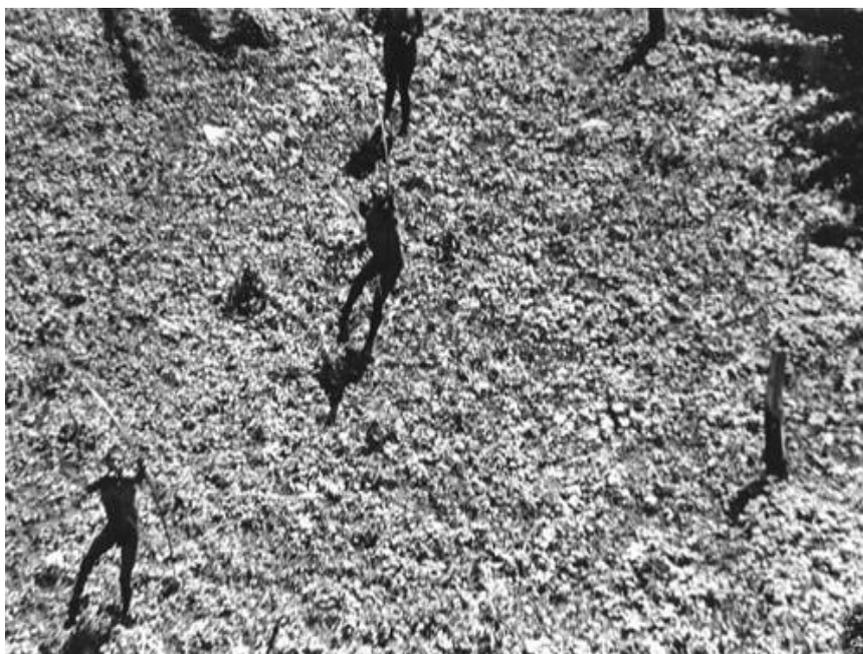
No quarto capítulo são analisadas as representações literárias de Damiana da Cunha que, no século XX, continuaram reproduzindo o discurso de heroína, “civilizada”, educada, que falava corretamente a língua do colonizador e realizava as expedições ao sertão para “proteger” o seu povo. Inclusive, a imprensa goiana também difundia essa ideia recorrente de Damiana da Cunha, como representação da “heroína goiana”. O rompimento com essa visão heroica foi proposto no Romance *Guerra no Coração do Cerrado*, publicado em 2006, pela escritora goiana Maria José de Silveira, que problematizou a vida entre os dois mundos, indígena e não indígena, e propôs uma aproximação com seu povo. O romance trouxe à tona os conflitos pessoais de Damiana ao invés de uma visão simplista e unilateral sobre a “indígena missionária”.

A pesquisa sobre as representações nos campos da História e da Literatura de Damiana da Cunha traz à tona discussões sobre a temática indígena na história de Goiás e do Brasil, através das novas possibilidades advindas da História Cultural; além de ser um convite ao leitor que deseja trilhar os “mundos misteriosos” de Damiana da Cunha e das produções elaboradas em torno dela.

# PARTE I

## A HISTÓRIA, OS POVOS INDÍGENAS E GOIÁS

Ilustração 01 – Panará<sup>7</sup>



Fonte: MARTINELLI, 1973. Disponível em: <http://www.pedromartinelli.com.br/blog/>. Acesso em 13 de março de 2016.

---

<sup>7</sup> Considerados descendentes dos Kayapó do Sul, contatados em virtude da construção da rodovia Cuiabá-Santarém pela equipe liderada por Orlando e Cláudio Villas-Bôas em 1973, no norte do Mato Grosso. As fotos foram registradas pelo fotógrafo Pedro Martinelli, que registrou o primeiro contato, bem como a tentativa dos Panará em flechar o avião dos irmãos Villas-Bôas.

## 1 – A OCUPAÇÃO DE GOIÁS E O EXTERMÍNIO DE POVOS INDÍGENAS

*A intensidade do conflito entre colonizadores e indígenas em Goiás pode ser mensurada a partir dos vários termos que os primeiros imputavam aos segundos: “gentio”, “bárbaro”, “bugre”, “tapuío”, “caboclo”, “negro da terra”, “selvagem”, “índio”, etc.*

(OLIVEIRA, 2013, p. 90)

A história dos povos indígenas, escrita a partir dos embates e resistências ao domínio do explorador, ainda está em construção. Desta forma, a temática indígena em Goiás será abordada entre o final do século XVIII e início do XIX, especificamente dos Kayapó do Sul<sup>8</sup>, a partir das representações de Damiana da Cunha e da política indigenista que norteava as relações entre indígenas e não indígenas. Para a compreensão do processo de ocupação do território de Goiás serão analisados os massacres, a violência, as guerras, as dizimações e as mudanças culturais resultantes do contato do indígena com o não indígena.

### 1.1 POVOS INDÍGENAS E OS DESDOBRAMENTOS DA OCUPAÇÃO DE GOIÁS

O território de Goiás, desde o século XVI, já era conhecido, em decorrência das expedições exploratórias direcionadas ao interior, que partiam das Capitânicas do litoral, com a finalidade de encontrar riquezas naturais. Mas, com a significativa redução dos indígenas no litoral, ocorrida nas primeiras décadas da colonização, tais expedições penetravam o interior em busca de mão de obra para as fazendas.

A princípio, os exploradores não tinham o interesse de se fixar no território goiano, o que começou a ocorrer com a descoberta do ouro no início do século XVIII, e o efetivo desenvolvimento da atividade mineradora na segunda metade deste século, Goiás apresentou resultados positivos frente ao projeto econômico da Coroa Portuguesa.

Em Goiás, a partir da segunda metade do século XVIII, o tempo dos aventureiros, do mundo instável dos arraiais, cede lugar a uma típica sociedade mineradora, balizada pelo poder dos senhores de escravos e suas minas de ouro. É digno de nota que o avanço dos projetos da Coroa nas minas, evidenciado pelo desmembramento da Capitania de São Paulo, em 1749, e consequente autonomia da região mineradora, ratifica o sucesso das iniciativas econômicas coordenadas pelo monarca português (LEMES, 2015, p. 169).

---

<sup>8</sup> Diante das diferentes grafias legadas ao grupo étnico em estudo, Kayapó do Sul, Cayapó do Sul, Coiapó do Sul e Caiapó do Sul, optou-se por utilizar nesta pesquisa a grafia Kayapó do Sul, conforme grafia utilizada pela Associação Brasileira de Antropologia. Mas, nas citações, serão mantidas as grafias utilizadas pelos autores.

Entretanto, essa região de prosperidade aparente era habitada por populações indígenas que foram violentamente envolvidas nesse processo. Antes da mineração sofreram as atrocidades das entradas e bandeiras, submetidos a escravização. Com a ascensão da mineração os indígenas eram expulsos das terras onde o metal era encontrado através de verdadeiras guerras.

Na fase áurea da mineração os colonizadores estavam preocupados com a extração do ouro. Dos indígenas queriam distância para não serem incomodados e porque não precisavam de sua força de trabalho. Depois de 1750, quando não encontraram mais minas, novas bandeiras e entradas foram organizadas para a sua procura. E novamente os indígenas foram perturbados nos locais onde haviam se refugiado. Disputava-se agora o território: os índios, para moradia; os brancos, para vasculhá-lo à procura de ouro (RAVAGNANI, 1987/88/89, p. 111 e 112).

Durante a mineração os indígenas foram tratados nos documentos oficiais, de forma secundária, desde que não atrapalhassem as atividades com reação e retaliação a violência sofrida, nesses casos, a guerra era declarada. Joaquim Norberto Souza e Silva (1861) descreve a ação dos bandeirantes paulistas, de adentrar o sertão em busca do ouro, mudar os cursos dos rios e travar guerras com a população indígena da região, como “guerra de morte” (p. 526).

Os Paulistas que descobriram Goyaz, levaram suas bandeiras triunfantes aos sertões dos miserandos índios, a avidez das riquezas as animava, e ao passo que revolviam os leitos dos rios a procura do metal que lhes acendia a cobiça, travavam guerra de morte com as tribus selvagens, e os prisioneiros tinham por condição a escravidão. Os Cayapós, zelosos de sua independência, juraram-lhes a guerra de extermínio e levaram suas incursões até os seus estabelecimentos situados na parte septentrional de S. Paulo: as bandeiras eram repelidas com denodo, e os saques das caravanas abrilhantavam-lhe o triumpho como tropheos da victoria (SOUZA E SILVA, 1861, p. 526).

Karasch (1992) afirma que diante do processo violento que foi empregado pelos bandeirantes e colonos, os grupos indígenas que sobreviveram “é a prova da força das estruturas sócio-políticas indígenas, que permitiram a alguns resistir a guerras, conquista e escravização” (KARASCH, 1992, p. 397). A autora pontua que os documentos registram o índio como uma preocupação secundária, a prioridade era o ouro de Goiás.

Os índios aparecem nos registros portugueses quando ameaçavam minas de ouro ou cidades mineiras; e quando as minas começaram a decair por volta de 1780, a atenção voltou-se para a exploração e conquista de novas terras ainda ocupadas por índios, para enriquecer o Império com as novas riquezas minerais. Quando os exploradores do período 1780-1822 não encontraram minas de ouro e a economia de Goiás entrou em “decadência”, a política oficial concentrou-se em novos esforços de desenvolvimento destinados a povoar Goiás com trabalhadores agrícolas indígenas (KARASCH, 1992, p. 398).

Com a crise da mineração e a expansão das fazendas de gado, o cultivo da cana-de-açúcar, café e gêneros alimentícios, além da utilização da mão de obra escrava do indígena, as terras por eles habitadas foram intensivamente ocupadas, o que elevou o número de conflitos entre indígenas e não indígenas. Norteados pela política indigenista pombalina e diante da nova situação da Capitania, a Administração retomou a construção dos aldeamentos.

Os indígenas reagiram à violência empregada pelos bandeirantes. No caso dos povos indígenas do litoral, denominados Tupi, Florestan Fernandes (1997) destaca três formas básicas de reação ao processo de colonização portuguesa: 1ª) “preservação da autonomia tribal por meios violentos”; 2ª) “a submissão, nas duas condições indicadas, de ‘aliados’ e de ‘escravos’”; e 3ª) a “preservação da autonomia tribal por meios passivos”, através dos deslocamentos para áreas não ocupadas pelos não indígenas.

Os grupos indígenas da Família Jê também resistiram ao processo de ocupação, no caso acima citado, os Kayapó do Sul, que ocupavam uma área extensa do sul de Goiás, repeliam e atacavam as bandeiras. Essa reação ao processo de ocupação e dizimação levou esse grupo a ser caracterizado pela historiografia oficial como “tribo bravia, valorosa e interprida, conhecida também pelo nome de Coroados, dominavam os sertões de Camapuan” (SOUZA E SILVA, 1861, p. 525).

No século XVII o bandeirantismo concentrou-se em São Paulo, “o bandeirante, destemido desbravador dos sertões e cruel escravizador dos índios, passou a simbolizar importante vertente da história paulista colonial” (PALACÍN; GARCIA; AMADO, 1995, p. 17). Apesar dos pretextos para a organização dessas expedições, “a penetração dos sertões sempre girou em torno do mesmo motivo básico: a necessidade crônica da mão-de-obra indígena para tocar os empreendimentos agrícolas dos paulistas” (MONTEIRO, 1994, p. 57).

No primeiro século da colonização do Brasil, diversas expedições – “entradas<sup>9</sup>”, “descidas<sup>10</sup>”, “bandeiras<sup>11</sup>” – percorreram parte do território do estado de Goiás. Embora não se conservem notícias precisas, essas expedições, organizadas principalmente na Bahia, centro da colonização, eram ou de caráter oficial,

<sup>9</sup> “No tocante aos termos entradas e bandeiras, a historiografia tradicional adota duas posições. Uma que engloba na designação bandeiras todas as expedições que incursionavam pelo sertão, partindo de qualquer ponto do Brasil e formadas a partir de iniciativa oficial ou particular. A outra corrente limita a aplicação do termo entradas às expedições inspiradas pelos representantes da Coroa, e reserva apenas aos grupos paulistas, de formação espontânea, o nome bandeiras” (DAVIDOFF, 1982, p. 26 e 27).

<sup>10</sup> “Grupos armados que penetravam o interior, à procura de índios para as fazendas. É o que na linguagem da época, se denominavam “descidas”” (PALACÍN; GARCIA; AMADO, 1995, p. 17).

<sup>11</sup> “O nome “bandeira” provem da mesma bandeira – flâmula ou estandarte – que esta tropa carregava, insígnia de brasão de armas ou da coroa real, que por velha tradição das guerras européias transportou-se ao Brasil. Muitas tinham regimento oficial determinando seus comandantes, os poderes de que dispunham etc... Mas raras foram essas bandeiras regimentadas e muitíssimo mais comuns foram as de caráter informal, às quais se deu o nome de “entradas”” (BERTRAN, 2000, p. 31).

destinadas a explorar o interior e buscar riquezas minerais, ou de empresas comerciais particulares, organizadas para a captura de índios (PALACÍN; MORAES, 2012, p. 17).

Além das expedições paulistas, também se destacaram as ações dos jesuítas do Pará, que navegaram o Tocantins e chegaram a Goiás em busca de índios para as aldeias organizadas na Amazônia. “Mas nem bandeirantes, nem jesuítas vinham para fixar-se. Levavam os índios goianos para o sul e para o norte, traçavam roteiros para mostrar o caminho, mas não criavam povoações” (PALACÍN; MORAES, 2012, p. 19).

Jézus Marco de Ataídes (2006) corrobora com essa ideia ao afirmar que antes da bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva (o Anhanguera pai) adentrar ao território goiano, outras pequenas bandeiras por aqui estiveram em busca de ouro e índios para escravizar. Bartolomeu Bueno (pai) chegou a Goiás por volta de 1682, mas apenas a partir de 1722 foi que Bartolomeu Bueno da Silva (filho) encontrou ouro na região onde localiza a Cidade de Goiás, e ambos são denominados Anhanguera.<sup>12</sup>

Altair Sales Barbosa, et al. (2014) salienta que é atribuído a Bartolomeu Bueno (pai) erroneamente a ação de colocar fogo em cachaça ou álcool para enganar os índios, todavia, essa prática era utilizada com frequência pelos portugueses no processo de colonização, inclusive por Bartolomeu (filho). “E mesmo que esses meios não tenham sido usados por Bartolomeu pai para enganar os índios Goyá, certamente era do cabedal de táticas enganosas conhecidas por Bartolomeu Bueno da Silva (filho)” (BARBOSA, et al., 2014, p. 213). E, assim, com a descoberta do ouro, ocorreu o processo de ocupação de Goiás no início do século XVIII.

Durante a corrida do ouro – no Brasil Central, período que, de forma geral, vai, *grosso modo*, de 1722 a 1822, e conhecido como período colonial –, todo garimpo, em princípio, transformava-se em um núcleo de povoamento urbano, cuja duração no tempo dependia exclusivamente da fartura com que a terra respondia às esperanças dos garimpeiros. Assim, no começo, segundo afirmam os historiadores, Goiás povoou-se e despovoou-se com o ouro (BARBOSA, et al., 2014, p. 218).

Goiás apareceu no cenário econômico a partir da descoberta do ouro, nas primeiras décadas do século XVIII, como “*Minas dos Goyazes*”. A mineração em Goiás teve uma duração efêmera, iniciou-se por volta de 1726 e alcançou seu auge na década de 1750. A

---

<sup>12</sup> “Segundo referem os descendentes de Bartholomeu Bueno, o apellido de Anhanguera (diabo velho) fora-lhe dado pelos índios por seus estratagemas e manhas, sendo entre estes o de sua presença fazer arder a aguardente com a aplicação da luz” (MACHADO D’OLIVEIRA, 1861, p. 496).

exploração do ouro atraiu um enorme contingente populacional e deu origem a vários núcleos urbanos em torno das minas. O critério para o aparecimento dos arraiais era o ouro e a água.

Onde se estabeleceram as povoações? O povoamento determinado pela mineração de ouro é o povoamento irregular e instável, sem nenhum planejamento, sem nenhuma ordem. Onde aparece ouro, ali surge uma povoação; quando o ouro se esgota, os mineiros mudam-se para outro lugar e a povoação define ou desaparece. Nos vinte primeiros anos da mineração, quase todo o território de Goiás foi percorrido pelas bandeiras que, durante o tempo da seca, procuravam novos “descobertos” de ouro e só surgiram arraiais e se fixaram populações onde o ouro foi encontrado (PALACÍN; MORAES, 2012, p. 23).

O território percorrido e vasculhado já tinha uma população nativa que não foi respeitada nem sequer em sua autodenominação, como é o caso dos Panará, denominados pelo colonizador de Kayapó do Sul, Coroados ou bilreiros. Como consequência, muitos destes povos desapareceram ao longo do processo de colonização. Os relatos e documentos também registram a resistência de povos indígenas no território e as estratégias administrativas para combatê-los e anular os empecilhos à colonização. Contudo, muitos arraiais foram abandonados devido aos frequentes ataques de grupos indígenas, como reação à violência empregada pelo colonizador.

O território de Goiás<sup>13</sup> estava sob o domínio da Capitania<sup>14</sup> de São Paulo, e apenas em 1744 foi criada a Capitania de Goiás. Contudo, o primeiro governador, D. Marcos de Noronha, chegou apenas em 1749, período em que a mineração já apresentava os primeiros sinais de crise. Atraídos pela euforia do ouro, tanto os mineradores quanto a Administração Colonial deixaram de lado o cultivo do solo. Foi necessária a crise da produção aurífera para que se dedicassem a agricultura e a pecuária e, assim, depreenderam que “a verdadeira vocação social e econômica do seu imenso território não era cavoucar a terra à procura do ouro incerto, mas nela plantar e criar para se produzir alimentos, nem que fosse para a subsistência das pessoas” (BARBOSA, et al., 2014, p. 217).

As marcas deixadas pelos mineradores eram os visíveis “leitos de rios e córregos revolvidos, margens alteradas por escavações e amontoados de sedimentos espalhados pelas ribeiras” (FUNES, 2013, p. 131). Durante o período da mineração “as relações entre índios e

<sup>13</sup> “Teoricamente, o terreno em que situava Goiás pertencia à Capitania de São Paulo, sendo considerado, inicialmente, um território de minas inserido na Capitania de São Paulo. Vinte anos depois de sua descoberta, a Corte Portuguesa tornou Goiás independente de São Paulo, elevando a região à categoria de Capitania. O título de Capitania de Goiás permaneceu até a Independência, quando Goiás se tornou Província” (CHAUL, 1995, p. 23).

<sup>14</sup> “O território era descrito de acordo com os modelos políticos que regeram os contextos históricos. Portanto, no período colonial (1500-1822) a região era descrita como Capitania de Goiás, no período Imperial do Brasil (1822-1889) o território denominava-se Província de Goiás e durante o período republicano (a partir de 1889) a denominação da região assumia um caráter federativo, Estado de Goiás” (CAMPOS; SILVA, 2013, p. 39).

mineiros foram exclusivamente guerreiras e de mútuo extermínio” (PALACÍN; MORAES, 2012, p. 61). Assim, o processo de ocupação, por meio da mineração, provocou diversos impactos, tanto ambientais quanto humanos, pois a população nativa reagiu à ocupação de seu território e a violência foi empregada, o que resultou no extermínio de grupos inteiros, e muitos outros reduzidos a um pequeno número de indivíduos<sup>15</sup>.

[...] Enquanto as autoridades paternalistas de Lisboa ou os governadores de Vila Boa de Goiás decretavam a cristianização e “civilização” para convencer os índios a se aldearem como filhos e vassalos, as milícias locais, bandeiras e colonos armados procuravam “desinfestar” a capitania daqueles que chamavam de “feras” e escravizar suas mulheres e filhos. Quaisquer que fossem as diretrizes de Lisboa, a busca de riquezas minerais, fazendas e escravos índios orientava a política indigenista em Goiás, levando a uma violenta resistência ou fuga dos atacados e escravizados (KARASCH, 1992, p. 397).

José de Almeida Vasconcelos Soveral de Carvalho<sup>16</sup>, Barão de Mossâmedes, foi nomeado pela Corte Portuguesa para governar Goiás em 1770, mas só chegou a Vila Boa em 1772. Escolhido diretamente pelo Marquês de Pombal assumiu o governo da Capitania em um momento difícil, de crise da produção mineradora, evasão da população local e resistência indígena. Neste contexto, José de Vasconcelos adotou a política do “tratamento brando” aos indígenas e “conseguiu este governador chamar à paz dos aldeamentos mais de oito mil índios, e foi tal a influência benéfica que sobre eles soube exercer, que muitos vieram espontaneamente à capital pedir para serem aldeados” (ALENCASTRE<sup>17</sup>, 1979, p. 215).

Ao assumir o governo, José de Vasconcelos adotou a perspectiva da política indigenista mais recorrente no seu tempo, a pombalina, que era também a mais conveniente, com medidas voltadas à catequese e ao aldeamento. Entre os objetivos das expedições

<sup>15</sup> “Desde 1991 o Censo Demográfico coleta dados sobre a população indígena brasileira, com base na categoria indígena do quesito cor ou raça. O Censo 2000 revelou um crescimento da população indígena muito acima da expectativa, passando de 294 mil para 734 mil pessoas em apenas nove anos. Esse aumento expressivo não poderia ser compreendido apenas como um efeito demográfico (ou seja, devido à mortalidade, natalidade e migração), mas a um possível crescimento no número de pessoas que se reconheceram como indígenas, principalmente nas áreas urbanas do País”. <http://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena.html>. Acesso em 20 de fev. de 2016. Contudo, antes do efetivo processo de colonização, este número era imensamente superior. Embora não se possa precisar, há estimáveis que levantam a hipótese de que havia, apenas em Goiás, cerca de cinquenta mil indígenas. “Avalia-se o número de todos os índios desta capitania em mais de 50.000” (POHL, 1976, p. 125).

<sup>16</sup> “José de Almeida, depois barão de Mossâmedes e visconde da Lapa, nomeado governador de Goiás por carta patente de 11 de outubro de 1770, demorou-se em vir tomar conta da administração. Partiu de Lisboa em princípio de 1772 em companhia do governador de Mato Grosso, Luiz de Albuquerque, e ambos chegaram a Vila Boa em 24 de julho, seguindo este para seu destino. Era José de Vasconcelos fidalgo muito distinto por suas luzes e suas virtudes; aos títulos com que o honrara a munificência real, reunia os dotes do espírito que mais o enobreciam” (ALENCASTRE, 1979, p. 17).

<sup>17</sup> José Martins Pereira de Alencastre escreveu *Annaes da Província de Goyaz* em 1863, fruto de sua rápida passagem como Presidente da Província de Goiás entre abril de 1861 a junho de 1862. “Seu propósito foi rescrever a história da capitania a partir dos escritos do padre Silva e Sousa” (GIRALDIN, 2000, p. 166).

organizadas no período estavam a tentativa de descobrir novas minas e o aldeamento dos povos indígenas.

[...] os índios deveriam ser colocados em aldeias sob a direção leiga, geralmente de militares, visitadas por párcos das vizinhanças. Tecidos, objetos de metal e alimentos presenteados eram pagos pela Fazenda Real. Os primeiros índios a serem contatados pelas expedições do barão de Mossâmedes foram os akroá, que viviam nas vizinhanças de Natividade, na região de Tocantins e na aldeia de São Francisco Xavier do Duro. Em 1775 foram trazidos para o sul, para a nova aldeia-modelo de São José de Mossâmedes<sup>18</sup>, perto de Vila Boa de Goiás (KARASCH, 1992, p. 400).

Auguste de Saint-Hilaire<sup>19</sup>, em sua estadia em Goiás de maio a setembro de 1819, escreveu a obra *Viagem à Província Goiás*, e, em seus relatos, descreve as estradas, os habitantes, costumes, topografia, fauna e flora. No capítulo específico sobre *Os índios Coiapós*, Saint-Hilaire, além das características desse grupo, aponta aspectos relacionados ao tratamento dispensado aos indígenas que viviam no Aldeamento São José de Mossâmedes.

Desde os primeiros tempos da descoberta de Goiás, os aventureiros que se espalharam por essas terras fizeram contra os índios as mais terríveis crueldades e estes se vingaram muitas vezes por meio de represálias não menos terríveis. O governo português, geralmente generoso em relação aos índios, tomou-os sob sua proteção, expedindo ordens para que fossem tratados com doçura, mandando chamar jesuítas para que os catequizessem e civilizassem, determinando que não fosse poupada nenhuma despesa e se fizesse um inquérito contra os seus carrascos. É grande, porém, a distância entre Lisboa e Goiás, e essas medidas bem intencionadas não surtiram nenhum resultado (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 62).

De acordo com Karasch (1992), a política indigenista oficial de Portugal que era aplicada em Goiás, são caracterizadas pela violência, alteração no ritmo de vida dos indígenas, escravização, ocupação de suas terras, imposição de costumes e credices que, sob o discurso da proteção, levaram os colonizadores a cometer várias atrocidades e extermínio de

<sup>18</sup> “Não existe consenso acerca do ano da construção do aldeamento São José de Mossâmedes. Enquanto Pohl, Cunha Mattos, Silva e Souza e Saint-Hilaire afirmam que ele foi construído em 1755 e reedificado em 1774, outros autores como Casal e Alencastre, falam deste aldeamento como se ele tivesse iniciado em 1774. Entretanto, nenhum dos autores que afirmam ter sido o aldeamento construído em 1755 explica o que aconteceu no período que vai da sua construção até a sua ‘reconstrução’ em 1774. Até esse momento, ou seja, do período de 1755 a 1774, tais autores nem chegam a mencionar o nome dado a esse aldeamento, só apresentando informações a esse respeito a partir de 1774. Em 1755, ano em que terminou o governo de dom Marcos de Noronha e iniciou o do conde de São Miguel, não temos nenhuma notícia da construção do aldeamento de São José de Mossâmedes, ou de outro qualquer nas proximidades” (ATAÍDES, 1998, p. 86).

<sup>19</sup> Auguste F. C. P de Saint Hilaire, naturalista francês que visitou o Brasil no início do século XIX, se destacou por ser um dos viajantes que percorreu o território de Goiás. Nasceu em Orleans em 1773, e faleceu no ano 1853, na mesma cidade. Veio para o Brasil em 1816, acompanhando o Duque de Luxemburgo, “permaneceu até 1822. Viajou, durante estes seis anos, pelo Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Goiás, São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Suas viagens, em “lombo de burro” e em canoas, eram extensas, demoradas, cheias de percalços e, por vezes, de perigo. Durante suas viagens Saint-Hilaire fez, como já se percebe, extensa coleta de material, especialmente botânico e inúmeras observações de interesse para o conhecimento de nossa Natureza, nossa História, nosso povo, seus usos e costumes” (FERRI, 1976, p. 11).

diferentes grupos. Esse processo se iniciou desde a chegada dos colonizadores na América no início do século XVI.

Com a chegada dos europeus a América, no século XVI, as atrocidades e violências cometidas contra os povos indígenas constituíram os eixos norteadores das relações estabelecidas. Tzvetan Todorov (2003) destaca que a destruição dos indígenas ocorreu em dois planos, quantitativo e qualitativo. No plano quantitativo ressalta as atrocidades: “maus-tratos”, escravidão, doenças, entre outros. E, no plano qualitativo, o autor utiliza relatos de testemunhas oculares para destacar o genocídio ocorrido.

No início do século XVI, os índios da América estão ali, bem presentes, mas deles nada se sabe, ainda que, como é de esperar, sejam projetados sobre os seres recentemente descobertos imagens e idéias relacionadas a outras populações distantes. O encontro nunca mais atingirá tal intensidade, se é que esta é a palavra adequada. O século XVI veria perpetrar-se o maior genocídio<sup>20</sup> da história da humanidade (TODOROV, 2003, p. 5-7).

As populações indígenas, na América, no Brasil ou em Goiás, em diferentes momentos, sofreram com as atrocidades dos colonizadores. O genocídio perpetrado no século XVI se estendeu aos séculos XVII, XVIII, XIX e XX, mesmo com legislações que proibiam os excessos, as atrocidades balizavam a prática. Nesta perspectiva, Pierre Clastres (2004) aponta para o genocídio e o etnocídio, e pontua que:

Se o termo genocídio remete a ideia de “raça” e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria a situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreenderam esta situação. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito (CLASTRES, 2004, p. 83).

Johann Baptist Emmanuel Polh<sup>21</sup> (1976) calcula, no início do século XIX, o número de indígenas em Goiás em mais de 50 mil; enquanto Ataídes (2006) apresenta o seguinte dado: “no Estado de Goiás restam, hoje, apenas os Avá-Canoeiro, os Tapuio e os Karajá”

<sup>20</sup> “Se a palavra genocídio foi alguma vez aplicada com precisão a um caso, então é esse. É um recorde, parece-me, não somente em termos relativos (uma destruição da ordem de 90% e mais, mas também absolutos, já que estamos falando de uma diminuição da população estimada em 70 milhões de seres humanos. Nenhum dos grandes massacres do século XX pode comparar-se a esta hecatombe” (TODOROV, 2003, p. 192).

<sup>21</sup> “Nascido no dia 22 de fevereiro de 1782 na cidade de Kamnitz (Bohemia), Johann Emanuel Polh estudou na Universidade de Praga. Doutor em Medicina, dedicou-se também, intensamente ao estudo da vegetação da Bohemia. Quando Dona Leopoldina, filha do Imperador da Áustria, Francisco II, veio para o Brasil em 1817, para casar-se com Dom Pedro de Alcântara, o nosso Pedro I, organizou-se uma expedição científica, para compor, em parte, sua comitiva nupcial.[...]. Como permaneceu no Brasil durante mais de quatro anos (1817-1821), teve ocasião de visitar inúmeras regiões. Coligiu muito material mineralógico e cerca de 4.000 espécies de plantas, levando todo esse tesouro científico para Viena, em 1821 (FERRI, 1976, p. 11).

(ATAÍDES, 2006, p. 60). Embora a política oficial portuguesa fosse contrária à guerra aos índios aliados e recomendasse o tratamento “pacífico”, com “doçura”, “catequização” e “civilização”, como justificativa de sua permanência na Colônia, os colonos se utilizavam da guerra aos indígenas, pois há uma diferença entre as diretrizes e a relação estabelecida entre Estado, Igreja, colonizadores e povos indígenas, como veremos no próximo tópico.

## 1.2 LEGISLAÇÕES E POLÍTICAS INDIGENISTAS

Os documentos, os registros e a historiografia são enfáticos ao afirmarem que as terras que os portugueses ocuparam na América, no início do XVI, já eram habitadas por outros povos. Para nortear as relações estabelecidas entre os povos indígenas e não indígenas foi necessária a implementação de diretrizes, que nem sempre eram executadas. Sem contar que as leis que prevaleciam no Brasil colonial eram basicamente as leis de Portugal “(copiladas nas Ordenações Manuelinas<sup>22</sup> e, a partir de 1603, nas Ordenações Filipinas<sup>23</sup>), acrescidas de legislação específica para questões locais” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 116).

O rei de Portugal, em 1549, designou como primeiro governador-geral do Brasil o militar Tomé de Sousa, com o objetivo de defender a autoridade da Coroa portuguesa em seus domínios territoriais. Para administrar a colônia, foi elaborado um regimento que ficou conhecido como Regimento de Tomé de Sousa, que legislou sobre, entre outros temas, o povoamento e a conversão do indígena ao Cristianismo. O Regulamento de Tomé de Sousa é considerado o primeiro documento a tratar do direitos dos indígenas no Brasil.

O Regimento de Tomé de Sousa, assinado por D. João III em 17 de dezembro de 1548, ao tratar de questões práticas como o povoamento e a conversão dos indígenas ao Cristianismo, também determinou que “a gente” de paz das terras do Brasil fosse bem tratada, e os que não fossem considerados pacíficos deveriam ser endireitados pelos colonos sem opressão, de “maneira que fiquem satisfeitos”. O documento determinou também que “pessoa alguma” salteasse, roubasse ou fizesse “guerra aos gentios por terra nem por mar”, mesmo se estes estivessem “alevantados”, sem a licença do próprio Tomé de Sousa ou “Capitão da Capitania” (BICALHO, 2010, p. 58-59).

<sup>22</sup> “Em dezembro de 1512 foi publicado o Livro I das novas Ordenações, posteriormente chamadas de Manuelinas e, em 1513, o Livro II. De março a dezembro do ano seguinte, foi feita uma impressão completa dos cinco livros das Ordenações Manuelinas. As Ordenações Manuelinas vigoraram até 1603 (cerca de 90 anos), sendo substituídas pelas Ordenações Filipinas” (DIDONDE, 2005).

<sup>23</sup> “Filipe I aprovou as novas Ordenações por lei em 5 de junho de 1595. No entanto, essa lei não chegou a ter o seguimento necessário, sendo por isso que foi só em 1603, no reinado de Filipe II que, por força de nova lei, entraram em vigor as Ordenações Filipinas. Pode-se dizer que a legislação filipina nada mais foi que uma atualização das Ordenações Manuelinas. As Ordenações Filipinas, por sua vez, foram elaboradas por reis espanhóis como ato de sedução, ou seja, tentativa, por parte dos Filipes, de cativar o povo português, bem como na intenção de reagir contra o realce do Direito Canônico” (DIDONDE, 2005).

Entretanto, os grupos indígenas que resistiam à dominação eram considerados ferozes, bárbaros e violentos, e contra estes era empregada a guerra, justificada legalmente como “guerra justa<sup>24</sup>”, pois esses povos colocavam em risco e inviabilizavam o projeto de colonização. Do ponto de vista dos povos indígenas, se observa que, na verdade, o que levava à legitimação da “guerra justa” eram as formas de resistência indígenas intencionalmente compreendidas como hostilidades praticadas contra os colonizadores.

Os indígenas resistentes passavam, então, à condição de inimigos presos em guerra. Contudo, os colonizadores deveriam provar a inimizade dos povos que queriam combater e escravizar. Desta forma, nos relatórios e documentos, era comum a descrição de povo cruel, feroz, bárbaro, impossível de ser “civilizado”. “Tudo leva a crer que muitos desses inimigos foram construídos pelos colonizadores cobiçosos de obter braços escravos para suas fazendas e indústrias” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 125).

Os grupos indígenas que se sujeitavam às políticas e legislações indigenistas implantadas pela Coroa Portuguesa eram considerados aliados, e a eles era garantida uma “aparente liberdade”, o controle sobre as terras do aldeamento, o trabalho assalariado e o “bom” tratamento, embora nem sempre isso correspondesse à realidade, na vida prática, nos aldeamentos. Os indígenas deveriam sair de seus territórios, no sertão, para viverem nos aldeamentos próximos as povoações dos colonizadores, eram “catequizados e civilizados, de modo a tornarem-se “vassallos úteis”, como dirão documentos do século XVIII” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 18).

Havia, no Brasil colonial, índios aldeados e aliados dos portugueses, e índios inimigos espalhados pelos “sertões”. A diferença irredutível entre “índios amigos” e “gentio bravo” corresponde um corte na legislação e política indigenistas que, encaradas sob esse prisma, já não aparecem como uma linha tortuosa crivada de contradições, e sim duas, com oscilações menos fundamentais. Nesse sentido, pode-se seguir uma linha de política indigenista que se aplica aos índios aldeados e aliados e uma outra, relativa aos inimigos, cujos princípios se mantêm ao longo da colonização (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 117).

De acordo com Beatriz Perrone-Moisés (1992), a recomendação de “bons tratos” aos índios aldeados e aliados prevaleceu até o século XVIII, em virtude dos motivos religiosos que justificavam a presença dos portugueses na colônia. Assim, além dos interesses religiosos, também prevaleciam os econômicos, que recomendavam o tratamento brando e pacífico como

---

<sup>24</sup> “As causas legítimas de guerra justa seriam a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidade contra vassallos e aliados dos portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados”. (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 123)

uma forma de manter os índios no aldeamento e, assim, não atrapalharem o projeto de colonização.

A catequese e a civilização são os princípios centrais de todo esse projeto, reafirmados ao longo de toda a colonização: justificam o próprio aldeamento, a localização das aldeias, as regras de repartição da mão-de-obra aldeada, tanto a administração jesuítica quanto a secular, escravização e o uso da força em alguns casos. Todo o projeto baseia-se na crença de que o que se oferece aos indígenas realmente representa um bem para eles. No século XVIII, o valor máximo que até então era a salvação da alma será substituído pela ideia de felicidade inerente à vida civilizada e sujeita a leis positivas. De qualquer modo, trata-se de trazer os índios àquilo que é considerado, pelos europeus, como um bem maior (PERRONE-MOISÈS, 1992, p. 122).

A ação de convencimento dos índios a viverem nos aldeamentos, por meio da fé cristã e do discurso de paz e proteção, é considerada por Clastres (2004) como uma forma de anular as diferenças. O etnocídio é definido como a destruição da cultura do outro, “[...] portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição” (CLASTRES, 2004, p. 83).

O autor destaca que os missionários, propagadores da fé cristã, objetivavam substituir as crenças dos povos indígenas pela religião cristã com o discurso de estarem fazendo o bem as estes, ou seja, “[...] conduzir o indígena, pelo caminho da verdadeira fé, da selvageria à civilização. O etnocídio é praticado para o bem do selvagem” (CLASTRES, 2004, p. 84). Nesta perspectiva, a propagação da fé cristã aos povos indígenas se constitui uma ação de etnocídio. O autor pontua que “propagadores militantes da fé cristã, eles se esforçam por substituir as crenças bárbaras dos pagãos pela religião do Ocidente” (CLASTRES, 2004, p. 84).

De acordo com Oswaldo Martins Ravagnani (1986/1987), os aldeamentos em Goiás tiveram início em 1741, com a formação de três alojamentos para os índios Bororo, utilizados pelo sertanista Antonio Pires de Campos, como guerreiros no combate aos Kayapó do Sul. Nesse período foram criadas as Aldeias<sup>25</sup> de Rio das Pedras, Lanhoso e Piçarrão, na região que hoje corresponde ao Triângulo Mineiro, território que pertenceu a Goiás até o ano de 1816. “Eram simples guarnições que foram estabelecidas ali com uma função específica:

<sup>25</sup> “Para alojar os guerreiros Borôro trazidos de Cuiabá em três levadas e obedecendo ordens do governador, Antônio Pires de Campos fundou três “aldeamentos”: Aldeia do Rio das Pedras, em 1741; Aldeia do Lanhoso, em data incerta, talvez em 1748; e Aldeia do Piçarrão, não se sabe quando. Eram conhecidas como Aldeias dos Índios e se localizavam ao longo da estrada que ligava São Paulo a Goiás, na região que em 1816 passou para a província de Minas Gerais com o nome de Triângulo Mineiro. Antônio Pires se estabeleceu na principal Aldeia do Rio das Pedras, de onde saía para percorrer, de tempos em tempos, a região próxima da estrada e abater as aldeias Kayapó quando eram localizadas” (RAVAGNANI, 1986/1987, p. 112 e 113).

proteger a estrada dos ataques dos Kayapó. E o prédio que as abrigava não era senão um quartel-aldeamento” (RAVAGNANI, 1986/1987, p. 113).

Os primeiros aldeamentos, de fato, foram criados em Goiás por volta de 1750, são eles: Sant’Ana do Rio das Velhas, habitado também pelos índios Bororo, localizado na estrada do Anhanguera; São Francisco Xavier do Duro, também chamado de Formiga, construído em 1750 para receber os recém-pacificados Xacriabá; e, um ano depois, foi construído o Aldeamento de São José do Duro para receber os Akroá. O autor afirma que os aldeamentos de São Francisco Xavier do Duro e São José do Duro compunham a Missão<sup>26</sup> de São Francisco Xavier, dirigida pelos jesuítas que vieram à Capitania de Goiás em 1749. Sobre a construção dos aldeamentos, Salles (1992) afirma que consistia em uma violência a “natureza” dos povos indígenas.

Os aldeamentos indígenas constituíam uma forma a mais de lhes violentar a natureza. Conduziam-nos a habitar em localidades escolhidas por outrem, submetiam-nos a um trabalho coercitivo, alheio à religião (a católica) inteiramente estranha às suas tendências ancestrais. Sob a justificativa missionária e civilizatória, – um eufemismo – mantinha concentrado um grande acervo de mão-de-obra (SALLES, 1992, p. 222).

Entretanto, o intervalo entre a primeira fase e a segunda dos aldeamentos em Goiás correspondem ao enfraquecimento da mineração e a transição para a atividade agropastoril, o enfraquecimento dos arraiais e a ocupação de novas áreas rurais para o desenvolvimento de novas atividades; o que provocou, novamente, conflitos e ameaças aos povos indígenas, apesar de que estes eram constantes desde o início do processo de ocupação do território.

A busca incessante de novas minas e pastagens colocou em confronto novamente bandeirantes e população indígena na disputa pelo território. No entanto, agora, a política indigenista posta em vigor pelo marquês de Pombal proibia a devastação das tribos. Apesar de se impor lentamente na colônia, devido ao costume inveterado dos colonos de arrasar com as populações tribais (RAVAGNANI, 1986/1987, p. 120).

Com a implantação da Legislação Pombalina em 1757, conhecida como Diretório Pombalino, ou dos Índios, a administração eclesiástica dos aldeamentos foram extintas e os índios emancipados da tutela dos missionários. O Diretório dos Índios, uma lei criada para ser

---

<sup>26</sup> “O termo Missão é usado pelos jesuítas da época em três sentidos diferentes: 1) Expedições ao sertão para buscar índios e alimentar com eles as aldeias em decadência. Trabalho duro e penoso em que rivalizaram os padres com os colonos. 2) Missões nos engenhos e fazendas entre índios e negros escravos, dando à palavra missão o sentido, com que também hoje se usa, de pregação intensiva e rápida. [...]. 3) Missões, por último, no sentido de penetração em novas tribos, em terreno completamente virgem” (PALACÍN, 1981, p. 117 e 118).

aplicada no Estado do Grão-Pará e Maranhão, em 1758 foi estendida as outras capitanias e atuou até a sua revogação, em 1798.

A Legislação indigenista instituída no século XVIII, pelo então Marquês de Pombal, “[...] ministro absoluto do Rei D. José I de Portugal, pela Lei do Diretório de 3 de maio 1757 e confirmado pelo Alvará de 17 de agosto de 1758, estabeleceu a existência do Diretório dos Índios. Além de expulsar os jesuítas do Brasil [...]” (BICALHO, 2010, p. 62). A administração dos aldeamentos ficou a cargo de leigos que “tinham direito à sexta parte da produção de cada aldeia, acabaram por conduzir-se tendo em vista exclusivamente seu enriquecimento pessoal” (SILVA, 1998, p. 99).

Neste contexto, o Estado assumiu o “controle” dos aldeamentos indígenas, que estavam sob o domínio dos jesuítas. “Disputava-se entre outras coisas o domínio sobre a mão-de-obra e o exército em potencial que representavam alguns milhares de índios aldeados” (RAVAGNANI, 1986/1987, p. 120). Desta forma, observa-se que os atritos entre os jesuítas e o Estado, em Goiás, começaram ocorrer imediatamente após a aplicação da política do Marquês de Pombal, ministro de D. José I, Rei de Portugal.

Na década de 1750, reformadores pombalinos e autoridades portuguesas enviaram diretores leigos para as aldeias e encorajaram os índios a praticar a agricultura, a coleta de frutos silvestres e o comércio nas cidades, mas o sistema não alcançou seus objetivos em Goiás: os índios resistiram ao trabalho forçado do Diretório (1757-1798), fugiram para o mato, recomeçaram a atacar o gado, as fazendas na fronteira e as cidades mineiras. Como resposta, os governadores autorizaram a organização de expedições para mover guerras de conquista em regiões “infestadas com índios hostis”. Mas a guerra não resolvia um dos principais objetivos do Diretório, que era transformar os índios em agricultores sedentários, e tampouco protegia colonos e garimpeiros de repetidos ataques dos Kayapó e Xavante (KARASCH, 1992, p. 398 e 399).

A política indigenista pombalina tinha como princípio integrar o indígena, efetivar a ocupação do território e transformá-lo em mão de obra agrícola. A catequese e os aldeamentos eram os fins últimos deste processo. Com a expulsão dos jesuítas do Brasil, pelo Marquês de Pombal, a catequese dos índios e os aldeamentos ficaram sob a responsabilidade de leigos. Ravagnani (1986/1987) acentua que, na fase da legislação pombalina em Goiás, foram construídos os aldeamentos: São José de Mossâmedes, Nova Beira, Maria I, Carretão ou Pedro III, Salinas ou Boa Vista e Estiva. As estruturas dos mesmos eram projetadas para se tornarem um núcleo urbano e também motivo de descimentos de novos grupos indígenas.

Daí a necessidade de redução pacífica e aldeamento para expandir os núcleos de povoamento. Também, para procurar novas minas em territórios ocupados por indígenas era preciso primeiro pacificá-los e aldeá-los. Assim iniciou-se em 1774-5

a segunda fase de construção de aldeamentos em Goiás e que durará por um período de 13 anos, quando serão construídos seis. Esta política consistia em aumentar e dispersar a população da capitania integrando-a no processo de colonização (RAVAGNANI, 1986/1987, p. 122).

Com a revogação do Diretório dos Índios em 1798 ocorreu um “vazio de legislação” (CUNHA, 1992, p. 138). Na ausência de diretrizes foram aplicadas as regidas pela legislação pombalina, associadas aos eventos e interesses locais. De acordo com Cunha (1992), a política indigenista do século XIX é uma expressão do pensamento sobre o indígena na época. Além do que, durante praticamente meio século, o Brasil ficou sem uma legislação que norteasse a relação com os povos indígenas.

Isso ocorreu devido a revogação do Diretório dos Índios, da época pombalina, pela Carta Régia<sup>27</sup> de 12/5/1798; e, desde então, não se efetivaram novas diretrizes, o que ocorreu somente em 1845 com o chamado Regulamento das Missões<sup>28</sup>, o único documento do Império a regulamentar a questão indígena no geral, conforme análise de Manuela Carneiro da Cunha (1992). “Detalhado ao extremo, é mais um documento administrativo do que um plano político. Prolonga o sistema de aldeamentos e explicitamente o entende como uma transição para assimilação completa dos índios” (CUNHA, 1992, p. 139).

A política indigenista propagada pela Administração Colonial nem sempre era aplicada nas capitanias, por que eram os interesses locais que determinavam as relações com os povos indígenas. Em Goiás, por exemplo, no início do século XIX, “[...] a legislação protecionista desapareceu e os paternalistas governadores portugueses perderam sua influência sobre a política indigenista, que foi sendo assumida pelos goianos” (KARASCH, 1992, p. 397).

Em contrapartida, diferentes grupos indígenas reagiram ao processo de escravização, conquista e guerras que norteou tanto o período colonial quanto o imperial, marcados pelas contradições de uma política indigenista em cuja teoria prevaleciam os ideais de “cristianização” e “civilização”. No entanto, na prática, instituiu-se a violência e o etnocídio desses povos, afinal, o processo de criação desses aldeamentos não foi pacífico. Deste modo, não é um equívoco afirmar que a política indigenista, dos períodos colonial e imperial, levou à extinção de inúmeros grupos indígenas de Goiás.

<sup>27</sup> “Comunicação dirigida para as autoridades pelos monarcas nos limites da competência territorial delas, sem que tramitasse pela Chancelaria do Reino e do Império” (SAMPAIO, 2011, p. 222).

<sup>28</sup> O Regulamento das Missões “foi aprovado, sem alterações, por maioria dos votos e publicado por meio do Decreto Imperial n. 42, de 24 de julho de 1845. De acordo com os especialistas, estamos diante do “único documento indigenista geral do Império” ou da “lei indigenista básica de todo período imperial” que vigoraria, *grosso modo*, até 1889. Com esse regulamento, afirmam, “é que se tentará estabelecer as diretrizes sérias, mais administrativas, na realidade, do que políticas, para o governo dos índios aldeados” (SAMPAIO, 2014, p. 178).

### 1.3 OS KAYAPÓ

Os Kayapó são formados por vários grupos e se dividem entre os do norte e os do sul, ou, meridionais (Kayapó do Sul) e setentrionais (Kayapó do Norte). “Os Kayapó formavam dois grupos: “os Kayapó Meridionais, que ocupavam o sul de Goiás e o noroeste de Minas, o Triângulo Mineiro, e os Kayapó Setentrionais (Gradahu e Gorotire) que habitavam a região compreendida entre o Xingu e o Araguaia” (ROCHA, 1998, p. 28). Na ilustração 02 temos gravuras dos Kayapó do Norte elaboradas por Coudreau<sup>29</sup>, em 1897.

Ilustração 02– Kayapó do Norte



Fonte: COUDREAU (1897).

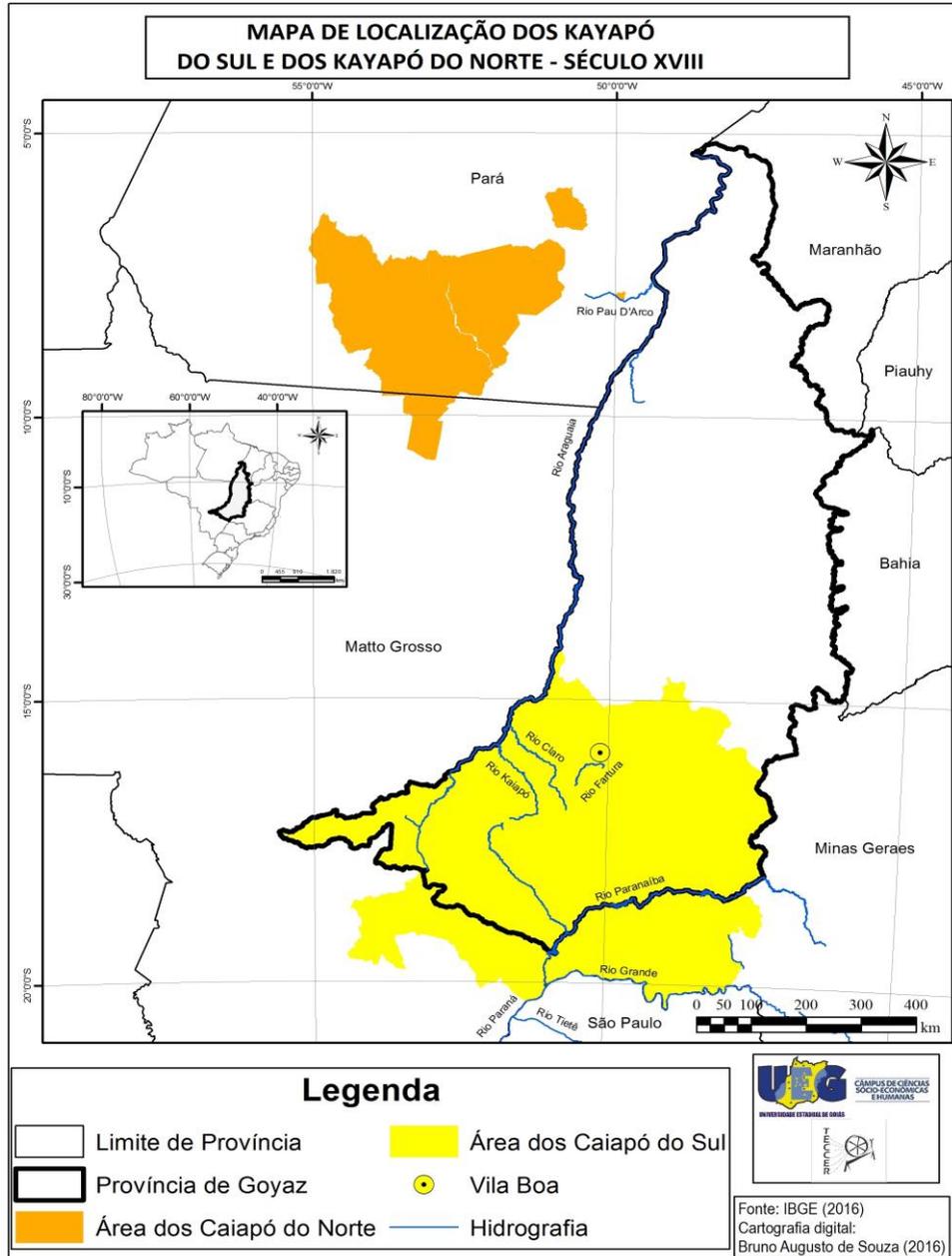
Disponível em: [http://biblio.etnolinguistica.org/coudreau\\_1897\\_araguaya](http://biblio.etnolinguistica.org/coudreau_1897_araguaya). Acesso em 20 de dezembro de 2015.

Em relação as imagens dos Kayapó do Pará (Norte), feitas por Coudreau, Durval de Souza Filho (2008) afirma que aquelas que demonstram a face e o perfil dos indígenas foram feitas, possivelmente, com o objetivo “de futuras comparações craniométricas com outros grupos de uma mesma etnia” (SOUZA FILHO, 2008, p. 132). O autor ainda pondera: “onde se verificam vários fotos de perfil, estamos certos que tais retratos se destinavam a

<sup>29</sup> Henri Anatole Coudreau era francês, nasceu em 06 de maio de 1859. Dedicado em realizar expedições exploratórias nas colônias francesas, era um intelectual, porém, obstinado as viagens marítimas às colônias. Devido a sua insistência, foi enviado a Guiana Francesa para ocupar a cadeira de Professor no Colégio de Caiena. De acordo com Souza Filho (2008), Coudreau se dedicou nos dois primeiros anos ao “ensino no Colégio de Caiena, ao reconhecimento e estudo das populações litorâneas. Conhecimentos necessários para subsidiá-lo na sua primeira missão oficial. Em 1883, ele é autorizado, pelo subsecretário de Estado para as colônias, a fazer uma expedição com a missão de explorar os territórios contestados entre Brasil e França, que se estendem do Oiapoque ao Araguari. A partir de 1895, passa a trabalhar para o governos do Estado do Pará em missões de exploração dos afluentes da margem esquerda do Amazonas, dentre eles o Tapajós, o Xingu, o Tocantins, o Araguaia, o Yamundá e o Trombetas. É durante a exploração do Rio Trombetas, sobre o Lago Tapagem, que encontra a morte em consequência das constantes malárias contraídas e não tratadas, em 10 de novembro de 1899” (SOUZA FILHO, 2008, p. 24-25).

comparações com fotografias de Caiapó do Sul” (SOUZA FILHO, 2008, p. 132). A ilustração 03 apresenta um mapa, formulado com dados do século XVIII, com a localização aproximada dos Kayapó do Norte e do Sul.

Ilustração 03 – Localização aproximada dos Kayapó do Sul e do Norte – Século XVIII



Fonte: ATAÍDES, 2006, p. 64.

Os Kayapó do Norte (Setentrionais) estão localizados no sul do Pará e ao norte do Mato Grosso. E, de acordo com Ataídes (2006), no passado, formavam um só grupo, denominado de Goroti-Kruein; mas, no início do século XIX cindiram em três grupos: Xicrim ou Djore; os Gorotire ou Kayapó do Rio Xingu e os Kayapó do Rio Araguaia ou do Rio Pau

D'Arco, “esses grupos subsistem ainda hoje” (ATAÍDES, 2006, p. 64).

Diferentemente, os Kayapó do Sul são destacados como um “povo bravo, feroz, guerreiro”, um impeditivo à ocupação do território de Goiás e, em razão disso, sofreram fortes ataques da Administração Colonial. Diante destes, resistiram por meio de ataques a barcos, comboios, lavouras; além de interromperem o tráfego nas estradas, atacarem os viajantes, as fazendas e também os arraiais.

Os discursos e imagens construídos pelo colonizador para justificar as suas ações, em detrimento das reações dos Kayapó do Sul, além de combatê-los, era o de povo inimigo, feroz, hostil. Tais reações consistiam na resistência desse povo ao processo de ocupação. De início os conflitos não ocorreram, mas, com a intensificação das atividades mineradoras e a invasão do seu território, a reação dos Kayapó do Sul foi instantânea, assim como a declaração de guerra ao grupo. Os Kayapó do Sul, povo de Damiana, sofreram um processo de destruição de sua organização social, econômica, política e cultural, de tal modo que no aldeamento recebiam uma formação “militar-religiosa, totalmente alheia aos mundo dos índios” (ATAÍDES, 2006, p. 86).

Alexandre de Souza Barbosa (1918) afirma que quando estava realizando um trabalho de agrimensura na Fazenda de Bom Sucesso, localizada na confluência dos rios Grande e Paranaíba, no oeste do Triângulo Mineiro, em 1911, encontrou com quatro índios Kayapó, oriundos da Aldeia de Água Vermelha e, segundo o relator, se autodenominavam Panará. Em nota introdutória de seu relatório, Barbosa afirma: “Estes índios denominados cayapós pelo nosso povo, são provavelmente representantes do grupo indígena cayapó do sul” (BARBOSA, 1918, s/p).

O relator do documento destaca que os Kayapó do Sul resistiram ao domínio dos não indígenas, mas foram sucumbidos, “como era de esperar-se; durou porém, a luta meio século. A derrota seguiu-se, principalmente na parte meridional da capitania de Goyaz, o extermínio dos vencidos organizado pelos governos com inaudita crueldade” (BARBOSA, 1918, s/p). Como consta nos relatos, os Kayapó do Sul, “até no início do século XX têm-se notícias desse povo descaracterizado, ainda perambulando nos arredores dos assentamentos populacionais, na tentativa de reagir à violência a que estavam submetidos” (ATAÍDES, 2006, p. 86).

A extinção da etnia Kayapó do Sul foi contestada por Giralдин (2000), para quem afirma que os Kayapó “são os antepassados dos atuais Panará<sup>30</sup> (que vivem no sul do estado

---

<sup>30</sup> “Os Panará, também conhecidos como Krenakore, foram oficialmente contatados em 1973, quando a estrada Cuiabá-Santarém estava em construção e cortava seu território tradicional na região do Rio Peixoto Azevedo. A violência do contato ocasionou morte de 2/3 de sua população, em razão de doenças e massacres. À beira do

do Pará)” (GIRALDIN, 2000, p. 161). Posição defendida também por Eliane da Silva Pequeno (2004) que pontua: “Os Kayapó Meridionais ou Kayapó do Sul, cujos únicos descendentes são os Panará, conhecidos inicialmente por Kreen-Akarôre, Krenacore, ou, ainda, "índios gigantes", habitam a região compreendida pela serra do Cachimbo, no Estado Pará” (PEQUENO, 2014, p. 256). Os Kayapó do Sul também utilizaram a migração como uma forma de resistência ao processo de ocupação territorial, contudo, embora o grupo Panará seja considerado seus descendentes, em Goiás, os Kayapó do Sul foram extintos. No capítulo seguinte será apresentado mais detalhes desse contato dos Kayapó do Sul com os não indígenas.

---

extermínio, em 1975 foram transferidos pela Funai para o **Parque Indígena do Xingu**. Depois de 20 anos exilados, os Panará reconquistaram o que ainda havia de preservado em seu antigo território, onde construíram uma nova aldeia. Além dessa vitória, alcançaram um feito inédito na história dos povos indígenas e do indigenismo brasileiro, quando em 2000 ganharam nos tribunais, contra a União e a Funai, uma ação indenizatória pelos danos materiais e morais causados pelo contato. Tal vitória, se não lhes apaga as tristes marcas de sua história, projetam-lhes para um futuro mais digno”. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/panara>. Acesso em 09 de mar de 2016.

## 2- OS KAYAPÓ DO SUL E DAMIANA DA CUNHA: O ENTRECruzAMENTO DA(S) HISTÓRIA(S)

*Os índios, no entanto, têm futuro: e portanto têm passado. Ou seja, o interesse pelo passado dos povos indígenas, hoje, não é dissociável da percepção de que eles serão parte do nosso futuro.*

(CUNHA, 1987/88/89, p. 2)

A história dos Kayapó do Sul, a partir do contato com o não indígena, foi marcada por um processo de três fases distintas: a primeira caracterizada por Monteiro (1994) como amistosa, mas durou pouco, devido a invasão de seu território e a violência empregada. A segunda fase se insere no período de guerras aos Kayapó e a sua resistência, com retaliações a violência sofrida. E a terceira fase se caracteriza pelo processo de aldeamento desses povos.

Damiana da Cunha se insere na terceira fase, momento em que os Kayapó do Sul são aldeados no Aldeamento de Maria I e em São José de Mossâmedes, e a sua atuação junto a Administração Colonial e Imperial para trazer novos moradores aos aldeamentos. Neste contexto, são apreendidas histórias que se entrecruzam e que marcam um período de destruição e dizimação de povos indígenas em Goiás.

### 2.1 OS KAYAPÓ DO SUL: A HISTÓRIA DE UM POVO INDÍGENA

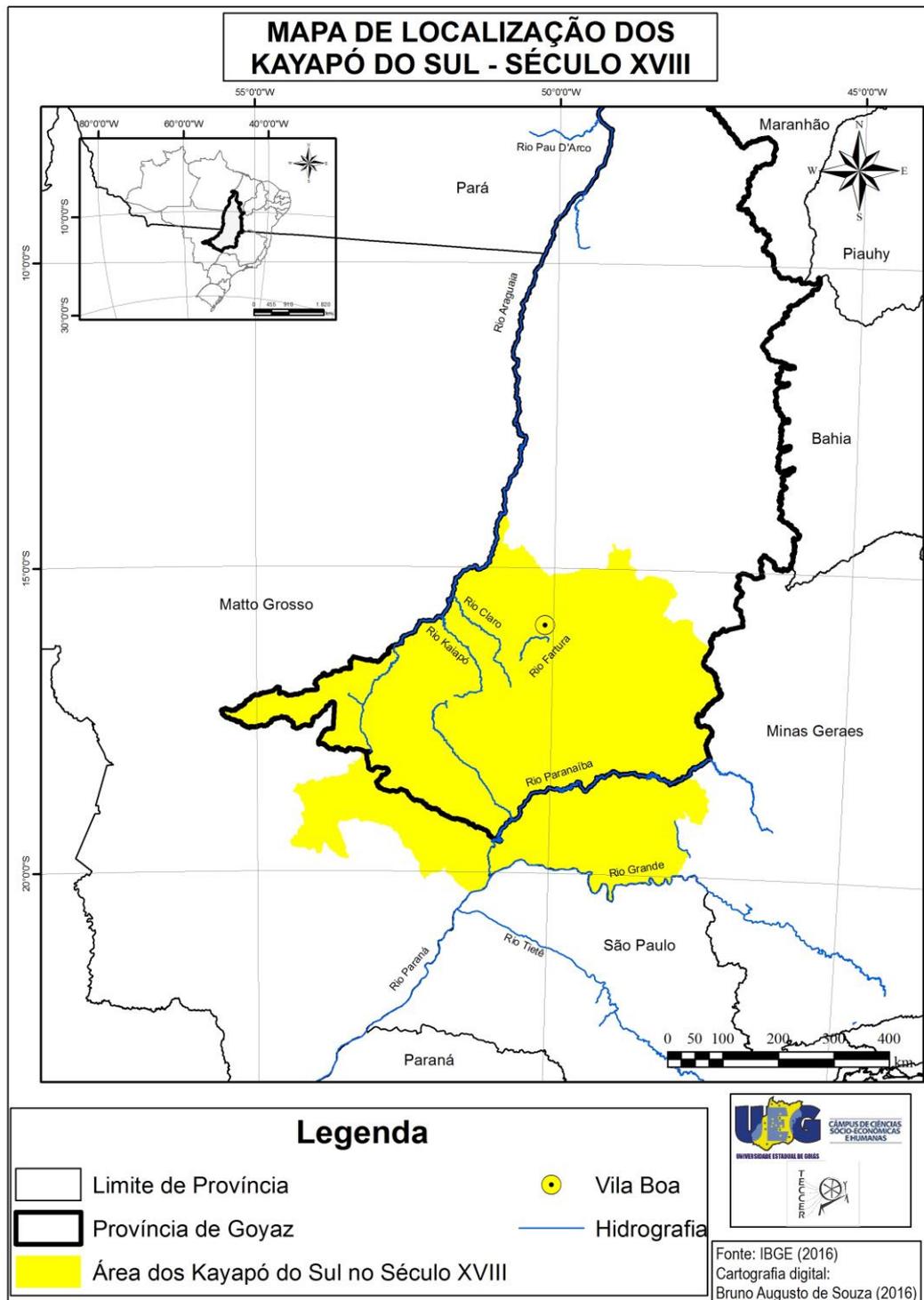
A resistência dos Kayapó do Sul ao processo de captura dificultava a ação das bandeiras no que diz respeito ao aprisionamento, marcado por conflitos e guerras. Os primeiros contatos, como sugere John Manuel Monteiro (1994), não foram conflituosos, inclusive, há a possibilidade de os Kayapó do Sul terem fornecido indígenas cativos aos bandeirantes. Mas a suposta paz durou pouco, logo, os Kayapó do Sul tornaram-se alvo dos bandeirantes devido à resistência e à violência sofrida.

De fato, diversas expedições que partiram nos anos iniciais do século XVII para o sertão dos Bilreiros trouxeram cativos não Kayapó, o que sugere a possibilidade de os cativos terem sido fornecidos pelos próprios Kayapó. Tais relações amistosas, no entanto, tiveram uma duração breve. Nota-se que, em 1608 e 1612, duas grandes expedições foram atacadas e derrotadas pelos Kayapó. A partir de então, estes tornaram objetos de hostilidade portuguesa (MONTEIRO, 1994, p. 64).

Mediante as hostilidades dos colonizadores, os Kayapó do Sul migraram para o interior como forma de resistência. “Expostos ao cativeiro ou ao extermínio, apenas refugiando-se nos sertões remotos é que os Kayapó conseguiram evitar, por mais de um século, novos confrontos” (MONTEIRO, 1994, p. 64). Desta forma, como as expedições

foram avançando rumo ao interior, o contato com os Kayapó do Sul foi inevitável, marcado por violência, destruição e desaparecimento do grupo em Goiás. O mapa de localização dos Kayapó do Sul, elaborado com dados do século XVIII, demonstra a área aproximada ocupada por esses povos antes da ocupação do território de Goiás pelos colonizadores.

Ilustração 04 – Mapa de localização dos Kayapó do Sul



José Joaquim Machado D'Oliveira<sup>31</sup>, em relatório publicado na *Revista do IHGB* em 1861, destaca os diferentes embates entre os Kayapó do Sul e os colonos, denominados pelo autor como mamelucos<sup>32</sup>, e descreve as atrocidades cometidas aos povos indígenas, principalmente aos Kayapó. Machado D'Oliveira foi um dos sócios fundadores “do IHGB que mais se dedicou a consolidar a etnografia indianista e uma imagem do indígena, se não positiva pelo menos perfectível” (FERRETTI, 2007, p. 05). De início, Machado D'Oliveira (1861) classifica os Kayapó do Sul como “pacíficos” e “estacionários”, mas, os embates começaram à medida que o processo de ocupação de Goiás e a mineração se expandem pela região da Serra Dourada, território habitado por eles.

Os conflitos entre os bandeirantes e esta etnia começaram a se intensificar a medida que a ocupação de seu território avançava. Foram vários conflitos que acabaram por desencadear a matança e o extermínio desse povo. O autor ainda relata a resistência dos Kayapó do Sul às guerras empreendidas pelos bandeirantes; utiliza os termos “bandidos” e “assaltantes” para designar os invasores; e também registra as estratégias de reação utilizadas pelos indígenas diante da ocupação de seu território.

Reunidos que fossem esses bandidos e divididos em magotes, à frente dos quaes puzeram cabecilhas apropriados, para que por diversos pontos simultaneamente fosse investido o alojamento dos Cayapós, cujas avenidas já eram conhecidas, por estas começou o accometimento: mas dessa vez não o levaram d'arranca pela forte resistência que encontraram da parte dos índios, que postos por detraz de desfiladeiros, ou naturaes ou levantados por eles, e atirando dali frechas, pedras e quanto lhes podia servir de projectil, e que na localidade lhes ministrava o furor da própria defesa, porque, não tomada esta, nisso se lhes ia a liberdade e a vida, puderam assim nulificar o primeiro ímpeto dos assaltantes, e arrojarem-se a estes, fazendo-os expelir dos pontos invadidos por cima de cadáveres de uma e outra parte (MACHADO D'OLIVEIRA, 1861, p. 499).

Nesse contexto, explicita-se a resistência dos Kayapó do Sul mediante ao ataque, que utilizavam de instrumentos como flechas e os próprios recursos naturais, como a vegetação, pedras, etc. E, por resistirem, foram denominados bárbaros, ferozes, “rebaixados à infâmia de assassinos canibais, por mais que a sua índole pacífica, sua vida concentrada e circunscrita a

---

<sup>31</sup> Nasceu em São Paulo no final do séc XVIII, militar, galgou “postos na hierarquia durante as guerras platinas do período joanino e do imediato pós-independência, onde teve papel de destaque” (FERRETTI, 2007, p. 2). “[...] personagem conhecido pelo seu envolvimento político no Brasil oitocentista – foi diretor dos aldeamentos de São Paulo e presidente da província do Maranhão –, escreveu em meados do século XIX um histórico sobre os Cayapó [...]” (GIRALDIN, 2000, p.163). Na década de 1930 foi nomeado “para a presidência de várias províncias (Alagoas, Pará, Espírito Santo) (FERRETTI, 2007, p. 2).

<sup>32</sup> Da aproximação da raça branca e índia saíu essa mescla híbrida e impura, definida com o nome de *Mameluco*, esses filhos esparios e equívocos, que renegando sua origem materna, ostentaram-se com incrível ferocidade os mais rancorosos inimigos dos índios, e o mostraram por esse número de vezes (MACHADO D'OLIVEIRA, 1861, p. 495).

própria manutenção, e seu não provocamento à luta lhes devesse sugerir diversa qualificação” (MACHADO D’OLIVEIRA, 1861, p. 499). Nota-se que Machado D’Oliveira (1861) analisa o modo como o colonizador caracteriza os Kayapó do Sul nos documentos, nos quais foram representados como inimigos, por isso deveriam ser combatidos. As guerras foram contínuas, destaca Machado D’Oliveira (1861) ao registrar outro ataque aos Kayapó do Sul.

Assim aconteceu: e os Cayapós, ainda quando atônitos por serem acometidos por lugar inesperado, e que então servia de depósito de suas famílias, puderam afrontar ao primeiro impulso dos assaltantes, repellidos com mais rizeza e encarniçamento no momento desvairado dever em os índios que parte de suas famílias era tomada pelo inimigo. O conflito durou horas apresentando phases diversas a ambos os lados, e redobrando de intensidade aonde quer que fosse mais porfiada a resistência, ou dos acometidos ou dos seus agressores (MACHADO D’OLIVEIRA, 1861, p. 500-501).

A partir do conflito, no qual os bandeirantes repeliram os Kayapó do Sul com ímpeto na Serra Dourada, parte dos indígenas foram aprisionados e transformados em escravos, e os sobreviventes do grupo fugiram para o sertão. Como desfecho deste confronto, Machado D’Oliveira (1861) afirma que os mamelucos conseguiram expulsá-los de seu território. A busca pelo ouro também levou os colonos ao processo de interiorização, com isso, a historiografia do colonizador registra os “ataques” dos Kayapó do Sul, que são ações de resistência e, até mesmo, de retaliação pela violência empregada pelos não indígenas.

As áreas nas quais os Kayapó do Sul refugiaram se tornaram alvo dos exploradores do ouro, inclusive a estrada aberta à comunicação com São Paulo, Cuiabá e Minas Gerais, conhecida como “caminho de Goiás, ou estrada do Anhanguera”<sup>33</sup>, estavam em território pertencente a eles. A efetiva ocupação do território de Goiás ampliou as comunicações com as novas povoações, tanto para o escoamento do ouro, como também para o recebimento de mercadorias de abastecimento à população. Como milenares habitantes desse território, em resposta ao massacre e às guerras sofridas, os Kayapó resistiam como e com o que podiam ao invasor.

Esses índios, acoutados em esconderijos de que podiam evadir-se ao primeiro signal, fosse este da aproximação das caravanas e viandantes, ou assaltavam os caminhos que de outras capitâneas iam ter a Goyaz, assassinavam horrivelmente as comitivas e viajeros sem poupança de sexo ou idade, e apoderavam-se dos objetos que só podiam servir para o seu uso, queimando ou inutilizando tudo quanto lhes não convinha. Nem as povoações e estabelecimentos rurais, que estavam ao alcance dos

<sup>33</sup> A comunicação com São Paulo era feita via terrestre. “A intensificação da exploração mineira, crescente nos primeiros anos, fez aumentar também o fluxo comercial entre Vila Boa e São Paulo. Esse comércio era feito por via terrestre, por uma estrada que ficou conhecida como “caminho de Goiás”. Ela atravessava todo o sul de Goiás, o atual Triângulo Mineiro (pertencente a Goiás até 1806), também parte da área de ocupação tradicional dos Cayapó, até chegar em São Paulo” (GIRALDIN, 2000, p. 164).

Cayapós, escaparam à ferocidade, ao ódio rancoroso desses índios nessa calamitosa época de devastação e matança. Levados a tais horrores, no dizer do cronista de Goyaz, em vingança dos antigos massacres (MACHADO D'OLIVEIRA, 1861, p. 503-504).

Nesta perspectiva, Machado D'Oliveira (1861) destaca que os Kayapó do Sul resistiram e revidaram à violência sofrida. Os arraiais, caravanas e expedições eram atacadas como retaliação ao processo. “Atacavam, sem o saber, o que o império português tinha de mais sagrado: as caravanas carregadas de ouro. Atraíram, por isso, a atenção e o ódio das autoridades” (RAVAGNANI, 1987/88/89, p. 112). Nos relatos de governantes, viajantes e outros da época, os Kayapó do Sul eram caracterizados como inimigos, o que justificava a guerra. E como as fontes, em sua maioria, foram escritas a partir do contato, prevaleceu a caracterização dos Kayapó do Sul construída pelo colonizador.

As reclamações da população em relação aos Kayapó do Sul chegaram às autoridades, que continuaram utilizando a guerra e o combate para expulsá-los, ou melhor, para “desinfestar” o território. Nessa empreitada contra os Kayapó do Sul, que “atacavam” vários arraiais voltados à produção do ouro, observa-se a atuação de Antonio Pires de Campos<sup>34</sup>, conhecido por seus empreendimentos de apresamento e escravização de índios. Sua empresa tornou-se conhecida devido à violência empregada e por utilizar os índios Bororo na guerra contra os Kayapó, aproveitando-se de rivalidades entre os grupos previamente existentes.

Antonio Pires de Campos, sertanista “contratado pelo Governador para abater os Kayapó que atacavam – na estrada que ligava São Paulo a Goiás – os comboios que transportavam ouro” (RAVAGNANI, 86/87, p. 119), veio de Cuiabá acompanhado de guerreiros Bororo em 1743. Em relatório publicado na *Revista do IHGB* de 1862, com o título *Breve Notícia*, destaca as características dos povos indígenas denominados por ele de “gentios e bárbaros”, nas regiões que percorreu até maio de 1723. Sobre os Kayapó, descreve:

Este gentio é de aldeias, e povoam muita terra por ser muita gente, cada aldeia com seu cacique, que é o mesmo que governador, a que no estado do Maranhão chamam principal, o qual os domina, estes vivem de suas lavouras, e no que mais se fundam são batatas, milho, e outros legumes, mas os trajes d'estes bárbaros é viverem nus, tanto homens como mulheres, e o seu maior exercício é serem corsários de outros gentios de varias nações e presarem-se muito entre eles a quem mais gente hade matar, sem mais interesse que de comerem os seus mortos, por gostarem muito da

<sup>34</sup> “Para tentar manter o “caminho de Goiás” em segurança para os viajantes, o governador de São Paulo, D. Luis de Mascarenhas, contratou Antônio Pires de Campos, um sertanista de Cuiabá muito experiente, o qual foi encarregado de deslocar grupos Bororo da região de Cuiabá e aldeá-los no atual Triângulo Mineiro. Comandando esses grupos Bororo, Antônio Pires de Campos deveria realizar todas as ações necessárias para manter em segurança o “caminho de Goiás”, protegendo os viajantes e moradores da região dos ataques dos Cayapó” (GIRALDIN, 2000, p. 164).

carne humana<sup>35</sup>, e nos assaltos que dão e presas que fazem reservam os pequenos que criam para seus captivos: as armas de que usam são arcos muito grandes e flechas muito compridas e grossas, e também usam muito de garrotes, que é de quatro ou cinco palmos com uma grande cabeça bem feita, e tirada, com os quaes fazem um tiro em grande distancia, e tão certo que nunca erram a cabeça; e é a arma de que mais se fiam, e se presam muito d'ella. Este gentio não usa pôr guerra, como fazem outros, tudo levam de traição e rapina, e nas suas campinas cursam muita terra de outros gentios a quem causam muitos descômodos com as suas traições; este proprio gentio chega a fazer damno ao rio chamado Tacoari (CAMPOS, 1862, p. 437 e 438).

Nesta descrição Campos (1862) reitera sua “visão de colonizador”, descreve a forma de vida dos Kayapó, as suas plantações e cultivo de legumes, base de sua alimentação. Utiliza o discurso dos “povos bárbaros” que andavam nus e que tinha por objetivo maior matar os povos inimigos. Campos (1862) chega a afirmar que eram canibais, gostavam “da carne humana” e conservavam apenas a vida das crianças dos povos inimigos, pois os transformavam em seus cativos. Em sua descrição observa-se que as armas utilizadas pelos Kayapó chamam a atenção pelo seu tamanho e potencialidade, além das habilidades por eles apresentadas, pois “nunca erram a cabeça” e sua estratégia era “pegar” o inimigo despreparado, por traição.

A representação dos Kayapó, por Antonio Pires de Campos, contém na sua configuração a justificativa para o combate, e até mesmo para a utilização da “guerra justa”. Inclusive, o próprio se encarregou de sair ao sertão de Camapuã com 500 guerreiros Bororo para combater os Kayapó do Sul, em troca de recompensas como arrobas de ouro, títulos honoríficos e lotes de terras. Em outro trecho de seu relatório, descreve a reação dos Kayapó do Sul como “atrocidades”.

[...] não há outra nação de gentio habitante, porque os ditos Cayapós tudo infestam por d'onde tem feito considerados viandantes, e mineiros que passam para as minas de Cuaybá, fazendo despovoar todas as roças que já haviam no Rio do Tacoary, matando a maior parte da gente, e queimando-lhe as casas, fazendo-lhe despovoar aquelle rio, e o mesmo fariam em Camapoan se os roceiros não estivessem com armas na mão de noite e de dia, sem embargo de haver já perdido às mãos do gentio, mais de vinte escravos, e proximamente mataram quatro escravos a .... Vieira do Rio que estava na roça de Nhanduhy mirim que faz barra no Rio Pardo (CAMPOS, 1862, p. 438).

Campos (1862) afirma que os Kayapó do Sul “infestavam” uma extensa região, principalmente nas proximidades de Cuiabá; e suas ações eram frequentes, o que provocava o

---

<sup>35</sup> Esta informação é falsa e provavelmente resulte do imaginário que se instituiu nos primórdios da colonização, segundo o qual as populações indígenas do interior eram selvagens, bárbaras, e, por consequência, “canibais”. Para maiores detalhes sobre a inexistência da antropofagia entre o Kayapó, ver Monteiro, que é categórico: “os Kayapó não praticavam a antropofagia” (MONTEIRO, 1994, p. 64).

despovoamento da região, pois, os que não eram mortos fugiam da ação do grupo. Na região de Camapuã, território outrora ocupado pelos Kayapó do Sul, expulsos pela guerra, o autor registra que os roceiros ficavam em vigílias dia e noite, e, mesmo assim, perdiam escravos que trabalhavam na exploração do ouro. Sobre os Kayapó, conclui: “sendo uma das nações temidas em todos estes sertões pelas suas astucias e traições, pelas quaes basta um só cayapós [sic] para destruir uma tropa de quinhentas armas de fogo, sendo em qualquer d’elles usual correr tanto como um cavalo” (CAMPOS, 1862, p. 449).

Após esses embates, a população dos Kayapó do Sul diminuiu significativamente e os que restaram foram expulsos de seu território, “sabendo que o número desses índios achava-se reduzido a menos de metade, já passadas carnificinas, que ahi ficam recontadas, já pela defecção de alguma das tribos que formavam aquella grande nação” (MACHADO D’OLIVEIRA, 1861, p. 506). Os ataques e levantes contra os Kayapó do Sul em Cuiabá impulsionou a vinda de alguns grupos sobreviventes para Goiás, região ocupada por eles anteriormente.

Os Caiapós, afugentados pelo coronel Campos em 1743 e 1744, e depois pelas partidas de Antônio Ferraz de Araújo e João Bicudo de Brito, se foram refugiar pelos sertões da capitania de Mato Grosso. As hostilidades rompidas em 1762 pelos castelhanos, por motivo do tratado de limites, dando lugar a movimento de forças na capitania limítrofe, afugentaram os Kayapós para o sul de Goiás, antigo teatro das suas correrias. Também concorreram para a entrada dos Kayapós as hostilidades que sofriam em Cuiabá dos bororós e guaicurús, seus antigos e figadais inimigos. Deslembados do que outrora tinham sofrido em Goiás, recomeçaram suas hostilidades, e com maior fúria, atacando os comboios e os viajantes escoteiros, destruindo fazendas, queimando as casas e os paióis, e praticando senas do maior canibalismo contra os pacíficos moradores (ALENCASTRE, 1975, p. 144-145).

As ações empreendidas pela Administração Colonial, para combater os Kayapó do Sul, não conseguiram anular a resistência do grupo, “apesar das atrocidades praticadas por Antônio Pires de Campos e os Bororo contra os Kayapó do Sul, a guerra não acabava aí porque o povo Kayapó do Sul demonstrava resistência, não abdicando facilmente de seu território” (ATAÍDES, 2006, p. 66). Assim, a administração da Capitania, ao ver que os combates aos Kayapó do Sul não resolviam os problemas dos conflitos, os ataques e retaliações, mudou de estratégia ao nortear as novas ações pela política indigenista do tratamento “brando” e “aldeamento”, política já utilizada com os indígenas considerados “aliados”. “Após meio século de conflitos armados entre Cayapó e “brancos”, um grupo foi aldeado” (GIRALDIN, 1997, p. 91).

José Martins Pereira de Alencastre escreveu, em 1863, o texto *Annaes da Província de Goyaz*, publicado na *Revista do IHGB* em 1864, e republicado em 1979. Na obra, registra o

processo de aldeamento dos Kayapó do Sul como “conquista dos índios Caiapós”, e os fatores que levaram esses grupos a se permitirem aldear estão relacionados às dificuldades enfrentadas ainda no governo de José de Vasconcelos, o barão de Mossâmedes (1772-1778). “[...] Durante esse período teve de lutar com as maiores dificuldades, a seca e a fome por mais de dois anos produziram lamentáveis estragos” (ALENCASTRE, 1979, p. 207). A seca foi seguida de chuvas abundantes em 1776, causaram inundações e misérias. Além disso, Ravagnani (1986/87) afirma que as derrotas nas guerras contra os não indígenas e uma epidemia de varíola foram alguns dos motivos que levaram os Kayapó do Sul a se aldearem.

José de Vasconcelos, nomeado diretamente por marquês de Pombal, tentou colocar em prática a política indigenista pombalina, que primava pela catequese e aldeamento dos índios. Ao chegar à Capitania de Goiás, empreendeu expedições para conhecer a região, “Sendo o único governador que percorreu toda a capitania, tinha o mais exato conhecimento do seu território, e também de suas necessidades” (ALENCASTRE, 1979, p. 215).

José de Vasconcelos estabeleceu contato com os índios Xacriabá e Akroá e empreendeu a construção de um aldeamento próximo a Vila Boa, com o objetivo de ser um aldeamento modelo e “as vistas imediatas do colonizador” (ALENCASTRE, 1979, p. 215); esse Aldeamento recebeu o nome de S. José de Mossâmedes. Boaventura (2007) afirma que a disposição espacial do aldeamento foi concebida de acordo com as instruções relativas à nova ordem de planos ordenados para a vila. Da estrutura do Aldeamento de São José de Mossâmedes foi preservada apenas a Igreja, que compõe o conjunto arquitetônico da cidade atualmente, conforme mostra a imagem a seguir.

Ilustração 05 - Igreja Matriz de São José<sup>36</sup>



Fonte: NUNES, 2006.

<sup>36</sup> Construída em 1774 e ainda mantém a sua arquitetura preservada.

Apesar da política indigenista adotada, na defesa do aldeamento “pacífico” e “brando”, observa-se que existiram um conjunto de fatores que iam além dessa estratégia, como: guerras, fome, pestes, seca, inundações, ocupação do território, que levaram, até mesmo, alguns grupos indígenas procurarem “espontaneamente” a Administração Colonial da Capitania para serem aldeados. No ano de 1777 José de Vasconcelos recebeu da Corte uma Carta que pedia o seu recolhimento, que o fez retornar a Portugal em 1778; em seguida, foi sucedido por Luiz da Cunha Menezes, que assumiu o governo da Capitania de Goiás em outubro do mesmo ano.

Ao dar continuidade a mesma linha administrativa de José de Vasconcelos, Luiz da Cunha Menezes também enfrentou problemas com a crise da mineração e as tentativas frustradas de encontrar novas minas. “Foi até onde chegaram os resultados dos seus trabalhos; tomando, porém, o exemplo do seu antecessor, entregou-se com afã a conquista e civilização dos índios” (ALENCASTRE, 1979, p. 233). Dedicou-se ao aldeamento dos Kayapó do Sul sob a justificativa de que estes “eram os que mais incomodavam os habitantes do sul da Capitania, preparou-se para a conquista desta nação, que todos julgavam indomável, e incapaz de submeter-se a qualquer regime social” (ALENCASTRE, 1979, p. 234).

Com a “conquista” dos Kayapó do Sul, Luiz da Cunha Menezes objetivava ser reconhecido pela Rainha de Portugal, D. Maria I, e contribuir com o processo de ocupação e desenvolvimento das atividades agropecuárias, tendo em vista suas tentativas frustradas de descoberta de novas minas. Alencastre (1979) também corrobora com essa afirmação ao observar que, após as tentativas frustradas de obter lucro com a mineração, o Governador Luiz da Cunha Menezes partiu para a “conquista” e a pacificação dos índios.

Em uma carta particular do Governador Luiz da Cunha Menezes a seu irmão – que, possivelmente, de acordo com Bertran (1996), seria Tristão da Cunha Menezes, o seu sucessor no governo da Capitania de Goiás no período de 1784-1798 – na qual descreve claramente o processo de “pacificação” da “Nação Cayapó”. Para a efetivação desse contato foram utilizados os serviços de um sertanista e soldado experiente, que já havia participado de outras bandeiras; e também de um grupo de indígenas da etnia Goyazes, além dos intérpretes. Esse grupo saiu ao sertão no ano de 1780, comandado pelo cabo José Luiz Pereira<sup>37</sup>, na

---

<sup>37</sup> “O cabo José Luiz Pereira, que por muitas vezes tinha feito guerra ao Caiapós, que conhecia os hábitos, costumes e artimanhas destes selvagens, recebeu a comissão de comandar a bandeira, e, posto à frente de 50 homens experimentados, partiu da aldeia de S. José de Mossâmedes no dia 15 de fevereiro de 1780, com ordem positiva de marchar em direção aos alojamentos dos índios. Levando em sua companhia alguns intérpretes da mesma nação Caiapó para se fazer entender, entrou pelo sertão do rio Claro, procurando as vertentes do Alto Araguaia. O governador lhe tinha mandado dar ferramenta e muitos objetos, com que deviam ser presenteados os

tentativa de convencer os Kayapó a viverem no aldeamento, de acordo com as instruções recebidas da Administração de paz e proteção aos índios.

Alencastre (1979) reforça que esses intérpretes eram da mesma nação Kayapó, e ainda destaca outros detalhes: “o governador lhe tinha mandado dar ferramenta e muitos objetos, com que deviam ser presenteados os índios, em seu nome e no de S. M.” (ALENCASTRE, 1979, p. 234). O discurso utilizado era permeado de promessas, de “exaltação” da vida nos aldeamentos, de paz e de um ideal de vida sem conflitos com os não indígenas. Após cinco meses de sua saída a expedição comandada pelo cabo José Luiz retornou a Vila Boa, acompanhada do “velho Romexi, que vinha em lugar do cacique Angroiochá, acompanhado-se seis homens de guerras e as pessoas de sua família. Eram ao todo 36 Kayapós” (ALENCASTRE, 1979, p. 234).

O Governador os foi receber em grande uniforme, seguido de todo o seu estado maior, e de grande número de funcionários, e, dirigindo-se ao velho Romexi, assegurou-lhe, e à sua nação, da parte da sua soberana, a mais alta e decidida proteção, de que ele seria o garante [sic], no caso de que a nação Kayapó não continuasse a hostilizar os vassallos de S. M.. Do quartel general, onde foram recebidos os índios, foi com eles Luiz da Cunha à igreja matriz, assistir a um Te-Deum<sup>38</sup>, que mandou cantar em ação de graças pelo feliz princípio de tão importante empresa (ALENCASTRE 1979, p. 235).

A recepção fora planejada para impressionar os indígenas com as cerimônias e como um ato de “selar a paz”. Tal simbologia também se caracterizava por demonstrar a superioridade e o poder exercido pelos não indígenas, bem como demarca a posição da Igreja nos eventos históricos e também como legitimadora das relações.

Toda essa maloca se conservou na capital por mais de trinta dias, que foram bastantes para os índios se familiarizarem com os brancos, os quais durante esse tempo estiveram em contribuição. No dia 12 de junho, e presença de numeroso concurso, e assistindo todos os índios, foram batizados 114, sendo Luiz da Cunha padrinho dos filhos do maioral e dos caciques (ALENCASTRE, 1979, p. 236).

Entre os indígenas que chegaram na expedição é notória a presença de uma mulher com uma criança. Nesse momento, ocorre a primeira referência a menina que, posteriormente, recebeu o nome de Damiana da Cunha. Por não relatar o nome indígena, as fontes históricas a reportam como “menina” ou “criança”; e seu irmão, que recebeu o nome de Manoel da Cunha, após o contato com os não indígenas.

---

índios, em seu nome e no de S. M. as instruções dadas a José Luiz só respiravam paz e proteção aos índios” (ALENCASTRE, 1979, p. 234).

<sup>38</sup> “Expressão latina; são as primeiras de um hino sagrado que se canta nos ofícios religiosos em ação de graças por um benefício recebido de Deus” (SAMPAIO, 2011, p. 224).

[...] Tal aproximação entre o governador e os caciques remontava aos princípios das relações com portugueses, mas relacionava-se diretamente com o Diretório dos Índios, [...] insistia na necessidade de tratar com honras as lideranças indígenas – os “principais” –, a fim de que, com seu prestígio, influenciassem os demais índios a viver integrados à sociedade colonial. Ainda que muitos portugueses depreciassem os índios, reconheciam a importância do berço de uma pessoa (JÚLIO, 2015, p. 109).

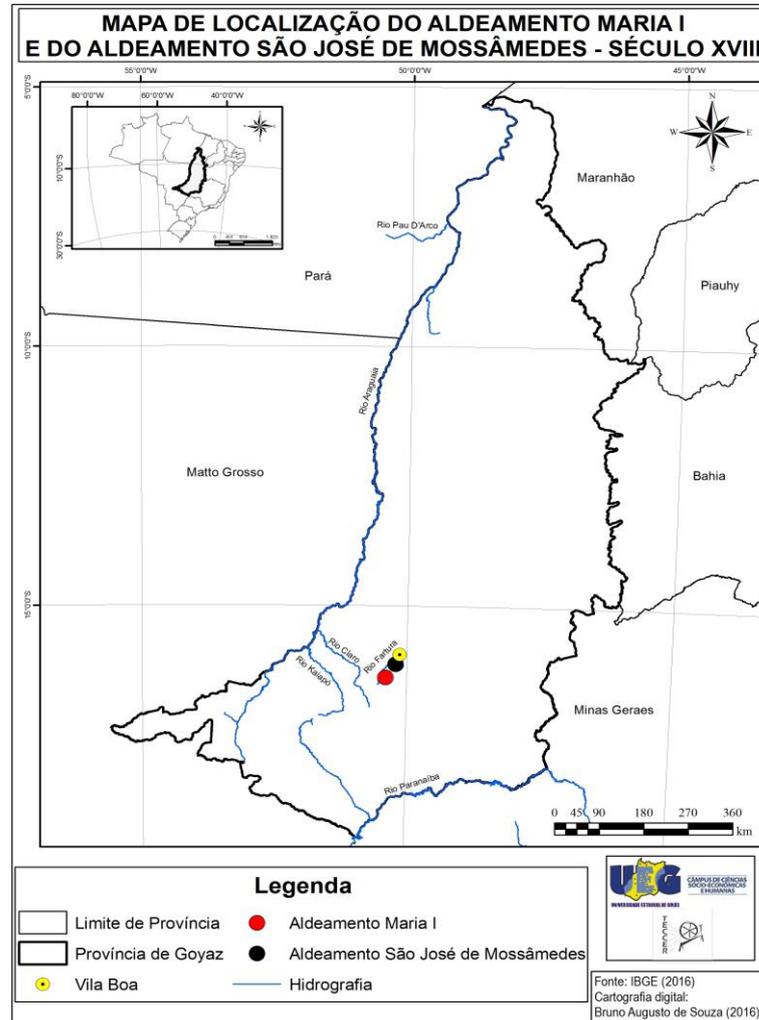
A ação dos colonizadores em “prestigiar” a família dos maiores dos grupos indígenas constituía-se numa estratégia utilizada para impactar e influenciar os indígenas a viverem em contato com a sociedade colonial e, assim, assegurar a consolidação da cultura não indígena sobre a cultura dos povos nativos. No caso específico de Damiana da Cunha, como passou a ser conhecida na história, além de ser batizada, foi adotada por D. Luiz, o que a permitiu viver no palácio e receber a formação religiosa cristã.

Para alojar os Kayapó do Sul, Luiz da Cunha construiu um novo Aldeamento, “escolheu a 12 léguas da capital um local aprazível, na margem do rio Fartura, onde fundou um aldeamento, a que pôs o nome de Maria I” (ALENCASTRE, 1979, p. 236), em homenagem à rainha de Portugal, D. Maria I. Inaugurado em 16 de julho de 1781, este aldeamento recebeu novos descendentes, do mesmo grupo étnico, alguns meses depois: “em 27 de setembro de 1781 entrou no aldeamento Maria I a terceira aldeia do cacique Cananouaxi, e precisamente um ano depois chegava a Vila Boa, e dali partia para o mesmo destino, o cacique Pupuare acompanhado de todos os seus” (ALENCASTRE, 1979, p. 237).

O sistema de brandura e humanidade que V. M. manda praticar com as indianas nações nestes seus domínios são as armas mais fortes, e com que se podem vencer criaturas naturais e aptas para receberem toda a casta de benefícios, pois que deste discretíssimo, útil e humano princípio se tem seguido as infalíveis consequências que estão experimentando atualmente os vassalos de S.M. nesta capitania; desde o dia que dei princípio a esta civilização, não tenho experimentado os insultos e mortandades que fazia todos os anos, e por diferentes vezes, a referida nação Kayapó, de maneira que, até o ponto de fazer esta, não tenho tido notícia de uma só morte que haja feito a referida nação (ALENCASTRE, 1979, p. 237).

Alencastre (1979) afirma que, reunidas as quatro aldeias dos Kayapó do Sul no Aldeamento Maria I, somavam 687 pessoas, das quais 328 eram batizadas; embora alguns discordem, como Giraldin (2000), para quem este número foi muito superior. Diante do sucesso, Luiz da Cunha escreveu a rainha Maria I, fazendo apologia a política indigenista aplicada pela Coroa. O mapa a seguir demonstra, com base em dados do século XIX, a localização aproximada do Aldeamento Maria I e do Aldeamento São José de Mossâmedes.

Ilustração 06 – Mapa de localização aproximada do Aldeamento Maria I e do Aldeamento São José de Mossâmedes



Fonte: ALENCASTRE (1979); CUNHA MATTOS (1979).

Durante o governo de Fernando Delgado Freire de Castilho (1809-1820), na Capitania de Goiás, foi extinto o Aldeamento Maria I em 1813, sob a alegação de problemas administrativos e econômicos. José Amado Greon, nomeado Regente Geral das Aldeias dos Índios, salienta que tanto o Maria I quanto o São José de Mossâmedes estavam com um número pequeno de indígenas. De acordo com seu relatório, o Maria I contava com uma população de 129 índios e o São José de Mossâmedes com 138.

O relatório apresentado por José Amado Greon, em 17 de fevereiro de 1813, reitera que o número de indígenas aldeados era pequeno, tanto no Maria I quanto no São José de Mossâmedes, e apresenta cinco razões para que os índios fossem reunidos no Aldeamento São José de Mossâmedes: os indígenas eram do mesmo grupo étnico, encontravam-se em número pequeno nos dois aldeamentos, com o total de 267; o Aldeamento de São José de

Mossâmedes ficava mais próximo da Capital; a posição e a estrutura física do Aldeamento São José de Mossâmedes era estrategicamente melhor; a questão administrativa e a inspeção era mais fácil, pois, ficava próximo da Capital.

Il<sup>mo</sup> Ex<sup>mo</sup> S<sup>r</sup>. Sendo EX<sup>a</sup> Servido encarregar-me da Regencia Geral das Aldêas dos Índios desta Capitania, a visita aquella de S. José de Mossamedes a mais próxima desta capital, que achei em grande decadencia já pela ruina dos edificios, já pela falta de plantaçoens e por consequência dos viveres necessários como pelo diminuto número de Índios que entre grandes e pequenos apenas monta a 138: e tendo eu todas as noticias precisas do estado atual da Aldêa Maria 1<sup>a</sup> que dista da de S. José de Mossamedes 7 legoas aonde fui em outro tempo tenho a honra de propor a V. Ex. á reunião de ambas as aldêas só n'aquella de S. José de Mossamedes pelas razoens que passo á expor, e que me parecem atendíveis<sup>39</sup>.

E, como último motivo, o relator apresenta a questão religiosa, o vigário que atendia dois aldeamentos poderia concentrar o atendimento só no São José de Mossâmedes. José Amado Greon concluiu seu relatório com a avaliação de que a transferência traria mais vantagens que perdas. Com o relatório apresentado por José Amado Greon, a transferência foi ordenada pelo então governador Fernando Delgado em 09 de abril de 1813.

Saint-Hilaire, ao visitar Aldeamento São José Mossâmedes em 1819, registrou que os portugueses mudaram por várias vezes o regime<sup>40</sup> a que submetia os índios e relata que, na época de sua viagem, o Aldeamento São José de Mossâmedes tinha seu funcionamento baseado na forma de governo dos jesuítas. Em seu relato, criticou os administradores, pois, afirmava que não adiantava ter bons regulamentos se não tivessem pessoas capazes de fazer com que os índios os obedecessem, “e não a ninguém que não perceba que é absurdo pretender conseguir com soldados o mesmo resultado obtido com missionários” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 65).

Saint-Hilaire (1975) aponta, em seus registros, as fragilidades da administração do

<sup>39</sup> Arquivo da Real Fazenda – Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas – Volume 1680 – Catequese e Aldeias. Museu das Bandeiras.

<sup>40</sup> “O governo geral da aldeia é confiado a um coronel que mora em Vila Boa e dirige todas as aldeias da província. Os Coiapós se acham em S. José sob a tutela imediata de um destacamento militar composto de um cabo, que tem o título de comandante, de um simples soldado dos Dragões – ambos pertencentes à Companhia de Vila Boa – e de quinze pedestres, dos quais dois são oficiais subalternos. Entre os restantes encontram-se um serralheiro e um carpinteiro, sendo o primeiro encarregado de consertar as ferramentas dos Coiapós e o segundo de fazer as construções da aldeia. O cabo-comandante tem autoridade para punir os índios, amarrando os homens ao tronco e aplicando a palmatória nas mulheres e crianças. Os Coiapós cultivam a terra em comum, trabalhando cinco dias por semana, sob a supervisão dos pedestres. A colheita é recolhida aos armazéns da aldeia e em seguida distribuída, pelo cabo-comandante, entre as famílias indígenas, de acordo com as necessidades de cada uma. O excedente é vendido à cidade ou aos pedestres, que são obrigados a custear o seu próprio sustento. Com o produto dessa venda, o diretor geral compra sal, fumo, tecidos de algodão e utensílios de ferro, que envia ao cabo-comandante para que sejam distribuídos entre os indígenas” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 65).

Aldeamento, que ficava sob a responsabilidade dos pedestres<sup>41</sup>, que, além de não terem formação para esse cargo, eram mal remunerados e se utilizavam dos serviços dos índios em seu próprio interesse. As fugas dos indígenas eram constantes, e, embora fossem recapturados, voltavam a fugir novamente.

Raymundo José da Cunha Mattos, em relatos de 1824, publicado na *Revista do IHGB* em 1874, republicado em 1979, como governador das Armas na Província de Goiás, se refere aos índios Kayapó do Sul e a tentativa dos governadores em catequizá-los: “Tem se feito toda a diligência para catequizá-los, mas sendo em extremo amantes da liberdade e vida selvática, não podem sofrer o procedimento para com eles estranhos diretores, e depressa voltam aos antigos lares” (CUNHA MATTOS, 1979, p. 89 e 90).

Outro aspecto destacado por Cunha Mattos (1979), que também foi apontado por Saint-Hilaire (1975), é o tratamento legado aos indígenas Kayapó aldeados em São José de Mossâmedes, e afirmava que o governo estava gastando na defesa da “civilização” desse povo, mas não estava adiantando, pois, estes fugiam e voltavam aos seus costumes, referindo-se aos Kayapó do Sul como “desgraçados”, face a defesa do “processo civilizador”.

Esta gente estaria mais civilizada se os diretores, os capelães, os comandantes dos destacamentos e os seus mesmos capitães mores índios tivessem outras maneiras para com eles, e não os considerassem como escravos e bestas de carga. A fazenda pública tem consumido somas imensas para civilizar estes desgraçados, mas eles nada preferem à sua bárbara liberdade (CUNHA MATTOS, 1979, p. 90).

Cunha Mattos (1979) denuncia que as populações indígenas que habitavam Goiás “[...] foram quase destruídas pelos descobridores e conquistadores, e apenas tenho notícia da existência de 26 tribos, algumas das quais se acham reduzidas a um estado de absoluta insignificância” (CUNHA MATTOS, 1979, p. 89). Nesse sentido, Saint-Hilaire (1975) alerta sobre outros fatores que propiciou o extermínio da raça, como as doenças transmitidas pelos não indígenas aos indígenas, principalmente as doenças venéreas. A falta de meios adequados de tratamento de saúde acabou contribuindo para a dizimação de parte desses povos. O viajante também ressalta uma epidemia de sarampo que atacou os Kayapó do Sul do Aldeamento de São José, o desconhecimento da doença não permitiu que tomassem medidas de prevenção importantes, como a interrupção dos banhos coletivos nos rios, o que provocou a morte de mais de oitenta deles. Em relação ao bócio, Saint-Hilaire não registrou nenhuma incidência entre os índios Kayapó do Sul.

---

<sup>41</sup> “Nas tropas do Exército no Brasil-Reino e Império eram companhias de soldados que marchavam a pé” (SAMPAIO, 2011, p. 222).

Quase todos foram atacados pelo sarampo há alguns anos, e no delírio da febre iam banhar-se na água fria. Morreram mais de oitenta. Por outro lado, não vi nenhum deles que tivesse bócio, deformidade que desfigura todos os pedestres encarregados de supervisioná-los e que, como já foi mostrado, é muito generalizada em Vila Boa (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 70).

Saint-Hilaire (1975) relata que foi visitar no Aldeamento uma pessoa que merecia respeito e consideração, referindo-se a Damiana da Cunha, personagem histórica que motivou este estudo e sobre a qual estudou as representações produzidas a seu respeito, de sua vida e do seu papel na história de Goiás, em diferentes momentos, narrativas, escritores, biógrafos, entre outros. As diferentes concepções nos leva a perceber que, em relação a Damiana da Cunha, houve e ainda há um dissenso historiográfico. De um lado, aqueles que a veem como missionária e protetora de seu povo; por outro, existem os que a representam como sertanista e aliada aos interesses da Administração.

## 2.2 DAMIANA DA CUNHA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Os relatos sobre Damiana da Cunha foram estabelecidos de acordo com as impressões de seus observadores, que não podem ser consideradas isentas de diferentes ideais, posições e opiniões, condizentes com os seus respectivos lugares de fala. “O poder de gerar e de produzir é o lugar de onde falam os teóricos” (CERTEAU, 1982, p. 174). Diante de tal assertiva, considera-se que as representações elaboradas sobre Damiana da Cunha e os Kayapó do Sul, são resultado do “lugar de quem fala”, assim prevalecem as visões de “quem fala” e “porque fala”.

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam (CERTEAU, 1982, p. 66-67).

Neste contexto, apresentam-se as produções em torno da personagem histórica Damiana da Cunha, e o que ela representa em diferentes momentos e “lugares de fala”. Neste tópico, a ênfase é conferida aos aspectos históricos e antropológicos como forma de compreender o tempo/espaço de sua atuação, bem como as representações criadas em torno

dela. E também através das possibilidades de interpretação “por meio de um cruzamento com outros elementos, observáveis no contexto ou mesmo fora dele”, logo, a “contribuição ou aproximação da Antropologia com a História foi um pouco além da utilização de certos conceitos explicativos, relacionados ao domínio do simbólico e à representação” (PESAVENTO, 2008, p. 66).

Alencastre (1979) pontua que Damiana da Cunha era “neta do chefe Angraiochá e de sua mulher Xuinequá” (ALENCASTRE, 1979, p. 338), era ainda criança quando o seu grupo foi aldeado em 1781. Destacou a influência que Damiana da Cunha exercia sobre os Kayapó do Sul e descreveu a sua atuação por meio da catequese e do papel desempenhado nas expedições pelo sertão.

Existia em S. José uma mulher, a quem os caiapós reverenciavam e obedeciam cegamente; essa mulher chamava-se D. Damiana; e era neta do cacique Angraiochá e de sua mulher Xiunequá. A ela se deveu não só a conservação da aldeia de S. José, como muitos serviços importantes à catequese, que ela promovia, indo em pessoa ao centro das florestas chamar os seus parentes a virem viver na comunhão dos brancos (ALENCASTRE, 1979, p. 338).

Na percepção de Alencastre (1979), Damiana da Cunha contribuiu para a permanência dos índios Kayapó do Sul no Aldeamento, além de sair em busca de novos indígenas e capturar os fugitivos. Americano do Brasil (1982) destaca que Damiana da Cunha, “filha de chefe Caiapó, após o batismo, tornou-se catequista”, e foi “a mais notável catequista que teve Goiás” (BRASIL, 1982, p. 75); além de observar que a sua “tenacidade” e “influência” foram elementos que contribuíram para a permanência dos indígenas aldeados em São José de Mossâmedes.

Damiana da Cunha foi, por quatro vezes, ao sertão com o intuito de conquistar e convencer os índios Kayapó a viverem no Aldeamento. Suas expedições pelo sertão resultaram em novos moradores para o Aldeamento São José de Mossâmedes, além de atender aos interesses da Administração Colonial. Entretanto, notou-se que em cada expedição o número de indígenas que a acompanhava diminuía, além de fugas constantes no próprio Aldeamento.

[...] Damiana da Cunha, por quase meio século, ou por toda sua vida, defendeu uma política pacífica em relação no trato com os índios. Apesar disso, é indiscutível admitir que ela contribuiu com uma política colonialista, atrelada aos liames dos interesses oficiais. Damiana da Cunha foi criada e educada para agir dessa maneira (ATAÍDES, 2006, p. 72).

Na visão de Ataídes (2006), Damiana da Cunha foi uma sertanista que contribuiu para a aplicação da política indigenista de aldeamento dos índios, neste caso, dos Kayapó do Sul. Ataídes (2006) analisa que Damiana da Cunha foi projetada para exercer esse papel entre os Kayapó do Sul e a Administração; e constituiu-se em elemento de novos descimentos, de tal modo que o governo se utilizou de seus serviços para trazer os indígenas fugitivos e atrair novos moradores para o Aldeamento.

Sobre o papel de “cabeça de expedições”, sabemos que, no início do século XIX, Damiana da Cunha encabeçou diversas expedições de descimento, passando a exercer uma liderança política no âmbito público, reconhecida enquanto tal por várias autoridades coloniais. Essas expedições tinham o objetivo de ir para fora da fronteira colonial, a fim de trazer do sertão índios que tivessem fugido dos aldeamentos ou atrair os que não haviam sido contatados (JULIO, 2015, p. 113).

Em relação a Fernando Delgado, que governou a Capitania de Goiás de 1809-1820, Alencastre (1979) afirma que não soube utilizar os serviços de Damiana da Cunha, e nem de seu irmão Manoel da Cunha, mediante as constantes fugas e a habilidade de Damiana em sair em expedição ao sertão em busca de novos moradores para o Aldeamento. Foi em seu governo que o Aldeamento Maria I foi extinto. Enquanto o presidente Miguel Lino de Moraes muito bem soube recorrer aos seus serviços para conseguir “aldear” os Kayapó do Sul.

Fernando Delgado, porém, pouco soube aproveitar-se da influência desta mulher, e muito menos o seu sucessor; tanto assim que em 1828, dois anos antes do falecimento de Damiana da Cunha, sendo diretor da aldeia Manoel da Cunha Menezes, seu irmão, a população indígena constava apenas de 128 pessoas, as construções estavam em completa ruína, como melhormente se vê do inventário a que o presidente Miguel Lino de Moraes mandou proceder pelo juízo dos feitos da fazenda, desembargador José Joaquim Correa da Costa Pereira do Lago. Cumpre notar que em 1828 e 1829 tinha D. Damiana conseguido chamar para S. José alguns caiapós, indo pessoalmente busca-lo ao rio Claro, e alto-Araguaia (ALENCASTRE, 1979, p. 338).

A partir deste relato, percebe-se que Damiana da Cunha exercia uma forte influência sobre os índios Kayapó, por isso foi utilizada pelos governadores da Capitania de Goiás para realizar expedições pelo sertão, na tentativa de convencer o seu povo a se aldear. Manoel da Cunha, diretor do aldeamento, após a morte de Damiana da Cunha, em 1831, foi acusado de incentivar as fugas dos Kayapó do Sul, o que o levou a ser destituído do cargo e preso.

Porém, se Damiana representou o tipo de funcionário instrumento da política aplicada aos Kayapó do Sul e sua ação passiva refletiu os interesses vigentes, o mesmo não ocorreu com seu irmão de sangue, Manoel da Cunha. Ele morava na Aldeia de São José de Mossamedes, era um homem respeitado e bem considerado pelo governo da Província, chegando até ser diretor da aldeia. Todavia, após a morte

de Damiana, um fato inesperado ocorreu com esse índio. Em uma carta da Junta da Fazenda (1826-1832) dirigida ao vigário de São José de Mossâmedes, fala-se da fuga de índios seduzidos por Manoel da Cunha, que já não mais acreditava no aldeamento. Ele foi preso no calabouço da cadeia da capital e morreu, ao contrário de sua irmã, como um criminoso (ATAÍDES, 2006, p. 72).

No relato de Cunha Mattos (1979), Damiana da Cunha é apresentada como filha de um dos capitães dos índios Kayapó e casada com um soldado de infantaria, e destaca que ela transitava entre os mundos indígenas e não indígenas quando lhe parecia adequado e/ou para atender os interesses administrativos: “[...] Governa a seu arbítrio os índios Caiapós, e quando são necessários para alguma empresa, põe-se nua, pinta-se e sai ao campo, e conduz os índios como lhe parece” (CUNHA MATTOS, 1979, p. 90). Cunha Mattos, em 1824, solicita o envio de “uma força de 100 índios Kayapó, na companhia de Damiana da Cunha” (ATAÍDES, 2001, p. 92), para combater os Avá-Canoeiro que estavam atacando as fazendas no norte da Província, na região conhecida como Sertão de Amaro Leite<sup>42</sup>.

O viajante naturalista francês, Saint-Hilaire, em sua visita ao Aldeamento de São José de Mossâmedes no início do século XIX, relata que teve contato com D. Damiana da Cunha e afirma que era a pessoa que merecia a maior consideração dos Kayapó, além de observar que ela falava corretamente o português.

Tratava-se de uma mulher de sua tribo chamada Dona Damiana, neta de um cacique e viúva de um sargento dos *pedestres* ao qual o governo de aldeia estivera entregue durante muitos anos, D. Damiana falava correntemente o português. Era amável e jovial, e tinha uma fisionomia aberta e inteligente. Confirmou o que já me tinha sido dito por outros Coiapós, ou seja que o seu povo vive em estado selvagem e não tem nenhuma idéia de Deus (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 72).

Durante a visita, conversaram sobre as expedições, o que o levou a destacar, em suas narrativas de viagem, que a intenção de D. Damiana da Cunha era ir à procura dos Kayapó da aldeia que tinham fugido pelo sertão, a fim de convencê-los a viver no Aldeamento, e assim atendendo aos interesses da Administração colonial. Sempre que necessário Damiana era chamada para completar uma expedição ameaçada, conforme documento do Arquivo do Museu das Bandeiras, abaixo citado. Nessa petição, Damiana da Cunha solicita o envio de alimentos para completar a viagem, da qual retornou com o número de 35 índios Kayapó.

Achando-se no Rio Claro a Índia denominada D. Damiana com a recruta de 35 Índios Caiapós que vem reunir-se aos que se achão aldeados na Aldêa de São José e pedindo me socorro de mantimentos para a conclusão da sua viagem até a Aldêa. O Senhor Intendente Interino dos Armazens, toma as medidas e espeça as Ordens

<sup>42</sup> “Região da Província de Goiás que dividia Traíras e Pilar” (BERTRAN, 1998, p. 137).

necessárias a que o Diretor da mesma Aldêa entregue a pessoa, que este fim se lhe apresentar da parte da d.<sup>a</sup> denominada D. Damiana, huma matalotagem, huma medida de sal, meio alqueire de feijão, três alqueires de farinha de milho, e quatro arrobas de rapaduras, a fim de que a d.<sup>a</sup> Índia e mais Índios recrutados possam comodamente concluir a sua viagem. Goiás, 23 de setembro de 1821<sup>43</sup>.

Saint-Hilaire (1975), durante sua visita ao Aldeamento, apresenta a preocupação com os resultados da expedição: “exprimi a ela algumas dúvidas sobre o sucesso de seu plano. “O respeito que eles me têm”, disse-me ela, “é grande demais para que não façam o que eu mandar” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 72). A partir do exposto, percebe-se que Damiana da Cunha tinha consciência da dimensão da influência que exercia sobre o seu povo (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 72).

Inclusive, Damiana da Cunha requereu o pagamento atrasado de seu falecido marido, o sargento da Companhia de Pedestre José Luiz Pereira, em documento de 16/06/1827, no qual seu procurador, Estanilao Xavier de Assunção, solicita ao governo o pagamento com a seguinte justificativa: “[...] Fazenda de Vossa Majestade ficou a dever ao finado seu marido certa quantia de soldos atrasados e que necessita ser pagado a constar se lhe dever, requer Vossa Majestade Imperial se Digne mandar lhe pagar em bilhetes do 5º e cuja graça”<sup>44</sup>.

No que refere ao casamento, Damiana da Cunha foi casada por duas vezes com não indígenas. O seu primeiro marido foi o sargento da Infantaria, José Luiz Pereira. Devido ao seu falecimento, casou-se novamente em 28 de julho de 1822, com o soldado pedestre Manoel Pereira, conforme certidão de casamento, abaixo citada. De acordo com os relatos, em suas primeiras expedições, foi acompanhada por José Luiz Pereira, e, após sua morte, por Manoel Pereira; os registros não referem a filhos de Damiana da Cunha com nenhum dos dois.

Padre João Olympio Pitaluga, Secretario do Bispado de Goyaz e da respectiva Camara Ecclesiastica. Certifico que, a fls. 4 do Livro de assentamento de casamento de 1812-1832 da Freguezia de S. José do Mossamedes, encontra-se o do teor seguinte: <<Manoel Pereira D. Damiana. Aos vinte oito dias do mes de Julho de mil oitocentos e vinte e dous años nesta Freguezia, e Missão de S. Joze de Mossamedes recebi em Matrimonio a Manoel Pereira da Cruz Soldado pedestre e Dona Damiana da Cunha India de Nação Caiapó viuva, que ficou por falecimento do Sargento José Luiz não havendo impedimento, e goardando em tudo, o que manda o Concilio, e Contestação de que para constar fiz este que assinei com as Testemunhas abaixo o Vigario Felipe Néri da Silva. Bento Jozé Alves Francisco Jozé de Almeida>> Nada mais se continha no dito assentamento que fielmente copiei do original a que me

<sup>43</sup> Arquivo da Real Fazenda – Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas – Volume 1680 – Catequese e Aldeias. Museu das Bandeiras.

<sup>44</sup> Arquivo da Real Fazenda – Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas – Volume 1680 – Catequese e Aldeias. Museu das Bandeiras.

reporto. *Ita in fide Sacerdotis*. Camarca Ecclesiastica do Bispado de Goyaz, 6 de Setembro de 1920. Pe. João Olympio Pitaluga, Secretario do Bispado<sup>45</sup>.

Diante das ações dos Kayapó do Sul, próximas a Cuiabá, no final da década de 1830, o presidente da Província escreveu um ofício a Damiana da Cunha solicitando seus serviços. Nesse documento apresenta as “vantagens” da vida em sociedade e do viver sobre os preceitos do catolicismo, desconsiderando a organização e vida social indígena. Termos como “vida errante”, “embrenhados pelas matas” e “como se fossem feras” foram utilizados para descrever a vida dos indígenas a partir do olhar dos não indígenas.

Maio 15

A Sr<sup>a</sup> Damiana da Cunha.

Sra. Damiana. A amizade com os índios da Nação Kaiapó nossos vizinhos muito me interessa; se eles bem conhecessem as vantagens da vida social, e a fortuna de viverem no grêmio da Igreja Católica romana, segundo os preceitos do grande Deus autor de tudo: se eles voluntariamente se apresentassem para existirem entre nós, misturados com os moradores pacíficos desta Província, ajudando-os em seus trabalhos, e aprendendo com eles a trabalhar por adquirir o necessário as suas precisões, bem depreça reconheceriam quanto perdem na vida errante em que vivem embrenhados pelas matas, como se fossem feras. Esta verdade reconhecida por nós, e por muitos outros Índios da mesma nação que entre nós vivem já civilizados servirá de força de argumento para os persuadires a que aceitem o convite que por vós lhe mando fazer<sup>46</sup>.

Miguel Lino de Moraes propõe uma vida em harmonia, desde que o indígena seja submetido à vida social do não indígena, e, caso os indígenas resistissem em sair de suas aldeias, não era para obrigá-los, e sim dar lhes permissão para conversar diretamente com o Presidente, que este se encarregaria de tratar-lhes bem e agradá-los com presentes e ferramentas para os seus trabalhos.

No documento citado é clara a posição da Administração, se os indígenas não se submetessem às leis não indígenas seriam perseguidos e mortos. Damiana é instigada pelo presidente Miguel Lino a utilizar a persuasão no convencimento dos índios Kayapó, e caso eles não se convencessem com o seu discurso, era para deixá-los livres para irem até a capital para conversar com ele. Estes seriam bem tratados e ainda receberiam alguns “brindes”, como expressão da “bondade” dos não indígenas.

Assegurai-lhe que todas as minhas tenções muito recomendadas por S. Magestade o Imperador do Brasil, se dirigem ao importante fim de os atrair como nossos irmãos

<sup>45</sup> Certidões, Provisões – Fundo Americano do Brasil. Cópia da Certidão de Casamento de Damiana da Cunha. Museu das Bandeiras. Milena Bastos Tavares, historiadora e arquivista.

<sup>46</sup> Arquivo Histórico Estadual de Goiás, nos Ofícios e Ordens expedidos pelo Governador Provincial (1828-1830), p. 72, citado por Ataídes (2005, p. 93 e 94).

filhos do Brasil, e que servindo somente de lhe despertar o amor do bem, não para perturbar a sua liberdade, pois que eles são livres, como tais sempre serão tratados. – Se encontrar neles repugnância em deixarem as suas aldeias para virem viver conosco, não os obrigueis a isso; e assegurai-lhes a permissão de poderem vir a esta capital a falar comigo que os tratarei muito bem e lhes darei alguns brindes e ferramentas para os seus trabalhos<sup>47</sup>.

Miguel Lino orienta Damiana da Cunha a seguir as instruções do documento, que se os indígenas parassem com seus ataques, também não enviaria as bandeiras para combatê-los, além de “convencer” a população de Cuiabá a reatar a “amizade” com os indígenas para acabar com a desordem. Outra recomendação é em relação aos capitães e maiores dos Kayapó, para que, quando estes chegassem a Vila Boa, se apresentassem para que sejam reconhecidos como tais. E, no final, o presidente expressa que a expedição de Damiana da Cunha vai ao encontro dos interesses da Administração da Província e também dos próprios indígenas, “a quem ele estimava muito”.

Recomendarei-lhes muito que respeitem os moradores desta Província, que lhes não roubem as suas roças, nem matem pessoa alguma, única forma de serem por mim estimados; porém se obrarem o contrário, não se poderão admirar de que mando força armada ao mato para os castigar, porque os crimes são dignos de castigo – Se for possível ter inteligência com os índios coroados, que se julgam ser da mesma Nação Kaiapó, e que andam em guerra com a gente de Cuiabá pedi-lhes da minha parte que deixem de atacar na estrada as tropas que tem negócio naquela província, assim como seus moradores; pois que daí tiram o interesse, antes de se exporem a serem perseguidos pelas Bandeiras que tem ido sobre eles, e que continuarão a marchar se eles não se acomodarem; dissei aos seus capitães e maiores que se eles deixarem os seus ataques, eu farei com que de Cuiabá procurem outra vez a sua amizade, e se acabe de uma vez essas desordens, e aos seus capitães e maiores dissei-lhes também que me apresentem para os brindar – Estas instruções que vós deveis estudar antes de partir para o sertão servirão de guia nos bons serviços que espero do vosso zelo pelo interesse desta província, e de nossos da nação Kaiapó a quem muito estimo. Cidade de Goiás 15 de maio de 1830 – Miguel Lino de Moraes<sup>48</sup>.

Convencida de seu papel, Damiana da Cunha organiza a expedição para ir ao encontro dos Kayapó do Sul e solicita do governo apoio nas despesas. O presidente Miguel Lino também autoriza o administrador da fazenda Boa Vista a entregar a “D. Damiana huma rez da mesma fazenda para a sua matalotagem da gente que a acompanha na Comissão a que vai ao sertão dos Índios Caiapó”<sup>49</sup>. Damiana da Cunha também solicita o pagamento de sua pensão antes de sair para a expedição, em 1830.

<sup>47</sup> Arquivo Histórico Estadual de Goiás, nos Ofícios e Ordens expedidos pelo Governador Provincial (1828-1830), p. 72, citado por Ataídes (2005, p. 93 e 94).

<sup>48</sup> Arquivo Histórico Estadual de Goiás, nos Ofícios e Ordens expedidos pelo Governador Provincial (1828-1830), p. 72, citado por Ataídes (2005, p. 93 e 94).

<sup>49</sup> Arquivo Histórico Estadual – Caixa 993 – Documentação sobre Indígenas (1757-1890).

Maio 15. Ao Almojarife dos Armazens. O Presidente da Província ordena que o Almojarife pagador entregue a D. Damiana da Cunha, por conta da penção que vence a quantia de nove mil e seis contos de reis, dinheiro que precisa antes de sair para a Comissão a que vai aos sertões dos Índios Caiapós. Cidade de Goiás, 15 de maio de 1830. Miguel Lino de Moraes<sup>50</sup>.

Em ofício expedido pelo governador Miguel Lino de Moraes, em 10 de Janeiro de 1831, solicita ao Diretor do Aldeamento que envie o carro para buscar os brindes que serão entregues por ele aos índios que acompanhavam Damiana da Cunha em sua última expedição ao sertão. “O presidente da Província Ordena que o Director d’Aldêa de São José de Mossamedes mande o carro d’Aldêa descer no dia de sexta-feira corrente, para conduzir hum brinde, que o Mesmo Presidente hirá repartir pelos Índios novos, que estão a chegar á dita Aldêa”<sup>51</sup>.

As fontes históricas retratam que esta foi a última expedição de Damiana da Cunha, quando retornou estava debilitada e doente. Damiana da Cunha retornou ao Aldeamento em 12 de janeiro de 1831 e foi recepcionada com alegria, pelos índios aldeados e também pelo Presidente, pelo empreendimento realizado. Entretanto, o número de índios que a acompanhou foi o menor desde então, e ela também demonstrava sinais de que sua força física não era a mesma; os tempos também não eram os mesmos. Existe um consenso em relação ao ano da morte de Damiana, registrada no ano de 1831, contudo, esta foi representada de diferentes formas.

Julio (2015) se propõe a compreender a ação mediadora de Damiana da Cunha entre a política indigenista vigente e os Kayapó do Sul e indica que o seu perfil, como o “de outras índias revelam que a vida das mulheres indígenas não coube nos estereótipos de submissão, confinamento ao domínio privado e inferioridade que recaíam sobre o gênero feminino na sociedade colonial e pós-colonial” (JULIO, 2015, p. 7).

Entretanto, a autora revela que a partir de Damiana é possível pensar o coletivo, pois a mesma estava condicionada a um contexto histórico: “[...] o caso de Damiana não é apenas a história de um indivíduo, mas uma forma de apreender as relações sociais, políticas, interétnicas e de gênero que atravessavam a vida em Goiás entre a segunda metade do século XVIII e o início do XIX” (JULIO, 2015, p. 7). As estratégias utilizadas pelos administradores da Capitania de Goiás, no caso do governador Luiz da Cunha, eram previstas pela política indigenista de tentativa de atração do indígena.

<sup>50</sup> Arquivo Histórico Estadual – Caixa 993 – Documentação sobre Indígenas (1757-1890).

<sup>51</sup> Arquivo Histórico Estadual – Caixa 993 – Documentação sobre Indígenas (1757-1890).

No artigo *Índia Damiana da Cunha – Heroína Goiana*, Eurípedes Barbosa Nunes<sup>52</sup>, homenageou a Damiana da Cunha, às vésperas e em decorrência do Dia Internacional da Mulher, com base no discurso do Deputado Olegário Herculano da Silveira Pinto, proferido na Câmara Federal, no ano de 1925; e nos textos de Célia de Britto (1974) e Maria José Silveira (2006). Em sua narrativa, concluiu que Damiana “em sua existência, viveu exatamente como o significado do seu nome, que está ligado a assumir mais responsabilidades do que realmente pode suportar. Mulher diferenciada. Heroína para os brancos e uma respeitada liderança para os indígenas” (NUNES, 2012, s/p).

O referido discurso do Deputado Olegário Herculano da Silveira Pinto foi publicado na Revista *A Informação Goyana*<sup>53</sup>, do mês de junho de 1925, com o título de *Catechese e civilização dos índios de Goyaz*, e fez referência ao trabalho de Damiana da Cunha como a mulher que trabalhou para a “civilização”, adentrou as florestas e induziu os Kayapó do Sul a viverem no Aldeamento, “foi a missionaria abnegada e grandiosa de ardente fé; atraiu á grande religião catholica crescido numero de selvagens” (PINTO, 1925, p. 84). O discurso de Olegário é permeado pela exaltação dos feitos catequéticos de Damiana da Cunha, por quem demonstra admiração e veneração, e guarda “com muito carinho por se tratar de uma goyana, que inesquecíveis e relevantes serviços prestou á civilização dos nosso selvícolas. A heroica e guerreira princesa das florestas goyanas viveu exclusivamente para a civilização de seus irmãos” (PINTO, 1925, p. 84).

Assim, nota-se que Damiana da Cunha está condicionada a um contexto histórico e formador, o que se tem é uma visão a partir de sua atuação e não de elementos pessoais e cotidianos. Diante dessa premissa, o que está em estudo é a construção que se faz de Damiana da Cunha, tendo em vista que sua vida “foi atravessada pelas medidas de integração da população indígena à sociedade colonial, que se materializam nos aldeamentos. Isso se aplica também ao seu casamento” (JULIO, 2015, p. 110).

Entretanto, Damiana da Cunha não foi a única indígena utilizada como ponte entre os interesses da Administração e os povos indígenas. Alencastre (1979) registra que Tristão da Cunha, irmão e sucessor de Luiz da Cunha, ao assumir o governado da Capitania de Goiás em 1783, empreendeu a conquista dos Xavante do Sertão de Amaro Leite com o “auxílio” dos já

<sup>52</sup> “Nascido em Itauçu-GO, em 19/09/1944, Advogado (OAB 15645), Professor, Delegado de Polícia aposentado, e militante da imprensa goiana por vários anos”. Disponível em <http://www.gobgo.org.br/noticias/2012/02/18fev12a.html>. Acesso em 05 de janeiro de 2016.

<sup>53</sup> Editada por Henrique Silva, no Rio de Janeiro, no período de 1917 e 1935, e cujos exemplares eram distribuídos no Brasil na época. “[...] Essa revista, que circulou de 1917 a 1935, provocou um diálogo mais intenso entre a Nação brasileira e o Estado de Goiás. A concretização desse discurso ocorreria com o Estado Novo, quando a oposição assumiu o poder local e, numa ação conjunta com o poder central, iniciou o processo de integração do Estado à Nação brasileira” (PEREIRA, 1995, p. 73).

aldeados Kayapó do Sul, “de quem eram inimigos irreconciliáveis” (ALENCASTRE, 1979, p. 246). No processo de “conquista”, a resistência dos Xavante foi contraposta à habilidade dos Kayapó do Sul, que “mostraram nesta diligência, a maior destreza, aprisionando aos seus inimigos, um homem de guerra, quatro índias e algumas crianças. Com estes prisioneiros regressou a Vila Boa a expedição, a fim de dar conta o seu encarregado do procedimento havido” (ALENCASTRE, 1979, p. 246).

Uma das primeiras bandeiras, formadas com a finalidade de capturar os Xavante, foi a de Miguel Arruda de Sá, que deu sequência às incursões de José Rodrigues Freire, porém sem êxito. Não tendo conseguido pela “paz”, Miguel Arruda resolveu enviar os já “domesticados” Kayapó em expedição contra os Xavante. Esses Kayapó, tradicionalmente inimigos dos Xavante, tinham sido incorporados à bandeira (MOURA, 2006, p. 171).

O referido autor registra que as mulheres e as crianças foram libertas, entretanto, ao guerreiro Xavante decorreu outra atitude, o governador Tristão da Cunha nomeou o indígena com o seu nome, “Tristão da Cunha”. E este, passou a viver com a população não indígena e a atuar no processo de “conquista” dos Xavante.

Tempos felizes passou o novo Tristão em Vila Boa, de convivência com os brancos, que se esmeraram em enchê-lo de obséquios e aos de sua nação, ou porque viram o interesse que nisto ia, ou por parecerem bem ao governador, em cuja companhia moravam os xavantes. Meses depois prometeu o novo Tristão da Cunha ao governador chamar ao grêmio da cristandade os índios de sua nação, ou porque viram o interesse que nisto ia, ou por parecerem bem ao governador, em cuja companhia moravam os xavantes (ALENCASTRE, 1979, p. 247).

Neste relato, se observa que o indígena Xavante também foi utilizado como uma ponte de contato com o seu povo, e se tornou um elemento indispensável ao processo de descimento de seu grupo para o aldeamento. Alencastre (1979) registra que a recepção de Tristão da Cunha (o indígena), quando retornou ao seu povo, foi calorosa, porque acreditavam que havia morrido; e este, com as palavras de convencimento extraídas da vida entre os não indígenas, tentava persuadir o seu povo a “viver em harmonia” no seio da sociedade não indígena.

[...] entretanto o comissário tratava de cumprir a promessa que houvera feito ao cacique dos brancos, já persuadindo os da sua nação a entrarem de paz, já procurando neles desvanecer qualquer desconfiança e receio contra os brancos, pintando lhes a vida que entre eles passara e os obséquios que recebera, informando-os das promessas de que era portador, nas quais podiam acreditar, porque eram feitas de boa fé, e que delas dava arras, voltando para a companhia dos brancos e do capitão grande, de quem se confessava amigo e a quem devia, além de tudo, o nome por que o conheciam, que era o do próprio capitão (ALENCASTRE, 1979, p. 247).

O discurso do indígena Tristão da Cunha se inscreve no discurso da política

indigenista de índio aliado, convertido ao catolicismo e propulsor de novos descimentos. Nota-se que, no registro, o novo Tristão da Cunha tenta passar a imagem positiva dos “benefícios” recebidos com a convivência “pacífica” com os não indígenas, inclusive, até o nome recebido é motivo de orgulho para ele, por se tratar do nome do governador. Essa estratégia de utilização dos próprios indígenas, no de aldeamento, constitui-se em uma tática de convencimento, nada melhor do que a utilização da imagem e do próprio indígena como “resultado” para trazer novos moradores ao aldeamento, como foi o caso também de Damiana da Cunha.

Os desdobramentos dessa ação contribuiu para o descimento de um número significativo dos Xavantes. “Com estes e outros discursos ia o comissário de Tristão da Cunha produzindo extraordinárias impressões entre os seus; depois de alguns dias teve a palavra de que entrariam de paz [...]” (ALENCASTRE, 1979, p. 247). Os Xavante foram aldeados no Aldeamento Pedro III (Carretão), construído para abrigá-los, e “[...] entraram no novo aldeamento mais de três mil aborígenes com o seu maioral à frente” (ALENCASTRE, 1979, p. 249).

No que se refere a atuação de Damiana da Cunha e as representações que foram construídas sobre ela, serão abordadas nos próximos capítulos, como proposta de compreensão do projeto do Estado e da Igreja, no que se refere a ocupação do território; a relação com os povos indígenas; e o contexto histórico no qual Damiana da Cunha se insere.

# **PARTE II**

## **DAMIANA DA CUNHA: HISTÓRIA E LITERATURA**

Ilustração 07: Damiana da Cunha



Fonte: (SILVA, 2009, p. 101)

### 3 – DAMIANA DA CUNHA: BIOGRAFIAS E POSSIBILIDADES

*Da era clássica até o fim do Romantismo (isto é, até hoje) os escritores e os moralistas não pararam de descobrir que a pessoa não é uma, ou que ela não é nada, que eu é um outro, ou uma simples câmara de eco.*

(TODOROV, 2003, p. 362)

Ao pesquisar sobre Damiana da Cunha e deparar com as biografias, bem como as narrativas do século XIX, surgiram alguns questionamentos: quais motivos levaram biógrafos renomados, viajantes e governadores a escreverem sobre Damiana da Cunha? As representações construídas atendiam aos interesses de quem e/ou qual estilo? E por que esse assunto ainda desperta interesse de historiadores, antropólogos, literatos, biógrafos, entre outros? “Pode-se descrever a vida de um indivíduo? Essa questão, que levanta pontos importantes para a historiografia, geralmente se esvazia em meio a certas simplificações que tomam como pretexto a falta de fontes” (LEVI, 1996, p. 169).

Vale salientar que, conforme Levi (1996) pontua, a “falta de fontes” é uma justificativa muito utilizada para simplificar os trabalhos biográficos e é um pretexto que não corresponde com a atual caracterização da historiografia, que passou por mudanças significativas em relação a escrita e as fontes de pesquisa, por meio do diálogo com outras áreas do conhecimento. A descrição da vida de um indivíduo passa pelo discurso da representação, seja a realizada por ele próprio ou por meio das fontes utilizadas nas narrativas de outros.

A problemática do «mundo como representação», moldado através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam, conduz obrigatoriamente a uma reflexão sobre o modo como uma figuração desse tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos (ou das imagens) que dão a ver e a pensar o real (CHARTIER, 2002, p. 25).

Representação<sup>54</sup> é um conceito utilizado com frequência nos estudos voltados à História Cultural, e tem como fundamento a discussão da realidade como resultado das

---

<sup>54</sup> “Categoria central da História Cultural, a representação foi, a rigor, incorporada pelos historiadores a partir das formulações de Marcel Mauss e Émile Durkheim, no início do século XX. Mauss e Durkheim estudaram, nos chamados povos primitivos atuais, as formas integradoras da vida social, construídas pelos homens para manter a coesão do grupo e que propõem como representação do mundo. Expressas por normas, instituições, discursos, imagens e ritos, tais representações formam como que uma realidade paralela à existência dos indivíduos, mas fazem os homens viverem por elas e nelas. As representações construídas sobre o mundo não só se colocam no lugar deste mundo, como fazem com que os homens percebam a realidade e pautem a sua existência. São matrizes geradoras de condutas e práticas sociais, dotadas de força integradora e coesiva, bem como explicativa do real. Indivíduos e grupos dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem sobre a realidade” (PESAVENTO, 2008, p. 39).

representações construídas. Nessa concepção, as fontes não são cópias da realidade, e sim, uma construção realizada a partir dela, ou seja, o que temos do passado são as representações elaboradas a partir de um contexto histórico, social, político, econômico e cultural.

Representar é, pois, fundamentalmente, estar no lugar de, é presentificação de um ausente; é um apresentar de novo, que dá a ver uma ausência. A idéia central é, pois, a da substituição, que recoloca uma ausência e torna sensível uma presença. A representação é conceito ambíguo, pois na relação que se estabelece entre ausência e presença, a correspondência não é da ordem do mimético ou da transparência. A representação não é uma cópia do real, sua imagem perfeita, espécie de reflexo, mas uma construção feita a partir dele” (PESAVENTO, 2008, p. 39 e 40).

As biografias podem ser compreendidas como uma representação, ou seja, uma construção de elementos da realidade de um indivíduo. Sabina Loriga (2011) afirma que é difícil estabelecer regras gerais para este gênero de escrita, por ser volúvel e fluido. Assim, “não implica que a biografia deva necessariamente repousar sobre uma trama cronológica” (LORIGA, 2011, p. 18).

O gênero biográfico se desenvolveu na Antiguidade, e apresentou mudanças no discurso e na narrativa. No século XVIII ocorreu a afirmação da biografia, segundo Mozahir Salomão Bruck (2009), este evento foi decorrente da mudança de concepção em relação à noção de memória. Como salienta o autor, não se trata de estudar a “história da memória”, mas “compreender as configurações com que a memória se estabeleceu e vem se estabelecendo como fonte e repositório de sentidos, na tentativa de compreensão do passado e reconstituição dos elos de identificação e construção identitária” (BRUCK, 2009, p. 23-24).

Tanto Lígia Maria Leite Pereira (2000) quanto Bruck (2009) assinalam o século XVIII como o período de retomada da biografia nas diferentes áreas do conhecimento e, principalmente, dentro de um contexto considerado moderno. Em que a ciência contribuiu para lançar o homem no centro dos acontecimentos, fato que continuou na época contemporânea, o que fez crescer o interesse pelas trajetórias individuais.

Não é exagero dizer que, na história do Ocidente, em relação à memória coletiva, a sua valorização social e as práticas que circunstanciavam e condicionavam tiveram momentos profundamente distintos de expansão e encurtamento. Se a Europa vê no século XVIII um período crucial de alargamento da memória coletiva – a partir da imprensa, do enciclopedismo, da cultura escolástica –, verifica-se aí, na verdade, um reforço de “uma memória dos vivos” – de natureza muito mais pragmática, técnica, científica e intelectual (BRUCK, 2009, p. 26-27).

O retorno à biografia na história, na literatura e na política – caracterizado como o estudo da escrita de si – aconteceu em momentos diferenciados e promoveu a utilização de

outras fontes de pesquisa, como: história oral, arquivos pessoais, documentos pessoais, diários, memórias, correspondências, entre outros. Na fase da Europa Moderna, a concepção entre a memória individual e coletiva tiveram momentos distintos. “A biografia se firma, já no final do século XVIII, como relato com características próprias” (BRUCK, 2009, p. 28).

A biografia e a História por “muito tempo mantiveram relações de alternativa e não de hierarquia ou de complementaridade” (LEVILLAIN, 1999, p. 145). Neste sentido, Levillain (1999) acrescenta que essa relação é resultado da historiografia grega, que situava a história como acontecimentos coletivos, e a biografia como uma interpretação dos gestos e fatos de um indivíduo. “A biografia de um rei, ou de um general não se confunde com a história dos acontecimentos em que um e outro se envolveram” (LEVILLAIN, 1999, p. 146).

Entre as características da biografia desse período, destaca-se que “a reflexão biográfica se desenvolveu sobre dois eixos essenciais: além da vida dos santos e dos reis, interessou-se cada vez mais pela de poetas, soldados ou criminosos, e adota um tom mais intimista” (LORIGA, 2011, p. 19). A biografia se caracteriza por ser a narrativa de uma vida, inserida no contexto em que os acontecimentos ocorreram.

Assim, pois, os indivíduos, graças a determinadas particularidades de seu caráter, podem influir nos destinos da sociedade. Por vezes a sua influência pode ser considerável, mas, tanto a própria possibilidade desta influência como suas proporções, são determinadas pela organização da sociedade, pela correlação das forças que nela atuam. O caráter do indivíduo constitui fator do desenvolvimento social, somente onde, exclusivamente na época, e unicamente no grau em que o permitem as relações sociais (PLEKHANOV, 1980, p. 97).

Pereira (2000) define biografia como a história de um indivíduo escrita por outro. Nesta perspectiva, se nota o interesse crescente em torno da escrita de si, como uma característica do contexto e também como uma forma interpretativa de compreender o “jogo temporal” entre passado, presente e futuro. Bourdieu (1996) enfatiza que os acontecimentos biográficos são definidos “como *alocações* e como *deslocamentos* no espaço social, isto é, mais precisamente, nos diferentes estados sucessivos da estrutura da distribuição dos diferentes tipos de capital que estão em jogo no campo considerado” (BOURDIEU, 1996, p. 81-82).

Por este viés, a recorrência a biografia, como forma de compreender o presente, tem se ampliado nos últimos anos na tentativa de entender a relação entre memória coletiva e individual. Neste sentido, se entende “a memória coletiva como resultado dessa permanente negociação entre a memória e o imaginário individual e as percepções construídas

coletivamente [...]” (BRUCK, 2009, p. 29), do que se depreende que a memória individual contribui para a percepção das relações históricas e culturais coletivas.

Lucien Febvre, em 1928, escreveu uma obra biográfica clássica intitulada *Martinho Lutero, um destino*, traduzida para o português em 2012. Febvre descreve um homem que dissociou o seu destino do contexto histórico vivenciado, “Lutero foi o artífice, solitário e secreto, não de sua doutrina, mas de sua tranquilidade interior, [...], um meio de escapar aos terrores, aos tormentos, às crises de ansiedade que o consumiam” (FEBVRE, 2012, p. 71).

Já Lucien Febvre inaugurou a apresentação de Lutero pelo exame de sua própria situação de historiador na série de estudos consagrados ao seu objeto (1928). Ele se inscreveu na evolução de uma história presente, ao mesmo tempo em que colocou Lutero numa série análoga, mais antiga. A partir daí não é mais, apenas, o lugar de onde fala que o historiador particulariza, mas o movimento que fez, ou o trabalho que se operou nos seus métodos e nas suas questões (CERTEAU, 1982, p. 48).

Observa-se que “a biografia é o lugar por excelência da pintura da condição humana em sua diversidade, se não isolar o homem ou não exaltá-lo às custas de seus dessemelhantes” (LEVILLAIN, 1999, p. 176). Entretanto, o desafio em relação à escrita biográfica é encará-la como possível e até mesmo inevitável, pois a mesma “[...] oferece um acesso privilegiado para nos aproximarmos ao máximo da interioridade/exterioridade, do singular/geral, sendo portanto o que mais lembra o ideal impossível de globalidade” (DOSSE, 2009, p. 344).

Para Giovanni Levi, a biografia constitui “o canal privilegiado através do qual os questionamentos e as técnicas peculiares da literatura se transmitem à historiografia” (1996, p. 168); e completa: “livre dos entraves documentais, a literatura comporta uma infinidade de modelos e esquemas biográficos que influenciaram amplamente os historiadores” (LEVI, 1996, p. 168). Isso permite novas possibilidades de construção da narrativa, fugindo do discurso da falta de documentos.

No século XIX, a biografia foi utilizada, sem sombra de dúvida, para auxiliar o projeto de nação, o fortalecimento do discurso das elites, do passado glorioso, cheio de heróis e mitos nacionais. No Brasil, esse gênero de escrita ganhou campo em diferentes áreas e contribuiu para a propagação de “brasileiros modelos” para a Pátria.

No rush em direção à definição dos contornos da nação brasileira e à construção de uma unidade nacional, tantas vezes experimentado e descrito pelos escritores e intelectuais como uma missão irrecusável, era necessário promover, de forma pedagógica, uma tomada de “consciência do Brasil”, através da eleição de “grandes vultos” históricos, consolidando assim uma cultura autônoma da qual pudéssemos nos orgulhar (HOLLANDA, s/d, s/p).

Com o intuito de propagar o nome daqueles que contribuíram para a história do Brasil, as biografias eram elaboradas e veiculadas em obras específicas, como dicionários, coletâneas e na *Revista do IHGB*. Entre as pessoas biografadas no século XIX está Damiana da Cunha, que foi representada mediante o contexto histórico, os interesses e as tendências narrativas de sua época.

A voga dos dicionários ou coletâneas biográficas, que se propaga especialmente na segunda metade do século XIX, no Brasil, mostra uma atenção curiosa em relação às figuras femininas. Do confinamento do lar e das tarefas domésticas a que pareciam estar destinadas, as mulheres brasileiras passam a ganhar, sem explicação aparente, a notoriedade de “vultos ilustres” na história de um Brasil que começa a se pensar como nação e, mais especificamente, como uma **nação moderna** (HOLLANDA, s/d, s/p).

Neste sentido, as representações sobre Damiana da Cunha foram construídas neste contexto de produções voltadas à associação da imagem do indígena ao homem gentil, convertido a religião cristã. “Deve-se conceder um lugar especial a Damiana da Cunha, “mulher missionária”, filha de um cacique caiapó convertido ao catolicismo, que transformou pela doçura tribos inteiras de índios bravos em índios mansos na primeira metade do século XIX” (ENDERS, 2000, p. 53). Nesta perspectiva, as características do contexto histórico, bem como as representações de Damiana da Cunha em biografias, fontes e documentos do século XIX, são analisados.

### 3.1 O IHGB E A CRIAÇÃO DOS MITOS E HERÓIS NACIONAIS

O século XIX marcou o fortalecimento das nações no Ocidente, definiu o princípio dos projetos de Nação e o processo de construção da identidade nacional. No Brasil, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, fundado em 1838, recebeu a missão de auxiliar o governo imperial na articulação de um projeto de nação para o país recém-independente.

Entre tantas questões que estiveram em pauta no século XIX, sobretudo a partir de sua segunda metade, ressalta o problema da construção de uma identidade e de uma história de nacionais. De fato, no quadro dos eventos políticos que se colocam entre a independência e a abolição e a República, as elites nacionais, nos marcos da ilustração, do Romantismo e do pensamento cientificista, supuseram uma nação e discutiram-na veementemente em termos de sua simetria, sempre díspar, com a raça e o povo que a compunha (MACHADO, 2000, p. 63).

Danilo José Zioni Ferratti (2007) afirma que formação do IHGB foi influenciada pelo modelo das “academias letradas da ilustração, típicas dos séc. XVII e XVIII, sendo seus fundadores, em sua maioria, políticos e burocratas” (FERRATTI, 2007, p. 2). Estes eram “herdeiros do pensamento e do projeto de Império do reformismo ilustrado ibérico, atuando como líderes políticos de destaque do movimento da Independência, do Primeiro Reinado e da Regência” (FERRATTI, 2007, p. 2). O IHGB tinha como meta principal auxiliar na constituição da nação baseada em um passado glorioso, mesmo que fosse preciso inventá-lo, como de fato o foi em grande parte.

Na verdade, composto, em sua maior parte, da “boa elite” da corte e de alguns literatos selecionados, que se encontravam sempre aos domingos e debatiam temas previamente escolhidos, o IHGB pretendia fundar a história do Brasil tomando como modelo uma história de vultos e grandes personagens sempre exaltados tal qual heróis nacionais (SCHWARCZ, 1998, p. 127).

Esse diálogo foi marcado pelo discurso de incorporação do indígena na sociedade e também na história. “Para o Instituto, o indígena deveria ser tomado como objeto de pesquisa histórica e etnográfica, atestando a superioridade da raça branca” (SANDES, 2000, p. 81). A partir da década de 1840, o IHGB incorporou a abordagem da questão indígena.

Assim, a elaboração de um discurso etno-historiográfico projetava-se como o meio de abordagem não somente da natureza do selvagem brasileiro mas também da forma como se deu o contato deste com o colonizador europeu. Como condições para o surgimento deste saber híbrido, desta etnografia que se manifestava a partir de uma prática historiográfica, destacavam-se dois elementos: a) a exigência prática de desenvolver uma política indigenista que possibilitasse a incorporação do selvagem como força de trabalho e b) o imperativo simbólico da elaboração de uma identidade nacional brasileira que implicou na escrita de uma história nacional (FERRATTI, 2007, p. 2).

Outra questão a ser observada na discussão sobre a inserção da temática indígena é o movimento literário conhecido como Romantismo, que, “tendo-se originado de uma convergência de fatores locais e sugestões externas, é ao mesmo tempo nacional e universal” (CANDIDO, 2000, p. 15). Este movimento surgiu paralelamente ao processo de Independência do Brasil, e cumpriu importante papel quanto à difusão do sentimento patriota e ao legado de uma literatura independente à jovem nação.

O Romantismo brasileiro foi por isso tributário do nacionalismo; embora nem todas as suas manifestações concretas se enquadrassem nele, ele foi o espírito diretor que animava a atividade geral da literatura. Nem é de espantar que assim fosse, pois sem falar da busca das tradições nacionais e o culto da história, o que se chamou em toda

a Europa “despertar das nacionalidades”, em seguida ao empuxe napoleônico, encontrou expressão no Romantismo. Sobretudo nos países novos e nos que adquiriram ou tentaram adquirir independência, o nacionalismo foi a manifestação da vida, exaltação afetiva, tomada de consciência, afirmação do *próprio* contra o *imposto*. Daí a soberania do tema local e sua decisiva importância em tais países, entre os quais nos enquadrámos. Descrever costumes, paisagens, fatos, sentimentos carregados de sentido nacional, libertar-se do jugo da literatura clássica, universal, comum a todos, preestabelecida, demasiado abstrata – afirmando em contraposição o concreto espontâneo, característico particular (CANDIDO, 2000, p. 15 e 16).

O Romantismo brasileiro, permeado por influências do movimento literário europeu e norte-americano, apresentou características locais típicas das produções voltadas à valorização do nacional e a “invenção” de um passado que consolidasse as raízes da jovem nação. O Indianismo<sup>55</sup>, neste contexto, se destaca como uma das características da literatura nacional.

Os românticos da Primeira Geração brasileira reforçam o ideário nacional a partir da mitificação da terra e do herói indígena. O índio, de “palavreado” português, é cantado em verso e, depois, em prosa. Longe da “civilização”, o outro é o melhor símbolo para ser “o nós”. Foi assim em Gonçalves de Magalhães, Gonçalves Dias e José de Alencar (CRUZ, 2014, p. 64).

Com a independência política do Brasil, o discurso de criação de uma identidade nacional prevaleceu tanto na historiografia quanto na literatura, com a representação do índio como “emblema da nova nação”. Entretanto, como salienta Vainfas (1999), a mescla cultural despertou o interesse da historiografia nacional desde seus primórdios, surgindo inúmeras teorias na tentativa de compreender a história do Brasil por esse viés. Entre os pesquisadores dessa temática, o autor destaca a produção de Karl von Martius<sup>56</sup> e sua proposta do “cruzamento das três raças formadoras de nossa nacionalidade – a branca, a indígena, a negra” (VAINFAS, 1999, p. 2). Apresentada ao concurso do IHGB em 1840, a proposta foi a vencedora, dentro da temática da “miscigenação racial”.

Assim, na concepção de Martius, o “cruzamento das três raças” era a base para a compreensão da História do Brasil. De acordo com Vainfas (1999), Martius “priorizou a contribuição portuguesa na formação da nacionalidade brasileira e praticamente silenciou

<sup>55</sup> A questão indígena foi incorporada como programa cultural do IHGB. “Ela correspondia ao tratamento de um aspecto central para a construção do Estado nacional: a formação do povo-nação e a definição de uma identidade nacional, vista como intimamente ligada ao elemento indígena” (FERRATTI, 2007, p. 2). O indígena foi apropriado pelo Romantismo no Brasil, elegeu-o como herói, “entre outras coisas, porque podia ser representado como nativo legítimo do Brasil – aquele que desde sempre aqui viveu, e que lutou heroicamente contra os colonizadores estrangeiros – nada melhor para um movimento literário nacionalista do que um herói que pode ser apresentado como um produto original de nossa terra” (JOBIM, 1997/1998, p. 35).

<sup>56</sup> “Naturalista, botânico, viajante que deixou preciosos registros sobre a natureza e as gentes do Brasil no século XIX” (VAINFAS, 1999, p. 2).

sobre o papel da “raça” negra, para usar o seu vocabulário, reservando ao índio – um tanto idealizado, vale dizer – papel secundário” (p. 2). O autor considera que a posição de Martius foi tão inovadora para o período que “ninguém o seguiu ao longo do século XIX e nas décadas após a abolição e a proclamação da República” (VAINFAS, 1999, p. 2). Prevaleceu os mitos sobre a origem da nacionalidade brasileira que colocavam os indígenas como personagens fundamentais. “É o índio que aparece como emblema da nova nação em todos os monumentos, alegorias e caricaturas. [...], é o índio do Romantismo na literatura e na pintura. É o índio bom e, convenientemente, é o índio morto” (CUNHA, 1992, p. 137).

A autora ainda reitera sobre o século XIX e a representação do indígena: “Os índios exaltados pelo Romantismo eram os que já se haviam extinguido. O século XIX, que tanto usou o índio como símbolo da nacionalidade brasileira, teve uma política indigenista francamente pior do que a colonial” (CUNHA, 1992, p. 137). Ao final do século não existiam no território brasileiro inúmeros grupos indígenas, em decorrência das ações violentas de colonização e “civilização”, postas em prática desde o período colonial, isto é de genocídio e etnocídio.

O trauma provocado no europeu pelo encontro de uma forma tão radicalmente distinta da humanidade se consolidou na construção de uma categoria estética 'o índio', evidente e auto-explicativa, inteiramente infensa à história: expressão completa da simplicidade, do passado e da primitividade. É essa categoria, saturada de culpas e seduções, que o senso comum repete e consagra incessantemente (OLIVEIRA, 1999, p. 06).

A representação do indígena se intensificou com o processo de “Independência, pela adoção de nomes e atribuição de títulos indígenas, pela identificação do selvagem ao brio nacional e o seu aproveitamento plástico” (CANDIDO, 2000, p.18). O autor ressalta que o índio descrito na literatura arcádica<sup>57</sup>, movimento anterior ao Romantismo, era um índio pensado a partir do olhar ocidental, “o índio ia integrar-se no padrão corrente do homem polido; ia testemunhar a viabilidade de incluir-se o Brasil na cultura do Ocidente, por meio da superação de suas particularidades” (CANDIDO, 2000, p. 20).

No que se refere ao Indianismo romântico, o autor pontua que as características da literatura ocidental foram inseridas na realidade local. “Assim, o espírito cavalheiresco é enxertado no bugre, a ética e a cortesia do gentil-homem são trazidas para interpretar o seu

---

<sup>57</sup> O movimento arcádico significou, no Brasil, incorporação da atividade intelectual aos padrões europeus tradicionais, ou seja, a um sistema expressivo, segundo o qual se havia forjado a literatura do Ocidente. Nesse processo verificamos o intuito de praticar a literatura, ao mesmo tempo, como atividade desinteressada e como instrumento, utilizando-a ao modo de um recurso de valorização do país – quer no ato de fazer aqui o mesmo que se fazia na Europa culta, quer exprimindo a realidade local (CANDIDO, 2000, p. 11).

comportamento” (CANDIDO, 2000, p. 21). Sobre esse movimento na historiografia e na literatura, Lilia Moritz Schwarcz (1998) pontua o papel desempenhado por D. Pedro II, principalmente na busca pela autonomia da produção literária nacional, firmada no Romantismo e no Indianismo.

O Indianismo contribuiu para a construção de um passado mítico, lendário e, principalmente, histórico. “Lenda e história fundiram-se na poesia de Gonçalves Dias<sup>58</sup> e mais ainda no romance de Alencar<sup>59</sup>, pelo esforço de suscitar um mundo poético digno do europeu” (CANDIDO, 2000, p. 20). Além disso, o autor considera que o IHGB foi imprescindível ao Indianismo à medida que incentivou estudos etnográficos.

Os historiadores que foram impulsionados pelo espírito romântico do século XIX se dedicaram aos estudos da história nacional, na tentativa de capturar o “espírito do povo, da alma das nações, que recuperassem os heróis com seus grandes feitos e que registrassem a saga da construção de cada Estado, a demonstrar que o germe da identidade nacional já estava presente naquele tempo das origens, com os pais fundadores” (PESAVENTO, 2008, p. 19). Em decorrência da propagação do Romantismo, não só na literatura como também na História, se observa que três “escolas” disputavam o espaço da produção historiográfica.

Assim, durante o primeiro terço do século XIX, três “escolas” distintas de reflexão histórica tomaram corpo: a “romântica”, a “idealista” e a “positivista”. E ainda que discordassem entre si quanto ao método correto de estudar e explicar a história, uniam-se no repúdio da atitude irônica com que os racionalistas do final do Iluminismo tinham abordado o estudo do passado. Essa compartilhada antipatia pela ironia em todas as suas formas explica em grande parte o entusiasmo pelos estudos históricos que foi característico da época e o tom autoconfiante da historiografia do começo do século XIX, que prevalecia a despeito de divergências cruciais sobre questões de “metodologia” (WHITE, 1992, p. 53).

Com tudo isso, O IHGB também se dedicou a elaboração de biografias, além da seção da *Revista do IHGB* voltada exclusivamente ao tema, foram organizados dicionários e outros

---

<sup>58</sup> “Nasceu na zona rural de Caxias, Maranhão, em 1823, filho natural do comerciante português João Manuel Gonçalves Dias e de Vicência Ferreira, mestiça, não se sabe se de índio e branco, de índio e negro, ou das três raças. Na sua vida intelectual, como assinala Josué Montello, há dois nítidos períodos: um, criador, que vai até 1851, em que escreve os *Contos*, as *Sextilhas*, a *Meditação*, que todas as peças de teatro (*Patkul*, *Beatriz*, *Cenci*, *Leonor de Mendonça*); outro, em que dominam os pendores eruditos, favorecidos pelas comissões oficiais e as viagens à Europa, e se pode considerar iniciado com a memória *Brasil e Oceânia* (1852), compreendendo o *Dicionário da Língua Tupi*, os relatórios científicos, as traduções do alemão, a epopeia elaborada e pouco inspirada d’*Os Timbiras*, cujos trechos iniciais, os melhores, datam do período anterior” (CANDIDO, 2000, p. 332-333).

<sup>59</sup> “Nasceu em Mecejana, perto de Fortaleza, Província do Ceará, no ano de 1829, filho do Padre, depois senador José Martiniano de Alencar e de sua prima Ana Josefina de Alencar, com quem formara uma união ostensiva e socialmente bem aceita, havendo-se aliás desligado bem cedo de qualquer atividade sacerdotal. Coursou Direito e ocupou diversos cargos. Estava iniciada uma operosa e variada carreira de advogado, jornalista político, funcionário, romancista, autor dramático. Entre os romances destacam-se: *Iracema* (1865), *Ubirajara* (1874), *Senhora e O Sertanejo* (1875), entre outros” (CANDIDO, 2000, p. 338).

materiais de caráter biográfico, como é o caso do citado *Anno Biographico Brasileiro*, de Joaquim Manoel de Macedo<sup>60</sup>; em que destinou cada dia de cada mês a uma personalidade da História do Brasil considerada “ilustre”, entre elas, destaca-se Damiana da Cunha.

No caso da *Revista do IHGB*, Enders (2000, p. 44) ressalta que a inclusão de mulheres biografadas a partir de 1841, seguidas de índios, mestiços e negros como “brasileiros ilustres”, resulta na justificativa de “que aqueles que honraram a nação, qualquer que seja seu sexo ou cor da pele, têm direito de cidadania nessa “república de talentos”. Para figurar sob a rubrica, basta simplesmente ter se tornado célebre.”

Essa preocupação biográfica está presente já no segundo número da *Revista do IHGB*, que contém uma rubrica intitulada “Brasileiros ilustres pelas ciências, letras, armas e virtudes, etc...”. Essa lista aberta (“etc...”) se inscreve em uma tradição clássica e universal. O “panteão de papel” brasileiro, erigido pela *Revista do IHGB* e pelos numerosos dicionários biográficos publicados durante o reinado de dom Pedro II, não contudo a simples réplica de um monumento internacional (ENDERS, 2000, p. 42.)

Entre os historiadores que assinavam as biografias da *Revista do IHGB*, estava Joaquim Norberto de Souza e Silva<sup>61</sup>, que em 1861 publicou na referida revista, na seção

<sup>60</sup> “Filho de Severino de Macedo Carvalho e sua mulher Benigna Catarina da Conceição, nasceu em Itaboraí, Província do Rio de Janeiro, em 1820. Formado em Medicina pela Faculdade do Rio em 1844, publicara no mesmo ano *A Moreninha*, que lhe deu fama instantânea e constituiu a seu modo uma pequena revolução literária, inaugurando a voga do romance nacional. Consta que a heroína do livro é uma clara transposição da sua namorada, ou noiva, e futura mulher, Maria Catarina de Abreu Sodré, prima irmã de Álvares de Azevedo. Foi ativa e fecunda a sua carreira intelectual de jornalista, poeta, autor teatral, romancista, divulgador, sendo considerado em vida uma das maiores figuras da literatura contemporânea. Professor de história e geografia do Brasil no Colégio Pedro II, membro muito ativo do Instituto Histórico, militou no Partido Liberal, foi também jornalista e político, tendo sido deputado provincial parece que várias vezes, em datas que não apurei, e deputado geral de 64 a 68, de 78 a 81. De 52 a 54 redigiu *A Nação*, Jornal do seu Partido. Era muito ligado à Família Imperial, tendo sido professor dos filhos da Princesa Isabel. Escreveu diversos romances e peças teatrais [...]. Escreveu ainda livros didáticos nas matérias que ensinava, sátiras, variedades, além do *Ano Biográfico Brasileiro*, 3 vols., série muito lacunosa de biografias organizadas pelos dias e meses de nascimento. Nos últimos tempos sofreu de decadência das faculdades mentais morrendo antes de completar 62 anos, em 1882” (CANDIDO, 2000, p. 334).

<sup>61</sup> “Nasceu no Rio de Janeiro em 1820, filho legítimo dum comerciante abastado, Manuel José de Souza e Silva, e de Emerenciana Joaquina da Natividade Dutra. Fez os estudos de maneira pouco sistemática, enquanto praticava como caixeiro, ingressando aos vinte e um anos na burocracia, onde fez carreira longa e pacata. Homem esforçado e consciencioso, apaixonado pela literatura, insistiu em ser poeta por mais de vinte anos, escreveu vários romances, novelas, peças de teatro; participou fielmente das atividades do Instituto Histórico de que foi um dos líderes; redigiu ou colaborou em revistas e jornais; fez investigações históricas pacientes; editou vários poetas com abundância de notas e elementos biográficos, criando um certo tipo de edição erudita no Brasil; esboçou uma história da literatura brasileira. Desde os primeiros trabalhos norteou-se pelas convicções nacionalistas, que não abandonou jamais, e constituem o princípio estrutural da sua contribuição crítica, das mais importantes do Romantismo, pois se lhe faltam penetração e originalidade, sobram-lhe minudência e bom senso, graças aos quais reuniu uma documentação importante, salvou peças esquecidas, procurou ligar a explicação da obra ao dado informativo do tempo e da biografia. Teve uma vultosa bibliografia, livros, romances e contos, novelas, teatro [...]. História e biografia: *Memória Histórica e Documentada das Aldeias dos Índios da Província do Rio de Janeiro*, 1856; *Brasileiras Célebres*, 1862; *História da Conjuração Mineira*, 1873. [...]. Morreu em Niterói em 1891” (CANDIDO, 2000, p. 344 e 345).

intitulada *Biographia*, a sua produção sobre Damiana da Cunha. Em 1862 o autor reuniu biografias de diferentes mulheres e publicou a obra *Brasileiras Celebres*, na qual incluiu novamente a Biografia de Damiana da Cunha.

Outro autor do período que se destacou na literatura e trabalhou com biografias foi Joaquim Manoel de Macedo, que, durante a participação brasileira na Exposição de Filadélfia, foi designado pela Comissão para “redigir um imponente *Anno Biographico Brasileiro*, uma espécie de calendário cívico perpétuo reunindo 365 personagens pertencentes à história do Brasil, ordenados de 1º de janeiro a 31 de dezembro” (ENDERS, 2000, p. 45). Entre os biografados estava Damiana da Cunha, cujo texto foi republicado na Revista *Informação Goyana* em 1918.

Essas obras biográficas, quando tratam do período contemporâneo, parecem catálogos mundanos de personalidades falecidas. Os necrológios de notáveis são facilmente reciclados em biografias de homens ilustres, contanto que eles tenham sido fiéis servidores do Estado (ENDERS, 2000, p. 45).

Na tentativa de compreender as representações de Damiana da Cunha na História e na Literatura, a partir dos pressupostos apresentados, foram analisadas quatro biografias escritas no século XIX e início do XX. “Há mais semelhanças que dessemelhanças entre essas obras que se copiam umas às outras, buscam suas informações nas mesmas fontes e apresentam as mesmas listas de celebridades” (ENDERS, 2000, p. 45)

As biografias analisadas foram: *Biographia: Damiana da Cunha*, de Joaquim Norberto de Souza e Silva, escrita para a *Revista do Instituto Historico Geographico e Etnographico do Brasil*, publicada em 1861; *D. Damiana da Cunha*, de Joaquim Manuel de Macedo, para o *Anno Biographico Brasileiro*, publicado em 1876; *Damiana da Cunha escrita por Iñez Sabino*<sup>62</sup>, em 1899, em seu livro *Mulheres Ilustres do Brasil* e por último *Damiana da Cunha: missionaria* escrita pelo General Carlos Augusto de Campos de Damiana da Cunha publicada no livro *As heroínas do Brasil: perfis biográficos da história militar do Brasil*, publicado em 1917.

Damiana é apresentada como a mulher que, com sua habilidade, converteu inúmeros indígenas à civilização e ao catolicismo. A sua conversão pessoal teria força sobre os demais indivíduos e a capacidade de chamá-los ao aldeamento de Mossâmedes.

<sup>62</sup> “Ainda no século XIX, dez anos após a proclamação da República, a escritora Iñez Sabino Maia apresenta o primeiro livro sobre mulheres “da pena manejada por uma senhora”. Nascida na Bahia, Sabino estudou na Inglaterra e de volta ao Brasil aperfeiçoou seus estudos de inglês e latim. Colaborou em diversas revistas literárias do Rio, São Paulo, Pernambuco e Bahia e editou cerca de 10 livros, entre romances, memórias e poesias. Em 1899, publica seu *Mulheres Ilustres do Brasil*, o qual dedica “às senhoras brasileiras” (HOLLANDA, s/d, s/p).

Dessa forma, Damiana é a imagem da mulher perfeita para a missão, seus sentimentos são catequéticos e fraternais, é a própria fusão do selvagem-civilizado, um elemento de ligação entre as duas culturas (CRUZ, 2014, p. 199).

Damiana da Cunha apareceu nas três obras relacionadas, com o objetivo claro de propagar a representação de um “modelo” a ser seguido, uma indígena da etnia Kayapó, convertida ao cristianismo, que saiu ao sertão em expedições com o intuito de recuperar os índios fugidos e trazer novos para viverem no Aldeamento. Essa representação se encaixa na discussão que estava em pauta na época, ou seja, a criação de heróis e heroínas brasileiros, homens e mulheres “fieis” a Pátria e a religião, e que, além disso, apresentassem virtudes que os diferenciavam da maioria. Damiana da Cunha foi louvada nas biografias relacionadas pela adesão ao colonialismo.

Damiana da Cunha, presente nas três obras, entra para a história de forma bastante ambígua. [...]. A glória de Damiana, nascida índia caiapó e convertida ao cristianismo, fundou-se em sua habilidade de usar sua condição de índia e ter o manejo da língua da tribo para atrair séqüitos de nativos para o catolicismo e para a civilização. Por seus feitos, passou à história como Damiana, a Apóstola (HOLLANDA, s/d, s/p).

Nas biografias relacionadas de Damiana da Cunha essas características são exploradas, principalmente a questão religiosa, que a tomam como a “mulher missionária” e/ou a “mulher apóstola”, expressões recorrentes na narrativa. Essa visão embasou as representações de Damiana da Cunha, além das características próprias da escrita do período, que tinha como pano de fundo uma discussão pautada na exaltação dos feitos de homens e mulheres que “contribuíram” para a consolidação da Nação, por isso deveriam ser difundidos.

Hollanda (s/d, s/p) ressalta que as biografadas nas obras *Brasileiras celebres*, *Mulheres celebres* e *Mulheres ilustres* representaram mulheres que se destacaram na sociedade e/ou que conseguiram associar à sua trajetória os valores da nação, tais como as “letras, armas e virtudes”. Enders (2000) afirma que eram “grandes homens no feminino”, e ressalta que o número de biografias relativas às mulheres “célebres” eram inferiores ao número das de homens, além de mais repetitivas.

As mulheres dignas de celebridade, no clima patriótico do momento, eram aquelas que se adaptavam ao trinômio letras, armas e virtudes. Tanto Joaquim Norberto e Macedo quanto Ignez Sabino reforçaram esta lógica na qual ficava claro a preocupação de articular um sentido para o que se conhecia na época como a “entidade nacional”. Vê-se neste caso o comprometimento do projeto nacionalista com a missão formadora da literatura e com a excelência moral em pé de igualdade com a competência militar. Tripé da formação nacional, possibilidade de consolidar

uma modernização sentida como emergente, restava definir o papel que aí teriam as mulheres (HOLLANDA, s/d, s/p).

As representações de Damiana da Cunha nas biografias do século XIX revelam as características do período, além da “necessidade” de construção de heróis e heroínas para a jovem nação, pessoas dignas de serem lembradas, paralelamente à criação de mitos nacionais. “Na historiografia do século XIX, os personagens têm como interesse principal simbolizar e resumir uma época” (ENDERS, 2000, p. 47). O autor ainda ressalta que: “a memória dos grandes homens aparece no Brasil como um amplo empreendimento de reconciliação das elites nacionais” (ENDERS, 2000, p. 47).

O reforço para construir uma nação homogênea e harmônica também passa pela identificação dos seus heróis, construídos pela historiografia e pela literatura. A década de 1830, quando ocorre a última expedição de Damiana, também é o período de surgimento do Romantismo no Brasil. Marcada pelo heroicização indígena, em um contraste patente com a expulsão e mortalidade do índio no país, a literatura exalta tamoiós, Tupis, tabajaras, Peris, Potis e Iracemas. Nesse contexto foram escritas as histórias de mulheres heroínas, produzidas por Norberto, Macedo e Sabino. O tom edificante e moralizante foi fundamental para alavancar esta identidade comum: Damiana era o protótipo dessa identidade: a boa mulher, a heroína, a índia civilizada (CRUZ, 2014, p. 135).

A partir do exposto, percebe-se as biografias de Damiana da Cunha, escritas no século XIX, como resultado do contexto de uma época, em que prevalecia, tanto na historiografia quanto na literatura, a criação de heróis e heroínas que correspondiam às expectativas patrióticas. No caso de Damiana da Cunha, além de ser índia, era mulher, “as mulheres são indissociáveis do tema da “mãe-Pátria”. É por intermédio delas, acredita-se, que o amor à terra natal é transmitido. O sentimento nacional poderia ser o apanágio de nenhuma outra categoria da população” (ENDERS, 2000, p. 52).

A Damiana descrita em verbetes por Joaquim Norberto em *Brasileiras Célebres* (1862) e por Ignêz Sabino em *Mulheres Ilustres do Brasil* (1899) reforça a escolha da índia caiapó como aquela brasileira mítica indígena construída há pouco pelo projeto romântico. Damiana é apresentada como a mulher que, com sua habilidade, converteu inúmeros indígenas à civilização e ao catolicismo. A sua conversão pessoal teria força sobre os demais indivíduos e a capacidade de chama-los ao aldeamento de Mossâmedes. Dessa forma, Damiana é a imagem da mulher perfeita para a missão, seus sentimentos são catequéticos e fraternais, é a própria fusão do selvagem-civilizado, um elemento de ligação entre as duas culturas (CRUZ, 2014, p. 199).

As biografias de Damiana, em estudo, são marcadas pela repetição de ideias, com ênfase no aspecto religioso. O enfoque maior é dado quando da chegada de Damiana, ainda

criança, com o grupo Kayapó para ser aldeado; o seu batismo; a sua vida adulta; e a sua atuação junto ao seu povo, no sentido de contribuir para a concretização dos interesses da Administração Colonial e Imperial.

As biografias eram elaboradas, em sua maioria, sob encomenda, principalmente aquelas vinculadas a imagem do indígena, que eram retratados em seus “atos de bravura e gestos de sacrifício” (SCHWARCZ, 1998, p. 132). Assim, considerados heróis nacionais, os indígenas que com sacrifício prestavam serviços a Pátria, ou seja, heróis, eram os indígenas convertidos e que, de alguma forma, contribuíram para a efetivação do processo colonizador, como é o caso de Damiana da Cunha.

O índio despontava assim como um exemplo de pureza, um modelo de honra a ser seguido. Diante de perdas tão fundamentais — o sacrifício em nome da nação e o sacrifício entre os seus —, surgia a representação idealizada, cujas qualidades eram destacadas na construção de um grande país. Entre a literatura e a realidade, a verdadeira história nacional e a ficção, os limites pareciam tênues. No caso, a história estava a serviço de uma literatura mítica que, junto com ela, “selecionava origens” para a nova nação (SCHWARCZ, 1998, 136).

Contudo, embora fosse um dos componentes do projeto de identidade nacional utilizado na literatura, na historiografia, na pintura e na música, não foram todos os indígenas incluídos neste rol de “nobreza”, mas somente aqueles que eram catequizados e que tinham atitudes nobres. “Nobres se não nos títulos, ao menos em seus gestos e ações” (SCHWARCZ, 1998, 137). E Damiana da Cunha se enquadra no grupo dos indígenas de atitudes nobres, o que é notório nas biografias analisadas abaixo, e foi representada a partir desse projeto de construção da identidade nacional do século XIX e início do XX.

### 3.2 SOUZA E SILVA: DAMIANA DA CUNHA – “MISSIONÁRIA”

A biografia de Damiana da Cunha, elaborada por Joaquim Norberto de Souza e Silva, foi publicada por dois anos consecutivos. A primeira versão na *Revista do IHGB*, Volume 24, em 1861, na seção Biografia, com o título *Damiana da Cunha*. Foi reeditada com poucas alterações na obra *Brasileiras Célebres*, em 1862, do mesmo autor, com o título *Damiana da Cunha e os Cayapós*. O editor do livro faz uma advertência ao apresentar uma galeria de mulheres “dignas de celebridade”, e sugere a indicação da obra para utilização em sala de aula, caso seja aprovada pelas autoridades. Assim, utilizaremos as duas versões para analisar a representação de Damiana da Cunha produzida por esse autor.

As biografias relacionadas se inserem no contexto do século XIX, e a construção da identidade nacional, do Indianismo, no caso de Damiana da Cunha, representava a política indigenista que funcionou, ou seja, a do índio aliado, aldeado, cristão, que serve de “modelo”, elemento para novos descimentos, “tanto pelos conhecimentos que possuem da terra e da língua quanto pelo exemplo que pode dar” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 117). Na introdução do livro *Brasileiras Celebres*, escrita por Antonio José Barbosa, essa posição é bem clara: “[...] as brasileiras aqui retratadas são paradigmáticas, modelos perfeitos e ideais a serem cultuados e seguidos” (p. 04).

A menina que foi batizada recebeu o nome de Damiana da Cunha, apadrinhada pelo governador Luiz da Cunha, cresceu no aldeamento e recebeu uma formação cristã. De início, as crianças foram batizadas “purificando-as da macula nas águas regeneradoras da pia baptismal, e pois a filha da filha do ancião recebeu o nome de Damiana, e o governador que lhe serviu de padrinho lhe deu o seu ilustre appellido” (SOUZA E SILVA, 1861, p. 527). Essa criança reaparece nos documentos e fontes já na fase adulta, com diferentes representações. Souza e Silva (1861) afirma que “os cayapós a reconheciam por sua soberana, os homens civilizados chamavam-na a neta do cacique, mas a posteridade designa-a por mulher missionaria, e essa designação equivale a uma apothose” (p. 525).

Nesse sentido, há três visões diferenciadas sobre Damiana da Cunha apresentadas pelo autor: indígenas, não indígenas e a posteridade. Interessante notar que Silva e Souza (1861) atribui um olhar/representação para cada grupo: para os Kayapó, “soberana”; para os não indígenas, “neta do cacique”, ou seja, uma indígena diferenciada; as futuras gerações a consideraria como missionária. Damiana da Cunha, para o autor, é um símbolo de exaltação não só pelos indígenas, mas também pela Administração.

Numa d’essas habitações terreas residia Damiana da Cunha, neta d’esse principal submetido de tão bom grado ao jugo da civilização, que tantas comodidades lhe apresentara; ahi cresceu à sombra da cruz; ahi casou-se com um Brasileiro que depois abraçou a vida militar e de tal modo se conduziu na practica das virtudes, que mereceu não so o respeito extraordinário dos índios aldeados e ainda dos selvagens, como a consideração e estima dos presidentes e principaes pessoas da província (SOUZA E SILVA, 1861, p. 528).

Nesta perspectiva Damiana da Cunha se constitui em um projeto do Estado e da Igreja, modelo construído para impregnar a ideia de uma indígena criada “a sombra da cruz”, e após o seu casamento com um “brasileiro”, ou seja, um não indígena, realizou expedições de caráter militar-religiosas na “conquista de seu povo”. Os elementos pontuados por Souza e Silva (1861) permitem compreender o processo de construção de Damiana da Cunha frente às

tendências narrativas da época, o que reforça a assertiva de que o nacionalismo e Romantismo caminhavam juntos na produção da identidade nacional e na criação dos mitos e heróis.

O biógrafo de Damiana da Cunha ressalta seus grandes feitos, que a diferenciava dos demais, exalta as características de liderança, e, por causa de suas virtudes, justifica que era admirada tanto pelos indígenas, quanto pelos não indígenas. Diante dessa posição, identificamos que a representação de Damiana da Cunha resulta em um modelo ideal, atrelado ao projeto do Estado e da Igreja. Mas o que isso representa naquele contexto? Durante os períodos colonial e imperial os poderes do Estado e da Igreja eram indissociáveis, assim, os interesses confluíam. Nesse sentido, era viável tanto para o Estado quanto para Igreja a “imagem” de um indígena convertido, submetido às autoridades religiosas e administrativas, e que ainda contribuía para a efetivação da política indígena vigente.

Damiana da Cunha é representada sob o viés do reconhecimento das autoridades administrativas da época, inclusive, com relatos dos presidentes da Província que recorreram aos seus trabalhos na tentativa de recapturar os fugitivos Kayapó e convencer novos grupos a viverem nos aldeamentos. Souza e Silva (1861) mantem a visão do colonizador e observa como aqueles que “zombavam dos esforços empregados pelo governo” se sujeitavam “momentaneamente à civilização” e continuavam a ser o “terror dos habitantes”.

Damiana da Cunha, dotada de inteligência menos vulgar e de um coração generoso e altivo, contemplava com dor os sofrimentos dos habitantes de Goyaz e a perseguição de que se tornavam dignos os seus irmãos primitivos; empreendeu pois reduzi-los á fé e chamal-os ao grêmio da sociedade, ao seio do christianismo, para que fruíssem os gozos do trabalho. A neta do cacique, como a chamavam, tinha compreendido a sua missão; a fé a guiava aos duros sertões, abria-lhe o caminho para as tabás indianas, e o Caiapó até ali indomável e altivo da sua liberdade bravia, dobrava a cerviz às palavras insinuantes, cheias de amor, de caridade e de esperança, de uma mulher cara pelo sangue, que lhes pulsava nas veias (SOUZA E SILVA, 1861, p. 529).

Damiana da Cunha é descrita com características diferenciadas de seu grupo, ela é tratada como uma indígena aliada, e por aceitar a política de aldeamento e se tornar um elemento para novos descimentos, é considerada portadora de uma “inteligência menos vulgar”, e de um “coração generoso e altivo”. Assim, na representação de Souza e Silva (1861), Damiana da Cunha teria se sensibilizado com o sofrimento da população diante dos ataques dos Kayapó do Sul, de tal modo que, orientada pela Administração, empreendeu expedições pelo sertão.

Deste modo, Damiana da Cunha, caracterizada por sua conversão aos princípios do Cristianismo e por meio da “fé”, saiu ao sertão em uma ação missionária para convencer os

indígenas Kayapó do Sul a viverem sob o jugo da Administração e da cultura não indígena. O autor afirma que Damiana da Cunha tinha compreendido a sua “missão” e, guiada pela “fé”, foi ao encontro de seu povo e conseguiu convencê-los por meio de suas palavras cheias de “amor”, “caridade” e “esperança”.

Nessa construção biográfica o “poder” de convencimento de Damiana é associado às suas palavras, e também à habilidade de transitar pelo mundo indígena e o não indígena; e por meio da “demonstração dos benefícios” da vida no aldeamento, associado à entrega de brindes próprios da cultura do não indígena como estratégia de “conquista”. Tal prática também foi utilizada por sertanistas não indígenas como atitude recorrente da política indigenista pombalina, assim como em diferentes momentos da história.

Damiana da Cunha recebeu da presidência da província os brindes com que devia mimosear os seus irmãos primitivos, e no dia 24 de maio de 1830 sahia para o sertão com seu marido Manoel Pereira da Cruz e um índio e uma índia, José e Luiza, que acompanhavam sempre. Oito mezes divagou ella pelas florestas povoadas pelas feras; acompanhou os rios, ora descendo, ora subindo pelas húmidas margens, vingou montes arpepiados de rochedos, cavados de principios, e regressou depois à sua aldêa no dia 12 de janeiro de 1831 (SOUZA E SILVA, 1861, p. 533).

Outra característica não indígena na representação construída de Damiana da Cunha por Souza e Silva (1681), visualizada na presença do esposo em suas expedições, é a importância dada ao casamento de indígenas com não indígenas como um dos demarcadores da inserção do indígena na cultura não indígena. O autor descreve Damiana da Cunha por sua coragem peculiar de “enfrentar” as florestas, “feras”, “rios” e o relevo acidentado da região em suas expedições, visto que tudo isso não a impedia de realizar os seus empreendimentos. Essa construção demonstra a adaptação de Damiana da Cunha ao trabalho, ao ritmo dos sertanistas não indígenas.

Em torno da morte de Damiana é criada uma simbologia, uma passagem tranquila, serena, de quem teve a certeza de ter concretizado a “missão” recebida. Reitera que os serviços de Damiana prestados a Pátria não foram recompensados em vida. Desta forma, a Pátria se torna devedora de seus feitos, e “nada mais do que justo” a propagação de sua imagem como heroína, o modelo de indígena construído pela historiografia e a literatura no século XIX, em oposição à política de destruição desses povos.

[...] Damiana da Cunha apoiada nos braços de seus índios caminhava vacilante, seus olhos cheios de vida estavam como que apagados, e a tristeza se lhe desenhava nas faces amorenadas. Ah! Era o anjo da morte que parava sobre sua cabeça curva, inclinada para a terra. [...] recebeu os socorros espirituais e como quem adormece,

cerrou os olhos e um suspiro brando e suave se lhe desprende dos lábios. Tinha expirado a mulher missionaria que estragara a existencia em suas afanosas peregrinações e para que a Pátria não teve uma recompensa digna de seus serviços (SOUZA E SILVA, 1781, p. 534).

A biografia elaborada por Souza e Silva reflete as características do momento, sob a perspectiva do Romantismo e a evidência dos traços do Indigenismo<sup>63</sup> na literatura e na formação da Nação. Para este biógrafo, era Damiana “uma índia convertida, que falava corretamente o português e organizava expedições para ir ao sertão”, em oposição aos demais Kayapó do Sul, que eram “ferozes, bravios e bárbaros”, ela se tornou a “redentora” desse povo. A representação elaborada por Joaquim Manoel de Macedo também registra os atos heroicos de Damiana da Cunha com ênfase nos aspectos religiosos, como se verá a seguir.

### 3.3 MACEDO: DAMIANA DA CUNHA – “MULHER APÓSTOLO”

A biografia de *D. Damiana da Cunha*, escrita por Joaquim Manoel de Macedo, compõe o *Anno Biographico Brasileiro*, publicado em 1876, por encomenda da Comissão Superior Nacional para a Exposição de Filadélfia, Estados Unidos. Para cada dia do ano Joaquim Manoel de Macedo expôs a biografia de um brasileiro/a, e é claro que, pela abrangência do feito, recebeu críticas quanto às lacunas apresentadas. A obra se insere na proposta de divulgação do país, durante o Reinado de Pedro II. O autor também publicou a produção *Mulheres Célebres*, em 1878, na qual deu lugar as mulheres que representavam o ideário nacional, entre as quais estava Damiana da Cunha. A mesma biografia foi republicada na íntegra em 1918 na *Revista A Informação Goyana*.

O dia 12 de janeiro do *Anno Biographico Brasileiro* é marcado pela biografia de Damiana da Cunha, data esta que corresponde ao dia que Damiana chegou doente ao Aldeamento São José de Mossâmedes, após sua última expedição em 12/01/1831. É uma biografia pequena, na qual é perceptível elementos semelhantes aos apresentados por Joaquim Norberto Souza e Silva, entremeada por outros novos e alguns equívocos. O autor descreve os Kayapó do Sul sob o olhar do colonizador e Damiana da Cunha como resultado da política indigenista aplicada. “Intrepidos e vingativos os cayapós ouzavão chegar em suas correrias até

---

<sup>63</sup> As produções historiográficas e literárias, principalmente as ligadas ao IHGB, tinham como projeto a valorização da imagem do indígena, como representante da origem da Nação. Entretanto, a imagem projetada era idealizada. Principalmente os projetos financiados pelo governo monárquico, personificado em d. Pedro II. Assim, o indígena foi eleito, pelo IHGB e o Romantismo, o modelo ideal de representação do país (SCHWARCZ, 1998).

o norte da capitania de S. Paulo, batião-se impávidos com as *bandeiras* de paulistas (companhias ou bandas de sertanejos) e roubavão as caravanas” (MACEDO, 1876, p. 55). O referido autor, ressalta os empreendimentos de Damiana da Cunha pelo sertão, como uma atitude louvável perante a vida social e religiosa.

Heroina do amor fraternal, anjo de caridade, apóstolo da fé, suave e potente elemento da civilização, d. Damiana da Cunha tomou o glorioso e grande empenho de ir aos sertões chamar os *cayapós* á vida social, á religião santa e ao dever do trabalho. Essa admirável e benemérita senhora por quatro vezes maravilhou os goyanos pelos seus triumphos, que lhe custavão longas e penosas marchas, vida exposta ás feras e á mil outros perigos, e mezes de trabalhosa perseverança, que lhe esgotavão as forças. Ella não levava soldados, nem guerreadores: levava no coração o amor, na alma fé e pedente sobre o peito a cruz do Redemptor (MACEDO, 1876, p. 57).

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

Damiana da Cunha simboliza tudo quanto era desejável aos olhos do colonizador, da Igreja e do Estado. Depreende-se do exposto que se trata, efetivamente, de uma representação elaborada para atender uma demanda muito específica, que era o aldeamento dos Kayapó do Sul sob o pretexto de trazê-los à civilização através dos meios brandos e pacíficos. Contudo, na vida prática, a grande saga de Damiana e dos seus patrícios foi bem menos branda e em nada gloriosa. A partir dessa concepção, nota-se a exaltação da ação de Damiana da Cunha pelo sertão, considerada como “heroína do amor”, que contribuiu para inserção dos índios Kayapó na vida social, na religião cristã e no trabalho.

Mas no fim de 1829 os *cayapós em avultado* numero apresentarão-se ameaçadores, espalhando em sua marcha destruição e mortes. O presidente de Goyaz, desde 1822, província do imperio do Brazil, appellou para D. Damiana da Cunha. O anjo serenou a tormenta: os *cayapós* abrandarão-se á sua voz, e a heroína abnegada, esquecendo as profundas alterações de sua saúde, recebeu instruções do presidente da província, e sahio em companhia de seu marido Manoel Pereira da Cruz, e de um indio e uma índia, José e Maria, que acompanhavão sempre, á procurar conseguir a paz, a amizade, e a conquista civilizadora da indomável tribu de seus irmãos (MACEDO, 1876, p. 58).

Aqui ela é o anjo, a heroína, a abnegada, capaz de ignorar até as suas condições de saúde para lançar-se na grande aventura do sertão, em nome da “paz, da amizade, e a

conquista civilizadora da indomável tribu de seus irmãos”. Há neste texto um enorme desejo em tornar crível o discurso oficial da “civilização dos índios”, de se dar a este ideal, próprio do tempo da primeira metade do século XIX, as justificativas para “a conquista civilizadora dos índios”, e tudo através da ação de uma mulher índia, forte, guerreira, destemida, o “anjo que serenou a tormenta”, e a tormenta são os seus irmãos, os seus iguais, os Kayapó dos Sul.

Esta imagem de representação de Damiana, neste texto, é de uma riqueza *sine qua non*, de tal modo que a elaboração desta representação é representativa daquilo que o projeto de nação, da jovem nação, almejava no que tange às relações estabelecidas e impostas ao indígena; e Damiana foi um importantíssimo instrumento de concretização deste projeto.

Macedo (1876) ainda destaca que Damiana da Cunha conseguiu “acalmar” os índios Kayapó do Sul durante a expedição de 1830, mas, quando voltou ao Aldeamento em 1831, estava doente, e o número de indígenas que a acompanhava era reduzido. O autor destaca que ela chegou nos braços dos indígenas e poucos dias depois morreu, e conclui: “hoje ninguém sabe, onde é o logar da sepultura dessa missionaria angélica. Tenha d. Damiana da Cunha este simples epitáfio na historia – *Mulher-apostolo*” (MACEDO, 1876, p. 59).

Desta consideração de Macedo o que se pode concluir é que, uma vez morta, Damiana já não representa todo o triunfo e a glória da mulher guerreira que atua bravamente em favor da Administração. “Os efeitos das suas ações outrora apoteóticas vão dando lugar a um simples epitáfio na história – mulher-apóstolo”. Afinal, a morte de Damiana representou, de fato, um grande prejuízo à empresa, ou seja, à “civilização dos Kayapó”. Na biografia elaborada por Macedo, foram os aspectos religiosos, “a fé” e o “amor fraternal” que fizeram Damiana sobressair no sertão, conferindo a ela o lugar de heroína nacional, que, por meio do triunfo religioso alcançado, a destacou como “mulher apóstola”.

A biografia elaborada por “Ignez Sabino” também enfatiza Damiana da Cunha a partir dos aspectos religiosos, denominando-a de “*Apostolo feminino*”, e destaca os seus sentimentos diante dos diferentes contextos.

### 3.4 SABINO: DAMIANA DA CUNHA – “APOSTOLO FEMININO”

A obra de Ignez Sabino, ou, Inês Sabino Pinto Maia<sup>64</sup>, *Mulheres Illustres do Brazil*,

---

<sup>64</sup> Nasceu em 31 de dezembro de 1853, na Bahia, filha de Olegário Sabino Ludgero Pinho e Gertrudes Pereira Alves Maciel, mudou-se para Pernambuco ainda criança, foi jornalista, poetisa. “Entre as pesquisadoras dos estudos de gênero, ela é conhecida pelo seu livro *Mulheres Illustres do Brazil*, no qual faz um trabalho pioneiro sobre a memória literária feminina” (ARAÚJO, 2008, p. 61). [...] “A autora casa-se com o comerciante português Francisco de Oliveira Maia, residente em Recife, com quem teve uma filha. Ignez Sabino e sua família se mudam para São Paulo e, posteriormente, fixam residência no Rio de Janeiro até 1911, ano de sua morte”

publicada em 1899, e reeditada em 1996, versão utilizada na pesquisa, apresenta uma série de biografias de mulheres, e, entre as biografadas, está Damiana da Cunha. Uma biografia com muitas lacunas e equívocos, mas que apresenta uma representação sobre Damiana bastante interessante. Embora a autora não cite as fontes, no prefácio, deixa entender que era leitora de Souza e Silva, e que desejava continuar o trabalho do mesmo, no que se refere à intenção de dar ênfase à escrita de biografias de mulheres.

O caso de Ignez Sabino me parece muito interessante porque aponta o paradoxo do conceito de “feminismo doméstico” bem como da relação desconfortável da mulher com o discurso masculino sobre a vida pública e política. Ignez parece ter se apropriado das formações discursivas nacionalistas que produziram a articulação entre o Lar e o Estado de forma peculiarmente controladora em relação à entrada da mulher e a vida pública para expandir a linguagem da afirmação e libertação das mulheres (HOLLANDA, s/d, s/p).

As expectativas de Ignez Sabino são colocadas no prefácio, no qual revela a sua dedicação na elaboração do mesmo, as dificuldades encontradas e o seu objetivo de “ressuscitar, no presente, as mulheres do passado que jazem obscuras, devendo ellas encher-nos de desvanecimento, por ver que bem raramente na humanidade, se encontrará tanta aptidão cívica presa aos fastos da historia” (SABINO, 1996, p. 09).

Durante o levantamento de fontes escritas no século XIX, que tratam da representação de Damiana da Cunha, a obra *Mulheres Illustres do Brazil* chamou a atenção por, além de suas características peculiares, ter sido publicada, ainda no século XIX, por uma mulher e com o objetivo de propiciar um “estudo de psychologia feminina” (SABINO, 1996, p. 7). O livro é dividido em partes, e deveria funcionar como um manual a ser seguido pelas mulheres. Entretanto, após o prefácio, encontra-se anexada a “*Carta á leitora*”, escrita por Arthur Orlando, que salienta que a autora, “obedecendo á tendência do seu tempo, preferio biographar heoroinas a fazer apoteose do bello sexo” (SABINO, 1996, p. 12).

A biografia é marcada por muitos equívocos por parte de Ignez Sabino, por exemplo, o nome da região onde os Kayapó do Sul se concentravam, Camapuã, é designado por “sertões de Capuman”; o governador de Goiás no período em que Damiana chegou em Vila Boa, junto com sua Família, Luiz da Cunha Menezes, é denominado por “Manoel da Cunha Menezes”. Contudo, a representação de Damiana da Cunha que a obra apresenta a torna relevante do

---

(ARAÚJO, 2008, p. 64). “Sabino apoia as metas da filosofia positivista e escreve estudos para as jovens, assegurando assim a educação doméstica quanto a valores morais e religiosos que reputava necessários para a manutenção de uma estrutura familiar sadia. Mas também examina o desejo de algumas mulheres e a necessidade de outras trabalharem fora do lar, assim como a responsabilidade social pela educação feminina como preparação para a vida” (QUINLAN, 1999, p. 11).

ponto de vista desta pesquisa. Ao se referir aos Kayapó do Sul, a autora os caracteriza como “selvagens”, “como homens bonitos, muito valentes, porém de uma ferocidade medonha” (SABINO, 1996, p. 113).

Sabino (1996) descreve que o crescimento de Damiana da Cunha era acompanhado por beleza física e dotes morais, ou seja, a representação do indígena ideal, adaptado à cultura não indígena. “Damiana, á proporção que crescia em beleza, sobresahia em dotes moraes. De uma sensibilidade muito afinada, muito pura, modesta e caridosa, foi muito bemquista” (SABINO, 1996, p. 115).

Hollanda (s/d, s/p) destaca que o relato de Sabino sobre Damiana da Cunha é construído em torno do discurso religioso, assim como também de descrições de suas características físicas e sentimentais. Sabino (1996) enfatiza as expedições de Damiana da Cunha ao sertão dos Kayapó do Sul como uma ação catequética que não vislumbrava o reconhecimento próprio, mas apenas com o interesse de restabelecer a “paz” entre indígenas e não indígenas.

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

Damiana da Cunha é representada como a mulher guerreira que se lança aos inóspitos sertões e realiza a façanha de trazer à civilização “grupos enormes de índios”, seus patrícios. Mas, claro, sob o discurso da não violência e sob o manto da paz, como se isso fosse possível. Fica, mais uma vez, evidente a transformação de Damiana da Cunha em protótipo de tudo o que se esperava conquistar no âmbito do projeto de nação que estava sendo gestado no final do século XVIII e nas primeiras décadas do século XIX: homogeneização étnica, cultural e linguística, exterminar/estipar as diferenças.

Passados mezes, eis-os novamente hostis, a invadir Matto Grosso, produzindo lucto e dor. Os habitantes fugiam abandonando as casas e as plantações; enquanto elles n’uma infernal gritaria, ao som dos canticos guerreiros, á noite, junto ás fogueiras, pareciam furias ou uns verdadeiros precitos do mal. Em tão áspera contingencia, o presidente Miguel Dias de Moraes lembrou-se ainda de Damiana da Cunha, como interprete da concordia, ao que o Apostolo feminino annuo. Novamente cheia de presentes, lá se foi a 24 de Maio de 1830, acompanhada de seu marido (SABINO, 1996, p. 116-117).

Enquanto Damiana, que também é Kayapó, é sempre descrita como uma mulher doce, guerreira, bela, cristã e “intérprete da concórdia”; os seus patrícios quase sempre são retratados como selvagens, bárbaros e hostis. Embora soe contraditório, por serem todos, ela e seu povo, membros de um mesmo grupo étnico, é compreensível que seja assim, afinal, ela representa (compõe e incorpora) parte de um projeto maior de colonização, de nação, pensado e arquitetado pelo Estado e pela Igreja.

Ela, Damiana, é aquela que torna possível o até então inalcançável, ela incorpora as metas da própria Administração da Província no que diz respeito as relações entre indígenas e não indígenas; ela foi projetada intencionalmente para realizar/concretizar o Aldeamento dos Kayapó do Sul. Por outro lado, eles, os Kayapó do Sul, são “verdadeiros precitos do mal”, do que precisa ser domado, domesticado, civilizado, afinal, a sua resistência não se adequa e não se encaixa naquilo que se projetou para a jovem nação que estava sendo gestada no crepúsculo do período colonial.

Tal representação é característica do movimento romântico que dividia os povos indígenas em dois grupos: “de um lado os silvícolas bárbaros ou (pela sua simplicidade) catequizados; de outro os aborígenes indomáveis e livres como a natureza” (SCHWARCZ, 1998, p. 132). Damiana da Cunha representa o indígena catequizado e, por outro lado, os Kayapó aparecem sempre representados como “indomáveis”.

Sabino (1996), além de considerar que Damiana da Cunha era uma “apostolo feminino”, também observa que ela “não era uma visionária; era uma convicta, a quem não se galardoou e que morreu certa de que tinha pura a crença do martyr que expirou suspenso n’uma cruz em proveito da humanidade” (SABINO, 1996, p. 118). Damiana é representada como “um modelo de honra a ser seguido” (SCHWARCZ, 1998, p. 136). Sacrificou a sua vida em favor da Pátria, modelo de indígena ideal para o projeto de nação a ser construído.

As biografias elaboradas no início do século XX ainda seguiram o modelo de escrita do século XIX, na perspectiva da valorização dos atos heroicos e a perpetuação da ideia dos heróis nacionais, como pode ser observado na biografia analisada abaixo.

### 3.5 CAMPOS: DAMIANA DA CUNHA – “A MISSIONARIA”

As biografias de Damiana da Cunha do início do século XX seguiram as mesmas tendências das do século XIX, os referenciais para este tipo de narrativa. Embora a corrente

literária no Brasil, a partir da década de 1920, tendesse para o Modernismo<sup>65</sup>, características da escrita romântica, do índio idealizado, persistem nas biografias, contos, poesias e crônicas. As representações de Damiana da Cunha são permeadas pelo discurso formador pautado na cultura do não indígena, ou seja, é a construção de uma visão religiosa que exalta a ação de uma indígena que conduz o seu povo ao aldeamento.

Na obra intitulada *As heroínas do Brasil: perfis biográficos da história militar do Brasil*, publicada em 1917, escrita pelo General Carlos Augusto de Campos<sup>66</sup>, militar e deputado por Santa Catarina, Damiana da Cunha é caracterizada como missionária. Em nota introdutória o autor pontua que as mulheres que apresentaram sentimentos de patriotismo, abnegação e bravura devem ser admiradas, pois essa é uma característica natural dos homens. E ainda acrescenta que as mulheres que apresentaram ações e sentimentos além do seio familiar, “como soldado, como guerreira, a immortalizam, a tornam um ser extraordinário, digno de glorificação” (CAMPOS, 1917, p. 12).

O Brasil conta nada menos de 29 que merecem a honra de ser admiradas e veneradas pela História, embora algumas dessas patricias, pouco conhecidas, não tenham ainda recebido de seus posteriores os laureis a que fizeram jus, pela coragem, abnegação, devotamento, caridade e amor de que deram tantas provas e tanto elevaram o nome de sua Pátria (CAMPOS, 1917, p. 12).

No discurso introdutório da obra, o posicionamento do autor homem, militar e deputado em relação a mulher evidencia o contexto histórico que estava inserido, uma

---

<sup>65</sup> “(O Modernismo, tomado na acepção estrita do movimento nascido em torno da Semana de 22, significou, em um primeiro tempo, a ruptura com a rotina acadêmica no pensamento e na linguagem, rotina que isolara as nossas letras das grandes tensões culturais do Ocidente desde os fins do século. [...]. Entretanto, *a mesma corrente que fora aprender junto à arte ocidental modos novos de expressão refluíu para um conhecimento mais livre e direto do Brasil: o nacionalismo seria o outro lado da práxis modernista*. Pode-se hoje insistir numa ou noutra opção, e contestar nos homens de 22 certo exotismo estético, ou, na linha oposta, o seu amor às soluções folclóricas, neo-indianistas, neo-românticas... Mas o que não parece muito inteligente é condenar com arbítrio a-histórico o caráter dúplice que deveria fatalmente assumir a cultura entre provinciana e sofisticada dos anos de 20 em São Paulo. Na sua vontade de acertar o passo com a Europa, sem deixar de ser brasileiro, o intelectual modernista criou como pôde uma nova poesia, um novo romance, uma nova arte plástica, uma nova música, uma nova crítica; e a seu tempo se verá o quanto ainda lhe devemos)” (BOSI, 2006, p. 208).

<sup>66</sup> Ao pesquisar os dados biográficos de Carlos Augusto de Campos, observou-se que a carreira militar e política foram características notáveis de sua vida. Campos “nasceu em 1855. Ingressou no Exército em 8 de maio de 1871, foi promovido a alferes aluno em dezembro de 1875 e a tenente em setembro de 1883. Nesse posto, concluiu o curso de estado-maior, pelo regimento em vigor desde 1874. Depois da proclamação da República (15/11/1889), foi promovido a capitão em janeiro de 1890 e foi eleito deputado por Santa Catarina ao Congresso Nacional Constituinte em 15 de setembro de 1890. Assumiu sua cadeira em 15 de novembro de 1890, participou da elaboração da Carta constitucional promulgada em 24 de fevereiro de 1891, e em maio seguinte passou a exercer o mandato ordinário. Permaneceu na Câmara dos Deputados até dezembro de 1893, quando se encerraram seu mandato e a legislatura. Retomou a carreira militar e foi promovido a major em janeiro de 1897, a tenente-coronel em dezembro de 1900 e a coronel em fevereiro de 1905. Nesse posto, foi nomeado, em 1909, chefe da 4ª seção do Estado-Maior do Exército. Chegou a general de brigada graduado em junho de 1913 e a general de brigada efetivo em janeiro de 1915”. <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/CAMPOS20Carlos%20Augusto%20de.pdf>. Acesso em 20 de fevereiro de 2016.

sociedade marcada pela dominação patriarcal<sup>67</sup>. Ou seja, as mulheres biografadas apresentavam características que iam além daquelas estipuladas pela sociedade em que viviam, mas, sem ferir os preceitos da mesma. Suas ações eram visualizadas como benéficas a Pátria, e não ao gênero feminino.

Com o objetivo de destacar os seus feitos religiosos, militares e as ações em favor de uma causa é que se propôs reunir os dados biográficos dessas “heroínas” em um livro de “história”. E assim, o justifica, “pois o livro da Historia transmite os ensinamentos de tudo que possa educar e interessar os povos, formando o seu caracter, e desse modo prestar tambem a essas heroínas maior homenagem e culto cívico” (CAMPOS, 1917, p. 13). Parte das biografias são ilustradas com gravuras que permitem a caracterização e descrição do autor no que se refere as mulheres biografadas.

Entre as 29 mulheres biografadas por Campos (1917) está Damiana da Cunha, denominada *A missionaria*. Na representação elaborada pelo autor, se observa a referência ao uso de termos como “heroína da fé” e “Mulher missionária” para designá-la. A percepção da predominância do discurso religioso é acentuada à medida que a representação foi sendo construída, bem como os elementos abordados nas biografias de Souza e Silva (1861), Macedo (1876) e Sabino (1899).

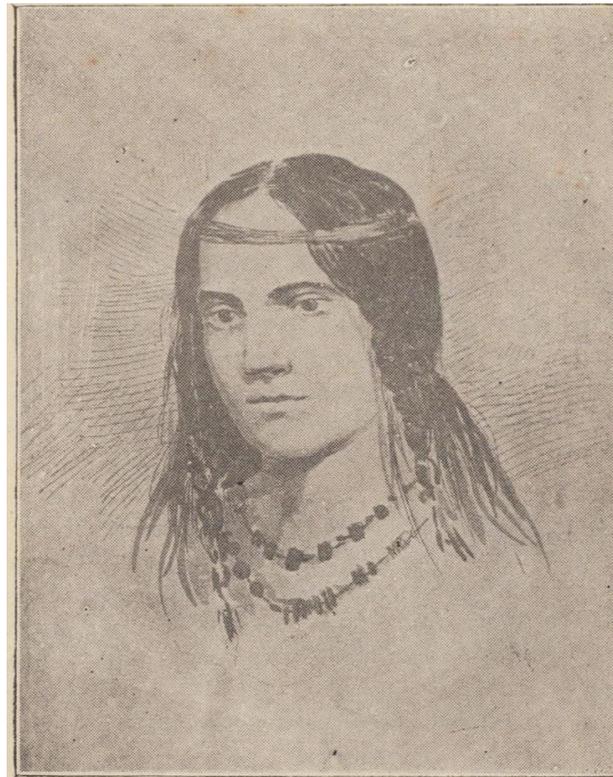
HEROINA da fé, a neta do cacique da nação Cayapó, - tribo conhecida tambem pelo nome de Coroados – levou ás mattas e belas florestas de uma parte da America, onde nasceu, a missão de trazer á Civilisação os seus irmãos selvagens, com uma abnegação, pela felicidade deles, admiravel e immortalisadora. D’ahi a designação que lhe deu a posteridade de – “Mulher Missionaria” (CAMPOS, 1917, p. 177).

Damiana da Cunha é descrita como a redentora dos Kayapó do Sul que conduziu-os à vida “em sociedade”. Novamente é apresentada a visão de Damiana como uma indígena fiel aos princípios cristãos e patrióticos; e, de outro lado, os Kayapó são designados como “selvagens”. Ela representava a imagem da mulherportadora dos elementos da “civilização ocidental”, que por “compaixão” ia ao sertão para levar esses “benefícios” ao seu povo. Neste sentido, Damiana é representada em uma gravura que evidencia os traços de uma mulher indígena incorporada à cultura ocidental. Esta imagem revela o padrão da “mulher modelo”, digna de ser lembrada por suas ações em favor da Pátria, conforme demonstra a ilustração 08.

---

<sup>67</sup> De acordo com Pedro (2012), a dominação patriarcal “é o nome dado à formação social, na qual os homens detêm o poder. É quase sinônimo do conceito de dominação masculina e produz a opressão das mulheres” (PEDRO, 2012, p. 258).

Ilustração 08 - Gravura de Damiana da Cunha



Damiana da Cunha  
FONTE: CAMPOS, 1917, p. 175

Tanto na gravura como na descrição dos comportamentos, Damiana da Cunha é representada tal como os indígenas das alegorias clássicas reproduzidas no contexto do Indianismo do século XIX, ou seja, como uma indígena idealizada e quase branca (SCHWARCZ, 1998), apta a corresponder ao projeto de Estado do “indígena modelo”. No caso da biografia elaborada por Campos (1917), o objetivo era ressaltar a habilidade de Damiana em suas “expedições”, o papel exercido frente aos indígenas e aos não indígenas, o que a diferenciava das demais mulheres de seu tempo; por outro lado, era submissa aos princípios cristãos.

O comportamento de Damiana concorreu para conservar o respeito e admiração extraordinária, que lhe tributavam os índios aldeados e mesmo os selvagens, pela tradição de seu pae, cacique venerado por elles. Gosando de estima das pessoas e autoridades, era Damiana da Cunha uma mulher que se impunha entre os índios. Fallando bem a nossa língua, tinha porte elegante e insinuante: era bela entre as mulheres indígenas, alegre e amavel, como diz o escriptor Norberto de Souza (CAMPOS, 1917, p. 180).

Os traços da cultura não indígena presentes na construção de Damiana são evidenciados no domínio do português, em sua postura de liderança, e, ao mesmo tempo, de

delicadeza, características do comportamento da “mulher ideal” da cultura ocidental. Damiana da Cunha é apresentada como uma heroína tanto para os Kayapó que viviam no sertão, quanto para os não indígenas, caracterizados como “novos irmãos em Cristo”, o que evidencia os padrões religiosos adotados por ela.

A morte que se apossara da heroína acabou por arrebatá-la ao seio dos seus irmãos selvagens, que tanto a amavam e a respeitavam e tão útil e preciosa era para eles, como fôra para seus novos irmãos em Cristo. Os serviços prestados á Civilização por Damiana da Cunha, nessas afanosas peregrinações, que lhe arruinaram a saúde e lhe sacrificaram a existência, não foram compensados pela sua pátria (CAMPOS, 1917, p. 184).

Os feitos de Damiana não são caracterizados quanto ao indivíduo, mas sim, enquanto sacrifício ofertado ao bem comum, à Pátria, no caso; em detrimento dos desdobramentos de sua atuação frente ao seu povo, que são considerados louváveis e dignos de serem lembrados pelo Estado e a Igreja. “Os serviços prestados a Civilização” tinham como consequência o aldeamento dos Kayapó do Sul e a sua assimilação à cultura ocidental, configurando o processo de etnocídio desses povos.

As análises das biografias elaboradas sobre Damiana da Cunha, na segunda metade do século XIX e início do XX, nos remete ao período de inserção do Romantismo no Brasil, que, diferentemente da Europa, assume características próprias no sentido de contribuir para a formação de um passado honroso, com a criação de mitos e heróis nacionais. Essas características influenciaram a produção histórica, literária, a pintura e a música do período, como uma forma de consolidar a jovem nação.

Mas se cabia à historiografia formar um panteão de heróis nacionais, criar um passado e buscar continuidades temporais, foi na área da literatura que a atuação de d. Pedro II ganhou maior visibilidade. Debaixo da proteção direta do monarca tomava força o movimento que pretendia promover a autonomização da literatura brasileira, sob os moldes do Romantismo e da convenção do Indianismo (SCHWARCZ, 1998, p. 132).

O indígena foi incorporado como tema nas diferentes áreas da intelectualidade, “como se pode notar, o Indianismo produz uma espécie de mitologia arcaica. Os nativos do passado é que são os verdadeiros heróis nacionais” (SCHWARCZ, 1998, p. 577). Damiana da Cunha se insere nesse processo de construção da imagem do indígena convertido que contribui para a efetivação do processo de colonização.

As biografias de Souza e Silva (1861), Macedo (1876), Sabino (1899) e Campos (1917) são resultados dessa concepção do Romantismo que encontra no Indianismo uma

forma de encobrir os efeitos desumanos da colonização (SCHWARCZ, 1998). É a construção da imagem do indígena “fiel” aos princípios da Igreja e do Estado, que por suas ações dignas de notoriedade são considerados heróis e heroínas. A sua representação seria uma forma de a Pátria retribuir aos serviços prestados, além de propagar o modelo “ideal” do indígena, amigo, aliado, convertido.

Através da literatura e da história se observa que Damiana da Cunha foi uma indígena que ganhou notoriedade não só na história de Goiás, como também no Brasil, por meio das representações elaboradas a partir da segunda metade do século XIX, a partir de construções que correspondiam ao interesse do projeto de nação estabelecido e associado às tendências do Romantismo, além da incorporação do indígena como um dos componentes formadores da Nação, juntamente com o negro africano e o europeu.

Damiana da Cunha foi representada na Literatura Goiana no início do século XX com as mesmas características das biografias do século XIX, inclusive com o livro *A mulher, a história e Goiás*, de Célia Coutinho S. de Britto (1974), cuja representação elaborada também evidencia a construção de Damiana da Cunha pautada na cultura ocidental. O rompimento dessa visão pode ser notada no romance *Guerra no Coração do Cerrado*, de Maria José de Silveira (2006), que estabelece uma representação diferenciada da associação de Damiana ao projeto administrativo e religioso.

#### 4 - REPRESENTAÇÕES LITERÁRIAS DE DAMIANA DA CUNHA

*História e paródia, verdade e ficção se entrelaçam na interpretação do passado.*

(SANDES, 1995, p. 90)

A História e a Literatura são campos específicos que conversam entre si. A História Cultural possibilitou que esse diálogo se tornasse o fio condutor das pesquisas que trabalham o entrecruzamento dessas áreas. Diante dessa assertiva, este capítulo abordará as representações literárias de Damiana da Cunha no século XX e início do XXI, considerando as especificidades de cada área e, ao mesmo tempo, tecendo um diálogo entre elas.

Pensar a representação histórica e literária de Damiana da Cunha é perceber que as produções do século XIX têm como base os discursos religioso, heroico e assimilacionista, personificados na personagem em tela. Ao analisar as produções literárias do século XX e XXI, se observa que as fontes utilizadas são geralmente produções do oitocentos, bem como os documentos vasculhados nos arquivos históricos de Goiás, São Paulo, Rio de Janeiro e Europa, especificamente em Portugal.

Cruz (2014) salienta que a vida entre os dois mundos de Damiana da Cunha é representada tanto nas produções históricas quanto literárias. Essa característica de transitar por diferentes culturas, tal qual Damiana da Cunha fez, é denominado por Bhabha (2003) de *entre-lugar*<sup>68</sup>, e essa mobilidade gera um novo lugar, pois interrompe a continuação do presente incorporando novos elementos. Em relação à personagem em estudo, o *entre-lugar* está no fato de ela transitar entre o universo indígena e o não indígena, assim ter que se integrar a um desses mundos, ou aos dois ao mesmo tempo.

Nas representações históricas e literárias de Damiana da Cunha, são visualizadas a vida entre os dois mundos, o indígena e não indígena. “A personagem histórica e ficcional transita entre os dois universos, incorporando as experiências da civilização e conhecendo a tradição indígena. Em algum momento, precisa integrar-se a um desses mundos. Na representação ficcional tende a optar pelos indígenas. Na representação histórica, aderiu ao catolicismo, à catequese e aos costumes dos brancos” (CRUZ, 2014, p. 148).

---

<sup>68</sup> Bhabha (2003) afirma que o *entre-lugar* é resultado da mobilidade fronteira da cultura que permite a criação do novo, na relação passado-presente. “O trabalho fronteira da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma idéia de novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não nostalgia, de viver (BHABHA, 2003, p. 27).

Nas produções históricas recentes é recorrente a associação de Damiana da Cunha aos interesses do mundo não indígena, caracterizando-a como aliada da colonização convertida ao Catolicismo; ou como a sertanista que adentrava ao sertão com o objetivo de corresponder com a missão que lhe era proposta: trazer novos moradores para o aldeamento. As produções acadêmicas têm buscado interpretar a atuação de Damiana da Cunha a partir de outras vertentes da história. O diálogo entre Literatura e História, assim como a interpretação das fontes e documentos, permitem novas leituras sobre as representações construídas.

#### 4.1 HISTÓRIA E LITERATURA: ENCONTROS E DESENCONTROS

A escrita da História passou por mudanças epistemológicas e metodológicas ao longo do tempo. As diferentes concepções são elaboradas de acordo com a corrente teórica e os métodos adotados. A História hoje é vista “como um campo fragmentado, compartimentado, partilhado em uma grande gama de sub-especialidades e atravessado por muitas tendências” (BARROS, 2004, p. 9). Pesavento (2008) sintetiza as diferentes compreensões da História e formas de escrita que permeiam as pesquisas nessa área.

A História teve mais de uma compreensão ao longo do tempo: já foi identificada com a experiência vivida, ou seja, com o que aconteceu no passado, com os fatos e os acontecimentos de uma temporalidade já transcorrida. Foi, posteriormente, a ciência que, com leis e métodos, estudava o passado, resgatando a verdade do acontecido em um relato fiel. Além disso, cabe lembrar que, em alguns idiomas – como o inglês, por exemplo –, se coloca uma distinção entre a *História/History*, ou seja, o acontecimento verdadeiro, o acontecido, e a *história/story*, narrativa de ficção, tal como em alemão se estabelece, igualmente, a distinção entre *Geschichte* e *historie*. Contemporaneamente, ela é entendida como a narrativa do que aconteceu um dia, entendimento este que marca uma diferença significativa com as concepções anteriores (PESAVENTO, 2008, p. 48).

Tais mudanças na escrita histórica possibilitam ao historiador dialogar com outras áreas do conhecimento, na perspectiva de compreender o passado representado nas fontes, documentos, referências. A essas mudanças na escrita histórica acrescenta-se a História Cultural, surgida na década de 1970, que propõe um “novo olhar na História”, com novas abordagens, novos problemas, ampliação de fontes de pesquisa e os diálogos possíveis e necessários com as ciências sociais. “A História Cultural se torna, assim, uma representação que resgata representações, que se incumbem de construir uma representação sobre o já representado” (PESAVENTO, 2008, p. 43). Esse campo historiográfico é definido por Barros (2004) com as seguintes características:

A *História Cultural*, campo historiográfico que se torna mais preciso e evidente a partir das últimas décadas do século XX, mas que tem claros antecedentes desde o início do século, é particularmente rica no sentido de abrigar no seu seio diferentes possibilidades de tratamento, por vezes antagônicas. Apenas para antecipar algumas possibilidades de objetos, faremos notar que ela abre-se a estudos os mais variados, como a ‘cultura popular’, a ‘cultura letrada’, as ‘representações’, as práticas discursivas partilhadas por diversos intelectuais, ou a quaisquer outros campos temáticos atravessados pela polissêmica noção de “cultura” (BARROS, 2004, p. 55).

A História Cultural surgiu como uma forma de contraposição à produção historiográfica tradicional. “O historiador já não é mais o profeta com o olhar para trás, na perspectiva cultural ele é o cognoscente, um sensível interpretador da realidade fugidia e fugaz” (SANTOS; OLIVEIRA, 2008, p. 143). Chartier (2002) destaca que, a partir dessa concepção, ocorreu uma mudança na escrita da história, com a incorporação de novos elementos, principalmente os culturais. Assim, observou que essa “nova história” estava fortemente ancorada, para além da diversidade dos objetos, dos territórios e dos costumes, nos mesmos princípios que sustentavam as ambições e as conquistas das outras ciências sociais.

A busca de novas formas de abordar o passado levou os historiadores à antropologia, economia, psicologia e sociologia; no momento, essa busca os está conduzindo para a crítica literária. De fato, o único traço verdadeiramente distintivo da nova abordagem cultural da história é a abrangente influência da crítica literária recente, que tem ensinado os historiadores a reconhecer o papel ativo da linguagem, dos textos e das estruturas narrativas na criação e descrição da realidade histórica (KRAMER, 2001, p. 132).

Borges (2010) afirma que uma das vertentes da História Cultural que tem se destacado no tempo presente é aquela que está voltada para os diversos tipos de textos, sua escrita, linguagem e leitura. Assim, o campo de possibilidades tanto na escrita como na leitura multiplica-se, como também as vertentes de abordagens, temas e novas fontes de pesquisas.

Se a História é chamada de Nova História Cultural, como o faz Lynn Hunt, é porque está dando a ver uma nova forma de a História trabalhar a cultura. Não se trata de fazer uma História do Pensamento ou de uma História Intelectual, ou ainda mesmo de pensar uma História da Cultura nos velhos moldes, a estudar as grandes correntes de idéias e seus nomes mais expressivos. Trata-se, antes de tudo, de pensar a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo. A cultura é ainda uma forma de expressão e tradução da realidade que se faz de forma simbólica, ou seja, admite-se que os sentidos conferidos às palavras, às coisas, às ações e aos atores sociais se apresentam de forma cifrada, portanto já um significado e uma apreciação valorativa (PESAVENTO, 2008, p. 15).

Além dos pressupostos epistemológicos também foram acrescentados os metodológicos. “Falar de método é falar de um como, de uma estratégia de abordagem, de um *saber-fazer*” (PESAVENTO, 2008, p. 63). Neste ínterim, Pesavento ressalta que o método permite ao

historiador desenvolver com “segurança e seriedade” a pesquisa a que se propõe realizar e a explorar um universo de fontes oficiais e não-oficiais.

Os exemplos são muitos, pois fontes são marcas do que foi, são traços. Cacos, fragmentos, registros, vestígios do passado que chegam até nós, revelados como documento pelas indagações trazidas pela História. Nessa medida, elas são fruto de uma renovada descoberta, pois só se tornam fontes quando contêm pistas de sentido para a solução de um enigma proposto. São, sem dúvida, dados objetivos de um outro tempo, mas que dependem do historiador para revelar sentidos. Elas são, a rigor, uma construção do pesquisador e é por elas que se acessa o passado (PESAVENTO, 2008, p. 63).

Com a emergência desse novo campo, surgiram mudanças epistemológicas e metodológicas que passaram a nortear as pesquisas na linha da História Cultural, e a incorporar conceitos fundamentais para o estabelecimento desse “novo olhar” sobre a escrita da História. Entre os conceitos que se destacam nessa mudança epistemológica está o de representação, e, como aponta Chartier (2010), as representações não se caracterizam por ser simples imagens verdadeiras ou falsas de uma realidade.

[...] As representações não são simples imagens, verdadeiras ou falsas, de uma realidade que lhes seria externa; elas possuem uma energia própria que leva a crer que o mundo ou o passado é, efetivamente, o que dizem que é. Nesse sentido, *produzem* as brechas que rompem às sociedades e as incorporam nos indivíduos. Conduzir a história da cultura escrita dando-lhe como pedra fundamental a história das representações é, pois, vincular o poder dos escritos ao das imagens que permitem lê-los, socialmente diferenciadas, que são matrizes das classificações e dos julgamentos (CHARTIER, 2010, p. 52).

Além do já referido conceito de representação, novos foram incorporados nessas mudanças epistemológicas, podem ser elencados: *imaginário*<sup>69</sup>, *narrativa*<sup>70</sup>, *ficção*<sup>71</sup>,

<sup>69</sup> “Entende-se por imaginário um sistema de idéias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo. A idéia do imaginário como sistema remete à compreensão de que ele constitui um conjunto dotado de relativa coerência e articulação. A referência de que se trata de um sistema de representações coletivas tanto dá a idéia de que se constrói sobre a realidade, como aponta para o fato de que essa construção é social e histórica”. (PESAVENTO, 2008, p. 59). “É, verdadeiramente, com o advento da História Cultural que o imaginário se torna um conceito central para a análise da realidade, a traduzir a experiência do vivido e do não-vivido, ou seja, do suposto, do desconhecido, do desejado, do temido, do intuído” (PESAVENTO, 2008, p. 47).

<sup>70</sup> “Essa classificação da História como uma narrativa ou discurso sobre o real, por óbvia que possa hoje parecer, já foi utilizada no sentido pejorativo, para designar o relato de um conteúdo organizado em ordem sequencial, cronológica de acontecimentos de forma descritiva e não-analítica, carente de um pressuposto teórico que possibilitasse a interpretação. Essa História-narrativa, associada com a chamada Nova História, ou seja, com a Escola dos Annales na virada dos anos 70 para os 80 do século XX, foi criticada, sobretudo por historiadores marxistas, como apenas dotada de fatos isolados e abandonando o social. Em suma, essa História-narrativa perdera o seu potencial explicativo. Foi com a decantada crise dos paradigmas que se deu o retorno da narrativa para o campo da História. Lawrence Stone, discutindo esse retorno, chega a estabelecer uma distinção entre o que chama de narrativa tradicional (aquela tal como fora descrita pela crítica marxista) e uma nova narrativa, influenciada pela Antropologia, trabalhando com o individual e com o coletivo, onde a análise se juntaria à

*sensibilidades*<sup>72</sup>. Estes conceitos traduzem a ampliação dos vieses de pesquisa e o diálogo com as diferentes áreas.

*Representação e imaginário, o retorno da narrativa, a entrada em cena da ficção e a idéia das sensibilidades* levam os historiadores a repensar não só as possibilidades de acesso ao passado, na reconfiguração de uma temporalidade, como colocam em evidência a *escrita* da história e a *leitura* dos textos (PESAVENTO, 2008, p. 59).

Pensar a relação História e Literatura nos remete a compreender as mudanças na escrita da história. “Do lado dos historiadores, entendemos que o que possibilitou esta relação entre os discursos é uma redefinição epistemológica operada no âmbito da história” (LEENHARDT; PESAVENTO, 1998, p. 10). O debate em torno da narrativa histórica trouxe à tona a discussão entre o passado “real acontecido” e como é representado pelo historiador. “Esta “virada” teórica tem, como pressuposto básico, a distinção entre passividade e narrativa histórica, aparecendo a primeira como o “real acontecido” e a segunda como o discurso e o texto elaborado pelo historiador” (LEENHARDT; PESAVENTO, 1998, p. 10).

Nessa concepção, os fatos transcritos em imagens e documentos constituem-se em representação. “A representação seria, pois, uma *mise en forme*, uma presentificação criada pelo historiador, que teria por ofício representar o já representado ou reimaginar o imaginado” (LEENHARDT; PESAVENTO, 1998, p. 10). O historiador, ao lidar com uma fonte está diante de uma representação e, a partir dela/s, constrói a sua representação do passado. De acordo com os autores, essa via permite diminuir e transpor, em parte, “a oposição “documento/fato/verdade x ficção/imaginário” (LEENHARDT; PESAVENTO, 1998, p. 10).

Nessa vertente, o passado e/ou as práticas vividas são acessadas por meio das representações, assim, Chartier (2011) reitera que as dificuldades metodológicas surgem à

---

descrição e onde se registraria a descoberta de novas fontes e novos temas. A rigor, Lawrence Stone levantou a questão do início dos anos 80, mas não a discutiu, cabendo a Paul Riccoeur levar adiante uma discussão mais aprofundada da narrativa no campo da História” (PESAVENTO, 2008, p. 48 e 49).

<sup>71</sup> “Entre história e ficção, a distinção parece clara e resolvida se se aceita que, em todas as suas formas (míticas, literárias, metafóricas), a ficção é “um discurso que ‘informa’ do real, mas não pretende representá-lo nem abonar-se nele”, enquanto a história pretende dar uma representação adequada da realidade que foi e já não é” (CHARTIER, 2010, p. 2010).

<sup>72</sup> “As sensibilidades seriam, pois, as formas pelas quais indivíduos e grupos se dão a perceber, comparecendo como um reduto de tradução da realidade por meio das emoções e dos sentidos. Nessa medida, as sensibilidades não só comparecem no cerne do processo de representação do mundo, como correspondem, para o historiador da cultura, àquele objeto a capturar no passado, à própria energia da vida. [...]. Sensibilidades se exprimem em atos, em ritos, em palavras e imagens, em objetos da vida material, em materialidades do espaço construído. Falam, por sua vez, do real e do não-real, do sabido e do desconhecido, do intuído ou pressentido ou do inventado. Sensibilidades remetem ao mundo do imaginário, da cultura e seu conjunto de significações construído sobre o mundo. Mesmo que tais representações sensíveis se refiram a algo que não tenha existência real ou comprovada, o que se coloca na pauta de análise é a realidade do sentimento, a experiência sensível de viver e enfrentar aquela representação” (PESAVENTO, 2008, p. 57 e 58).

medida que tentamos apreender estas práticas que estão sempre ausentes, portanto, são representações. Estas podem ser “descritas, prescritas, organizadas” em um contexto que possibilita a compreensão das relações estabelecidas nessas representações, que não são neutras.

Todas essas relações são possíveis entre representações e práticas – mas de maneira alguma podem reduzi-las a seus discursos. De forma que a única via que podemos seguir consiste em estabelecer uma análise das práticas da representação e, assim, construir as razões, os códigos, as convenções, as intenções investidas em cada prática da representação. É somente decifrando a lógica que governa as práticas da representação, que nunca são neutras, que sempre são tomadas nos lances, estratégias e conflitos específicos, que se pode ter acesso de certa maneira às práticas representadas e conduzir uma análise difícil e instável (CHARTIER, 2011, p. 216).

Pesavento (1998) define representação como a “presentificação de um ausente”, ou seja, uma construção do outro. Esta se tornou uma categoria utilizada por historiadores da História Cultural para apreender “[...] o modo como através do tempo, em momentos e lugares diferentes, os homens foram capazes de perceber a si próprios e ao mundo, construindo um sistema de idéias e imagens de representação coletiva e se atribuindo uma identidade” (PESAVENTO, 1998, p. 19). Ainda ressalta que a representação é marcada pela relação ambígua entre presença e ausência.

[...] A representação, pois, enuncia um “outro” distante no espaço e no tempo, estabelecimento de uma relação de correspondência entre ser ausente e ser presente que se distancia do mimetismo puro e simples. Ou seja, as representações do mundo social não são reflexos do real nem a ele se opõem de forma antitética, numa contraposição vulgar entre o imaginário e realidade concreta. Há, no ato de tornar presente ou ausente, a construção de um sentido ou de uma cadeia de significações que permite a identificação. Representar, portanto, tem o caráter de anunciar, “pôr-se no lugar de”, estabelecendo uma semelhança que permita a identificação e reconhecimento do representante com o representado (PESAVENTO, 1998, p. 19).

Mesmo com a possibilidade das leituras cruzadas e o “entrecruzamento” da história com a literatura, a partir da vertente da História Cultural, Leenhardt e Pesavento (1998) alertam para as especificidades da narrativa histórica e da literária. Embora tais narrativas histórica e literária sejam representações que podem ter como foco o passado, o mesmo é representado e/ou criado e/ou inventado dentro dos pressupostos de cada campo do conhecimento.

A rigor, o “fato” preexiste à construção da narrativa histórica, sob a forma de representação já criada, que opera como “matéria-prima” para o historiador, o qual via, por sua vez, construir a sua versão. Ou seja, os conteúdos dos fatos que lhes dão

coerência e significância são “inventados” ou “descobertos” pelo historiador. Todavia, como a história preserva a sua ambição de constituir um conhecimento científico, é dependente dos arquivos, dos métodos de pesquisa e dos critérios de cientificidade aplicados a estes (LEENHARDT; PESAVENTO, 1998, p. 11).

A partir deste pressuposto, o fato preexiste na construção da narrativa histórica, materializado em uma representação, esta por sua vez constitui a matéria-prima do historiador que constrói a sua versão e/ou representação do acontecimento. Mas, nessa construção são aplicados pressupostos, métodos e critérios que dão caráter científico à narrativa histórica. “Na narrativa histórica, os fatos estão submetidos à “testagem”, dentro de um quadro disciplinar preciso, que “confere” a “validade” ao documento, mas também a uma necessidade de oferecer uma coerência ao texto” (LEENHARDT; PESAVENTO, 1998, p. 12).

A narrativa literária também possui suas especificidades, o fato não necessariamente preexiste, e pode ser o resultado da escrita, “criado/inventado mediante a liberdade construtiva. A narrativa literária não valida a fonte e não exige uma pesquisa documental, mas o conhecimento histórico é indispensável para a contextualização da narrativa. A relação entre História e Literatura “permite aproximações e leituras cruzadas, mas, sem dúvida, há procedimentos e métodos diferentes” (LEENHARDT; PESAVENTO, 1998, p. 10). Além disso, a discussão entre história e ficção desperta a atenção em trabalhos que versam sobre a temática, “[...] em virtude da qual a história e a ficção só concretizam suas respectivas intencionalidades tomando de empréstimo a intencionalidade da outra”. (RICOEUR, 2010, p. 311). Neste sentido, Paul Ricoeur analisa o processo de “ficcionalização da história” e a “historização da ficção”, e explica:

[...] A história é quase fictícia sempre que a quase presença dos acontecimentos colocados “diante dos olhos” do leitor por uma narrativa animada suprir, por sua intuitividade e sua vivacidade, o caráter elusivo da preteridade do passado, que os paradoxos da representância ilustram. A narrativa da ficção é quase histórica na medida em que os acontecimentos irrealis que ela relata são fatos passados para a voz da narrativa que se dirige ao leitor, é por isso que se parecem com acontecimentos passados e que a ficção se parece com a história. A relação é aliás, circular: é, por assim dizer, como sendo quase história que a ficção dá ao passado essa vivacidade de evocação que faz de um grande livro de história uma obra-prima literária (RICOEUR, 2010, p. 311).

Pesavento (2008) interpreta essa posição de Ricoeur da seguinte forma:

Ricoeur admite a ficcionalização da História, presente na capacidade imaginária desta narrativa, de construir uma visão sobre o passado e de se colocar substitutiva a ele. A ficção é quase histórica, assim como a História é quase ficção. Não é possível

pensar esse processo de substituição – a narrativa que passa a representar o acontecido – sem levar em conta a presença da criação ficcional, tanto do lado da escrita quanto da leitura (PESAVENTO, 2008, p. 54).

Bicalho e Cruvinel (2013) salientam que o diálogo entre História e Literatura não é novo, somente foi retomado com as novas vertentes da escrita na História Cultural. “A literatura e a história, pensadas como representação do real, perpassam os caminhos da ficção e/ou do imaginário. Há, contudo, fatores que distinguem os dois discursos” (BICALHO; CRUVINEL, 2013, p. 41). Logo, a História e a Literatura possuem métodos, fins e discursos diferentes.

A partir das novas vertentes na escrita da história, o discurso sobre a verdade é substituído pelo da verossimilhança, “[...] na qual as fontes, matéria-prima da história, são consideradas “indiciárias” daquilo que poderia ter sido e com as quais o historiador constrói sua versão” do passado (PESAVENTO, 1998, p. 20). No que se refere ao discurso histórico, a autora pontua:

Não há dúvida de que o critério de veracidade não foi abandonado pela história, assim como também seu método impõe limites ao componente imaginário. O historiador continua tendo compromisso com as evidências na sua tarefa de reconstruir o real, e seu trabalho sofre o crivo da testagem e da comprovação, mas a leitura que faz de uma época é um olhar entre os possíveis de serem realizados (PESAVENTO, 1998, p. 21).

A História e a Literatura são áreas do conhecimento com especificidades próprias quanto à construção das narrativas, discursos e métodos. Contudo, isso não as impedem de estabelecer diálogos entre si; que se desenvolvam pesquisas que primem pelo entrecruzamento destes discursos; e possibilitem outras vertentes e novas abordagens de um mesmo objeto de estudo. No que se refere ao discurso literário, Pesavento (1998) destaca o papel do imaginário e da verossimilhança como características desta narrativa.

Por outro lado, pode-se dizer que o discurso literário, consagradamente tido como o campo preferencial de realização do imaginário, comporta, também, a preocupação da verossimilhança. A ficção não seria, pois, o avesso do real, mas outra forma de captá-lo, em que os limites de criação e fantasia são mais amplos que aqueles permitido ao historiador (PESAVENTO, 1998, p. 21).

Compreender as narrativas históricas e literárias como representações específicas de cada campo permite apreender as construções em torno de Damiana da Cunha como um olhar sobre o *outro*. Tantos os biógrafos, presidentes de Província e viajantes do século XIX quanto os literatos, antropólogos e historiadores do século XX e início do XXI construíram as suas

representações a partir de outras já existentes. Dessa forma, a caracterização dessas representações é pensada a partir das diferentes áreas do conhecimento, sob o olhar do pesquisador e dos problemas oriundos de seu tempo, pois, conforme Marc Bloch (1997), o homem se parece mais com o seu tempo do que com seus pais.

As representações sobre Damiana da Cunha, nos últimos três séculos, perpassam as seguintes vertentes: no século XIX atendia à premente necessidade de constituição da Nação, à criação de uma identidade capaz de conciliar a heterogeneidade da população nacional; em tempos pós-revolução cultural na historiografia, houve a apreensão de novos papéis assumidos pela mulher na sociedade no século XX; enquanto no século XXI o foco de discussão ampliou significativamente.

#### 4.2 ALGUMAS REPRESENTAÇÕES DE DAMIANA DA CUNHA NA LITERATURA GOIANA

Na Revista *Informação Goyana* foi publicada a Biografia intitulada *D. Damiana da Cunha*, de Joaquim Manuel de Macedo, em 1918. Entretanto, essa mesma biografia já tinha sido publicada no *Anno Biografico Brasileiro* em 1876 e na obra *Mulheres célebres* em 1878, do mesmo autor, sem nenhuma alteração. Esta versão biográfica destacou os feitos missionários de Damiana da Cunha, e foi mais detidamente comentada no terceiro capítulo, tendo em vista ser uma produção do século XIX.

Na Revista *Oeste*<sup>73</sup> Damiana da Cunha foi homenageada por Luiz do Couto<sup>74</sup> com o conto *Heroína Goiana*, publicado em julho de 1944, no qual ressalta seu papel heroico e missionário. Entretanto, continuou sendo representada como uma heroína, com traços da cultura não indígena, mas diante de uma nova conjuntura do Estado de Goiás, a construção de Goiânia<sup>75</sup>, a nova capital do Estado e com novas abordagens literárias advindas do Modernismo.

---

<sup>73</sup> Teles (2010), apresenta o histórico da Imprensa Goiana em diferentes períodos, entre as produções de 1936 a 1945, está a Revista Oeste, “revista de difusão cultural. Circulou, pela primeira vez, no dia do Batismo Cultural de Goiânia, 5 de julho de 1942, continuando normalmente as publicações até 1944. Embora fosse publicada em pleno Estado Novo, a revista *Oeste* marcou profundamente as letras goianas. Escreveram em suas páginas os melhores da literatura e do jornalismo goianos. Seus primeiros diretores foram Gerson de Castro Costa e Paulo A. Figueiredo. Em 1983, nas comemorações do Cinquentenário de Goiânia, foi reeditada, em fac-símile, pela Universidade Católica de Goiás, coordenação de José Mendonça Teles” (TELES, 2010, p. 85).

<sup>74</sup> Luiz Ramos de Oliveira Couto (Luiz do Couto) “iniciou sua carreira jurídica no arraial do Rio das Palmeiras com sede em São José do Duro, de onde se mudou para Catalão. [...] Além de juiz, Luiz do Couto foi escritor e participou das principais instituições culturais de Goiás do início do século XX, como o Gabinete Literário, o Instituto Histórico e Geográfico de Goiás (o qual ajudou a fundar), da ordem dos Advogados de Goiás e da Academia Goiana de Letras” (SILVA, 2011, p. 228).

<sup>75</sup> “Outro perigoso buraco negro da história de Goiás que precisa ser urgentemente compreendido é o paradigma “Goiânia”. E aqui a mitificação é mais complexa. Diríamos, para não espichar o assunto, que a construção da

Costumeiramente dividido em três fases ou gerações pelas histórias literárias, o Modernismo brasileiro, eclodido em 1922 com a Semana de Arte Moderna, foi um movimento de importância capital para as letras no país. Tendo assimilado alguns dos ideais ou postulados das diversas correntes de Vanguarda provenientes da Europa, o movimento procedeu – ao contrário do que ocorrera com as anteriores, que não passaram grosso modo de meras adaptações de seus equivalentes europeus – a uma revisão criteriosa da literatura brasileira, que pode ser bem representada pela metáfora da antropofagia de que ele mesmo se valeu como bandeira (COUTINHO, 1996, p. 237).

O conto *Heroína Goiana* foi escrito em um período de transição do Romantismo ao Modernismo em Goiás, embora as novas concepções da abordagem literária pós-Semana de Arte Moderna, realizada em 1922, com as novas concepções da abordagem literária, não foram incorporadas à literatura goiana de imediato. Deste modo, na década de 1940, com a *Revista Oeste*, o Modernismo em Goiás foi demarcado.

Quando se esboça o nosso movimento moderno, já o Modernismo nacional caminhava para a sua terceira fase, perfilhando uma filosofia estética bastante diferente da primeira. E o que se deu em Goiânia foi à adesão completa, principalmente de Bernardo Élis e José Godoy Garcia, aos aspectos poemáticos que caracterizaram os poemas de Manuel Bandeira e Mário de Andrade. [...] Deste modo, enquanto no plano nacional predominavam as idéias estéticas da ‘Geração de 1945’, terceira fase de evolução do Modernismo brasileiro, em Goiás assistíamos ao advento dessa escola nas suas primeiras fases e púnhamos em ação idéias literárias já de certo superadas na literatura nacional (TELES, 1983, p. 136).

No conto de Luiz do Couto publicado na *Revista Oeste*, se observa que os elementos do Romantismo ainda estão presentes na produção do período, inclusive Entretanto, são visualizados também elementos dessa mudança na escrita literária, de tal modo que se observa a coexistência das duas correntes literárias nas representações de Damiana da Cunha.

Assim, *Heroína Goiana*, de Luiz do Couto, é uma narrativa que apresenta as características do conto: narrador, personagens, enredo, espaço e tempo. O narrador narra a história, sem participar da mesma, na terceira pessoa do singular e discorre sobre os fatos acontecidos em torno da vida de Damiana da Cunha. Alguns personagens secundários aparecem na trama, tais como: o esposo Manoel Pires da Cruz; o governador Luiz da Cunha Menezes; o presidente da Província Miguel Lino de Moraes; os indígenas que sempre a acompanhava, Luiz e Maria; seu avô; os Kayapó do Sul; o soldado Luiz Pereira; o padre Nunes, entre outros.

---

nova capital se deu justo no bojo da fortíssima construção ideológica e institucional da Revolução de 30 e da ditadura de 37, que entre nós fixam, na verdade, a República autoritária e o Estado patriarcal brasileiro. E processou-se em tais condições, que arrasou, aniquilou por inteiro a noção de continuidade na história goiana” (BERTRAN, 2006, p. 66).

O enredo é construído em torno da vida de Damiana da Cunha, principalmente na representação elaborada para a sua morte. A história foi construída dentro de um tempo cronológico indicado na introdução do conto (1830), bem como do tempo psicológico, por meio da expressão dos sentimentos de Damiana da Cunha, revelado pelas emoções, pela imaginação e pelas lembranças do passado em “seu leito de morte”. Os espaços onde se passa os fatos são Vila Boa, o Sertão de Camapuã e o Aldeamento São José de Mossâmedes.

Não era a mesma mulher, que voltava do campo de uma batalha civilizadora; era a heroína que caminhava para a morte; a mulher mártir que dera a vida pelo seu povo. Somente a luz dos seus olhos, já ensombrados pelo frio da noite do sepulcro, lançava os últimos raios de uma vida de mulher predestinada. O quadro dos seus primeiros anos, nítidos como um filme, desenrolou-se (COUTO, 1944, p. 16).

A representação de Damiana da Cunha é realizada a partir dos seus feitos e das lembranças de seu passado antes do contato com o não indígena. As ações da personagem são narradas como sacrifícios de uma mulher predestinada para a “missão civilizadora” de seu povo. No que se refere à caracterização de Damiana da Cunha como heroína, é notória a exaltação de seus atos, dos “sacrifícios”, da “árdua” missão de sair ao sertão na tentativa de convencer os indígenas. Aqui se apreende uma característica do Romantismo, a criação de heróis, nesse caso, uma heroína de Goiás, que deu “a vida por seu povo”, portanto, símbolo da “mulher mártir”.

Damiana da Cunha ainda é representada pelo viés do discurso do índio idealizado, convertido a fé cristã, por isso fiel a missão que recebeu de conduzir seu povo ao “seio da sociedade”. Além dos sacrifícios, com as suas expedições e abnegações sentidas ao ofertar os seus serviços, tanto aos administradores do período colonial quanto aos do imperial.

[...] mulher indicada para a penosa e árdua missão de se entender com os filhos das selvas e trazê-los ao convívio de uma sociedade cujos fundamentos eram ainda indecisos. Além dos demais anteriores era mais um sacrifício imposto à nobre heroína que tão assinalados serviços, em excursões arriscadas, prestara ao governo Imperial e antes à Capitania (COUTO, 1944, p. 16).

A construção da narrativa possibilita compreender a visão religiosa impregnada no discurso de Luiz do Couto, na exaltação da imagem de Damiana da Cunha como cristã que realizava seus empreendimentos com “sacrifício” para “evangelizar” seu povo. Luiz do Couto (1994) descreve os detalhes da morte de Damiana da Cunha, tomando-a como uma “passagem serena” diante dos olhos do presidente Miguel Lino de Moraes, o padre e as autoridades.

Damiana olha em tórno; o seu olhar já não vê [...] e se vê é de além túmulo. Lentamente o seu corpo desce sobre o leito; reclinando a cabeça, e os olhos se fecham para nunca mais se abrirem [...]. Fora, ajoelhado, o povo soluça. A tarde cinzenta morria muito além para as bandas do Araguaia, e um pouco de luz do sol agonizante te empalidecia os longínquos da *Serra Dourada*. E sobre a comoção daquela multidão genuflexa, mansamente começava a descer a noite, enquanto os canhões davam as sete salvas funerárias e os sinos dobravam afinados. Foi a apoteose da Neta do Cacique (COUTO, 1944, p. 16).

A simbologia criada em torno da morte de Damiana da Cunha vai além da descrição dos detalhes de seus últimos movimentos e da reação daqueles que acompanhava seus últimos gestos; também descreve o ambiente, pois a sua morte “ressou na natureza”, bem como nos símbolos religiosos. A *Heroína Goiana* representa a construção de uma identidade pautada nos princípios da “civilização não indígena”.

O passado “glorioso” de Damiana da Cunha também reflete na tentativa de forjar uma identidade para os goianos, diante das perspectivas de construção de uma heroína na história de Goiás, tendo em vista que a proposta da *Revista Oeste* era a divulgação de Goiânia em outras regiões do Brasil, concomitante com a difusão da ideia de modernidade. “Ora, em indeterminado momento, as histórias do indivíduo e da coletividade se interpenetram” (BERTRAN, 2006, p. 63).

Diante desse pressuposto, Damiana da Cunha se constitui em uma construção individual, mas que está intimamente ligada à história dos povos indígenas em Goiás, bem como aos projetos governamentais de ocupação do espaço e da apropriação da imagem dos indígenas como forma de “anemizar” os reflexos da colonização e a destruição de diferentes povos e de “inventar” uma identidade para os goianos.

Em 1974 foi publicado o livro *A mulher, A História e Goiás*, de Célia Coutinho Seixo de Brito<sup>76</sup>, que conta com biografias de trinta e duas mulheres goianas, entre elas, Damiana da Cunha que foi representada com a exaltação de seu comportamento no padrão social da família e da religião.

---

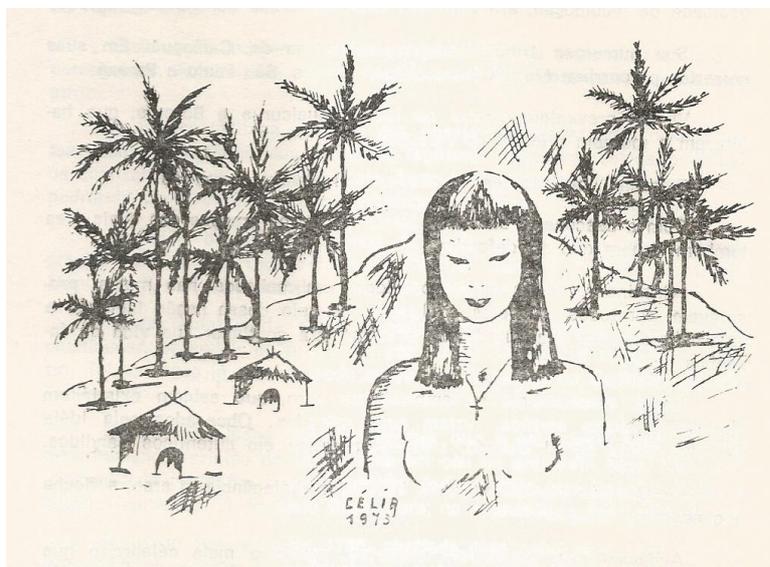
<sup>76</sup> “Filha de João José Coutinho e D. Alice Augusta Sant’Anna Coutinho, ambos de tradicionais famílias goianas, Célia nasceu na velha cidade de Goiás. A carreira como escritora, iniciou-a ainda quando estudante, colaborando nos jornais: ANTENAS, da cidade de Goiás, do qual era Diretor o ilustre goiano Goiás do Couto; depois emprestou sua colaboração à coluna literária do CORREIO OFICIAL, na velha cidade de Goiás, antes da transferência da Capital para Goiânia. Usava, então, os pseudônimos de Maria Lena, Wanusa e, ainda, o de Vânia. Também no JORNAL DO POVO, semanário político de Goiás, com frequência, liam-se produções suas. Após seu casamento, na cidade de Goiás, com o médico e político Dr. Helio Seixo de Britto, passou a residir no interior: em Leopoldo de Bulhões, primeiramente, depois em Inhumas [...]. O ambiente político em que se formou seu espírito lúcido (seu pai atuava nessa área, patriótica e destemidamente), trouxe-lhe, desde cedo, forte atração para esse campo, tendo-se revelado grande companheira, dotada de fino trato e rara habilidade, ao lado do esposo, ex-Secretário da Educação, ex-Deputado Estadual, ex-Prefeito da Capital ex-Secretário de Saúde (ALMEIDA, 1974, p. 23-25).

### 4.3 A REPRESENTAÇÃO DE DAMIANA DA CUNHA EM *A MULHER, A HISTÓRIA E GOIÁS*

Em notas introdutórias da obra *A mulher, A História e Goiás* (1974), de Célia Coutinho Seixo de Britto, a proposta de destacar as mulheres que demonstraram “virtude patriótica” e “nobreza moral” na história de Goiás se evidencia, ou seja, as mulheres biografadas correspondem a um projeto que ia além do individual, com ações heroicas ao longo do processo de construção da História de Goiás, por que não dizer da Pátria.

A publicação da obra se insere no contexto da Ditadura Militar no Brasil (1964-1985), em uma sociedade marcada pela defesa da *Família, da Pátria e da Religião*. A obra produzida se enquadra nas prerrogativas de se trabalhar biografias de mulheres que apresentassem esse trinômio. No caso de Damiana da Cunha, Britto (1974) a descreve a partir de sua infância. Trata-se da “mulher perfeita”, modelo de patriota, uma construção inerente aos projetos de Estado que moldava e “eliminava” os opositores do governo. A ilustração 09 é uma representação da indígena Damiana da Cunha elaborada pela própria autora Célia Britto, datada de 1973.

Ilustração 09 – Damiana da Cunha (1779-1831)



Fonte: BRITTO (1974, p. 49)

Desta forma, o ato de biografar mulheres que contribuíram para a construção do processo histórico, aliadas aos projetos administrativos para a efetivação do domínio político e econômico, calhava com o contexto histórico vivenciado pela escritora, e também pela sociedade conservadora do período ditatorial. Desta forma, a representação construída de

Damiana da Cunha é pautada em aspectos religiosos, como cumprimento de sua missão com a Pátria, a partir da visão da mulher meiga e educada, que “cuidava dos seus semelhantes com amor”.

A pequena caiapó, desde tenra idade, revelou vivacidade e inteligência. Com notável capacidade de assimilação, ela se distanciava do atavismo da raça, sem, porém, afastar-se dos seus. Amava profundamente seu irmão da selva, mas deseja-lhes um destino melhor. Afável e meditativa, parecia pressentir que dias de lutas, trabalhos e dissabores lhe estavam reservados. Ligou perfeitamente ao seu idioma a linguagem do branco audaz e vaidoso da origem do Velho Mundo. Nas suas idas a Vila Boa, a Indiazinha, graciosamente, sabia usufruir da habitação palaciana, comportando-se bem diferente das crianças e jovens de sua aldeia. Damiana cresceu sóbria, carinhosa e imensamente modesta, pura, benquista e dotada de fina sensibilidade. Tornou-se mulher bonita, amável, de espírito atilado; gozava da maior consideração dos caiapós e dos brancos (BRITTO, 1974, p. 53).

Além de suas “virtudes” pessoais, Damiana da Cunha era resultado de um projeto arquitetado pelo Estado, bem como, de representações elaboradas nos diferentes contextos históricos. Britto (1974) descreve Damiana da Cunha como diferenciada dos demais de seu grupo, rompeu com os costumes de seu povo sem se afastar dos mesmos, ou seja, transitou entre os dois mundos como quem habita o lugar da fronteira, o entre-lugar da cultura que já não é mais apenas a sua e nem somente a do não indígena.

E a representação da conduta de Damiana, desde a sua infância, denota uma construção idealizada de um padrão comportamental que resultou na projeção de uma mulher bem aceita, por indígenas e não indígenas. Britto (1974) ressalta o papel formador de Damiana da Cunha tomando-a como “educadora” dos indígenas, que repassava os ensinamentos cristãos recebidos sob a justificativa de estar fazendo o bem a eles.

Em manchetes, os jornais noticiavam que uma princesa índia, civilizada, casada com um branco, e por ele acompanhada, fora às selvas e trouxera para o meio onde se educara dezenas de índios de sua nação, para, por suas mãos, serem civilizados e instruídos. [...]. Insinuante e graciosa, Damiana cuidava com carinho dos irmãos, contando sempre com a cooperação do esposo (BRITTO, 1974, p. 56).

Nesta representação, a autora se refere aos aspectos abordados no processo de reconhecimento de Damiana da Cunha na sociedade não indígena. Era uma “princesa Kayapó” por ser neta de um cacique, mas batizada e casada com um não indígena; professou a fé cristã e ainda dominou a língua portuguesa magistralmente, o que tornou-a detentora dos elementos essenciais para inserção na sociedade colonizadora.

Damiana da Cunha é apresentada como instrutora, professora, propagadora da fé cristã, pois “ela mesma” ensinava os princípios da vida dos não indígenas. A autora a

caracteriza como a condutora de uma vida melhor aos seus patrícios. Na biografia de Damiana da Cunha, elaborada por Britto (1974), além de sua conduta pautada nos princípios religiosos da sociedade ocidental, ela possuía um escravo afro, denominado Serafim, que recebeu um “nome de anjo”.

Em 1811, justamente dois anos depois da morte de seu marido, Damiana sofreu também a perda de seu fiel escravo Serafim. “Óbito de Serafim, da Nação Angola, escravo de Damiana da Cunha. Aos doze de fevereiro de mil oitocentos e onze anos passou da vida presente Serafim, da Nação Angola, escravo de Damiana da Cunha, só recebeu o Sacramento da Extrema Unção e no mesmo dia foi sepultado no Cemitério desta Matriz amortalhado em um lençol depois de estar por mim encomendado na forma do Ritual Romano do que para constar este acento que assigno dia e era supra. O Vigário Francisco Xavier dos Santos. Óbitos. São José de Mossâmedes. L. nº 1, folha 9v.” (BRITTO, 1974, p. 57).

O fato de Damiana da Cunha ter um escravo evidencia a sua identificação com o mundo não indígena. Como consta na relação de óbitos, o escravo era originário da África e, além de ter um nome cristão, demonstrava ser convertido ao Cristianismo. Essa posse dava a ela uma posição diferenciada em relação aos demais indígenas que viviam no aldeamento.

O modelo de mulher religiosa e virtuosa é apregoado com o objetivo de propagar um “modelo de mulher goiana”, ideal para a conjuntura política e social da época em que a obra foi publicada. Desta forma, destaca-se que a biografia elaborada por Britto (1974) corresponde a um período específico da História de Goiás e do Brasil. A autora descreve Damiana a partir dos pilares da família e da sociedade civilizada e sinaliza que a sociedade goiana é devedora de seus atos heroicos durante o processo de “civilização de seu povo”.

A morte de Damiana da Cunha também é representada por Britto (1974) como uma passagem serena, parecia estar “apenas adormecida”, e como “recompensa” dos seus trabalhos missionários foi sepultada na Igreja de Mossâmedes. A gratidão dos brasileiros e goianos, sugerida pela autora à Damiana da Cunha, está relacionada ao seu “heroísmo” e a sua vida entre os mundos indígena e não indígena.

E como quem adormece, cerrou os olhos a 12 de dezembro de 1831. Damiana foi sepultada na Igreja de Mossâmedes, com merecidas honrarias de heroína brasileira. [...] Nós, brasileiros, nós, goianos principalmente, num comovido sentimento de gratidão, temos gravado, nas páginas da nossa história, o heroísmo de uma soberana das selvas – Damiana da Cunha. Mulher que dividiu a sua existência entre o sertão e o mundo civilizado, levando aos seus súditos o conhecimento que o branco lhe dera (BRITTO, 1974, p. 61).

O rompimento da representação de Damiana elaborada pela perspectiva do heroísmo, da mulher educada sobre os preceitos do Catolicismo, surgiu com o romance *Guerra no*

*Coração do Cerrado*<sup>77</sup>, de Maria José de Silveira, publicado em 2006. Esta obra apresenta em seu enredo uma representação de Damiana declarada como ficcional, colocando a personagem como uma mulher comum, com medos, frustrações, decepções e perdas.

#### 4.4 REPRESENTAÇÕES DE DAMIANA DA CUNHA EM *GUERRA NO CORAÇÃO DO CERRADO*

O romance *Guerra no Coração do Cerrado*, escrito por Maria José Silveira<sup>78</sup> narrado em terceira pessoa, segue a cronologia de vida de Damiana da Cunha, dividido em três partes<sup>79</sup>: “A Trégua”, “O Tapir que Rói” e “A Névoa”, em uma sequência cronológica da vida de Damiana da Cunha. Na primeira parte, “A Trégua”, a autora enfocou a chegada dos Kayapó do Sul em Vila Boa, a recepção, a adoção de Damiana e a vida no Aldeamento Maria I. Na segunda parte, “O Tapir que Rói”<sup>80</sup>, a vida de Damiana da Cunha entre os dois mundos, o

---

<sup>77</sup> Na parte intitulada *Nota e agradecimentos* Silveira (2006) explica como o romance foi construído e o diálogo estabelecido entre História, Literatura e Antropologia. Afirma que o “livro é um romance e, portanto, embora a personagem Damiana da Cunha pertença à história de Goiás, esta versão sobre ela é ficção. Pelos dados etnográficos e históricos disponíveis hoje é quase impossível se chegar à história verdadeira dessa índia que foi batizada pelo então governador de Goiás e, como em casos semelhantes, recebeu dele seu sobrenome. As brechas, as lacunas, insuficiências e contradições sobre o que ela fez ou deixou de fazer, são pelo que se conhece até o momento, intransponíveis. Mas ainda que o romance tenha como base os poucos dados históricos e etnográficos que pude encontrar, evidentemente tomei, como romancista, a liberdade de, a partir deles, construir uma versão completamente imaginada. Fora isso, é necessário também deixar claro que, embora as interpretações e usos que faço dos dados históricos sejam da minha única e exclusiva lavra e, portanto, da minha conta e risco, esses dados foram encontrados em alguns livros sem os quais o meu não poderia ser escrito” (SILVEIRA, 2006, p. 258).

<sup>78</sup> “Maria José Rios Peixoto da Silveira Lindoso (Jaraguá GO 1947). Romancista, tradutora e editora. Com ainda poucos meses de idade, seu pai é eleito deputado estadual e a família muda-se para Goiânia. Nova mudança ocorre em 1963, agora para Brasília, quando o pai é eleito deputado federal. Entre 1966 e 1968 estuda na Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília - UnB. Muda-se para São Paulo, em 1969, e começa a trabalhar como redatora publicitária. Ao lado do marido, em 1971, entra para a clandestinidade, ambos acusados de desenvolver atividades subversivas, pela ditadura militar. Dois anos depois é obrigada a exilar-se no Peru, onde ingressa no curso de antropologia da Universidad Nacional Mayor de San Marcos, em Lima. De volta ao Brasil, em 1976, mora no Rio de Janeiro, fixando-se em seguida em São Paulo, onde faz pós-graduação em ciências políticas na Universidade de São Paulo - USP. Funda, em 1980, com Felipe Lindoso (1949) e o escritor Márcio Souza (1946), a Editora Marco Zero, na qual é diretora até 1998. Sua estréia na literatura ocorre com a publicação do romance *A Mãe da Mãe da Sua Mãe e Suas Filhas*, em 2002. No ano seguinte, lança sua primeira obra voltada para o público infanto-juvenil, *Tendy e Jã-Jã em Dois Mundos e uma Nova Terra*”. <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa214362/maria-jose-silveira>. Acesso em 18/11/2015 às 19h.

<sup>79</sup> No que se refere a estrutura do romance, dividido em três partes, Cruz (2014) afirma que “reforça a linearidade do enredo e mantém a visão sequencial e cronológica da história. Cada uma das partes corresponde a uma etapa da vida de Damiana – desde a saída da aldeia, ao cruzamento de sua vida com brancos e índios e, finalmente, suas últimas “missões” ou investidas para agregar os índios Caiapós aos aldeamentos construídos pelos luso-brasileiros – última alternativa para a sobrevivência indígena” (CRUZ, 2014, p. 150).

<sup>80</sup> Cruz (2014), salienta que “o tapir é um animal em extinção. Vive na floresta e sua conservação é vulnerável devido ao desmatamento e ao avanço da agricultura. Para fugir dos inimigos, possui uma coloração estranha e, por isso, acaba sendo confundido com outros animais. O tapir pode ser uma analogia à Damiana, estranhamente vivendo em um mundo em extinção e transmutando-se para sobreviver. Como também pode estar relacionado a um dos mitos fundadores dos Caiapós. De acordo com a lenda, o céu está sustentado sobre um tronco e um tapir rói constantemente esse sustentáculo, provocando medo nos índios” (CRUZ, 2014, p. 149). Lukesch (1976) também relata esse mito dos Kayapó sobre o tapir “nos tempos antigos, um tapir começou a roer o tronco

indígena e não indígena. Na terceira parte, *A Névoa*, trabalhou as expedições empreendidas por Damiana pelo sertão, assim como, a sua frustração com o mundo não indígena.

A Parte I, denominada “A trégua”, começa justamente com a chegada dos índios Kayapós à Vila Boa (então Vila Administrativa de Goiás, 1739). [...]. É nesse contexto que está definida a história de Damiana e sua chegada à Vila Boa. [...]. A Parte II, “O tapir que rói”, fica evidente o entre-lugar (termo usado por Silvano Santiago em seu primeiro livro, que tem como referência os pensamentos de Derrida e Foucault) ocupado por Damiana. [...]. Na parte sequencial fica mais óbvio na voz dos personagens e na visão de Saint-Hilaire, reproduzido na íntegra, no corpo do texto (CRUZ, 2014, p. 148-149).

Silveira (2006) parte da ambiguidade para construir a personagem Damiana da Cunha. Essa proposta fica explícita na entrevista concedida a Tacilda Aquino em 2007, publicada no *site* da autora. Ao ser questionada sobre a construção da personagem, Silveira afirma que o desafio foi transportar a Damiana da Cunha das representações historiográficas para a literatura, e destaca que a sua pretensão “foi criar uma Damiana verossímil”. Entre os motivos que levaram a autora a escrever o romance com a protagonista Damiana da Cunha, fica evidenciado que o que mais motivou foi a vida entre os dois mundos, o indígena e o não indígena, representados nas biografias e documentos dos séculos XIX e XX.

A idéia de escrever o romance nasceu de uma imagem: a figura de Damiana - índia cayapó/panará, criada durante alguns anos por um governador goiano - saindo de Vila Boa de Goiás para ir buscar seu povo no sertão. Algumas coisas me intrigavam: o conflito radical que essa figura de mediadora entre a cultura ocidental e a cultura indígena implicava e a certeza de que, para funcionar como uma “ponte” entre os dois povos, Damiana teria que dominar dois códigos culturais completamente diferentes: o dos ocidentais e os dos cayapó/panará. Uma tal mulher, sem dúvida nenhuma, teria que ter sido extremamente interessante. Mais ainda: teria sido ela realmente uma heroína para os colonizadores e, portanto, uma traidora do seu povo que foi praticamente dizimado? Esse conflito tinha a dimensão da verdadeira tragédia, no sentido clássico da palavra: as forças sociais, muito maiores do que o indivíduo, determinando o resultado final de sua ação. Achei que era uma história que deveria ser investigada mais profundamente, e que merecia ser contada (SILVEIRA, 2007, s/p).

As análises propostas do romance objetivam visualizar como a personagem foi construída e quais os mecanismos utilizados pela autora na construção do enredo, diante da

---

gigante, suporte do Céu. Desde então rói o tronco, ameaçando fazê-lo cair, por causa de sua gula. Evidentemente, a fenda que o tapir abre no tronco, sempre torna a se fechar. Contudo, os índios vivem com o medo constante do Céu desabar e de serem enterrados, debaixo. E lá, longe, bem longe, a leste, onde está a árvore que segura o Céu, moram também todos os espíritos maus: os antropófagos, os seres-macacos, os seres-urubus, os seres-tapires, os seres-cães e os seres-trovões. Em verdade, lá se reúnem todos os seres maus. Foi o que um homem contou, certa vez. Todos os silvícolas adultos sabem disto. Os avôs e suas avós contaram-no aos netos e os tios e tias aos sobrinhos e sobrinhas. E quando as crianças crescerem, transmitirão a estória, pois todos devem conhecê-la. O primeiro a transmiti-la foi homem que observou tudo isto; ele a contou a seu afilhado” (LUKESCH, 1976, p. 11-12).

proposta de romper com as representações até então existente sobre Damiana da Cunha. A história é narrada em torno da personagem, mas, no decorrer do romance são inseridos outros personagens secundários. O narrador delega voz aos personagens por meio do discurso direto. No primeiro momento a menina é registrada através do encantamento com o mundo não indígena, descrita como uma ponte entre os dois mundo, e finalizado com a frustração e reclusão diante deste mundo.

Sobre a chegada do primeiro grupo Kayapó do Sul em Vila Boa, é surpreendente como a autora constrói a representação do medo aparente da população ao presenciar tal acontecimento. O medo personificado na imagem do indígena “tapuia” revela a intenção do narrador em demonstrar as relações conflituosas entre indígenas e não indígenas, e como a imagem dos primeiros era concebida no período pela população, principalmente por se tratar dos Kayapó do Sul. O espanto e os gritos do personagem Zaqueu sinaliza o medo diante da chegada dos Kayapó do Sul em Vila Boa, denominados por ele de “tapui”, por não serem indígenas “domesticados”. A população é descrita de forma apreensiva, fechando as portas, as janelas, cessando o movimento da cidade, até porque os moradores estariam conscientes de que se tratava dos Kayapó do Sul, grupo indígena conhecido por sua resistência.

Damiana da Cunha não foi descrita pela beleza física, mas pelos traços que a identificava com o grupo indígena ao qual pertencia; os traços culturais indígenas também são expostos por meio das pinturas corporais, os adereços, os “colares” e a arte plumária. No que se refere a beleza física de Damiana, o narrador discute e tenta desconstruir a imagem do herói/heroína projetada no Romantismo. “Se ela foi bonita, nunca saberemos e certamente não tem grande importância. Já é tempo de nosso imaginário abandonar as tradições românticas: nem todos os heróis e heroínas são necessariamente bonitos. O mais provável, aliás, é que não fossem” (SILVEIRA, 2006, p. 136). Os aspectos físicos da “jovem Damiana” são descritos na narrativa como similares aos de “toda mulher Cayapó”, ou seja, no romance Damiana da Cunha é representada mais próxima da cultura indígena.

Como toda mulher cayapó jovem, seus cabelos são negros, perfeitamente lisos e grossos caindo até os ombros, o nariz achatado, olhos ligeiramente puxados, pele morena-avermelhada. Sempre enfeitada com os arabescos da pintura cayapó, vermelhos, amarelos e brancos, e colares de miçangas e plumas sedosas de aves variadas e do peito negro azulado do jacamim (SILVEIRA, 2006, p. 136).

No processo de construção da personagem a representação “heroica e romântica” de Damiana da Cunha se desintegra e dá lugar a uma mulher marcada por frequentes dúvidas, reflexiva nos momentos de tensão, decepcionada e frustrada com a situação dos aldeamentos

e dos indígenas. Mas, também é representada com uma posição privilegiada por ser neta de cacique e apadrinhada por um não indígena, “não precisa trabalhar” e nem sofre os castigos imputados aos indígenas. Ao mesmo tempo que essa posição, a diferencia dos demais, a coloca em situações ambíguas e confusas.

Apreendeu perfeitamente a língua e os hábitos brancos. É recebida na casa dos brancos, a casa do comandante de Mossâmedes, o palácio do governador em Vila Boa. Não acredita completamente nos brancos, mas tampouco deixa de acreditar. Viveu com eles e sabe que não são todos maus. Como tampouco os índios são todos bons. Tem os índios que roubam, os que vivem bebendo aguardente como os brancos, os que traem. Mas é o seu povo e ela se orgulha deles, de ser panará. Como admira o que os brancos tem de admirável: sua força, poderio, ferramentas, suas armas. A cor suave de sua pele. Sua benção e sua maldição de ponte é esta: poder ver dos dois lados. Como se tivesse, se isso fosse possível, dois corações. E dois corações que sofrem (SILVEIRA, 2006, p. 166).

Em determinados momentos do romance, Damiana pensa o seu povo a partir dos princípios da sociedade ocidental, baseada em conceitos como “roubo”, “consumo de aguardente”, “traição”, bem como o reconhecimento de que nem todo “não indígena” é ruim, além de destacar que a “cor da pele”, “as ferramentas e armas”, a “força e poderio” são elementos da cultura não indígena admirados por ela. Mesmo “consciente” dos problemas do seu povo, ela se “orgulha deles”. Por viver entre os dois mundos e apreende-los mutuamente a personagem é descrita sempre em um dilema com seus sentimentos.

Silveira (2006) vai além das representações já construídas ao pontuar a frustração e a desilusão de Damiana da Cunha com o processo vivido, inclusive no trato com os Kayapó do Sul. Explora as expedições ao sertão e “a névoa” que cobria a relação entre o não indígena e o indígena, e as expedições se constituíram a oportunidade de Damiana em presenciar como estava a situação do seu povo no sertão.

Damiana, Damiana! O que anda acontecendo com seu povo que não para de morrer? Aqui, ou no sertão, em todo o canto, obedecendo ou não ao que os brancos querem, eles estão morrendo, Damiana! Morrem na guerra e morrem na paz. Com doença, com tiro ou com esse feitiço do bicho do branco chupador do espírito panará. Até quando? Até quando continuar acreditando? A voz é soturna, é horrível e cheia de tristeza. É a voz de um pesadelo que já não deixa Damiana dormir. Mais uma vez ela trouxe o seu povo, mais uma vez o aldeamento se encheu. E mais uma vez as promessas não foram cumpridas (SILVEIRA, 2006, p. 237).

As expedições ao sertão foram retratadas como momento de reencontro com a natureza, com os seus semelhantes e com os seus antepassados e na tentativa de “unir” e fortalecer o povo Panará contra o “inimigo”. Entretanto, a vida no aldeamento não correspondia com a intenção proposta por Damiana. E o enredo começa a demonstrar a

insatisfação de Damiana da Cunha com o tratamento dado ao seu povo, tanto no aldeamento, como no sertão, conflito acirrado com a apropriação das terras pelos não indígenas.

Como autora propõe o rompimento com as representações já elaboradas sobre Damiana, terminou o romance com a fuga de Damiana em sua última expedição, ao caminhar pelo sertão e se deparar com muitas aldeias destruídas e povos mortos, repensou a vida desde a sua infância, o contato com o não indígena e as decepções.

E ali, naquele clarão, Damiana decide jamais voltar a São José de Mossâmedes. Viverá ou morrerá no sertão, com os seus. É noite, e os poucos sobreviventes choram em desespero os mortos. Damiana chora mais. Chora a morte da crença pela qual vivera. [...]. Passa a noite ali. Não dorme. [...]. Compreende agora o que não compreendeu durante todos aqueles anos: que a terra da alegria e da fartura dos antepassados não está do lado dos brancos. Do lado deles só está a morte. Ou a morte na guerra ou a morte na paz. De qualquer maneira, morte (SILVEIRA, 2006, p. 249-250).

Entre as características da obra está o destino final da personagem central do romance construído por Silveira (2006). A autora deixa explícito no *Epílogo* da obra que a historiografia oficial relata a “morte de Damiana acontecendo em março de 1831, por ter voltado doente de sua última e infrutífera expedição” (p. 257). Informa que foi sepultada na igreja local como heroína. “Teria mais ou menos 56 anos” (p. 257). Entretanto, no final do romance, outra perspectiva é apresentada, ao contrário da morte, a fuga da personagem para o sertão.

O jogo das ambiguidades se encerra com o caminho percorrido pela personagem ficcional de volta às origens indígenas. O pacto de leitura ofertado pela autora leva o leitor a desmontar a heroína dos brancos, sugerida nos antigos livros e almanaques de história, e ressignificar o conceito de herói ante a personagem ficcional. Damiana faz a opção de cruzar a fronteira cultural e geográfica de volta ao interior, um retorno ao interior espacial e espiritual (CRUZ, 2014, p. 127).

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

O fim construído na ficção dialoga com toda a proposta do romance que é, também, apresentar outras possibilidades para a vida de Damiana. De alguma maneira, isso colabora para desconstruir a imagem histórica da heroína e da cristã índia. A opção por seu povo e a decepção com o universo branco não lhe permitem voltar. É no coração do cerrado o seu lugar (CRUZ, 2014, p. 127).

Na seção Crônicas & Outras Histórias do Jornal *O Popular (on line)*, Maria José de Silveira publicou, no dia 06/12/2014, a crônica intitulada “Santo de Casa?” O título faz referência a origem goiana da escritora e a decepção da mesma em relação a recepção do romance *Guerra no Coração do Cerrado* em Goiás. A autora utiliza o espaço para demonstrar a sua insatisfação com o público leitor goiano que não correspondeu à expectativa da autora diante da propagação do livro. Por ter como personagem central do romance *Guerra no Coração do Cerrado* Damiana da Cunha, Silveira acreditava que a obra teria grande receptividade, principalmente em Goiás:

Mas não foi isso que aconteceu. *Guerra no Coração do Cerrado* passou despercebido em Goiás. Vende em outros Estados, mas não em Goiás. As críticas foram excelentes em outros Estados, mas não em Goiás. Antropólogos e historiadores o recomendam, mas não em Goiás. Foi adotado em escolas do ensino médio, mas não em Goiás (SILVEIRA, 2014, s/p).

Para justificar os motivos do romance passar despercebido pelo público goiano, Silveira (2014) elenca inúmeras razões, entre elas: o fato de romper com as representações já desenvolvidas sobre Damiana da Cunha; e assim, questiona: “será porque tento desmitificar e humanizar uma figura histórica contraditória e ambígua, que tende a ser tratada como heroína da colonização branca por ter contribuído, ainda que assim não imaginasse, para a extinção de seu próprio povo?” (SILVEIRA, 2014, s/p).

Contextualizar as representações elaboradas sobre Damiana da Cunha permite compreender como a sociedade não indígena se apropria da imagem do indígena em favor de seus interesses. Percebe-se, a partir dessas construções, que ocorreu o silenciamento da memória no que se refere as atrocidades cometidas contra os povos indígenas, de modo que as representações elaboradas são uma forma de “mascarar” o que acontecia, na prática, com os mesmos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O período em estudo se insere no processo de ocupação do território de Goiás e das políticas indigenistas adotadas para nortear as relações entre os indígenas, os donos originários do território, e os não indígenas, que se apropriaram não só do território, mas também da sua cultura, da força de trabalho e de suas vidas. Contudo, sempre tiveram que lidar com a resistência, que configurou-se de diferentes formas.

A partir dos estudos das representações de Damiana da Cunha, visualizam-se novas possibilidades de abordagem da temática indígena em Goiás. Ao debruçar sobre a história dos povos indígenas, é notório que foram massacrados pela ação colonizadora ao longo do processo de ocupação pelo não indígena. Para justificar a ação que levou à desarticulação do equilíbrio interno dos grupos, às diferentes formas de imposição e dominação cultural e econômica, além da destruição de muitos grupos étnicos em Goiás, os colonizadores os descreviam como “selvagens”, “indomáveis”, “violentos”, e ignoravam a reação dos povos indígenas diante da invasão de seus territórios e da alteração dos seus modos de vida, em nome da “civilização” e da conversão.

As narrativas analisadas demonstram que Damiana da Cunha não foi a única indígena utilizada para atender aos interesses da Administração colonial ou imperial. Entretanto, se tornou a “mais famosa” pelos seus feitos devido as atuações junto aos Kayapó do Sul. Alencastre (1979) registra alguns casos dos indígenas aliados, entre eles, a indígena Carajá denominada de Xuanam-piá, que se tornou intérprete do sertanista José Pinto da Fonseca, durante o processo pacificação do seu grupo, quando José de Almeida Vasconcelos (1773-1778), governava a Capitania de Goiás. O outro caso de indígena aliado destacado por Alencastre (1979) foi o do indígena Xavante “Tristão da Cunha” que, após o batismo, também se tornou um elemento utilizado para o descimento do seu grupo para o Aldeamento.

Outro exemplo de indígena que atuou ao lado da Administração na tentativa de estabelecer o contato “pacífico” foi uma indígena Canoeiro conhecida como “Maria Canoeiro”. De acordo com Carvalho (2004), a mesma foi denominada de “nova Damiana”, e atuou no mesmo contexto histórico desta, mas direcionada ao seu povo Canoeiro, que se localizava ao norte da Capitania. O presidente da Província, Miguel Lino, tentou se utilizar de seus serviços, mas a resistência dos Canoeiro frente a violência e a guerra empregadas nos contatos anteriores não surtiram os mesmos resultados alcançados com Damiana da Cunha e os Kayapó do Sul.

De acordo com Karasch (1992), Damiana da Cunha é considerada a maior sertanista

do século XIX. Pelos registros históricos e biográficos, não foi uma simples intérprete, mas sim chefe de expedições que ia ao sertão na tentativa de convencer o seu povo a viver no aldeamento. Damiana da Cunha se destaca nesses exemplos de índios aliados que auxiliam a Administração quanto à aplicação da política pombalina de aldeamento e “tratamento brando aos indígenas”.

Os documentos e fontes históricos não revelam os nomes indígenas e nem as idades de Damiana da Cunha e Manoel da Cunha, afirmam que eram crianças e netos do Cacique quando chegaram com o grupo Kayapó do Sul para ser aldeado em 1781, durante o governo de Luiz da Cunha Menezes (1778-1783). Mas, fica evidente a intenção do governador em apadrinha-los perante os demais, por pertencerem a família dos líderes do grupo.

Outro aspecto que evidenciou-se ao pesquisar sobre Damiana da Cunha é a sua formação nos moldes da cultura não indígena, tanto no que se refere à religião, como também na língua e nos costumes. Saint-Hilaire (1975) afirma que Damiana falava corretamente o português e apresentava os traços culturais dos não indígenas. Essa formação a permitiu transitar pelos dois mundos, tornando referência de indígena aliada, convertida e educada nos padrões da cultura ocidental.

O que difere Damiana da Cunha dos demais, além dos aspectos específicos de sua atuação como chefe de expedições, suas habilidades entre os mundos indígenas e não indígenas, foram as projeções criadas a partir da segunda metade do século XIX em torno da indígena. As biografias e os dicionários biográficos vão ao encontro do contexto histórico vivenciado no país, bem como as percepções das correntes historiográficas e literárias do período.

A partir da segunda metade do século XIX há uma visão antagônica do indígena real X ideal. Enquanto a literatura e as biografias enalteciam o “bom selvagem”, o indígena que vivia de acordo com os padrões da cultura não indígena, o indígena real, era massacrado por guerras, levados para o aldeamentos, obrigados a dividir o mesmo espaço com os não indígenas e com outras etnias muitas vezes rivais entre si, sendo impossível a continuidade da cultural inerente ao grupo. E os desdobramentos desse processo consiste na redução numérica (genocídio) e étnica (etnocídio) desses povos.

O estudo das representações de Damiana da Cunha permite visualizar as ambiguidades da política indigenista do período, da criação e apropriação acerca da imagem do indígena ideal aliado aos interesses do não indígena. Deste modo, se observou que as representações foram elaboradas para atender a determinadas concepções do período, bem como a tentativa de rompimento com essa visão, com a apresentação de uma Damiana mais próxima da cultura

indígena, mesmo que mais expressivamente sob o olhar literário, como demonstrou Silveira.

No primeiro capítulo, foi realizada uma contextualização histórica da ocupação de Goiás e seus efeitos para os povos indígenas que habitavam o Cerrado, além das políticas adotadas para o controle desses povos. As descobertas das minas de ouro em Goiás representaram também o início dos conflitos interétnicos e a dizimação de inúmeros grupos indígenas que ocupavam o território; entre os quais se sobressai a resistência apresentada pelos Kayapó do Sul, povo de Damiana da Cunha.

A política indigenista implantada na segunda metade do século XVIII foi norteadada pelo princípio do “tratamento brando” e da retirada do indígena de seu lugar de origem, para viver nos aldeamentos, regidos pelos regulamentos da cultura não indígena. Um processo que tinha como “pano de fundo” o tratamento brando aos indígenas que “aceitavam” a aliança, e que ao mesmo tempo, representava uma violência, pois o modo de vida destes povos era completamente alterado.

No segundo capítulo foram apresentados os desdobramentos da ocupação do território até então originariamente pertencente aos Kayapó do Sul. De um lado a Administração Colonial empregava a guerra, o extermínio, expulsão do território. Por outro, os indígenas Kayapó do Sul respondiam com ataques e retaliações, temidos pela população que vivia nos arraiais e nas fazendas. Representados em documentos e na literatura do período como “violentos” e “ferozes”, os Kayapó sofreram as atrocidades do processo de ocupação, e “os poucos” que resistiram às guerras e aos aldeamentos migraram para outras regiões, como Mato Grosso e Pará, o que ocasionou a extinção desses povos em Goiás.

O terceiro capítulo destacou a presença dos intelectuais ligados ao IHGB e ao Romantismo, na busca de uma identidade nacional e suas influências na construção do panteão dos mitos e heróis nacionais; entre os quais os indígenas, que passaram a figurar como um dos três grupos formadores da matriz étnica nacional, juntamente com o europeu e o africano, e assim passou a representar a origem da Nação. Destacou-se também o papel da literatura na construção das representações de indígenas, “ficcionalis ou não”, os quais compartilhavam de valores comuns à sociedade não indígena.

No quarto capítulo foram analisadas as representações de Damiana da Cunha construídas pela literatura goiana e, é importante ressaltar, estas são construções efetivadas a partir das representações do século XIX. Com o estudo realizado, se observa que a história indígena em Goiás apresenta lacunas e que os novos estudos poderão (re)escrever esta história pelo viés do protagonismo indígena.

O estudo das representações históricas e literárias de Damiana da Cunha possibilitou

perceber que a nossa história, mesmo que sob a produção discursiva de “pacífica”, foi construída com “mortes”, como pontua Clastres (2004), morte física (genocídio), mas também morte do espírito (etnocídio). Isso foi visualizado ao longo na tentativa de compreender o contexto histórico vivenciado por Damiana da Cunha e por seu povo, que por resistir a ocupação de seu território, inúmeras guerras foram declaradas a eles, com a dizimação de grande parte do grupo e a migração de alguns para outras regiões.

Quando a orientação da Administração era a política indigenista pombalina, o processo de aldeamento e conversão a religião cristã, a consequência foi a alteração de seu *modus vivendi*, bem como, de sua cultura. Assim como inúmeros povos de Goiás, os Kayapó do Sul foram extintos, e desse grupo hoje há apenas os seus descendentes Panará, que residem no norte do Mato Grosso.

Em síntese, Damiana da Cunha vai além dos adjetivos que foram atribuídos a ela em biografias, fontes históricas e literárias ao longo do século XIX, XX e XXI, sua trajetória de vida se entrecruza com a história de um povo, de um governo e de projetos instituídos. E que o jogo continue e que novas representações sejam produzidas e analisadas no processo de construção do conhecimento histórico, antropológico, literário, entre outros, porque o universo de possibilidades é infinito.

## REFERÊNCIAS

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. **Anais da Província de Goiás**. Goiânia, Sudeco/Governo de Goiás, 1863, 1979.

ALMEIDA, Nelly Alves. Tópicos para uma apresentação. In: BRITTO, Célia Coutinho Seixo de. **A mulher, a história e Goiás**. Goiânia: Livraria e Editora Cultura Goiana, 1974.

ARAÚJO, Maria Conceição Pinheiro. **Tramas femininas na imprensa do século XIX: tessituras de Ignez Sabino e Délia**. (Tese de Doutorado). Rio Grande do Sul: PUCRS, 2008.

ATAÍDES, Jézus Marco de. **Sob o signo da violência: colonizadores e Kayapó do Sul no Brasil Central**. Goiânia: Ed. UCG, 1998. (Col. Teses Universitárias; 4)

\_\_\_\_\_. A chegada do colonizador e os Kaiapó do Sul. In: MOURA, Marlene Castro Ossami de. **Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural**. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. Vieira/Ed. Kelps, 2006. p. 51-87

\_\_\_\_\_. **Documenta indígena do Brasil Central**. Goiânia: Ed. da UCG, 2005.

BARBOSA, Alexandre de Souza. **Cayapó e Panará (1918)**. Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas (NEAI). Fundação Universidade Federal do Tocantins (UFT). Campus Porto Nacional. <http://www.uft.edu.br/neai/>. Acesso em 10/10/2015.

BARBOSA, Altair Sales; *et al.* **O piar da Juriti Pepena: narrativa ecológica da ocupação humana do Cerrado**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2014.

BARROS, José D'Assunção. **O campo da história: especialidades e abordagens**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BERTRAN, Paulo (Org.). **Notícia Geral da Capitania de Goiás em 1783**. 2º v. Goiânia: Universidade Católica de Goiás; Universidade Federal de Goiás; Brasília: Solo Editores, 1996.

\_\_\_\_\_. **História da terra e do homem no Planalto Central: Eco-história do Distrito Federal: do indígena ao colonizador**. Brasília: Verano, 2000.

\_\_\_\_\_. **História de Niquelândia: do Distrito de Tocantins ao Lago de Serra da Mesa**. Brasília: Verano Editora, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Memória Consútil e a Modernidade**. Revista UFG, ano VIII, n. 1, p.62 – 67. Disponível em:< [http://proec.ufg.br/revista\\_ufg/junho2006](http://proec.ufg.br/revista_ufg/junho2006)>. Acesso em 23 de set. de 2015.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. (Trad. De Myriam Ávilla, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)**. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, 2010, 468 f.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos; CRUVINEL, Larissa Warzocha Fernandes. História, Literatura e Ensino: um diálogo interdisciplinar. In: OLIVEIRA, Hέλvio Frank de; BICALHO, Poliene Soares dos Santos; MIRANDA, Sabrina do Couto de. **Educação e Diversidade: múltiplos olhares**. Anápolis: Universidade Estadual de Goiás, 2013.

BIOGRAFIA DE CARLOS A. DE CAMPOS. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/CAMPOS,%20Carlos%20Augusto%20de.pdf>. Acesso em 22/03/2016 às 9h.

BIOGRAFIA DE MARIA JOSÉ DE SILVEIRA. Disponível em: <http://enciclopedia.Itaucultural.org.br/pessoa/214362/maria-jose-silveira>. Acesso em 18/11/2015 às 19h. Acesso em 22/03/2016 às 9:30h.

BLOCH, MARC. **Apologia da História**. São Paulo: Zhaar, 1997.

BOAVENTURA, Deusa Maria Rodrigues. **Urbanização em Goiás no século XVIII**. 280 f. Tese (Doutorado em História e Fundamentos da Arquitetura e Urbanismo). São Paulo: Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo (USP), 2007.

BORGES, Valdeci Rezende. História e Literatura algumas considerações. In: **Revista de Teoria da História**. Ano 1, Número 3. Goiânia, UFG, junho/ 2010.

BOSI, Alfredo. **História Concisa da literatura brasileira**. 43 ed. São Paulo: Cultrix, 2006

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

BRASIL, Antônio Americano do. **Súmula de História de Goiás**. (Ed. Anotada por Humberto Crispim Borges). 3ª ed. Goiânia: Unigraf, 1982.

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

BRUCK, Mozahir Salomão. **Biografias e literatura: entre a ilusão biográfica e a crença na reposição do real**. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2009.

CAMPOS, Antonio Pires de. Breve Notícia que dá Antonio Pires de Campos do Gentio bárbaro... In: **Revista Trimestral do Instituto Geográfico do Brasil**. t. 25. Rio de Janeiro, Kraus Reprint, 1862, p. 437-449. Disponível em: <https://ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb.html>. Acesso em 12/12/2015.

CAMPOS, Carlos Augusto de Campos. **As heroínas do Brasil: perfis biográficos da História Militar do Brasil**. Rio de Janeiro, 1917.

CAMPOS, Francisco Itami; SILVA, Sandro Dutra e. Coronéis e camponeses: a fronteira da fronteira e a tese da “ficção geográfica” em Goiás. In: SILVA, S. D.; *et al.* **Fronteira**

**Cerrado:** Sociedade e natureza no oeste do Brasil. Goiânia: Ed. da PUC Goiás/Gráfica e Editora América, 2013. p. 125-142.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira:** momentos decisivos (1836-1880). 9 ed. 2 v. Belo Horizonte: Itatiaia Ltda, 2000.

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

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. (Trad. Maria de Lourdes Menezes). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **A história cultural:** entre práticas e representações. (Trad. Maria Manuela Galhardo). Lisboa: Difel, 2002.

\_\_\_\_\_. A verdade entre ficção e história. In: SERPA, Élio Catalício; et all. **Narrativa da modernidade:** história, memória e literatura. Uberlândia: EDUFU, 2011, p. 213-226.

\_\_\_\_\_. **A história ou a leitura do tempo**. (trad. Cristina Antunes). 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

CHAUL, Nars Fayad. Goiás: da decadência à modernidade. In: **Ciências Humanas em Revista:** Revista do Instituto de Ciências Humanas e Letras – História. V. 6. n.2. jul/dez. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1995, p. 11-26.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência:** pesquisas de antropologia política. (Trad. Paulo Neves). São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

COUDREAU, Henri. 1897. **Voyage au Tocantins-Araguaya:** 31 décembre 1896 – 23 mai 1897. Paris: A. Lahure, Imprimeur-Éditeur. Disponível em: [http://biblio.etnolinguística.org/coudreau\\_1897\\_araguaya](http://biblio.etnolinguística.org/coudreau_1897_araguaya). Acesso em 20/02/2015.

COUTINHO, Afrânio. **A literatura no Brasil: relações e perspectivas, conclusão**. São Paulo: Global, 1999.

COUTO, Luiz do. Heroína Goiana. In: **Oeste**. Ano XX. Número 17. Goiânia, junho de 1944, p. 16-17.

CRUZ, Gisele Thiel Della. **Negras, índias e outras mulheres:** representações femininas na ficção histórica brasileira contemporânea. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná, Curitiba/PR: UFP, 2014.

CUNHA MATTOS, Raymundo José. **Chorografia da Província de Goyaz**. Goiânia: Sudeco/Governo de Goiás, 1824, 1979.

CUNHA, Manuela Carneiro. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 133-154.

\_\_\_\_\_. In: **Revista de Antropologia**. Volumes 30/31/32. São Paulo: Universidade de São Paulo – Departamento de Antropologia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 87/88/1989.

DAVIDOFF, Carlos Henrique. **Bandeirantismo: verso e reverso**. 6ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1982.

DIDONE, André Rubens. **A influência das ordenações portuguesas e espanhola na formação do direito brasileiro do primeiro império**. (Tese de doutorado) Orientador Jorge Horacio Schijman. Universidade Municipal de São Caetano do Sul, 2005.

DOSSE, François. **O Desafio Biográfico: escrever uma vida**. Tradução Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

ENDERS, Armelle. “O Plutarco Brasileiro” A Produção dos Vultos Nacionais no Segundo Reinado. In: **Estudos Históricos**. Vol. 14, nº 25. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas, 2000, p. 41-62.

FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino**. Tradução de Dorothee de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

FERNANDES, Florestan. Antecedentes Indígenas: Organização Social das Tribos Tupis. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo I, A Época Colonial. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 72-86.

FERRETTI, Danilo José Zioni. **A Emergência de um discurso etno-historiográfico nos primórdios do IHGB: o caso do Brigadeiro Machado de Oliveira**. Anais da Associação Nacional de História – ANPUH XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, São Leopoldo, 2007, p. 1 – 9.

FERRI, Mário Guimarães. Apresentação. In: SAINT-HILAIRE, Auguste F. C. P. de. **Viagem à Província de Goiás**. (Trad. Regina Regis Junqueira). Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1975, p. 11-12.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: POHL, Johann Baptist Emmanuel. **Viagem no interior do Brasil**. (Trad. Milton Amado e Eugênio Amado). Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1976, p. 11-12.

FUNES, Eurípedes Antonio. Sertão Cerrado. In: SILVA, S. D.; *et al.* **Fronteira Cerrado: Sociedade e natureza no oeste do Brasil**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás/Gráfica e Editora América, 2013. p. 125-142.

GIRALDIN, Odair. **Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

\_\_\_\_\_. Renascendo das cinzas: um histórico da presença dos Cayapó-panara em Goiás e no triângulo mineiro. In: **Sociedade e Cultura**. Goiânia, v. 3, n. 1, jan./dez. 2000, p. 161-184.

HOLLANDA, Heloisa Buarque. **Letras, Armas e Virtudes**. Disponível em: <http://www.heloisabuarquedehollanda.com.br/letras-armase-virtudes/> Acessado em 28 de janeiro de 2016.

IBGE. **Censo demográfico 2010**. Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena.html>. Acesso em 20 de fev. de 2016

JOBIM, José Luís. Indianismo literário na cultura do Romantismo. In: **Revista de Letras, Vol. 37/38 (1997/1998)**. UNESP Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27666689>. Acesso em: 28/01/2009 12:30, p. 35-48.

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

KARASCH, Mary. Catequese e Cativo: Política indigenista em Goiás (1780-1889). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 397-412.

KRAMER, Lloyd. Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick Lacapra. In: HUNT, Lynn (org.). **A Nova História Cultural**. (trad. Jefferson Luiz Camargo). 2 ed. São Paulo Martins Fontes, 2001, p. 131-173.

LEMES, Fernando Lobo. Por uma releitura da História. A Historiografia de Goiás e o paradigma da decadência. In: LEMES, Fernando Lobo (Coord.). SOUSA, Avanete Pereira de; REINATO, Eduardo José; JESUS, Nauk Maria. **Para Além das Gerais: Dinâmicas dos Povos e Instituições na América Portuguesa: Bahia, Goiás e Mato Grosso**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2015, p. 169-218.

LEENHARDT, Jacques; PESAVENTO, Sandra Jatahy. Apresentação. In: LEENHARDT, Jacques; PESAVENTO, Sandra Jatahy (orgs.). **Discurso histórico e narrativa literária**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1998. (Coleção Momento)

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaína (Coords.). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996. p. 183-191.

LEVILLAIN, Philippe. Os protagonistas: da biografia. In: RÉMOND, René. **Por uma história Política**. (Trad. Dora Rocha). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

LORIGA, Sabina. **O pequeno x: da biografia à história**. (trad. Fernando Scheibe). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

LUKESCH, Anton. **Mito e vida dos índios Caiapós**. (Trad. Trude Arneitz von Laschan Solstein; revisão técnica: Renata Brigitte Viertler). São Paulo: Pioneira, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

MACEDO, J. M. de. **Anno Biographico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Typographia e Lithografia do Imperial Instituto Artístico, 1876.

\_\_\_\_\_. **Mulheres célebres**. Rio de Janeiro: Garnier, 1978.

\_\_\_\_\_. D. Damiana da Cunha. In: **A Informação Goyana**. Ano II. Vol. 1 – N. 9. Rio de Janeiro, 15 de abril de 1918, p. 108-109.

MACHADO D' OLIVEIRA, Joaquim. Os Cayapós. In: **Revista Trimestral do Instituto Histórico Geographico e Etnographico do Brasil**. t. 24. Rio de Janeiro, Kraus Reprint, 1861. p. 491-524. Disponível em: <https://ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb.html>. Acesso em 02/01/2016.

MACHADO, Maria Helena P. T. Um mitógrafo no Império: a construção dos Mitos da História Nacionalista do Século XIX. In: **Estudos Históricos**. V. 14, nº 25. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas, 2000, p. 63-79.

MARTINELLI, Pedro. **Fotografias Povos Indígenas Panará**. Disponível em: <http://www.pedro martinelli.com.br/blog/>. Acesso em 13 de março de 2016.

MOURA, Marlene Castro Ossami de. Os Tapuios do Carretão. In: MOURA, Marlene Castro Ossami de. **Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural**. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. Vieira/Ed. Kelps, 2006. p. 51-87

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NUNES, Eurípedes Barbosa. **Damiana da Cunha – Heroína Goiana**. Disponível em: <http://www.gobgo.org.br/noticias/2012/02/18fev12a.html>. Acesso em 05 de jan. de 2016, as 10h.

NUNES, Genilson Ferreira. **Fotografia da Igreja São José de Mossâmedes**. Mossâmedes, 2006.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso. O medo dos colonizadores em relação ao indígena na expansão da fronteira colonizadora, em Goiás, nos séculos XVII e XIX. In: SILVA, S. D.; *et al.* **Fronteira Cerrado: Sociedade e natureza no oeste do Brasil**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás/Gráfica e Editora América, 2013, p. 87-102.

OLIVEIRA, João Pacheco. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

PALACIN, Luís. **Sociedade Colonial (1549-1599)**. Goiânia, Ed. da Universidade Federal de Goiás, 1981.

PALACÍN, Luís. GARCIA, Ledonias Franco. AMADO, Janaína. **História de Goiás em Documentos: I Colônia**. Goiânia: Editora da UFG, 1995.

PALACÍN, Luis; MORAES, Maria Augusta de Sant'Anna. **História de Goiás (1722-1972)**. 7ª ed. Goiânia, Vieira/UCG, 2012.

PEDRO, M. J. O Feminismo de “Segunda Onda”: Corpo, prazer e trabalho. In: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (orgs.) **Nova História das Mulheres**. São Paulo: Contexto, 2012. (p. 238-259)

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. **O povo invisível: a história dos Avá-Canoeiros nos séculos XVIII e XIX**. Goiânia: UCG, 1994.

PEQUENO, Eliane da Silva. Trajetória da reivindicação Kayapó sobre a Terra Indígena Badjônkôre. In: **Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI**. V. 1. Brasília: dez de 2014, p. 249-288. Disponível em: [http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudios-e-Pesquisas/revista\\_estudos\\_pesquisas\\_v1\\_n2/Artigo7-Eliane-Silva-Pequeno.pdf](http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Revista-Estudios-e-Pesquisas/revista_estudos_pesquisas_v1_n2/Artigo7-Eliane-Silva-Pequeno.pdf). Acesso em 09/03/2016.

PEREIRA, Eliane Martins Camargo Manso. A construção de Nação e Região em Goiás, 1830-1945. In: **Ciências Humanas em Revista: Revista do Instituto de Ciências Humanas e Letras – História**. V. 6. n.2. jul/dez. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1995, p. 11-26.

PEREIRA, Lígia Maria Leite. Algumas reflexões sobre histórias de vida, biografias e autobiografias. In: **História Oral**. Vol. 3. FAFICH/UFMG, 2000. p. 117-127.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 115-132.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. 2 ed. 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

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

PINTO, Olegário. Catechese e civilização dos índios de Goyaz. In: **A Informação Goyana**. Vol. VIII, n. 11. Rio de Janeiro, junho de 2015, p. 83-87.

PLEKHÂNOV, Guiorgui. O papel do indivíduo na História. In: PLEKHÂNOV, Guiorgui. **A concepção materialista da história**. 5 ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.

POHL, Johann Baptist Emmanuel. **Viagem no interior do Brasil**. (Trad. Milton Amado e Eugênio Amado). São Paulo: EDUSP, 1976.

POVO PANARÁ. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/panara>. Acesso em 09 de mar de 2016, as 21h.

QUINLAN, Susan Canty. Apresentação. In: SABINO, Inês. **Lutas do Coração**. Florianópolis:Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC,1999.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. A agropecuária e os aldeamentos indígenas goianos. In: **Revista de Ciências Sociais**. UNESP. Vol. 9/10 São Paulo: Perspectiva, 1986/1987, p. 119-143.

\_\_\_\_\_. Aldeamentos Goianos em 1750. In: **Revista de Antropologia**. Volumes 30/31/32. São Paulo: Universidade de São Paulo – Departamento de Antropologia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 87/88/1989.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. 3 vol. (Trad. Claudia Berline; revisão da tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ROCHA, Leandro Mendes. **O Estado e os índios: Goiás (1850-1889)**. Goiânia: Ed. UFG, 1998.

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

SALLES, Gilka Vasconcelos Ferreira de. **Economia e escravidão na Capitania de Goiás**. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1992.

SAINT-HILAIRE, Auguste F. C. P. de. **Viagem à Província de Goiás**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1975.

SAMPAIO, Luiz Augusto. **Legislação sobre Goiás no Reino e Império: Dom Pedro II e glossário**. Goiânia: Contato Comunicação, 2011.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Política indigenista no Brasil Imperial. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. **O Brasil Imperial (1808-1831)**. Volume I. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 175-206.

SANDES, Noé Freire. O teatro, a nação e a independência. In: **Ciências Humanas em Revista**: Revista do Instituto de Ciências Humanas e Letras – História. V. 6. n.2. jul/dez. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1995, p. 79-92.

\_\_\_\_\_. **A invenção da nação: entre a monarquia e a república**. Goiânia. Ed. Da UFG: Agência Goiana de Cultura Pedro Ludovico Teixeira, 2000.

SANTOS; Jocycléia Santana dos; OLIVEIRA, Maria de Fátima. Sensibilidades e Sociabilidades no Ensino de História. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy [et al]. **Sensibilidades e sociabilidades: perspectivas de pesquisas**. Goiânia: Ed. UCG, 2008.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. **Projetos para o Brasil**. (Org. Miriam Dolhnikoff). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SILVA, Maria José Modesto. **O Real e o Ficcional em a Casca da Serpente e Guerra no Coração do Cerrado**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em

Letras: Literatura e Crítica Literária, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2009.

SILVA, Mônica Martins. As festas populares e a “invenção” das tradições: uma reflexão sobre as Cavalhadas e a Procissão do Fogaréu em Goiás (1940-1980). In: **Patrimônio e Memória**. UNESP – FCLAs – CEDAP, v.7, n.1, jun. 2011, p. 212-230.

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

\_\_\_\_\_. **Entrevista**. 25/0/3/2007. Disponível em: <http://www.overmundo.com.br/overblog/a-guerra-no-coracao-de-damiana-da-cunha>. Acesso em 09/09/2015.

\_\_\_\_\_. Santo de casa? In: **O Popular: Crônicas & Outras Histórias**. 06/12/2014. Disponível em: <http://www.opopular.com.br/editorias/magazine/cr%C3%B4nicas-outras-ist%C3%B3rias-1.145045/santo-de-casa-1.728722>. Acesso em 10/02/2016.

SOUZA E SILVA, Joaquim Norberto de. Biographia: Damiana da Cunha. In: **Revista do Instituto Histórico Geográfico e Etnográfico do Brasil**. Vol. 24. Rio de Janeiro, Kraus Reprint, 1861. p. 525-536. Disponível em: <https://ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb.html>. 01/07/2015.

\_\_\_\_\_. **Brasileiras Celebres**. Ed. Fac-símile: Rio de Janeiro: Garnier, 1862. Brasília: Senado Federal, 1997. (Coleção memória brasileira; n. 6).

SOUZA FILHO, Durval de. **Os retratos dos Coudreau: Índios, Civilização e Miscigenação** através das lentes de um casal de visionários que percorreu a Amazônia em busca do “Bom selvagem” (1884-1899). Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia: Belém, 2008.

TELES, Gilberto Mendonça. **A poesia em Goiás**. Goiás: UFG, 1983

TELES, José Mendonça. **A imprensa Matutina: ensaio**. 2 ed. Goiânia: Kelps, 2010.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. (trad. Beatriz Perrone-Moisés) – 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. In: **Tempo: Descobrimientos e Redescobrimientos do Brasil**. Número 8. Revista Digital de História do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Agosto de 1999, p. 1-12.

WHITE, Hayden. **Meta-História: a Imaginação Histórica do Século XIX**. (trad. José Laurênio de Melo). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992. (Coleção Ponta; v. 4).