

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DA ESCOLA DE SERVIÇO
SOCIAL / DOUTORADO.**

Cesar de Miranda e Lemos

**Registros de *papel branco*: a *presença* indígena,
relações interétnicas e suas representações no Rio de
Janeiro do Império à República.**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Serviço Social, sob orientação do Prof.^o Dr.^o Jose Paulo Netto e Coorientação do Prof.^o Dr.^o João Pacheco de Oliveira Filho.

**RIO DE JANEIRO
2008**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Agradecimentos

Iniciei esse estudo há cerca de dez anos. Antes, realizei minha formação como Bacharel e Licenciado em História na primeira metade dos anos 90 do século passado na Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde aprendi a pensar como historiador. Minhas primeiras pesquisas foram sobre as relações de compadrio entre cativos africanos em uma Freguesia do Rio de Janeiro entre o século dezoito e o século dezenove. Mesmo assim, não convivi nesta oportunidade com as perspectivas da etnohistória. Na formação de grande parte dos historiadores no Brasil esse hiato é uma *questão*.

Em 1995, participei de um curso promovido pelo Museu do Índio no Rio de Janeiro em parceria com a Associação Brasileira de Antropologia – ABA com o *sugestivo* título - *Dimensões das Culturas Indígenas*. Depois, realizei por mais alguns anos outros módulos do mesmo curso abordando diversas temáticas indígenas. O *hiato* em minha formação se *desfez*.

Desde então convivo com inúmeros índios, suas sociedades e caminhadas. Nas atividades como educador incorporei a *etnohistória* como um horizonte metodológico e interpretativo. Um olhar mais crítico sobre a formação societária brasileira fez o país e a cidade onde principiei a vida ficarem mais interessantes.

Realizei em 1997 o Mestrado em História na Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Estudei a formação da *Classe* ferroviária brasileira com o fito de interpretar o ambiente pluriétnico e polissêmico da constituição de laços de identidades laborais entre os trabalhadores brasileiros.

Como se fossem *sinais de fumaça*, encontrei os índios *Kaingang* aturdidos pela construção de uma Estrada de Ferro em 1910 no interior de São Paulo, na região de Bauru, *construção* que os *capturou* como obstáculos à *marcha civilizatória*. Conheci, então, a índia *Vanuire* e a sua resistência e sabedoria em prol de seus *parentes* num contexto de intensos conflitos com a sociedade envolvente. Essa foi uma das fontes inspiradoras para esse doutoramento sobre os índios no Rio de Janeiro.

Ressalto a franca generosidade do Programa de Pós-Graduação da *Escola de Serviço Social* da UFRJ que me acolheu, crítica e fraternamente, entre seus estudantes. Encontrei um orientador de enorme espírito questionador, compreensível e tolerante, intelectual e ativo participante da vida social e política brasileira, um mestre em todos

os sentidos - o Professor *José Paulo Netto*. O espaço é pequeno para fazer justiça a esse *orientador*.

Com outros Professores e com muitos funcionários da Pós-Graduação da Escola de Serviço Social desfrutei de experiências que contribuíram para a realização deste trabalho.

O Professor João Pacheco de Oliveira foi o co-orientador nessa caminhada. Suas orientações e o contato com a sua intensa produção sobre os índios no Brasil cimentaram grande parte dos núcleos interpretativos que desenvolvi sobre a temática. O convívio com suas experiências e reflexões sepultaram de vez o hiato que marcou minha formação como historiador no que se refere às sociedades indígenas.

Outra influência decisiva na minha caminhada como pesquisador da temática indígena foi o Professor Ribamar Bessa Freire. Estudioso e intelectual, de exuberante compromisso com os índios, uma grande parte das minhas opções metodológicas para o atual estudo devo aos seus ensinamentos.

Finalmente, sem querer parecer óbvio, mas, apenas, verdadeiro, nenhuma das experiências, trocas e contatos até aqui perfilados teriam se realizado plenamente sem o esteio, a humanidade, o afeto e o apoio incondicional, justo e fraterno, humano e contraditório, real e inesquecível, de Maria Lucia de Miranda e Lemos. Uma mulher que me ofereceu a vida e que nunca largou minhas mãos, sem impedir meus vôos. Mãe no puro sentido da vida, a origem de tudo.

Foram todos esses os enlaces e os condicionamentos que me trouxeram até mais essa conclusão de caminhada. Todos os tropeços, imprecisões e *hiatos* que persistirem no trabalho, agora apresentado, são minhas próprias pegadas pelo caminho que trilhei, mas, ainda assim, como dizia o saudoso Apolônio de Carvalho – *Valeu a pena sonhar!*

Sumário

<i>Resumo / Resummé / Abstract.</i>	05 – 06 – 07.
<i>Introdução</i>	08.
I – Registros de <i>papel branco</i>: novas impressões e digitais	37.
I. 1 – Ethos em questão.....	76.
I. 2 – Delimitações dos tempos em debate – durações e historicidades.....	91.
I. 3 – Escavações e ferramentas – horizontes em perspectiva.....	92.
II – Da <i>Terra</i>, da <i>Nação</i> e luso-brasileiros: tempo e dimensões de um mito e de suas representações	100.
II. 1 – O espaço e o lugar das relações interétnicas na formação societária brasileira – o caso do Rio de Janeiro.....	128.
II. 2 - Colonialismo e <i>situação colonial</i> : a sociedade envolvente e a dialética de suas dimensões e apropriações.....	148.
III – Geografia de um <i>apagamento</i> – O Rio de Janeiro como epicentro de uma engenharia política	160.
III. 1 – Territorialidade política de uma edificação duradoura.....	169.
III. 2 – A Fabricação da mistura: os censos nacionais e a imagem de nação...186	
IV – Apropriações de um tempo e considerações	199.
V – Bibliografia e Fontes	205 – 236.

Resumo

Registros de *papel branco*: a **presença indígena, relações interétnicas e suas representações no Rio de Janeiro do Império à República** é uma interpretação sobre os meios e as formas de *fabricação* do *apagamento* da *presença* dos índios no território de *capitalidade* investido no Rio de Janeiro durante o *longo* século XIX.

Da trama sócio-política que envolveu essa *engenharia* desdobraram-se o *acaboclamento* dos índios em meio a um mundo social de intensas relações interétnicas, e as contínuas representações das elites instaladas nesta *territorialidade* sobre os indivíduos e as sociedades indígenas, criando como substrato destas *fabricações* - o *apagamento* dos índios do Rio de Janeiro.

A crítica a esse processo foi feita mediante a combinação de fontes diversas: paroquiais, fundos de presidência de província, fundos da polícia da corte entre outras – e diálogos com a historiografia e o pensamento social brasileiro sobre a temática. Eis as características desta investigação e Tese.

Resummé

Registre de papier Blanc: la présence indienne, les relations interethniques et ses représentations à Rio de Janeiro Empire de la République est une interprétation de l' moyens et les moyens de *fabrication-off Indiens* dans le territoire du *capital investi* à Rio de Janeiro au cours de le long du dix-neuvième siècle.

Le contexte socio-politique parcelle qui impliquait l'ingénierie décompose l' *acaboclamento* des Indiens au milieu d'un monde social intense des relations interethniques et de la poursuite des représentations des elites installé cette *territorialité* sur les individus et les sociétés autochtones, support telles que la création de *produits fabriques* la disparition des Indiens de Rio de Janeiro.

La critique de ce processus est fait en combinant différentes sources: esprit de clocher, président de la province de fonds, fonds de la police parmi d'autres de coupe - historiographique et un dialogue avec la pensée sociale brésilienne sur le sujet. Ce sont les caractéristiques de cette recherche et de thèse.

Abstract

Blank registrations: the aboriginal presence, interethnic relations and their representations in Rio de Janeiro from the Empire to Republic period is an interpretation of the means and forms of *fabricating the suppression of native presence* in the territory of financial investment in Rio de Janeiro throughout the long XIX century.

Out of the socio-political plot involving this *engineering* unfolded the *acaboclamento* of the natives, in the midst of of a social world of intense interethnic relations and the continuous representations of the elites established in this *territoriality* over the individuals and the aboriginal societies, generating as a substract of these fabrications, the disappearance of the aboriginal natives of Rio de Janeiro.

The criticism of this process was made by means of a combination of several sources: parochial, provincial presidence funds, the court police funds, among others - and a historiographical dialog, besides the Brazilian social thought of this theme. These are the characteristics of this investigation and Thesis.

Introdução

*Ninguém ouviu um soluçar de dor
No canto do Brasil.
Um lamento triste sempre ecoou
Desde que o índio guerreiro
Foi pro cativo e de lá cantou.*

*Negro entoou um canto de revolta pelos ares
No Quilombo dos Palmares, onde se refugiou.
Fora a luta dos inconfidentes
Pela quebra das correntes.
Nada adiantou.*

*E de guerra em paz, de paz em guerra,
Todo o povo dessa terra
Quando pode cantar,
Canta de dor.*

*E ecoa noite e dia: é ensurdecedor.
Ai, mas que agonia
O canto do trabalhador...
Esse canto que devia ser um canto de alegria
Soa apenas como um soluçar de dor¹*

Se pensarmos sobre os sentidos de uma música como uma negociação, logo uma interação, na qual se expõe o valorizado (silenciando o indesejado) no e para o grupo de indivíduos envolvidos em trocas sócio-culturais permeadas por signos tomados como comuns – o de coletividade ou *nação* p.ex. - começamos a nos aproximar da noção de produção de memórias e, é claro, da *fabricação* de esquecimentos.

Uma e outra são dialeticamente constitutivas da *gramaticalidade* dessas narrativas. A música e outras formas de dizer, representar e comunicar memórias estão crivadas de escolhas sobre o que merece ser visitado e o que deve ser esquecido. A memória é um conceito fundamental para os estudos históricos, é um conceito *crucial*, segundo *Le Goff* (1994: 423).

Partindo do pressuposto de que os sentidos que informam sobre determinadas seleções de valores tornados representativos de uma coletividade são constituídos nas

¹ - Música: *Canto das três raças*. Compositores: Paulo C. Pinheiro - Mauro Duarte / intérprete: Clara Nunes. Essa música e seu disco alcançaram enorme repercussão nos anos de 1970. Entre os muitos sucessos de Clara Nunes alcançou uma vendagem discográfica espetacular. Foram 1 milhão e 27 mil cópias vendidas em 1976. Só não ultrapassou o *Nação* com 1 milhão e 32 mil cópias vendidas em 1982 e o “campeão” *Brasil Mestiço*, com 1 milhão e 500 mil cópias em 1980.

práticas de interação (conflituosas, adaptativas, interativas) realizadas por pessoas posicionadas numa determinada relação de contatos (assimétricos ou não) onde identidades sociais² e étnicas³ são elaboradas, veremos que os discursos sobre as identidades (incluindo as memórias) produzidos neste *jogo* de posições podem ser examinados com base nas figuras simbólicas que os veiculam e produzem significados para os agentes sociais envolvidos nestas interações.

Assim, considerar as representações escolhidas na e para a dinâmica do *jogo* interativo dos grupos e coletivos humanos como formas cognitivas referentes a uma determinada situação de contatos ou de um tipo de *memória* sobre estes compartilhada pelos integrantes de uma *situação* histórica é reconhecer a vitalidade do uso de simbologias como formas de condensação de significados produzidos a partir de um *lugar* social, de um *território*⁴ construído - num duplo sentido, como um *lugar* para o exercício do poder simbólico e de produção de representações sobre algo ou alguém – ou de esquecimentos ou *apagamentos* - e como uma *estratégia social para atingir, influenciar ou controlar recursos e pessoas*⁵.

Os recursos lingüísticos, simbólicos e classificatórios utilizados nos ambientes de interação societária entre os indivíduos ou grupos neles inseridos para a produção de alteridades (identidades), como observou Todorov (1991), são, antes de tudo, formas de exercício de poder.

² - Compreendemos a produção de identidades sociais como foi sugerido por Thompson (1998). Considerando os *textos* e os *dialetos* que as descrevem como pertinentes a determinadas condições materiais de existência e de valorações sócio-culturais significantes das experiências compartilhadas por grupos humanos em contextos sócio-históricos próprios dessas experiências.

³ - Acolhemos a conceituação de *identidade étnica* tal como esta foi desenvolvida nas formulações de Barth (1998), como construções elaboradas em situações de contato e de interação social – em *fronteiras étnicas*. Os grupos étnicos, segundo Barth - *são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas*. (p.189)

⁴ - Compreendemos *Território* neste estudo em dois níveis - como um *lugar* de disputas matéricas e simbólicas envolvendo os investimentos dos grupos inseridos nessas disputas, como sugeriu Bourdieu (2001) e associado a conceituação de *territorialidade* ou *espacialidade* como abordou Sack (1986). Segundo o autor a noção de *territorialidade* humana envolve *o controle sobre uma área ou espaço que deve ser concebido e comunicado* e é também *uma estratégia espacial para atingir, influenciar ou controlar recursos e pessoas, pelo controle de uma área e, como estratégia, a territorialidade pode ser ativada e desativada* sendo, desta forma, concebida numa perspectiva política. (p.86) (grifos meus). Sack reconheceu a dimensão econômica (“usos da terra”) e cultural (“significação” do espaço) da *territorialidade* ligadas *ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar*. (p.86) (grifo meu) É neste sentido – de um *território* de combinações sócio-históricas, como sugere o caso do Rio de Janeiro no longo século XIX, que empregamos a noção de *territorialidade* como um *lugar social* onde são construídos valores, imagens e significados compartilhados e disputados por grupos humanos com projetos próprios de afirmação e de domínio.

⁵ - Sack, op.cit. p.86.

Portanto, o universo social das linguagens e dos *registros* empregados neste *jogo* – impregnados de uma *gramaticalidade* que lhe serve como tradução das intenções em disputa – produz em combinação com as relações materiais de existência determinadas hierarquias sociais e formas de exercício do poder que definem as *fronteiras* por onde são exercidas as práticas *territoriais* que culminam em alteridades, posicionamentos societários e exclusões de grupos humanos.

A partir da análise dos significados de discursos inscritos em representações compartilhadas no *jogo* dessas interações sociais – p.ex. sobre e na música – podemos captar informações sobre os sistemas de significação que circulam entre grupos de atores sociais dando-lhes coesão grupal ou distanciamentos em relação ao que preside o *enredo* dessas interações.

Quer dizer, interpretar tal *jogo* de significados como *práticas sociais* construídas simbolicamente num *território* de disputas e de formação de hierarquias sociais e políticas.

Vejamos este *jogo* no *enredo* que abre essa introdução. Inicialmente a estrofe que serve de abre-alas ao *Canto* das três raças⁶ trata metaforicamente dos duzentos primeiros anos da colonização do Brasil, período em que, segundo certas tradições historiográficas⁷, o estudo dos índios e de suas sociedades se faz relevante.

Com uma narrativa permeada pelas representações construídas pelo *indianismo*⁸ do século XIX, o *índio guerreiro*, submetido ao cativo, soluçou prantos de dor e “ninguém ouviu”.

⁶ - É uma *narrativa* referente ao construto da idéia das *três raças* formadoras do Brasil. Maiores detalhes sobre esta *narrativa* e sobre a mitificação que encerra, farei logo adiante.

⁷ - Digo “certas” porque já desfrutamos de críticas historiográficas que relativizam essa periodização para os estudos das sociedades indígenas na história do Brasil oferecendo outras temporalidades sobre a temática. Ver a este respeito CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. Em *Ethos em questão*, no Capítulo I, abordo mais detalhadamente esses estudos.

⁸ - Para uma análise mais detalhada sobre o *indianismo* como uma expressão literária do romantismo oitocentista, bem como, sobre os seus significados para a formação de um imaginário sobre os índios ver Coutinho (1959: 139-178 e 2004), Sodré (1960:37-39 e 1938:199-294), Veríssimo (1954:139-241) e Candido (1957). Benjamin Abdala Junior (2004), em um artigo sobre a obra *Formação da Literatura Brasileira* de Candido, ofereceu uma excelente compreensão sobre o “*espírito*” que presidiu a *Formação* - a busca de uma *genealógica* da Nação. Afirma o autor: *A Formação [...] não constitui apenas um livro sobre os momentos fundamentais da formação específica de nossa literatura [...] É sobretudo uma definição[...]dos traços marcantes de como nos imaginávamos no momento de nossa afirmação como nação politicamente independente* (p.360). (grifos meus) A importância da subjetividade de uma força imaginativa na lapidação de uma determinada identidade nacional na *capital da nação* - o Rio de Janeiro, no ambiente oitocentista, especialmente no tocante aos índios, importa decisivamente para o *corpo* interpretativo desta Tese.

Tal pranto ecoado de algum *canto do Brasil* - lugar tão indefinido como a própria idéia de “índio guerreiro”, representações de um *corpus* mimético⁹ - expressou um imaginário nacional caro aos *mitos* estruturantes do Brasil enquanto *nação*.

Primeiro como uma representação de um personagem elaborado no ambiente sócio-cultural oitocentista que elegeu o índio idealizado como símbolo de uma *nacionalidade*. Um personagem sem um *lugar* concreto na geografia do mundo social de uma sociedade escravista e aristocrática, como um *corpo* sem interações sociais movimentando-se entre ruas sem conflitos. O edifício social brasileiro desejado pelas elites *fundadoras* do Estado Nacional foi semanticamente corporificado em apreensões como esta.

O longo século XIX foi uma avenida aberta a esses *desejos* de um Brasil como um *lugar* sem conflitos. Avenida de muitos sinais, engarrafamentos e atropelamentos, por onde desfilaram idéias e políticas sociais sobre uma imaginada *civilização* do país. A *capital da nação* – o Rio de Janeiro – foi o *lugar* que abrigou a sinergia desses investimentos e colisões, como veremos.

O construto do índio idealizado no século XIX ofereceu à invenção da *nação* originalidade no conserto das demais nações ocidentais, rendendo um efeito midiático, quer dizer, um *signo lingüístico*: de um *corpus* simbólico descarnado de materialidade social transmigrou para um *território* de sonoridades e mobilidades denotativas balizado por uma determinada idéia de civilização¹⁰, constituindo-se como um recurso simbólico de importante ressonância política para respaldar atuações das elites e de seu *estado* em relação aos índios e suas sociedades no período e a *posteriori*. Ofereceu à sociedade

⁹ - Mimetismo no sentido de uma *fabricação* de modelos e de uma ideação de lugares, ou como um mecanismo simbólico servindo à lógica comparativa e classificatória sobre outros *tipos*, modelos e lugares. Por exemplo, para exaltar uma atitude rebelde de um tipo humano em face de outro marcado pela aceitação ou conformismo numa dada situação de conflito. Muitas narrativas sobre os índios são prisioneiras desse olhar mimético, ainda mais quando associadas ao tema da escravidão – especialmente, quando usadas para comparar a *escravidão dos índios* com a *escravidão dos africanos* e suas “reações” ao cativo. Há um *texto oculto* na idéia do *índio guerreiro*. Idealiza os índios, afirmando seu “natural apego à liberdade” e conseqüente *inadequação ao cativo*, enquanto *naturaliza* a escravidão para os africanos, “*mais “adaptados a ele”*”. Nada disso faz ou tem sentido histórico. Mas não é impossível encontrarmos tais “noções” desenvolvidas em livros didáticos para o ensino da história e como um *senso comum* sobre o assunto na sociedade como um todo. Não advogamos estes olhares aqui. Para acessar leituras que superam esta perspectiva mimética ver Gomes (2002 e 2003).

¹⁰ - Um **signo lingüístico** constitui-se de duas partes: [...] pela combinação de um conceito, denominado, significado e uma imagem acústica, denominada significante. A imagem acústica de um signo lingüístico não é a palavra falada (ou seja, o som material), mas a impressão psíquica deste som [...] In: Holanda, Aurélio Buarque de. *O Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* – 1ª Edição – 10ª impressão, Rio de Janeiro: 1975. A força da ideação denotativa que capturou e representou os índios pelos signos da *civilização* foi bem estudada por PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. *Imagem e Representação do Índio no Século XIX*. (59-72). In: CUNHA (1992) op.cit.

envolvente referências para a *captura* e a estigmatização das sociedades indígenas em face da idealização de um índio *civilizado* e *heroicizado*.

Em diferentes dimensões da *captura* (em fronteiras de contato próprias aos *contextos* de suas realizações) diversos agentes sociais produziram *registros* sobre os índios que direta ou indiretamente se referenciaram nos paradigmas de *civilização*¹¹ circulantes no *longo XIX*. A *gramaticalidade* dessas *capturas* foi inventiva.

Toda uma *arte* classificatória aplicada sobre eles e suas sociedades foi, sob os signos do índio idealizado do romantismo, conectada aos interesses materiais reunidos em torno da cidade do Rio de Janeiro. Interesses que informaram as narrativas historiográficas oitocentistas sobre os índios e elaboradas pelos intelectuais reunidos no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB.¹²

O índio *civilizado*¹³ adquiriu no *longo XIX* um papel didático para elaboração do que inquirimos aqui: a *produção social* do *acaboclamento* dos índios e o *apagamento* de suas presenças na *capital da nação*.

Veremos essa *produção* como uma premissa civilizatória¹⁴ compartilhada por diferentes segmentos das elites nacionais para a *transição* da *nação* de um *estado primitivo* à condição de *lugar* de civilidade, e, nesta transfiguração, subsidiar os investimentos no *apagamento* dos índios (como símbolos do primitivismo) no *lugar* onde a *nação* se pensou civilizada, no Rio de Janeiro.

Esquizofrenia fabulosa, transformados em ícones e transfigurados como uma invenção¹⁵ - os registros de *papel branco*, neste *jogo* de simbologias, descarnados de vida social no *lugar* onde a *nação* foi *imaginada* no século XIX – o Rio de Janeiro, os índios foram *apagados* desta *territorialidade* por uma combinação de diferentes *injunções* simbólicas e políticas.

¹¹ - Tomo a idéia de *civilização* como foi compreendido por ELIAS, Norbert. O Processo Civilizador – Formação do Estado e Civilização, Vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. Como uma elaboração histórica, como um *processo* que codificou “*mudanças na estrutura dos relacionamentos humanos que, evidentemente, não foram planejadas por indivíduos e às quais eles ficaram sujeitos, quisessem-no ou não*” (p.38).

¹² - Para um aprofundamento sobre as relações do romantismo brasileiro com uma historiografia nacional no período oitocentista, ver Guimarães (1988:5-37). Ver também o artigo de Lucia Maria Paschoal Guimarães (2002: 75-96) em trabalho organizado por Mota (2002), abordando a trajetória de Francisco Adolfo de Varnhagen – Visconde de Porto Seguro, protagonista de uma importante polêmica nos quadros do IHGB sobre o uso da imagem dos índios como símbolos da nacionalidade brasileira. Varnhagen advogou uma interpretação contrária à utilização da imagem do índio como símbolo da nacionalidade. O debate sobre essas questões importa neste estudo como ingredientes intelectivos do *apagamento* da presença dos índios no Rio de Janeiro.

¹³ - Logo à frente no Capítulo I – *Registros de papel branco: novas impressões e digitais* - ofereço uma definição mais precisa da idéia de “índio civilizado”.

¹⁴ - No sentido usado por Elias (1993).

¹⁵ - No sentido empregado por Hobsbawm & Ranger (1997).

Algumas injunções foram decisivas para a elaboração desse cemitério simbólico sobre os índios na *territorialidade* carioca e fluminense. O *status* político conferido ao Rio de Janeiro como *capital* do Brasil desde a segunda metade do século dezoito foi estruturante para isso, como veremos. É o que analisaremos sobre o signo da *capitalidade*.¹⁶

A investidura da capital como *vitrine* da *nação* nos séculos XIX e XX determinou a virulência do construto do *apagamento* sobre os índios. Simbolicamente o *apagamento* dos índios conferiu *civilização* à *capital* do Brasil – *vestindo-a* para ingressar como uma *vitrine* do Brasil moderno no conserto das nações ocidentais.

Outro aspecto dessas injunções foi o caráter político do Estado arquitetado na capital oitocentista do Brasil. O seu *arcaísmo*¹⁷ como um retrato das hierarquias sócio-políticas estruturadas nesse território e informadas pelos códigos do escravismo e da aristocratização das elites.

Outras dimensões para o *apagamento* serão analisadas e interpretadas aqui, como os credos científicos que sustentaram a *transitoriedade* da condição indígena no longo XIX. Credos que advogaram a *inexorável* desaparecimento dos índios no contato com a *civilização*, expressando ideologias evolucionistas e racialistas em voga no período.¹⁸

Retornemos a observação dos recursos simbólicos oferecidos pelos *registros* lingüísticos e suas métricas em *narrativas* como o *Canto* das três raças.

¹⁶ - A transferência da sede da monarquia portuguesa para o Rio de Janeiro em 1808 consolidou uma idéia entre as elites da época, aventada desde o século XVIII, de construção de um império na América Portuguesa. Ao substituir a cidade de Lisboa no papel de fornecer *unidade* às capitanias do império, a cidade do Rio de Janeiro deixou de ser apenas um lugar de importância administrativa e política para os interesses da *nação* e passou a desempenhar o papel de *cabeça* do *corpo* imperial. Além desse aspecto, outro componente fundamental dessa *capitalidade* conferida ao Rio de Janeiro foi o de anular e dissolver visões provincianas sobre o *corpo* da *nação* através da imposição de hábitos e costumes, de padrões de comportamento, de linguagem, de gosto, moda e rostos da *gente* reinol, a partir de uma intenção unificadora e homogeneizadora. Aos modos de agir, pensar e sentir da “província”, a *capital* teria que contrapor padrões e normas que deveriam ser internalizadas por todos aqueles desejosos de se tornarem “homens da Corte”. A *capital* incorporou um “espírito nacional”, é nesse sentido que devem ser compreendidos os esforços dos intelectuais contemporâneos à formação do Estado Imperial em tecer uma unidade avessa aos primitivismos e às identidades particulares de grupos e segmentos da sociedade de corte. O estado nacional brasileiro nasceu avesso a idéia da diversidade, característica mais geral de todas as experiências históricas realizadas a esse pretexto de constituir um Estado Nacional. Para uma análise sofisticada desses pressupostos em relação aos índios ver OLIVEIRA, João Pacheco. Cidadania, racismo e pluralismo: a presença das sociedades indígenas na organização dos estados-nacionais. (27-33) In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n.º. 24, Brasília: IPHAN, 1996.

¹⁷ - Emprego o termo *arcaísmo* no sentido desenvolvido por FRAGOSO e FLORENTINO (1993).

¹⁸ - Para uma abordagem crítica mais detalhada sobre o repertório de ideologias científicas utilizadas nas condições sócio-históricas brasileiras do século XIX para justificar a desaparecimento dos índios ver Schwarcz (1993: 9-66).

As estrofes seguintes às representações do índio idealizado tratam da luta quilombola de Palmares seguida da mitologia inconfidente¹⁹, e do sofrimento do trabalhador moderno, *narrativas*²⁰ ligando passado e presente por meio de uma única *moral* histórica: a longeva retórica das *perdas* identitárias e do *roubo*²¹ do protagonismo de determinados segmentos étnicos e sociais brasileiros.

Neste *jogo* simbólico os índios foram os “pioneiros” na retórica de perdas da *gente* brasileira no processo formativo da *nação*. Nesta *destinação*, a fragilidade dos segmentos étnicos é compensada pela persistente presença dos *brancos* (elites) nos momentos inaugurais do Brasil²². No *texto oculto*²³ do *jogo* retórico narrado, as premissas ideopolíticas que sustentaram hierarquias sócio-históricas do edifício nacional brasileiro no século XIX: a *missão* civilizatória das elites governantes na formação da *nação* e a fragilidade societária do “*povo*”,

¹⁹ - Onde o perfil étnico do *branco* no período republicano foi cristianizado e mitificado, inclusive para reoxigenar o papel personalista, tutelar e autoritário do governo das elites “brancas” no Brasil. Ver a este propósito FONSECA, Thais Nívia de Lima e. *A Inconfidência Mineira e Tiradentes vistos pela Imprensa: a vitalização dos mitos (1930-1960)* In: Revista Brasileira de História. vol.22 no. 44, São Paulo, 2002.

²⁰ - Para um aprofundamento da temática da *narrativa* como uma questão fundamental para a compreensão dos discursos e da produção de memórias históricas ver BURKE, Peter (org.): *A Escrita da História*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

²¹ - Refiro-me ao uso do *roubo* como foi empregado por Adalberto Paranhos (1999) em seu *Roubo da Fala* - como um *processo de assimilação/apropriação/ressignificação da produção simbólica e ideológica* [...] (p.9) que busca tornar as reivindicações e as ações dos segmentos sociais e populares em miragens, delegando às elites a paternidade dos “benefícios” “concedidos” a esses segmentos. Citando Barthes ao analisar o *mito* como uma *fala despolitizava* na sociedade burguesa, o autor enfatiza: *Nessa despolitização da fala, nessa evacuação do real, o mito desloca da história para o da natureza, decreta a abolição da “complexidade dos atos humanos”, reveste-os da “simplicidade das essências” e, como num toque de mágica, reorganiza um mundo isento de contradições. Instala-se a “clareza eufórica”, ou por outra, o reinado da “clareza feliz”, no qual a explicação cede passagem à mera constatação, que no fundo, não passa de uma espécie de primo-rico da tautologia.* (p.30) (Grifos do autor) É importante salientar que Paranhos estuda, em seu trabalho as relações do *mito* no contexto da construção do discurso getulista no século XX que apresentou as *leis trabalhistas* como dádivas do Estado. A terceira estrofe do *Canto*, mantendo a retórica das “perdas”, inclui o trabalhador “moderno” na “*destinação*” do enredo mítico iniciado pelo “índio guerreiro”, com o seu canto que *Soa apenas como um soluçar de dor.* (Grifos meus). Métrica fabulosa de longeva significação para a produção de uma *subalternidade* dos segmentos populares brasileiros.

²² - Tratarei mais detalhadamente do assunto no Capítulo I em *Ethos em questão*.

²³ - Thompson (1998) utilizou a idéia de *texto oculto* (p.23) em seus estudos sobre as representações elaboradas pelas elites inglesas nos séculos XVIII e XIX sobre as tradições compartilhadas pelos trabalhadores ingleses no período da industrialização capitalista. Observou que os discursos desqualificadores empregados por donos de industriais do norte da Inglaterra sobre os trabalhadores do sul, obedeciam a duas ordens de representações: Primeiro a da valorização da identidade das classes proprietárias do Norte sobre as do Sul, destacando a capacidade das elites nortistas em “domesticar e civilizar seus trabalhadores”. Depois, em virtude dessa afirmação, destacar o “compromisso dos seus trabalhadores com o trabalho” em oposição aos do sul, dados a *vadiagem* e ao *ócio*. Erguendo com esse *jogo* de imagens a justificação de um *padrão civilizatório* que se apresentou como “único” aos interesses da *nação*. A observação dos *textos ocultos* na construção de valores e de imagens para um determinado *padrão civilizatório* apreendido por elites assentadas numa determinada geografia política importa aos propósitos dessa interpretação. No capítulo III – *Geografia de um apagamento – O Rio de Janeiro como epicentro de uma engenharia política*, ofereço uma abordagem que aplica essa perspectiva ao caso e à temática em tela, considerando, entretanto, as especificidades sociológicas dos segmentos societários aqui observados.

em meio à *amalgamação*²⁴ dos tipos nacionais, na constituição do corpo nacional, determinando a necessidade da tutela e da governança das elites sobre os diversos segmentos sociais constituintes do Brasil.

Desta premissa justificou-se uma hipotética condição histórica de *subalternidade*²⁵ desta *gente ou gentio*²⁶ aos segmentos étnicos posicionados no topo das relações hierárquicas de poder, representados como *brancos*. Justificando uma arquitetura *tutelar*²⁷ exercida pelas elites e o Estado sobre os tipos nacionais considerados *incivilizados*, e, por conseguinte, a inexorável vitória da *civilização* (leia-se, do *branco*) sobre a gente subalterna mestiça ou misturada.

Gente, afinal, que tudo devia e que nada podia, referências políticas poderosíssimas sobre *povo* nas mãos de elites com o exercício exclusivo do poder de governo e de projetar “futuros” no Império e na República.

As historicidades dessas relações terão aqui um centro de observação representado pelas relações de poder exercidas sobre as sociedades indígenas através de mecanismos sócio-simbólicos – os *registros* – utilizados pelas elites nestas relações e como os índios *leram* esses contatos²⁸.

²⁴ - O termo – *amalgamação* – foi muito popular na literatura dedicada aos estudos sobre os perfis étnicos e formativos do povo brasileiro realizados nos séculos XIX e XX. Seu uso foi “consolidado” por José Bonifácio que o empregou de forma emblemática nos anos iniciais do século XIX. Em outra ocasião farei menção a este uso por Bonifácio. Importa destacar que sobre variadas designações como *mistura*, *mestiçagem*, *raças*, *tipos nacionais* entre outros, essa preocupação com os perfis étnicos do *povo* brasileiro foi uma marca intelectual da geração de 1870 e dos pensadores e intérpretes da nação nos anos 20 e 30 do século XX. A este propósito ver Mota (2000) analisando o pensamento de Silvio Romero como um expoente da geração de 70 e da intelectualidade do início do século vinte voltado aos estudos etnológicos.

²⁵ - A noção de subalternidade é aqui compreendida no sentido aplicado por Yamamoto e Carvalho (1982)

²⁶ - O termo *gentio* é quase onipresente nos textos que narram os contatos da ocidentalidade cristã com outros povos não cristãos. Seu uso em relação aos índios foi corrente no século XVI e seguiu sendo utilizado aqui e ali ao longo do processo formativo do Brasil. Abordagens sobre os significados sócio-filosóficos desse termo para justificar práticas tutelares exercidas pelas elites coloniais junto às populações indígenas e sobre outros seguimentos étnicos “não-brancos” estão bem desenvolvidas em Colaço (2003) e em Cunha (1985).

²⁷ - A *Tutela* como uma prática do exercício de poder político e simbólico e como uma expressão das relações de poder de indivíduos, grupos sociais e do Estado junto aos índios e outros segmentos societários etnicamente identificados A interpretação acerca de uma prática tutelar será desenvolvida no corpo da Tese, particularmente no capítulo dedicado às referências teóricas e metodológicas - *Ethos em questão*. Como referência de uma abordagem sobre as práticas tutelares relacionadas aos índios ver LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz – Poder Tutelar e Indianidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional / UFRJ, 1992.

²⁸ - Sem que possamos contar com muitos testemunhos de índios sobre esses contatos no *longo XIX* lançaremos mão de depoimentos e registros encontrados em alguns momentos desses relacionamentos. As dificuldades para a captação das vozes dos índios nesta temporalidade serão tratadas no tópico I. 3 – *Escavações e ferramentas – horizontes em perspectivas*. Um bom exemplo, atualmente, de estudos realizados sob a perspectiva de conhecer os significados dos contatos entre os índios e a sociedade envolvente a partir da perspectiva indígena está em ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (Orgs.) *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte-amazônico*. São Paulo: Co-edição Imprensa Oficial do Estado de São Paulo / Fundação Editora da UNESP – FEU, 2002.

A percepção sobre os significados das *trocas simbólicas* (Bourdieu: 2001) e dos sentidos ou *registros* dessas trocas numa dada situação de contatos interétnicos (numa dialética de mobilidades étnicas) e sociais é uma das esferas que podem ser inquiridas por esta lógica.

O poder simbólico é *capital* para a realização de *registros* em projetos societários realizados em condições de intensas relações étnicas e culturais tanto quanto o é o exercício do poder material e *territorial* de grupos sociais sobre outros grupos na historicidade desses contatos.

Registros de papel branco: a presença indígena, relações interétnicas e suas representações no Rio de Janeiro – Império e República é assim uma proposta interpretativa sobre como os índios foram *capturados* física e simbolicamente como uma *presença/ausência* no longo século dezenove no Rio de Janeiro – *capital e territórios* fluminenses – pelos grupos societários que com eles interagiram nessa *territorialidade*. Particularmente pelas representações das elites²⁹ que sobre esta (*capitalidade*) exerceram seus domínios.

Oferecendo uma etnohistória da *presença* dos índios em meio a um mundo de relações interétnicas marcada por interações sócio-históricas muito particulares ao *lugar* em questão, o Rio de Janeiro. Compreendê-la mesmo onde os sinais de sua *presença* aparecem “trocados”, numa análise invertida do *jogo* de espelhos.

Se o *branco* foi eleito como uma imagem *padrão* de uma *civilização* e toda aproximação desta referência designou o “estágio” de civilização dos “outros” *tipos* nacionais, então o *caboclo* - como subproduto desta retórica, será observado no que *registrou* sobre a presença dos índios no Rio de Janeiro e não apenas no que significou como *retrato* de uma retórica idealizadora da *mistura*.

Eis porque os discursos “de cima”³⁰ sobre os índios importam neste estudo. Discursos enfeixados em várias longitudes do tempo social de produção das representações da presença dos índios no corpo formativo da nação.

²⁹ - A noção de *elite* e suas implicações aqui consideradas expressam uma compreensão sobre esses segmentos como grupos sociais situados em posições hierárquicas percebidas como “superiores” numa dada organização das relações materiais de existência e de reprodução social de valores e identidades dos segmentos humanos submetidos a tais relações. Comporta ainda uma perspectiva crítica sobre as formas e os meios adquiridos e compartilhados por *grupos específicos* nessas hierarquias “superiores” – *elites* - para o exercício do poder (de decisão política, classificatório etc) num dado momento histórico das relações entre esses grupos de elites e os grupos *subalternizados* por eles.

³⁰ - Hobsbawm (1998: 216-231) tratou, criticamente, em *A história de baixo para cima* de uma longa tradição historiográfica focada nos “feitos das elites” como tradução de uma única história a merecer *registro*. Segundo ele – [...] *o ramo prático da política da classe dominante, durante a maior parte da história até o final do século XIX e na maioria dos países, poderia normalmente prosseguir sem muita*

Por exemplo, em depoimentos como o de José Bonifácio – o futuro *patriarca* da Independência – quando refletiu sobre o desafio de uma *nação desejada* nos trópicos em 1813, dizendo: “*amalgamação muito difícil será a liga de tanto metal heterogêneo, como brancos, mulatos, pretos livres e escravos, índios etc.etc.etc., em um corpo sólido e político*”.³¹ (*grifos meus*)

Para formação de um *povo*, aos olhos de um dos *founding fathers*³² da *nação* brasileira, os índios constituíam partículas de uma expressão societária que, devidamente civilizada, caminharia para a integração absoluta ao *corpo* da Nação. Bonifácio não esteve sozinho nesta percepção sobre os índios no início do século XIX. Ainda assim o *patriarca* dedicou a eles alguma atenção³³.

O mais importante não foi a nanotecnologia textual desse ou de outros discursos de membros das elites sobre os índios, mas a imensidão simbólica dessa rala e genérica representação sobre eles nesta e em outras passagens de discursos retóricos produzidos por membros das elites “nacionais” sobre os índios no *longo* XIX.

Quer dizer, para a elaboração da *nação* a presença dos índios em seu *corpo* foi encarada como um problema *civilizatório* que migrou ao longo do oitocentos para a dimensão de uma *questão social* ao estilo da época. Uma *questão indígena*³⁴ que a *capital da nação* resolveu ao seu modo. No território simbólico das definições do *que é*

coisa além de uma ocasional referência à massa da população dominada. Essa massa podia ser pressuposta [...] significa que os termos da relação eram dispostos de tal forma que as atividades dos pobres normalmente não ameaçavam a ordem social. (p.217). Uma apreciação teórico-metodológica dessa perspectiva da história “de baixo para cima” está bem desenvolvida em *A história vista de baixo* de Jim Sharpe (39-62) em Burke (1992) op.cit.

³¹ - GUIMARÃES, op.cit., p.6.

³² - A elaboração do *mito* dos “pais fundadores” de uma *nação* foi obra das *narrativas* de criação da *nação* norte-americana. Mary Anne Junqueira (2001) em *Estados Unidos: a consolidação da nação*. São Paulo: Contexto e Leandro Karnal (2001) - *Estados Unidos: a formação da nação*, SP: Contexto - abordaram essa referência em seus trabalhos. Junqueira definiu assim o uso do *mito*: *O mito dos pais fundadores serviu a determinados fins, ao longo do tempo. Ajudou a consolidar o projeto dominante [...]; ajudou também a criar uma atmosfera de unidade nacional e a minimizar conflitos existentes na sociedade* (p.31). Aqui além desta apreensão, utilizarei a noção de *pais fundadores* para me referir ao papel de alguns *intérpretes* do Brasil que pensaram o *lugar* dos índios na formação nacional. E em que medida essas interpretações corroboraram para a produção dos *registros de papel branco* sobre eles.

³³ - Homem de Ilustração, Bonifácio compartilhou de uma visão humanista e cientificista sobre as formas de *tratar* e *civilizar* os índios na formação da *nação* brasileira. Em seu *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil*, apresentado em 1823 nos trabalhos constituintes em curso no período pós-emancipação, teceu um *programa* de integração-assimilação e de utilização da força de trabalho dos índios no Império. Trataremos melhor esta *questão* no *corpo* da Tese. Para maiores informações sobre as motivações e outras injunções que caracterizaram esse e outros projetos de José Bonifácio, ver Miriam Dolnikoff (1998) e Carlos Guilherme Mota (2004: 76-95)

³⁴ - Em *Ethos em questão* defino com maior precisão o que denomino de *questão indígena* como uma *questão social* no *longo* XIX. Uma abordagem sobre a *Questão Indígena* como uma *Questão Social* na América Latina está bem desenvolvida em WANDERLEY, Luiz Eduardo W. A questão social no contexto da globalização: o caso latino-americano e o caribenho. (51-161) In: BELFIORE-WANDERLET et al (orgs.) Desigualdade e a questão social. São Paulo: EDUC, 2000.

ser índio em face de uma questão social no século XIX foram constituídas as bases do construto dos registros de *papel branco* – que culminou com o *apagamento* dos índios na *Capital* dos regimes – Império e República.

As disputas políticas que envolveram e envolvem as sociedades indígenas no *passado* e na atualidade sobre o que e quem define – em termos étnicos – o que *é ser índio* – permeou a vida de várias sociedades indígenas ontem e hoje pelo reconhecimento dos seus direitos³⁵ – nas *aldeias* e nas *urbes*³⁶.

Os pleitos apresentados pelos índios em um mundo social de trocas e ressignificações³⁷ ontem e hoje - *questões sociais* longevas, que nas palavras de Marcos Terena receberam a seguinte força semântica:

[...] *Continuaremos resistindo a esses massacres, porque somos iguais a uma árvore, como diz o refrão: “Arrancaram nossos frutos / Cortaram nossos galhos / Queimaram nossos troncos / Mas não puderam matar nossas raízes”*.³⁸

Marcos Terena apresentou neste depoimento um nível de elaboração semântica de enorme significação política e identitária para o reconhecimento do protagonismo dos índios na história do Brasil. Segundo muitas interpretações elaboradas sobre os índios no pensamento social brasileiro, eles não teriam exercido maior influência histórica nos destinos da nação porque não possuiriam um projeto único de resistência ao domínio dos europeus. Eis uma versão intelectualiva do apagamento dos índios que,

³⁵ - Um excelente exemplo dos debates sobre as identidades dos índios e a realização de direitos relacionados a esta condição sócio-jurídica é oferecido pelo trabalho organizado por João Pacheco de Oliveira – *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, 2004. Especialmente o artigo de Oliveira - *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais* (13 – 42). Para uma abordagem sobre a presença dos índios nas cidades ver BAINES, Stephen G. (Depto. de Antropologia, UnB; pesquisador CNPq) - *As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade* . Brasil Indígena, Fundação Nacional do Índio, v. 7, p. 15 - 17 01 dez. 2001.

³⁶ - A presença urbana dos índios e os seus significados no século XX foram reconhecidos por alguns estudos etnológicos e antropológicos, vide Roberto Cardoso de Oliveira em *Urbanismo e Tribalismo* (1968). O mesmo não se pode dizer sobre esta *presença* nos oitocentos. Ainda assim, algumas abordagens historiográficas já ofereceram pistas a este respeito. Indicações que foram fundamentais nesta pesquisa e Tese sobre a presença dos índios na cidade do Rio de Janeiro estão em Freire e Malheiros (1997: 69-73) sobre os índios na Corte durante o Império. Voltaremos a esta *presença* e as abordagens correspondentes no Capítulo I desta Tese.

³⁷ - Para uma compreensão sobre as disputas que envolvem tais identidades dos índios e o exercício de seus direitos na atualidade vale consultar a abordagem oferecida em um estudo de caso realizado por Ana Flávia Moreira Santos e João Pacheco de Oliveira sobre os índios Caxixó de Minas Gerais – *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*, 2003.

³⁸ - Marcos Terena, índio da etnia Terena, representante dos povos indígenas brasileiros na Organização das Nações Unidas/ONU, em entrevista ao Jornal do Brasil em 21/04/2000.

concebendo a história como uma totalidade e não reconhecendo o espaço para as diversas experiências societárias, mira um tipo de idealização sobre os índios e promove seu isolamento histórico.

Isto porque quando esses intérpretes focaram a temática enxergaram apenas uma idealização. A diversidade das *presenças* dos índios *ontem* e hoje na sociedade brasileira ainda confunde os menos atentos à participação multifacetária deles no mundo social brasileiro e latino-americano.³⁹

Manuela Carneiro da Cunha (1992) chamou atenção para os limites desse olhar no início dos anos 90 do século passado quando dos “festejos dos quinhentos anos das Américas”. Do ponto de vista de uma metodologia para as pesquisas históricas, Neto (1997) também desenvolveu uma abordagem crítica dos pressupostos etnocêntricos que informaram uma historiografia centrada nos padrões sócio-culturais ocidentais como vetores para uma história “real”.

Conceituando a formação do campo de pesquisas de uma *etnohistória*, Neto lembrou uma afirmação de Edmund Leach – “As sociedades humanas reais são sistemas abertos sem fronteiras”, possuindo dinâmicas próprias e, ao mesmo tempo, em permanente estabelecimento de inter-relações com outras. (1997: 323).

A etnohistória, segundo o autor, ofereceu o entendimento sobre a historicidade das relações dos grupos étnicos, aprofundando os significados da liberdade de ser e

³⁹ - Dado importante na atualidade sobre a *presença* dos índios no Rio de Janeiro foi fornecido pelo último Censo populacional do IBGE, de 2000, que indicou o universo de 15 mil índios no estado. Se somarmos as Aldeias – cerca de três - oficialmente existentes de índios Guarani nos municípios de Angra dos Reis e Parati, no sul fluminense, a outras em construção ou já existentes no estado, não alcançaríamos o contingente de 1.500 guaranis. Uma breve consulta aos dados do Censo Demográfico supracitado oferece uma geografia social e étnica muito mais aguçada sobre esses 13 a 14 mil índios do que sugere a mera contabilidade conferida ao número de índios aldeados. Eis aí, uma indicação de que esta *presença* é, e sempre foi - multifacetária. Ver <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias> de 21/12/2005. Outro aspecto destacável na atualidade é a participação política dos índios na vida governamental e parlamentar do Brasil, bem como na luta e elaboração de direitos nos âmbitos nacional e internacional. Vide os trabalhos descritos no *Relatório da Conferência Nacional dos Povos Indígenas*, em 12 a 19 de abril de 2006, Brasília - D.F. - Documento Final. Brasília: FUNAI/CGDTI, 2006.62p. Ilust. e a publicação *Um Olhar Indígena sobre a Declaração das Nações Unidas* resultante de um Projeto - “*Protagonismo dos Povos Indígenas brasileiros por meio dos instrumentos internacionais de promoção e proteção dos Direitos Humanos*”. Publicação organizada por Fernanda Franco (Jan/2002) e disponível nos endereços da APOINME - apoinme@oi.com.br / COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - coiab@coiab.com.br / CIR – Conselho Indígena da Roraima - cirjuri@terra.com.br/ Warã Instituto Indígena Brasileiro - wara.brasil@uol.com.br .

existir, ao mesmo tempo que contribuiu decisivamente para a gênese de novas formas de relação com a alteridade e com a singularidade, acima de tudo dialéticas.⁴⁰

Talvez aí resida a virulência do silêncio que foi imposto aos índios de uma forma geral na história do Brasil. Não vê-los em dimensões variadas das relações societárias com magnitudes demográficas diversas e em historicidades próprias às fronteiras de contato e de convívio a que foram submetidos. Desta miopia derivaram alguns dos ingredientes da própria lógica do *apagamento*, respondendo pela cota intelectual dessa *fabricação*.

A *miopia* interpretativa revelada, ou seja, não enxergá-los como sujeitos históricos tanto em espaços mais amplos quanto naqueles reservados oficialmente pelos ditames coloniais – como os aldeamentos, foi um dos ingredientes daquilo que cunhamos aqui como *apagamento*. Enfrentaremos essa crítica interpretativa mais a frente, por hora desfiamos apenas o novelo.

Para salgar essa imagem “objetiva” sobre os índios, compartilhada por muitos intérpretes do processo formativo da nação, penso ser oportuno ouvir a voz de um índio chamado Coloni que, em 1824, resolveu – analisando “*seus papeis*” – contrariar essas imagens.

Em 1828, num *tempo* decisivo para a montagem do edifício nacional brasileiro, (quinze anos depois das impressões expostas por Bonifácio sobre os índios) Coloni – índio aldeado, no que hoje é a região de Cabo Frio, residente, portanto, na *territorialidade* fluminense, escreveu para um dos mais influentes jornais do período, o jornal *Aurora Fluminense*⁴¹.

A eloquência de sua *narrativa* justifica a citação completa de sua carta:

Drs. Redatores – Tenho a desgraça de pertencer á infeliz casta indígena, que não sei por que fatos tem sido sempre a mais desprezada no nosso Brasil. Vivo net’a Aldeia de S. Pedro, que he também minha Pátria, o como gosto de ver os papeis, tenho aqui procurado nos

⁴⁰ - Maiores informações a esse respeito ver NETO, Ferreira Edgar. *História e Etnia*. (313-328) In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. (orgs) *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

⁴¹ - O jornal *Aurora Fluminense* segundo Raymundo Faoro em *Os donos do poder* (1958) [...] *fazia o papel de um Conselho de Estado extra-oficial, sob a liderança de Evaristo da Veiga, através da palavra impressa da Aurora Fluminense*. p. 301. Uma excelente interpretação crítica dessa assertiva e do ambiente que marcou a expansão dos periódicos e folhetins no Brasil pós-emancipação está em *Os Arautos da Moderação* de Lúcia Maria Paschoal Guimarães (1998). O artigo consta dos Anais organizados por Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves e por Marco Morel do *Colóquio História e Imprensa* realizado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, através do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, 1998. A publicação reúne artigos sobre o papel da imprensa na construção de relações sociais e de espaços públicos e privados na vida brasileira.

que me chegão a mão alguma providencia ou representação em favor dos **pobres** Índios; porem inultimente. A Augusta Câmara occupada com objectos de mais elevada ponderação não lança os olhos sobre nós, e os Jornalistas também pouco interessão na sorte destes **Brasileiros, esquecidos habitadores dos mais esquecidos lugares do Império**. No em tanto a **Conservatória**, que nos foi dada para nos proteger, protege-nos demais, e á Franceza; pois as nossas terras, que ella administra, como tutora, são divididas por quem lhe appraz; ficando nós gemendo em pobreza. A Constituição do Estado affirma que a Lei he IGUAL para todos; que o Direito da propriedade he sagrado e inviolável – as leis dão a idade de 25 annos para a emancipação: põem quanto aos miseráveis Índios, esse termo de 25 annos nunca chega: envelhecemos debaixo de huma intolerável tutela: e será a Lei igual para todos, ou nesses todos não entrarão os Indígenas? AH! Srs. Redactores, se Vmces. Presenciassem todas as injustiças, que se nos fazem, sem outra razão mais do que sermos Índios, havião de encher-se de admiração, e de pesar. A miséria he a nossa partilha, quando dos nossos patronos engordão a custa dos nossos bens, e nos opprímem. Levantem a voz em nossa defeza: será em nós crime havermos nascidos no Brasil, e contarmos ahi nascidos todos os nossos antepassados, até remotas gerações? Não; o patriotismo, que brilha na fulgente Aurora, nos da esperança, de que por seu meio os nossos clamores chegarão aos ouvidos da Augusta Assembléa, e do Governo. Se tiverem a condescendência de inserir estas linhas, em outra occasião serei mais prolixo sobre o mesmo objecto, que he de grande valor para hum vexado.

Coloni

Aldeia de S. Pedro 23 de agosto ⁴² (grifos meus)

Vejamos o sentido que a pátria em gestação adquiriu para Coloni nos primórdios da emancipação. Para ele a aldeia – produto histórico de uma imposição da territorialidade da sociedade envolvente ⁴³ – transformou-se, em seu cotidiano, numa espécie de “escritório” para a formulação de reivindicações dos índios e de críticas aos

⁴² - Carta enviada pelo índio Coloni da Aldeia de São Pedro em 23 de agosto de 1828 e publicada em 19 de setembro do mesmo ano na seção de **Variiedades** do Jornal Aurora Fluminense. Biblioteca Nacional – setor de Obras Raras, Microfilme rolo Pr – 50r 36(1), Fotograma 347. A aldeia de São Pedro localizava-se na região do atual município de Cabo Frio.

⁴³ - Para um aprofundamento da interpretação dos Aldeamentos coloniais como expressões de uma territorialidade imposta pelos colonizadores e como expressões de diversos interesses sócio-econômicos de agentes coloniais na construção dos domínios europeus, ver Perrone-Moiséis (1992:115-132) e Freire et al (1997:35-58). Um estudo de caso desenvolvido na dissertação de mestrado de Brandão (1991) analisando um importante Aldeamento do Rio de Janeiro – o Aldeamento de São Lourenço ofereceu uma interessante reflexão sobre a concepção da espacialidade dos aldeamentos na visão ocidental. Numa outra linha de tratamento, mas extremamente pertinente aos propósitos aqui perseguidos, o trabalho de Eisenberg (2000) *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, o autor ofereceu uma abordagem elucidativa do que representou o projeto político dos Aldeamentos no pensamento moderno durante a colonização. Voltarei a este assunto mais adiante.

organismos políticos e simbólicos de afirmação da jovem nação, como o parlamento e os jornais⁴⁴.

A resignificação dos espaços dos aldeamentos pelos índios foi um processo vivo e contínuo durante a colonização e seguiu sendo no império e na república.⁴⁵

Do *lugar* de onde Coloni elaborou suas críticas – ao qual denominou de *minha Pátria* – publicizando, inclusive, como uma mordaz ironia, suas insatisfações com a política do estado em relação aos índios - [...] *a Conservatória, que nos foi dada para nos proteger, protege-nos demais, e á Franceza; pois as nossas terras, que ella administra, como tutora, são divididas por quem lhe appraz; ficando nós gemendo em pobreza* (grifo meu) – demonstra os limites do olhar tradicional sobre o protagonismo dos índios na história do Brasil.

Os índios elaboraram posicionamentos sobre as relações que assumiram na geografia dos contatos com os segmentos da sociedade envolvente brasileira. Posicionamentos tão variados quanto às variações das fronteiras étnicas desses contatos. As críticas frontais ao expediente *tutelar* e às práticas de poder nele inscritos foram, pelas mãos de Coloni, relacionados a uma histórica exclusão social dos índios.

A miserabilidade a eles imposta foi relacionada às estruturas sócio-políticas da jovem nação brasileira - [...] *debaixo de huma intolerável tutela: e será a Lei igual para todos, ou nesses todos não entrarão os Indígenas?* – numa clara referência à recorrente subalternidade imposta aos índios no edifício nacional brasileiro.

A histórica expropriação de terras indígenas e o questionamento à longa exclusão e exploração dos índios no percurso formativo do Brasil foram sintetizados por Coloni nos seguintes termos - *será em nós crime haveremos nascidos no Brasil, e contarmos ahi nascidos todos os nossos antepassados, até remotas gerações?* – estampando, sem amenidades e idealizações, o arcaísmo social que presidiu a formação da nação brasileira nos oitocentos. Finalizando sua carta-*protesto* com um *jogo* importante de imagens, dizendo:

⁴⁴ - Para uma interessante abordagem dos impressos no processo da Independência do Brasil ver Neves (1988) *Uma nova cultura política: os Folhetos no debate da Independência do Brasil*. (9- 18). In: Anais do Colóquio História e Imprensa, op.cit.

⁴⁵ - Ver a este propósito Almeida (2003) op.cit. e um interessante estudo de caso desenvolvido por Maghelli (2000) em sua dissertação de Mestrado – *Aldeia da Pedra – estudo de um aldeamento indígena no Norte Fluminense*, especialmente, o subtítulo – *expropriação das terras indígenas e extinção do aldeamento* (83-117). Para o período republicano ver a dissertação de mestrado de Mulinari (2003) – *Índios, caboclos, “civilizados”*. As estratégias do S.P. I – Serviço de Proteção aos Índios no território Makuxi (1900-1950).

[...] o **patriotismo**, que brilha na fulgente Aurora, nos da esperança, de que por seu meio os nossos clamores chegarão **aos ouvidos da Augusta Assembléia, e do Governo**. Se tiverem a **condescendência** de inserir estas linhas, **em outra ocasião serei mais prolixo**⁴⁶ sobre o mesmo objecto, que he de grande valor para **hum vexado**. (Grifos meus)

Na condição de um índio aldeado que supunha respaldos jurídico-políticos frente à legislação indigenista, debateu criticamente o projeto societário em curso e o fez de forma pública empregando noções modernas de pertencimento à comunidade nacional – na condição de “*Brasileiro*” e não como *Caboclo*.

Coligou esta condição à situação de fragilidade social que atingia os índios, aldeados ou não, e tantos outros segmentos socialmente desprestigiados pela sociedade aristocrática e escravista de então - *esquecidos habitantes dos mais esquecidos lugares do Império*.

Neste sentido para além dos projetos das elites sobre os índios nesta conjuntura histórica temos aqui a voz de um determinado “representante” de umas das múltiplas *presenças* dos índios no Rio de Janeiro oitocentista. Representante de um dos diferentes segmentos societários excluídos⁴⁷ dos pilares sociais do edifício nacional em construção.

Coloni rompeu, do seu modo, o silêncio imposto aos índios nesta quadra histórica. Não foi o único índio a fazê-lo, como veremos, mas, certamente, foi uma singela e importante manifestação da multifacetária *presença* indígena no Rio de Janeiro.

Penso que, com esta passagem, como em outras que visitaremos nesta interpretação, uma etnohistória dos índios exigirá que façamos algumas reflexões sobre o caráter histórico da formação do estado brasileiro, algo que farei sobre o signo de uma crítica a um determinado *arcaísmo*⁴⁸ que informou historicamente sua elaboração.

⁴⁶ - No corpo da carta Coloni informa aos Redatores do Jornal que “*Se tiverem a condescendência de inserir estas linhas, em outra ocasião serei mais prolixo sobre o mesmo objecto, que he de grande valor para hum vexado*”. (Grifos meus) Busquei encontrar uma nova participação de Coloni até 28 de dezembro de 1832, mas esta não ocorreu. É claro que a constatação não permite presumir que ele não tenha continuado a enviar suas cartas, mas, dada as tradições de *censura* do período, podemos inferir que seus textos não alcançaram mais êxito dado o *objecto* que insistia em abordar como um índio *vexado*, ou seja, como um crítico aos pilares do estado-nação em montagem.

⁴⁷ - Uma sofisticada interpretação sobre o arcabouço ideológico-político e as injunções sócio-históricas que fundamentaram a montagem do Estado Nacional brasileiro e delinearão a exclusão de amplos setores da sociedade nacional de seu enredo é oferecida por Carvalho (2001) em *Cidadania no Brasil – O longo caminho*.

⁴⁸ - Sobre esse prisma e a conceituação que dele fazemos aqui ofereço uma abordagem mais detalhada em termos teóricos em *Ethos em questão* no primeiro capítulo da Tese. Nos capítulos III – *Geografia de um apagamento – o Rio de Janeiro como epicentro de uma engenharia política* exercito uma abordagem historicizante dessa noção.

Voltando a carta-protesto de Coloni onde as elites com o efetivo exercício do poder de decisão (*Augusta Câmara*) e de publicização simbólica (*os jornalistas*) foram apontadas por ele como interessadas no *apagamento dos habitantes dos mais esquecidos lugares do Império* – região de Cabo Frio⁴⁹, *territorialidade* fluminense, circunvizinhanças da *Capital* – encontramos um *protesto* subjacente à condição dos *índios aldeados*⁵⁰.

O domínio da língua portuguesa pelos índios residentes nos antigos aldeamentos, em parte inaugurados no período colonial e existentes, em alguns casos, no Rio de Janeiro do século XIX, foi uma situação comum, tendo servido ao índio Coloni como uma arma política para o estabelecimento de seu protesto em plena capital da nação. Nesta condição, acostumado a intensos fluxos sociais e a *ver os papeis* Coloni ofereceu uma leitura crítica dos *investimentos* “combinados” para a produção dos registros de *papel branco* sobre os índios nesse período, quer dizer – dos esquecimentos em elaboração, tingindo essa *fabricação* com as cores de seu protagonismo.

Isto porque expressou um lado pouco conhecido ou valorizado do *jogo* de imagens elaboradas sobre os índios no e sobre o período. A imposição da língua portuguesa nos aldeamentos de índios foi uma expressa diretriz do Diretório de Índios pombalino do século dezoito. A intencionalidade dessa prerrogativa foi bem interpretada por Almeida (1997), civilizar e integrar - via assimilação à sociedade envolvente, os índios como súditos do império português. Sobre os significados dessa “igualdade” e dos seus limites, Coloni foi criterioso na sua carta de 1828.

Importa destacar que o domínio da língua portuguesa pelos índios, que serviu politicamente a Coloni, foi um dos critérios para a produção do acaboclamento e para elaboração dos registros de *papel branco* sobre os índios no século XIX. Foi neste sentido uma imposição de textura labiríntica sobre os índios, algo que analisaremos com critério neste estudo.

⁴⁹ - O Aldeamento de São Pedro foi iniciado em 1617, com a “concessão” de terras da Coroa portuguesa para o aldeamento de índios com uma dupla intenção: consolidar os domínios lusitanos sobre a região e prestigiar o papel de algumas etnias de índios como aliados coloniais. Estabelecida em Cabo Frio por razões estratégicas, foi uma das bases para o enfrentamento de franceses dedicados a exploração de pau-brasil no litoral da colônia. Ingleses e holandeses também agiram pela região. Seu papel *estratégico* na política colonial portuguesa foi bem descrito por Almeida (2003: 85-86).

⁵⁰ - Será relevante nesta interpretação a definição precisa da condição dos índios aldeados. Em *Ethos em questão*, no Capítulo I deste estudo, essa precisão é contemplada. Por hora, é importante destacar que compreendemos a *presença* dos índios no Rio de Janeiro de uma forma plural, quer dizer, que ela se apresentou em espaços mais amplos do que apenas aqueles formalmente reconhecidos, como os aldeamentos.

Um ano antes da carta-*protesto* de Coloni *conquistar* alguma visibilidade no referido Jornal⁵¹, um leitor assíduo do *Aurora Fluminense* narrou sua experiência com os índios da Aldeia de S. Lourenço⁵² nos seguintes termos:

Snr. Redactor – Tendo-me, há alguns annos, retirado para aprasível chacrinha, que possuo, na falta de uma montanha, próxima a Aldeia de S. Lourenço, alli entregue a doces contemplações [...].

*E como não sou egoísta, busco consagrar as horas de descanso em alguma **COIZA útil**; e entre outras occupaões me satisfaz muito o ensinar a ler os **Caboclos** que habitão esta Aldeia; entre os quaes vivo como um **pai de família**, cercado sempre de mil Benções [...].*

*O seu Leitor – Eremita de S. Lourenço*⁵³ (Grifos meus)

Vê-se que Coloni tocou em assuntos que circulavam francamente entre diferentes segmentos da sociedade fluminense e carioca sobre a situação dos índios aldeados. E o fez a partir de uma narrativa fundamentada em uma vivência específica sobre a *questão* e num *lugar* próprio das relações de contato – o Aldeamento, como um índio *lutando contra o esquecimento*.

O *Eremita*, posicionado em outra latitude das relações de contato, auto-referenciada como “superior”, que o capacitava a exercer sua *filantropia* junto aos *Caboclos*, como se referiu aos índios, a fim de realizar *Coiza útil* (Quer dizer, praticar uma *assistência*⁵⁴ tal qual esta era compreendida e nominada nesta quadra histórica) narrou suas experiências de contato com os índios evidenciando traços da ideologia dos registros de *papel branco*.

⁵¹ - Coloni manifestou na carta publicada em 1828 a intenção de escrever outras abordando a situação dos índios no Brasil. Acompanhei os números subsequentes do *Aurora Fluminense* até o ano a sua extinção no final dos anos 30. Não encontrei qualquer indicação que tenha conseguido novamente “romper” as limitações de espaço impostas pelos redatores em favor de “questões prioritárias” para nação.

⁵² - A Aldeia de São Lourenço localizava-se na atual cidade de Niterói, a época *capital* fluminense.

⁵³ - Carta enviada pelo Eremita de S. Lourenço 24 de dezembro de 1827 – Nº 2, e publicada na seção de **Variedades** do *Jornal Aurora Fluminense*. Biblioteca Nacional – setor de Obras Raras, Microfilme rolo Pr – 50r 36(1), Fotograma 347. Usando do recurso do pseudônimo, algo comum na época, o *Eremita* escreveu várias vezes ao *Jornal*. Reapareceu em 1828 (no Nº7) e em outras oportunidades totalizando 12 artigos publicados, entre eles *O Caboclo no Theatro*, onde exercitou suas veias de crítico cultural e fervoroso “nacionalista”, expondo suas representações dos índios como *caboclos*. Tal era circularidade deste *construto* entre segmentos da sociedade envolvente.

⁵⁴ - Para uma abordagem da idéia de *assistência* como uma *filantropia* privada ou como uma questão do Estado nos oitocentos, particularmente em relação aos índios, ver o Capítulo I - *Ethos em Questão*.

Classificou os índios do Aldeamento de São Lourenço⁵⁵ como *Caboclos*, expressando a feição *situacional* da produção social do *acaboclamento*. Confirmando, em só tempo, dois pressupostos compartilhados por segmentos das elites nacionais em relação aos índios: De que os índios precisavam ser *civilizados* mesmo quando tidos como *caboclos* (no caso, educados) e que deveriam ser *tutelados* como apregoou - *me satisfaz muito o ensinar a ler os Caboclos que habitão esta Aldeia; entre os quaes vivo como um pai de família.*

O edifício tutelar erguido sobre os índios e denunciado por Coloni foi, pelas “mãos” do Eremita, revelado nas suas facetas mais didáticas. As políticas de assistência e de *tratamento* advogadas por integrantes das hierarquias “superiores” da sociedade e do Estado brasileiros sobre os índios fundamentou as bases da transformação da *questão indígena* em uma *questão social* nos oitocentos e no início do século XX.

O perfil dessas políticas foram os termos da assimilação e da exclusão como expressões do etnocentrismo que as informou, alimentando a produção dos registros de *papel branco* sobre os índios. A formulação de políticas do estado e de atitudes da sociedade brasileira frente aos índios e suas sociedades foram marcadas por históricos equívocos referenciados neste arcabouço de idéias colonialistas.

Lima (2001) organizou uma coletânea de artigos produzidos por diferentes profissionais que lidam direta ou indiretamente com os índios onde as críticas sobre as práticas colonialistas ou ao endocolonialismo, quer dizer, a atuação colonial do Estado brasileiro frente aos índios, aparecem analisadas sob vários ângulos.

Schwingel (2002) em *Povos Indígenas e Políticas Públicas da Assistência Social no Rio Grande do Sul.- subsídios para a construção de políticas públicas diferenciadas às Comunidades Kaingang e Guarani* abriu o trabalho, que contou com outros colaboradores, afirmando que a perspectiva histórica integracionista e assimilacionista em grande parte explica a razão de ainda hoje boa parte dos agentes públicos manifestaram despreparo para a implementação de políticas públicas referentes às sociedades indígenas.(2002:4).

⁵⁵ - O Aldeamento de São Lourenço foi formado no século XVI por iniciativa dos jesuítas em terras concedidas ao índio terminó Araribóia. Situado na região que hoje abriga a cidade de Niterói, recebeu índios de outras etnias como tupinikin, tupinambá e goitacá. Maiores e melhores informações sobre esse e outros aldeamentos de índios no Rio de Janeiro desde o século XVI ver Freire et al (1997).

No *longo XIX* os apelos ao “espírito fraternal” e ao *paternalismo* formataram as relações do Estado e das elites brasileiras junto aos índios e sobre outros segmentos populares no país.⁵⁶

No *texto* e no *contexto* de muitas situações de contato entre os índios e a sociedade envolvente nos primeiros anos do século XX essas premissas permearam os debates das elites políticas e do Estado sobre os índios, levando a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPI/LTN, em 1910, bem como de uma determinada política indigenista a partir de então sob o manto destes signos tutelares⁵⁷.

Em relações inscritas em *fronteiras* de contatos como a do *filantropo* Eremita com os “*Caboclos*” da Aldeia de São Lourenço estão evidenciadas algumas de nossas sugestões interpretativas. Primeiro, de que os *registros* dos índios como *caboclos* foi um produto das interações históricas de diferentes agentes da sociedade brasileira com as sociedades indígenas em diferentes graus de intensidade e interesses, tendo recebido do Estado um tratamento de *registro oficial* sobre os índios.

Segundo, que é possível pensar uma etnohistória da *presença* dos índios no Rio de Janeiro ou mesmo em outras longitudes do território nacional se em torno dela admitirmos o reconhecimento dos índios como sujeitos históricos e lermos algumas das representações construídas sobre eles de forma crítica e *invertida*. Onde o *construto* do *caboclo* manifestar suas evidenciações, perceber a possibilidade do *registro* da presença indígena no *jogo* de imagens produzido no *território* das interações étnicas e societárias.

Quando a classificação e os registros empregados para designar a mistura ou a mestiçagem que impregnou as experiências de contato dos índios com os segmentos da sociedade envolvente indicar a negação da presença indígena, ler e interpretar o *texto oculto* investido nessas elaborações.

Enfim, com essa breve apresentação dos objetivos, dos diálogos e do olhar investigativo aqui desenvolvido, faço agora uma breve descrição dos horizontes interpretativos perseguidos e um delineamento dos capítulos desenvolvidos nesse estudo. Vejamos.

⁵⁶ - Vide, FAORO, Raymundo. Os Donos do Poder. Formação do Patronato Político Brasileiro. Porto Alegre: Ed. Globo, 1958.

⁵⁷ - Para compreender o *texto* e o *contexto* de fundação do SPI-LTN em 1910 e seus pressupostos assistencialistas e tutelares na produção de uma política indigenista no período republicano ver a Tese de Doutorado de Antônio Carlos de Souza Lima defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional - Um Grande Cerco de Paz – Poder Tutelar e Indianidade no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992.

Horizontes...

Uma leitura atenta dos *registros* sobre os índios nos séculos XVIII e XIX indica que na *arte* classificatória⁵⁸ deitada sobre eles nos *documentos* relativos p.ex. aos índios aldeados constavam já os germes do *apagamento* de suas *presenças*.

Sob a classificação de “misturados” ou “confundidos” às populações locais os índios aldeados aparecem largamente citados como *caboclos*. Em regiões de antiga presença colonial como o Rio de Janeiro a virulência dessa *arte* foi ainda mais intensa.

A política do Diretório dos Índios, no século dezoito, oficializou e potencializou um dos ingredientes dessa *arte*. Ao introduzir a obrigação do uso da língua portuguesa e a proibição do uso das línguas étnicas nos aldeamentos de índios fez surgir uma das feições do *acaboclamento*.⁵⁹

No Império, o uso da língua portuguesa pelos índios foi um dos critérios observados pelos agentes do Estado para designar o “grau” de “legitimidade” de um aldeamento indígena. Quanto mais índios falantes da língua portuguesa num aldeamento, menos legitimidade este recebia, sendo *extinto* logo em seguida a tais *registros*. Esse foi o caso da Província do Rio de Janeiro e de outras províncias⁶⁰.

O uso político da retórica das “perdas” *cantou* as pedras desse *jogo* de imagens e representações sobre os índios e seus aldeamentos. A lógica da *captura* como uma imposição labiríntica se apresentou evidente neste critério lingüístico. Os índios foram

⁵⁸ - Uma boa interpretação sobre algumas das características da *arte classificatória* para a produção de *misturas* sobre os índios foi desenvolvida em Almeida (2001). Como destacou a autora: *No interior dos aldeamentos, as diversas etnias misturaram-se não apenas entre si, mas com mestiços, colonos e missionários, e nesse processo aprenderam novas práticas culturais e políticas que manejaram em busca de seus interesses continuamente alterados. Na condição de aldeados, passaram a constituir categoria social específica e genérica, sugerida ou mesmo imposta pelos colonizadores, mas apropriada por eles e construída no processo de sua interação e experiência histórica com diferentes agentes sociais da Colônia.* (p.25) O que deve ser considerado em perspectiva histórica e situacional é que as categorias jurídicas sobre os índios como “misturados” e como “confundidos” no século XIX, como constam, largamente, nas fontes para o período, receberam pesos políticos diferenciados para a construção do *acaboclamento* pelas elites nos períodos que antecederam e que sucederam a aprovação da Lei de Terras de 1850. Para uma idéia sobre esses condicionamentos ver Cunha (2002:133-154).

⁵⁹ - Para uma compreensão das diretrizes do Diretório dos Índios ver ALMEIDA (1997) op.cit.

⁶⁰ - Um estudo recente realizado por Carla Cristina Bernardino Ramos (2005) - *Pankararu no “Tempo das Linhas”*: *contornos étnicos no Brejo dos Padres, Pernambuco, século XIX* - apresentou para a região dos “sertões” da Província de Pernambuco esta mesma conclusão sobre os *registros* do uso da língua portuguesa para a extinção de aldeamentos dos índios. Existem muitos trabalhos de história indígena abordando essa articulação para a extinção de aldeamentos de índios. Em Cunha (1992) e Donisete & Benzi (1998) alguns estão desenvolvidos ou citados.

“desaparecidos” na medida em que cada vez mais se “aproximavam” – aos olhos de seus classificadores – dos modelos de *civilização* da sociedade envolvente.

Essa *arte* de transmigrar *corpos* foi o *tempero* que o oitocentos ofereceu à produção dos registros de *papel branco* sobre os índios. Fontes reunidas em fundos de Relatórios de Presidentes de Províncias – Fundos *PPs* - do Império, apontam os liames dessa *arte*. A classificação dos índios como “confundidos” foi flagrantemente sustentada exatamente em critérios como o lingüístico, entre outros⁶¹. No Império essa foi uma tônica do relacionamento da sociedade envolvente com os índios aldeados no Rio de Janeiro.

As terras de muitos aldeamentos de índios foram – antes da Lei de Terras de 1850 – ocupadas por posseiros, arrendatários e outros ocupantes não-índios que aparecem citados em inúmeros relatórios produzidos por representantes de Comarcas, de Termos, de Câmaras Municipais e por Juízes de Órfãos, entre outros agentes públicos, enviados à Presidência de Província do Rio de Janeiro.

Depois de 1850, com a efetiva consagração da propriedade privada da terra (via compra) como um fator determinante para a legitimação da “posse”, o cerco às terras de aldeamentos indígenas foi acelerado. A partir de então, muitas terras de aldeamentos foram incorporadas aos “próprios nacionais” por decisão de Ministérios do Império e de governos provinciais como terras devolutas⁶² ou acrescidas às propriedades de “vizinhos”⁶³.

⁶¹ - Um estudo profundo dessa *engenharia* foi feito por Ribamar Bessa Freire em *Da Língua Geral ao Português: Para uma História dos Usos Sociais das Línguas na Amazônia* em sua Tese de Doutorado em Letras na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ, 2003.

⁶² - Manuela Carneiro da Cunha (1987) em seu trabalho *Os Direitos do Índio – ensaios e documentos*, abordou a historicidade dos debates sobre a legitimidade da posse de terras pelos índios segundo os cânones de diferentes agentes colonizadores. Lembrou que o Regulamento das Missões, promulgado em 1845 (Decreto nº. 426, de 24.7.1845), colocou a administração dos aldeamentos sob a tutela dos Diretores de índios, na grande maioria formada por não-índios. Os Diretores haviam sido incumbidos, após a Lei de Terras de 1850, do *registro* das terras dos aldeamentos, coisa que a maioria não realizou. Tal “esquecimento” viabilizou a ocupação dessas terras por “vizinhos” e posseiros no contexto da época. Também por entes públicos do Império na forma de *terras devolutas*. O conflito que encerra essa definição jurídica de terras públicas é abordado com apego pela historicidade dos interesses políticos envolvidos nesta conceituação em Pereira (2003) com seu *Perfis constitucionais das terras devolutas*. Santos Filho (2005) e Barreto (2003) desenvolveram o tema sob o ângulo do Direito Indigenista ou do Direitos Indígenas, respectivamente. Lígia Osório da Silva (1996) desenvolveu uma consistente interpretação da questão das Terras Devolutas com a Lei de Terras de 1850, elucidando uma gama de fatores que contribuíram historicamente para o entrelaçamento de ambas na formação dos Latifúndios. José Murilo de Carvalho (1980) ofereceu os contornos desse imbricamento, com forte ressonância para o entendimento do arcaísmo político que presidiu a formação do estado nacional brasileiro a partir dos interesses reunidos no Rio de Janeiro no século XIX, em seu *A política de terras: o veto dos barões*.

⁶³ - Acrescento que essa “apropriação” de terras dos índios por proprietários particulares próximos as terras de aldeamentos respondeu por um dos *modus* para a formação de extensas propriedades de terras denominadas de latifúndios no Brasil. No caso do Rio de Janeiro isto não foi diferente. O fenômeno

Em alguns relatórios dos Fundos PPs, a *classificação* dos índios como “confundidos” aparece diretamente associada à apropriação de terras dos aldeamentos por não-índios. Segundo os *classificadores*, os aldeamentos não correspondiam mais ao *corpo* de vida dos índios, pois estes se encontravam misturados ou confundidos às populações locais. A “*mistura*” aparece sempre como uma forma de deslegitimar a condição indígena e os *direitos* que a acompanhavam. Nos termos da época – os [...] *que já não vivem aldeados, mas sim dispersos e confundidos na massa da população civilizada*.⁶⁴ (grifo meu)

Em 1862, o Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas manifestou que [...] *muitos aldeamentos são formados de indivíduos que, pela mór parte, somente de índios tem o nome*.⁶⁵ (grifos meus) Representados como “falsos índios”, os indígenas foram considerados como indivíduos *acaboclos* ou *civilizados*.

Numa conjuntura histórica de crescente apropriação de terras dos índios por não-índios, as elites postadas em funções de decisão de governo destilaram suas convicções sobre como tratar a *questão social indígena* erguendo sobre eles muros de exclusão social. Lançados como agregados às propriedades de não-índios, os *caboclos* passaram a ser tratados e registrados como descendentes, fagulhas de uma árvore queimada até as raízes.

Submetidos à condição de agregados às fazendas dos *proprietários* de suas terras, segundo as regras do *jogo* após 1850, viriam formar, junto com outros segmentos étnicos da sociedade brasileira, o universo dos “livres” tutelados pelo poder de coronéis do Império e da República Velha.⁶⁶

Se o edifício tutelar de origens remotas respondia por alguns dos traços dessa exclusão para os índios aldeados, como aventou Coloni em suas considerações sobre a Conservatória dos Índios⁶⁷, os *classificadores* do Ministério da Agricultura, Comércio e

social do *Coronelismo* no Império e na República contribuiu para a “legitimação” dessas violências sobre os índios. Sobre o fenômeno e as variações sociológicas do mesmo existem vários estudos como Diniz (1982), Faoro (1958) op.cit., Graham (1990), Leal (1948 e 1980), Carvalho (1988 e 1997), Carone (1971) entre outros. Um estudo fundamental para o entendimento da lógica apropriativa de terras antes e depois da Lei de Terras em 1850 está bem desenvolvido em Márcia M. Menendes Mota - *Nas Fronteiras do poder: conflito de terra e direito à terra no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: Vício de Leitura/APERJ, 1998.

⁶⁴ - Freire et al. (1997). op.cit. p.66.

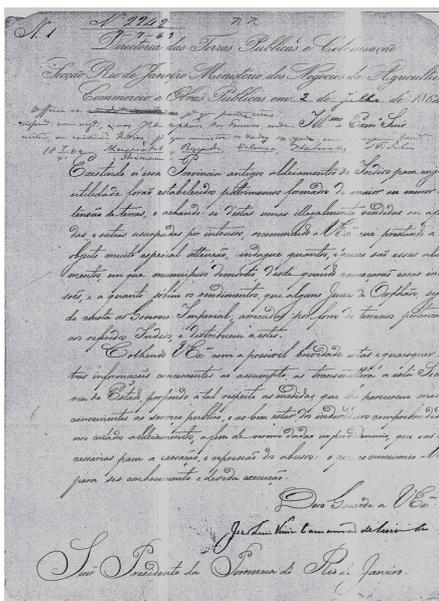
⁶⁵ - Idem. p.66.

⁶⁶ - Para uma exposição sobre este processo de imposição de novas (velhas) formas de subalternização dos índios ditos *caboclos* ver Amorim (1975) em seu *Acamponesamento e proletarianização das populações indígenas no nordeste brasileiro*.

⁶⁷ - Para saber mais sobre a Conservatória de Índios e outras instituições indigenistas criadas no período colonial ou no império, bem como a legislação que as subsidiou ver Cunha (1992) - *Legislação*

Obras Públicas do Império, residentes na *capital* carioca propugnaram, em 1862, outra dimensão dessa prática tutelar sobre os índios mais afeita aos ditames da urbanidade em desenvolvimento naqueles anos.

Segundo eles - [...] *os indivíduos pertencentes às aldeãs não precisam mais de protecção immediata dos administradores*⁶⁸. Numa ordem social escravista que aprisionava e capturava os *livres* pobres nos termos estudados por Franco (1997), o que esperar de políticas de estado como esta.



No documento ao lado – uma correspondência de 1862 entre o Presidente da *Província do Rio de Janeiro* e a *Diretoria das Terras Publicas e Colonisação – Secção Rio de Janeiro do Ministério dos Negócios, da Agricultura, Comercio e Obras Publicas* do Império em 2 de julho, lê-se : *Existindo n’essa Província antigos aldeamentos de Índios para cuja utilidade foram estabelecidos patrimônios formado de maior ou menor extensão de terras, e achando-se d’estas umas illegalmente vendidas ou aforadas e outras usurpadas por intrusos [...]* ⁶⁹ (grifos meus).

Vê-se que o governo da *Província fluminense* conhecia os *modus* de apropriação de terras dos aldeamentos dos índios. Coloni, em 1828, abordou com maestria essa convivência dos homens de governo, com capacidade de decisão política, com os interesses que propugnavam o esquecimento dos índios e a dissolução da condição indígena nos marcos dos *direitos*⁷⁰ conferidos á população nacional numa sociedade aristocrática como a brasileira da época.

Indigenista no século XIX ~ Uma Compilação: 1808 – 1889 e Neto (1971) - A Política indigenista brasileira durante o século XIX. Uma compilação importante para o conhecimento dos arcabouços jurídicos e legislativos em vigor sobre as sociedades indígenas foi organizada por Dias (2005).

⁶⁸ - Citado por Freire (1997) et al. p. 66.

⁶⁹ - A citação consta do documento reproduzido acima do acervo do Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro/APERJ. Fundo PP, 1862, 2 de julho, Relatório de Pres. Prov. RJ sobre Aldeamentos de Índios.

⁷⁰ - A formação dos arcabouços jurídicos das sociedades nacionais erguidas nos marcos ideológico-filosóficos do iluminismo dos séculos XVIII e XIX foi abordada por Hespanha (1978) em seu estudo sobre a cultura dos juristas nos países ibéricos referenciados por uma cultura europeia desse período. Historiador e jurista, Hespanha é referência em debates sobre história institucional e política de países ibéricos, em especial de Portugal, no período do Antigo Regime. Segundo ele, o direito “*existe sempre em sociedade [...] qual seja [...] o modelo usado para descrever as suas relações com os contextos sociais (simbólicos, econômicos, etc.), as soluções jurídicas são sempre contingentes em relação a um dado envolvimento (ou ambiente). São, neste sentido, sempre locais.*” (p.15) (Grifo do autor). Wolkmer (1998) estudou as características locais e contextuais da formação do Direito no Brasil afirmando que este foi produto de uma “*complexa e ambígua conciliação entre patrimonialismo e liberalismo, resultando numa estratégia*

A leitura de outros trechos da correspondência evidencia a lógica que orientou a atuação do Estado em relação aos índios aldeados na segunda metade do século XIX. Sem ocultar os propósitos do governo da província, o Presidente indagou aos Juizes de Órfãos de *Mangaratiba*⁷¹, Rezende, Valença, São Fidelis e Itaboraí os seguintes assuntos:

*[...] quais são esses aldeamentos, em que municípios se encontram, desde quando começaram essas invasões, e a quanto sobem os rendimentos que alguns Juizes de Orfãos segundo consta do Governo Imperial, arrecadão por foros de terrenos pertencentes aos referidos Índios e distribuem a estes*⁷².

O recenseamento dos aldeamentos dos índios interessava ao governo fluminense e à Secretaria de Estado do Império naquilo que dizia respeito à arrecadação e às finanças do estado, bem como moeda política para a oferta de terras ao avanço da imigração e para a tessitura de acordos entre proprietários locais e grupos políticos regionais.

No tocante aos recursos, fossem provenientes dos aforamentos “legais” – que circulavam nas “mãos” dos Juizes de Órfãos, na maior parte das vezes, aliados dos interesses dos posseiros e ocupantes ilegítimos das terras dos índios, e de alguns índios, lastreavam toda uma distribuição de favores e acertos que crescentemente no Império envolveram elites políticas assentadas sob poderes locais e segmentos sociais dedicados ao processo de acumulação de terras e propriedades. A Lei de Terras de 1850 e a sua regulamentação em 1854⁷³, na prática, possibilitaram a legalização dessas ocupações, loteamentos das terras dos índios e apropriação dos recursos auferidos por elas por grupos sociais afeitos aos gabinetes das diversas Províncias do Império e, mais tarde, dos Municípios e Estados da República Velha.

A retórica das “perdas” foi ampliando seus significados materiais e simbólicos conforme o avanço da marcha civilizatória. A desapareição dos índios foi possibilitando

*liberal-conservadora que, de um lado, permitiria o “favor”, o clientelismo e a cooptação, de outro, introduziria uma cultura jurídico-institucional marcadamente **formalista**, retórica e ornamental.”* (p.79) (Grifo meu) São nestas bases, contextuais e formalistas, que afirmações “jurídicas” sobre os índios, como a produzida pelos classificadores do Ministério do Império em 1862, devem ser interpretadas. Para uma crítica histórica desses parâmetros sobre os direitos dos índios ver Santos (1982 e 1985). Para um aprofundamento das noções de um etnodireito indígena nas Américas ver Stavenhagen e Iturralde (1990).

⁷¹ - Tratarei do aldeamento dos índios em Mangaratiba no Capítulo III em *Territorialidade política de uma edificação duradoura* – III. 1.

⁷² - Fundo PP, 1862. op.cit.

⁷³ - Ver a este propósito o estudo de Mota (1998) op.cit.

a realização dos investimentos sócio-econômicos nesta territorialidade pelas elites cariocas. Na segunda metade do século dezenove, o *apagamento* dos índios no Rio de Janeiro assumiu ares de política de Estado. Então, vejamos.

Ao término das inquirições supracitadas, o governo fluminense destacou a importância dessas informações para a construção e a elaboração de políticas do Estado sobre as populações de índios, dizendo:

*Colhendo VEx^a. com possível brevidade estas e quaisquer outras informações concernentes ao assumpto, as transmittirá a está Secretaria de Estado, perfiando a tal respeito as medidas, que lhe parecem mais convenientes ao serviço público, e ao bem estar dos indivíduos compreendidos nos citados aldeamentos, a fim de serem dadas as providencias que são necessárias para a cessação, e repressão dos abusos.*⁷⁴ (Grifos meus)

A cobrança de celeridade para a produção de informações evidenciou a premência do que se fabricava nesta conjuntura de consolidação do Segundo Reinado: a abertura de terras para o avanço da *marcha civilizatória*⁷⁵.

A lógica imperativa e pulsante nesses inquéritos – e foram muitos “inquéritos” sobre a temática dos aldeamentos de índios na primeira e na segunda metade do século XIX na Província do Rio de Janeiro - foi subsidiar a política do Estado para o *apagamento* da presença dos índios no território de *capitalidade* do Rio de Janeiro.

Em 1866, o governo da província fluminense extinguiu o Aldeamento dos índios de São Lourenço – atual Niterói, argumentando que os índios que nessas terras residiam deveriam ser considerados capazes de *entrarem no gozo* dos direitos comuns a todos os brasileiros.

⁷⁴ - Fundo PP, 1862, op.cit.

⁷⁵ - Abordagens sobre o empenho e os investimentos civilizatórios realizados pelo Imperador D. Pedro II e as elites do segundo reinado no tocante a vários itens como a modernização de algumas atividades agrícolas, o desenvolvimento de atividades de tipo industrial – como o apoio à construção de estradas de ferro, entre outros meios de transporte modernos na época, bem como a elaboração de políticas de incentivo à imigração de europeus para a colonização de terras em regiões ditas “disponíveis” ou consideradas como “vazios demográficos” no Império – na maior parte das vezes habitadas por populações indígenas, podem ser encontradas boas referências em Schwarz (1993 e 1998), Mauro (1991), Seyferth (1990), Reitz (1992) e Alencastro (1997). Na região de Santa Catarina no século XIX p.ex. a política de imigração de europeus para a ocupação de terras “vazias” ou “disponíveis”, segundo as elites do período, atingiu terras habitadas por diferentes etnias indígenas. Santos (1970 e 1973) e Luisa Tombini Wittmann (2005) em *Atos do contato: histórias do povo indígena Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)* destacaram esse *modus operandi* em suas interpretações sobre o tema. Por todo cento-sul do Império e depois na República, os conflitos envolvendo índios e “colonos” marcaram decisivamente o caráter da política de colonização das elites brasileiras. Como denominador comum o discurso da *marcha civilizatória* e a captura dos *incivilizados*, os índios!?

Cada “família de índios” foi agraciada com um *lote de terras de 22.500 a 62.500 braças quadradas*, e passaria a ser proprietária delas [...] *depois de cinco annos de effetiva residência e cultura*.⁷⁶

A presunção de “igualdade” de condições dos índios junto aos demais brasileiros, somada ao condicionamento dos *cinco annos de effetiva residência e cultura*, não só construiu uma evidente ideação sobre as condições de relacionamento dos índios face aos grupos societários não-índigenas como os submeteu a padrões de “produtividade” que, em termos socioeconômicos e culturais, em nada condiziam aos ethos sociais que mobilizavam essas sociedades, mesmo em aldeamentos antigos como o de São Lourenço.

Lembro que o *Eremita*, em sua carta ao jornal Aurora Fluminense, em 1827, se referiu aos índios de São Lourenço como *caboclos*. Que desta representação desfiou outras como a de ter com os ditos caboclos uma convivência fraternal na qual se via *entre os quaes [...] como um pai de família, cercado sempre de mil Benções*. (Grifos meus).

O construto do desaparecimento dos índios e de suas sociedades do território de *capitalidade* do Rio de Janeiro foi assim uma obra *longa* mais “decidida”, permeada por combinações de políticas de Estado e por relações de poder em dimensões variadas de contatos e de interações étnicas entre a sociedade envolvente e as sociedades e indivíduos indígenas.

Isto não implica dizer que foi executada sem conflitos e sem admoestações por parte dos índios, apenas aponta uma intencionalidade que, aqui e ali, em virtude da situação e das características dessa *fabricação* nos variados contextos vivenciados pelos índios e suas sociedades neste processo, o *apagamento* da presença dos índios no Rio de Janeiro foi política e historicamente - uma *construção*.

Portanto, a produção social do *acaboclamento* dos índios adquiriu formas e dinâmicas próprias ao Rio de Janeiro em função do *lugar* que a cidade e o seu território ocuparam na elaboração de imagens sobre a *nação*. Na segunda metade do século XIX, as imagens elaboradas sobre os índios por elites cada vez mais desejosas de alçar aos padrões das sociedades civilizadas, quer dizer, européias, moldaram retratos⁷⁷ sobre eles cada vez mais idealizadas, ofuscando politicamente a emergência da questão social

⁷⁶ - Freire et al. op.cit. p. 67.

⁷⁷ - Vide o estudo sobre a imagem dos índios na segunda metade do século XIX desenvolvido por Nascimento (1991) em sua dissertação de mestrado.

indígena no período, só recuperada enquanto um dado político específico da sociedade brasileira no início do século XX. Dados estes horizontes interpretativos, caminho para a explicitação das formas de exposição dos conteúdos desse estudo e interpretação.

Inicialmente com o primeiro capítulo - *Registros de papel branco: novas impressões e digitais*, onde farei algumas delimitações sobre a temática em tela e apresentarei alguns dos *territórios* simbólicos e materiais que considere estruturantes para a *fabricação do apagamento* dos índios no Rio de Janeiro.

Em seguida oferecerei as demarcações teórico-metodológicas necessárias ao exercício interpretativo realizado nesta Tese. Isto ocorrerá em *Ethos em questão*. Complementando esta etapa de delimitações e demarcações, farei a definição dos marcos temporais aqui explorados em *Delimitação de tempos em debate – durações e historicidades*. Logo depois, explicito as fontes utilizadas neste estudo e como foram argüidas em *Escavações e ferramentas – horizontes em perspectiva*.

No segundo capítulo - *Da Terra, da Nação e luso-brasileiros: tempo e dimensões de um mito e de suas representações* - voltarei a problematizar o *mito* das três raças e a historicidade dessa *ideologia* na construção do *lugar* dos índios na obra de elaboração do edifício nacional brasileiro.

Nesta oportunidade, analisarei a especificidade do Rio de Janeiro nesta obra em II. 1 – *O espaço e o lugar das relações interétnicas na formação societária brasileira – o caso do Rio de Janeiro*, oferecendo evidenciações de que algumas construções situacionais sobre os índios e suas sociedades só adquiriram inteligibilidade no mundo social brasileiro quando foram relacionadas historicamente com a subjetivação da elaboração da *nação*, fornecendo substantividade ao processo do *apagamento* da *presença* dos índios no Rio de Janeiro.

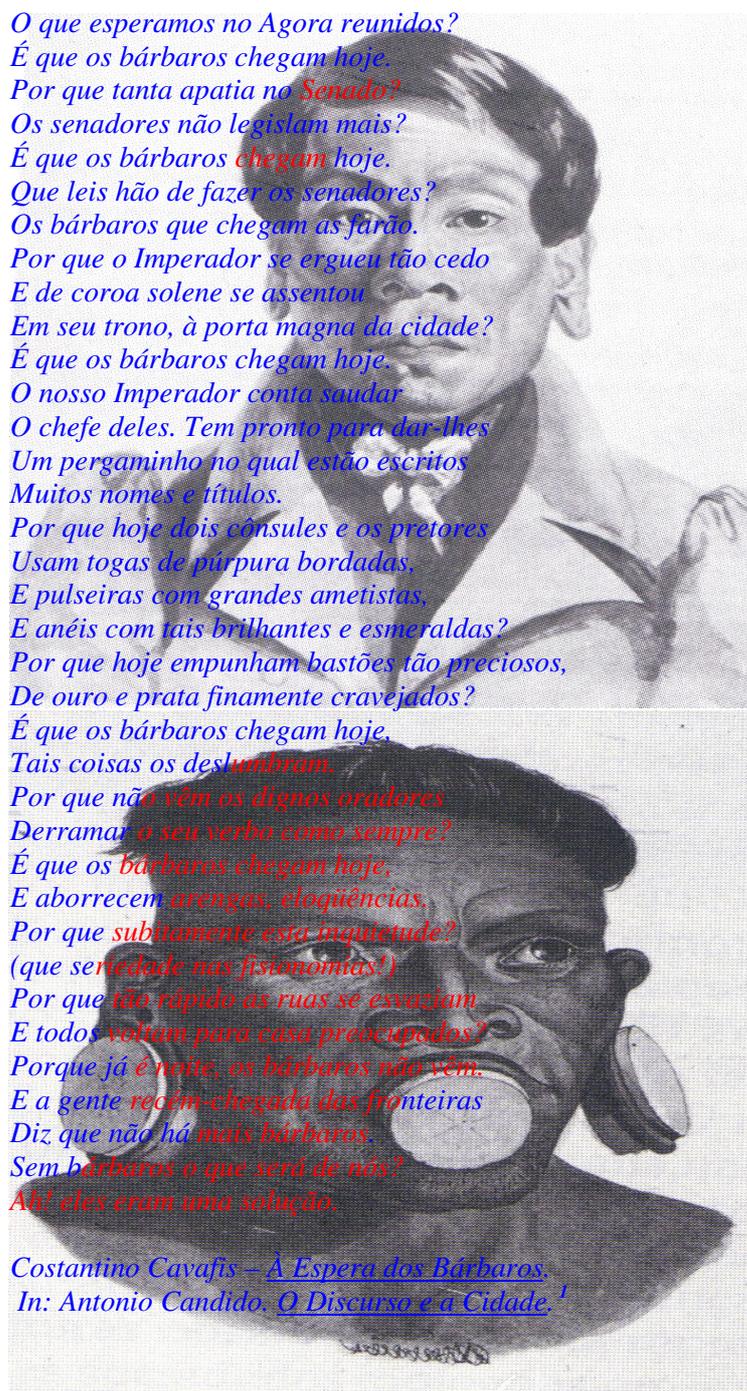
Em *Colonialismo e situação colonial: a sociedade envolvente e a dialética de suas dimensões e apropriações* (II. 2), explorarei um conjunto de casos e situações com graus variados de contato e de interação social envolvendo os índios e a sociedade luso-brasileira e nacional, demonstrando a complexidade dessas relações.

No Capítulo III, *Geografia de um apagamento – O Rio de Janeiro como epicentro de uma engenharia política*, darei atenção ao arcabouço sócio-político que caracterizou as relações do estado brasileiro no Império e na República em relação às sociedades e indivíduos indígenas.

Em *Territorialidade política de uma edificação duradoura* (III. 1) explicito o que este arcabouço significou para os índios na historicidade do Rio de Janeiro. Em

Apropriações de um tempo e suas considerações (IV) teço as considerações finais dessa caminhada interpretativa e evidencio algumas reflexões.

I – Registros de papel branco: novas impressões e digitais.



¹ - As iconografias acima estão em Porto Alegre (2000:60) e a poesia está em Pechman (2002:19).

Abro este capítulo dedicado à delimitação dos *territórios* interpretativos que informaram a abordagem da temática desse estudo com uma intertextualidade que representa em parte a leitura e a interpretação que serão desenvolvidas neste trabalho.

Uma poesia e duas iconografias ou três imagens sobre um mesmo tema: a polaridade – *civilização* versus *barbárie*⁷⁸ – exemplificando uma *gramaticalidade* colonialista que *capturou* as sociedades indígenas no território do Rio de Janeiro no longo século XIX – como um tempero peculiar de um *texto* em seus *contextos*.

O *texto* responde pela *engenharia* sócio-simbólica que fundou o desaparecimento dos índios do Rio de Janeiro durante o oitocentos, qual seja - a *capitalidade*⁷⁹ aí investida.

Os *contextos* respondem pelos diferentes tempos sociais e as fronteiras étnicas dessa *fabricação*. Texto e contextos compondo um *tempo* em suas durações – o tempo da *marcha civilizatória* em seu *locus* de verberação, a cidade do Rio de Janeiro, transformada nesse percurso em *vitrine* de um *projeto* em gestação – a *nação*.

As vestimentas e a significação das imagens dos índios – o *civilizado* e o *botocudo* - representaram determinados paradigmas culturais e simbólicos construídos em torno da idéia de *civilidade* no período oitocentista.

⁷⁸ - Essa polaridade é recorrente na literatura dedicada ao “encontro” das sociedades ocidentais com as sociedades indígenas. Encerra, em muitos casos, um flagrante *etnocentrismo*, expresso nas fontes ou no olhar interpretativo lançado sobre elas. Mas é preciso considerá-lo também em perceptiva histórica, ou seja, de acordo com os valores e as crenças compartilhadas por determinados grupos ou sociedades humanas em um tempo social correspondente às relações e idéias compartilhadas entre seus integrantes no contato com outros coletivos sociais. De qualquer forma, podemos encontrar essa temática abordada por horizontes epistemológicos e historiográficos diversos. Em Chaudon (2000), num artigo de título *Civilização versus Indigenismo*, o autor empregou os seguintes termos para embasar suas considerações sobre a temática: *Ao iniciar estas reflexões, estávamos convictos da inexorabilidade da absorção do elemento indígena que habitava o Brasil. [...] uma inexorabilidade decorrente do próprio confronto – civilização versus “barbárie” [...] (p363). (grifos meus)*. Em outra perspectiva historiográfica sobre esses “encontros”, Natalie Zemon Davis utilizou cartas trocadas por mulheres em *Nas Margens – Três mulheres do século XVII* para compreender o universo de valores compartilhados por elas no seicentos sobre a missão civilizatória do ocidente. Uma das personagens – *Marie de L’Incarnation*, debateu em suas cartas os conflitos que vivenciou para a realização de suas atividades como missionária da congregação das ursulinas no ensino da *politesse* aos índios no Canadá do século XVII. As veias etnocêntricas das experiências vivenciadas por *Marie* são expostas, mas não como um pressuposto do intérprete que debate o “encontro” ou a polaridade em questão, e sim com uma crítica histórica sobre os valores que informaram e informam olhares centrados nesta polaridade. É nesta perspectiva desenvolvida por Davis que compreendemos a polaridade supracitada.

⁷⁹ - *Capitalidade* entendida como sinônima da idéia de *civilização* que, como advogou Elias (1993), envolveu processos históricos próprios a cada geografia de sua realização, resultante que foi de conjunções sócio-políticas e culturais variadas e uma tendência sociogênese comum a esses processos civilizatórios – a subordinação de territórios envolvidos nessa *engenharia* a um *lugar* de expressão do processo civilizador. É o que entendemos ter sido o *lugar* da cidade do Rio de Janeiro no processo em tela neste estudo, servindo como um paradigma civilizatório para os territórios de forjamento da *nação*.

Tais referências capturaram os indivíduos e as sociedades indígenas com maior cotidianidade no *lugar* onde estes paradigmas foram estruturantes de novas sociabilidades – a capital da nação.

Dito de outra maneira: a inteligibilidade dessas referências polares no processo de ordenação e enquadramento da sociedade que se constituiu no Rio de Janeiro com a chegada da corte portuguesa em 1808 constituiu um *corpus* integrado de políticas sobre os índios.

Assim, civilização e barbárie nos interessam como signos cruciais para o processo de formulação de imagens que embasaram formas de exclusão ou de *subalternidade*⁸⁰ dos índios.

Por isso, um dos nossos objetos foi a cidade e sua *capitalidade* ordenadora de espaços para os diferentes atores sociais nela inseridos. A *cidade* e a *ordem* – outra dialética constituinte do *lugar* de elaborações que a cidade-capital significou na elaboração da nação.

De fato, essas referências não foram uma exclusividade⁸¹ do território carioca nos oitocentos, mas adquiriram nele uma eficácia particular devido à *capitalidade* aí investida desde o setecentos. Os acontecimentos de 1808, com a instalação da corte portuguesa na cidade carioca despertaram o *corpo* e o *espírito* de uma *capital* em formação desde o século XVIII.

⁸⁰ - A idéia de uma *subalternidade* ou de uma *quase* cidadania de segmentos étnicos constituintes da sociedade brasileira no *longo XIX* é importante para a compreensão do que chamamos de *apagamento* da presença indígena na *capital* do país. Vale lembrar que estudos sobre os processos sócio-culturais e simbólicos e sobre os atores sociais que contribuíram para a construção da *subalternidade* de segmentos étnicos indígenas e afro-brasileiros oferecem boas referências para a construção do conceito. Em relação aos índios o artigo de João Pacheco de Oliveira - *Cidadania, racismo e pluralismo: a presença das sociedades indígenas na organização dos estados-nacionais*. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n.º. 24, Brasília: IPHAN, 1996 é uma ótima referência para esse debate. Em relação a segmentos afro-brasileiros ver Cunha e Gomes (orgs) em *Quase – cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007 e Carone e Bento (orgs.) em *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre a branquitude e o branqueamento no Brasil*. São Paulo: Editora Vozes, 2002..

⁸¹ - P.ex., em 1814 o jornal *O Patriota* publicou uma *Memória sobre o Descobrimento, População e Causas Notáveis da Capitania de Goiás* informada pela circularidade dos atributos da *marcha* civilizatória do oitocentos, onde se lia: *Eu vejo reduzidos à sociedade civil tantos milhões de habitantes selvagens que nos rodeiam tornados em cidadãos úteis e laboriosos; [...] vejo adiantadas as artes e as ciências [...] anunciando o comércio, penetrados os sertões e descobertas as suas preciosidades; vejo marchar de uma passo igual a agricultura e a mineração [...] crescerem as populações; fundarem-se cidades [...]* In: Dias, Maria Odila da S. “Aspectos da Ilustração no Brasil”, Revista do IHGB. RJ, jan/mar. 1968, vol.278, p.105. Vê-se que as narrativas utilizadas para sustentar a *marcha* da *Capital* eram reconhecidas como válidas nos mais distantes universos sócio-culturais do território nacional. Para uma abordagem específica da imagem de uma cidade como um artefato político de homogeneização étnica e como um capital simbólico para o ordenamento urbano ver Severino (1999) sobre a cidade de Itajaí, em Santa Catarina.

Corpus de ideações que envolveram signos como o de *polimento*, de urbanidade/civilidade e de *ordem* - de um lado, e o enfrentamento dos hábitos, costumes e modos de vida dos incivilizados – *bárbaros*, de outro, fornecendo códigos para comportamentos e para a elaboração de linguagens sociais (feições, rostos, aparências) entre os habitantes da urbanidade em desenvolvimento nos primeiros anos do século XIX.

Nas duas iconografias que abrem esse capítulo estão representadas essas polaridades e seus respectivos atributos para a construção de imagens sobre os índios neste período. O índio *civilizado* postado em um *lugar* superior nas fabulações das elites oitocentistas e logo abaixo, subalternizado, o índio *Botocudo*, simbolizando o rosto da barbárie, nesta *ordem* de posições.

O *lugar* por excelência para essa disputa paradigmática foi a *espacialidade* carioca transfigurada desde o meados do setecentos pela *capitalidade* aí desenvolvida.⁸² No século dezenove, a *transmigração* da corte portuguesa em 1808 para a cidade aprofundou essa *destinação*.

De *centro* passou a ser *epicentro* - de capital *colonial* para *capital* do Império – numa velocidade historicamente singular – *fantasmagórica*. De uma importante praça mercantil e política⁸³ nos interesses metropolitanos e “brasileiros” na segunda metade do século dezoito, deslocou-se no início do dezenove para a condição de uma *vitrine* do *corpus* reinol.

Os acontecimentos dos primeiros anos do século XIX foram estruturantes para essa *reengenharia* política. Ilmar Rohloff de Mattos sugeriu que a instalação da corte no Rio de Janeiro acarretou uma inflexão nas relações entre o que chamou de “*as duas faces da moeda colonial*”.⁸⁴

⁸² - Em 1763, a cidade do Rio de Janeiro foi alçada à condição de *capital* colonial. Mais do que uma ordenação administrativa essa investitura sinalizou o deslocamento de um “eixo” socioeconômico e cultural do nordeste do Brasil para o centro-sul da Colônia. As diferentes motivações para essa reengenharia colonial serão expostas no desenvolvimento do texto. Para um aprofundamento sobre este processo ver Motta (1993/ 2001/ 2004).

⁸³ - Para maiores informações sobre o Rio de Janeiro como uma praça mercantil e política dos negócios metropolitanos e coloniais ver Pires e Costa (2000) e Fragoso & Florentino (1993).

⁸⁴ - Mattos (1987) cunhou a metáfora das faces da moeda nacional no sentido de explicitar uma interpretação sobre as dinâmicas do sistema colonial, qual seja, a cara e a coroa de uma moeda que representam a metrópole e a colônia, uma não “funcionando”, não existindo sem a outra. E o movimento dialético dessa relação impôs reciprocidades, acontecimentos de uma das faces repercutiam necessariamente no movimento da outra. É neste sentido que vislumbramos o marco transfigurativo societário de 1808 com a chegada da corte lusa à cidade do Rio de Janeiro.

Impulsionou simultaneamente dois reordenamentos políticos – de um lado, uma ruptura progressiva em relação à metrópole e de outro um reposicionamento da classe senhorial que sustentava os laços que ligavam até então a colônia à metrópole.

Mattos extraiu de discursos historiográficos oitocentistas o termo *transmigração* como um importante designativo do olhar da época sobre os eventos de 1808 e de alguns dos seus significados. Em dicionários do período encontrou uma definição do termo *transmigrar* – *fazer mudar de assento e domicílio* ou *passar a alma de um corpo a animar o outro*.⁸⁵

Sob a égide das elites aristocráticas instaladas neste território de *mercancias* simbólicas e materiais, um dos significados que podem ser apreendidos nas fontes sobre o período para entendermos o universo de transmigrações incorporadas à vida social da cidade do Rio de Janeiro com a chegada da corte portuguesa foi a de atribuir um *lugar* destacado à cidade na elaboração de imagens sobre o caráter *civilizado* do Império.

Essas mutações de *corpus* e *espíritos* animaram a produção de novos personagens entre os tradicionais habitantes da cidade. As ruas do Rio habitadas por diferentes grupos sociais e étnicos ficaram ainda mais polifônicas. As vozes na cidade que, já formavam uma verdadeira babilônia de idiomas étnicos, passaram a conviver com outros personagens e com novos idiomas.

Um desses personagens transmigrados e reconfigurados foi o indivíduo *civilizado*. Na verdade, o mais correto seria conjugarmos essa criação no plural, pois foram muitos os *tipos* desse personagem.

Pechman (2002) percebeu a importância desses *tipos* na própria configuração e fortalecimento da Intendência Geral de Polícia na corte, em 1808. A etimologia da palavra *polícia* no início do século XIX oferece alguns indicadores dessa relação. Vejamos o que ele encontrou num dicionário do século dezenove no verbete *polícia*:

1) *Polícia* (do latim *politia*; do grego *polites*, ***cidadão***; de *polis*, ***cidade***) [...].

⁸⁵ - Citado por Pechman (2002), op.cit., p.122.

2) *Polícia* (do latim *politio*, de *polire*, **polir**, *assear*, *adornar*) cultura, **polimento**, **aperfeiçoamento da nação**, *introduzir melhoramentos na civilização de uma nação*.⁸⁶

(Grifos meus)

Os verbos são todos referentes ao ambiente da polaridade que tematizei na abertura desse capítulo. *Polícia* ou *policar* eram noções e funções capazes de produzir um cidadão para a cidade. *Polir*, *assear* e *adornar* ambientes e pessoas, aperfeiçoando uma *nação*, civilizando-a. A civilidade era “caso de polícia”. Como se dizia à época – *Meter em polícia uma nação é o mesmo que civilizá-la e urnabizá-la*.⁸⁷

Uma nova dinâmica do poder foi sendo instituída depois de 1808. Além da velha e surrada repressão, mormente utilizada pelas elites para conter os “arroubos” dos populares, acrescia-se ao repertório de repressões a virulência simbólica dos bons costumes e comportamentos.

Virulência porque designou a arrumação de espaços sociais na cidade para os que sustentassem as feições de polidez e civilidade, reservando parques e limitados lugares para o reconhecimento das *gentes* que populavam a cidade desde há muito. O importante para o que tematizamos aqui é considerar o *jogo* de imagens que essas reconfigurações sócio-culturais implicaram para a *presença* dos índios na cidade e na região fluminense.

Eis os propósitos desse capítulo. Interpretar como atributos sociais enfeixados como típicos de um indivíduo *civilizado* – cortesia, polimento, civilidade e apego à *ordem* – ofereceram modelos para a reconfiguração de *corpos* e *lugares* no mundo societário de então e como essas construções *capturaram* os índios a partir daí.

Os sentidos dessa transmigração, *passar a alma de um corpo a animar o outro* - para as sociedades indígenas foram variados e com feições geo-sociais caleidoscópicas no Rio de Janeiro. Essas *feições* são o que chamamos de fronteiras étnicas.

⁸⁶ - Id. p. 68-69. A base foi o *Dicionário Enciclopédico ou Novo Dicionário da Língua Portuguesa* de Almeida e Lacerda, publicado em 1868. Pechman observou que parte das definições utilizadas neste dicionário, mesmo tendo sido publicado na segunda metade do século XIX, guardavam “*muitos resquícios do significado que a **contenção** tinha quando da chegada da corte ao Rio de Janeiro*” (p.68). (grifo meu). Ver o ato de *policar* como uma manifestação da *politesse* fundada na civilidade e na urbanidade com seus respectivos atributos sócio-culturais foram valores compartilhados pelas elites no período aqui inquirido e determinaram representações significativas sobre os índios na cidade do Rio de Janeiro. O verbo *policar* também será empregado nesta interpretação com um sentido referente à montagem de um aparato repressivo das elites para o controle de segmentos sociais identificados por elas como “perigosos”, como foi investigado por Holloway (1997).

⁸⁷ - Id. p. 65.

Neste tópico observaremos algumas dessas feições atentando para as condições estruturantes das relações de contatos, de interações e de conflitos produzidas entre a sociedade envolvente e os índios na *territorialidade* urbana do Rio de Janeiro no *longo* XIX.

Feições e contatos estruturados sob o manto da polaridade supracitada em duas dimensões integradas dessas transmigrações. A *Capitalidade e a Urbanidade*, ambas entendidas como *corpus por onde* dialéticas mobilidades sociais e étnicas foram impulsionadas no início do século XIX.

Vejamos este itinerário e algumas de suas características.

Civilização versus barbárie...

Os acontecimentos abertos pela chegada da corte lusa em 1808 ampliaram os significados da cidade carioca no corpo do império português oferecendo à máxima - *civilização versus barbárie* – novos ingredientes enquanto velhos costumes inscritos neste *território* de polaridades em tempos anteriores foram ressemantizados, e nesta órbita de significados, repaginados.

A cidade colonial deu *lugar* às dinâmicas de *colonialidade*⁸⁸ crescentemente menos locais e mais “nacionais”. Alguns capítulos dessas mudanças foram produzidos sob o signo da polaridade supracitada. Nesta atmosfera, os *registros* e as representações elaborados sobre os índios foram inscritos na órbita desses significados.

Orbitando essa constelação sócio-simbólica, trataremos agora de visitar alguns desses perfis desenhados pelas elites sobre os índios na territorialidade carioca no início do século XIX. Um primeiro perfil adquiriu vida emblematicamente pelas mãos do príncipe regente D. João em 13 de maio de 1808 – com a Carta Régia que determinou o extermínio e a *escravização* dos *botocudos*⁸⁹ - reabilitando práticas

⁸⁸ – Me refiro ao conceito de *colonialidade* utilizado por Anibal Quijano em *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad* e publicado originalmente na Revista do Instituto Indigenista Peruano, vol. 13, n. 29, Lima, 1992, pp. 11-20. Outros autores que estudam as questões indígenas na América Latina também sustentam o uso do conceito de *Colonialidade* como uma dimensão analítica importante para uma interpretação sobre os meios e os mecanismos utilizados pelas elites coloniais para a subordinação das sociedades indígenas aos seus empreendimentos sócio-econômicos. A referência que utilizamos aqui para a noção de colonialidade é a de uma manifestação da *situação colonial* tal como esta foi desenvolvida por Anderson (1989).

⁸⁹ - Carta Régia de 13 de maio de 1808, complementada pela Carta Régia de 2 de dezembro do mesmo ano, ambas tratando do “combate aos índios botocudos nos sertões da Minas Gerais e adjacências”, representou a face mais declarada dos significados da *colonialidade* que a transmigração da corte

coloniais e repaginando “inimigos” com base em valores temperados pela verve civilizatória da época.⁹⁰

Este evento inaugurou as relações do período joanino com as sociedades indígenas - destilando os traços *arcaizantes* da *transmigração* da corte sobre os índios e suas sociedades. A *marcha civilizatória* elegeu os índios classificados pela alcunha de *botocudos* como um dos símbolos da supracitada polarização. Essa *captura* percorreu o longo XIX apresentando os *botocudos* como símbolos da *barbárie* e do primitivismo dos índios incivilizados.⁹¹

Hierarquias sociais fundadas no que denominei como *mundo social da escravidão*⁹² e esgarçadas no Rio de Janeiro nas três primeiras décadas do século XIX, período de enorme afluxo escravista vinculado a expansão do café, espalharam influências sobre todo o tecido social reunido nessa territorialidade⁹³, ampliando os significados construídos sobre a *barbárie*.

portuguesa representou para os índios considerados como *bárbaros* ou arredios no início do oitocentos. Para maiores detalhes sobre a questão ver Marcato (1979). O 13 de maio de 1808 foi um ato de força simbólica em dois sentidos. Contextualmente porque restabeleceu a política oficial de escravização dos índios como uma política de estado, demonstrando a nova centralidade da *capital* nos negócios do Reino. Seus pressupostos escravistas foram extintos oficialmente em 27 de outubro de 1831, no Império. Outro lado do simbolismo ficou por conta da data. Enquanto o 13 de maio de 1888, oitenta anos depois, foi apresentado pelas elites do Império como uma de suas *dádivas* aos ex-escravos, como observou Lilia Schwarcz (2008) em seu artigo *A Santa e a dádiva* (In: Revista de História – Biblioteca Nacional nº 20 – maio de 2008, s/p.) - destilando uma linguagem tutelar sobre os “libertados”, o 13 de maio de oitenta anos antes foi construído como uma *tutela civilizatória* que justificou o extermínio e a escravização dos *bárbaros* pelo Estado. Uma boa interpretação sobre esse episódio e a política do extermínio que ele envolveu está desenvolvida na dissertação de Silva (2006).

⁹⁰ – É bom ter em conta que a semântica dos inimigos da civilização foi um artefato cultural e político recorrente no vocabulário das elites sobre os segmentos populares e etnicamente identificados no longo XIX tanto no Império quanto na Primeira República. Os escravos africanos e o medo de insurreições de escravos, algo muito disseminado nos anos de 1830 – a ex. da Revolta dos Malês na Bahia e o Quilombo de Manoel Congo no Vale do Paraíba – transmitiram uma atmosfera insegurança às elites e representaram o risco do que ficou conhecido na época como a *haitinização* da questão escrava. Na Primeira República esse vocabulário foi modificado mais o alvo continuou sendo os segmentos populares ressemantizados como “Classes perigosas”. Para um aprofundamento dos tópicos aqui comentados consultar GOMES, F. S. *Quilombos Oitocentistas no Rio de Janeiro*. In: Flávio dos Santos Gomes; João José Reis. (Org.). Liberdade por um Fio. História dos Quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, v., p. e sobre o período republicano ver CHALHOUB, Sidney. Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da *belle époque*. 2ª Ed- Campinas, SP: Editora Unicamp, 2001. .

⁹¹ - Ver a esse respeito o artigo de Maria Hilda B. Paraíso – *Os Botocudos e sua trajetória histórica*. (413 – 430) In: Cunha op.cit.

⁹² - A primeira metade do século XIX foi marcada pelos debates sobre os destinos da *nação*. Entre os temas mais delicados o previsível término do tráfico negreiro e da própria dinâmica do cativo. A escravidão dos índios e outras práticas correlatas de trabalho compulsório praticadas há muito por diferentes segmentos da sociedade brasileira sobre eles compareceram nessa arena de debates. Em *Ethos em questão* ofereço uma definição mais apurada do conceito de *mundo social da escravidão* e suas relações com a *questão indígena*.

⁹³ - Na Historiografia da escravidão africana este período de recrudescimento do escravismo no Rio de Janeiro é um ponto pacífico. Ver a este propósito Karasch (2000).

Não obstante, diversos contemporâneos da vida urbana do Rio de Janeiro e de localidades do seu entorno, na primeira metade do século dezenove, *registraram* a presença de índios cativos neste período. Em 1819, caminhando pelas ruas da cidade, o prussiano Theodor Von Leitthold registrou: *Vêm-se também, no Rio de Janeiro, alguns botocudos como escravos, vindos do sertão, que diferem dos demais escravos africanos no tamanho e no aspecto selvagem.*⁹⁴

Dessa seara de representações sobre os índios – como *bárbaros* passíveis de extermínio e escravização - emergiram imagens desenhadas pelas elites sobre o *lugar* dessas sociedades e indivíduos no *corpo da nação*.⁹⁵ Quer dizer, o não *lugar*, a negação, o *apagamento*.

Veremos agora outros perfis produzidos sobre os índios e suas características desenhadas na órbita da polarização civilizatória. Primeiro destrinchando as *lógicas* que presidiram essas maquinações.

Polaridade...

Definir os índios e suas sociedades em termos “polares” foi um traço perene dos discursos das elites luso-brasileiras desde os primórdios da conquista e da colonização no século dezesseis⁹⁶. Transfigurá-los em não-índios como consequência dessa polaridade foi uma *fabricação* peculiar do *longo* dezenove.

A *arte transfigurativa* que envolveu a transmigração de *corpos* no oitocentos foi definida pela dialética do *acaboclamento/apagamento* dos índios em virtude dos interesses que presidiram as relações da sociedade envolvente e do Estado junto às populações de índios no Rio de Janeiro. Os *registros* desse *construto* no oitocentos são evidentes nas fontes reunidas em fundos de Presidência de Província para diferentes latitudes do Império brasileiro. A singularidade do Rio de Janeiro nessa produção foi ter oferecido as condições para a construção paradigmática do *apagamento* dos índios como um corolário do *acaboclamento*.

Isto significa dizer: ter reunido em virtude da *capitalidade* investida em seu território, as condições de representar um duplo papel - o de *vitrine* civilizatória da

⁹⁴ - Freire et al. op. cit. p. 71.

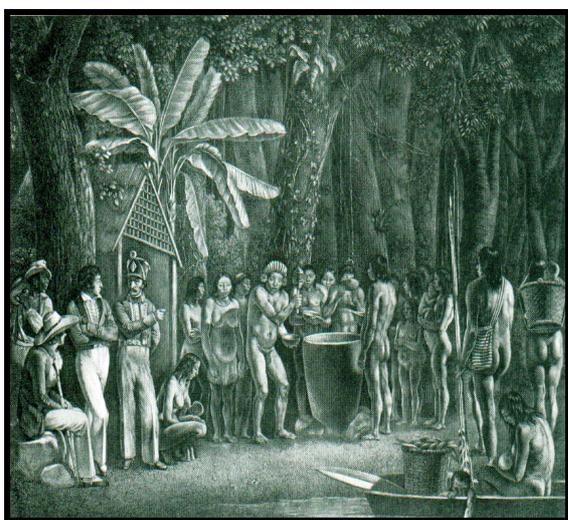
⁹⁵ - Uma excelente síntese sobre as imagens dos índios no pensamento das elites no século XIX está desenvolvida no artigo de Monteiro – *As “Raças” indígenas no pensamento brasileiro do Império.* (15-22). In: Maio e Santos (orgs. Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/CCBB, 1996.

⁹⁶ – Ver Perrone-Moiséis (1992), Mota (1994) e Ribeiro (2001).

nação – com o *polimento* de feições sócio-simbólicas desse *corpo*, e o de *laboratório* para a execução de políticas de *apagamento* – de produção dos registros de *papel branco* sobre os índios, como uma condição para a sua afirmação como *cabeça* da nação, como denominou Mota (1993).

Tomemos a título de contextualização do que aqui vislumbramos uma correspondência de 1801 entre a administração real portuguesa e o vice-reinado sediado na cidade do Rio de Janeiro. O vice-rei é informado sobre a necessidade de civilização dos índios classificados como *Coroados* e tantas vezes descritos pelos colonos como *bárbaros*. Diz a correspondência:

Índios Coroados⁹⁷



*Em observância da Real Determinasam participada ao meo Antecesor por Avizo de 7 de “Março” do ano passado, em que o Príncipe Regente Nosso Sr. foi servido aprovar o modo de Aldear, **domesticar, e Civilizar os Índios Coroados** que “V Mag.” Se propoz na Representasam q. fez saber a Real Prezensa do Memso Sr. Que para isso lhe manda prestar os auxilioz necesarios: pasara V. Mes. a Aldear os ditos **Índios nas margens Superiores do Rio Paraíba** n’aquele lugar, que lhe parecer mais*

cômodo,ensinando-lhes o terreno estabelecido pela Lei, para a cultivarem.

*Para este fim em vista daquela Real deterninasam, conformando-me conq. V. Mes. me propor mando **publicar por ediatis nos lugares publicos que as pessoas, que no terreno d’aquellas Margens pertencente nesta Capitania obtiverão datas por Sesmaria têm principio decllarar delas no terreno de trez mezes, e não o fazendo más posão requerer outraz quaesquer pesoas ao Capitam Mor da Ordenasao da Vila de Rezende [...] ordem para remeter a V. Mes. da Aldeã de S. Luiz seis cazaes de Índios civilizados e trabalhadores para ensinarem, explicarem ao trabalho os Índios que se vão Aldear; e as Chefes de Esquadra Intendente da Marinha tenho determinado entregue aqui nesta Cidade ao seo sobrinho o Cap.m Joam Rodrigues Pereira de Aleida para remeter a V. Mes. os generoz precisoz para o mesmo estabelecimento que constão da relasam que me representou, preferindo-se na entrega os mais necesarioz; tambem ordeno os Capitam das Ordenansas Iganacio de Souza Vernek auxilie a***

⁹⁷ - A iconografia sobre os **índios Coroados** está citada em Gomes (2004) - Fonte: Freireyss, G. W. Viagem ao Interior do Brasil. Retrata a *Festa de embriaguez dos Coroados*.

abertura dos Caminhos que forem [...] para [...] estabelecida do melhor modo que for possível sem vexame do Povo, e que o mesmo auxilio preste para qualquer outra coisa que ocorra conducente ao bom êxito deste negocio, afim como para a compra dos generoz, com que V.Mes. deve no primeiro ano por conta da Real Fazenda suprir para a sustentam dos Indios : ficando na intelligência de que hade remeter á junta da Real Fazenda de trez em trez mezes a conta desta despeza asinada por V. Mes., e pelo dito Capitam Vernek, como deste também determino.

[...] quando for ocaziam {...} Misionarioz [...] para este quizer instruir, e administrar os Sacramentos aos mesmos Indios.

Alem disto, V, Mes. Se não descuidará de me participar o adiantamdo e progreso deste importante negocio, assim como de me representar qualquer providencia que seja necesario, ou convincente [...] mais tenho que recomendar a V. Mes. A este respeito, [...] e espero da sua honra, zelo, e atividade que desempenhara como sempre [...].⁹⁸ (Grifos meus)

A narrativa desenvolvida na correspondência evidencia pressupostos, valores e os personagens reunidos na trama que *capturou* os índios Coroados no início do século XIX. Na órbita dos interesses das elites organizadas na praça mercantil do Rio de Janeiro (em torno dos negócios negreiros e da expansão da cultura do café pelo Vale do Paraíba), os índios *bárbaros* da região do rio Paraíba do Sul constituíram-se em empecilhos à marcha civilizatória.⁹⁹

A *capitalidade* foi ficando elástica. Foram sendo traçadas as bases do *arcaísmo*¹⁰⁰ ancorado nos circuitos mercantis que se relacionavam ao eixo dos negócios da gente de *grosso trato*¹⁰¹ e da expansão do café. Com a emancipação de 1822, essa *gente* imprimiu suas digitais na formação do Estado nacional brasileiro.

Na métrica da correspondência em tela, os pressupostos dos investimentos auferidos pelas “combinações” de interesses - *domesticar, e Civilizar os Indios Coroados [...] ensinando-lhes o terreno estabelecido pela Lei, para a cultivarem [...]* - expressaram a força desse arcaísmo.

⁹⁸ - Fundo: Diversos – Caixas Topográficas. Notação: 770 2,8 – Pac.2 doc. 1 a 38 – Seção de Guarda: CODES. Vice-Reino – minuta/ 1801.

⁹⁹ – Sobre os protestos das elites envolvidas na expansão do café pelo Vale do Paraíba nesses primeiros anos do século XIX contra os índios Coroados e a resistência dos índios ao avanço do café sobre suas terras o estudo de Lemos (2004) oferece uma excelente abordagem sobre o caso.

¹⁰⁰ – Utilizo o termo Arcaísmo na acepção conceitual empregada por Fragoso e Florentino (1993) como expressão de um *projeto* das elites assentadas na praça mercantil carioca em torno do negócio escravista, formando núcleos de interesses e alianças com dirigentes na Cidade e realizando investimentos no Rio de Janeiro e nos arredores da Capital especialmente em terras e em propriedades na urbe carioca.

¹⁰¹- A expressão *gente de grosso trato* foi empregada por Fragoso (1998) em *Homens de Grossa Aventura: Acumulação e Hierarquia Na Praça Mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*.

Quer dizer, aldear os índios limitando-os aos espaços que não os conflitassem com a marcha civilizatória capitaneada pelos cafeicultores e seus sócios de *grosso trato*, ao mesmo tempo, garantir força de trabalho capaz de contribuir para o avanço das fronteiras do café, como fica evidente no construto da *domesticação* - o uso de *seis cazaes de Índios civilizados e trabalhadores para ensinarem, explicarem ao trabalho os Índios que se vão Aldear*.

A tecnologia da domestificação ou da *pacificação*, como sugeriu Erthal (1992), caracterizou muitos contatos da sociedade envolvente com os índios no *longo* XIX. O caso estudado por Ethal ocorrido em 1910, ano de criação do SPI-LTN, envolveu a construção da estrada de ferro Noroeste do Brasil e os índios Kaingang, tratados na época, como *Botocudos*. A “ação indigenista” levou para “sertões de Bauru”, em São Paulo, índios kaingang “domesticados” do Paraná, entre eles a índia *Vanuire*¹⁰², que aparece no canto à direita da imagem abaixo. Traços de práticas colonialistas que caracterizaram o *longo* XIX.

Tais as feições, os *usos* e os alcances da polaridade que abre este capítulo com a textualidade imagética (Tacca: 1995) do *índio civilizado* e do *índio bárbaro* - *Domesticar* e *Civilizar* para viabilizar o avanço da *civilização* liberando terras e recrutando força de trabalho¹⁰³.

A busca pela imagem de índios civilizados foi uma tônica da dialética da *captura*. Quanto mais o construto literário do *índio guerreiro* foi vulgarizado no século dezenove, mais a imaginação



coletiva sobre os índios como figuras memoriais foi consolidada. Menos visíveis ficavam os índios “vivos”. Na segunda metade do século XIX os índios passaram a ser

¹⁰² - A imagem de Vanuire nos episódios envolvendo os Kaingang em Bauru, pertence ao acervo do Museu do Índio do Rio de Janeiro, SACD/ Comissão Rondon.

¹⁰³ - No vocabulário de parte das elites do início da República a polaridade *Civilização* versus *barbárie* foi substituída por *Atrair* e *Pacificar*. Erthal (1992) estudou esse novo vocabulário e seus significados em sua dissertação de mestrado. O *texto oculto* da política indigenista neste período não foi muito diferente do apregoado no início do século XIX - liberar terras para o avanço do progresso e da civilização. Lima (1985) analisou o espectro ideológico da política indigenista na República em seu estudo - *Aos Fetichistas, ordem e Progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

tratados como objetos da ciência, recebendo novos rostos e aparências, mas continuaram *capturados* como imagens do passado.

Vale observar outra dimensão na produção da *marcha* que corresponde ao caso em tela. A publicização dos procedimentos - *publicar por editais nos lugares publicos que as pessoas, que no terreno d'aquellas Margens pertencente nesta Capitania obtiverão datas por Sesmaria têm principio de clamar delas no terreno de trez mezes.*

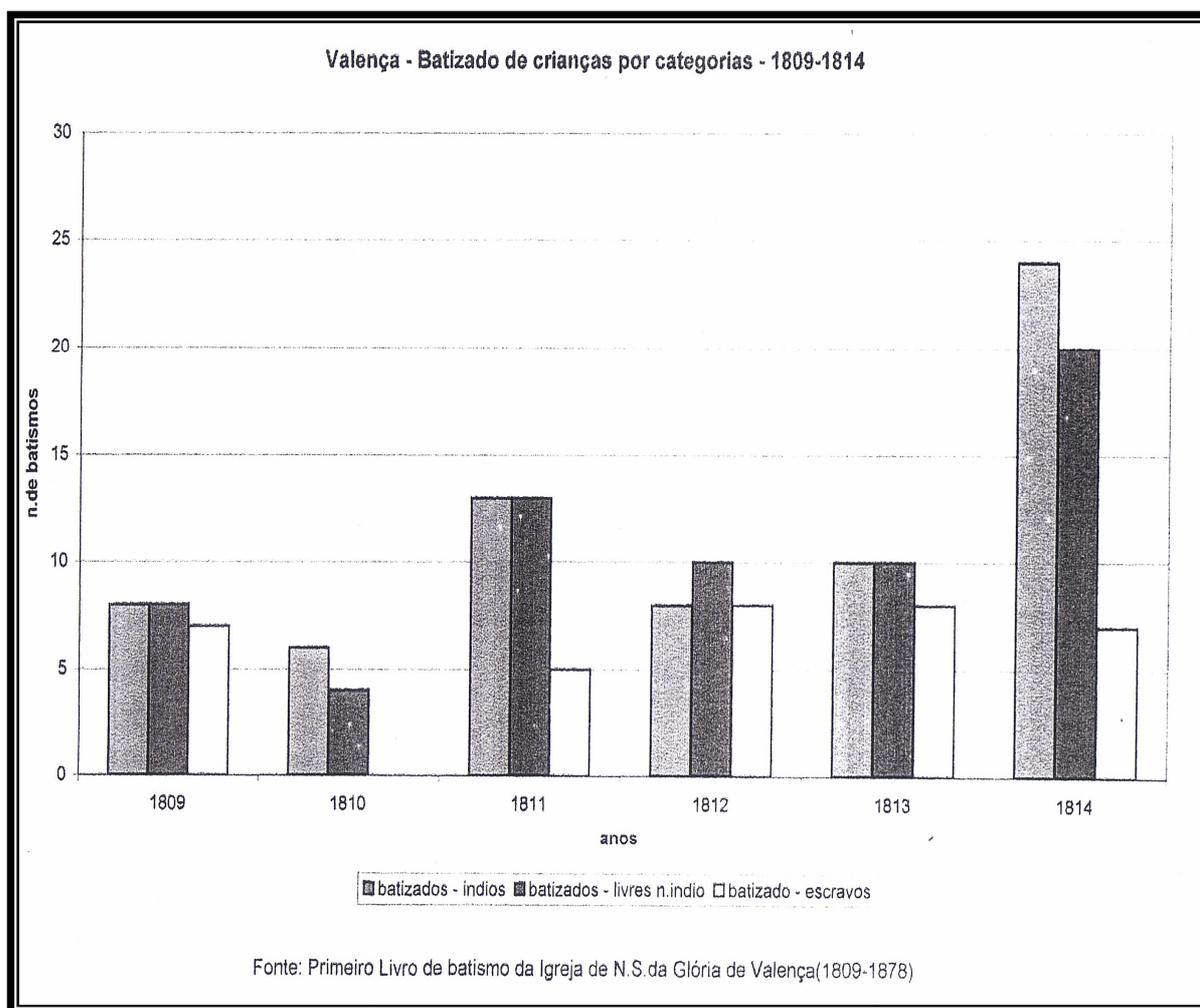
Como afirmei anteriormente, a capitalidade foi espraiando seus significados. O ato de comunicar e fazer conhecer a *civilização* dos índios carecia de definições desde a extinção do Diretório dos Índios em 1798. Esse caso ilustra que um novo (*velho*) momento nas relações entre o estado e as sociedades indígenas foi gestado no início do século XIX e que algumas das alianças entre segmentos hierarquicamente dominantes na época foram tecidas em torno da elaboração de uma política indigenista para o oitocentos.

Outro aspecto que chama a atenção nesse episódio foi o restabelecimento de velhas alianças entre os interesses reinóis e os *Misionarios* para o trato de questões indígenas, justificadas nos seguintes termos - [...] *para... instruir, e administrar os Sacramentos aos mesmos Indios.* (Grifos meus).

Uma das características que marcou a política indigenista do Império brasileiro foi delegar aos religiosos a tarefa de *pacificar* e *educar* os índios, propositura indigenista só abalada em 1910 com a fundação do SPI-LTN na República.

Na região de Valença, onde os índios coroados foram aldeados e “civilizados” na primeira metade do século XIX, os *registros* dos *sacramentos* cristãos sobre os índios foram assíduos. Batizados de índios ocorreram pelo menos de 1809 a 1836 e os *registros* de óbitos de 1807 a 1830.¹⁰⁴ Nesses sacramentos constavam as condições dos batizados. Vejamos esses *registros* nos gráficos a seguir. Primeiro com o de batismos e depois com o de óbitos.

¹⁰⁴ - Lemos, op.cit. p. 16. O gráfico (p. 149) aponta como primeira referência à esquerda os **índios batizados**, seguido dos **livres batizados** e por fim dos **escravos batizados**. Para uma análise mais detalhada desse processo ver pp.140 - 161. Informações extraídas do Livro de batismo da Igreja de Nossa Senhora da Glória de Valença (1809-1878).



Os coroados foram lançados como *índios* separados dos *livres* e dos *escravos* - que neste caso parece indicar a condição dos cativos de origem africana e seus descendentes - demonstrando uma incipiente necessidade de qualificação da condição indígena. No correr do processo do acaboclamento, esta *condição* foi definida como *transitória*, tendo sido o *batismo* um ingrediente importante para a elaboração dessa condição sob o argumento da *mistura* dos índios com não-índios, formando o *caboclo*.

Na região de Pádua, Itaocara e São Fidélis, no norte fluminense, capuchinhos italianos com o apoio de fazendeiros locais reuniram em aldeamentos e em torno de fazendas como agregados vários índios que foram batizados em cerimônias coletivas. Em Santo Antônio de Pádua, em 1832, índios *puris* foram batizados nos seguintes termos: “Índios de nação Puri que forão baptizados pelo Reverendo Frei Bento de Gênova, em

Casa do Snr. Manoel Garcia e foi Padrinho, o mesmo e Madrinha Francisca Maria, 3 de abril de 1832". (Grifos meus)¹⁰⁵

As relações de compadrio expostas nesse registro batismal demonstram a *arte* transfigurativa em curso mediante o expediente do batismo e a criação das relações de dependência junto aos donos das fazendas. Os índios puris foram batizados na propriedade do fazendeiro local tendo como padrinhos o mesmo e provavelmente sua esposa ou pessoa de vínculos próximos ao Snr. Manoel Garcia.

No livro de Batismo em questão os nomes dos índios apareceram dualizados sob a métrica lingüística do nome *civilizado* e do nome *do mato* - selvagem.

<i>Nomes de Batismo.</i>	<i>Nomes do Matto.</i>
Maximiano – João	Aparã – Bianã
Fidelis – João	Daque – Rané
Maria – Maria	Jerzoa – Capora ¹⁰⁶

Frei Flórido, *missionário*, em uma correspondência a um Juiz de Órfãos do Vale do Paraíba, informou que sozinho havia batizado em cerimônias coletivas cerca de 1.040 índios, entre adolescentes e adultos, na maioria *Puri*, e, também, índios Coroado e Coropó.¹⁰⁷ Nesta *arte* batismal e classificatória transfiguravam-se não apenas nomes indígenas ou do *matto*, como constam nas fontes da época, mas condições sócio-culturais. O nome cristão e as relações de apadrinhamento *capturavam* os índios em redes de interações locais e regionais para a produção social do *acaboclamento*.

No gráfico anterior, apareceu configurado o grau de complexidade dessas relações interétnicas vivenciadas pelos índios no período oitocentista.²⁷ Nas relações batismais, além dos próprios indivíduos batizados, envolviam-se padrinhos e madrinhas perfilando relações de compadrio complexas em muitos sentidos, como observaram os estudos sobre a temática.¹⁰⁸

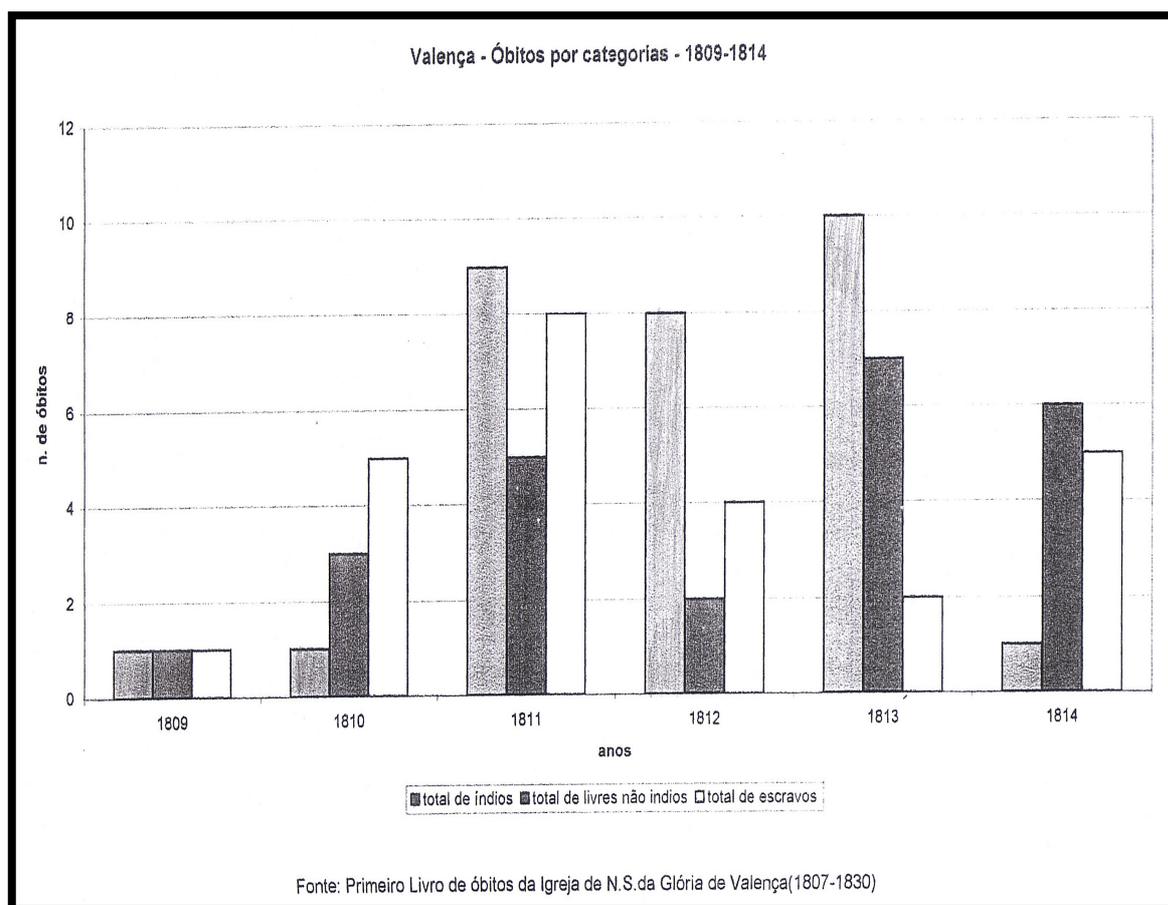
¹⁰⁵ - Citado por Bessa et al. op.cit. p. 65.

¹⁰⁶ - Idem.

¹⁰⁷ - Idem. Ibidem.

¹⁰⁸ - Minha Monografia de Bacharelado em História tratou exatamente das relações de compadrio envolvendo filhos de escravos na Freguesia de Nossa Senhora do Loreto de Jacarepaguá entre 1795 e 1830. Nela pude verificar a formação de redes de relações de compadrio que apontaram para a tessitura de alianças étnicas entre os cativos africanos, entre cativos crioulos e entre os dois, bem como, de ambos com pessoas livres, o que podia repercutir em benefício do batizado. Robert Slenes (1999) em *Na Senzala uma Flor – Esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX* – sugeriu que na região do Rio de Janeiro as relações de compadrio e de casamentos foram muito

O rito batismal católico conferia certo grau de uniformidade aos batizados – no caso em tela, os coroados foram lançados genericamente como índios. A virulência dos expedientes de *captura* sobre os índios no início do século XIX foi exatamente ter possibilitado a geração de toda uma arte classificatória sobre eles, correspondendo, dinamicamente, à situação colonial que organizou as fronteiras de contato no período. A equalização desses *construtos* implicou a combinação de muitos expedientes. Vejamos os registros de óbitos produzidos sobre os Coroados nos primeiros anos dos oitocentos. Abaixo os óbitos em Valença no período entre 1809 - 1814:



importantes para a sociabilidade entre cativos africanos e seus descendentes. Em um artigo apresentado por Marcio Marchioro de título *O banquete da onça mansa: fluxos internos e externos da população indígena aldeada (São Paulo, 1798-1803)* - no 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, realizado em 2007, na cidade de Florianópolis, na UFSC - o autor expôs conclusões sobre o *papel* dos casamentos e dos batismos nas Aldeias de Índios em São Paulo, entre os séculos XVIII e XIX. As considerações apontaram para a relevância dos batismos na elaboração da idéia da *mistura* dos índios às populações locais e para a reformulação da condição indígena como *misturados*. Para maiores informações sobre as relações do batismo cristão junto aos índios ver a dissertação de Mestrado de TAKATUZI, Tatiana. *Águas batismais e santos óleos: uma trajetória histórica do aldeamento de Atalaia*. Campinas, SP: Unicamp, 2005.

O gráfico de óbitos¹⁰⁹ apresenta a virulência dos contatos da sociedade envolvente junto aos coroados. A quebra demográfica¹¹⁰ verificada entre os índios nos anos de 1811 e 1813 coincide com a grande expansão das fronteiras sócio-econômicas do café no território fluminense nos anos 10 do século XIX. O alto índice de mortalidade indígena nesses anos é acompanhado de perto pela mortalidade de escravos africanos e crioulos. Para o ano de 1811 a mortalidade de indivíduos livres “não índios” foi compatível com a de índios.

Isto indica que as condições de sobrevivência desses segmentos étnicos foram bastante comprometidas pela *marcha civilizatória* e que em termos sociais os indivíduos que vivenciaram os impactos dessa *marcha* dividiam condições sociais próximas ou até semelhantes, como exceção das elites, na maior parte dos casos. Trazendo à baila, outras tendências demográficas que contribuíram, na sua maneira, para a fabricação do *apagamento* dos índios no Rio de Janeiro.

Primeiro, a efetiva diminuição da população de índios entre a população nos territórios fluminense e carioca em virtude de fatores epidemiológicos, sanitários e simbólicos causados pelos *tipos* de contatos impostos pela sociedade envolvente. Uma quebra demográfica que foi agudizada pelas ações combinadas da escravização e do uso da força de trabalho dos índios de forma compulsória no *longo* século dezanove.

Outro aspecto foi aumento do fluxo de etnias africanas na primeira metade do oitocentos para as regiões do Vale do Paraíba, agravando o quadro epidemiológico e o concurso de conflitos para os índios. E, por fim, o aumento de livres pobres na região, tendência marcante durante todo o século XIX.

O registro de óbitos de 1811 para a região de Valença demonstra que muitos *livres* vivenciaram de perto as temerárias condições de sobrevivência experimentadas pelos índios e pelos africanos no *mundo social da escravidão*. Fato que evidencia que a condição de *livre* nesse *mundo social* gerou condições sociológicas para a ampliação de práticas *tutelares* dos senhores de terras e gente sobre os demais segmentos societários.

Até aqui buscamos evidenciar como a polaridade civilização *versus* barbárie confluiu para salgar as representações das elites sobre os índios e como alguns dos contatos realizados pela sociedade envolvente na órbita desses significados foram

¹⁰⁹ - Idem. op.cit. p. 149. O gráfico segue a mesma ordem de apresentação dos grupos étnicos e sociais que o gráfico de batismo. À esquerda os **índios** seguido dos **livres** e por fim dos **escravos**.

¹¹⁰ - É necessário considerar o efeito de doenças e outras formas de contaminação utilizadas pelos “pioneiros” do café para “liberar terras” e compreender a quebra populacional tão acentuada dos índios coroados nos dois anos observados na tabela de óbitos acima.

produzidos. A eficácia desses *construtos* no Rio de Janeiro ficou mais perceptível na *conjuntura* histórica do período joanino. Vejamos alguns dos circuitos que forneceram inteligibilidade a estas *capturas* a partir de 1808.

Ainda os Bárbaros...

A Carta Régia de 13 de maio de 1808 (complementada pela Carta Régia de 2 de dezembro do mesmo ano¹¹¹), demarcou as fisionomias construídas pelas elites do período joanino sobre os índios *bárbaros*.

Em síntese, o texto da Carta determinou:

[...] *que em todos os terrenos novamente cultivados, e infestados pelos índios, ficarão isentos por dez anos de pagarem dízimo em favor daqueles que os forem pôr cultura de modo que se possa reputar permanente; que igualmente fique estabelecida por dez anos a livre exportação e importação de todos os gêneros de comércio que se navegarem pelo mesmo rio Doce, seja descendo para a capitania do Espírito Santo, seja subindo da mesma para a de Minas Gerais.*¹¹² (Grifos meus)

O trecho selecionado evidencia o suposto. D. João - atendendo de pronto aos seus aliados reunidos em torno da praça mercantil do Rio de Janeiro - incentivou e subvencionou a colonização de terras valorizadas no circuito mercantil do centro-sul do Império acenando favoravelmente aos interesses da classe senhorial reunida sob seu governo.

A valorização dessas alianças por meio de uma política sobre os índios atravessou os limites da antiga capitania do Rio de Janeiro exatamente porque a territorialidade do *centro* colonial de outrora transmigrou para a condição de *epicentro* do *corpus* reinol e *vitrinizou* a elaboração de uma política indigenista das elites assentadas na *capital* do Império durante o longo XIX.

O combate aos *bárbaros* recebeu no texto da Carta Régia ingredientes importantes para o cenário histórico. Ao determinar uma política de gratificações aos agentes do estado envolvidos diretamente com o extermínio dos *botocudos*, fez ver aos súditos as compensações que o combate pela “*civilização*” acarretaria aos que se

¹¹¹ - Ver Marcato, op.cit. Esse 13 de maio de 1808 reinaugurou o escravismo oficial sobre os índios. Oitenta anos depois, o 13 de maio de 1888 colocou fim ao regime escravista. Entre um e outro um *mundo social da escravidão* que marcou a presença dos índios no período.

¹¹² - Marcato, op.cit. p.9.

empenhassem nele. Novamente a publicização dos procedimentos do Estado incorporou, em sua execução, o cotidiano dos habitantes do reino.

Assim, determinou:

*Ordeno-vos que a estes comandantes se lhes confira anualmente um aumento de soldo proporcional ao bom serviço que fizerem,... mais meio soldo aquele comandante que, no decurso de um ano, mostrar não somente que no seu Distrito não houve invasão alguma de índios Botocudos nem de outros índios bravos... que aprisionou e destruiu no mesmo tempo maior número que qualquer outro comandante.*¹¹³ (Grifos meus)

Os expedientes apregoados pelo *príncipe (Estado)* nos textos das Cartas Régias – amplamente aceitos entre as elites - *guerras justas e escravizações* - confirmaram o continuísmo colonial da *transmigração* para as sociedades indígenas.

O substantivo do 13 de maio em questão, do ponto de vista da reengenharia política em curso, foi sinalizar a disposição da corte transmigrada em aperfeiçoar suas alianças com as elites locais e regionais, especialmente com as do centro-sul do reino que se formava. Neste sentido, a identificação de “inimigos comuns” forneceu cimento a este propósito. Como sugere o texto poético que abre esse capítulo - *Sem bárbaros o que será de nós? Ah! eles eram (foram) uma solução.*

A *colonialidade* em desenvolvimento deu seus passos em direção ao *arcaísmo*. A urbe carioca e a sua territorialidade tornaram-se mais complexas com a crescente introdução, no início do século XIX, de africanos via o *Trato*¹¹⁴, tornando os espaços de sobrevivência cada dia mais disputados por índios, africanos e livres pobres.

Os civilizados permaneceram em seus lugares – no topo da hierarquia social, enquanto os bárbaros e a *barbárie* foram dialeticamente ampliados. O *mundo social da escravidão* tornou ainda mais multifacetária a *presença* dos índios no Rio de Janeiro.

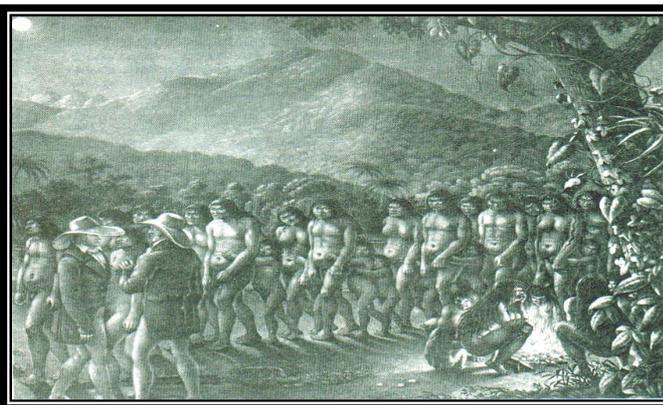
O alemão Schlichthorst, *mercenário* e militar, que prestou serviços ao Império entre os anos de 1824 e 1826¹¹⁵, testemunhou, em 1824, a presença de trinta *botocudos* (no caso índios *Puris*) na *capital*, hospedados, segundo ele, à *custa* do governo.

¹¹³ – Idem. p.9.

¹¹⁴ – Ver Karasch op.cit.

¹¹⁵ – Vide Schlichthorst (2000), p.153-154.

Segundo o alemão, logo voltaram à floresta, não sem antes receberem diversos presentes dos *civilizados*. A cidade – lugar de *civilizados* em oposição à floresta, lugar da *selvageria*, investiu recursos materiais e simbólicos para domesticar e converter os índios *Puris*, fazendo-os ouvir os ritmos e as frequências da urbe carioca.



Foram oferecidos *calçados* aos *puris*

*Dança dos Puris.*¹¹⁶

no intuito de vesti-los conforme os hábitos da civilidade em construção, rejeitados pelos índios, segundo Schlichthorst.

A recusa dos índios em usar *calçados* foi interpretada pelo alemão como uma indicação da *selvageria* que caracterizaria os *botocudos*. O relevante de seu depoimento foi estabelecer, com a recusa, uma indicação dos traços que ligavam os índios aos ditos *caboclos* vindos das regiões do torno da cidade, que a visitavam de tempos em tempos com o fito de realizar atividades laborais ou exercer ofícios como tocadores de rebanhos ou em atividades ligadas a aos circuitos comerciais que movimentavam as freguesias da urbe carioca.

Em suas palavras: *Os sapatos e as botas causam-lhes dores nos pés [...] até as tribos de há muito civilizadas, raramente deles se servem. O mesmo se dá com os caboclos [...] que se vêem entrar nas cidades a cavalo e de esporas, mas descalços.*¹¹⁷

(grifos meus)

Na literatura indigenista produzida pelos sertanistas do Serviço de Proteção aos Índios no século XX, narrando as experiências dos contatos com os índios, aparece com frequência a referência à dificuldade em impor um vestuário aos índios. Ainda assim, uma das primeiras providências tomadas pelos membros dessas *frentes* para divulgar o êxito da pacificação era, exatamente, reunir os índios para serem fotografados com a estética da civilização, vestidos e calçados.

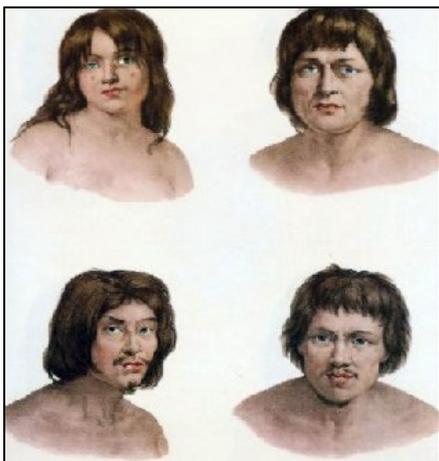
A fotografia abaixo, tirada em 1910, após a *pacificação* dos índios Kaingang no interior de São Paulo, apresenta toda a carga semântica desses *construtos* elaborados

¹¹⁶ - Fonte: Freyreys, G. W. *Viagem ao interior do Brasil*. Citado por Gomes (2004) p.93.

¹¹⁷ - Idem. op.cit. (153-154).

no século XIX e ainda circulantes no início do século XX, envolvente o *corpo* e a *alma* dos índios. Kaingangs reunidos como *caboclos* são apresentados como símbolos da *captura* civilizatória. Os *índios*, num gestual típico de uma *resistência adaptativa* (Chauí:1996), permaneceram com os *pés descalços*, recusando os *calçados* dos civilizados, como fizeram os Puris, no século XIX, quando estiveram na cidade do Rio de Janeiro.

*Índios Puri*¹¹⁸



Transparece na *narrativa* oitocentista a dinâmica da mobilidade classificatória sobre os índios. Nas *fronteiras étnicas* de contato na cidade, sob o crivo



do *olhar* de um estrangeiro, foram descritas representações que circulavam entre as elites cariocas sobre os índios *bárbaros*. Incivilizados para os padrões do *lugar*, não se coadunavam com os hábitos e as vestimentas do indivíduo *civilizado*. Traços que seus *descendentes* não se “libertavam”, *capturando* o *caboclo* com os códigos da subalternidade, dizendo: “Uma vez *índio*, sempre *índio*”, máxima carregada de *investimentos* e duplos sentidos, até hoje.

Outro olhar estrangeiro sobre índios *Puris* (na imagem acima) foi exposto nos traços de *Rugendas*. *Rostos* de índios *puris* permeados pela *palidez*, numa tentativa de abrandar os *registros* da barbárie sobre eles, então explorados. Os *bárbaros* podiam ser civilizados! Poderiam ao menos *aparentar* civilização. Eis os conflitos simbólicos vivenciados pelos índios na cidade *capital* – civilizados ou bárbaros, de qualquer forma, desapareceriam!?

¹¹⁸ - Fonte: A invenção do Brasil, Rugendas. Citado por Gomes (2004) op.cit. p.91.

O próprio Schlichthorst, depois de discorrer sobre os índios na cidade, concluiu: [...] onde a *civilização* e o estado natural (referindo-se aos índios) entram em conflito, para este só resta uma alternativa: a sujeição ou o aniquilamento.¹¹⁹ (Grifo meu)

As palavras de D. João em 1808 viam-se repetidas em 1824 em condições sociais completamente diferentes e numa escala de interesses diversos daqueles apregoados pelo príncipe regente para a *captura* dos índios. O denominador comum: a *marcha civilizatória* venceria a barbárie!

A *moeda* colonial não mudou apenas de “lado” e de forma, também instaurou novas feições e rostos, e novos *meios* e *modos* de identificação da gente reinol e da gente *colonial*, digamos assim. Numa cidade cercada por “sertões” e composta no seu dia-a-dia por contingentes multiétnicos, D. João desembarcou com seu séquito de nobres em uma urbe com cerca de 50 mil habitantes, com poucas ruas, poucos endereços “nobres”. Trouxe muitas demandas por ampliação dos espaços de civilização e muitos *medos* também.

A textualidade das imagens que abrem este capítulo indica o sentido caleidoscópico que a *fabricação* do *apagamento* dos índios envolveu. *Civilização* versus *barbárie* foi um recurso retórico e imagético tanto quanto foi significante para os atores sociais envolvidos em sua encenação. Observando criticamente esse processo, é possível interpretarmos mais derrotados do que vencedores. Vejamos algumas dessas *batalhas* na urbe e na capitalidade carioca.

Urbanidade... Capitalidade...

As noções de urbanidade egressas desse período entre os *civilizados* foram alimentadas pelos estigmas sobre os *primitivismos* e as *barbáries* dos seguimentos etnicamente identificados ou sobre as “classes perigosas”¹²⁰. Desse escopo de idéias foram erguidos os muros e as geometrias sociais dos lugares de cada componente étnico constituinte da modelagem societária brasileira nas cidades. As imagens construídas sobre os botocudos ofereceram combustível aos mais diferentes discursos

¹¹⁹ – Ib. p.159.

¹²⁰ - Ver sobre o assunto as abordagens desenvolvidas por Pechman (2002) e Holloway (1997) sobre os medos das elites residentes na cidade do Rio de Janeiro no século XIX em relação a presença de segmentos étnicos considerados por elas como perigosos e as ressignificações desses medos no início do século XX, após a entrada de imigrantes europeus, como abordou Chalhoub (2001). Para uma contextualização histórica do emprego da noção de *classes perigosas* no Brasil do período ver Pamplona (1996).

civilizatórios enfeixados nos paradigmas de ordem e progresso produzidos no *longo* XIX. Souza (1995) analisou com propriedade os usos de determinados conteúdos constituintes de um imaginário social sobre o “outro” para alimentar representações sobre os índios no Brasil colonial do século dezoito. No século XIX, este recurso foi a tônica dos debates desenvolvidos sobre os índios no IHGB.

Não foi estranho que o Instituto Geográfico e Histórico Brasileiro em 1843 tenha premiado o ensaio historiográfico de Carl F. P. Von Martius (outro alemão), que lançou a pedra fundamental da fábula das *três raças*. Coroando uma “explicação científica” sobre *raças* “naturalmente” *justapostas uma ao lado da outra*, que só se diferenciaram na caminhada formativa da nação. O *Canto* foi composto neste ambiente.

A amalgamação dos tipos étnicos, especialmente no território de capitalidade do Rio de Janeiro, foi objeto de intensos debates desde a segunda metade do século dezoito.

Durante todo o século dezenove, e na primeira metade do século vinte, essa *questão* mobilizou agentes públicos, intelectuais, políticos e investimentos em formas de controle e de representação do Estado (órgãos policiais e militares, *censos* populacionais) para garantir a *ordem* e o *progresso*, tão pranteados na república.

O *mito* das três raças ofereceu uma leitura “científica” para esses debates. Apontou uma saída fundada na *mestiçagem*, na *mistura*, do *povo* para fornecer *civilização* à *gente* brasileira (Santos: 2002,118), algo que, sobre os índios, já se concebia desde o Diretório dos Índios no século dezoito. Mas a *mistura* só se justificaria sobre e com os índios *civilizados*.

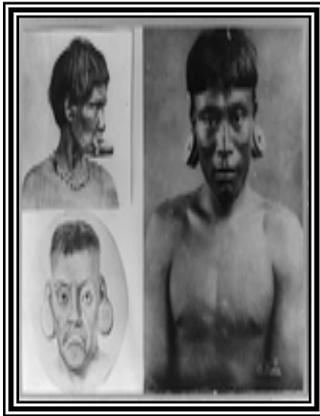
Na Exposição Antropológica de 1882, organizada pelo Museu Nacional na cidade do Rio de Janeiro, os botocudos novamente foram elevados à condição de inimigos da civilização, só que, neste caso, o combate foi realizado com as armas do cientificismo em voga no período.

Segundo um dos principais pesquisadores do Museu na época, João Batista Lacerda Filho, depois de ter estudado o crânio de um botocudo, considerou possível tirar da investigação algumas conclusões, entre elas: *Pela sua pequena capacidade craniana, os Botocudos devem ser colocados a par dos Neo-Caledônios e dos*

*Australianos, isto é, entre as raças mais notáveis pelo seu grau de inferioridade intelectual.*¹²¹

O imaginário da selvageria exercitado de maneira até alegórica no início do século XIX reacendeu suas *chamas* estigmatizadoras com bases “científicas”.

O *registro* (abaixo) - uma montagem imagética oitocentista¹²² - indicou a extensão temporal do uso dos *botocudos* para a elaboração de simbologias sobre a *barbárie* e a *incivilidade*. *Técnicas* de produção de *registro* reunidas (pinturas, pictografias e fotografia) sob uma mesma arquitetura *ideológica* - demonstrar a força do cientificismo e do evolucionismo¹²³ para a representação dos índios *bárbaros* no *corpo* da nação.



As elites reunidas na *capital* demonstraram na segunda metade do século XIX preocupações em relação ao *atraso* brasileiro face às demais nações modernas. Um dos vetores

explicativos para a “letargia” do *povo* foi a influência de alguns *tipos* ou *raças* nacionais na formação societária nacional, especialmente dos índios (Santos: 2002, 116).

Em 1910, conflitos envolvendo a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil em Bauru, no interior paulista, colocaram em debate, na sociedade brasileira, as relações do Estado e da *Civilização* frente os índios *botocudos* – os Kaingang¹²⁴. Esses

INTEGRANDO O INDIÓ NA CIVILIZAÇÃO

UMA ENTREVISTA COM O GENERAL RONDON A RESPEITO DESSA OBRA EXTRAORDINÁRIA QUE SE VEM REALIZANDO HA VINTE ANOS

AS NOSSAS LINHAS TELEGRÁFICAS JÁ LIGAM CUYABÁ AO AMAZONAS, EM UM PERCURSO DE 2.000 KILOMETROS

O general Rondon revelou-me em seu gabinete de trabalho, no edifício em que se acha instalado o Serviço de Proteção aos Índios.

O general é uma figura de espigadas e simpático, há em todos os seus traços e gestos uma exuberante expressão de vitalidade e de força, que um espírito iluminador, largo e franco, suas idéias minuciosas e a physiologia aquilada pelo sol violento dos nossos sertões.

A obra de integração do índio na civilização brasileira.

As nossas primeiras palavras, o general Rondon, que representava o ponto de vista de Mato Grosso, deixam visível o entusiasmo que não lhe é provincial.

Falar dos seus índios, dos nossos índios, que são há cerca de vinte annos vem integrando na civilização brasileira, é para o general uma tarefa que não se realiza sem realçando, primeiramente, os seus serviços de general Carreiro e sua vida como obra de voluntários, embaraçados com o nome de valente, que não sabe ao longo de sua carreira, antes de chegar ao "modestia, pelo caráter patriótico e pelo extraordinário esforço que elle fez na nossa civilização futura."

— É uma obra de muita glória e muito valor moral, porque é uma obra de paciência e de trabalho. Espiemos, pois, como se realizam os trabalhos de integração da nossa civilização na dos índios.

— O pensamento do nosso glorioso patriota Rondon, desde então, em dois grandes problemas fundamentais para a vida e o desenvolvimento da nossa nacionalidade — a abolição da escravatura e a integração do índio na civilização brasileira.

Resolvido, tanto antes da abolição, quanto de seguir o sertão, inscreveu em seu livro de memórias as palavras: "Podemos morrer, mas não matar, nunca."

H. de facto, alguns trabalhos tomaram o nome de trabalhos de integração dos índios.

Até então, desde os trabalhos de integração dos índios, os trabalhos de integração dos índios foram, muitas das vezes, desaparecerem completamente, realçando-se verdadeiramente os trabalhos de integração dos índios.

Referências aos trabalhos, o general Rondon, em suas memórias, aponta de modo a mostrar, primeiro, os trabalhos de integração da nossa civilização na dos índios, e depois, os trabalhos de integração dos índios na nossa civilização.

— Foram muitas vezes, porém, apontados de modo a mostrar, primeiro, os trabalhos de integração da nossa civilização na dos índios, e depois, os trabalhos de integração dos índios na nossa civilização.

acontecimentos, somados a outros de natureza social semelhante, contribuíram para a fundação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais/ SPI-LTN em 1910. O Estado brasileiro criou um órgão indigenista, encerrando um hiato iniciado no século dezoito após a extinção do Diretório dos Índios.¹²⁵ A ausência de um instrumento indigenista do Estado durante quase todo o longo XIX não significou a *inexistência* de uma política do Estado sobre os índios. O que esteve

sempre embutido nesta ausência/presença foi a recorrente representação das sociedades

121 - Citado por Monteiro (1996: 19) op.cit.

122 - Citado por Paraíso (1992) op.cit.

123 - Ver a este respeito o Schwarz op.cit.

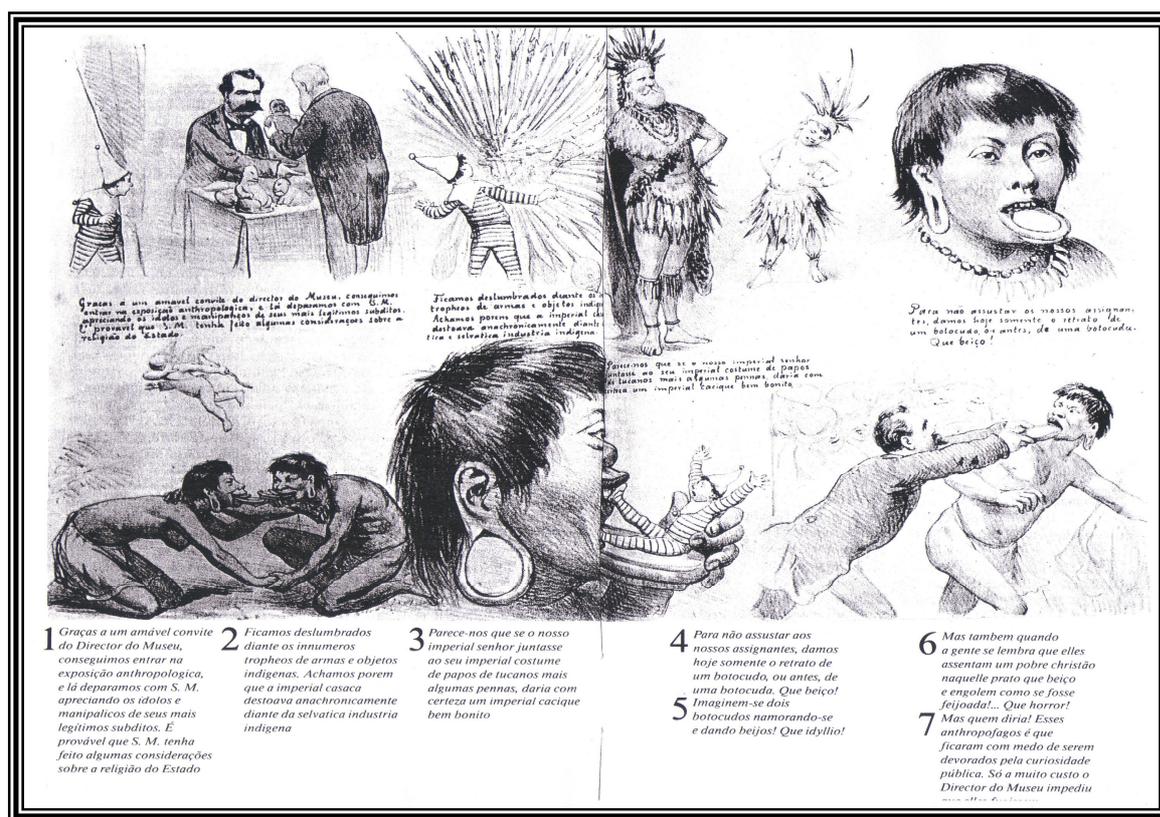
124 - Ver Erthal op.cit.

125 - Ver Oliveira e Freire (2006).

indígenas como uma *questão social* – um problema, subordinada diretamente a idéia de *civilização* do Brasil. Uma *questão* de “civilização”, não de direitos e reconhecimentos!

Na crônica abaixo, sobre a Exposição Antropológica de 1882 organizada pelo Museu Nacional no Rio de Janeiro,¹²⁶ publicada em um jornal, o gestual desenvolvido nas cenas – elaboradas para criticar o Imperador *sábio*¹²⁷, D. Pedro II – utilizou a apregoada *selvageria* associada aos índios *botocudos* para colocar em questão as prioridades da civilização. Nas cenas 4 e 5 diz: *Para não assustar aos nossos assignantes, damos hoje somente o retrato de um botocudo, ou antes, de uma botocuda. Que beijo! Imaginem-se dois botocudos namorando-se e dando beijos! Que idyllio!*¹²⁸ (Grifo meu).

O namoro, o beijo, gestuais de civilidade, de fraternidade e de uma aproximação fundada no afeto e na *humanidade* dos indivíduos civilizados, aos olhos do cronista, só seriam imagináveis entre os índios como uma chacota à *civilização*. Sem *lugar* no imaginário de uma nação civilizada, os índios *bárbaros* permaneceram *excluídos* da comunidade imaginada (Anderson: 1991).



¹²⁶ – Sobre a Exposição Antropológica de 1882 ver Schwartz (1993:70-98). A charge acima pp.76-77.

¹²⁷ – Vide a abordagem de Lilian Moritz Schwartz. *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

¹²⁸ - Schwartz op.cit. pp.76-77.

A construção de uma opinião pública crítica à Monarquia não confrontou os eixos civilizatórios erguidos até então. Os debates sobre a *nação* mobilizavam monarquistas e republicanos, escravistas e abolicionistas, enfim, a divergência aflorava na capital do país, mas, quando a temática indígena era abordada, um consenso se formava, era preciso superar o *primitivismo* relegando os índios definitivamente ao *passado*, recente ou distante.

Dois momentos foram didáticos neste sentido. Um protagonizado na própria *Exposição* - com os crânios de um índio de Macaé e de um índio da Ilha do Governador, colocados ao lado de seis crânios de botocudos. Os exames dos crânios dos botocudos evidenciaram, segundo os cientistas, o grau de *inferioridade* desses bárbaros!

O crânio do índio de Macaé, apresentado como de um índio *misturado* – “*um produto de cruzamento muito adiantado [...]*” - encontrado na região norte fluminense ao lado de uma espada portuguesa, permitiu aos “cientistas” inferir que “*o cruzamento aqui se fez com o tipo europeu*” ¹²⁹ - significando tratar-se de um índio evoluído, *civilizado!*

O crânio encontrado na Ilha do Governador, em plena urbe carioca, trilhou outras ruas imaginativas. Segundo os cientistas, era um crânio de um “*Tamoio subdolicocefalo*”, um *Tupi* histórico (e idealizado). As semelhanças com os crânios dos botocudos foram descartadas de imediato sob a seguinte alegação: “*Os Tamoios [...] a julgar por este espécime, não eram de todo semelhantes aos Botocudos e neles já se tinha modificado um pouco o tipo primitivo*” ¹³⁰. Afinal, os primeiros habitantes do litoral carioca não podiam receber uma classificação que comprometesse as próprias bases da civilização que se desenvolvera ali. A *capital* não descenderia de *bárbaros!*

Enquanto as *misturas* e as transfigurações do *passado* refletiam presunções coletivas das elites do *presente* no *futuro* da *nação* - via um *jogo* de espelhos maquiado e maquinado - o mundo social vivenciado pelos índios no Rio de Janeiro da época se revelou de outra forma. Eis, em linhas gerais, os fundamentos simbólicos da polaridade que começamos a interpretar. Desvelemos outras dimensões desse mosaico, inicialmente, no território da *urbanidade* carioca.

¹²⁹ - Monteiro (1996) p.19.

¹³⁰ - Idem. p.19.

Urbanidade...

O contingente étnico mais palpitante da cidade do Rio de Janeiro no início do século XIX foi centrado nos africanos e em seus descendentes¹³¹. Os *bárbaros* nesta órbita de *gentes* ou *gentios* na cidade foram transfigurados e suas feições ampliadas, com outros rostos, outras colorações¹³². A confluência de diferentes etnias indígenas e africanas no Rio de Janeiro gerou inclusive uma escala de novas classificações sobre os índios.

Entre os civilizados que circulavam pela *capital* houve quem chamasse os índios cativos de “*cabras*”, salientando o grau de “misturas” que esses indivíduos ou grupos “carregavam”. Nos *registros* oficiais essa designação de “cabra” era lançada para os escravos de origem brasileira, assemelhados aos “cafuzos” ou “caribocos”¹³³ – quer dizer, índios de “raça mista”.¹³⁴

Viajantes como Weech, Meyen e Debret¹³⁵ se referiam a pessoas de “origem mista indígena-africana” como “cariboco” ou “ariboco”. O significado da definição de *cariboca* no correr do oitocentos foi a de *mestiço* (Karasch: 2000,39).

Tanto o *registro* de *cabra* como de *cariboca* foram significativos na primeira metade do século XIX para designar índios misturados¹³⁶. A classificação de

	Número		Número		Número
AFRICANOS	455	Cabundá,	3	Macuá, Mecena	2
África Ocidental	30	Camundá	26	Moçambique	98
Cabo-Verde	1	Cassange	21	Quelimane	13
Calabar	6	Rebollo	1	Origem Africana	
Mina	23	Camundongo	4	Desconhecida	2
Centro-Oeste Africano	303	Quiçama	2		
Congo Norte	120	Songo	77	BRASILEIROS	61
Cabinda	57	Sul de Angola	74	Cabra	5
Congo	52	Benguela	3	Crioulo	48
Munjolla	11	Ganguella		Pardo	8
Angola	176	Incerto: Moanje,	7	NACIONALIDADE	
Norte de Angola	99	Mohanje	120	DESCONHECIDA	105
Ambaca	3	África Oriental	7	Total	621
Angola	39	Inhambane			

Fonte: Arquivo Nacional, Cod. 388, Polícia, Imposto de Escravos, 1831-1833.

mestiço para designar os índios foi acentuada no 2º Reinado e na Primeira República. Na construção dos *perfis* censitários dos *tipos nacionais* no Império e na República a população indígena foi, comumente, representada como *mestiça*.

¹³¹ - Vide Karasch op.cit.

¹³² - Para uma compreensão da utilização da imagem de barbárie englobando grupos étnicos africanos vide Machado (1998) em seu artigo sobre *A rebelião negra no vale do Paraíba fluminense* (99- 107) e Amantino em *Comunidades quilombolas na cidade do Rio de Janeiro e seus arredores, século XIX* (109-133). Ele interpretou a presença dos quilombolas na urbanidade carioca como uma resistência integrada, quer dizer, ao contrário do pânico que geravam as notícias sobre quilombos nas proximidades da cidade os quilombos *urbanos* “*relacionavam-se com a população que vivia à sua volta, trocando, vendendo e comprando produtos.*” (p.133). É neste nível de interações que podemos pensar a presença indígena urbana. Os artigos estão publicados no trabalho organizado por Souza (1998).

¹³³ - Karasch (2000) op.cit. p.39.

¹³⁴ - Idem. (p.38-39)

¹³⁵ - Sobre o papel das narrativas dos viajantes para a produção de imagens dos índios no século XIX ver Oliveira (1987).

¹³⁶ - Karasch (op.cit.) p. 51.

A tabela anterior oferece a *presença* de cativos *cabras*, tidos como índios, para o ano de 1832. Se não chama atenção pelo quantitativo – *cinco*, no ano – ao menos deposita uma novidade para a interpretação sobre o repertório de representações lançadas sobre os indígenas no período oitocentista.

Se considerarmos que o cativo indígena suspenso pelo Diretório Pombalino no século XVIII (e reabilitado pela política joanina em 1808, tendo vigorado como previsão legal até 1831) em 1832 não possuía legitimidade jurídico-política, podemos aferir que a construção do signo de *cabra* aos índios cativos na primeira metade do século XIX atendeu aos padrões sociais costumeiros de práticas escravistas que *capturam* os índios e suas sociedades desde o início do novelo colonialista.

Segundo João Francisco Lisboa¹³⁷, o cativo de índios foi uma das questões *abrasadoras* do projeto colonial, tendo gerado disputas e controvérsias no período; sendo assim, é possível crer que a classificação de *cabra* aos índios cativos fosse uma derivação direta (uma *arte*) da necessidade de subversão dos códigos legais que auferiam aos índios a condição sócio-jurídica de *livres*, nos limites sociológicos já mencionados.

Monteiro (1994) observou em seus estudos sobre o cativo de índios na região de São Paulo no século XVII que, além das justificativas para a escravização dos índios seguir um roteiro político e filosófico semelhante ao arcabouço do cativo de africanos¹³⁸, as práticas do cativo de índios sobreviviam ao império de normas e resoluções condenatórias ou proibitivas expedidas pela coroa portuguesa.

As formas para sua realização variavam entre os colonos paulistas e, muitas vezes, assumiam uma *gramaticalidade* própria à situação de sua “ilegalidade”. Em 1684, num testamento conjunto de Antonio Domingues e Isabel Fernandes, os índios escravos foram registrados como - “*livres pelas leis do Reino e só pelo uso e costume da terra são de serviços obrigatórios [...] me servi deles forçosamente como os mais moradores e assim os deixo*”. (Idem: 169) (grifos meus)

¹³⁷ – Sobre essa *questão*, ver o debate oferecido por Manoela Carneiro da Cunha em *História dos Índios no Brasil* (1992), p.108.

¹³⁸ - MONTEIRO, John. Negros da Terra – índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Cia. das Letras, 1994. p. 139.

No Rio de Janeiro do século XVII, a prática de escravização dos índios de *repartição*¹³⁹ foi costumeira. Os índios empregados nas obras do Aqueduto da Carioca no século dezoito (atual Arcos da Lapa), que analisaremos melhor em outra passagem, vivenciaram os “serviços obrigatórios”. Não é difícil supor que os índios *cabras* traduziram uma gramática social muito particular desses *costumes* nos contatos da sociedade envolvente com os índios no mundo “urbano” do século XIX.

Não obstante, em 1805 a prática abusiva do emprego e da exploração da força de trabalho dos índios foi apontada numa correspondência entre o reino e o vice-reinado na Capitania do Rio de Janeiro. Vejamos:

Illmo e Exmo. Snr = Constando a S. A. R que em algûas Capitánias do Brazil se tinha introduzido o abusivo costume de serem obrigados os Índios nellas rezidentes a servir pelo ténue jornal de quarenta reis por dia aos Arrematantes dos Contidos dos Dízimos na occazião em que recolhem nos seus Armazéns os gêneros pertencentes aos mesmos Contratos, se dignou o memso senhor recomendar – me por Carta Regia de 18 de agosto do anno passado expedida por essa Secretaria de Estado a inteira observância da Lei de 8 de Maio de 1758, e de todas as mais, que nella se refere, prescrevendo-se em consequência aquelle abusivo costume; e posto que semelhante violência, e vexação não tenha sido praticada nesta Capitania pelos ditos Contratadores, com tudo por cautela remette esta Real Ordem por Copião Ouvidor da Câmara, como Juiz Conservador dos Índios, para que a mandasse registrar, e fizesse publicar a sua disposição nas Aldeãs destes, não me sendo possível ordenar que nas Escrituras que daqui em diante se lavrarem a respeito dos referidos Contractos se declare como Clauzula, e condição expressa, que não possam ser constrangidos a conduzirem os effeitos pertencentes dos Arrematantes, por que o Contrato dos Dízimos não se arremata na Junta da Fazenda desta Capitania, mas no Real Erário.

*Deos Guarde a V. Ex.^a. Rio 21 de julho de 1805 = Snr. Visconde de Anadia = Dom Fernando Jose de Portugal.*¹⁴⁰

¹³⁹ - Os índios de repartição eram aqueles que sob a administração de missionários viviam nas ditas *Aldeias de repartição*. Esses aldeamentos funcionaram como “armazéns” de mão-de-obra dos índios para toda sorte de serviços na Colônia. Muitos eram alugados e distribuídos (repartidos) entre colonos que ficavam obrigados a pagá-los. **Registros** oficiais lançavam esses índios como “*de repartição*”, o que na prática não passava de um eufemismo, visto que de fato esses índios eram tornados cativos ou como atestaram Antonio e Isabel - *de serviços obrigatórios!*? No Rio de Janeiro do século XVII *situações* como o casamento entre índios escravos e alugados foram usados por proprietários de terras para justificar a não devolução de “seus índios de repartição” alegando que o “vínculo do sagrado matrimônio” entre os “seus índios” o impediam de fazê-lo. Para coibir essa prática e esse **costume** o Governador do Rio de Janeiro proibiu esse tipo de casamento através da Carta Régia de 30 de outubro de 1698. A expressa proibição atesta o costume da *arte*. Para maiores informações ver Freire et al (1997) op.cit.

¹⁴⁰ - Arquivo Nacional. Fundo Secretaria do Estado do Brasil. Notação COD. 69, Vol. 69 – Cód. Fundo 86 – CODES/EXECUTIVO. 1805.

Vê-se que a *cautela* alegada pelo Visconde de Anadia não era infundada, na verdade, representou um reconhecimento tácito da vulgarização dessas práticas *costumeiras* de escravização dos índios entre os habitantes do Rio de Janeiro no início do século XIX.

Outra questão referente aos dados expostos na tabela de cativos de 1832 diz respeito ao detalhamento que recebiam os escravos africanos no quesito - referências “étnicas”. Diferente dos índios *cabras*, os cativos africanos eram “etnizados” com determinados signos de identificação¹⁴¹, e os descendentes de africanos – os crioulos, conhecidos por serem nascidos no Brasil. Essas identificações forneciam informações sobre o “valor” (*capital*) do cativo.

Os cativos índios não aparecem nem pela “nação” / “etnia” nem por serem *Da Terra*. São *cabras*, sobre eles preponderou o crivo da *mistura*, possivelmente porque do ponto de vista *mercantil* os índios escravos não eram representativos nos negócios *tratistas*. O paradigma da *mistura*, mesmo nas relações do cativo, corroborou para o *acaboclamento*.

As dinâmicas de classificação étnica ou de uniformização dos índios obedeciam às fronteiras de contato específicas e a injunções sócio-materiais vivenciadas pelo indígena na cidade.

Para o ano de 1809, encontrei os seguintes perfis de presos pela Polícia da Corte:

Em 28 de junho,

- Demandou proceder contra **Inglês Luis Duman preto**, pelo furto feito de dois relógios e 24 [réis] e 200[réis] de dois **Inglese** João Goance e Guilherme de tal.

Em 5 de agosto

- Demandou proceder a devassa pella morte feita a hum [...] e se acha preso Jose Francisco **Indio**¹⁴²

Nos autos dessa devassa policial figuram a confluência de conflitos étnicos e da mobilidade dos índios as ruas do Rio de Janeiro após a chegada da corte. Inglese em

¹⁴¹, - Karasch (2000) desenvolveu uma consistente explicação para essas identificações sobre os cativos africanos. Segundo ela representavam mensurações de valor referentes aos padrões construídos pelo capital escravista sobre a “qualidade” do cativo negociado, tendo sido esta lógica incorporada ao cotidiano dos registros sobre os africanos negociados no Brasil.

¹⁴² - Microfilme 402 – Fundo Polícia da Corte, Polícia Devaças, 1809 – 1813, Rolo 021.0 – 79.

conflito, diferenciados pela “cor” (como era o costume *registrar* os indivíduos na sociedade escravista¹⁴³).

O *preto* servindo para qualificar o *culpado* e a “ausência de cor” – o *branco*, qualificando a *vítima*. O *não registro*, quer dizer, a presunção da *branquitude* (Carone e Bento: 2202) para João Goance e Guilherme de tal. O civilizado não necessitaria de *registros* porque era inerente à sua condição de *branco* não ser classificado etnicamente. O caso sugere que o *não dito* foi importante para a compreensão do *conflito*.

Em outros termos, o crivo da *cor* inferia significados compartilhados pelos responsáveis pelo *registro*. Na urbanidade da cidade do Rio de Janeiro, a *linguagem do silêncio* passou a freqüentar os *registros* sobre os *indivíduos civilizados, capturados – registrados*, apenas, ou preferencialmente, os indivíduos etnicamente identificados pela condição social ou pela *cor* (Nogueira: 1998).

Pensar a cidade do Rio de Janeiro como um *cemitério simbólico* de *registros de papel branco* sobre os índios pressupõe caminhar interpretativamente por essas ruas sinuosas da elaboração dos registros. A *capitalidade* impregnou cantos e recantos da geografia social carioca e fluminense, informando, exatamente, o valor da negação de registros indesejáveis.

A construção de códigos de identificação social e étnicos sobre indivíduos ou grupos é obra de diferentes e variadas formas de relações combinando valores de ordem material e cultural, fornecendo esquemas de representação sobre as diferenças societárias, reduzindo-as, em muitos casos, aos interesses assimétricos em *jogo*. Daí os pressupostos de uma desigualdade intrínseca entre os indivíduos e os grupos humanos tipificados como o “outro” ou como “incivilizados”.

O que pode afirmar a identidade “superior” de determinados indivíduos envolvidos em situações de conflito é exatamente o que é falado ou omitido, construído ou apagado, narrado ou esquecido sobre o *outro*. Pela negação do *outro*, no *jogo* interativo, fabrica-se a valorização da imagem de quem exerce poder nas relações de contato. Essa lógica interativa aprisiona os indivíduos e os grupos sociais subalternizados a uma retórica das “perdas” simbólicas e sociais.

O *preto* Luis Duman incorporou os traços da subalternidade em voga na hierarquia social escravista no Brasil. Duman pagou, material e simbolicamente, pelo “furto” que, independentemente do “fato”, “existiu” para a autoridade que o *registrou!*

¹⁴³ - Vide a abordagem oferecida por Mattos (1998) op.cit.

Análises sobre os significados dos registros nos autos de polícia e dos conflitos étnicos e sociais neles impressos, no Império e na República, na cidade do Rio de Janeiro, envolvendo indivíduos e grupos sociais *capturados* por estigmas da subalternidade, associadas às condições sociais e de “cor”, estão desenvolvidas em Holloway (1997) para o século XIX e em Chalhoub (2001) para o período da *belle époque* no século XX, na cidade *capital* do Rio de Janeiro.

Na órbita desses enlaces, o *índio* Jose Francisco foi *capturado* na urbe carioca acusado de matar um fulano de tal¹⁴⁴. Sem maiores detalhes sobre as motivações do conflito - certamente grave, em função do resultado – Jose Francisco não apareceu sob qualquer condição de etnicidade, apenas na sua condição genérica de indígena.

O repertório uniformizador (equalizador da dialética ordem/unidade e acaboclamento/apagamento) repercutiu sobre os índios no *corpo* da *nação* destituindo-os, paulatinamente, de suas etnicidades. Onde a urbanidade se fez mais intensa no início da elaboração do edifício nacional, na cidade do Rio de Janeiro – a *cabeça* do corpo, essa negação de registros simbolizou uma estratégia de domínio territorial. Muitos *cabras* forros (ex-escravos, seriam botocudos escravizados pela política joanina?) apareceram nos autos policiais. Sabê-los índios, apenas uma intuição!

Os fenômenos da *presença* indígena nas cidades brasileiras ou sobre os processos de etnogênese, contemporaneamente, já não são tão misteriosos, ainda que suscitem fortes polêmicas em diferentes áreas do conhecimento e do pensamento social sobre a legitimidade da *condição indígena* nesses casos¹⁴⁵.

Vê-la no *longo* XIX no *lugar* onde até meados dos anos de 1950 ela nem era considerada como possível, e que, atualmente, ainda é, em grande parte *invisível*, traz uma motivação extra para o desenvolvimento dessa interpretação¹⁴⁶. Vejamos o alcance dessa presença para a territorialidade que se constituiu como uma geografia social do Rio de Janeiro.

¹⁴⁴. - Não foi possível compreender o nome na “vítima” na fonte em virtude do desgaste físico da mesma. Mas, não é difícil presumir seus contornos étnicos. Muitos casos que encontrei nos registros policiais do século XIX envolvendo índios apontaram para enfrentamentos destes com outros indivíduos etnicamente identificados e vivendo uma situação de miserabilidade próxima a do índio conflitante. Em outros, o índio conflitou como a “vítima” costumes, o “branco” ou “civilizado”.

¹⁴⁵ - O debate sobre este tema foi bem desenvolvido por Oliveira (2004) em *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*, op.cit. (13- 137).

¹⁴⁶ – Me refiro à migração de índios guarani em 1950 do sul do Brasil para regiões do litoral sul fluminense. Para maiores informações consultar <http://www.museudoindio.org.br>.

Capitalidade...

A cidade do Rio de Janeiro se caracterizou desde a metade do século XVIII por ruas de intensas mobilidades étnicas, tingir seus arredores com uma só tonalidade foi um trabalho que envolveu muitos investimentos e muitas gerações de “arquitetos” e “artistas” sociais.

Em 1804 o Tenente Coronel de Infantaria de Linha da Praça do Rio de Janeiro *Manoel Martinez do Couto Reys - Proffesso na Ordem de S. Bento de Aviz* foi enviado à região de Itaguaí para tomar ciência dos acontecimentos que conflitavam os índios da Real Fazenda de Santa Cruz com os posseiros que lá viviam.

Encarregado de inspecionar a Real Fazenda, atestou a existência de um antigo aldeamento de índios na região – Aldeia de São Francisco de Xavier, Itaguaí. Mas não confirmou os conflitos.

Segundo seu testemunho:

[...] tenho observado que os Índios Aldeados em Taguary, terras da mesma, se tem conduzido com notável obediência e admirável comportamento no Serviço de S. Alteza, que por mim, e em conhecimento dos Superiores preceitos, lhes tem sido encarregado; accudindo [...], e contentes a todas as Ordens e incumbências que se o offerecem. Que a moderação entre elles, e tantos Foreiros brancos, com quem se vizinhão, espalhados na larga extensão deste Terreno, he digna de Louvar em hum povo, cujos humildes, e pobres nascimentos, os afastou daquelle principio de educação q'. faz conter, e regular os ânimos dos mais civilizados, não respirando entre estes a intriga, e aquellas reprehensiveis e molestas dissençoens, que flagelão os outros homens; Com menos inocência nos costumes; antes ocupados sempre nos seos serviços domésticos e de jornaleiros, mostram bem / contra o comum sentir / viver afastados do ócio, ajudando com os seos braços e humildade d'alma a engrandecer a Agricultura e o Comercio do seo Paiz, constituindose desta sorte úteis e fieis Vassalos do Principe Regente Nosso Senhor.

Que nas ocazioens em q'. tem sido necessário prender alguns revoltosos, que procurão o asylo dos matos por escaparem ao castigo dos seos crimes; estes Índios os descobrem para que sejam punidos; o Direito, a Justiça se respeote; e exemplifique a Povoação sem apego de semelhantes insultores. Tão-bem que acontecendo se attearem fogos nos Canavedes, e outros partidos dos Engenhos de S. Alteza, são os Índios os primeiros que correm a apagalos, acudindo promptissimos (ediligentes) ao signal. Que, do mesmo modo, em muitas outras diligencias ainda alheas da minha Commisaó ostenho visto concorrer contentes, e zelozos, já auxiliando a pequena Guarda, e Registro de Taguay, cuja passagem he humponto

critico para mover discórdias pelo concurso detantos viajantes das Capitánias vizinhas, e tão bem obstando o recurço dos Dezertores pelos lugares menos trilhados que indeffectivamente se occupado em outros serviços Reaes: na Marinha, remando nos Escaleres: na Capital, guardando prezos, e no seo Districto para tudo a que são chamados, sendo vigilantes alli mesmo em evitar desordem, e por tanto, se fazem muito dignos da Atenção e Real Piedade de S. Alteza.

*Tudo passa na realidade attestada por minha Letra e Signal. Rio de Janeiro aos 4 de Abril de 1804.*¹⁴⁷

Na correspondência entre o Tenente Coronel *Manoel Martinez do Couto Reys* e a administração do vice-reino na cidade do Rio de Janeiro – *capital* colonial – algumas idéias sobre a dialética complementaridade da relação cidade/ordem para a construção da capitalidade do Rio de Janeiro foram descritas. Certa concepção de um “pacto urbano” – leia-se, social – foi projeto sobre os arredores da capital.

O Tenente Coronel *Manoel Martinez* enfeixou em seus comentários elogiosos aos índios (aldeados) da Real Fazenda de Santa Cruz algumas qualidades que emolduravam o perfil dos homens civilizados idealizados pelas elites da capital. Sem, entretanto, deixar de julgá-los como “índios”.

Tratava-se, segundo ele, de *Louvar em hum povo, cujos humildes, e pobres nascimentos, os afastou daquelle principio de educação q'. faz conter, e regular os ânímos dos mais civilizados.* Em outras palavras, que “apesar” de serem índios, e não terem ainda alcançado à condição de civilidade adequada, mereciam ser reconhecidos como *úteis e fieis Vassalos do Principe Regente Nosso Senhor.*

Assim *Martinez* citou, descreveu e “defendeu” a utilidade dos índios como vigilantes e guardas de estradas – vulgos *pedestres* – que realizavam serviços “policiais”. Destacando que *nas ocazioens em q'. tem sido necessário prender alguns revoltosos; estes Índios os descobrem para que seirão punidos; o Direito, a Justiça se respeite; e exemplifique a Povoação sem apego de semelhantes insultores.* Os índios são representados como *úteis* à garantia da *ordem* na territorialidade carioca.

Citou-os também como trabalhadores capazes em atividades agrícolas - *ajudando com os seus braços e humildade d'alma a engrandecer a Agricultura e o Comercio do seo Paiz* – e em ofícios urbanos - *na Marinha, remando nos Escaleres: na Capital, guardando prezos,*

¹⁴⁷ – Arquivo Nacional. Fundo: Diversos – Caixas Topográficas. Notação: 770,2,8 – Pac.2 doc. 1 a 38 – Seção de Guarda: CODES. Vece-Reino – minuta/ 1801.

e no seo *Districto* para tudo a que são chamados, sendo vigilantes alli mesmo **em evitar desordem**. (grifos meus)

Vemos aí consubstanciados alguns dos componentes da alegada civilidade (utilidade) que enfeixava os sonhos das elites da capital sobre os índios. As feições são de indivíduos compatíveis com a senha civilizatória - *humildade d'alma* e *vigilantes... em evitar desordem*. (Grifos meus)

Os registros são típicos de uma fronteira étnica permeada pela absoluta assimetria dos atores sociais envolvidos. Em nenhum momento o Tenente se referiu aos índios como indivíduos portadores de direitos, apenas como *úteis súditos*, se bem tutelados e orientados.

A Real Fazenda de Santa Cruz não foi um “paraíso” de “índios humildes” como registrou o Tenente Coronel.¹⁴⁸ No mesmo ano de sua “visita”, uma representação dos índios ao governo do vice-reinado, via o Capitão Mor da Aldeia, contestando a venda de parte de suas terras para a construção de uma “Fábrica de Açúcar” Real, sem uma devida indenização, aportou na capital, nos seguintes termos:

*Diz o Cappitaão Mor da Aldeia de S. Francisco Chavier de Tagauahy, tanto per si, como pelos mais Moradores **Indianos** da mesma Aldeia, existentes sob seu mando, que havendo-lhes sido restituída a posse de todo o terreno d'ella, Constando-lhes estar para ser arrematada a **Fábrica de assucar ahi edificada pertencente al A. R.** ; e temendo que na arrematação fosse incluída parte do dito terreno, fez, para evitar-se este inconveniente, o Requerimento documentado incluso, no qual, como ahi se vê, foi posto o Despacho de que a seu tempo se deferireá como fosse justo: esperar o Supplicante, **athé que por fim sendo arrematada a dita Fábrica, foi com effeito comprehendida na arrematação grande parte do mencionado terreno, sem que athé agora tenha havido indenização, nem real, nem equivalente; por cujo motivo recorre o Suplicante na forma dita al. A. R. para que digne. Fazer-lhe a Graça de mandar reintegrar a mesma Aldeia, e moradores d'ella pela maneira mais adequada possível, e sem prejuízo dos seus interesses, e direitos.***

Cal. A. R. haja

*Deferir ao supplicante na forma que implora. ERM.*¹⁴⁹ (grifos meus)

¹⁴⁸ - Ocorreram muitos conflitos entre os índios e os posseiros, em alguns relatórios nos fundos PPs esses conflitos foram narrados por outros agentes públicos. Também não eram tão amistosas as relações com os escravos africanos da Fazenda e destes com a administração, o próprio Martinez cita o emprego dos índios nos conflitos envolvendo cativos da Fazenda. Ver p.ex. a dissertação de mestrado de Carlos Engemann *Os Servos de santo Inácio a serviço do Imperador: Demografia e relações sociais entre a escravaria da Real Fazenda Santa Cruz. (1790-1820)* PPGHis, UFRJ, 2002.

¹⁴⁹ - Anais da Biblioteca Nacional, Vol. 104 / N°. 42 , II – 34, 17, 11.

O militar Martinez, como obreiro da nação, construiu um tipo de imagem sobre os índios da Aldeia de São Francisco Xavier, Itaguaí - como *bons súditos e úteis servidores* das tarefas que lhes fossem *impostas*. A capitalidade do Rio de Janeiro exigia ordem e vigilância, requisitos que imaginou serem reconhecíveis “naqueles” índios.

Registrou o que lhe pareceu conveniente, omitindo toda sorte de questões que pudessem macular a imagem desejada sobre os índios. Não viveriam situações conflituosas, mesmo com [...] *tantos Foreiros brancos, com quem se vizinhão, espalhados na larga extensão deste Terreno* – uma ilegalidade em relação à ocupação das terras dos índios, desconsiderada por Martinez. A omissão desse quesito informou o sentido de “civilidade” projetada sobre os índios pelo Tenente: *submissão* e *subalternidade* aos interesses amplos e específicos da sociedade envolvente.

Na representação feita pelo Capitão Mor da Aldeia, os “*indianos*” “humildes” aparecem dispostos a defender os seus direitos sobre os territórios assediados pelos interesses econômicos e políticos da corte lusa. Disputas de imagens que significaram tratamentos diferentes por parte da administração do vice-reinado.

As terras foram utilizadas para a construção da Fábrica Real de Açúcar e em poucos anos a Aldeia foi extinta sob o argumento de que os índios estariam “confundidos” às populações locais, ou seja, submetidos aos *posseiros* e aos *proprietários* de terras do antigo aldeamento. A construção da ordem, dos signos de civilidade e do polimento dos indivíduos na territorialidade carioca foi obra, como dissemos - de muitos arquitetos e artistas.

Em 1804, correspondências sobre a administração das terras da Real Fazenda de Santa Cruz e do Aldeamento de Itaguaí envolveram outros personagens na *capital* da colônia. Vejamos.

D. Fernando Joze de Portugal – vice-rei na capital e, provavelmente, o pároco na região, *Luiz de Vasconcelos e Souza* comentaram:

*Illmo. E Exmo. Snr = Para melhor execução da Carta regia de 7 de novembro do anno passado, em que o Príncipe Regente e Nosso Senhor, ordena se **hajão de demarcar os dois Engenhos da Fazenda de Sta Cruz**, assinando-se os do terreno necessário para a sua laborização, para depois serem vendidos a troca de Papeis correntes, chamados vilgarmte. Letras, para assim se hir diminuindo a divida passiva da Fazenda Real desta Capitania, rezervando se com tudo o campo do Pasto para o gado, e as terras da cultura de mandioca para a sustentação da Tropa, [...] (enviados agentes e três Senhores de Engenho de probidade*

e intelligencia: Antonio de Pina, Bento Luiz de Silveira Braga e Manoel Antunes Suzano, para que examinando os Engenhos declarassem as terras, de que necessitavão para laborarem, antes de se principiar a demarcação.

Dela Conta, que me deu aquelle Ministro, e Documentos que a acompanharão, que tudo envio por Cópia, verá V. Ex.^a. que no Engenho de Tagoahi está encravada a Aldeã de Índios do mesmo nome, e que estes de necessidade se devem mudar, ou para o lugar chamado a Aldeã Velha, onde em outro tempo estiverão, ou para aquelle Citio que aponta o Dez.^o. Juiz da Coroa, segundo parecer mais conviniente; pois de outra sorte não haverá ninguém q. o queira comprar com semelhantes vizinhos, verificando-se da mesma conta, que nelle também se achão alguns arrendatários, a que chamão foreiros, os quaes posto que pela Carta Regia se mandem conservar em geral, não poderão ali ficar sem o consentimento do comprador [...] persuadindo me que S. A. aprovará a mudança dos Índios da Aldeã de Itagoahi pelas razons, q.se expõem.

Deus Guarde a V. Ex.^a. R.^a. Rio 7 de agosto de 1804.

*Snr. Luiz de Vasconcelos e Souza = D. Fernando Joze de Portugal*¹⁵⁰. (Grifos meus)

A expropriação das terras dos índios foi articulada por muitas “mãos” e interesses. Seriam vendidas para sanar dívidas da Fazenda Real, resguardadas as áreas “produtivas” usadas para a criação do gado e o cultivo da mandioca (e num estilo sugerido por Brecht¹⁵¹ – Quem cuidava do gado e plantava a mandioca?). No entanto, o pároco sugeriu que a presença dos índios da Aldeia de Itaguaí impedia a realização de investimentos produtivos e civilizatórios nos terrenos vizinhos à Aldeia. Em suas palavras:

[...] no Engenho de Tagoahi está encravada a Aldeã de Índios do mesmo nome, e que estes de necessidade se devem mudar, ou para o lugar chamado a Aldeã Velha, onde em outro tempo estiverão, ou para aquelle Citio que aponta o Dez.^o. Juiz da Coroa, segundo parecer mais conviniente; pois de outra sorte não haverá ninguém q. o queira comprar com semelhantes vizinhos, verificando-se da mesma conta, que nelle também se achão alguns arrendatários, a que chamão foreiros, os quaes posto que pela Carta Regia se mandem conservar em geral,

¹⁵⁰ - Arquivo Nacional, Fundo Secretaria do Estado do Brasil / Notação COD. 69, Vol. 13. Cood. Fundo – 86. CODES/Executivo.

¹⁵¹ - Me refiro a poesia de Bertold Brecht, poeta e dramaturgo alemão, militante da causa socialista e anti-fascista, intitulada *Perguntas de um trabalhador que lê*. p.167. In: *Poemas 1913-1956*. Seleção, tradução e posfácio de Paulo Cesar Souza. 1ª edição 1986. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

*não poderão ali ficar sem o consentimento do comprador [...] persuadindo me que S. A. aprovará a mudança dos **Índios da Aldeã de Itagoahi** pelas razons, q.se expõem.*¹⁵²

Os índios foram representados pelo pároco como obstáculos à civilização e para a venda das terras, causando, assim, prejuízos à Coroa. Sua sugestão para desimpedir as terras foi “descer” os índios – transmigrá-los: *pois de outra sorte não haverá ninguém q. o queira comprar com semelhantes vizinhos.*

Os arrendatários deveriam merecer melhor sorte, segundo o pároco: *nelle também se achão alguns arrendatários, a que chamão foreiros, os quaes posto que pela Carta Regia se mandem conservar em geral, não poderão ali ficar sem o consentimento do comprador, enquanto S. A. aprovará a mudança dos **Índios da Aldeã de Itagoahi** pelas razons, q.se expõem.* (Grifos meus)

Uma leitura atenta dessa correspondência não deixa dúvidas a respeito dos interesses que acozavam os índios do Aldeamento de Itaguaí. As palavras de Coloni em sua carta-protesto de 1828 - *será em nós crime haveremos nascidos no Brasil, e contarmos ahi nascidos todos os nossos antepassados, até remotas gerações?* – parecem ecoar retrospectivamente. Os índios “desapareceram” dos registros e as terras foram repartidas pelos *civilizados*.

O Desembargador Juiz dos Feitos da Coroa e Fazenda, *Manoel Carlos da Silva e Gusmão*, em 19 de julho de 1804, enviou ao vice-rei na capital suas *impressões* sobre os índios de Itaguaí, reforçando os construtos sobre eles:

Illmo. e Exmo. Snr.

*No dia 18 do mez próximo passado, em que cheguei a esta Fazenda [...] [...] He certo que na comprehensão destes limites se acha encravada a Aldeã de São Francisco Xavier de nome do Engenho [...] e que conservando-se em tal lugar não haverá quem se arrime a compralo, sendo alias huma ads mais belas, e despendioza obra desta Capitania no seu gênero; por quanto todos conhecem as conseqüências que se retirarão da Servidão de hũa corporação de taes indivíduos, que pela sua imbecilidade, e innalta propenção para a embriagues, tudo julgas comum, cometendo os mais culposos delictos. Este grande embaraço o conhecerão os lavradores na attestação que igualmente ponho na Presença de V Ex.^a. declarando não dever ser conservada no dito lugar, e sim mudada [...] em que já havião estado aldeados os ditos **Índios**, e consignando meia legoa em quadra, terreno quanto bastante para a sua subsistencia,*

¹⁵² - Idem.

*pois consistir ella em 37 cazas cobertas de colmo [...] com 278 habitantes [...] A Illustre Pessoa de V. Ex.^a. Guarde Deos.*¹⁵³

Sem desconsiderar a importância de várias representações elaboradas (destacadas em negrito) nesta correspondência, considerando que leitura sobre elas não impõe dúvidas sobre os valores aí investidos sobre os índios, passo a analisar a parte final da correspondência, que achei por bem fazer separadamente.

Gusmão descreveu alguns aspectos da constituição espacial e populacional das terras por ele visitadas na Real Fazenda de Santa Cruz. A princípio como um “inquérito” ou como um ensaio censitário sobre os índios e outros residentes na geografia social do aldeamento.

Segundo ele, o “arruamento” da *Aldea de S. Francisco Xavier de Tagoahi* era composto de *58 Cazas Cobertas de Colmo, 37 nella e 21 em as Zessas pouco distantes: 44 Chefes de Famílias //, 56 mulheres // 9 Filhas // 160 Filhos // 9 agregados //*. Pela exposição dos dados o Desembargador deixou “escapar” que os ditos indivíduos - *que pela sua imbecilidade, e innalta propenção para a embriagues, tudo julgas comum, cometendo os mais culposos delictos* – eram, na verdade, famílias indígenas que mantinham relações aparentemente estáveis inclusive com *nove agregados*.

A produção de representações sobre os índios envolveu esse universo conflituoso de apreensões. Martinez elogiou a utilidade e a humildade dos índios para serviços úteis, ao mesmo tempo, destacou a “natural” inaptidão para se constituírem como cidadãos. O Desembargador Manoel Carlos cometeu os seus deslizes ao registrar índios bêbados como grupos familiares organizados.

O que parece representar uma “contradição” nos registros produzidos por esses personagens que estabeleceram contatos com os índios neste contexto de disputas pelas terras e rendas da Aldeia de Itaguaí - Fazenda de Santa Cruz, nos arredores da capital, na verdade foi uma explicitação da engenharia sócio política maturada nos primeiros anos do século XIX. Questões envolvendo a posse da terra e o recrutamento da força de trabalho dos índios foram sempre controvertidas.

A produção social do *acaboclamento* ofereceu uma solução. Se os bárbaros foram necessários à ordenação da urbe e a produção do valor da *mistura*, os *caboclos* foram à solução para a ocupação das terras e para a *captura* da força de trabalho dos

¹⁵³ – Arquivo Nacional. Fundo Secretaria do Estado do Brasil / Notação COD. 69, Vol. 13. Cood. Fundo – 86. CODES/Executivo.

índios, no longo XIX. No século XX a gramaticalidade dessa *captura* dar-se-ia por meio de um eufemismo - *trabalhadores nacionais*, complementando o corpo do órgão indigenista criado em 1910 – SPI - LTN.

Dediquei atenção a este caso como uma evidência do que entendo como a construção da *capitalidade* carioca no longo XIX em relação a fabricação do *apagamento* da presença dos índios no Rio de Janeiro. Vamos em frente.

I.1 - Ethos em questão

Iniciamos agora um momento de delineamentos de compromissos e de delimitação de fronteiras. O estudo em tela exige algumas demarcações e muitas definições.

De início uma constatação um tanto óbvia em face do título desta pesquisa. A importância de uma definição relativa ao que estamos denominando como sociedades indígenas e suas identidades.

Todas as sociedades humanas constroem regras de seleção e de pertencimento dos indivíduos a uma determinada coletividade ou grupo social e estabelecem critérios de diferenciação social em face de uma maior ou menor adesão desses indivíduos a esses regramentos (Matta:2000).

Da mesma forma, a produção das identidades sociais envolve a elaboração de critérios de diferenciação em relação aos que não são socialmente constituintes da coletividade. O verbo da vida em sociedade adquire sentido e tempo de conjugação em face das experiências humanas que se organizam em torno de valores culturais (Geertz:1989 e Velho: 1997).

O campo de estudos sobre as identidades sociais é tão vasto quanto são múltiplas as possibilidades de sua abordagem e de interpretação. Brandão (1986) ofereceu um quadro de como são controversos e importantes as delimitações conceituais sobre o tema. Nosso interesse aqui não é debatê-lo em termos gerais e sim naquilo que diz respeito ao universo de estudos sobre as identificações sociais que constituem o campo de investigação das identidades étnicas.

Assim, com o autor, cabem alguns diálogos. Vejamos ao propósito das *identidades étnicas* uma passagem de suas reflexões a respeito:

*Sempre que processos como os de identificação étnica são discutidos, idéias como as de **estratégias, jogo e contraste**, por exemplo, entram em cena. Em conjunto elas revelam a qualidade política das relações envolvidas em tais processos, qualidade que, afirmada, não deve ser também exagerada. Estabelecer como identidade uma etnia significa demarcar territórios simbólicos. Significa construir sinais diacríticos que sobreponham àquilo com que se vive e pensa – os rituais da religião, os costumes do sexo, as regras de nominação, etc. – a marca da diferença. Povos ou frações de povos [...] não possuem, como uma essência a tudo antecedente, **uma identidade**. Como cultura, ela não existe sob a forma de um repertório dado, estável e facilmente reconhecível, de sentimentos e idéias, regras e ornamentos do corpo. Mas onde quer que situações concretas o exijam, ela, identidade étnica, é construída.* (Brandão, 1986, 155). (Grifos do autor)

Um primeiro diálogo é sobre a vitalidade analítica e metodológica da apreensão da identidade étnica como uma construção situacional, quer dizer, uma expressão idiomática de interações societárias historicamente vivenciadas por atores sociais envolvidos em teias de relações, donde os sinais diacríticos construídos pelos indivíduos e pelos grupos envolvidos em suas dinâmicas – de estratégias, *jogos* e de contrastes na produção dos contatos – são permeados por disputas simbólicas que também dizem respeito à posição social de cada grupo ou indivíduo envolvido no *jogo*.

Para o fito de analisar e de compreender as condições de produção dessas identidades importa nesta perspectiva indagar que sujeitos sociais estão envolvidos em suas teias de relações materiais, sociais e simbólicas. A ambiência que rege a dinâmica do que aqui tomamos como *identidade étnica* – enquanto uma categoria analítica - é fundamental para a compreensão das variações idiomáticas e semânticas que caracterizam o território simbólico de produção das identidades numa dada situação de contato.

É importante salientar esse tom dinâmico e situacional da *categoria* apreendida de forma analítica porque desta demarcação se desdobram definições também metodológicas. Considerando a produção das identidades étnicas como uma idiomática social típica das situações de contato, definimos uma proposta metodológica, qual seja - a de compreendê-las em determinadas arenas de conflitos, de interações e de imposições societárias.

Um segundo diálogo com a reflexão acima pode ser realizado com a passagem: *Estabelecer como identidade uma etnia significa demarcar territórios simbólicos. A demarcação de territórios simbólicos é o fio terra para a delimitação do que estudamos aqui como o lugar dos índios na territorialidade (de capitalidade) do Rio de Janeiro.*

Isto implica investigar e interpretar conexões sócio-históricas que particularizaram a presença e as representações construídas sobre as sociedades indígenas numa região de fronteiras étnicas próprias ao caso em tela. Quer dizer, em uma arena sócio-simbólica informada pela tessitura da *capitalidade* do Rio de Janeiro onde o *lugar* dos índios no *corpo* da *nação* foi construído pelas elites abrigadas nessa arena exatamente como um simbolismo descarnado de materialidade social.

As conexões em questão serão aqui reunidas na forma de um mosaico interpretativo, buscando oferecer uma leitura sobre a totalidade das injunções que possibilitaram a configuração de um *corpus* integrado entre a desmaterialização social da presença dos índios no Rio de Janeiro e o simbolismo de suas feições míticas no *corpo* abstrato da nação.

A materialidade histórica dessas injunções e de seus significados sócio-simbólicos para a vida e a *presença* das sociedades e indivíduos indígenas na *territorialidade* do Rio de Janeiro no longo século XIX foi investigada sob as categorias da produção social do *acaboclamento* - como uma *estratégia social para atingir, influenciar ou controlar recursos e pessoas* num determinado território, conforme sugeriu Sack (1986), possibilitando a *fabricação* do *apagamento* tendo em vista os investimentos na *capitalidade (civilização)* do território.

São as “aclimações”, para não perder um termo muito apregoado no oitocentos sobre os índios¹⁵⁴, nas quais analisaremos e interpretaremos o *texto* e os

¹⁵⁴ - Em *O Cidadão Polido e o Selvagem Bruto – A educação dos meninos desvalidos na Amazônia Imperial* – Tese de Doutorado de Irma Rizzini, a autora interpretou como as elites da região amazônica, durante o século XIX, representaram a participação dos índios na construção da *nação*. Destacou a atuação de José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898), pensador *ilustrado* e, de certa maneira, vinculado ao ideário *indianista*, que elaborou obras importantes (entre elas *O Selvagem*, de 1875, com enorme influência no período) sobre o papel dos indígenas na realização do Brasil, entre outras iniciativas, como o desenvolvimento de projetos para *Civilização* dos índios. Na defesa de investimentos para a formação de uma força de trabalho nacional argumentou que os índios eram “braços aclimatados”, servindo adequadamente aos interesses nacionais. Um desdobramento de sua visão sobre a “aclimação” e sinal de sua influência na época, pode ter apurado na produção do volume preparado pelo governo brasileiro para representar a imagem do Brasil na Exposição Centenária da Filadélfia, em 1876. Nele, diferente do que foi informado pelo Censo Demográfico de 1872 sobre a população de índios no país, foram citados cerca de 1 milhão de índios no Brasil - “selvagens que vagueiam pelos sertões”, numa demonstração de que o país possuía “recursos” para a superação da “escravidão” e da dependência de imigrantes.

contextos da elaboração das identidades e das fronteiras étnicas e sociais por onde foram construídos o *acaboclamento* e o *apagamento* dos índios no Rio de Janeiro.

Portanto, compreender as identidades e as dinâmicas sociais constitutivas de uma determinada situação de *fronteiras étnicas*, nas quais os espaços de afirmação social dos índios foram elaborados e representados à luz de correlações de forças desfavoráveis a eles junto à sociedade envolvente, implica discutir relações de poder – político, material e simbólico, que caracterizaram essas relações.

Para as elites mobilizadas pelas injunções sócio-históricas comprometidas com os investimentos na *capitalidade* do Rio de Janeiro o cotidiano desse envolvimento reuniu idéias-força consubstanciadas na *gramaticalidade - civilização versus barbárie*. Dogma dualista do discurso civilizatório desenvolvido nos setecentos (Elias, 1993) ocupou nos oitocentos uma verberação importante para a delimitação de espaços nos ambientes crescentemente urbanos das sociedades modernas.

Face à essa atmosfera, a produção de imagens de “índios civilizados” ou a idéia do “bom selvagem”, como uma inspiração para o forjamento de um espírito de urbanidade e para a elaboração de um edifício nacional, surgem como importantes ingredientes para a construção de *registros* sobre os índios no Rio de Janeiro.

Foi notório que o *status* de capital conferido a cidade do Rio de Janeiro favoreceu o acesso aos seus habitantes ao universo de idéias que circulavam no mundo ocidental. E que a circularidade dessas idéias entre os dois lados do atlântico adquiriu no século XVIII mais envergadura. A cidade carioca, elevada à condição de capital colonial, canalizou para si circuitos de idéias sobre a modernidade em construção no século dezoito. Transfigurada em capital do Império no início do oitocentos, passou a desempenhar um papel irradiador dessas idéias e de suas apreensões junto a outros recantos *corpo* de territórios.

Já vimos que essa investidura conferida à cidade atendeu a uma reengenharia sócio-política e econômica da arquitetura colonial portuguesa ligando o Rio de Janeiro ao mundo atlântico de maneira ainda mais complexa e que no bojo desse reordenamento os interesses das elites reunidas em torno de sua praça mercantil foram elevados à condição de interesses reinóis, vide as análises oferecidas sobre esse processo em Alencastro (2000) e em Fragoso e Florentino (1993).

O que importa por hora é que diferentes segmentos das elites cariocas aproveitaram essa situação de paulatina condição epicêntrica da cidade para dialogar sobre temas que gravitavam com evidência no mundo atlântico. Para a temática aqui

investigada, alguns temas relevantes foram a ideação da civilização, os requisitos para sua realização, conforme os preceitos da ilustração, os modelos de governança e, por derivação, de tutela e de políticas sociais, os significados da escravidão, seus fundamentos, justificativas e os rebatimentos em relação à cidadania, as filiações científicas na atribuição de graus de perfectibilidade às “raças”, e os desdobramentos dessas classificações sobre o universo societário brasileiro, as formas de organização sócio-políticas que possibilitariam reunir povo, território e nação sob um mesmo teto representado pelo Estado e, finalmente, como fabricar tudo isso sem gerar conflitos e rupturas – *psicose* militante entre as elites brasileiras na elaboração de uma *nação* nos trópicos.

Então busquei muitos diálogos para compor os recortes teóricos e metodológicos sobre essas temáticas circulantes entre as elites brasileiras.

Com relação à ideação da civilização foram importantes os trabalhos de Franco (2000), de Eisenberg (2000) e de Elias (1993), e as interpretações desenvolvidas por Todorov (1991), Sahlins (2003) e Mauss (1974) sobre o “encontro” e a elaboração das alteridades humanas no contato entre sociedades divergentes.

Para os debates sobre a *governança* e suas conseqüências sócio-políticas em relação aos índios a abordagem de Colaço (2003) sobre a construção da idéia da “incapacidade indígena” para o autogoverno pelo projeto colonialista português, os estudos organizados por Lima e Barroso-Hoffmann (2002) debatendo os pressupostos tutelares da política indigenista brasileira, o estudo de Marquese (2004) sobre a teoria cristã para o governo dos escravos, o estudo de Almeida (2003) sobre os aldeamentos indígenas no Rio de Janeiro e a construção da condição sócio-política do índio aldeado, a abordagem de Oliveira (1996) sobre a presença das sociedades indígenas na organização dos estados-nacionais, foram decisivos para a realização do itinerário interpretativo proposto.

No âmbito das políticas sociais e para a conceituação de uma *questão social* no *longo XIX* as abordagens desenvolvidas por Netto (2001) e os trabalhos organizados por Yamamoto (2003), além da conceituação sobre a historicidade de uma *Questão Social Indígena* na América Latina desenvolvida por Wanderley (2000), foram, entre outros trabalhos, basilares para subsidiar as reflexões aqui desenvolvidas.

Para o tema da escravidão e os seus rebatimentos sobre a modernidade foram importantes os trabalhos de Davis (2001) e Meillassoux (1995). No tocante a realização dos códigos da sociedade escravista no Brasil e, particularmente, na sociedade

fluminense e carioca os trabalhos de Karasch (2000) e de Mattos (1998). Para a interpretação da escravidão dos índios as abordagens de Monteiro (1994) e de Ramos (2004). No âmbito do que denominei de *mundo social da escravidão* foram importantes as abordagens desenvolvidas por Chalhoub (2001), Cunha & Gomes (2007) e Carvalho (2001) para subsidiarem esta formulação.

Os estudos de Schwarz (1993) e de Maio e Santos (1996), entre outros, auxiliaram na interpretação sobre a *captura* dos índios pelos discursos cientificistas dos séculos XIX e XX. Para uma crítica das instituições políticas brasileiras e do caráter do Estado Nacional, as obras de Faoro (1958), de Carvalho (1980 e 1997) e de Costa (1982) em combinação com outros autores, também fomentaram minhas reflexões. E, finalmente, os trabalhos de Anderson (1989 e 1991) e de Díaz-Polanco (1985) ofereceram argumentos e informações para uma interpretação crítica sobre o *lugar* dos índios no *corpo da nação* nas construções das elites brasileiras.

Para a identificação de uma etnohistória da presença dos índios no Rio de Janeiro e as interações conflituosas, adaptativas e interativas que desenvolveram face à sociedade envolvente, os trabalhos de Pinheiro (1996) e de Freire & Malheiros (1997), bem como a abordagem desenvolvida por Chauí (1996) sobre os meandros da dialética interacional entre grupos societários, entre outros, contribuíram para os objetivos aqui delineados.

Esses diálogos em torno das temáticas citadas foram realizados em meio à consulta de franca bibliografia historiográfica e antropológica. Afinal, o caso em estudo, exigiu uma leitura atenta e contextualizada dos processos sociais aqui inquiridos.

Os cenários e as representações correspondentes ao *status* territorial do Rio de Janeiro no *longo XIX* foram compreendidos com o uso conceitual de *situação colonial* desenvolvido por Balandier (1972).

A idiomática da *territorialidade* do Rio de Janeiro – *capital* e região, num *tempo* em suas durações – *o longo século XIX*, considerei na perspectiva desenvolvida por Costa (2007) que definiu concepções sobre os significados de um *lugar* em relação às relações materiais e simbólicas depositadas por grupos humanos sobre ele para a elaboração de suas identidades com o espaço ocupado e transformado pela própria ação desses grupos.

O conceito mais tradicional de território vinculou o *espaço* à soberania estatal, vendo-o como um *lugar* para a realização do exercício do domínio de um determinado Estado sobre um território. Essa apreensão não é destituída de validade, mas não esgota

a questão, nem mesmo sintetiza realmente o complexo *jogo* de territorializações que envolvem os grupos humanos na disputa e na construção de identidades de pertencimento a um *lugar*.

No *longo* século XIX para aquilo que foi *capital* na construção de um edifício nacional assentado em um território geograficamente delimitado – O Rio de Janeiro – essa definição “objetiva” é pouco sugestiva.

Primeiro porque o *jogo* de territorializações nesta temporalidade foi dialeticamente composto e envolveu simultaneamente a *desterritorialização* vivenciada pelas sociedades indígenas e a apropriação do espaço (*reterritorialização*) pela *marcha civilizatória*, especialmente, depois dos eventos de 1808 – com a instalação da Corte na cidade carioca – dotando-o, em definitivo, de uma *destinação*.

A idéia de *longo* XIX para a produção dos registros de *papel branco* sobre os índios no Rio de Janeiro está intimamente ligada a esta processualidade territorial. A memória da *capitalidade* conta como um elemento fundamental na identidade política do Rio de Janeiro.

Em 1922, no centenário da Independência, a realização de uma “exposição universal” na cidade destacou sua capacidade de demonstrar o “adiantamento e civilização” que o Brasil, e sua *capital*, haviam atingido no primeiro século de vida independente.

A ousadia de se mostrar ao mundo como uma *vitrine* da *nação* fomentou o gosto de ser e se ver, como uma síntese de um projeto societário, *síntese* e ressonância, quer dizer, modelo e modelagem de um *corpo*. A elaboração dessa identidade remonta aos anos finais dos setecentos. A vida da *Capital* sofreu clivagens nessa longa jornada formativa. Existem razões para observarmos esse processo como um conjunto quando deitamos o foco de observação sobre as relações estabelecidas entre as sociedades indígenas e o estado nacional em formação, neste processo.

Nesta perspectiva a noção de *situação colonial* oferecida por Balandier (1972) é estruturante porque sugere a consideração dos traços assimétricos historicamente constitutivos dessas relações.

Oliveira e Freire (2006) também expressaram essa percepção ao sugerirem algumas razões para observarmos nas diferentes fases históricas abrigadas nesta temporalidade um *conjunto* quando focamos as relações do Estado com as sociedades indígenas. Segundo eles:

“[...] apesar do modelo colonizatório delineado pelo Marquês de Pombal ter-se “esgotado” com o ato de extinção do Diretório dos Índios (1798), a sua figura básica – o cargo de Diretor de Índios – continuará a existir até a metade do século XIX em muitas regiões do país”. (2006:69).

Foi relevante que entre as alegações de Rondon para a fundação do SPI – LTN em 1910 fossem elencadas, às políticas do Diretório Pombalino e as iniciativas e projetos de civilização dos índios apregoados por José Bonifácio em 1823. Como dizia Cazuza - *o tempo não para*.

Como veremos no curso deste trabalho, o território do Rio de Janeiro foi impregnado pela idiomática dessas continuidades no relacionamento do Estado Nacional com os índios. Tanto quanto foi o celeiro para experiências e inovações. As *fronteiras étnicas* dessa experiência societária foram produto das combinações no *tempo de suas elaborações*.

Falo de uma acepção de *fronteiras étnicas* como um *lugar* de produção de identidades e de alteridades num ambiente de interações societárias. A referência para esta apreensão está em Barth (1998) e em contribuições e sugestões importantes oferecidas por Oliveira (1976), DaMatta (1987) e Oliveira (2004).

Neste estudo não busquei debater somente casos muito específicos de interações sociais dos índios. O *locus* dessa interpretação se deslocou muitas vezes em direção a compreensão dessas *fronteiras* num *jogo* semântico de identidades erguido sob a tutela da confrontação de uma determinada concepção de *civilização* (e de seu predicado: o *civilizado*) e de uma, não menos determinada, definição de *barbárie* – com o seu imponente derivado: o *bárbaro* (e os rebatimentos sobre a noção de cidadania).

Assim, algumas orientações teóricas e metodológicas foram perseguidas para a elaboração interpretativa deste *jogo* e suas dinâmicas, na companhia de autores como Bourdieu (1998 e 2001) e Bosi (1992).

Em Barth também encontrei importantes horizontes epistemológicos para essas *observações*. Afinal ele advogou uma compreensão das mobilidades e dos fluxos sociais para a análise das condições de produção de *fronteiras étnicas*.

Mobilidade e interação, eis os eixos de decodificação das identidades e das representações elaboradas sobre os índios neste estudo, compreendendo os códigos que sustentaram as lógicas dessas representações, e com isso, interpretar cada caso conforme suas *fronteiras*.

Segundo Barth as *fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção* para a compreensão desse *jogo são as fronteiras sociais*. Eis, portanto, o encaixe que tal categoria heurística recebeu nessa interpretação. Em seu parecer:

Em primeiro lugar, fica claro que as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e de informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais. [...] Em outras palavras, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. (1998: 188) (Grifo do autor).

Temos traduzido nesta passagem o que perseguimos no corpo deste estudo. Compreender e interpretar as diferentes formas de realização da *presença/ausência* dos índios no território de *capitalidade* do Rio de Janeiro considerando a mobilidade de suas vivências em *fronteiras* sociais e étnicas no *longo XIX*.

Em outras palavras, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação [...] muito ao contrário, são freqüentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. (ib.: 188)

Roberto Cardoso de Oliveira em estudos como, *O índio e o mundo dos brancos* (1996), *Identidade, etnia e estrutura social* (1976) e em *Do Índio ao Bugre* (1976), tratou de casos envolvendo sociedades indígenas profundamente marcadas pelo *jogo* das fronteiras étnicas.

No primeiro trabalho citado aplicou a noção de *fricção interétnica* para interpretar o construto da classificação do *caboclo* na situação de contato entre os índios *Tükúna* e a sociedade envolvente na região do alto Solimões, na *geografia social* amazônica. Interpretou que o contato entre os índios e os brancos na região produziu uma nova categoria social: o *caboclo*. Sendo este, o *Tükúna*¹⁵⁵, transfigurado pelo contato com os brancos.

O uso social da classificação de *caboclo* em relação aos Tikuna foi aplicado na região como um critério de diferenciação preconizada pelo branco para denominar e

¹⁵⁵ - A denominação *Tükúna* é própria do trabalho deste autor. Não deixa de representar uma norma científica satisfatória. Prefiro a denominação de Tikuna, também aceita etnologicamente e utilizada por outros autores. Daqui em diante esta será a denominação étnica utilizada no trabalho.

classificar as sociedades indígenas taxadas como *pacíficas* – o caso dos Tikuna - em oposição a outras etnias indígenas do Javari, consideradas *bravias*, como explicou Oliveira.

Numa das pontas dessa operação simbólica o *caboclo* designou uma *população indígena “desmoralizada”, atada às formas de trabalho impostas pela civilização, e extremamente dependente do comércio regional. Em suma, é o índio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional, oposto ao “índio selvagem” [...].(1986: 117).*

E interpreta:

Em certo sentido, o caboclo pode ser visto ainda como o resultado da interiorização do mundo do branco pelo Tükúna, dividida que está sua consciência em duas: uma, voltada para os seus ancestrais, outra, para os poderosos homens que o circundam. O caboclo é, assim, o Tükúna vendo-se a si mesmo com os olhos do branco, isto é, como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim, como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco. (id. 117) (grifos meus)

Guardadas as especificidades geográficas e as distâncias temporais, mas, considerando as idéias-força lançadas sobre o “índio pacífico”, “integrado”, “aldeado” ou “confundido” à população local e/ou regional, o *caboclo* – identificado por uma tríade de referências negativas: *intruso, indolente, traiçoeiro* – informam que tal expediente classificatório e todo o rol de adjetivações que o potencializam em *situações* de contato e de interação social entre os agentes *coloniais* e os índios em face dos interesses em *jogo* - viabilizam a *captura* simbólica e física (da força de trabalho) dos índios e de suas terras pelos agentes sociais hierarquicamente “superiores”.

Roberto Cardoso de Oliveira também criticou visões culturalistas advogadas por muitos etnólogos para o estudo das sociedades tradicionais. Segundo ele estas visões desenvolveram um olhar totalizante e generalizador sobre o colonialismo que historicamente atingiu as sociedades indígenas.

Destacou os limites dessas interpretações e a necessidade de novas orientações para os estudos envolvendo uma *situação colonial* como ambiente de produção de

identidades étnicas¹⁵⁶, chamando atenção para a compreensão do *jogo* dinâmico e do complexo semântico de uma *fricção interétnica*, quiçá, pela consideração da dinâmica e dos significados dessas interações e não apenas pelas *aparências* resultantes das situações de contato.

A mudança substantiva do objeto de análise – do “resultado” para o processo e seus significados - e as conseqüências dessa orientação metodológica para o estudo dos aspectos relacionados à *situação* e a historicidade das relações entre as sociedades indígenas e outros grupos sociais, ocupou relevo em muitos estudos realizados a partir dessas reflexões.

Isto não implica substancializar as posições sociais e simbólicas ocupadas neste *jogo* pelos grupos sociais nele inseridos – p.ex.: vê-las enquanto códigos perenes de “explicação” para o todo *colonial*, ao contrário¹⁵⁷.

Estudos, pesquisas e teses de mestrado e doutorado têm oferecido importantes contribuições neste sentido, alguns, indiretamente, pois seus focos, geralmente, foram os índios como uma totalidade social ou étnica. Mesmo assim, são leituras fundamentais.

É o caso das dissertações de Lemos (2004) *O índio virou pó de café?- a resistência dos índios Coroados de Valença frente à expansão cafeeira no Vale do Paraíba*, de Maghelli (2000) em *Aldeia da Pedra, estudo de um aldeamento indígena no Norte Fluminense*, de Alveal (2002) em *História e Direito: Sesmarias e Conflito de Terras entre Índios em Freguesias Extramuros do Rio de Janeiro (Século XVIII)*, de Brandão (1991) em *O Aldeamento Jesuítico de São Lourenço: A herança templária na construção da espacialidade missionária brasileira*, de Souza (1995) *A História salgada: Imagem de Índio. Palavra de europeu*.

As teses de Mano (2006) *Os campos de Araraquara: um estudo de história indígena no interior paulista* ou mesmo de Gomes (2004) – *Ouro, posseiros e Fazendas de café: A ocupação e a degradação ambiental da região das Minas do Canta Gallo na*

¹⁵⁶ - Outros autores também ofereceram importantes críticas sobre tais abordagens. João Pacheco de Oliveira Filho em *O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo*, p. 253-277 e Antonio Carlos de Souza Lima em *O indigenismo no Brasil: migração e reapropriações de um saber administrativo*, p. 159-184 - In: Benoît de L'Estoile; Federico Neiburg; Lygia Sigaud. (Org.). *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. - aprofundaram algumas críticas a este respeito.

¹⁵⁷ - Por isso tratamos o *acaboclamento* como uma elaboração que envolveu recursos variados e a invenção, ritualização e classificação de *registros* diferenciados sobre os índios, de acordo com o ambiente – rural ou urbano - e a conjuntura que informou esta *captura*, resultando, como corolário desta dinâmica, no *apagamento* dos índios do Rio de Janeiro.

Província do Rio de Janeiro, onde os índios aparecem tangencialmente, entre outras pesquisas, configuraram novas pesquisas sobre a história indígena marcadas pelo apego com o estudo de casos específicos, entretanto, articulados a processos históricos mais abrangentes.

Procurei no curso deste trabalho dialogar com esses e outros estudos dedicados a compreensão da *questão indígena* e de suas *presenças* numa determinada relação de contatos e de relações sociais.

Entretanto, para o objetivo aqui focado, mais do que afirmar a *presença* das sociedades indígenas num determinado momento das relações coloniais ou nacionais o fundamental é compreendê-las naquilo que ofereceram como substantivo para a *fabricação* de seu desaparecimento e os significados desse empreendimento na região do Rio de Janeiro.

Não desprezamos, portanto, essas “presenças”. Mas o que buscamos interpretar nesta pesquisa se definiu mais como um *jogo* político e semântico – num tipo de dialética da *captura* física e simbólica – e do exercício de poder (classificatório e de *registros*) das elites sobre os índios do que uma *narrativa* sobre a “efetiva” presença dos índios. Isto porque, presos a esta “busca”, acabamos não enxergando a pluralidade dessas presenças e a diversidade de suas classificações no mundo social brasileiro.

Um exemplo desse *jogo* foi a imposição do uso da língua portuguesa nos aldeamentos de índios pela política do Diretório dos Índios de Pombal¹⁵⁸. No Rio de Janeiro, onde as diretrizes do *Diretório* conviveram com a ambientação dos investimentos em sua *capitalidade*, a produção, em uma escala social, de um novo *status* para os índios como *misturados* ou *confundidos* às populações envolventes através de critérios como o lingüístico (falar a língua portuguesa) conferiu a essas diretrizes uma sobrevida fugaz nesse território.

O trabalho de Almeida (2003) em *metamorfoses indígenas* é um exemplo do tratamento cuidadoso que essas transfigurações étnicas merecem. Apresentou uma pesquisa historiográfica fundamentada e beneficiando-se, metodologicamente, da aproximação com a antropologia, ofereceu importantes informações sobre as formas de articulação dos índios no mundo colonial carioca e fluminense.

¹⁵⁸ - O Diretório dos Índios, instituído pelo alvará com força de Lei de 7 de Junho de 1755 e, referendado, em 1757, durante o Reinado de D. José I, sob os auspícios de Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal, foi elaborado, inicialmente, para reger a intervenção das políticas metropolitanas na colônia do Grão-Pará Maranhão. Alcançou, entretanto, rebatimentos por todo o universo colonial lusitano. Foi abolido em 1798. Isto não impediu a ressonância de seus pressupostos nas políticas indigenistas por todo o século XIX e ainda no início do século XX, como já comentamos.

O instigante trabalho de João Pacheco de Oliveira (1999) sobre a produção da “mistura” dos índios nos censos nacionais nos séculos dezenove e vinte é outro exemplo dessa aproximação invertida, agora da antropologia em direção à histórica, na perspectiva de uma antropologia histórica.

E, finalmente, o estudo de Wanderley (2000) sobre a historicidade da *questão indígena* como uma longeva *questão social* no contexto latino-americano, que mencionei, anteriormente, trabalhou na direção de uma abordagem entre a ciência política, a história e a antropologia.

Assim parece que os diálogos que anunciamos como importantes para o desenvolvimento do estudo em questão estão sintonizados com o universo interpretativo multidisciplinar que revigorou as epistemologias das ciências sociais contemporaneamente. Vejamos a este propósito alguns exemplos.

João Pacheco de Oliveira (1999) em seu estudo - *Entrando e saindo da “mistura”: os índios nos censos nacionais* - ofereceu uma interpretação sugestiva para os interesses desta pesquisa. Analisou censos do Império e da República tomando como critério o tratamento classificatório utilizado sobre os índios em relação às idéias de *nação* compartilhadas pelas elites nos ambientes de elaboração dos censos.

Para os censos de 1872, 1890, 1900 e 1920, as categorias *caboclo* e *pardo* foram as mais representativas para designar os “índios”. Em seus contextos de uso, constituíram ingredientes importantes para o processo de *apagamento* da presença dos índios no Rio de Janeiro.

Como sentenciou Oliveira, analisando o uso do *caboclo* e depois do *pardo* para designar os “índios”, respectivamente no século XIX e no início do século XX:

[...] a inclusão e contagem dos índios como “caboclos” nos censos do século passado e sua substituição por “pardos” neste século viria tão somente a confirmar os pressupostos quanto à sua desaparecimento e insignificância no presente. (1999, p.130)

O quadro de análises que empreenderemos sobre estes aspectos da produção de *registros* e de representações do Estado sobre as sociedades indígenas em geral e sobre esta *presença*, em particular no Rio de Janeiro, realizar-se-ão também com o apóio de informações cruzadas com dados elaborados em níveis administrativos locais e

levantamentos de tipo censitário promovidos por Comarcas e Freguesias na territorialidade do Rio de Janeiro.

Os expedientes de controle administrativo sobre territórios foi uma “arma” na formação da modernidade ocidental. O território, como uma unidade administrativa fundada, num determinado *conjunto* de *dados* sócio-políticos, emergiu desses procedimentos.

Considerarei esse ingrediente como uma *engenharia* política importante para a fabricação do *apagamento* dos índios no Rio de Janeiro. Para tanto foram importantes os trabalhos de Pechman (2002) sobre a construção da urbanidade e da capitalidade do Rio de Janeiro e os estudos demográficos de Marcílio (1984).

No século XIX, aquilo que no dezoito foi considerado como “*espelhos do Príncipe*”, transformou-se em “*espelhos da Nação*”. O oitocentos foi, incontestavelmente, o século da difusão das técnicas estatísticas - de um território administrativo para uma *nação imaginada e desejada*.

Os recenseamentos populacionais não foram exclusividades do século dezenove, mas ocuparam nele um papel decisivo na montagem de toda uma *aparência* da *ordem* e, é claro, desempenharam papel decisivo na *desaparição* de uma determinada *desordem*.

A associação dos índios à paisagem da *desordem* e do *ócio* (*questão social*) nas zonas rurais e nas cidades foi assim um traço da *engenharia* política dos oitocentos. Na *capital das modernidades* e da *civilização* – o Rio de Janeiro, nada mais comum do que tornar a *questão indígena* uma demanda a ser *equacionada*.

Esse viés de *tratamento* expressou enormemente toda uma crença cientificista na racionalidade das políticas do Estado orientando muitas vezes as intervenções por ele realizadas sobre as sociedades indígenas. As fontes lançadas nesta interpretação evidenciam isto com uma nitidez inquebrantável.

Além do mais, muitas das “investigações” realizadas no oitocentos pelos órgãos e poderes do Estado sobre a situação dos índios no Rio de Janeiro buscaram responder algumas questões como: o dimensionamento populacional e os “deslocamentos” dessa população em meio às populações locais. O controle também ocorreu no âmbito de uma urbanidade crescente sob a perspectiva de intervenção do estado pela *ordem*.

A base das políticas de polícia e de *politesse* – de repressão e polimento – caminhou sob o fio da dialética ordem/desordem, embutindo a *arte* de vigiar, intervir e polir.

O Ministro da Justiça do Império em uma correspondência recebida de um dos seus chefes de polícia na corte, tomou ciência desta “realidade”, nos seguintes termos:

*Um crescido número de vadios, homens que vivem na ociosidade, sem buscarem meios de subsistência e, por conseguinte, à custa de terceiros, inunda esta corte e províncias, e o mesmo deve acontecer nas outras cidades e províncias do Império. Esta qualidade de gente é a peste da sociedade, e posso assegurar a V.M.I., com perfeito conhecimento de causa que a maior parte dos ladrões que têm inquietado e ainda inquietam esta província, são homens vadios sem estabelecimento conhecido.*¹⁵⁹ (grifo meu)

Um desses vadios foi *Sebastião Joze Indio*, duplamente *capturado* - no singular, como índio, e no plural como membro do exercito de vadios que assustavam os polidos cidadãos da cidade-capital do Império. Enviado à cadeia do Calabouço em novembro de 1816, por *não ter ocupação alguma e andar bêbado*.¹⁶⁰

Confirmando, entretanto, algumas das impressões e digitais sobre a multifacetária *presença* indígena, geralmente, desconsiderada pelo pensamento social brasileiro – a *presença* urbana dos índios.

Esse e outros casos aparecerão no corpo da Tese. Neste tipo de *registro* e em outros, foi possível analisar a *questão indígena* em transfiguração nos oitocentos.

No diálogo com a abordagem oferecida por Wanderley (2000) sobre a historicidade da *questão social indígena* tratei esta *presença* como uma das característica da historicidades da *questão social* na América Latina.

Na medida em que o Rio de Janeiro, investido da condição de *capital* da nação, transformou-se nas primeiras décadas do Império no centro hegemônico dos negócios e dos interesses do país, não apenas o caráter administrativo e econômico da cidade foi ampliado, mas o *lugar* da política e da vigilância sobre a urbe, também foram.

Onde foi tecida a existência, as imagens e a *continuidade* da nação, a constituição de um aparato estatal encarregado de quantificar, controlar e lapidar esse *lugar* e suas gentes foi, a condição estrutural para torná-lo um *retrato* da *civilização*. Em torno dessas exigências pensamos o conceito de representações e de capitais simbólicos investidos nos registros de *papel branco* sobre os índios.

¹⁵⁹ - Correspondência com o Ministério da Justiça. Polícia – Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, códice 324, 1827/1834, vol.1, p.8.8v.

¹⁶⁰ - Fundo Polícia da Corte, Códice 404, Vol. 1 – Notação OE – CODE – 1. Arquivo Nacional.

A multiplicidade da *presença* dos índios e de suas sociedades na territorialidade carioca e fluminense será enfim indagada tendo em vista esses *Ethos* que organizam a interpretação. Vejamos como abordá-los em relação ao tempo de suas produções.

I.2 – Delimitação de tempos em debate – durações e historicidades.

Advoguei a necessidade de desenvolver sobre o tema em tela um olhar formativo numa escala de tempos combinados. O que nos fez invocar uma concepção de tempo histórico imersa numa temporalidade social percebida como uma *dialética das durações*, conforme expôs Braudel (1972: p.10).

Considerei neste estudo a combinação de durações e de ritmos de tempos como expressões de uma caminhada formativa da nação que foi ambientada pela *capitalidade* do Rio de Janeiro e que atravessou regimes políticos – Colônia, Império e República, mantendo traços comuns e abrigando singularidades conforme a situação política e o contexto de suas realizações.

Em torno dessas singularidades considerei pertinente inquirir as relações dos diferentes agentes sociais reunidos pela órbita dos contextos nas interações que desenvolveram junto às sociedades indígenas.

Numa outra escala de tempo, investigar a perenidade dos recursos utilizados por estes agentes sociais para a produção social do acabocamento dos índios e na mesma escala do *apagamento* da presença indígena da territorialidade carioca e fluminense.

Assim tratamos aqui de uma noção de tempo onde aspectos sócio-econômicos, culturais e políticos não são observados como restritos a marcos cronológicos rígidos. Uma perspectiva batizada entre os estudos históricos de *O longo século XIX* – com o final do século XVIII e a crise do sistema colonial (aqui observados através da elevação do Rio de Janeiro à condição de capital e pela criação do Diretório de Índios de Pombal) atravessando os oitocentos (com a formação do Estado Nacional e das políticas indigenista a partir daí) até os primeiros anos do século XX (considerando o contexto de criação do SPI-LTN), servindo de cenário para desvendarmos os móveis empregados pelas elites para a produção dos *registros de papel branco* sobre os índios no Rio de Janeiro.

Tratar-se-ia então do desenvolvimento de um olhar temático envolto em dimensões temporais complementares: uma *duração* - no sentido braudeliano, focada no

ritmo dos *contextos* e outra centrada no ritmo do *texto*. A *gramaticalidade* dos *registros* de *papel branco* sobre os índios no Rio de Janeiro interpretados, nessas durações, como constituintes do *longo XIX* que os ambientou¹⁶¹.

Foi como compreendemos e utilizamos polissemicamente a expressão cunhada por Manuel da Nóbrega no século XVI e apresentada no título da pesquisa como “*papel branco*”. Dualizando o sentido original empregado pelo autor sobre as sociedades indígenas em 1549: “*Cá poucas letras bastam, porque é tudo papel branco e não há mais que escrever à vontade*”.

Busquei o entrosamento da categoria – *registro*, enquanto documento (escrito, de imagem e figurativo) de uma época, com a noção de *papel branco* - enquanto construções simbólicas de um período histórico. Nesse entrosamento observei a pertinência de um tempo próprio de fabricação de *registros de papel branco* sobre os índios no Rio de Janeiro e que estes envolviam muitos diálogos sobre a temática.

Estes foram os liames temporais dessa abordagem. O olhar sobre o tempo *longo* reivindicou um rol de fontes que propiciassem o cruzamento de informações. Vejamos o que foi possível fazer sobre isso.

I.3 – Escavações e ferramentas – horizontes em perspectiva.

O primeiro procedimento para identificação de documentação para esta investigação foi lançar mão dos guias de fontes produzidos por projetos de pesquisa da história indígena que levantaram informações sobre a temática em arquivos públicos.

Em os *Índios em Arquivos do Rio de Janeiro* (1995: Vol. I e II), resultados de um importante trabalho do Programa de Estudos dos Povos Indígenas da UERJ durante a realização de um Projeto mais amplo coordenado pelo Núcleo de História Indígena e

¹⁶¹ - Hobsbawm (1998) advogou essa percepção do *tempo – longo XIX* - em um sentido mais social do que cronológico com o objetivo de tratar de certos aspectos das jornadas de transformações modernas que não seriam capturáveis se submetidas exclusivamente ao rigor de uma datação cronológica. É o que advogamos ao situar o Diretório dos Índios no século XVIII, as políticas indigenistas do XIX e a criação do SPI – LTN em 1910 no limiar da Primeira República no século XX como constitutivos da edificação de arcabouços estruturantes das relações do Estado com as sociedades indígenas no percurso em tela e com rebatimentos posteriores.

do Indigenismo (NHII) da Universidade de São Paulo (USP), encontrei um importante amparo para este objetivo¹⁶².

Esta e outras iniciativas já realizadas por Universidades brasileiras compõem uma gama de projetos que desde o início dos anos 90, até um pouco antes, reuniram esforços de inúmeros pesquisadores e de instituições de pesquisa e memória para a construção de acervos para os estudos sobre os índios e suas sociedades na formação do Brasil.

Iniciativas inscritas uma época de reformulações epistemológicas, cumprindo um papel de indutores para a construção de linhas interpretativas inovadoras sobre a temática nas ciências sociais. Essas iniciativas responderam, também, a um contexto de renovação e de ampliação de Programas de Pós-Graduação nas Universidades Brasileiras.

Do ponto de vista metodológico os Guias de Fontes para a História Indígena guardaram vínculos estreitos com experiências de pesquisas que vinham sendo desenvolvidas desde os anos finais da década de 70 do século passado.

Pesquisas etnológicas, históricas, antropológicas e sociológicas que ensaiaram, pelo menos do ponto de vista conceitual, fortes inovações para a construção de arcabouços teórico-metodológicos para o estudo das sociedades indígenas no Brasil.

Por isso, os Arquivos pesquisados e as fontes reunidas nestes Guias Gerais não diferem, significativamente, dos conjuntos documentais levantados para usos locais ou regionais.

Os Arquivos mais densamente mapeados para a produção desses Guias foram: o Arquivo Nacional, os Arquivos Municipais e Estaduais mais representativos em unidades federativas, os fundos da Biblioteca Nacional, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e suas seccionais, entre outros fundos “oficiais”.

Todavia, para o Rio de Janeiro, considerando sua extensa cobertura institucional como sede colonial, monárquica e republicana, os Arquivos mais consultados também abrangem as instituições que para a história indígena reuniram fortes mananciais de informações. Exemplos disto são a Casa de Oswaldo Cruz e o Museu do Índio/FUNAI, entre outras, todas sediadas no Rio de Janeiro.

Para além da geografia física e da tipificação destes arquivos o que mais interessou abordar, criticamente, no curso dessa pesquisa, foi o uso de fontes,

¹⁶² - FREIRE, José Ribamar Bessa. Os Índios em Arquivos do Rio de Janeiro – Vol. I e II – 1995.

predominantemente ligadas a idéia de uma política indigenista oficial, como os Fundos dos Relatórios de Presidente de Províncias (PPs), fartamente utilizados nos trabalhos realizados nos anos 90 do século passado.

Os *Guias* dedicam um grande espaço a estes Fundos, geralmente depositados nos Arquivos Estaduais e no Arquivo Nacional. No caso do Rio de Janeiro o Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro/APERJ também responde por essa guarda.

Os Relatórios de Presidente de Província – Fundos PPs são substantivos para a identificação do repertório institucional que viabilizou os *modus* de realização de certas políticas indigenistas do Estado, especialmente, ou quase exclusivamente, sobre aqueles índios que eram classificados como aldeados. Vê-se que, por este compromisso com a ação estatal de governança, os fundos limitam o espectro de informações sobre os índios e suas sociedades nos oitocentos.

Mas no uso destes fundos é possível perceber dinâmicas do *jogo* institucional e as suas intencionalidades no tocante a descaracterização dos índios como tais no Império.

Os Fundos PPs são relevantes para o entendimento das políticas de extinção de aldeamentos, de classificação dos índios, muitas vezes “sumidos” de suas terras ou “dispersos” entre os “nacionais”, como estão citados nesta sorte de documentos. Por outro lado, eles limitam a abordagem sobre as sociedades e indivíduos indígenas. Principalmente, por não identificarem os índios em diversas relações sociais e interétnicas que extrapolavam o universo das “aldeias”, ou quando informa a respeito, pouco diz, o que de fato é uma informação!

Assim, para superar os limites impostos por uma representação institucional (das elites) sobre o que “é ser índio”, busquei no cruzamento de fontes outra sorte de informações.

Uma das fontes que cruzei com os Fundos PPs foram os Fundos de Polícia da Corte, depositados no Arquivo Nacional. Nesse cruzamento pude perceber a *captura* dos índios por diferentes códigos de representações num mesmo contexto de interações societárias vivenciadas por índios aldeados.

Outra questão que os Fundos de Polícia da Corte possibilitaram foi a identificação dos índios na urbanidade carioca, sem que estes fossem, necessariamente, classificados como “aldeados”, sugerindo certos tipos de mobilidades dos índios na territorialidade do Rio de Janeiro.

Uma presença imersa em complexas relações interétnicas tal como o próprio mundo social se configurou na época, complexo. Vejamos, para fins de exemplificação, alguns casos “capturados” nestas fontes.

Num conjunto documental reunindo presos enviados para a prisão do Calabouço na Capital do Reino nos anos 10 do século XIX, num universo expressivo de africanos identificados por suas regiões de origem ou “grupos étnicos”¹⁶³, encontrei dois presos identificados como índios.

Um deles foi *Manoel Jose Francisco Índio*, “Preso no dia 10 de junho remetido ...de Rezende por culpa, que ali tem, e se espera a remessa dela”.¹⁶⁴ Outro foi *Filippe de S. Tiago, Índio* – “Remetido da Freg.^a de Irajá por constar que ali furtava cavallo, e outros procedimentos, de q’trata o Processo, que se faz pelo Bairro de S. José.”¹⁶⁵

Estes dois casos, observados de forma precipitada, confirmariam a idéia de que demograficamente a “questão indígena” no início do oitocentos era insignificante, principalmente em relação à entrada de africanos escravizados pelo porto do Rio de Janeiro nas décadas de 10, 20 e 30. Mas, ao contrário do que pode parecer, enquanto os anos corriam o número de casos foi, proporcionalmente, aumentando, e em escala crescente.

O que merece ser considerado neste caso não é a proporção de índios “capturados” nestas fontes em relação aos africanos e seus descendentes, mas a novidade da presença e da mobilidade indígena num universo mais amplo do que a dos territórios de aldeamentos e, mais particularmente, na urbe da capital do Reino.

Expulsos das *terras* e dos aldeamentos nesses anos de expansão das fronteiras do café e do *capital tratista*, muitos índios se deslocaram para a cidade, *sugados*, como nunca, e *destribalizados* para o universo de relações e convívios.

E aqui estamos tratando de uma *presença* indígena ainda mais “desconhecida” da historiografia e nos estudos sociais sobre a temática, a *presença* urbana, ou como nomearam alguns estudos sociológicos, dos *índios urbanos*.

No corpo da Tese esta *presença* recebeu um tratamento específico, até em função da enorme reverberação que ela pode oferecer para os dias atuais, onde a produção de políticas públicas para populações de índios urbanos ainda carece de

¹⁶³ - Como já comentei anteriormente, Karasch op.cit. vinculou as denominações “étnicas” lançadas sobre os africanos às questões referentes ao porto de onde eram embarcados na costa africana e ao valor que esse “grupo étnico” possuía nas transações no *trato* negreiro.

¹⁶⁴ - Fundo Polícia da Corte – Notação: Códice 403, vol. 02 – Código OE, 1817 – 1819, Arquivo Nacional.

¹⁶⁵ - Idem.

reconhecimentos. E, é claro, numa contribuição singela à orientação dos conteúdos em Política Social, inclusive, para os cursos que dela fazem uma abordagem fundamental, mas desconhecem os índios entre suas preocupações sobre as populações urbanas.

Para o caso do Rio de Janeiro, ou seja, na combinação do fluxo escravista atlântico, demandado pela expansão do café no território fluminense, com a resultante ampliação das fronteiras interétnicas nessa espacialidade, ambientada pela hipertrofia simbólica conferida à *capital* carioca no corpo da jovem nação, as sociedades e indivíduos indígenas foram colocados em “pé de guerra” com a *civilização*. O que os fundos de Polícia da Corte “capturam”, num duplo sentido, vejamos:

1816

Agosto

- “Manoel Jose, **Índio** ~ preso e Manoel de Freitas, **pardo forro** ~ “Ambos remetidos dos Campos dos Goitacazes, s. 1º por **furtar huma escrava de Ignácio Penha, e varias roupas, e o 2º por ser encontrado na Casa de Manoel Joaquim, e suspeitar-se que hia roubar.**”

1816

Novembro

- Sebastião Joze, **Índio** ~ “Remetido da ...(incompreensível) **não ter ocupação** alguma e andar bêbado.”

- Joaquim Joze **Índio** ~ “... por achar, elle huma navalha de barba tijuca.”
- Luiz de França **Índio** ~ “ Por furtar huma porção de roupas a João Joze Tijuca.”¹⁶⁶

¹⁶⁶ - Fundo Polícia da Corte, Códice 404, Vol. 1 – Notação OE – CODE – 1. Arquivo Nacional.

1824

Maio

• *João Baptista **Indio** ~ “ Remettido da Villa de S. Joze de..., pelo Comandante daquele Districto – Bento de Araújo Freitas. Prezo por ser... arguido da desfloração de huma criança naquele districto, em processo ...”*

• *Dionizio Jorge, **Indio** ~ “ Por dar duas facadas no braço de hum preto, e veio remettido de Jaguary.”*

• *Salvador Roiz, **Indio** ~ (não informa mais nada do caso).¹⁶⁷*

E, finalmente, uma demonstração provocante da presença indígena na Capital do Império em tempos mais adiantados do oitocentos:

“Guarda Urbana 1º Districto.

*Forão distribuídos á seus respectivos postos, os guardas deste districto, as quaes recolhendo-se as horas determinadas derão parte do que occorrêo. Foi recolhido ao Depozito Geral, a Ordem do Snr. Dºr. Delegado de Polícia, o ... (inelegível) nº. 266, por se achar abandonado no Largo de São Francisco de Paila, as 7 horas da noite, como consta da parte nº 1. Foi recolhido ao xadrez desta Estação o **Indio** João Francisco, por ser encontrado na rua da Carioca, as 10 horas do dia, ébrio, o qual foi posto em liberdade as 7 1/2 horas da noite. ...*

Remetto a relação dos postos desguarnecidos e o Mappa diário.

Quartel no Largo da Sé em 9 de maio de 1872.

Thomas Abram ... Comandante.¹⁶⁸

¹⁶⁷ - Fundo Polícia da Corte, Códice 404, Vol. 1 – Notação OE – CODE – 1. Arquivo Nacional.

¹⁶⁸ - Fundo Polícia da Corte/Guarda Urbana, Pac 1 – Cx. 990. Notação OE – CODE – 1. Arquivo Nacional.

Optei por dispor as “ocorrências” em tempo cronológico para junto com a arrumação que formatei no texto oferecer um quadro de análises e enveredar com mais minúcia pela *conjuntura* e pela noção de escala temporal que venho desde o início desta linha interpretativa argüindo e sugerindo. Vamos lá.

Primeiro os anos de 1816 e 1824. São *presenças* sugestivas do que mencionei nas linhas iniciais desta exposição. São casos que reúnem uma qualidade estrutural para a compreensão das vivências múltiplas e conflituosas experimentadas pelos indivíduos indígenas que não “sendo” *aldeados* não constam e não são citados nos inquéritos e verificações de cunho institucional de antes e depois da emancipação política de 1822.

Traço comum a todos os índios citados nestas fontes e muito significativo para a *conjuntura* de ampliação do *mundo social escravista* na época foi a classificação genérica do *Índio* no singular e sem qualquer *registro* de etnicidade – elaboração de um móveis de *papel branco* em curso.

Se analisarmos essa gramaticalidade de *registros* em comparação às formas de registros de outros segmentos etnicamente identificados no *mundo social da escravidão*, como em relação aos centenas de milhares de cativos africanos que são classificados por identidades étnicas ou por referências geográficas usadas como marcadores valorativos sobre eles na época, perceberemos que nesta *conjuntura estruturante* para a captura da força de trabalho dos índios como “*caboclos*”, a variação de registros sobre os índios foi condicionado pela especificidade da frente de contato vivenciada por eles na territorialidade carioca.

A representação genérica dos índios os apresentou sutilmente como *livres*. A condição de *livre* deve aqui ser entendida na acepção oferecida pelos significados da liberdade no sudeste escravista como sugeriu Mattos (1998).

Os índios que, em diversas situações obtiveram, nesta *conjuntura*, alguma filiação étnica, como Garulhos, Coroados, Puris – foram, na maioria das vezes, “capturados” por *fronteiras* bem distintas das que a cidade carioca oferecia aos índios urbanos. Esses índios viveram contatos em condições de conflito pela posse de terras e territórios. Os índios urbanos conflitavam-se de forma mais aguda com o próprio estado ou com os demais desafortunados na hierarquia das desigualdades do mundo social da escravidão.

O índio Manoel Jose, transferido de uma região do norte fluminense – onde havia antigos aldeamentos, preso por disputar espaços de sobrevivência com *huma*

escrava de Ignácio Penha e por furtar-lhe algo, principalmente roupas, testemunhou a singularidade dessa fronteira de contatos.

As relações de conflito vivenciadas pelos índios na territorialidade carioca e fluminense, como este caso demonstrou, eram compartilhadas por livres pobres, libertos e cativos.

Assim, o parceiro de infortúnio do *índio* Manoel Jose um *pardo forro*, para uns - um descendente de africanos, mas poderia ser um “descendente” de índios, numa classificação adaptada às condições de um índio liberto, que no início do século XIX não confrontaria a legislação em vigor, já que a carta régia de 13 de maio de 1808 vigia e a escravização de índios era amparada por determinações legais.

Nessa *situação* de relações sociais complexas, *Sebastião Joze, índio* - “desocupado e bêbado”, e os *índios, Joaquim Joze e Luiz de França* “armados” e “cometendo furtos”, “rasgaram” o *retrato* do que se *desejava* expor como *vitrine* da *nação*. O *apagamento* foi assim uma imperiosa obra de *civilização*, para as elites!

Cerca 10 anos depois, em 1824, sob nova atmosfera, pós-emancipação, a *captura* continuou.

Dionizio Jorge índio preso e *remetido de Jaguary*, conflitou-se num mundo de rivalidades em que as disputas por recursos capazes de garantir a reprodução e a manutenção da vida estreitavam-se a cada dia e em ritmo cada vez mais acelerado, e, tendo esfaqueado *hum preto*, foi preso.

João Baptista, *índio argudo da desfloração de huma criança* confirmou, com seu ato de *selvageria*, os confrontos da *civilização* e da *barbárie*. *Salvador Roiz, índio*, não se “salvou” de ser preso sem motivo aparente. Época de *capturas*, foi o que o cruzamentos de fontes possibilitou inferir.

Em 1872, ano do primeiro grande censo populacional do Império, a *captura* da *presença* indígena no Rio de Janeiro seguiu seus enlances. A “*Guarda Urbana 1º Districto*” – recolheu, *ao xadrez desta Estação o Índio João Francisco, por ser encontrado na rua da Carioca, as 10 horas do dia, ébrio, o qual foi posto em liberdade as 7 1/2 horas da noite... em 9 de maio de 1972.*

Estão assim postas as condições para serem observados os múltiplos caminhos da *presença* indígena no Rio do Janeiro no *longo XIX*. É sobre esta *presença* multifacetada dos índios na *Capital*, que este estudo se debruçou.

Estes são alguns dos apontamentos que o cruzamento de fontes ofereceu a esta interpretação. Prossigamos pelo caminho traçado.

II – Da Terra, da Nação e luso-brasileiros: tempo e dimensões de um mito e de suas representações.

*O mito não se define pelo objeto de sua mensagem,
mas pela maneira como profere.*

Roland Barthes.¹⁶⁹

Dentre os muitos esquecimentos produzidos pela narrativa histórica que presidiu os primeiros registros genealógicos da formação societária brasileira e subsidiou a fundamentação dos alicerces memoriais do edifício nacional no século dezenove, a desaparecimento das sociedades indígenas dos anais “pátrios” dedicados a interpretação do processo formativo do Brasil ou a transformação desta *presença* em temas exclusivamente etnográficos ou simbólicos, foram, certamente, *invenções* (Hobsbawm: 1998) poderosas do período.

O tempero dessas *combinações* no longo século XIX foi adaptar, conforme o contexto e às demandas da marcha civilizatória, tais emblemas a interesses específicos. No Rio de Janeiro, esses emblemas assumiram as feições do *acaboclamento* e do *apagamento* das *presenças* dos índios em sua *territorialidade*.

Na primeira metade do século XIX, a gramaticalidade emblematizadora da desaparecimento foi a da *mistura*. Foi quando a produção social do acaboclamento dos índios tornou-se um *construto* de diversificadas frentes de contato entre a sociedade envolvente fluminense e carioca com as sociedades indígenas.

O contexto sócio-político desse momento societário foi o da montagem dos pilares estruturantes do Estado Nacional brasileiro e a da elaboração de imagens codificadoras de sua fundamentação como uma nação independente.

Dentre estes pilares, a regulação de direitos políticos e econômicos dos indivíduos numa sociedade escravista marcada por profundas hierarquias sociais foi estruturante. No tocante às imagens do país, o fundamental foi o forjamento de atributos que conferissem à nação e aos seus integrantes o sentido de *civilização*.

Antes da emancipação de 1822, os principais emblemas utilizados para conferir direitos a um indivíduo na sociedade luso-brasileira, especialmente aos que residiam na capital colonial, reportavam-se às posições ocupadas por ele na estrutura das atividades

¹⁶⁹ - BARTHES, Roland. *Mitologias*. Trad. Rita Buongiorno e Pedro Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993, p. 131.

administrativas e políticas do Império português na região e na demonstração da capacidade de conquistar propriedades, terras e gente, e apresentar posse de conhecimentos, distinções culturais e *ilustração*.

As feições dos indivíduos portadores desses recursos emblemáticos apontavam, geralmente, para uma minoria de *brancos* e alguns *mestiços*, donos de escravaria e propriedades rurais, gente de negócios que transacionavam com rendas valiosas em moedas e contatos políticos – *grosso trato* p.ex., homens de governo e personalidades articuladas ao mundo dos acordos políticos dos dois lados do Atlântico, viajantes e comerciantes prósperos vinculados aos circuitos de mercadorias vivificados desde os tempos áureos da mineração, profissionais de poucas mas prestigiadas atividades *liberais*, como *financistas* e cobradores, homens da armada real e do aparato policial, intelectuais crescentemente mais cortejados, damas de luz própria, homens dedicados ao *periodismo* e as artes, além de um rol extenso de médios e pequenos proprietários de cada um desses requisitos e outros mais, que compunham um mar de agitadas expectativas com o progresso e a civilização do mundo reinol.

Salgando essa *cosmopolita* gente *provinciana*, os rostos e feições de *livres* despossuídos e libertos buscando um lugar ao sol na efervescente cidade carioca. Aguçando mais o calor social das ruas e praças da capital colonial, um multiétnico contingente de africanos e crioulos, de índios e *mestiços*, gente *Da Nação* ou *Da Terra*.

Alencastro (2000) historiou a formação do fluxo de gentes, de carreiras políticas e de negócios que vincularam desde os séculos dezessete e dezoito a cidade carioca ao mundo atlântico por meio do *Trato de viventes*. Primeiro, sugeriu uma revisão da idéia de um comércio triangular – Portugal, África e Brasil – para explicar, exclusivamente, a formação mais consistente dos vínculos atlânticos do Brasil junto ao continente africano (2000:117). Para isso, ofereceu a idéia de uma relação mais bilateral entre os interesses escravocratas de uma elite assentada na praça mercantil do Rio de Janeiro e elites da costa africana via a garantia de rendimentos propiciados pelo *Trato* para ambos os lados da *moeda*.

Depois, construiu uma interpretação instigante sobre os impactos dos fluxos negreiros para a desarticulação do *Trato* escravista desenvolvido sobre os índios desde o século XVI. Segundo suas concepções, a problemática específica da escravidão dos índios no Brasil deve ser abordada na perspectiva do mercado atlântico (id.116).

A própria senha civilizatória que atingiu as sociedades indígenas no Brasil colonial no final do século XVII e início do século XVIII, período de crescimento do

Trato negreiro vinculado aos negócios mineradores nas Minas Gerais, repercutiu sobre os índios de maneira mais virulenta porque o afluxo de cativos africanos para regiões que antes se apoiavam na força de trabalho dos índios desencadeou uma reação violenta, *bugreira*, das elites proprietárias sobre os indígenas que não representavam mais um papel destacado nos plantéis de escravos, ou não haviam sido, ainda, capturados pela lógica do cativo. Essa reapropriação do lugar dos índios na gestão dos assuntos coloniais foi evidenciada em acontecimentos da época. Em Campos dos Goitacases, na virada do século XVII ou no início do XVIII, ocorreram massacres de índios *goitacases* e dos *ditos botocudos*.

Eram acusados de atacar fazendas de gado, especialmente fazendas de propriedade do poderoso Salvador de Sá, homem de *governo* na capital, e de seus parentes e protegidos. A imagem¹⁷⁰ (abaixo) produzida por um artista anônimo numa pintura sobre esses conflitos deram voz ao que se *comentava* na região sobre a inconveniência dos índios bárbaros, corpos meio canibalizados, devorados, de brancos e africanos, jaziam no chão enquanto os *botocudos* retornavam “livres” à floresta, à *selva*.

Na época representações sobre os índios bárbaros grassavam os contornos do canibalismo, da incivilidade e do confronto que representavam com a civilização e com o mundo ordeiro de proprietários e “cativos legais”.



¹⁷⁰ - A iconografia foi citada por Alencastro, op.cit. p.223.

A história da *captura* dos índios como indesejáveis e perigosos habitantes dos *sertões* coloniais foi longa, vide os estudos de Souza (1995), de Silva (2006), de Seki (1992), Puntoni (2002), e Mota (1994), entre outros. As motivações para o cativeiro dos índios foram desde o século dezesseis estruturadas pela “ideologia da expansão”, cf. Domingues (2000:47), tendo tido as ditas *guerras justas*, justificadas pela imposição da fé cristã aos infiéis, um papel destacado no início da colonização. Nos séculos dezessete e dezoito, às justificativas tradicionais para o cativeiro *civilizatório* e cristianizador dos índios, juntaram-se as motivações para o estabelecimento da ordem e pacificação dos *sertões* alcançados pela vaga colonizadora.

A gramaticalidade da *captura* dos índios ampliou seus códigos. As categorizações de índios mansos e *civilizados* versus índios bravos e *arredios* à *civilização* passaram a ocupar maior destaque na retórica colonialista nos territórios luso-brasileiros.

A emergência de novos atributos estigmatizantes sobre os índios por parte da sociedade envolvente nos séculos XVII e XVIII conviveu, entretanto, com o fortalecimento da idéia do índio como *bom súdito* ou um *súdito fiel*. Na mesma *territorialidade* do Rio de Janeiro dos seiscentos e dos setecentos, em que o combate da civilização *versus* a barbárie se aprumou por meio de códigos físicos e imagéticos para a *captura* dos índios bárbaros, a vida de indígenas em aldeamentos administrados pelos agentes coloniais, grassou, também, seus conflitos e resistências adaptativas.

Em 1683, índios *Guarulho*, da mesma região chamada de Campos dos Goitacases, foram reunidos numa aldeia sob a “*invocação de Santo Antônio e São João, situada na Paraíba do Sul*”. Frades franciscanos foram seus tutores. Em tempos anteriores, as terras dessa região foram doadas, na forma de sesmarias, a diversos capitães, sete no total – Antônio Pinto, Duarte Correia, Gonçalo Correia, João de Castilho, Manoel Correia, Miguel Aires Maldonado e Miguel Riscado. Meio século depois, as terras já pertenciam ao filho de Salvador de Sá e Benevides, que governou a Capitania do Rio de Janeiro por três vezes e foi chamado de Martim Correia de Sá, futuro Visconde de Asseca.

Essas doações e aquisições de colonizadores e suas famílias sobre as terras da região ocorreram em meio a conflitos envolvendo descendentes de ambas as partes. Aos índios *Guarulho* coube uma pequena “*ilhota*” – “*cercada de brejo e incapaz de lavoura alguma*” (Oliveira: 2004, 132). A política de concessão de sesmarias remontava às práticas de repartição de terras de um Portugal de antes da colonização. No mundo

colonial luso-brasileiro, a lógica que presidiu essa política foi a de beneficiar os aliados do projeto colonialista incentivando a ocupação do território luso-brasileiro pelos interesses reinóis. Os conflitos dessa política de sesmarias no território colonial foram de diversas origens (Porto: 1963). Mas um denominador comum foi utilizá-la com o fito de produzir a *territorialização* da presença portuguesa e fortalecer a posse reinol sobre as terras disputadas com outros interesses colonialistas da Espanha, da França, da Holanda, principalmente. Os diversos tratados assinados entre esses reinos durante toda época colonial sobre as questões dos domínios territoriais na região da América do Sul foram construídos tomando em consideração os critérios da efetiva posse e da *civilização* dos territórios (Andrade: 1995).

Andrade sugeriu que a expressão *territorialidade* pode ser utilizada tanto no sentido daquilo que reunido num lugar – recursos, bens naturais - esteja sob a gestão do território observado, quanto para o “*subjetivo de conscientização da população de fazer parte de um território, de integrar-se em um Estado*”. (1995, p. 20.) A “ilhota” reservada aos Guarulhos demonstrou a subjetivação em curso no período sobre o “lugar” dos índios na “nação luso-brasileira” que aflorou no *corpo* do Império desses anos.

Em 1708, os índios *Guarulhos*, através do capitão-mor da aldeia, o índio Miguel Barbosa, um “civilizado”, requisitaram nova sesmaria ao Governador do Rio de Janeiro, Dom Fernando de Mascarenhas (1705 – 1709). Na *petição*, os índios destacaram que as terras que possuíam eram limitadas as suas atividades, eram alagadiças, sem vegetação para lenha e para a fabricação de suas moradias, o solo era ruim para a agricultura. Narraram que viviam com cotidianas dificuldades alimentares e com muita pobreza.

Chegaram a sugerir a localização possível das novas terras pleiteadas, somando algo em torno de uma légua. Nada comparado às extensões de quilômetros de terras concedidas de pelos governadores aos colonos, às vezes, a uma única pessoa, beneficiada com terras a “perder de vista”. A *humilde* sesmaria foi concedida (Oliveira, op.cit.).

Estes gestos de lapidação dos interesses colonialistas na região do Rio de Janeiro foram ampliados, simbólica e materialmente, com a elevação da cidade à condição de capital da colônia do Brasil.

Na primeira metade do século XIX, como mencionei antes, essa configuração sócio-política e territorial do Rio de Janeiro e da cidade carioca foi fortemente esgarçada. O quadro de inversões de valores sobre o papel dos índios nas lógicas de uso

da força de trabalho escravo, que antes deste período, como apontou Schwartz (1988) e Monteiro (1994), foi estruturante nos projetos colonialistas, significou mudanças nas estratégias de justificação da captura dos índios pelos senhores de terras e gentes.

As formas de vida dos índios, cada vez mais diversificadas em espaços sociais rurais e urbanos pelos territórios coloniais, fez crescerem novas formas de classificação sobre eles. As costumeiras designações dos índios como mamelucos, mestiços, curibocas, *caboclos*, agregados, afinal o “outro” – o *índio*, foi sempre um personagem a ser definido pela relação que possuía com o colonizador, o europeu, como observou Souza (1995), foram assumindo novas “colorações”, novos eufemismos para qualificar a condição de indígena, porque o fulcro basilar da reorganização do *lugar* dos índios como força de trabalho foi determinada, como compreendeu Alencastro (2000), pelo afluxo exuberante de africanos advindos do *Trato* nesses anos, fazendo caducar a velha expressão aplicada aos índios como “negros *Da Terra*” – enquanto “negros *Da Nação*” foi consolidando sua presença para designar os cativos africanos, cf. Schwartz (1988), criando o ambiente para a elaboração da *arte* classificatória sobre os índios que no período oitocentista assumiu ares de *ciência*.

Os testemunhos da transfiguração de “*corpos e almas* dos índios” nesses períodos foram, também, variados. Na órbita do imaginário europeu, depois de mais de um século de contatos com os índios, os séculos XVII e XVIII contribuíram muito para essas novas elaborações. A publicação de narrativas dos viajantes e cronistas dos seiscentos sobre os índios fez surgir um circuito de imagens e atitudes sobre a *civilização* dos índios *mansos* e o extermínio dos índios *bárbaros*.

Os debates sobre uma “teoria política dos Estados” e sobre os pactos sociais que regeriam a vida comunitária em seus territórios realizados nos setecentos, envolveram, também, temas relacionados aos índios representados pelos cronistas e por religiosos que viveram com eles no século XVI, como aventou Eisenberg (2000) na questão do governo das missões jesuíticas e como destacou Franco (2000) em seu estudo sobre as imagens dos índios na elaboração de alguns conceitos fundamentais do iluminismo, como na teoria do “bom selvagem”.

Souza (1995) recuperou uma passagem interessante deste ambiente de debates. Num diálogo entre um inquisidor-mor em Portugal e um Padre que viveu com índios na colônia, o metropolitano exclamou: “*Padre Almeida, para quem viveu tanto tempo no meio de selvagens, o senhor manifesta um bom conhecimento dos homens civilizados*”. Ao que o padre retrucou: “*Foi precisamente porque atingi esse conhecimento que*

preferi viver entre os índios. Não acreditariam no nosso Deus, mas acreditavam de verdade nos deles". (Ballester *apud* Souza, 4)

Como argumentamos até aqui, os traços de uma reapropriação das imagens dos índios no mundo colonial foram tecidos em muitas circunstâncias de contatos e interações societárias dos colonizadores junto aos índios e suas sociedades. Além das narrativas produzidas no circuito cultural do Atlântico, os habitantes *brasílicos* também elaboraram suas *invenções*. P.ex, o termo *agregado* servia para designar os moradores em propriedades de religiosos, muitas vezes índios e negros forros que trabalhavam vários dias por semana em troca de terras para cultivarem e de casas para morarem. Muitos *agregados* aparecem assim *registrados* no século XIX residindo em terras indígenas, mas não foram registrados como tais. Há estudos que relacionam esse personagem ao circuito do clientelismo que se desenvolveu como uma forma de poder dos patrões sobre os caboclos e outros *agregados* residentes em suas terras durante os séculos XIX e XX. (Silva: 1994, 30)

Relações de compadrio criadas nesses circuitos de relações no mundo colonial também contribuíram para o aguçamento de práticas tutelares nesses territórios de registros da presença dos índios e de suas relações interétnicas. A instituição do compadrio pela Igreja Católica oferecia os princípios para o estabelecimento de vínculos de parentesco. Socialmente, a relação entre padrinhos e o batizados constituiu formas importantes de trocas de símbolos exteriores por ambas as partes, produzindo o costume de "dar e receber benção". Havia entre escravos a máxima de que a alforria se conquistava na "pia" batismal. (Idem, 146).

As relações de casamentos também motivaram muitas articulações para as experiências de vida dos índios, nem todas fáceis de serem compreendidas se não olharmos para o mundo de interações íterétnicas que o Brasil colonial testemunhou.

No final do século dezessete, o vigário da freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Inhomirim, nos arredores da capitania do Rio de Janeiro, padre José de Carvalho, possuía uma escrava de nome Ascença, casada com o índio Antônio de Carvalho, filho de "*índia da terra, de cabelo corredio*". O padre tomou a iniciativa de transferir sua escrava para seu filho Francisco Xavier. O índio foi acompanhando a esposa. Francisco Xavier impôs ao índio Antônio as obrigações de um cativo, obrigando-o a trabalhar sem qualquer "*jornal*" ou outra forma de pagamento, e quis proibir sua circulação para fora da fazenda quando este quisesse tratar de seus "negócios".

O índio Antônio de Carvalho foi ao vice-rei denunciar a sua situação, e lembrar “as leis do Reino e suas Ordenações” que proibiam o “cativeiro de índios”. Não sabendo escrever teve como procurador Luís Godinho Correia, que deu entrada na Secretaria do Estado com o requerimento do índio, solicitando o direito de “ir e vir”. O governador Artur de Sá e Meneses concedeu deferimento ao pleito do índio Antônio em 11 de maio de 1699. Repreendeu a Francisco Xavier pela prática abusiva e expôs com seu despacho favorável ao pleito do índio Antônio o entendimento de que este não só poderia exercer sua mobilidade quanto sua mulher, escrava, poderia acompanhá-lo naqueles dias permitidos pela lei. (Cavalcanti: 2004, 135)

Essas relações implicaram na elaboração dos mestiços. Via de regra a mestiçagem foi um território social de muitas combinações. Para regiões litorâneas em geral, o termo mestiço foi usado para classificar relações de brancos, africanos ou índios, os *mamelucos* para as relações de índios com brancos, *curibocas* ou *curimboas* para de mestiços com índios, *cafusos* ou *caful* para índios com negros, *mulatos* para negros com brancos e *cabras* para negros com mulatos. (id., 541-544) Neste último caso, a variação de uso foi marcante no século XIX, tendo servido para designar na cidade do Rio de Janeiro índios *misturados* cativos, chamados de *cabras*. Schwartz (1996) abordou a confluência de tipos e classificações no mundo social luso-brasileiro para desenvolver uma interpretação sobre os processos de *etnogênese* criados a partir dessas experiências societárias.

Na primeira metade do século dezenove, o território do Rio de Janeiro foi palco para o encontro de todos esses personagens da vida colonial luso-brasileira. Antes de 1822, os registros dessas combinações foram salgados com o tempero da ingerência quase absoluta dos religiosos. As iniciativas do “Estado” foram tímidas no tocante ao registro dos modos pelos quais essas identidades sofreram releituras e processos de recriação, mas Schwartz sugeriu que com a incipiente formatação de uma estrutura administrativa mais estatal no Rio de Janeiro após a chegada da corte, o olhar institucionalizado também incutiu suas classificações sobre esses processos. (1996, 13).

Em 1806, os índios aldeados de São Lourenço, sede da capitania fluminense, diante da morte de “seu” capitão-mor da aldeia, viram ser nomeado pelo vice-rei Fernando José de Portugal, o *branco* Zacarias João do Rosário para capitão-mor do aldeamento. De pronto protestaram, queriam que o posto continuasse ocupado por um índio. Em comitiva foram ao vice-rei exigir “seus direitos” e defender o nome do índio Bernardo, considerado “*índio puro*”. Portugal, o vice-rei, buscou aconselhamento com o

pároco da aldeia, padre Gabriel Martins da Fonseca, amigo e conhecido de Zacarias, que não pestanejou em apontar o amigo como o mais preparado para a função.

Para desqualificar o índio Bernardo, o pároco lembrou que o Alvará de 1750 determinou que a função de capitão-mor de aldeias fosse ocupada por gente reconhecidamente civilizada. E que *brancos* casados com índias poderiam obter todos os “privilégios”, honras e dignidades que gozavam os *ditos* índios. Zacarias foi nomeado (Cavalcanti:2004, 136).

No final do século dezoito, o padre João Nunes atuou junto aos seus paroquianos da Vila Verde, um pequeno arruado em Minas Gerais. A região seria, segundo os moradores, constantemente atacada por índios. O padre atuou de 1792 até 1810 na paróquia, tendo se tornado um experiente “*domesticador de índios*”.

Em 1814, pleiteou sua transferência para uma região mais próxima à corte, tinha seus 42 anos, e pretendia vivenciar os ares novos que a capital oferecia, segundo notícias. Em seu pedido, expôs sua vida sacerdotal humilde e dedicada e destacou que em torno de 1808 havia servido como “*capelão da tropa de 150 homens mandada por Dom João para, na região do Rio Grande de Belmonte, enfrentar os “índios terríveis”, que dificultavam o caminho dos civilizados.*” (Grifos meus). Considerou esses *predicados* como suficientes para compensar o atendimento de seu pleito, dizendo que como prêmio, merecia ser pároco em “*igreja de honra e lucro, como são as que não têm índios*”. Em 19 de agosto de 1814 tornou-se pároco da vila da Ilha Grande. Mas, existiam índios na vila, ou melhor, apenas “descendentes”. (id. 137)

Nos primeiros anos do oitocentos, o índio Joaquim da Silva, morador e paroquiano em Araruama, foi o centro de uma celeuma na região. Conhecido como um fugaz namorador de negras escravas, virou assunto na paróquia. Trabalhando como auxiliar de carpintaria, foi trabalhar na casa de uma Dona Maria Rosa, que possuía três escravas crioulas, as irmãs Maria e Eva e a filha desta, chamada de Páscoa. Logo o índio Joaquim começou a namorar a crioula Páscoa, logo depois, namorou Maria, tia de Páscoa. A notícia do triângulo amoroso espalhou-se e a confusão criou alvoroço na paróquia.

O índio Joaquim foi obrigado a casar com uma das duas, por pressões do pároco e de Dona Maria Rosa, a proprietária das escravas. Optou por Maria, além de boa esposa, poderia ajudá-lo financeiramente. Sem condições de arcar com *a custa* do casamento Joaquim, procurou o pároco e expôs a situação. Este, mais calmo, com a situação encaminhada para a querela que sacudia sua paróquia, enviou um ofício ao

Tribunal Eclesiástico pedindo gratuidade ao dito casório. *Registrou* as condições do caso: “o índio era muito pobre, sem bens de qualidade alguma e igualmente Maria por ser cativa”. Mas destacou que o índio era trabalhador, “*ágil na lavoura e serrarias com que podia adquirir o necessário para sua sustentação, da esposa e dos encargos de uma família*”.

O pároco ainda acrescentou outros detalhes, como o pecado do índio Joaquim por ter “*copulado*” com mulheres com “*parentesco de segundo grau*”, mas o importante foi que em 22 de julho de 1801 o pedido foi aceito, com as seguintes condições pelos pecados: *os casados servirem por 60 dias na igreja matriz de Araruama, varrendo-a e fazendo o mais que lhes ordenar o seu reverendo vigário, em benefício da paróquia, ouvirem 60 missas e rezarem 60 rosários e, finalmente, confessarem e comungarem três vezes e assistirem em três dias de preceito à Missa Conventual com vela acesa nas mãos que deixarão para a igreja.* (id., 141-143)

Assim, o século XIX trouxe consigo um oceano memórias e situações onde os índios aldeados ou não, viveram suas experiências com o mundo social que os abrigava, cativava e “misturava”.

A mistura e a mestiçagem tomaram ares de símbolos para a localização dos índios numa região de antiga presença colonial como foi e como era o Rio de Janeiro da passagem do século dezoito para o século dezenove.

A segunda metade do oitocentos foi dedicada à consolidação desses emblemas e a lapidação de seus pressupostos em função de uma transfiguração societária imposta aos índios no período, contemporâneos da força de três fenômenos, basicamente: o fim do tráfico internacional de escravos, determinando o acirramento dos debates relativos à arregimentação da força de trabalho no Brasil, o afluxo crescente de novos segmentos sociais para as cidades brasileiras, principalmente para a *capital* do país - o Rio de Janeiro, inclusive de índios, e a revitalização de temáticas conectadas à idéia de uma nação civilizada nos trópicos, num ambiente internacional mais competitivo no contexto de um sistema-mundo capitalista simbólica e materialmente mais agressivo nesta época.

O ambiente sócio-cultural da segunda metade dos oitocentos obteve na sociedade brasileira uma atmosfera de modernidade, estendendo-se até os primeiros anos do século vinte, ainda mais em virtude das agitações que desencadearam a mudanças dos regimes políticos de governo e de ordenamento social, pelo menos do ponto de vista legal. Do ponto de vista social – o fim da escravidão, e do ponto de vista

político – a inauguração da República, trouxeram novidades para a vida dos índios na capital.

Para as sociedades indígenas reunidas no território de capitalidade do Rio de Janeiro, o tempo social de elaboração e consolidação do Brasil enquanto nação foi mais perene, e simbolicamente sepulcral. Vivendo desde os idos do século dezoito o estigma da mistura, entraram no século vinte desaparecidos exatamente por ela, do ponto de vista simbólico.

Como isto se evidenciou é o que analisaremos agora. Para tanto, ouviremos e discutiremos idéias e representações elaboradas sobre os índios no *longo* XIX e como estas foram pensadas em relação ao *corpo* da nação em seus respectivos contextos. Informa essa caminhada interpretativa um debate sobre o significado dos registros genealógicos e dos alicerces simbólicos elaborados e combinados sobre os índios no oitocentos em torno de um emblema síntese – o *mito* das três raças formativas da sociedade brasileira.

O primeiro diálogo dar-se-á com um pronunciamento de Francisco de Adolfo Varnhagen no IHGB, na passagem da primeira para a segunda metade dos oitocentos. É o itinerário deste tópico. Nos três tópicos seguintes ampliaremos esse diálogo com outros contemporâneos dos contatos com os índios e suas sociedades no Rio de Janeiro e no Brasil do *longo* XIX.

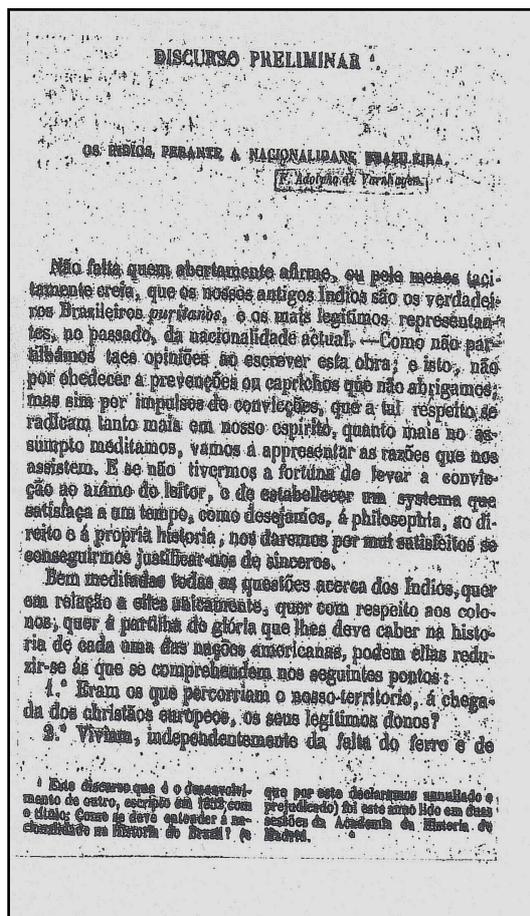
Da Terra, da Nação e luso-brasileiros...

Varnhagen produziu, entre a primeira e a segunda metade do século XIX, muitos trabalhos sobre a “questão indígena”¹⁷¹. Inclusive, com o fito de contrariar os usos da questão pelo romantismo em geral e pelo indianismo em particular. Este, ainda, fazendo os índios como representantes de uma simbologia nacional. Vimos, na introdução dessa pesquisa, que o *Canto* ritmou no século XX o que já era uma melodia no século XIX.

Em seu trabalho – *Os Índios perante a Nacionalidade Brasileira* – Varnhagen elegeu sete (7) pontos como fundamentais para basilar o debate sobre a presença dos

¹⁷¹ - Para maiores detalhes sobre as idéias de Varnhagen a respeito das “questões indígenas” consultar a excelente *Dissertação* de Laura Nogueira Oliveira, *Os Índios Bravos e o Sr. Visconde: os Indígenas Brasileiros na Obra de Francisco de Adolfo Varnhagen*. Tese de Mestrado apresentada no Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: Fafich / UFMG, 2000.

índios no corpo da nação brasileira. Antes de expô-los, fez questão de demarcar *territórios* em relação às imagens apreoadas pelo indianismo.



“Não falta quem abertamente afirme, ou pelo menos tacitamente creia, que os nossos antigos Índios são os verdadeiros Brasileiros *puritanos*, os mais legítimos representantes, no passado, da nacionalidade actual. – Como não partilhámos taes opiniões ao escrever esta obra; e isto, não por obedecer a prevenções ou caprichos que não abrangamos, mas sim por impulsos de convicções, que a tal respeito se radicam tanto mais em nosso espirito, quanto mais no assumpto meditamos, vamos á apresentar as razões que nos assistem. E se não tivermos a fortuna de levar a convicção ao animo do leitor, o de estabelecer um systema que satisfaça a um tempo, como desejamos, á philosophia, ao direito e á propria historia; nos daremos por muito satisfeitos se conseguirmos justificar-nos de sinceros.

Bem medidas todas as quaesções acerca dos Índios, quer em relação a ellas naturalmente, quer com respeito aos colonos, quer á partilha de glória que lhes deve caber na historia de cada uma das nações americanas, podem ellas reduzir-se ás que se comprehendem nos seguintes pontos:

- 1.º Eram os que percorriam o nosso territorio, á chegada dos christãos europeus, os seus legítimos donos?
- 2.º Viviam, independentemente da falta do ferro e do

que por este declaramos annullado e prejudicado) foi este anno lido em duas sessões da Academia da Historia de Madrid.

172 (grifo do autor)

Varnhagen desenvolveu sete tópicos sobre a temática. Destacarei alguns que me pareceram pertinentes ao tema aqui debatido e analisado e, depois, abordarei cada um separadamente, oferecendo, ao final, uma interpretação.

A arrumação dada pelo autor ao seu pronunciamento sobre a temática foi a seguinte:

172 - Varnhagen, F. Adolpho. *Os Índios perante a Nacionalidade Brasileira*. Texto (s/ed. s/data) reproduzido de uma versão publicada na Revista do IHGB. (aparece reproduzido acima, à esquerda, com sua folha de rosto). No rodapé o autor informou: *Este discurso que é o desenvolvimento de outro, scripto em 1832, com o título: Como se deve entender a nacionalidade na História do Brasil? (que por este declaramos annullado e prejudicado) foi este anno lido em duas sessões da Academia da Historia de Madrid*. Em sua obra *História Geral do Brasil*, publicada em 1854, o discurso apareceu como introdução ao texto da publicação. Para uma compreensão mais apurada da trajetória de Varnhagen e o papel da obra *História Geral do Brasil* em seu itinerário intelectual, bem como as relações sociais que marcaram sua vida, ver o artigo de Guimarães (2002:75-96) op.cit.

Discurso preliminar. Os Índios ante a Nacionalidade Brasileira. XV

1.º Eram os legítimos donos da terra? XVI.—2.º Viviam n'um estado social invejavel? XVII.—3.º Melhorariam por si sós? XVIII.—4.º Havia meio de os reduzir sem ser á força? XIX.—5.º Houve grandes abusos para reduzi-los? XXII.—6.º Qual é o elemento de povoação que predomina na nação? XXIV.—7.º Qual é o mais directo representante da nacionalidade? XXV.

F. A. Varnhagen¹⁷³



Os pontos¹⁷⁴ três e cinco foram mais direcionados ao debate sobre a catequese e seus métodos. Não me debruçarei sobre o ponto três no momento. O ponto cinco merece uma interpretação mais dedicada porque se coaduna aos pontos seis e sete, que juntos ao ponto quatro, abordaram direta ou indiretamente a questão da escravidão dos índios e o tipo de *presença* que eles deveriam obter na história e na memória formativa do Brasil. A quarta indagação foi um exercício historiográfico importante para os referenciais de uma “histórica nacional”, que se desvelava no período em tela. O cativeiro dos índios foi apresentado por Varnhagen como uma necessidade civilizatória e como um benefício para os índios e suas sociedades. Ao se referir aos expedientes da escravização dos índios, o autor exercitou alguns dos principais eixos teológicos e filosóficos que sustentaram o debate sobre a escravidão nos séculos dezoito e dezenove. É impressionante, mas liames de sua abordagem ainda aparecem em publicações didáticas para o ensino de História no país ainda hoje. Veremos logo adiante esses eixos e suas verberações na época e *a posteriori*.

¹⁷³ - **Francisco Adolfo de Varnhagen, o Visconde de Porto Seguro**, (São João de Ipanema, 17 de fevereiro de 1816 — Viena, 29 de junho de 1878) foi um militar, diplomata e historiador brasileiro. Filho da portuguesa Maria Flávia de Sá Magalhães e de Ludwig Wilhelm Varnhagen, um engenheiro militar alemão contratado pela Coroa para construir os altos fornos da Real Fábrica de Ferro de Ipanema, na região de Sorocaba, na então Capitania de São Paulo, estudou no Real Colégio Militar da Luz, em Lisboa, e iniciou a carreira militar à época das Guerras Liberais, como voluntário nas tropas de D. Pedro IV de Portugal que lutavam contra D. Miguel I de Portugal. Escreveu *Notícia do Brasil*, seu primeiro trabalho de história, entre 1835 e 1838. Suas pesquisas na matéria levam-no a localizar o túmulo de Pedro Álvares Cabral na Igreja da Graça, em Santarém. Foi admitido como sócio-correspondente na *Academia de Ciências de Lisboa*. Formou-se como engenheiro militar em 1839, na *Real Academia de Fortificação*. Retornou ao Brasil em 1840, entrando para o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1841, exercendo o cargo de primeiro-secretário. Obteve reconhecimento como historiador com a publicação da *História Geral do Brasil* em dois volumes (1854-1857).

¹⁷⁴ - A apresentação do *Discurso preliminar* citado acima consta do trabalho *História Geral do Brasil* produzido por Varnhagen em 1854. Disponível no endereço da imagem supracitada, logo abaixo da arrumação do *Discurso*.

Outra questão importante na arrumação da exposição de Varnhagen foi o tratamento que dispensou ao tempo histórico. O *passado*, ou melhor, a memória construída sobre o *passado*, que advogou em suas argumentações, o fez, em muitas oportunidades, debater a sua própria época. Isto ficou evidente quando discutiu a legitimidade da escravidão dos índios conectando essa condição no *passado* aos desafios da *civilização no presente*.

Certeau (2002) sugeriu que uma análise sobre os condicionamentos de uma “operação historiográfica” envolve algumas questões como: *O que fabrica o historiador quando “faz história”? Para quem trabalha?*¹⁷⁵ Tendo em conta essas indagações, vejamos o que extraímos do diálogo com Varnhagen.

Para o primeiro item de seu “inquérito”, Varnhagen sugeriu que os índios nos primeiros contatos com os europeus se apresentaram como povos nômades e demograficamente pequenos – *pouquíssimos [...] em número*. Também não podiam ser considerados como legítimos donos das terras porque - *em vez de habitar, percorriam nômades*.

A nobreza e a categorização do índio *tupi* como habitante “originário” do Brasil não seriam sustentáveis, segundo informações arqueológicas e etnográficas. Os Tupis teriam sido invasores do território, tendo expulsado antigos habitantes na colonização do litoral. Sendo assim, segundo ele, não havia um “direito natural” desses povos ao território como primeira população de “brasileiros”¹⁷⁶.

Em seguida, debate uma formulação cara ao pensamento ilustrado do século dezoito e influente nas correntes do romantismo e do indianismo no dezenove, a teoria do *bom selvagem*. Produz uma narrativa de tom etnográfico pautada por crenças científicas vulgarizadas sobre os índios na época.

Afinal, viveriam os indígenas em um estado social melhor do que aquele que o contato com os europeus proporcionou? Sua resposta é estrondosa – *[...] os índios viviam (e alguns vivem ainda) no primitivo estado do homem caído e manchado* – fazendo uma referência ao *pecado original* ou a “queda de Adão”. Este argumento, de inspiração teológica, foi uma das justificativas para a escravidão moderna, como analisou Davis (2001:79-109).

¹⁷⁵ - CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2002, p. 65.

¹⁷⁶ - Para maiores informações sobre os índios antes dos contatos com os europeus ver Fausto (2000) e Aquino et.al. (2000). O trabalho de Ondemar Dias (1998) sobre as aldeias de índios da “pré-história” até o século XVII oferece uma excelente noção sobre a longa presença indígena no litoral do Rio de Janeiro. Gaspar et. al. (2007) oferece outra abordagem sobre a “pré-história” da presença dos índios no Vale do Paraíba.

Varnhagen esclareceu a analogia que empregou, lançando uma nota no texto:

*[...] isto é no estado **natural** de família ou tribu, sem leis [...] nem penas contra os infratores dessas leis [...] Esse estado, que hoje pelos Índios conhecemos perfeitamente de vista – aqui destila suas convicções sobre os índios “bárbaros” no oitocentos – tinha sido váriamente apreciado pelo philosophos (**compreendendo neste número os socialistas e comunistas**), publicistas e historiadores [...] Por nossa parte, com toda a energia possível, protestamos que não invejávamos viver em meio de uma tal sociedade escrava de sua própria liberdade [...] e estando a disfrutar nas cidades policiadas de todos os benefícios da nossa sociedade civil, conspirarmo-nos contra Ella, como viciosa e corrompida, para defender a selvageria, com as bellas frases de Rousseau [...] O próprio **direito** natural, que alguns julgam ser o do homem primitivo, não é pelos selvagens reconhecido [...]. (Grifos do autor no texto)*

Vemos, nesta nota do autor, os diálogos que se propôs realizar abordando a temática indígena no *corpo* da nação.

Na questão seguinte, debateu a escravidão - *empregar a coacção pela força*, nos termos de Varnhagen, sendo esta apresentada como uma prática civilizatória e benigna para os próprios cativos indígenas. Argumentou: *Não hesitamos em asseverar que sem o emprego da força **não era, nem é possível reduzir os selvagens***. (Grifos meus)

Neste momento, passado e presente se unem como um *jogo* de espelhos onde a imagem replicada de dois tempos posicionados frente a frente é a do *continuum* da escravidão dos índios como um expediente legítimo para “*reduzir os selvagens*” no próprio século XIX. Legítima e benigna porque, segundo o autor – *Em primeiro lugar cumpre dizer que o selvagem cercado de outros selvagens, por quem teme ser devorado, como elle os devoraria se pudesse, não comprehende a principio que ninguém o busque só para lhe fazer bem*.

Surge o argumento da antropofagia como uma justificativa da escravização dos índios que, na verdade, segundo Varnhagen, seriam liberados do risco de serem devorados pelos outros “selvagens” e como cativos cristãos - *civilizados*.

Varnhagen cita o pensamento do bispo Azeredo Coutinho em um de seus pronunciamentos sobre a escravidão, fundada em princípios civilizatórios – “*A escravidão e a subordinação são o primeiro passo para a civilização das nações*”.

E seguem os argumentos. Pelos significados sócio-simbólicos e políticos da “questão indígena” nos oitocentos, os argumentos do autor merecem uma citação direta:

Assim longe de condemnarmos que se fizesse uso da coacção pela força para civilisar os nossos Índios, estamos persuadidos que não era possível haver empregado outro meio; e que delle havemos ter de lançar mão nós mesmos, em proveito do paiz, que aumentará seus braços úteis, em favor da dignidade humana, que se vexa em presença de tanta degradação, e até em benefício desses mesmos infelizes, que ainda quando nas nossas cidades passassem á condição em que se acham os nossos Africanos, viviriam nellas mais tranquillos e mais livres do que vivem, sempre horrorisados na sua medonha liberdade dos bosques, temendo a cada momento ser apanhados e trucidados por seus visinhos. Sim: acudamos, em quanto é tempo, a esses infelizes, que se estão exterminando e devorando mutuamente, e que todos são nossos parentes por Adão: procuremos-lhes o bem, apesar delles, que não sabem o que fazem. Esqueçamos que são Índios, e lembremo-nos que são homens como nós; (Grifos meus)

Faço uma pausa para justificar, brevemente, alguns grifos acima. Primeiro, o tempo verbal na oração – *Esqueçamos que são Índios* - presente do subjuntivo, significado - convite ao esquecimento. Esquecer – *Deixar sair da memória [...] tirar da memória [...] Tudo fazia para esquecer o passado [...] ficar no esquecimento; ser esquecido [...] Não ser mencionado; ser omitido*¹⁷⁷. Complemento: [...] *que são Índios* – caracterizar: *Pôr em evidência [...]* ¹⁷⁸. Forma negativa – descaracterizar, negar característica, retirar de evidência.

Por último: [...] *lembremo-nos que são homens como nós* – lembrar o que é comumente esquecido e apenas por meio de uma comunhão genérica de interesses com os despossuídos que necessitam do *outro* para serem reconhecidos. A métrica é substantiva para o construto do *apagamento*, mesmo que subliminarmente. Prossigamos com o diálogo. Varnhagen justificou o uso da violência sobre os índios nos seguintes termos:

[...] não deixaríamos, em caso de necessidade, de pegarmos em armas contra qualquer Europeos ou quaquer mocambos, só porque nos acudissem escrúpulos de parentesto. E depois de os sujeitar e avassallar, não os soltemos outra vez para irem

¹⁷⁷ - Dicionário Aurélio – Novo Dicionário da Língua Portuguesa. 1ª edição. 10ª impressão. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1975. p. 572.

¹⁷⁸ - Idem. p.278.

para os matos com maior rancor, nem os aldeãos junto dos mesmos matos segregados da civilização. Pelo contrario, ponhamol-os com Ella no mais immediatto contacto, distribuindo-os, v. gr. como clientes, pelas casas dos cidaddãos honestos das grandes povoações. E se repugna esta distribuição, ao menos transferi (como fazia Portugal com os mouros) as aldeãs para as portas ou subúrbios das vossas povoações mais civilisadas; e se os Índios forem navegadores, para os vossos braços, ou para companhias de pesca. (Grifos meus)

Preocupado em não ver a idéia do uso da *coação* rejeitada como um expediente civilizatório, Varnhagen empregou uma imagem compartilhada e desejada na época pelos cidadãos da “cidade luz” dos trópicos, a da *civilização* francesa.

Primeiro, citando o “*humanitário e piedoso Cesar Cantú*”¹⁷⁹ - “[...] Assim como o mar, [...] que parece creado para separar os povos, os conchega, da mesma forma a *tremenda necessidade da guerra effectua a mescla das raças, e concorre para melhorar a sua própria condição.*” (O primeiro grifo foi do texto original, os demais são meus)

Depois, demonstrando seu conhecimento sobre o contexto histórico oitocentista e o expansionismo neocolonial promovido pelas potências européias, diz – *Assim tem de realizar-se algum dia na Argélia submettida ao civilizador domínio da christianissima França.* Para o futuro Visconde do Porto Seguro, a ação civilizatória do Estado brasileiro junto aos índios deveria assemelhar-se ao papel desempenhado pela França cristã sobre a Argélia¹⁸⁰, ser uma força colonialista! Eis os traços da política de Estado que segmentos das elites brasileiras defendiam para a “civilização dos índios”.

¹⁷⁹ - Cesare Cantù (Brivio, 5 de dezembro de 1804 — Milão, 15 de março de 1895) foi um historiador, escritor e importante intelectual italiano. Autor da obra *História Universal* em 72 volumes, inspirada nos ideais do catolicismo liberal. Escreveu também o romance *Margherita Pusteria* em 1838 e estudos sobre poetas Italianos. Entre os escritores italianos do século XIX, Césare Cantu ocupou lugar de destaque pela sua grande atividade, não somente de historiador, mas de polígrafo, de político e educador, como professor primeiro, depois como publicista.

¹⁸⁰ - A Argélia é uma nação do norte da África. Sob o pretexto de falta de respeito para com um cônsul francês a França invadiu a Argélia em 1830. A forte resistência de personalidades locais e da população dificultou a tarefa da França, que só no século XX obteve o completo controle do país. Mesmo antes da obtenção efetiva desse controle, a França já havia tornado a Argélia parte integrante de seu território, uma situação que só acabaria com o colapso da Quarta República. Milhares de colonizadores da França, Itália, Espanha e Malta se mudaram para a Argélia para cultivar as planícies costeiras e morar nas melhores partes das cidades argelinas, beneficiando-se do confisco de terras populares realizado pelo governo francês. Pessoas de descendência européia (conhecidos como pieds-noirs), assim como judeus argelinos eram considerados cidadãos franceses, enquanto que a maioria da população muçulmana argelina não era coberta pelas leis francesas, não tinha cidadania francesa e não tinha direito a voto. A crise social chegou ao seu limite neste período, com índices de analfabetismo subindo cada vez mais enquanto que a tomada de terras desapropriou boa parte da população. A Argélia enfrentou uma guerra prolongada de libertação

Finalmente, desenvolveu os últimos itens da inquirição. De forma franca e objetiva, coerente com o estilo que empregou para os primeiros pontos, Varnhagen ofereceu uma abordagem própria sobre o *mito* das três raças, mas não menos circulante entre as elites intelectuais e políticas do período.

Antes, emitiu algumas opiniões sobre temas políticos relacionados à questão, destacando que a falsa imagem divulgada entre os europeus sobre o tratamento dispensado aos índios pelo Governo brasileiro - a “*exaggeração ante a Europa*” - já fora feita nos tempos coloniais pelos jesuítas que “[...] *por misericórdia exaltavam estes para os fazer valer mais, atenuavam o mal, exagerando o bem [...]*” e que “agora” :

“[...] *taes juizos falsos se encontram na philosophia do nosso seculo, que serviu-se dos selvagens para assoalhar suas vãs e culpáveis declamações contra a ordem social. Porém pouca atenção basta para nos ter prevenidos contra os erros da caridade e contra os da má fé.*

Segue, neste momento, uma nota de rodapé lançada por Varnhagen com base em um pensador já citado por ele, para evidenciar a sua crítica à “*exaggeração ante a Europa*” (Robertson¹⁸¹) sobre a situação dos índios, que merece citação:

contra os colonos franceses (apelidados na metrópole de *pieds noirs*, ou pés pretos), que dominavam as melhores terras. Em 1947, a França estendeu a cidadania francesa aos argelinos e permitiu o acesso dos muçulmanos aos postos governamentais, mas os franceses da Argélia resistiram a qualquer “concessão” que não envolvesse a retirada dos franceses de seu território. Nesse mesmo ano foi fundada a Frente de Libertação Nacional (FLN), para organizar a luta pela independência. Uma campanha de atentados antiárabes (1950-1953) desencadeada por colonos direitistas, tem como reação da FLN uma onda de atentados nas cidades e uma guerra de guerrilha no campo. Em 1958, rebeldes exilados fundaram no Cairo um governo provisório republicano. A intervenção de tropas de elite da metrópole (Legião Estrangeira e pára-quadistas) ampliou a guerra. Ações terroristas, tortura e deportações caracterizam a ação militar da França. Os nacionalistas e oficiais ultradireitistas derão um golpe militar na Argélia em 1958. No ano seguinte o presidente francês, Charles de Gaulle, concedeu autodeterminação aos argelinos. Mas a guerra se intensificou em 1961, pela entrada em ação da organização terrorista de direita OAS (Organização do Exército Secreto), comandada pelo general Salan, um dos protagonistas do golpe de 1958. Ao terrorismo da OAS a FLN respondeu com mais resistência. Nesse mesmo ano fracassam as negociações franco-argelinas, por discordâncias em torno do aproveitamento do petróleo descoberto em 1945. Em 1962 foi acertado o Armistício de Evian, com o reconhecimento da independência argelina pela França em troca de garantias aos franceses na Argélia. A República Popular Democrática da Argélia foi proclamada após eleições em que a FLN apresentou-se como partido único. Ben Bella tornou-se presidente.

¹⁸¹ - Uma excelente abordagem sobre as principais referências teóricas e intelectuais que no século XIX informaram os debates sobre a nação entre as elites nacionais está desenvolvida em GRAHAM, Richard. *Construindo uma nação no Brasil do século XIX: Visões novas e antigas sobre classe, cultura e estado*. Disponível no endereço: dhi.uem.br/publicacoesdhi/dialogos/volume01/vol5_mesa1.html#_edn1.

“Como as substancias mais abjectas e mais revoltantes (prosegue este autor), são ainda susceptíveis de certa degeneração, assim os vícios naturaes da humanidade são ainda **viçados** no selvagem, que é ladrão, cruel, dissoluto; mas d’outra fôrma que os mais homens. Para ser criminosos, nós vencemos a nosso natural; o selvagem segue-o; tem do crime o apetite, não os remorsos. E em quanto o filho mata o pai para arrancar-os aos dissabores da velhice, **a mulher destroe o fruto de seus brutaes amores para se poupar á fadiga de amamental-o. Arranca os cabellos ensopados no sangue do inimigo vivo; atassa-lha-o, assa-o, e o devora, cantando; e, se topa licores fortes, bebe até á embriaguez; até a febre, até á morte, sem os temores que dá a razão, nem o asco que aparta os animaes pelo próprio instincto**”¹⁸² (O primeiro destaque foi do autor, os seguintes são meus.)

A representação da mulher indígena feita por Varnhagen, com o uso do pensamento de Robertson¹⁸³, igualando-a a um animal não-humano e, mesmo nesta condição, inferiorizando-a por agir de forma tão selvagem em relação ao - *fruto de seus brutaes amores* – que mesmo os animais movidos por instinto agiriam mais protetoramente em relação as suas “crias” do que uma mulher indígena, demonstrou o grau de virulência colonialista de seu desempenho intelectual. Esta construção e suas conseqüências para os índios merecerão logo a seguir uma consideração mais detalhada.

Feitos os *registros* de *impressões* sobre os *selvagens*, o autor passou a interpretar as conseqüências das “*ordens contradictorias das metrópoles acerca dos Índios*” no processo colonizador, demarcando territórios simbólicos e políticos caros ao longo XIX.

¹⁸² - Citado por Varnhagen. op.cit. p. 23. A grafia empregada pelo autor foi mantida integralmente.

¹⁸³ - Alusão a Willian Robertson (1721-1793), historiador escocês e ministro presbiteriano, autor da *History of America* (3 vols.). No final do século XVIII um discurso crítico em relação às metrópoles européias se desenvolvia nas colônias, com uma lógica de tomar partido em favor do continente americano e de suas raízes profundas. Travou-se a partir daí um embate teórico e intelectual entre pensadores dos dois lados do atlântico, em parte, provocado pela reação de correntes do pensamento europeu que denegriam o novo continente e seus habitantes. Por exemplo, representantes da administração espanhola recusavam-se a considerar os índios como seres humanos, tomando-os por inferiores. No século XVIII, essa percepção foi formalizada por historiadores, cientistas e filósofos europeus como Georges Buffon, Cornélius de Pauw, o clérigo Guillaume Raynal, **William Robertson**, Wilhelm Humboldt. Segundo eles, as características físicas do continente americano teriam provocado uma decadência em todas as espécies vivas. No índio e no mestiço em particular, essas características físicas seriam acrescidas de uma degenerescência intelectual e moral. Essa tradição de pensamento se prolongou até o século XIX e também ao século XX na América Latina, sob a forma de uma *clivagem civilização/barbárie*, através da qual, vários autores caracterizavam a dinâmica cultural do novo continente: uma oposição ininterruptamente renovada entre, de um lado, as forças do progresso e do Iluminismo vindas da Europa, e de outro, a resistência da cultura popular proveniente da americanidade (por exemplo: Sarmiento na Argentina, Espinosa no Peru, etc.)

Em relação ao “passado”¹⁸⁴, Varnhagen elegeu o período joanino como um *marco temporal* para sua crítica histórica sobre as políticas indigenistas realizadas até então. No período colonial faltou “*coherencia de princípios, e [...] franqueza*”, no início do século XIX – “[...] *excepto só na do tempo d’elrei D. João VI*”, as relações do Estado junto aos índios foram claramente guiadas por métodos civilizatórios.

Segundo Varnhagen, a política joanina em relação aos índios no início do oitocentos foi clara e resolvida, tendo demonstrado *princípios* – como os expressos no 13 de maio de 1808, aos quais nos referimos no primeiro Capítulo da Tese, apontando suas feições, escolhas e *textos ocultos*.

Nos dois últimos tópicos, o autor fez uma espécie de genealogia das políticas indigenistas até então praticadas, analisando o papel do povoamento colonizador e das cidades e vilas no processo de civilização dos índios, a influência do uso da língua portuguesa neste processo, a importância da produção da *mistura* para a elaboração da *nação*, o *lugar* superior do europeu na arrumação do *mito* das *três raças*, retomou a relação da antropofagia com a escravidão dos índios, teceu uma crítica historiográfica sobre a escravidão indígena, justificando-a, reivindicou a proeminência dos “documentos” oficiais para o estudo da questão, costurou uma analogia da situação dos índios em relação à situação dos africanos, abordou negativamente o exemplo do Haiti e do governo da “raça africana” para demonstrar os riscos de simpatias com os selvagens, evidenciou seu apreço pela etnografia e a lingüística indígenas e sua aversão à “selvageria” mitificada pelo indianismo, remontou argumentos sobre o direito de propriedade de terras relacionado ao modo de vida sedentário dos civilizados em oposição ao modo de vida nômade dos índios, celebrou os fluxos civilizatórios e colonizadores que formaram o Brasil e terminou seu texto com uma síntese do papel da

¹⁸⁴ - Stephen Bann e seus estudos sobre as representações do *Passado* em trabalhos historiográficos realizados no século XX, examinou modalidades de representações à disposição da historiografia a partir de um conjunto de manifestações literárias e visuais tomadas como fontes de dados históricos. Isso permitiu ao autor chamar a atenção para a extraordinária fluidez das fronteiras da história e para as possibilidades não realizadas de articulação com outras disciplinas. Em relação ao conceito de *Passado* do século XIX o mesmo autor destacou as relações da profissão histórica com as formas institucionalizadas de poder no Estado Moderno marcadas por uma tensão subjacente ao desenvolvimento da história profissionalizada que reivindicou merecer o “apoio do Estado”. Neste discurso proferido por Varnhagen no período de consolidação do Segundo Reinado parece que essas “tensões” estiveram presentes. A escolha de um marco histórico divisor para a interpretação das políticas indigenistas do Estado a partir do Reinado de D. João VI no Rio de Janeiro parece indicar que este “passado” deveria orientar o governo de D. Pedro II em relação aos índios, dando continuidade a uma política, em suas palavras – de “princípios”, leia-se, “civilizatórios”, que submetesse os índios e suas sociedades ao controle dos interesses da marcha civilizatória. Sobre os estudos Stephen Bann ver *As Invenções da História – Ensaios sobre a representação do Passado. Tradução Flávia Villas-Boas. São Paulo: Editora UNESP, 1994.*

Cidade para o *apagamento* dos índios, associando a emergência das “classes perigosas” na Europa ao combate da civilização *versus* à barbárie no Brasil, sendo esta representada pelo “*Bugres ou Índios bárbaros*”.

A textualidade dos *registros impressos* sobre os índios na narrativa desenvolvida por Varnhagen impregnou tanto um tipo de memorialidade elaborada a partir daí sobre o *lugar* das sociedades indígenas no edifício nacional que me permiti abusar do espaço e citar algumas partes das linhas finais do *texto* antes de interpretá-lo. Varnhagen com a palavra:

*Um Índio que escrevesse a historia da **Conquista** não teria que cançar-se muito para nos dizer que para **elle** tudo quanto haviam feito os Europeos fôra violência, illegitimidade, usurpação; e com increver estas três palavras no frontesticio de um **livro em branco** satisfaria a sua missão, sem rebuscar documentos nos archivos **inimigos**; pois que lhe faltaria tempo para contar-nos a miséria, degradação e anthropofagia dos seus. – Eis a historia **nacional** se os Índios do mato conquistassem todo o Brazil, e se este tivesse por chefe a um Ambiré e por armas frecha índia espetando a caveira de um christão.*

Um infeliz Africano, que escrevesse a historia do captiveiro hereditário, poderia também compendiar a sua obra exclamando: Engano, crueldade e escravidão! – E nestas três palavras se deveria resumir a historia da republica de Haity, anterior ao actual domínio nella da raça africana, se a sua forma de governo, os seus códigos, e a sua língua permitissem ao historiador haityense renegar de todo da civilização francesa.

Com exceção de “livro em branco”- grifado por mim, todos os demais grifos estão no texto original. E, continua:

*[...] E por outro lado se bem ponderamos a condição dos próprios selvagens de hoje, elles nem se quer são **súbditos** do Imperador do Brazil.*

*Não pretendamos pois fazer **presente á nação** daquillo mesmo que, **em particular**, para cada um de nós não tomamos. – Porque jus havemos de querer fazer a **nação cabocla**, antes de começarmos por blazonar¹⁸⁵ **de ser caboclos na gemma, e proceder exclusivamente de caboclos?**[...]. (Súditos foi destacado pelo autor no texto original, os negritos seguintes são meus)*

¹⁸⁵ - A definição que encontrei para *Blazonar*, com a grafia atual de *Blasonar* foi - do Cast. *Blasonar* v. tr., *pintar ou esculpir escudo de armas ou brasão* em; *mostrar com alarde, ostentar*; v. int., *vangloriar-se, gabar-se*. In: <http://www.priberam.pt/default.aspx>.

*Em resumo: os Índios não eram donos do Brazil, nem lhes é applicável como selvagens o nome de **Brazileiros**: não podiam civilisar-se sem a presença da força, da qual não se abusou tanto como se assoalha; finalmente de modo algum podem elles ser tomados para nossos guias no presente e no passado em sentimentos de patriotismo ou em representação da nacionalidade.*

Creemos que estas verdades que antes eram para nós, e para muitos outros, apresentadas como intuição ao espírito, acabam de ser systematicamente formuladas de um modo claro e fácil de ser defenido pelos philosophos, pelos jurisperitos, e por conseguinte por historiadores mais consumados e talentosos que nós. Quanto aos políticos, principalmente europeos, as cenas de 1792 e de 1848 foram suficientes para os desenganar do que é o homem sem os vínculos que o sujeitam civil, moral e religiosamente.

Ostente pois [...] o pseudo-philantropia que sacie o seu Rousseau-niano entusiasmo Philo-selvagem; um historiador nacional e christão tem outros deveres a cumprir [...] - Varnhagen cita nomes de “heróis da civilização do Brasil” para, em seguida, dizer em tom conclusivo, saudando as - “ [...] victórias sobre os Bugres ou Índios bárbaros [...] que contribuirão não pouco a gloria do Império brasileiro”.

(Grifo do autor)

Vou iniciar a interpretação do exposto por Varnhagen em seu texto de 1854 pela seleção que fiz da expressão usada por ele nas últimas passagens de seu *Discurso* sobre o lugar dos índios na nacionalidade brasileira.

Ao desqualificar a “qualidade” de uma história nacional caso esta fosse escrita por um índio, expressou, laconicamente, sua opinião sobre a presumível textualidade do *registro* – seria curto e restrito a três idéias: “*violência, illegitimidade, usurpação*” – uma trilogia a compor um *livro em branco*, segundo Varnhagen.

Segundo o autor, a “lógica” da “*historia geral da civilização do Brazil*” perderia toda a sua plausibilidade dando lugar a *registros de papel branco*, ou seja, ao *apagamento* da identidade nacional. A seu juízo, a civilização do Brasil deveria ser uma continuação do projeto colonizador iniciado no século XVI pelos portugueses. Negá-lo seria apagar a memória da nação em seu tempo. O índio Coloni da Aldeia de Cabo Frio discordaria frontalmente de Varnhagen se tivesse sido convidado a ouvi-lo na ocasião de seu *Discurso*.

Não obstante, no uso do *jogo* de espelhos para formatar suas críticas ao indianismo, o que Varnhagen afirmou, com sua ironia, foi a necessidade a *apagar* a presença indígena dos *registros* da nação moderna, fazê-los civilizar, deixar de ser -

índios! Tais as têmperas da locução varnhagueana nos oitocentos, defender a produção dos *registros de papel branco* sobre os índios, especialmente onde a *nação* se fazia presente como uma obra e um projeto de imaginação social colonizadora, no Rio de Janeiro.

E quais os sentidos desta linguagem figurada do autor? A meu ver, ironizar olhares oitocentistas que ao longo do seu *Discurso* buscou confrontar, além de fundamentar políticas de sua época sobre os índios, especialmente aquelas que promoviam o *apagamento* de suas presenças no Rio de Janeiro.

Varnhagen criticou e relativizou no texto as denúncias feitas por Bartolomeu de Las Casas¹⁸⁶ no século dezesseis sobre o extermínio dos índios realizados pelos colonizadores, manifestando seu desprezo por este capítulo da memória histórica da colonização, dizendo:

*Abrace o historiador do captivo [...], e defenda, com o hallucinado P. Las Casas, a resistência que opposeram e opõem a libertar-se da escravidão da anthropophagia selvagem, em que jaziam e jazem, o historiador dos Índios; - a historia da actual nação, - a **história geral da civilização do Brasil**, deixaria de ser lógica, desde que aberrasse de sympathizar mais com o elemento principalmente civilizador.*¹⁸⁷ (Grifo do autor)

Veja que o *livro branco* a que Varnhagen se referiu anteriormente foi uma representação dos olhares compartilhados por segmentos importantes das elites posicionadas na hierarquia do Estado sobre o que significava ter os índios como

¹⁸⁶ - Frei Bartolomé de las Casas (Sevilha, 1474 — Madrid, 17 de julho de 1566) foi um frade dominicano, cronista, teólogo, bispo de Chiapas (México) e grande defensor dos índios, considerado o primeiro sacerdote ordenado na América. Conhecido em português como Frei Bartolomeu de las Casas, era filho de um comerciante modesto de Tarifa, participou da segunda viagem de Cristóvão Colombo. Havia feito estudos de latim e de humanidades em Salamanca. Partiu para a ilha de Hispaniola ou La Española na expedição de Nicolás de Ovando, em 1502 ou 1503, chegando em 15 de abril. Como a maioria, Bartolomeu estava motivado pelo espírito aventureiro e explorador de riquezas, logo se adaptando ao estilo de vida dos colonizadores. No início, aceitou o ponto de vista convencional quanto à exploração da população indígena. Também participou dos ataques contra as tribos, e os escravizava em suas plantações. Viajou depois a Roma, onde terminou os estudos e se ordenou sacerdote em 1507. Isabel de Castela, a rainha a quem o papa dera licença para se intitular «A Católica», considerava a evangelização dos índios importante justificativa para a expansão colonial e como tal, insistia para que sacerdotes e frades estivessem entre os primeiros a se fixarem na América. Em 1510, Bartolomeu de Las Casas retornou à ilha Espanhola, agora como missionário. A 21 de Dezembro de 1511 escutou o célebre Sermão do Advento por Frei Antônio de Montesinos, no qual este defendia a dignidade dos indígenas. O profundo impacto daquela pregação levaram-no a converter-se a tal causa. Considerava então que os únicos donos do Novo Mundo eram os índios e que os espanhóis só deviam lá ir para o trabalho de conversão. Renunciou a todas as suas encomendas e iniciou uma campanha de defesa dos índios, denunciando as injustiças do sistema colonial em relação aos índios.

¹⁸⁷ - Varnhagen, op.cit. p.XXV (25).

símbolos da nação e tê-los ainda no mundo social oitocentista: *atraso e incivilidade* do projeto societário brasileiro.

Cada parágrafo do trabalho apresentado por Varnhagen representou uma maneira de dizer o que vinha sendo elaborado desde o início do século XIX, que a civilização do Brasil pressupunha a *captura* dos índios por uma métrica do *apagamento*. Já no século XVIII essa métrica foi organizada em torno da *mistura* que presidiu em grande parte as orientações da política indigenista do Diretório de Índios pombalino.

Na *História Geral do Brasil* algumas de suas citações sobre o *Diretório* foram:

2.º O Alvará de lei de 4 de abril de 1755 que dispõe o seguinte: — Eu elrey. Faço saber aos que este meu Alvará de ley virem, que considerando o quanto convém que os meus reaes dominios da America se povoem, e que para este fim póde concorrer muito a communicacão com os Indios, por meio de casamentos: sou servido declarar que os meus vassallos deste reino e da America, que casarem com as Indias della, não ficão com infamia alguma, antes se farão dignos da minha real attençaõ; e que nas terras, em que se estabelecerem, serão preferidos para aquel-

¹ Gaz. de Lisboa de 27 de março. Ao estabelecimento da relação se associou a publicação de tres alvarás, fixando os salarios, assignaturas e mais proes e precalços dos desembargadores e dos ouvidores e juizes; os quaes ainda ultimamente estavam (ao menos em parte) em vigor.

les lugares e occupaçoens que couberem na gradação das suas pessoas, e que seus filhos e descendentes serão habeis e capazes de qualquer emprego, honra, ou dignidade, sem que necessitem de dispensa alguma, em razão destas alianças, em que serão também comprehendidas as que já se acharem feitas antes desta minha declaração: E outrossim prohibo que os ditos meus vassallos casados com Indias, ou seus descendentes, sejaõ tratados com o nome de *Cabucolos* ¹, ou outro semelhante, que possa ser injurioso; e as pessoas de qualquer condição ou qualidade que praticarem o contrario, sendo-lhes assim legitimamente provado perante os ouvidores das comarcas em que assistirem, serão por sentença destes, sem appellação, nem aggravo, mandados sahir da dita comarca dentro de um mez, e até mercê minha; o que se executará sem falta alguma, tendo porém os ouvidores cuidado em examinar a qualidade das provas e das pessoas que jurarem nesta materia, para que se não faça violencia ou injustiça com este pretexto, tendo entendido que só haõ de admittir queixa do injuriado, e não de outra pessoa. O mesmo se praticará a respeito das Portuguezas que casarem com Indios: e a seus filhos e descendentes, e a todos concedo a mesma preferencia para os officios, que houver nas terras em que viverem; e quando succeda que os filhos ou descendentes destes matrimonios tenhaõ algum requerimento perante mim, me farão saber esta qualidade, para em razão della mais particularmente os attender. E ordeno que esta minha real resolução se observe geralmente em todos os meus dominios da America. Pelo que, mando ao vice-rey e capitão general de mar e terra do estado do Brasil, capitaens generaes e governadores do estado do Maranhão e Pará, e mais conquistas do Brasil, capitaens móres dellas, chancelleres, e desembargadores das Relações da Bahia e Rio de Janeiro, ouvidores geraes das Comarcas, juizes de fóra e ordinarios, e mais justiças dos referidos estados, cumpraõ e guardem o presente alvará de ley, e o façaõ cumprir e guardar na fórma que nelle se contém; o qual valerá como carta, posto que seu effeito haja de durar mais de um anno, e se publicará nas ditas

SEC.
XLV.¹ Sic.

Vemos que a *mistura* de índios com não índios via o casamento foi uma política de Estado envolvendo inclusive uma objetiva perspectiva de ascensão social para os colonos luso-brasileiros que a ostentassem. Também, a disposição de proibir e punir os colonos que se referissem aos índios e seus descendentes como *caboucolos* – *caboclos*, demonstrou o quão freqüente esta representação sobre os índios era compartilhada no mundo colonial setecentista. Mas, para além da retórica proibitiva sobre essa *arte* classificatória, as diretrizes do *Diretório* e suas premissas na prática incentivaram o *acaboclamento* em vários níveis e por vários expedientes das políticas de contato entre a sociedade envolvente e as sociedades indígenas.

O Diretório dos Índios foi criado para atender questões políticas e de recrutamento de força de trabalho dos índios na Colônia do *Grão-Pará Maranhão*¹⁹⁰, mas obteve ressonâncias importantes por todo o edifício colonial. As Leis de 6 e 7 de junho de 1755 e o Alvará de 8 de maio de 1758 também repercutiram sobre outros aspectos da vida das sociedades indígenas, particularmente no território de *capitalidade* do Rio de Janeiro.

Uma senha para a produção social do *acaboclamento* foi lançada já nos setecentos. A elevação de antigas aldeias a Vilas e Cidades com o fito de promover *misturas* e civilizar os índios foi apropriada pelos colonos como uma liberação para a fabricação do *apagamento* da condição indígena dos habitantes das aldeias “integradas às cidades” ou transfiguradas em Vilas e povoações.

Varnhagen tocou neste “princípio” e na sua eficiência civilizatória para o *apagamento* da presença dos índios no tecido social brasileiro no oitocentos ao sugerir no *Discurso* que:

[...] depois de os sujeitar e avassallar, não os soltemos outra vez para irem para os matos com maior rancor, nem os aldeêmos junto dos mesmos matos segregados da civilização. [...] ponhamol-os com Ella no mais immediatto contacto, distribuindo-os, v. gr. como clientes, pelas casas dos cidaddãos honestos das grandes povoações. E se repugna esta distribuição, ao menos transferi (como fazia Portugal com os mouros) as aldeãs para as portas ou subúrbios das vossas povoações mais civilisadas; e se os Índios forem navegadores, para os vossos braços, ou para companhias de pesca.

¹⁹⁰ - Ver a este propósito FLEXOR, Maria Helena Ochi. *A “CIVILIZAÇÃO” DOS ÍNDIOS E A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO DO BRASIL* In: <http://www.revistaiptesi.ufjf.br/volumes/2/cap02.pdf>.

Essas orientações foram perseguidas no Rio de Janeiro desde os primeiros anos do avanço das fronteiras do café no século XIX, como já sinalizamos. Na retórica da colonialidade consubstanciada nesta política de “aproximação” dos índios das “*povoações mais civilizadas*”, Varnhagen mencionou os expedientes da “distribuição” dos índios “*pelos casas dos cidadãos honestos das grandes povoações*” como uma “tradição” que remontava aos tempos lusitanos de “civilização dos mouros” na península ibérica.

Para um “historiador do Estado” como Varnhagen, o texto da marcha civilizatória possuía uma memorialidade *longa* – remontando aos áureos tempos da batalha da “Civilização *versus* a barbárie”, ainda antes dos contatos atlânticos dos quinhentos.

O mesmo em relação a uma prática jesuítica anterior ao Diretório dos Índios que respondeu pela alcunha de *Aldeias de Repartição* – administradas pelos jesuítas e voltadas ao “abastecimento” de força de trabalho dos índios para fazendeiros e colonos residentes em torno dos aldeamentos. Neste sentido, Varnhagen traduziu para a *gramaticalidade* de sua época uma experiência histórica de *captura* dos índios e de transfiguração de suas identidades já praticada desde tempos coloniais, repaginando-a no século XIX.

Os *tempos combinados* por Varnhagen em sua exposição acoplaram práticas produzidas em diferentes frentes de contatos interétnicos, insinuando uma tecnologia de *captura* dos índios pelo Estado na segunda metade do século XIX. O *longo* XIX foi matizado culturalmente por essas inferências às temporalidades anteriores à sua evidenciação social porque foi um período histórico de elaboração simbólica de comunidades que encontraram “raízes” “profundas” para as suas constituições como nações imaginadas neste período, como destacou Anderson (1991:57-76).

O liberalismo e o iluminismo, cada qual com seus usos pelas elites brasileiras e crioulas¹⁹¹, forneceram valores políticos, econômicos e societários para a superação institucional dos vínculos que uniam, até o início da crise do sistema colonial no século XIX, as novas nações americanas aos *anciens régimes* colonialistas da Europa.

Ainda assim, nem o liberalismo nem o iluminismo podiam criar, como categorias heurísticas, ou criaram, *por si sós*, o tipo ou a forma imaginada de nação que os territórios emancipados das Américas necessitavam na primeira metade do século

¹⁹¹ - Como eram denominadas as elites “nativas” da América hispânica.

XIX. Para isso, ou em outros termos, para criar, forjar e codificar valores sócio-políticos consistentes entre as diferentes regiões dos territórios nacionais recém inventados, foram primordiais os homens das elites locais e nativas que assumiram um papel histórico decisivo na fabricação de uma comunidade nacional possível sobre essas geografias incertas.

Homens como Varnhagen, reunidos em locais de proeminência – como O IHGB, e exercendo funções políticas do Estado para a elaboração de codificações que reunissem a dispersão ou a amalgamação em torno de uma unidade sócio-simbólica, configuradora de um pertencimento civilizatório, foram fundamentais para a realização desses empreendimentos no Brasil a partir do *locus* capaz de fazer reverberar esses códigos pelo conjunto das “partes” constituintes do *corpus* imaginado pela “cabeça” do projeto – a *capital*: civilizar a *nação* – o território brasileiro.

Por isso, eram quase “lógico” e, essencialmente, histórico e cultural, as alegações de Varnhagen ao interpretar a escravidão dos índios do passado e do “presente”, bem como a escravidão africana em franca transfiguração pós-1850, como instituições sociais e experiências históricas importantes para a formação da “civilização do Brasil”.

Não porque teriam sido aberrações, porque tanto o liberalismo brasileiro quanto o iluminismo nativo em voga não se opuseram em tons definitivos a ambas, ao contrário, compreenderam-nas como “necessárias” ao erguimento do Estado Nacional.

Os silêncios dos debates constituintes de 1823 em relação aos índios, com eventuais interrupções em função de iniciativas de José Bonifácio para impor o debate sobre a *Civilização* dos índios *bravios*, e em relação à escravidão, também com incipientes tematizações por parte do mesmo Bonifácio¹⁹², foram mais comunicantes sobre o grau de importância desses “vetores” de sustentação do projeto societário brasileiro defendido pelas elites na época do que quaisquer alegações contrárias feitas por historiadores do Estado nos oitocentos.

Sintonia fina, as alegações de Varnhagen sobre mundo social do oitocentos, apuraram para a jovem nação, a transversalidade social da escravidão na constituição do projeto civilizatório do país:

¹⁹² - Para maiores detalhes sobre os projetos de civilização dos índios e de outros segmentos étnicos brasileiros no pensamento de José Bonifácio ver MOTTA, Carlos Guilherme. *José Bonifácio – Projetos para o Brasil*. (75-95) In: MOTTA, Lourenço Dantas (org.) *Introdução ao Brasil – Um Banquete no Trópico* – 4ª ed. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2004.

[...] longe de condenarmos que se fizesse uso da coacção pela força para civilisar os nossos Índios, estamos persuadidos que não era possível haver empregado outro meio; e que *delle* **havemos ter de lançar mão nós mesmos, em proveito do paiz** que aumentará seus braços úteis, em favor da dignidade humana, que se vexa em presença de tanta degradação, e até em benefício desses mesmos infelizes, que ainda **quando nas nossas cidades passassem á condição em que se acham os nossos Africanos** [...]. (negritos meus)

Varnhagen afirmou subliminarmente que a *civilização* se via *vexada* (em sua *dignidade humana*) em presença de tanta degradação dos índios selvagens e que estes, quando nas nossas cidades passassem á condição em que se acham os nossos Africanos, veriam em melhor sorte do que “livres nas matas”.

Vemos aflorar tridimensionalmente a *gramaticalidade* que emprestou sentidos à fabricação do *apagamento* dos índios no Rio de Janeiro: primeiro, a força da cidade como *lugar* de civilização e cemitério simbólico dos índios (como civilizados), depois a idealização da *capital* como um *lugar* para a domesticação dos incivilizados e para o exercício do poder tutelar dos brancos (civilizados) sobre os segmentos étnicos “inferiores” formativos da nação e, finalmente, a convicção na transformação da “amalgama” que afligiu Bonifácio em 1813 em uma “unidade” materializada na submissão de índios e africanos - *em proveito do paiz* - a um *poder* (de *Estado*) exercido por meio de violentas práticas civilizatórias.

Essas reflexões abrem os territórios de significação dos *registros* de *papel branco* sobre os índios. O próximo tópico buscará apresentar este repertório de presenças e articulações dos índios no *longo* XIX.

II. 1 - O Espaço e o lugar das relações interétnicas na formação societária brasileira – o caso do Rio de Janeiro.

Em 1810, o padre Manuel Álvares Teixeira elaborou uma proposta de como tratar os índios da Freguesia de Mangaratiba, no sul fluminense. Segundo seu depoimento, ele vivia desde 1800 entre os índios da Freguesia. Importa para compreendermos os *registros impressos* no texto do padre Manuel Tavares, uma breve, mas necessária, contextualização do caso e da região.

A Freguesia de Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba pertencia ao distrito da Vila de Angra dos Reis da Ilha Grande em fins do século XVIII, era uma região de importância média na Capitania do Rio de Janeiro. A produção de aguardente realizada na região estava voltada para o mercado interno e para as atividades do comércio *Tratista*, servindo, costumeiramente, como moeda de troca no mercado atlântico de escravos, colocando a Freguesia no circuito de mercancias materiais e simbólicas da territorialidade carioca.¹⁹³

A instauração da capital colonial na cidade do Rio de Janeiro impactou decisivamente a Freguesia nos últimos anos dos setecentos. Fluxos de gente e de negócios fizeram a região viver fronteiras de contato interétnicos novos e agudos.

A Aldeia Nossa Senhora da Guia de Mangaratiba foi estabelecida ainda ao tempo de Martim de Sá, nos seiscentos, e no século dezoito foi palco de conflitos envolvendo interesses dos índios e dos “administradores” nomeados para o aldeamento.¹⁹⁴

Outra dimensão dos acontecimentos promovidos pela ampliação das fronteiras sócio-econômicas na Capitania no século dezoito, suscitando a intensificação de relações interétnicas na região foi representada, p.ex., pelo acolhimento que os índios de Mangaratiba ofereceram aos índios de Itaguaí expulsos de suas terras no bojo das pressões exercidas por interesses inscritos na vaga expansionista dos negócios agrícolas irradiados a partir da *capital*. Quando do restabelecimento do aldeamento de Itaguaí e do retorno dos índios para a região, alguns permaneceram em Mangaratiba.¹⁹⁵

O acirramento de conflitos envolvendo os índios na região de Mangaratiba nos anos finais do século XVIII foi bem estudado por Aveal (2002) em sua dissertação - *História e Direito: Sesmarias e Conflito de Terras entre Índios em Freguesias Extramuros do Rio de Janeiro*.

Os índios da Freguesia de Mangaratiba vivenciaram a agenda colonialista daqueles anos disputando entre eles e com os segmentos envolventes os espaços de reconhecimento, prestígio e de poder que envolviam a posse de terras numa fronteira geográfica marcada pela ampliação sistemática dos interesses e dos negócios desenvolvidos na territorialidade carioca sobre a região.

¹⁹³ - Sobre a importância da produção de aguardente em Mangaratiba ver Alveal (2002: 129-133)

¹⁹⁴ - Ver a este respeito Almeida (2003) op.cit. pp. 35-36.

¹⁹⁵ - Idem. pp. 268-269.

Estes são alguns dos traços da atmosfera societária que moldou o ambiente da elaboração dos *registros* empregados pelo Pároco Manuel Álvares Teixeira sobre os índios. Teixeira buscou, então, capitalizar para si e para os interesses depositados sobre as terras de Mangaratiba uma conexão de investimentos que desde 1808 capturavam os índios sob o manto da marcha civilizatória empreendida pela *capital* sobre os “sertões” e regiões adjacentes a cidade-corte.

Veremos, ouvindo estes registros, que a sistematização do *mito* das três raças formativas do Brasil feita por Martius nos anos de 1840, e as apreensões realizadas por Varnhagen nos anos de 1850, remontavam a percepções vulgarmente compartilhadas por diferentes segmentos “populares” e das “elites” posicionadas numa determinada hierarquia dos contatos com os índios no mundo social oitocentista. As fronteiras étnicas do caso informam muito sobre a produção social do *acaboclamento* dos índios no Rio de Janeiro.

O padre Teixeira produziu o - *Tractado ou Idea Geral de todo o Terreno da Freguesia de Mangaratiba E dos seus Indígenas, e Habitantes: E como se podem fazer mais úteis a si mesmoz, e ao Estado: Offrecido ao Illmo. e Exmo. Senhor D. Rodrigo de Souza Coutinho: Conde de Linhares: Ministro, e Secretario d’Estado dos Negócios Estrangeiros, e da Guerra = Pelo Padre Manuel Álvares Teixeira: Coajuctos da mesma Freguesia de Mangaratiba – Anno de 1810.*¹⁹⁶

Na contra página do *Tractado*, o padre dedicou um espaço para a um provérbio sobre a salvação dos índios. E, então, abriu seu texto salientando sua condição de *brasileiro*. Nos primeiros anos do século dezenove, a identidade de *lugar – nascimento* e de *pertencimento* serviam como uma distinção entre os *nativos* e os portugueses. A chegada da corte ao Rio de Janeiro aguçou esses sentimentos. Tanto que o padre argumentou de início que esta condição o credenciou como um conhecedor da terra, do clima e da *gente*, especialmente dos índios, a quem se referiu nos seguintes termos:

[...] q’.eu na qualidade de Brasileiro [...] e movido por “zelo Patriotico” – e como um verdadeiro conhecedor da terra, [...]especialmente os Índios e o modo mais opportuno, e adequado a arraca=los do criminozo ócio, e indolência, em q’. vivem; e dar hum novo

¹⁹⁶ - Biblioteca Nacional, Setor de Manuscritos - Doc. N.º. 169 - (Loc: 3, 1, 26).

*movimento ás lavouras de sorte, q'. produção mais avultadoz interesses do que atequi...nove annoz de minha habitação ho mesmo lugar [...]*¹⁹⁷ (Negritos meus).

A *gramaticalidade* empregada no relato do Padre foi a da civilização dos índios a fim de torná-los braços úteis ao reino que se formara há pouco. Isto porque viveriam *criminosamente* no ócio e na indolência numa região crescentemente ocupada pelos investimentos agrícolas que carreavam sobre as terras da Freguesia trazendo consigo *gente* cativa, força de trabalho africana, negociada, cotidianamente, na cidade do Rio de Janeiro.

Vejamos as lógicas de *captura* dos índios. O *Tractado* foi desenvolvido em alguns capítulos, sendo o primeiro dedicado a caracterizar o clima, suas virtudes e os desafios das condições ambientais na região. O segundo abordou a fertilidade dos terrenos da Freguesia, incluindo os do termo da *Villa dé Angra dos Reys da Ilha Grande*. Em 1814, o Padre João Nunes foi morar neste termo, para se “livrar do convívio com os índios”. Deve ter tido uma grande surpresa ao se deparar com outros índios na região.

O segundo capítulo foi uma versão interessante do mito colonial sobre a fertilidade da terra *brasilis* – “*aqui tudo se plantando dá*”- que o padre Manuel Álvares traduziu - *dá em qualquer lugar*, referindo-se aos cultivos de arroz e do café

Sobre o *caffé*, disse Álvares:

*[...] produz alli igualmente com a mesma vantagem, e abundancia, e he melhor em qualidade entre todo o q'. se colhe no Termo da Villa da Ilha Grande, e o que unicamente póde entrar em competência, e parallelo com o da Freguesia de S. João Marcoz, q'. tanto se tem abalizado entre o dos outros lugares. Os seus arbustez são no crescidoz, q'. sem exageração correspondem á laranjeira [...]*¹⁹⁸

Manuel Álvares dedicou ainda duas páginas a *robustão do caffé* na região, associando a facilidade de sua cultura ao emprego da força de trabalho dos índios, mas sob o seguinte critério valorativo:

¹⁹⁷ - Idem, *Introdução*.

¹⁹⁸ - *Ibidem*, p.40.

[...] Neste lugar elle fructifica com grande facilidade, com **pouco trabalho**, e em muita abundancia de sorte q'. há annoz tão fertiz neste artigo, q'. chegáo a quebrar=se, e a cahir por terra muitos, e grossoz pés do mesmo Caffé [...] E não pareça pouco fiel a minha asserção relativa ao Caffé produzir em todo terreno de Mangaratiba com **pouco trabalho**; pois, se assim não fosse, Com longe estarião os **Índios de cuidar em semelhante gênero de cultura**, se lhes fosse laborioza, **tendo elles, como he bem manifesto, huma natural aversão ao trabalho**[...] ¹⁹⁹

(Negritos meus)

O padre começou a delinear alguns dos interesses que o motivaram a elaborar um *Tratado* para *civilização* dos índios, caracterizando a fertilidade dos terrenos da Freguesia e a disponibilidade de mão-de-obra, reivindicando maior atenção do Estado para a *civilização* dos índios e combinando esses investimentos sócio-simbólicos à realização da produção do café.

Ofereceu, então, um repertório de representações “comumente” associadas aos índios pelos “nacionais”, como, p.ex., a “aversão ao trabalho”. Ironicamente, os mesmos índios, com “pouco trabalho”, seriam capazes de desenvolver a produção do café, uma atividade reconhecidamente valorizada na época. Quer dizer, passariam a ser capazes se submetidos intensivamente a *tutela* do pároco, porta voz da civilização naquela *situação*. Em questão, segundo o patriótico padre, os interesses da “nação”.

Nos termos de Teixeira, a *capitalidade* da cidade do Rio de Janeiro dependia de investimentos a serem feitos e organizados por ele na Freguesia, é claro, na civilização dos índios e no desenvolvimento do café na região.

Para evidenciar tal *conjectura*, Teixeira conectou a importância econômica da Freguesia de Mangaratiba, e de suas terras férteis, à Cidade do Rio de Janeiro, dizendo: [...] tudo isto tem feito a Freguesia de Mangaratiba hum paiz abundante, e copiozo na agricultura, e também no comercio, sendo hum dos ‘q. aliás **fertilizaõ a Cidade do Rio de Janeiro** especialmente nos referidos dous artigos do arroz, e do café [...] ²⁰⁰ (grifos meus)

A migração crescente de gente de outras partes da Capitania para a Freguesia foi destacada como mais um fator a justificar investimentos do Estado na região. Ainda na linha do “*aqui tudo em se plantando dá*”, abordou a fertilidade da cultura da mandioca nas terras de Mangaratiba, sem, entretanto, reconhecer os conhecimentos dos índios

¹⁹⁹ - Ib. p.46.

²⁰⁰ - Ib. p.47.

sobre a cultura, apenas como mais uma evidência da fertilidade das terras na região, “apesar dos índios”.

Registrou o padre:

A mandioca poiz no terreno da Freguesia de Mangaratiba he tão fértil, e prompta em sua produção, q'. a não ser assim, não terião os Índios a farinha para seu alimento: porquanto a regra por elles sómente observada, e q'. muito quadra á sua natural indolência, he plantarem=na em tão pouca quantidade, e extensão de terreno, q'. com diffículdade, e apenas lhes (posia) chegar para seis mezes; pois q'. ella desse tempo já tem raízes p^a. remediar muito bem as faltas; por isso nunca lhez a plantão desorte q'. lhes chegue para o anno inteiro: sendo certo 'q. se a Mandioca não desse raízes aptas para se fazer a farinha, se não passado hum anno, como acontece nos lugares pouco ferteiz, he evidente para quem conhece até onde chega a inércia dos Índios, que elles a não plantarião, sacrificando=se ao rigor da fome. Mas a sabia e Benigna Providencia do Senhor parece haver mesmo destinado hum paiz tão fecundo para a habitação de huns individuoz naturalmente preguiçosos, e desmazelladoz.²⁰¹ (Grifos meus)

Não sei se Varnhagen, em algum momento da sua vida como pesquisador e reconhecido inquiridor de documentos, manteve contato com o *Tractado* de Teixeira, o certo é que seus pressupostos, expostos ao longo do texto, referentes aos índios e à posse destes sobre as terras no Brasil, anunciaram ou foram sutilmente repaginados pela métrica lingüística de Varnhagen em seu trabalho *História Geral do Brasil*.

Se, para Varnhagen, postado em seu *lugar* de codificador de valores nacionais, o “nomadismo” dos índios, a condição dos *Tupis* como “invasores” do litoral brasileiro e a barbárie “inata dos selvagens” não os autorizariam a exercerem “direitos naturais” sobre “os territórios habitados”– situação só modificada com o ingresso da ação civilizadora dos europeus - para o padre Teixeira, a “*natural indolência*” dos índios, mediada pela “*Benigna Providencia*” – só seria modificada favoravelmente à *nação* e à cidade do Rio de Janeiro, entendidas por ele como entidades miméticas, se houvesse a ação civilizadora e tutelar do *patriótico brasileiro*, como ele qualificou sua condição na introdução do *Tratacdo*.

E o que lhe conferiu qualificação para a “missão tutelar” foi a situação de contato que desenvolvera com os índios desde 1800. A colonialidade em curso nos oitocentos assumiu todas essas feições históricas e situacionais de seu tempo. No início do século XX, as qualidades dos patrióticos soldados da nação como sertanistas

²⁰¹ - Ib. p. 48.

envolvidos em situações de contato com os índios conferiu a estes a surrada e memorial áurea de missionários da tutela sobre os índios²⁰². Os códigos da subalternidade dos índios aos interesses da nação foram, desta forma, uma obra do *longo XIX*.

A elaboração de vínculos de pertencimento a uma coletividade imaginada²⁰³ – da qual, em 1810, doze anos antes da emancipação política do Brasil, o padre Teixeira se vestiu como um *patriótico brasileiro*, foi obra, também, de personagens “anônimos” como este.

A *nação* despontou de interações societárias como a retratada pelo pároco de Mangaratiba. Certamente, as representações elaboradas sobre os índios por personagens como o padre Teixeira, envolvidos em fronteiras étnicas diversas, contribuíram para fomentar a construção coletiva da subalternidade dos índios na montagem dos pilares nacionais.

A textualidade do *Tractado* é impressionante no registro desses significados. Não cabe neste trabalho a citação mais pormenorizada de suas narrativas, mas algumas outras passagens são importantes. O pároco manteve no seu *texto* a exaltação das condições climáticas e da fertilidade dos terrenos da Freguesia de Mangaratiba. Claramente motivado por uma luta simbólica em favor de investimentos da *Capital* sobre o território que almejou “tutelar”.

Segundo Teixeira - [...] *A hortalliça dá de todos os seus generoz, e qualidades diferentes em toda e qualquer parte da Freguesia de Mangaratiba, e com muito superior vantagem. Alli são constantemente grandez os repolhoz de varias castaz, e isto com muito pouco trabalho;*[...] ²⁰⁴ (Negrito meu) - a todo instante o padre salienta a “aclimatação” da força de trabalho dos índios à fertilidade das terras por meio de um *jogo* de imagens invertidas – enquanto os índios seriam “naturalmente preguiçosos”, as condições excepcionais das terras férteis de Mangaratiba favoreceriam o emprego da sua mão-de-obra porque, dadas as condições descritas, como “*pouco trabalho*”, tudo seria “produtivo”.

O padre não deixou de destacar que a fertilidade das terras da Freguesia faria crescer a civilização e a educação dos indígenas, realizando uma *comunhão* com os

²⁰² - Ver a este respeito a abordagem feita por Lima (1992) em sua Tese de Doutorado - *Um Grande Cerco de Paz – Poder Tutelar e Indianidade no Brasil*.

²⁰³ - *Comunidade imaginada* no sentido empregado por Anderson (1991) - *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*.

²⁰⁴ - Ibidem. op.cit. pp. 8.

interesses dos demais colonos e habitantes da região, em sintonia com os interesses de proprietários de terras e escravos de Mangaratiba e de regiões circunvizinhas.

O estabelecimento desses vínculos faria cessarem hábitos “preguiçosos” também entre outros habitantes da região:

[...] alguma indigência, de q'. se queixão alguns dos seus habitantez, he toda aparente e culpavel; e só effeitoz da monstruoza preguiça, e inercia, q'. os detém submergidos como em hum profundo lethargo, por não haver quem delle os faça despertar. Porém, logo q'. haja huma mão destra, q'. os encaminhe a aproveitarem-se da rica abundancia, q'. o mesmo paiz lhez está oferecendo tão benigno, e rizonho, ver=se=há logo o quanto a Freguesia de Mangaratiba interessa á Real Fazenda, e aos seus indígenas e habitantez.²⁰⁵

E se os “indigenas, e habitantes do paiz não fossem tão indolentez”²⁰⁶ o reino e a *capital* ganhariam com a civilização dos “livres” que formavam a Freguesia. Informado pelos códigos de um *mundo social da escravidão* o padre expôs que tal trabalho de *regeneração* pressupunha o exercício de um *poder tutelar* e uma aliança com os proprietários escravistas da região.

No terceiro capítulo²⁰⁷ do *Tractado*, Teixeira então desenvolveu suas propostas para alterar por completo esta situação de íntima “convivência da ociosidade” entre os índios e os demais habitantes de Mangaratiba. Veja-se que a “civilização” dos escravos africanos não aparece como uma preocupação do padre porque o “*Governo e a administração dos Escravos*” eram reconhecidos como questões reservadas aos direitos “privados” dos proprietários dos plantéis de cativos na primeira metade do século XIX, não cabendo a ação de patrióticos civilizadores, como o padre Teixeira, emitir opiniões.

Marquese (2004:169-216) abordou de forma competente este universo de questões ao interpretar que, na América portuguesa, diferente da hispânica, a formulação de uma teoria da administração e do governo dos escravos foi uma obra, inicialmente, de jesuítas luso-brasileiros do final do século XVII e início do século XVIII.

Na primeira metade do século XIX, antes e depois de 1822, a produção de idéias sobre o tema por nacionais tornou-se mais efetiva, como o trabalho apresentado por

²⁰⁵ - Ib. p. 9.

²⁰⁶ - Id.ib.

²⁰⁷ - *Tractado*, op.cit. - CAPº. 3º – Inação dos indígenas, e habitantes da Freguesia de Mangaratiba, especialmente os Índios: Novo Regimen para os fazer úteis a si mesmos, e ao Estado, p.19.

Carlos Augusto Taunay, sob o título de *Manual do agricultor brasileiro em 1839*²⁰⁸, confirmou.

Os trabalhos jesuíticos dos séculos XVII e XVIII, especialmente os de Benci e Andreoni²⁰⁹, buscaram responder críticas formuladas pelos colonos à falta de controle sobre os escravos por parte da política colonial e as críticas à administração dos escravos pelos jesuítas. A mensagem fundamental dos textos inacianos foi de que os problemas enfrentados pelos proprietários de escravos deviam-se ao distanciamento destes dos preceitos cristãos. Jorge Benci expôs em um de seus sermões em 1700 que a instituição do cativo humano deitou raízes no pecado original descrito nos textos bíblicos.²¹⁰

Duzentos anos depois, após tantas modificações demográficas e étnicas processadas no escravismo luso-brasileiro e o surgimento de novas idéias nas sociedades modernas, no início dos oitocentos, e na segunda metade do dezenove, “ressurgiam” perenemente, tanto nas idéias defendidas pelo padre Teixeira quanto nas advogadas por Varnhagen, cada qual em seu “lugar” e com seus compromissos, o conceito da escravidão como uma condição natural dos cativos que caíram no pecado original ou de Adão, como destacou Varnhagen.

A justificativa teológica fundamentou tanto a escravidão de índios quanto a de africanos durante a Colônia e o Império, como observou Alencastro (2000: 11-42). A arquitetura tutelar²¹¹ desenvolvida pelos jesuítas no período colonial foi um ingrediente fundamental para a teoria cristã do governo dos escravos espraçando seus enlaces e *capturas* sobre os índios e os africanos.

A Real Fazenda de Santa Cruz que analisamos no primeiro capítulo foi um exemplo da credibilidade da teoria jesuítica para o governo e a administração dos escravos. O Coronel Manoel Martins do Couto Reis, em 1804, comentou que os jesuítas haviam estabelecido regras de “*captura*” para todo o escravo fiel e ordeiro. Este seria reconhecido e recompensado com o “direito” de cultivar um pedaço de terra, criar gado,

²⁰⁸ - Ver Marquese (2004: p.270).

²⁰⁹ - Pe. Jesuíta Jorge Benci - *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, escrito em 1700. Giovanni Antonio ou João Antônio Andreoni, que adotou o nome André João Antonil foi um jesuíta italiano. Sua obra tornou-se uma fonte para historiografia colonial - ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982.

²¹⁰ Citado por Marquese op.cit. p.51. Davis (2001), também observou essa relação em seu estudo sobre a escravidão.

²¹¹ - Colaço (2003: 92-102) e Eisenberg (2000:125-189) desenvolveram abordagens consistentes sobre a fundamentação teológica do cativo dos índios. Para um debate sobre o arcabouço da Tutela no período republicano ver Lima (1992 e 2002).

constituir núcleos familiares e outros benefícios para a manutenção da reciprocidade entre os cativos e seus senhores.²¹²

Que tal metodologia serviu tanto para o *trato* de índios quanto de africanos não há dúvida. No relatório do Desembargador Juiz dos Feitos da Coroa e Fazenda *Manoel Carlos da Silva e Gusmão*, em 19 de julho de 1804, enviado ao vice-rei na capital, já analisado no primeiro capítulo, o Desembargador anotou em seus papéis a existência de núcleos familiares entre os índios da Aldeia de São Francisco Xavier na Real Fazenda de Santa Cruz, com - 58 *Cazas Cobertas de Colmo, 37 nella e 21 em as Zessas pouco distantes: 44 Chefes de Famílias // 56 mulheres // 9 Filhas // 160 Filhos // 9 agregados*. Olha os “agregados” registrados!

Engemann (2002) estudou as relações sociais e demográficas entre os escravos africanos da Real Fazenda Santa Cruz entre os anos de 1790 e 1820 e confirmou a existência de determinados padrões de sociabilidade e de parentesco que indicaram uma “permanência” dos métodos jesuíticos de outrora no tratamento dos cativos. Um deputado fluminense, membro de uma comissão de tutoria das contas imperiais em 1837, se dirigiu aos escravos de Santa Cruz como o “*povo jesuítico*”, dizendo: “*Estes escravos reproduindo-se em si mesmos desde os Jesuítas, formão hoje huma associação de parentesco mixto e complicado, apresentando huma raça de gente muito feia*”.²¹³

Relações paternalistas de outras matrizes ou mesmo inspiradas em metodologias cristãs como a exposta acima, permearam também os significados das relações de dependência dos “livres” numa sociedade escravista, como destacaram Franco (1997) e Mattos (1998) em seus estudos.

Como o padre Manuel Álvares Teixeira começou a freqüentar a vida do aldeamento de Mangaratiba numa época em que não havia base “legal” para o cativo dos índios, situação modificada em 1808, com a política joanina de escravização dos índios bárbaros, o seu *Tractado* flertou com a tensão dos códigos do *mundo social da escravidão*, repercutindo na *gramaticalidade* de suas representações sobre os índios, como veremos.

²¹² - Citado por Marquese (2004), p.425. COUTO REIS, Manoel Martins do. *Memórias de Santa Cruz. Seu estabelecimento e economia primitiva: seus sucessos mais notáveis, continuados no tempo da extinção dos denominados jesuítas, até o ano de 1804*. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 17, 143-186, abril de 1843, p.148. No capítulo I citei as anotações do Coronel Couto Reis em sua visita a Aldeia dos Índios na Real Fazenda de Santa Cruz em 1804 - Arquivo Nacional. Fundo: Diversos – Caixas Topográficas. Notação: 770,2,8 – Pac.2 doc. 1 a 38 – Seção de Guarda: CODES. Vice-Reino – minuta/ 1801.

²¹³ - Citado por Engemann (2002) op.cit. p. 92.

Mapeada a circularidade das idéias que informavam a ação *patriótica* do Padre Teixeira em seus contatos com os índios de Mangaratiba, vemos suas proposições para a civilização dos índios:

*[...] seja por natureza, ou por falta de huma boa Direção, ou finalmente pela grande fertilidade do paiz, são os seus indigenaz muito principalmente os Índios as pessoas maiz inertez, indolentes, e dadoz á ociosidade, q. podem haver. Eu vou principiar a tratar desses mesmoz Índios desde a sua infância; qual seja a sua ordinária educação e methodo de viver; para q'. os seus benevolez Leitoresz possuem formar alguma idéa da Sua conducta, e excogitar algum remédio opportuno a sanar esse mal tão commum, e tão antigo em Mangaratiba, e que tanto lhe tem obstado o seu maior augmento, e prozperidade.*²¹⁴ (Grifos meus).

Primeiro, classificou e adjetivou os índios com o repertório de um “civilizado”, definindo um “tipo incivilizado”, atentando para valores como a *tutela - seja por natureza, ou por falta de huma boa Direção*. Objetivando facilitar compreensão do público leitor sobre o que estava sendo classificado - *os Índios as pessoas maiz inertez, indolentes, e dadoz á ociosidade*, numa demonstração clara (visto que objetivou conquistar investimentos materiais e simbólicos para a região com este *Tractado* enviado à Capital), de que tais representações sobre os índios possuíam verberação entre os seus possíveis e prováveis interlocutores, destilou suas idéias sobre eles. Uma opinião pública sobre os índios criar-se-ia nestas bases, no oitocentos.

E ampliou a *captura* na direção do universo de relações interétnicas experimentadas pelos índios frente aos demais indivíduos *livres* e pobres da região, aos quais o padre designou como – *indigenaz*, face à necessidade que demonstravam de serem submetidos a uma “direção”, como os “índios”.

A *polaridade (Civilização versus Barbárie)* que emprestou sentidos e significados à política indigenista joanina inaugurada no 13 de maio de 1808 adquiriu, nesta fronteira étnica, sua gramaticalidade situacional.

O padre Teixeira escolheu iniciar suas tratativas pela “educação vivenciada pelos bárbaros”, oferecendo, também, uma evidenciação da circularidade das *capturas*

²¹⁴ - Biblioteca Nacional, Setor de Manuscritos - Doc. Nº. 169 - (Loc: 3, 1, 26). *Tractado ou Idea Geral de todo o Terreno da Freguesia de Mangaratiba E dos seus Indígenas, e Habitantes: E como se podem fazer mais úteis a si mesmoz, e ao Estado: Offrecido ao Illmo. e Exmo. Senhor D. Rodrigo de Souza Coutinho: Conde de Linhares: Ministro, e Secretario d'Estado dos Negócios Estrangeiros, e da Guerra = Pelo Padre Manuel Álvares Teixeira: Coajuctos da mesma Freguesia de Mangaratiba – Anno de 1810.*

exercitadas pelo pároco nesta fronteira de contato com os índios. Varnhagen aplicaria em seu *Discurso* sobre os índios perante a nacionalidade brasileira apreciações similares. Vejamos:

A primeira couza poiz q'. os meninoz Indioz aprendem desde os seis primeiros annos dos maiz velhoz, e até mesmo de seus proprioz paiz, he o beberem muita água – ardente: e alguns há de nove, e dez annoz já ao veteranoz neste vicio, que faz pasmar, e muito maiz o ver a vários paiz dando aguardente com sua [...], e própria mãe a seus filhoz, respondendo a algum caritativo, q. os reprehende fraternalmente e disso, que he bom para os fazer duroz, e homenz, como elles seus paiz. Tal he a paixão vehemente, e dominante, 'q. tem os Índios pela agoa=ardente!

He porém de notar, q'. tendo=a elles para se embriagarem, não cogitáo, nem se lembráo da comida; por isso pouca affeição lhes deve a lavoura, contentando=se apenas com a pesca de alguns poucoz peixe, para terem, com q'. comprar agoa=ardente ficando algum resto dellez para a comida da família, q', passa grandes necessidades, quando não há peixe; e gastando a pôr isto o dia todo, deitadoz pela relva a dormir, ou mesmo acordadoz, sem q'. ninguém os possa fazer sahir de tão agradável posição, offerecendo=se=lhes muito embora huma grande conviniencia.

Os filhoz de 15, e de 10 annoz, q'. já podião trabalhar, quando mais não fosse; na colheita ao menos do Caffé, andai todo o dia brincando, fazendo travessuras, como atirando pedras pelos Telhados da vizinhança, ou matando passarinhoz com hum certo arco vulgarmente chamado = bodóque =; sem sequer se occuparem em carregar água, e lenha para o uso da caza, pois as máys he q'. o fazem, em quanto os paiz, deitados pelo chão, como fica dito, saó huns pacíficos espectadores disto mesmo.²¹⁵

Como é possível constatar nesta passagem do *Tractado*, as famílias indígenas, nas observações do padre Teixeira, eram uma influência perniciosa para as crianças na formação de “braços úteis” à nação e à sua *capital*, ou para a “colheita ao menos do Caffé”. Enquanto não exerciam “ofícios”, *imagine*, passavam - *todo o dia brincando, fazendo travessuras, como atirando pedras pelos Telhados da vizinhança, ou matando passarinhoz com hum certo arco vulgarmente chamado = bodoque.*

O universo de *capturas* oferecido pela narrativa do padre sugeriu que as crianças índias de Mangaratiba fossem empregadas na colheita de café, traduzindo para a situação de contato em tela, uma política social ou, como era denominada na época,

²¹⁵ - *Tractado*, Ib. idem.

uma política de assistência, de filantropia e de tutela civilizatórias que embutiam *corpos* de atitudes e providências voltados para o engajamento de crianças índias, “livres” pobres ou forras ao mundo do trabalho e da exploração social como orientações “educativas” fecundas para a civilização do *gentio*.

Na retórica civilizacional empregada pelo padre Teixeira emerge outro *jogo* de espelhos que fornece imagens sobre a etnohistória dos índios da região. As famílias indígenas guardavam, pelo menos em parte, características de ethos tribais caros às definições de suas identidades étnicas. Permaneciam organizadas em torno de um tempo social do trabalho voltado para o atendimento de suas principais necessidades como coletivos humanos, educando seus filhos como índios e não como “caboclos” integrados à “civilização”, com seus ritmos e “ofícios” de índios.

Para uma época marcada pelo avanço das fronteiras da capitalidade do Rio de Janeiro, a constatação feita pelo padre sobre o “estilo” de vida dos índios de um aldeamento organizado duzentos anos antes e integrado aos circuitos de *mercancias* e trocas simbólicas em torno da capital, demonstrou que mesmo a produção social do acaboclamento, tendo sido perseguida desde a segunda metade do século dezoito pelas diretrizes do Diretório fundadas na *mistura*, não foram, automaticamente, capazes de evitar as resistências dos índios, nas mais variadas formas.

Outra dimensão dessas capturas foi o construto do poder tutelar sobre os indivíduos índios e os não-índios livres. Na geografia social dessa captura tutelar foram historicamente incluídos os caboclos, tidos apenas como “descendentes de índios”, livres pobres, cobertos pelo estigma da tutela que moldou a arquitetura social brasileira desde o período colonial. Missão e conquista, desde os tempos da ação jesuítica, nunca foram contraditórios, ao contrário, foram lados de uma mesma moeda colonial.

A ressignificação do *modus operandi* colonial após a instalação da Corte portuguesa no Rio de Janeiro em 1808 informou as condutas sugeridas pelo pároco sobre os índios e os demais “indígenas”, revelando uma preocupação que gravitava entre as elites do período: Como recrutar a força de trabalho de índios e de livres “não-índios” se as condições sócio-jurídicas que os reunia ao mundo das “liberdades” na sociedade escravista do período não eram de qualidade jurídica similar?

Como salientou Almeida (2003), a condição de índio aldeado conferia aos titulares situações sócio-jurídicas específicas, e como interpretou Mattos (1998), os significados da liberdade no sudeste escravista foram construídos em grande parte com

base naquilo que sustentou o cativo no *mundo social da escravidão* – a dominação dos senhores proprietários sobre os livres despossuídos.

A complexidade dessa questão encontrou uma resposta na *engenharia* sócio-simbólica que presidiu o *acaboclamento* dos índios no Rio de Janeiro nos oitocentos – a produção dos registros de *papel branco*. Porém, como esta obra se viabilizou em “capítulos”, a situação específica vivenciada pelo padre Teixeira levou-o a concluir:

Todoz esses males fizicoz, politicoz e moraez, q'. acabo de notar com lastima, são verdadeiramente os frutos do bom regimen, e direcção, q', elles sempre tem tido, e ainda tem de baixo da inspecção, e regência de hum dos mesmoz Índioz, e, q'. tendo naturalmente os mesmoz predicadoz de rusticidade, e indolencia, caminha pela mesma vereda, q'. oz seus suditoz, a quem dá continuoz, e largos exemploz de inércia, e ociosidade: segue-se logo, q'. huns membroz, sujeitos, e dependentes de huma cabeça tal e tão mal organizada, já mais poderão prestar-se com destreza, e actividade em suas respectivaz, funçoenz; antes, pelo contrario tem de se ter sempre froxoz, e como amortecidoz: ao mesmo tempo, q'. se esses Índios fossem regidoz, e disciplinadoz por huma pessoa idônea, e habil a faze=loz trabalhar, e prender o necessario para a Salvação, e tambem para o tracto social, e civil, (huma vez q'. são entez nacionaez, como os outros homens) tornar=se-hião elles de Vassaloz inuteiz, imperfeitos Christonz, e até nocivoz a si proprioz; bons Cidadaons, fervorozoz Catholicoz, úteis ao Estado, e assi mesmoz.

De que serve poiz terem essez Índios huma tão boa porção de terraz, e tão fecundas, se elles as não cultivão? Podem por ventura as mesmaz terraz sem cultura interessar de alguma sorte á Real Coroa, e aos proprioz possuidores dellaz? He mui fácil a resposta. Perssuado=me, q'. se o Plano, q'. agora mesmo vou formar, depois de huma séria, e longa meditação, não for inteiramente bom, e proporcionado a desarrarga=loz de tão monstroza, e nociva inércia, ao menoz deverá ser melhor segui=lo, do q'. deixa=los permanecer por mais tempo na inacção, e miseria, em q'. actualmente vivem; visto q'. elles não estão na linha, e grau de anthropophagia. Este he o Plano:

Depoiz da prudente escolha de um hábil Regente, para poder ser hum como creador, e não destruidor, [...] deverá cuidar esse Regente, e Administrador, em os applicar seriamente á lavoura [...] o proprio Regente o recebedor, e vendedor dos frutoz colhidoz, e de q'. fará carga em hum livro deputado para esse effeito, a fim de com o seu producto individualmente lançado neste mesmo livro com o nome do Índio dono dos frutoz recebidos, e vendidoz, comprar o Regente o q'. for mais necessário ao mesmo Índio, e á sua família, a q'. deverá deixar aquella

*porção dos frutos necessários para a sua sustentação, observado-se essa conducta proporcionadamente com todos[...].*²¹⁶ (Grifos meus).

Vê-se que a disputa por terras e pela força de trabalho dos índios que marcou a expansão das fronteiras do café no Vale do Paraíba arregimentou *missionários* para a causa no litoral sul fluminense. Homens sintonizados com a *marcha civilizatória* reconfigurada em 1808. No *texto* do *Tractado*, os traços de um *ideário* sobre os índios e sobre os “trabalhadores nacionais”, vulgarmente desenvolvidos entre segmentos das elites governantes no Império e na República²¹⁷.

No *enredo*, a elaboração da arquitetura *tutelar* que presidiu a *lógica* do *Roubo da Fala* sobre os segmentos étnicos e sociais populares na formação societária do Brasil, como abordou Paranhos (1999). Segundo o padre, apenas *hábeis Regentes* poderiam cuidar da administração dos aldeamentos de índios e do “recrutamento de *nacionais* para o exercício laboral”.

Habilidades que alçaram diferentes personagens das elites ao exercício do poder em postos nas hierarquias “do Estado”²¹⁸ tanto em relação aos índios como em relação aos demais segmentos populares no país. Tais expedientes tutelares foram complexos, tendo obtido, muitas vezes, a colaboração de extratos étnicos e sociais integrantes do universo dos tutelados. O próprio acaboclamento foi tecido em meio a interações étnicas complexas, marcadas por relações de poder assimétricas entre os envolvidos no seu enredo.

²¹⁶ - Id. *Ibidem*.

²¹⁷ - Crença que se insinuou como uma ideologia compartilhada pelas elites já nos primeiros anos do século XIX, tendo adquirido no Império e na República enorme ressonância em políticas sociais nos dois regimes. Ver a este propósito o artigo de Cunha (1992: 133:154) sobre a política indigenista no Império e na mesma publicação, Lima (1992) sobre “O Governo dos índios sob a Gestão do SPI” (155-172).

²¹⁸ - Entendo como “funções do Estado” as ações que envolviam, no imaginário oitocentista, atividades de filantropia, assistência e caridade, que eram apresentadas como engajamentos em um projeto *de nação*, aparecendo no vocabulário político do período como sinonímicas. Mesmo que estas atividades não fossem ainda realizadas por meio de instituições estatais ou públicas. Para uma compreensão sobre este consórcio ideológico das elites sobre os índios e os “livres pobres ou forros” ver o estudo organizado por Irma Rizzini (2000) em *Crianças desvalidas, indígenas e negras no Brasil: cenas da Colônia, do Império e da República*. Para uma compreensão sobre esse repertório de tutelas sobre os africanos livres e os forros na sociedade brasileira do século XIX e XX ver CUNHA, Manoel Carneiro da. *Negros, estrangeiros – os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, o artigo de SOUZA, Jorge Prata de. *Mão-de-obra de menores: escravos, libertos e livres nas instituições do Império*. In: Souza, Jorge Prata (org.) *Escravidão: ofícios e liberdade*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro – APERJ, 1998 e CUNHA, Maria Gomes da. & GOMES, Flávio dos Santos. *Quase – cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

Existem exemplos de estudos que acompanharam casos específicos como o desenvolvido na dissertação de Alveal (2002) tratando de uma disputa jurídica envolvendo a posse de terras de sesmarias entre índios de Mangaratiba no final do século XVIII, constituindo um bom exemplo da circularidade dos valores “civilizatórios” sobre a posse e comando de riquezas nas relações entre os índios no Brasil colonial.

Esta assertiva também foi analisada de forma competente para o período republicano no Rio de Janeiro em Chaulhoub (2001). O autor interpretou as rivalidades étnicas vivenciadas entre os segmentos societários formativos das classes trabalhadoras cariocas, percebendo, entre outras motivações, *reminiscências* do Brasil escravista do século XIX. Segundo Chaulhoub, o universo ideológico das classes dominantes brasileiras no Segundo Reinado e durante a República Velha dividiu o mundo social entre dois níveis: o mundo do trabalho *versus* o mundo da ociosidade e do crime.

Este último, concebido como uma imagem invertida do primeiro - o *mundo* virtuoso da moral, do trabalho e da *ordem* em contraste ao *mundo* da ociosidade, dos amorais, vadios, criminosos e da *desordem*. Essa percepção dualista do mundo foi fruto da tradição cristã ocidental voltada para distinguir sempre o “bem” do “mal”, o “cristão” do “pecador”, o “cidadão” do “vagabundo”, assim por diante.

Ao consultar e analisar os arquivos de polícia no período da *Belle Époque* sobre os conflitos envolvendo os trabalhadores cariocas, Chaulhoub percebeu que, nas *narrativas* empregadas nos *registros* policiais, foram tecidas imagens assimétricas entre os “trabalhadores” e os “criminosos” com o uso do *crivo étnico*. Espelhando uma convicção de que os indivíduos étnica e socialmente mais bem posicionados na hierarquia dos valores do trabalho eram mais ordeiros e apegados à *ordem* (quer dizer, o *branco*), enquanto os indivíduos de origens étnicas ligadas ao imaginário dos “tempos da escravidão”, vadios ou desocupados, eram mais fadados à *desordem* e ao *crime*. Esse “mundo”, segundo o autor, tornava-se “coerente e integrado na sua dimensão ideológica” (2001:79) como um *todo* dialeticamente combinado nos discursos das elites:

Não faz sentido, então, pensar o ocioso e o criminoso como indivíduos que vivem à margem do sistema, marginais em relação a um suposto mundo da ordem. Cabe pensar a

*ociosidade e o crime como elementos constituintes da ordem e, mesmo, como elementos fundamentais para a reprodução de um determinado tipo de sociedade.*²¹⁹

Guardadas as texturas dos tecidos sociais observados, o que nos interessou nesta compreensão das dialéticas constitutivas do mundo social brasileiro foi a perenidade dos critérios e dos recursos simbólicos empregados nos diferentes *registros* produzidos sobre os segmentos sociais “subalternizados” no imaginário das elites nacionais, como foram os índios aldeados, “dos sertões” ou os índios “urbanos” no *longo* XIX no território de capitalidade (de *civilização*) do Rio de Janeiro.

Não obstante, o padre Manuel Teixeira salientou em 1810 que a administração dos “interesses dos índios” em Mangaratiba deveria realizar-se em sintonia com a *missão civilizatória* propugnada em 1808 pelo *Regente mor* “da nação” – D. João: combater a barbárie em nome da *civilização*. Em 1828, o índio Coloni expressou sua opinião a respeito dessas *regências*, nos seguintes termos e ironias:

*[...] a Conservatória, que nos foi dada para nos proteger, protege-nos demais, e á Franceza; pois as nossas terras, que ella administra, como tutora, são divididas por quem lhe appraz; ficando nós gemendo em pobreza. A Constituição do Estado affirma que a Lei he IGUAL para todos; que o Direito da propriedade he sagrado e inviolável – as leis dão a idade de 25 annos para a emancipação: põem quanto aos miseráveis Índios, esse termo de 25 annos nunca chega: envelhecemos debaixo de huma intolerável tutela: e será a Lei igual para todos, ou nesses todos não entrarão os Indígenas?*²²⁰

Nas linhas finais de seu *Tractado*, o *missionário* lançou uma pedra fundamental sobre os “escombros” da *amalgamação* que reunia índios, livres pobres (caboclos), forros, crioulos e africanos no mundo social, buscando compreender e *domesticar*, esses segmentos desde a infância. Recomendou a educação dos “*indígenas*” (como se referiu aos habitantes pobres da Freguesia) e dos *índios* (como se referiu aos índios aldeados), dizendo:

²¹⁹ - Chaulhoub (2001) op.cit. p. 79.

²²⁰ - Carta op.cit. - enviada pelo índio Coloni da Aldeia de São Pedro da região de Cabo Frio em 23 de agosto de 1828 e publicada em 19 de setembro do mesmo ano na seção de **Varietades** do Jornal Aurora Fluminense.

(p.25) –[...] *O restante das terras, q'. sobrarem aos Índios, dever=se=ha afforar apara com o seu respectivo rendimento, e com as sobras das colheitas, se pagar ao Regente, e a hum Professor das Letraz, para instrucção dos pequenos, doz que deverão segundo a sua habilidade, e natural propensão, ser applicado ás ARTES LIBERAES, e aos officios mecanicoz, (de q'. há huma urgentíssima necessidade, especialmente de carpinteiroz, e pedreiroz) a beneficio do mesmo Lugar, fcando os mais broncos para trabalho da lavoura. [...]*

[...] *Também deverá ser hum dos cuidados do bom Regente distribuir as memninas Índias por aquellas Capazez de lhes darem huma educação Christã, e civil, e onde possão aprender a cozer, a fazer rendas, a bordar, a engomar, a fazer docez, e a outras couzas próprias do seu sexo: q'. sendo ellas assim educadas, saberão também educar a seus filhos, quando fossem mãys de familiaz. [...].*²²¹

222

Como analisaram Rizzini (2004 e 2006) e Sousa (1998), a elaboração de projetos de educação e de civilização sobre índios e sobre outros segmentos étnicos subalternizados no Brasil oitocentista, foram erguidos, organicamente, associados à formação de trabalhadores nacionais. Tais pressupostos acompanharam as políticas “sociais” e de “assistência”, e os registros das presenças desses grupos sociais durante toda a Primeira República, como interpretou Chaulhoub (2001).

Officios	1842	1844	1846	1847	1848	1851
Abridores	6	-	-	-	-	-
Alfaiates	16	7	20	15	22	6
Construção	6	2	2	3	3	3
Coronheiros	11	7	5	3	6	11
Correiros	34	23	22	12	15	27
Espingardeiros	5	24	12	5	5	25
Ferreiros	1	-	-	-	-	-
Funileiros	10	9	7	9	10	10
Gravadores	-	6	15	10	13	6
Instrumentista	-	4	2	2	3	3
Instrumento bélicos	3	-	-	-	-	-
Instrumento Mathem	-	-	7	-	-	-
Latoeiros	2	28	17	10	11	29
Maquinista	-	-	-	3	3	4
Música instrumental	-	-	-	31	39	-
Música marcial	-	-	-	14	14	-
Obra branca	47	5	26	26	33	34
Pintores	-	-	1	2	2	1
Serralheiros	5	6	5	5	6	17
Torneiros	4	2	3	2	5	13
Tanoeiros	-	3	3	6	6	1
Total	150	126	147	158	196	190

Fontes: Mapa dos Menores do Arsenal de Guerra do Rio de Janeiro In Brasil. Relatório do Ministério da Guerra. 1842,1844,1846,1847. AN: IC 7-8, IC 7-9, IC 7-10. Arsenal de Guerra da Corte.

A tabela acima, formulada por Sousa (1998:50), apresenta os ofícios que eram ensinados aos menores enviados ao Arsenal da Marinha no século XIX. Todas as ARTES LIBERAES e officios mecânicos citados pelo padre Teixeira como necessários à civilização dos índios adultos e crianças de Mangaratiba foram desenvolvidos durante o Império, e continuaram na República, oferecidos aos “segmentos pobres e subalternos”

²²¹ - *Tractado*, op.cit. p. 36.

²²² - Sousa, J. P. *A mão-de-obra de menores: escravos, libertos e livres nas instituições do Império*. In: Sousa, J. P. (org) *Escravidão: ofícios e liberdade*. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro / APERJ, 1998.

da sociedade brasileira. Uma criança indígena de nome *Manuel* (não o padre!), de 11 anos, junto com outras crianças, foi enviado ao *Arsenal* para apreender ofícios em 1828.²²³

Em 1837, no aviso nº. 3 de 29 de maio, o Governo Imperial enviou a recomendação de que os Juizes de Órfãos, encarregados de administrar alguns dos interesses dos índios, enviassem ao Arsenal da Marinha crianças índias entre 7 a 10 anos de idade.²²⁴ Todos esses recrutamentos no Império foram realizados por órgãos “estatais” e por funcionários públicos encarregados de assegurar a *ordem* e o *polimento* das *ruas* e dos *territórios de civilização* nas Províncias brasileiras, especialmente na *territorialidade* fluminense e carioca.

O Ministro do Império encarregado de executar tais políticas de recrutamento manifestou, em 1844, a utilidade do Arsenal da Marinha para a realização de tais expedientes civilizatórios, dizendo:

*[...] quanto ao estabelecimento dos menores, é inquestionável a sua utilidade. É este um abrigo, que o Pio Governo de S.M.I. oferece aos súditos desvalidos, arrancando-os da desgraça, e da perversidade, a que chegariam se abandonados fossem aos caprichos da desventura, e assim mantidos e educados, tornam-se em futuro, cidadãos úteis a si e à Pátria [...] e o Arsenal da Guerra não deixa de lucrar em suas oficinas com o trabalho, que deles exige.*²²⁵ (Grifos meus).

Estas premissas foram advogadas por Varnhagen para sustentar sua interpretação sobre o *lugar* dos índios na “nacionalidade brasileira”, e para compreender o espaço das relações interétnicas – das *três raças* – nos destinos da *civilização* do país.

Não há dúvida que a cidade carioca e o território fluminense, açodados pela *amalgamação* perturbadora de gentes e tipos étnicos, ofereceram à presença dos índios e de suas sociedades, um desafio complexo de resistências e acomodações. E que o ordenamento desejado pelas elites ilustradas e conectadas aos princípios do 13 de maio de 1808 espraiou uma atmosfera de legitimidades sobre as práticas realizadas por segmentos envolventes sobre os índios e suas sociedades.

²²³ - APERJ, coleção 8, citado por Sousa (1998) p. 44, nota 24.

²²⁴ - Fundo PP. Coleção 9, dossiê 70 – APERJ. Citado por Sousa (1998) op.cit.p.38, nota 9.

²²⁵ - Arquivo Nacional, IG-7-8. Arsenal de Guerra da Corte. Citado por Sousa (1998) id. p. 52, nota 38.

Vejamos agora a extensão desses olhares no *longo* XIX e como eles *ergueram* sobre os índios os paradigmas da desapareição e da subalternidade, com o propósito de sustentar a construção de um edifício nacional em sintonia com projetos de nação imaginados pelas elites no Rio de Janeiro, obrigando-os a conviverem com o fardo das *capturas* de suas presenças. Enfim, como a *colonialidade* escalou e capturou os *cumes* do Estado brasileiro e submeteu os índios a uma moldura do *apagamento*.

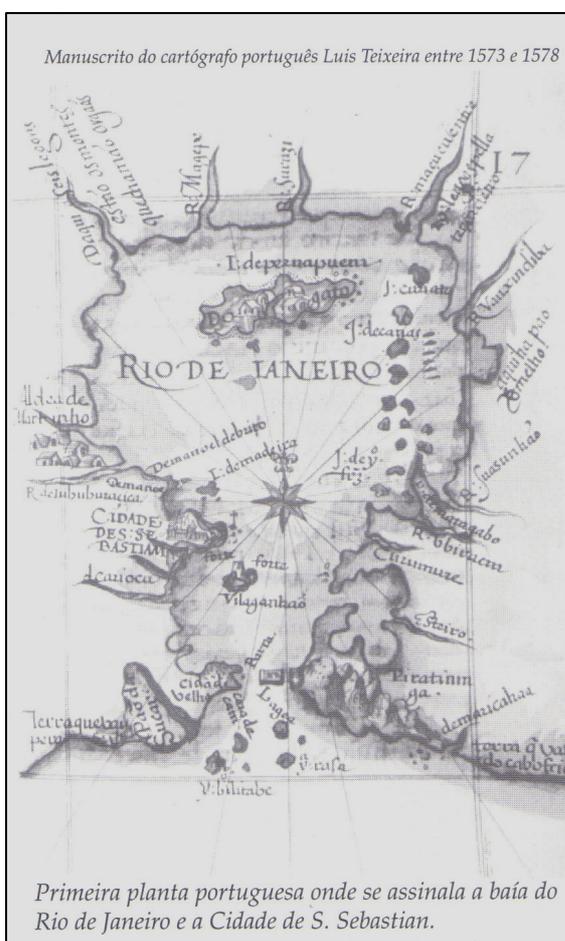
226



²²⁶ - Iconografia s/d., s/ed., referente ao domínio exercido pelo colonialismo sobre os povos indígenas nas Américas.

II. 2 – Colonialismo e situação colonial: a sociedade envolvente e a dialética de suas dimensões e apropriações.

As idéias de *Brasil* durante a colonização foram tão variadas quanto às *regiões* que constituíram as experiências do domínio lusitano sobre esses territórios²²⁷. No século dezoito, período de uma reengenharia política das relações da metrópole com os seus domínios atlânticos²²⁸, regiões caracterizadas pela antiga presença colonial, como a do Rio de Janeiro, e por uma economia de exportação, foram transformadas em espaços de maior visibilidade para a *governança* do Império e, conseqüentemente, para intervenções metropolitanas²²⁹.



Na segunda metade dos setecentos, uma combinação de fatores políticos e econômicos entrelaçados a novas e/ou interessadas percepções sociais acerca do espaço colonial determinaram mudanças importantes no relacionamento da Metrópole com as regiões de mais tradicional presença portuguesa nas colônias do “Brasil”.

No eixo centro-sul, a transferência da *capital* colonial de Salvador, na Bahia, para a cidade carioca, no Rio de Janeiro, repaginou o mapa das políticas coloniais. A transferência da sede colonial para a cidade do Rio de Janeiro em 1763 foi uma dessas mudanças que buscou integrar as dinâmicas colonialistas metropolitanas com o

surgimento de novas áreas de prosperidade econômica e circuitos mercantis relacionados às pretensões das elites locais e regionais no Brasil. Algumas questões

²²⁷ - Como bem abordou Mota (2000: 197 – 238) op.cit.

²²⁸ - Ver a este propósito Alencastro (2000: 117 - 323) op.cit.

²²⁹ - Uma excelente abordagem sobre os significados das “intervenções” metropolitanas pensadas como os domínios coloniais lusos no século XVIII, particularmente sobre a cidade do Rio de Janeiro, está desenvolvendo em SCHWARTZ, S. B. (2000) “*Gente da terra braziliense da nação*”- Pensando o Brasil: a construção de um povo. (104 – 125). In: MOTA, Lourenço Dantas (org.) (2000) *Introdução ao Brasil – Um Banquete no Trópico* – op.cit.

atormentavam os “corações e mentes” dos interlocutores reinóis que advogavam ou sugeriam essas mudanças. No ambiente de transformações do setecentos, foi aventada, inclusive, a transferência da corte para a cidade do Rio de Janeiro²³⁰.

Uma das questões mais relevantes das percepções dos lusitanos reinóis sobre as terras do Brasil dizia respeito à baixa *civilização* da *gente* colonial, do *gentio*²³¹ do outro lado do Atlântico. O marquês do Lavradio, em uma carta ao conde de Prado, escrita em 1768, comentou a respeito de sua estada e governança no Brasil, dizendo: “*Este país o achei com pouco mais adiantamento que aquele que lhe estabeleceu Pedro Álvares Cabral quando fez a descoberta desta conquista*”.²³²

D. Luís da Cunha, numa de suas correspondências e “instruções” como um operador político e conselheiro da corte lusitana, comentou a sugestão de transferência da sede reinol de Lisboa para as terras brasílicas da cidade do Rio de Janeiro nos seguintes termos:

[...], pois não sabe como possa vir à cabeça de hum homem, que conserva toda a sua razão, propor que hum Rey de Potugal trocasse a sua residência da Europa pela América, cujos povos, sem falar da diferenças dos climas, **apenas tem os sentimentos de homens**; ao que respondo, que as **idades do Brasil não são povoadas desta miseravel gente**, mas de muitos e bons portugueses que della se servem, como em Lisboa nos servimos de negros[...].²³³ (Grifos meus)

Temos nesses depoimentos *registros* e *impressões* trocadas pelos membros das *elites* governantes dos dois lados atlânticos do Império Português sobre o nível de civilização que as *gentes* ou os *gentios* das colônias desfrutavam. O coração dessas impressões batia sôfrego sobre o caráter *mestiço* do *gentio*. Transmigrar interesses reinóis para as paragens coloniais, de maneira mais decisiva, implicaria intervenções sobre o mundo social dessas gentes a fim de melhorar a *civilização* das terras coloniais.

Uma repaginação dos espaços coloniais pelos interesses metropolitanos, associados aos interesses “nativos”, no século dezoito, implicou, portanto, investimentos em *policar*, polir e assear essas aparências.

²³⁰ - Vide Schwartz, op.cit.

²³¹ - O mesmo que Indígena. Segundo Reis e Botelho (1998), p.59.

²³² - Schwartz, idem. p.110.

²³³ - Idem. p.111.

A analogia do marquês do Lavradio sobre o aspecto da cidade do Rio de Janeiro como sendo comparável à época cabralina, trouxe embutido um “juízo” sobre a capacidade do *gentio* de civilizar-se e criar uma civilização. O jesuíta Inácio de Brandão, em sua correspondência a um irmão da ordem no Reino, disse que “*he certo que quem conhece Portugal e esperemta o Brasil com fundamentos pode dizer que desceu do céu ao inferno*”²³⁴.

Aos olhos dos “metropolitanos” de lá ou “daqui”, os habitantes da colônia e a diversidade étnica que compunham o mundo social de suas terras, eram problemas, nunca soluções. Os preconceitos sobre a gente natural ou nativa eram visíveis em todas as longitudes do território das colônias. A Câmara de Salvador, no século dezoito, debateu um projeto para combater e coibir o contrabando na região. Foi sugerida a formação de companhias de soldados formados por índios, *cabras* e negros no sertão, o que foi prontamente recusado sob a alegação que esse tipo de gente: “*abandonariam o comboio em troca de um barril de aguardente*”²³⁵.

Freire (1994) apontou várias manifestações do “desencanto” das elites do “norte” com relação aos índios amazônicos. Decepções relativas ao fracasso das relações de subalternização e escravização dos índios pelos interesses colonialistas. Para todas as “queixas” houve sempre um “remédio”. Em 1752, o governador Xavier de Mendonça (irmão de Pombal) manifestou “espanto” sobre tratamento dispensado aos índios da região, em uma carta enviada à metrópole, dizendo:

*É costume na maior parte destes moradores estabelecidos que fugindo algum destes índios a quem eles chamam escravos, ou fazerem-lhe outro qualquer delito que a eles lhe parece, mandarem-lhe com tirania o nome do Suposto Senhor no peito e como muitas vezes as letras são grandes, é preciso escreverem-se duas regras, quão tormento sofrem os miseráveis índios sem remédio humano.*²³⁶ (Grifos meus)

Os índios submetidos às aldeias de *repartição*, ditos “livres” ou de “*repartição*”, eram alugados pelos jesuítas em troca de um “jornal”²³⁷. Aos olhos de um contemporâneo, viviam em um estado pior do que os escravos particulares. Segundo um relato de época, aqueles que os alugavam não manifestavam preocupação com o destino

²³⁴ - Idem, pp. 109-110.

²³⁵ - Idem, p. 114.

²³⁶ - Freire (1994), p. 47.

²³⁷ - Equivalente a um “salário”.

dos índios – *procurando durante o prazo concedido tirar a maior vantagem possível do seu trabalho e poupar o mais possível na sua alimentação, morressem ou definhassem depois.*²³⁸

As práticas societárias lusitanas no mundo colonial foram orientadas na maior parte do tempo por essa recusa em reconhecer os espaços da diversidade étnica e da participação dos grupos não-brancos na elaboração dos significados da liberdade na sociedade colonial.

Mesmo movimentos de intensa ou relativa rebeldia em relação aos valores e as hierarquias do mundo colonial, realizados com mais ou menos participações dos índios, esbarraram nos limites históricos que tais “protestos” poderiam significar como “soluções” para uma gama ampla de situações vivenciadas por diferentes sociedades indígenas no período.

Vários estudos têm buscado compreender as diferentes manifestações dos índios e suas alianças durante o período colonial. Vainfas (1995) apresentou o universo das *santidades*²³⁹, Puntoni (2002) estudou a chamada “*Guerra dos Bárbaros*” nas regiões do nordeste colonial entre os anos de 1650 e 1720, Mota (1994) investigou a resistência dos índios Kaingang na região do Paraná desde tempos coloniais, Freire (1994 e 2001) estudou a atuação das diferentes etnias indígenas da região amazônica no período colonial, Monteiro (1994) historiou as articulações societárias dos índios na São Paulo colonial, Almeida (2003) e Freire e Malheiros (1997) apresentaram as resistências e os caminhos trilhados pelos índios na formação das sociedades fluminense e carioca na colônia e no império.

Outras abordagens têm buscado interpretar a presença dos índios no período colonial e no Brasil pós-1822 junto ao universo de relações interétnicas do mundo social desses períodos históricos. Em comum, os autores interpretaram essas interações mediante uma crítica às condições de subalternidade que reuniam os segmentos indígenas e africanos, bem como seus “descendentes”, à tessitura do universo societário brasileiro. São os casos dos estudos de Gomes (2002 e 2003) sobre as relações sociais e religiosas de índios e africanos na formação de mocambos, e dos estudos organizados por Flores (1994) sobre as representações de índios e negros na literatura e na história do Rio Grande do Sul, entre outros.

²³⁸ - Idem, Ib.

²³⁹ - As *santidades*, segundo Vainfas, representaram um tipo de rebeldia fundada em leituras realizadas por índios acerca dos mitos católicos, promovendo um sincrético encontro com as cosmologias dos próprios índios, no caso índios tupis e guaranis do litoral luso-brasileiro.

Funari (1996) abordou a importância da presença dos índios na formação do Quilombo de Palmares²⁴⁰ e o universo pluriétnico de caburês e crioulos nesta composição. Fiabani (2007) explorou essa perspectiva para a formação de quilombos em diferentes regiões do território colonial. Maestri (2002) também investiu nesta seara de estudos com o seu *A aldeia ausente: índios, caboclos, escravos e imigrantes na formação do campesinato brasileiro*²⁴¹.

Mesmo a categoria indígena, apesar de figurar durante mais de trezentos anos como uma referência dos colonizadores para designar a situação de determinados grupos étnicos no mundo colonial, os *Índios*, no século dezanove, como vimos na situação específica de contato do padre Teixeira com os índios da Aldeia de Mangaratiba no sul fluminense, “indígenas” serviu para designar de forma geral, como fez o padre, os habitantes da região que se “igualavam”, nas condições de subalternidade, aos “índios”. A extensão dessa classificação para um mundo social mais amplo do que o dos habitantes da Aldeia, informa a porosidade das relações interétnicas vivenciadas pelos índios em fronteiras de contato colonial de longa data. As *colonialidades* em construção no final do século dezoito e início do século dezanove trouxeram muito das tradições anteriores, mas inventaram também algumas.

O ano de 1755 foi um marco nesta “passagem”. O Império português enfrentou mudanças e terremotos. Na capital imperial lisboeta, o “mundo caiu”, literalmente, com o terremoto que arrasou a cidade.²⁴² No mundo Atlântico, a atuação de Pombal à frente

²⁴⁰ - FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. *A arqueologia de Palmares*. In REIS, João José. & GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

²⁴¹ - MAESTRI, Mário. *A aldeia ausente: índios, caboclos, escravos e imigrantes na formação do campesinato brasileiro*. In *As portas de Tebas: ensaios de interpretação marxista*. Centro de Estudos Marxistas. Passo Fundo: UPF, 2002

²⁴² - Na manhã de 1 de Novembro de 1755, dia do feriado do Dia de Todos-os-Santos, a cidade de Lisboa foi destruída por um intenso terremoto. Relatos da época afirmam que os abalos foram sentidos, consoante o local, durante seis minutos a duas horas e meia, causando fissuras enormes de que ainda hoje há vestígios em Lisboa. Poucas dezenas de minutos depois, um tsunami, que actualmente se supõe ter atingido pelo menos seis metros de altura, havendo relatos de ondas com mais de metros, fez submergir o porto e o centro da cidade, tendo as águas penetrado até 250 metros. Nas áreas que não foram afectadas pelo tsunami, o fogo logo se alastrou, e os incêndios duraram pelo menos cinco dias. De uma população de 275 mil habitantes em Lisboa, crê-se que 90 mil morreram, 900 das quais vitimadas directamente pelo tsunami. Cerca de 85% das construções de Lisboa foram destruídas, incluindo palácios famosos e bibliotecas, conventos e igrejas, hospitais e todas as estruturas. Várias construções que sofreram poucos danos pelo terremoto foram destruídas pelo fogo que se seguiu ao abalo sísmico, causado por lareiras de cozinha, velas e mais tarde por saqueadores em pilhagens dos destroços.

do governo português redimensionou as relações do edifício imperial. A política indigenista colonial marcada por conflitos entre as práticas e os interesses dos jesuítas e os interesses e costumes dos colonos sobre a administração dos aldeamentos e da força de trabalho dos índios, migrou do “impasse” para a “definição”. O Estado assumiu o controle da situação, buscando estancar *fissuras* no corpo colonial e cimentar a presença reinol entre os súditos.

Na atmosfera de reconstruções materiais e simbólicas, Pombal apresentou as diretrizes do Diretório dos Índios, dizendo:

*SENDO Sua Magestade servido pelo alvará com força de Ley de 7 de Junho de 1755 [...] abolir a administração Temporal, [...] que os Regulares exercitavaõ nos Indios das Aldeas deste Estado; mandando-as governar pelos seus **respectivos Principáes**, como estes pela **lastimosa rusticidade, e ignorancia**, com que até agora foraõ educados, **naõ tenhaõ a necessaria aptidaõ, que se requer para o Governo**, sem que haja quem os possa dirigir, **propondo-lhes naõ só os meios da civilidade**, mas da conveniencia, e persuadindo-lhes os proprios dictames da racionalidade, de que viviaõ privados, para que o referido Alvará tenha a sua devida execuçaõ, e se verifiquem as Reaes, e piissimas intençoens do dito Senhor, haverá em cada huma das sobreditas **Povoaçoens, em quanto os Indios naõ tiverem capacidade para se governarem, hum Director**, que nomeará o Governador, e Capitaõ General do Estado, o qual deve ser dotado de bons costumes, zelo, prudencia, verdade, sciencia da lingua, e de todos os mais requisitos necessarios para poder dirigir com acerto os referidos Indios debaixo das ordens, e determinações seguintes, que inviolavelmente se observarãõ em quanto Sua Magestade o houver assim por bem, e naõ mandar o contrario.*²⁴³

Com o reposicionamento das peças no tabuleiro da administração colonial sobre os aldeamentos ou *Povoaçoens* de índios, o Estado português deu início a uma política de *civilização* dos indígenas. Pressupostos implícitos do *texto* do Diretório foram: consagrar a *incapacidade* dos índios para o “autogoverno”²⁴⁴, estabelecendo, como política indigenista oficial, a *tutela*, e por outro lado, numa dialética típica da *captura*, admitir que o “índio civilizado” - *dotado de bons costumes, zelo, prudencia, verdade, sciencia da lingua, e de todos os mais requisitos necessarios para poder dirigir com acerto os*

²⁴³ - ALMEIDA, Rita Heloísa de. O Diretório dos Índios: Um Projeto de “Civilização” no Brasil do Século XVIII. Brasília, UnB, 1997.

²⁴⁴ - Colaço (2003) interpretou as raízes da ideologia sobre a “*incapacidade indígena*” nos debates realizados pelos jesuítas sobre a administração das missões junto aos índios guaranis. A retórica mudou de “uniforme”, mas a *alma* do negócio continuou pulsante no *corpo* de representações sobre os índios produzidas pelas elites colonialistas.

referidos Índios debaixo das ordens – pudesse servir aos interesses “nacionais”. Já vimos, anteriormente, que tais pressupostos foram utilizados pelos índios em situações específicas, mas, em geral, eles sustentaram políticas contrárias aos interesses dos índios, como vimos também. Na elaboração de políticas indigenistas no Império e na República, no *longo XIX*, eles apareceram sempre acompanhados pelo edifício tutelar.

O índio *civilizado* foi nesta conjuntura, criado como uma reconfiguração possível dos padrões da mestiçagem, até então, “condenada”, por metropolitanos de lá e de cá.

A explicitação desta obra transfigurativa envolveu a transmigração do *corpo* e da *alma* dos princípios reinóis de civilização para o cotidiano das sociedades indígenas, conjugando a demarcação política da subalternidade dos índios, através do recurso da “incapacidade para o autogoverno”, com a dependência em relação ao Estado, representado por *hum Director* ou um *Regente*, na versão do padre Teixeira, mais condizente com o ambiente pós -1808.

O *corpo* de diretrizes do *Diretório* trouxe consigo outros procedimentos que, combinados a estes princípios ordenadores da administração dos aldeamentos, introduziram, definitivamente, o *tempo social da mistura*, da *mestiçagem* e do *acaboclamento* dos índios como uma política de estado, rompendo tradições e hábitos que as condenavam nos séculos anteriores.

A gramaticalidade dessas orientações foi labiríntica. Como já vimos, Varnhagen, na metade do século dezenove, ao citar o Diretório dos Índios como um marco da política ilustrada e civilizatória dos colonizadores, mencionou, expressamente, a proibição pombalina de classificação dos índios como *caboclos*, o que na verdade admitia a frequência social desta *arte* classificatória entre os colonos.

Entretanto, o que foi elaborado no *corpo* de diretrizes do Diretório fundamentou o acaboclamento dos índios no século XIX. Vejamos:

Sempre foi maxima inalteravelmente praticada em todas as Naçoens, que conquistáraõ novos Dominios, introduzir logo nos Póvos conquistados o seu proprio idioma, por ser indisputavel, que este he hum dos meios mais efficazes para desterrar dos Póvos rusticos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiencia, que ao mesmo passo, que se introduz nelles o uso da lingua do Principe, que os conquistou, se lhes radica tambem o affecto, a veneraçãõ, e a obediencia ao mesmo Principe. Observando pois todas as Naçoens polidas do Mundo este prudente, e solido systema, nesta Conquista se praticou tanto pelo

*contrário, que só cuidáráõ os primeiros Conquistadores estabelecer nella o uso da Lingua, que chamaráõ geral; invenção verdadeiramente abominavel, e diabólica, para que privados os Índios de todos aquelles meios, que os podiaõ civilizar, permanecessem na rustica, e barbara sujeição, em que até agora se conservá vaõ. Para desterrar este perniciosissimo abuso, será hum dos principáes cuidados dos Directores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portugueza, naõ consentindo por modo algum, que os Meninos, e Meninas, que pertencerem ás Escólas, e todos aquelles Índios, que forem capazes de instrucção nesta materia, usem da Língua propria das suas Naçoens, ou da chamada geral; mas unicamente da Portugueza, na forma, que Sua Magestade tem recõmendado em repetidas ordens, que até agora se naõ observáraõ com total ruina Espiritual, e Temporal do Estado.*²⁴⁵

O ingrediente da uniformização dos costumes dos índios via o uso obrigatório da língua portuguesa e o posterior uso desse traço como um crivo para a classificação dos índios como civilizados, representou, didaticamente, a lógica labiríntica que subsidiou, historicamente, a produção social do acaboclamento.

A temporalidade do *Estado* se impôs às sociedades indígenas nesta conjuntura histórica de formação dos ideários de nação. Seus enlaces aprofundaram raízes com a efetiva transmigração do corpo e da alma reinol para a cidade do Rio de Janeiro em 1808.

Como vimos, em 1862, no Segundo Reinado, funcionários do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas desconstruíram as identidades dos índios na *capital* empregando *registros* sobre eles que sacramentavam a eficácia das elaborações tecidas em tempos anteriores, dizendo - *muitos aldeamentos são formados de indivíduos que, pela mór parte, sómente de índios tem o nome.*²⁴⁶ (grifos meus)

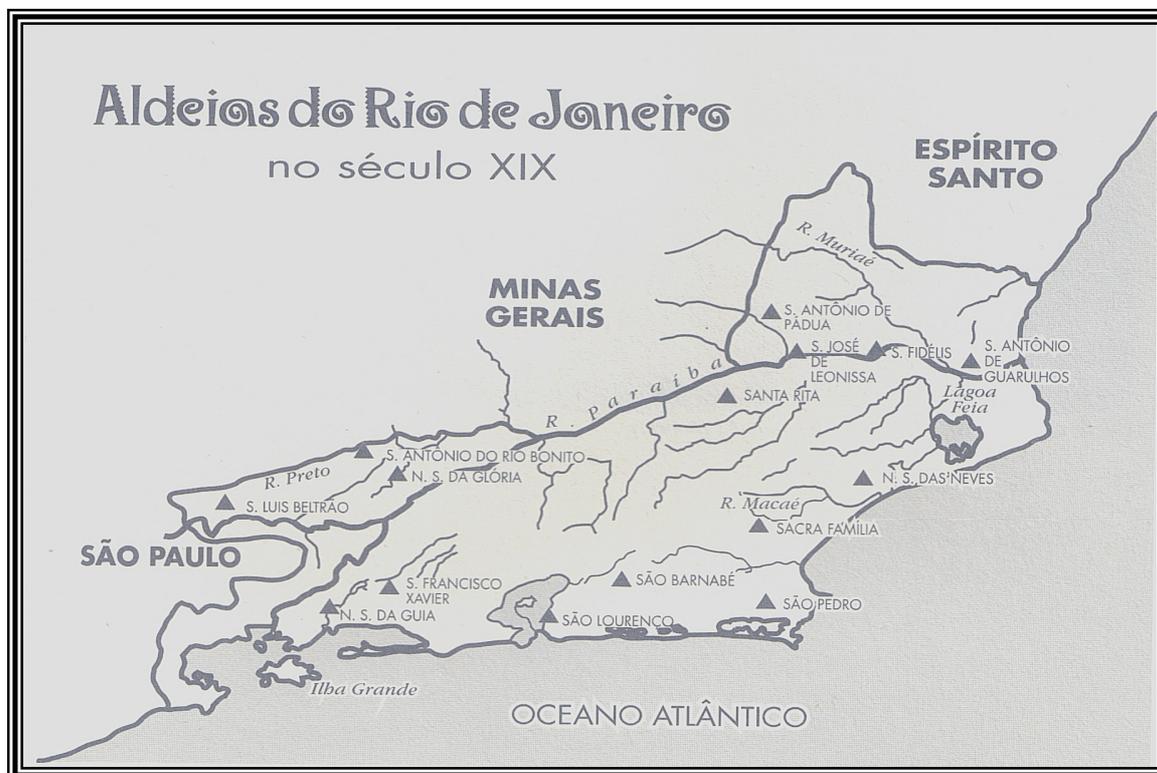
Entre a segunda metade do século dezoito e a primeira metade do século XIX foram reunidas as condições sócio-políticas para a produção social do acaboclamento dos índios pelo Estado que aportou seus interesses sobre a territorialidade do Rio de Janeiro.

Foram esses os traços fundamentais da dialética colonialista e da situação colonial que dimensionaram e reconfiguraram as *presenças* indígenas no Rio de Janeiro.

²⁴⁵ - Idem.

²⁴⁶ - Freire et al. (1997). op.cit. p.66.

O mapa abaixo, sobre os aldeamentos de índios²⁴⁷ distribuídos pela territorialidade do Rio de Janeiro, sugere a extensão desses investimentos.



O ambiente para a legitimação do *mito* das três raças formativas do Brasil foi tecido nessas teias de apropriações de novos *registros* sobre os índios. A mestiçagem, antes abominada, foi se tornando uma gramaticalidade civilizatória.

A transformação da praça mercantil carioca, no início do século XIX, em principal porta para a entrada de milhares de africanos incorporados ao expansionismo da cafeicultura, reagrupou as peças do tabuleiro, rearmando correlações de forças. Arrumá-las, simbolicamente, para servir a nação, foi uma obra dos *homens bons* do IHGB em consórcio com muitos padres Teixeira e muitos servidores da Nação. Submetê-las ao império do Estado foi obra de muitas outras mentes e corações.

Os liames dessa reengenharia sócio-política da primeira metade do século dezenove transitaram pela segunda metade dos oitocentos, recebendo contornos apropriados ao tempo de suas realizações, e aportaram, na primeira metade do século

²⁴⁷ - Freire et al. (1997), p.60.

XX repaginados, mas, essencialmente, informados pela colonialidade dos tempos do *Diretório*.

Uma das interseções e criações dessa temporalidade que atingiu as sociedades indígenas foi a elaboração da “mistura” como um benefício da civilização. Mistura subordinada ao império das hierarquias colonialistas. Nas condições sócio-históricas reunidas no Rio de Janeiro, a criação respondeu pela produção, em escala social, do *caboclo*, como um índio *civilizado* ou “confundido”, misturado à população.

Ainda assim, esta invenção não foi uma exclusividade da “região”. Em seu estudo sobre o processo de acaboclamento dos índios na região amazônica entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX, Neto (1988) apontou os interesses das elites reunidas na região como determinantes para a elaboração do que ele denominou de uma transfiguração dos índios de maioria em minoria na região amazônica²⁴⁸.

Outros estudos apontaram o acaboclamento como um traço da aculturação²⁴⁹ dos índios. Não é o caso neste estudo. Na verdade, o que singularizou o acaboclamento dos índios no Rio de Janeiro não foram os aspectos relativos à diminuição demográfica indígena, ainda que ela tenha ocorrido, por causas sociais ou epidemiológicas. Nem uma pretensa aculturação resultante do assimilacionismo. O que fez o acaboclamento adquirir ares de produção social foi o compartilhamento destas premissas nos *registros* sobre os índios nesse ambiente de civilização pela sociedade envolvente, a quem coube a formatação desse construto.

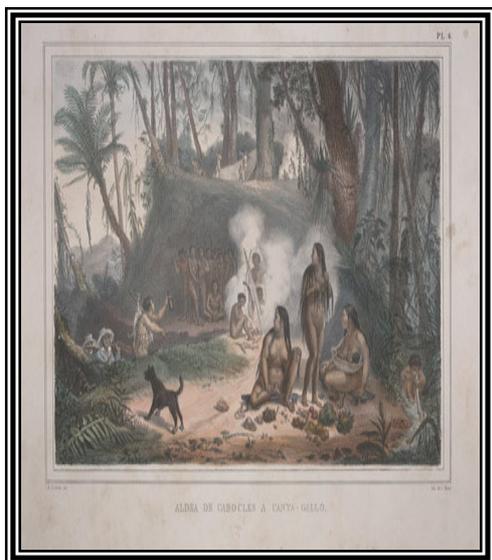
O construto do *caboclo* e do acaboclamento pelas *elites* foi uma conjugação dos verbos *misturar* e *civilizar* para as situações de interações vivenciadas por elas junto aos índios no mundo social do Rio de Janeiro. Os *registros* de *papel branco* foram o corolário dos *investimentos* das elites na *mistura*.

²⁴⁸ - Ver NETO, Carlos de Araújo Moreira. *Índios da Amazônia, de Maioria a Minoria (1750-1850)*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda., 1988.

²⁴⁹ - Não compartilho nesta interpretação da acepção de *aculturação* para compreender as trocas sócio-culturais que marcaram as interações de índios com não-índios no Rio de Janeiro do *longo século XIX*. Vislumbro o acaboclamento como uma imposição sócio-simbólica das elites reunidas nesta territorialidade sobre os índios e a resistência adaptativa que estes desenvolveram diante desta imposição. Ver como exemplo da idéia de *caboclo* como uma manifestação da aculturação dos índios em Ribeiro (1995 e 1996) e para uma crítica a essa perspectiva Roberto Cardoso de Oliveira (1996) e João Pacheco (1998).

Debret apresentou, na primeira metade do século XIX, uma imagem da “Aldeia de caboclos” em Cantagalo, territorialidade fluminense. A plasticidade da pintura é sugestiva, os caboclos “parecem” índios de pinturas anteriores do mesmo autor, exatamente porque eram índios, representados como caboclos.

Chegando à entrada da Aldeia, homens “brancos” oferecem bebida aos “caboclos”. Segundo o padre Teixeira de Mangaratiba, a bebida era um “hábito dos índios”. Nos traços de Debret, a civilização ofereceu a bebida como um gesto de aproximação. Neste caso, o pintor enxergou, mais profundamente, a relação em *jogo*, do que o Padre. Mas isto foi apenas um condicionamento de um exímio cronista.



Se compararmos as duas pinturas de Debret apresentadas como referentes às aldeias de caboclos, vemos que ambas são representativas da vida indígena nas regiões de Cantagalo. Vê-las como narrativas do acaboclamento *pictórico*²⁵⁰ de uma época de transmigrações de corpos e almas não é um exagero. Na imagem ao lado, a organização social dos *caboclos* é uma descrição *etnográfica* do ethos tribal de etnias indígenas com contatos interétnicos com a sociedade envolvente.



A segunda imagem, com um “caboclo” demonstrando sua destreza no manuseio do arco não deixa dúvida de que o *registro* da pictografia como uma narrativa do acaboclamento foi evidente.

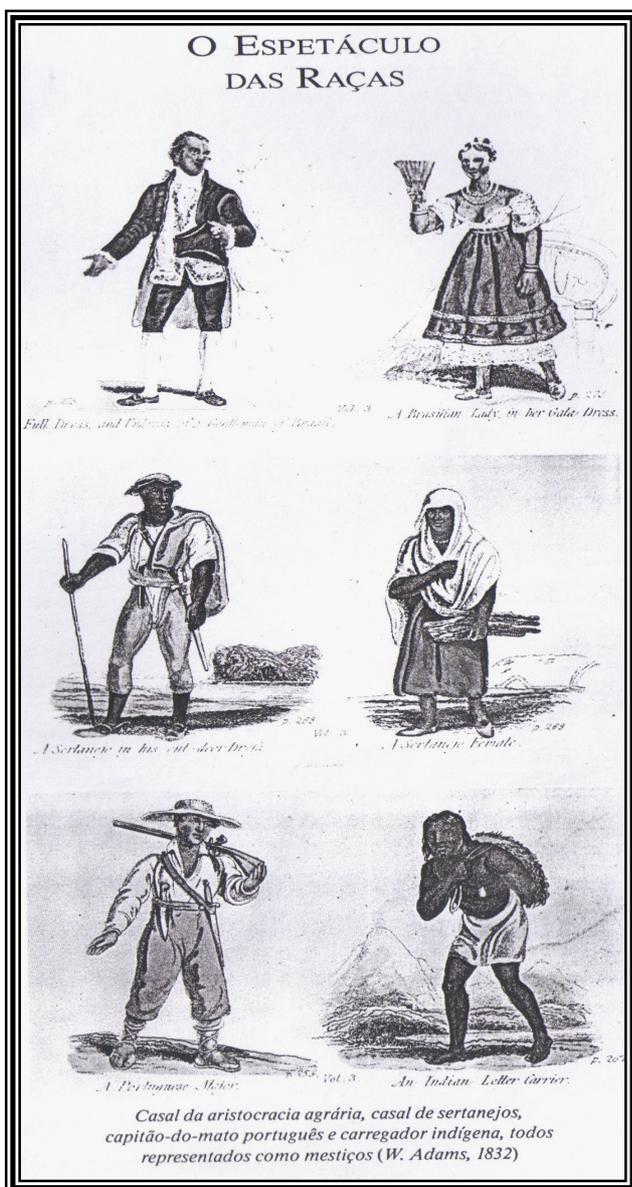
Outra representação marcante desse *jogo* de linguagens classificatórias foi o cenário ambiental descrito como pano de fundo das atividades dos “caboclos”. São descrições paisagísticas do imaginário oitocentista sobre os *sertões*, lugar da selvageria deveria ser civilizado.

De alguma forma, muitos relatos de viajantes buscaram fornecer, do ponto de vista cartográfico, as coordenadas para a

²⁵⁰ - Biblioteca Nacional. Acervo Iconografia. Disponível no endereço <http://www.bn.br/portal/>.

atuação da *Marcha civilizatória*. Telles (1984) interpretou, satisfatoriamente, o aspecto, apontando que muitos relatos de viajantes atenderam a pressupostos evolucionistas que supunham explicar a heterogeneidade através da unidade ou, em outros termos, explicar cientificamente uma unidade ocultando a diversidade (42).

A pictografia e a fotografia do século XIX promoveram montagens de imagens, constantemente, entre índios e caboclos. A aceitação das idéias evolucionistas entre diferentes segmentos culturais e intelectuais da sociedade brasileira, na segunda metade do século XIX foi, como observou Schwartz (1993), uma das unanimidades do pensamento científico da época.



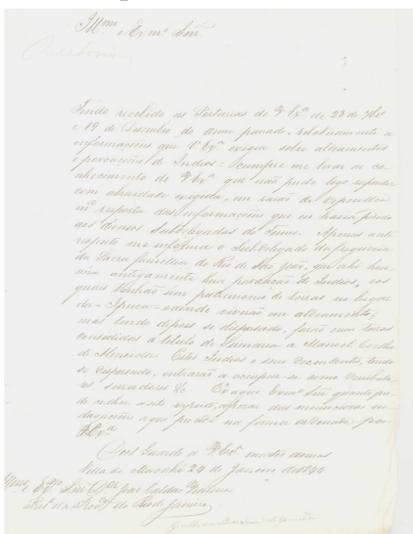
Favoráveis ou contrários à mestiçagem, todos enxergavam nela benefícios ou malefícios para a civilização do Brasil. A questão em tela, neste período, foi decidir a melhor maneira de lidar com o “problema”, o que fazer com a mistura²⁵¹, tão flagrante, segundo as elites. A *gente* branca, cercada de tipos diferentes e com rostos que não se coadunavam com a imagem da nação capaz de introduzir o Brasil no conserto das nações civilizadas, conectou a questão racial ao desafio da *Governança* do país. Razão pela qual, a temática adquiriu *status* de política de Estado. Neste âmbito, a política do acaboclamento dos índios recebeu, na metade do século dezenove, uma sorte de investimentos que mobilizou níveis diferenciados das estruturas do estado imperial e da estrutura dos governos locais.

²⁵¹ - Schwartz op.cit. p. 177.

III – Geografia de um apagamento – O Rio de Janeiro como epicentro de uma engenharia política no oitocentos.

Illmo. Exmo. Snr.

Tendo recebido as Portarias de V. Ex^a. de 23 de julho e de 19 de Dezembro do anno passado, relativamente a informações que V. Ex^a. exigia sobre aldeamento e



*povoações de Indios: Cumpre-me levar ao conhecimento de V. EX^a. que não pude logo responder com a brevidade exigida, em razão de depender m^a. resposta das informações das informações que eu havia pedido aos diversos subdelegados da Freguesia da Sacra família do Rio de São João, que ahi houvera antigamente hua povoação de Indios, e os quais tinham um patrimônio de terras no lugar da = Ipuca = e aonde viverão em aldeamento; **mas tendo dipoes se***

*dispersado, forão essas terras consididas a titulo de Sesmaria a Manoel Coelho de Almeida. Estes Indios e seus descendentes, tendo se dipersado, entrarão a **occupar-se como derrubadores, serradores etc.** Eis aqui Exmo. Snr. Quanto que de colher a este respeito, apesar das minuciozas indagações que procedi na forma ordenada por V. Ex^a Deos Guarde a V. Ex^a. muitos annos Villa de Machahé 24 de Janeiro de 1844.*

Illmo. Exmo. Snr. Dr. João Caldas Vianna

Pres. da Prov. do Rio de Janeiro.²⁵² (Grifos meus)

Escolhi essa correspondência como “abre-alas” do enredo que interpretaremos neste capítulo porque nela estão gravadas robustas evidências do tipo de *registros* produzidos sobre os índios no território fluminense na primeira metade do século XIX. Observemos os ingredientes da narrativa contida na correspondência enviada pelo representante da *Villa de Machahé*, em 1844, à Presidência de Província do Rio de Janeiro.

²⁵² - Fundo PP, maço 204, 10 fl.01. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro/APERJ.

Indagou a Presidência da Província sobre a existência de índios e de seus aldeamentos na região. A resposta foi negativa, descrevendo, porém, que no “passado” existiram índios com determinados patrimônios, mas tendo os índios abandonado a terra e se dispersado. Então as terras foram *consididas a título de Sesmaria a Manoel Coelho de Almeida*. Registrou que os índios e seus *descendentes* trabalhavam “*como derrubadores, serradores etc.*”

Vejam os significados dos códigos impressos nesses registros. Primeiro em relação ao tempo social da “desaparição” dos índios. O aldeamento de Ipuca foi formado no século XVII. Provavelmente com índios *Guarulho*²⁵³ descidos pelos jesuítas. Desde 1761 a Aldeia Sacra Família de Ipuca, região do atual município de Casimiro de Abreu, fora ocupada por imigrantes europeus em sintonia com uma das diretrizes civilizatórias do *Diretório*.

Nos anos finais dos setecentos, africanos e *mestiços* também foram incluídos no universo societário do aldeamento. O *capitão-mor* da aldeia de Ipuca, índio *civilizado*, responsável pela intermediação com a administração colonial, vivia a pressão da atmosfera daqueles tempos porque ostentava um casamento com uma escrava *negra*. O incômodo da situação era que, enquanto as determinações pombalinas extinguíram com o cativo “legal” dos índios, os códigos da sociedade escravista mantinham as previsões de cativo para os filhos de escravas africanas ou crioulas. Os filhos de um índio *civilizado* seriam, desta forma, escravos.

No mundo social da escravidão, essas combinações foram mais comuns do que as previsões legislativas poderiam “regular”. As complexas relações interétnicas vivenciadas pelos índios de Ipuca não constam diretamente dos registros impressos na narrativa da correspondência de 1844, mas, depois de duzentos anos de existência do aldeamento, cerca de 50 anos de intensos assédios sobre suas terras, os índios apenas “sumiram” e, dispersos pela região na companhia de seus descendentes – *caboclos*, trabalhavam como *derrubadores, serradores etc.*

Pelas características das atividades realizadas pelos índios e os “caboclos”, certamente em companhia de outros trabalhadores não-índios, os indígenas de Ipuca foram recrutados para a laboração em frentes de expansão agrícola e cafeeira na região. Na *gramaticalidade* do relatório, o uso do poder de classificação exercido por

²⁵³ - Os índios *Guaru* ou *Guarulho* viviam até o século XVI em torno da Serra dos Órgãos e nas margens dos rios Piabanha, Paraíba e afluentes, incluindo o Muriaé, com ramificações por Minas Gerais e o Espírito Santo, cf. Freire et al (1997), pp. 7-8.

integrantes da sociedade envolvente sobre a “condição indígena” - *Estes Índios e seus descendentes* – dispersos, misturados, acabocladados, segundo os agentes do Estado.

Nenhuma palavra sobre a ilegalidade da ocupação das terras dos índios por *intrusos*, nenhuma manifestação do Juiz de Órfãos²⁵⁴. Na verdade a narrativa empregada na resposta às inquirições do governo fluminense apresenta uma nítida convivência das elites municipais com o andamento das intrusões.

Diferentes funcionários do Estado, nos limites desta condição nos oitocentos, *subdelegados* que compunham funções de reconhecida representação do poder, conectados aos objetivos de *civilização* (polícia, politesse, polimento) silenciosamente conviveram com essas apropriações de terras e da força de trabalho dos índios.

As notícias sobre a presença de índios na Freguesia dependeram desses agentes sociais - *das informações que eu havia pedido aos diversos subdelegados da Freguesia da Sacra família do Rio de São João* - um “exército” de informantes para concluir não haver índios *aldeados* na região.

Além do tom razoavelmente fantasioso do relatório, parecendo responder mais a uma hierarquia dos poderes políticos e administrativos, visto que a “mobilização” de subdelegados deu-se com o propósito de satisfazer uma requisição do governo da Província, o *jogo* de imagens com a negativa da presença dos índios em Ipuca foi exuberante e fantasmagórica.

Não havia índios, mas havia alguns dispersos em companhia de seus descendentes. Quer dizer, índios de “verdade”- aldeados²⁵⁵, não havia, conforme o imaginário dos não-índios havia, apenas, “destribilizados” ou acabocladados. Foi um

²⁵⁴ - Desde 3 de julho de 1833 um Decreto Imperial determinou que os bens dos índios passariam a ser administrados pelos Juizes de Órfãos dos municípios respectivos. Ver CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *Legislação Indigenista no século XIX* ~ Uma Compilação: 1808 – 1889. São Paulo: Edusp/ Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992. O artigo de Cunha (1992:133-154) op.cit. oferece uma abordagem integrada sobre a política indigenista do período.

²⁵⁵ - É de suma importância destacar esse aspecto do imaginário das *elites* sobre os índios e suas aldeias. Já abordei os limites dessas “relações” quando tomadas de maneira idealizada e deslocadas das condições e das situações sócio-históricas vivenciadas pelos índios no intrincado mundo de contatos e de situações com as sociedades envolventes. Primeiro como o próprio caso em tela evidencia, o “modelo” de Aldeia ou de Aldeamento que o *não-índio* impõe como uma condição para o reconhecimento da *presença indígena* numa data relação de contatos não corresponde necessariamente ao tipo de organização sócio-espacial que os índios, por diversas razões, escolheram para a organização do seu “*ethos tribal*”, assim, o que o “outro” concebeu como “espaço de índio” não corresponderia ao *espaço* construído pelos próprios índios. Segundo, a mobilidade social dos índios ontem e de hoje não limita e não limitou as suas presenças às fronteiras das “florestas”. Os índios urbanos ontem tanto quanto hoje corresponderam e correspondem a um das “presenças” dos índios no Brasil, vide as informações fornecidas pelo Censo do IBGE de 1991/2000 – *Tendências demográficas – uma análise dos indígenas com base nos resultados*. Disponível: www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_impressao.

entra e sai de *corpos* e *almas* no relatório que mais parecia um ritual de *magia* do “que uma “averiguação” sobre o óbvio - havia índios!

Desvelou-se, num tom aparentemente contraditório, a “presença indígena”. O *jogo* da *captura* física e simbólica dos *registros* do acaboclamento, como o seu corolário, o *apagamento* dos índios nestas fronteiras étnicas, foi composto por apreensões como esta.

Tendo a Aldeia de Ipuca sido invadida por muitos não-índios, tendo os índios sido sugados para o coração das forças de expansão das fronteiras agrícolas da sociedade envolvente, trabalhando como serradores e derrubadores, tendo o Juiz de Órfãos e outras autoridades (tantos subdelegados!) convivido silenciosamente com a situação, nada mais “lógico” do que responder a indagação “presente” com o verbo do “passado”, dizendo:

*[...] que ahi houvera antigamente hua povoação de Indios, e os quais tinham um patrimônio de terras no lugar da = Ipuca = e aonde viverão em aldeamento; mas tendo dipoes se despensado, forão essas terras consididas a titulo de Sesmaria a Manoel Coelho de Almeida*²⁵⁶

Toda a métrica lingüística utilizada no *registro* foi no sentido de conferir aos índios *corpus* desaparecidos. A única presença confirmada e registrada pelo reconhecimento oficial foi a do *sesmeiro* Manoel Coelho Almeida, outro *Manuel* como o padre de Mangaratiba de trinta e cinco anos antes. O padre em 1810 disse: *[...] seja por natureza, ou por falta de huma boa Direção, ou finalmente pela grande fertilidade do paiz, são [...] os Índios as pessoas maiz inertez, indolentes, e dadoz á ociosidade, q. podem haver.* (Negritos meus)

Os *ventos* carregaram essas a palavras e seus significados para outras regiões do território fluminense. O *ambiente*²⁵⁷ da época foi propício para a circularidade de convicções vulgarizadas sobre a “inércia” dos índios.

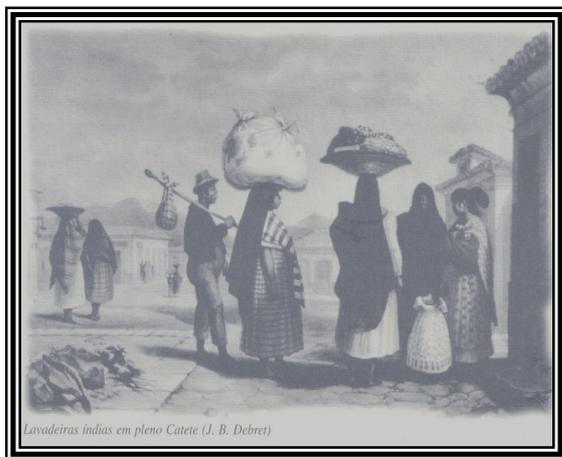
De fato, os índios de Ipuca dedicavam-se, segundo os *subdelegados*, a atividades laborais pesadas no interior das matas. Mas eram índios, e segundo as crenças circulantes possuíam uma “natural indolência” e uma tendência à “mistura”. Poderiam

²⁵⁶ - Idem.

²⁵⁷ - O debate sobre a *força* de *trabalho* dos índios no período oitocentista, inclusive, cativa, foi por muito tempo desconsiderado pela historiografia e por interpretações de matizes variadas no pensamento social brasileiro. Neste estudo ela foi considerada nos seus diferentes níveis de representatividade no mundo social do trabalho, sob o crivo crítico de formas “livres”, compulsórias e cativas.

ser *civilizados* e transformados em “*braços úteis*” à nação desde de que devidamente tutelados. *Jogo* de imagens manipuláveis ao sabor da situação e dos interesses envolventes em curso.

Na verdade, os índios de Mangaratiba trabalhavam e, segundo o padre Teixeira, o suficiente para garantir as condições materiais satisfatórias ao seu modo de vida. Criavam seus filhos como crianças sem impor exercícios laborais estranhos ou “pesados” aos seus códigos de sociabilidade, incluindo-os, ludicamente, no universo indígena como seres humanos em formação. Ajudavam aqui e ali na colheita de determinados itens da alimentação do grupo, mas, mesmo nesta atividade, realizavam-na como crianças e não como adultos. Não estavam empregadas como “braços úteis” na colheita do café, como desejou o *civilizado* e patriótico padre Manuel Teixeira. Não estavam no Arsenal da Marinha na capital aprendendo a serem úteis à nação como o menino *Manuel* (Chará do Padre) de apenas 11 anos em 1828, não ajudavam suas mães a lavar roupas no centro da cidade do Rio de Janeiro como capturou *Debret* com seus traços *ilustrados* representados na imagem abaixo²⁵⁸.



Estavam brincando “*todo o dia*” - “*fazendo travessuras, como atirando pedras pelos Telhados da vizinhança, ou matando passarinhos com hum certo arco vulgarmente chamado = bodoque*”, afirmou o inconsolável Padre Teixeira em 1810, em seu *Tractado* para a *civilização* dos índios de Mangaratiba.

Quando mais nos aproximamos dessas imagens e de suas dialéticas *capturas*, mais somos convidados a perceber o quanto

²⁵⁸ - Pintura de Jean B. Debret. In: Bessa et al. op.cit. p.68 Jean-Baptiste Debret ou De Bret (Paris, 18 de abril de 1768 — Paris, 28 de junho de 1848) foi um pintor e desenhista francês. Integrou a “*Missão Artística*” Francesa (1816), que fundou, no Rio de Janeiro, uma academia de Artes e Ofícios, mais tarde Academia Imperial de Belas Artes, onde lecionou pintura. Apesar de ser um artista de formação neoclássica – seu tutor foi o mestre do neoclassicismo, Jacques-Louis David – Debret (ao menos ao se analisar sua produção em *Viagem Pitoresca a Histórica ao Brasil*), em alguns aspectos, pode ser considerado um artista de transição entre o neoclassicismo e o romantismo. As *representações sobre os índios idealizados* foram marcas de seus traços sobre a temática; Fortes, com traços bem definidos e em *cenários heróicos* – demonstraram aspectos neoclassicistas. A imagem clássica dos índios *botocudos* como *guerreiros* é um exemplo “vivo” desse olhar idealizador. Mas a *imagem* que citamos acima (Freire et al (1997: 68) op.cit.) de *índias lavadeiras* realizando “serviços” na cidade do Rio de Janeiro, acompanhadas de uma *criança* indígena, observadas por um índio ou “caboclo” (com os pés descalços!), tal como viviam os ‘escravos de ganho’ que popularam o cotidiano carioca oitocentista, demonstrou, neste caso, seu “realismo” perante a *presença* de *índios* na capital. Para uma crítica historiográfica competente sobre o conceito de *Missão Artística Francesa* e os seus enlances na época ver Schwarts (2007).

multifacetária foram as presenças dos índios no território de capitalidade do Rio de Janeiro.

Ademais, não podemos esquecer os condicionamentos sócio-simbólicos que presidiram a produção dessas imagens e de inúmeras representações sobre os índios neste ambiente de civilização da *capital* do Brasil.

Nos anos de 1840, a formação de trabalhadores “livres” no mundo social da escravidão foi tema para toda sorte de brasileiros que sentiram a *nação* como uma *obra* ao alcance de suas mãos.

Os debates sobre o “fim do tráfico de escravos” e sobre a sua relativa contenção ou mudanças nos padrões de entrada de cativos africanos pelo porto do Rio de Janeiro no início dos anos de 1840²⁵⁹, debates no parlamento e nas ruas da capital sobre o assunto, foram realizados, em alguns pontos da geografia carioca, através do *jogo* de imagens que impôs um silêncio fúnebre sobre os índios por parte de elites locais coligados e postadas assimetricamente em condições desfavoráveis ao reconhecimento da *presença* dos índios na região.

Relatórios como este, disponíveis nos fundos *PPs* organizados no Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro - APERJ e em outros no Arquivo Nacional – AN, são intensos na exposição de *narrativas* como estas para a primeira metade do século XIX. Relatando assuntos diversos, mas frequentemente centrados na situação dos aldeamentos de índios no Rio de Janeiro.

Uma leitura crítica deles oferece uma compreensão satisfatória sobre a intencionalidade dessas inquirições. Conferir legitimidade à produção do acaboclamento e com isso disponibilizar terras e força de trabalho para as vagas civilizatórias do período.

²⁵⁹ - Foi na primeira metade do século XIX que a escravidão africana atingiu o seu auge no Rio de Janeiro. Entre os anos de 1808 e 1850, em termos absolutos, a Província concentrou a maior quantidade de cativos das Américas. O Censo de 1849 informou a existência de 80 mil escravos de origem africana. Antes de 1808, numa conjuntura de declínio das atividades mineradoras nas Minas Gerais, a média anual de entrada de escravos pelo porto do Rio de Janeiro alcançou o número de cerca de 10 mil. Após 1808, esse número dobrou, chegando a média de 20 mil. A grande oferta de força de trabalho cativa fez baixar o preço dos escravos, possibilitando uma disseminação ampla da aquisição de escravos por diferentes segmentos da sociedade carioca e fluminense em seus mais diversos níveis de renda. Acompanhou esse crescimento vertiginoso de escravos africanos e crioulos um conjunto de critérios valorativos sobre cada “etnia” de cativos. P.ex., os escravos identificados como *congós* costumavam ser vistos em termos *positivos* – eram tidos, pelos senhores proprietários, como os melhores escravos para a agricultura, as artes e ofícios e para o trabalho doméstico. As mulheres dessa *etnia* eram preferidas para o trabalho doméstico porque desfrutavam de uma reputação de *trabalhadeiras*. Na década de 1840, o comércio de crianças africanas escravizadas entre dez e catorze anos, vintos da região de Moçambique, e conhecidas também como Quelimanes, foi muito forte porque os preços dessas crianças tinha caído e o negócio tornara-se vantajoso para a *civilização* do Brasil, segundo as elites da época.

No *texto oculto* desses *registros* a indicação da subalternidade dos índios aos interesses das elites locais, e o corolário desta engenharia política, o *apagamento* da presença indígena na região²⁶⁰. Tais foram os significados impressos ou pretendidos nesta sorte de registros. Não que tenha havido uma racionalidade nesta *arte*, mas a inspiração foi claramente esta.

A existência cambiante dos índios nestes *registros* está nitidamente atrelada à questão da propriedade de terras. Lembro que o pressuposto do *nomadismo* dos índios serviu de argumento para Varnhagen sugerir a não existência de um “direito natural” dos índios sobre as terras que habitavam.

Certamente, os índios de Ipuca não eram nômades. As intensas relações interétnicas vividas por eles desde pelo menos a segunda metade do século dezoito, o avanço de “intrusos” sobre suas terras e o assédio de interesses que envolviam índios com seus “vizinhos” provavelmente pesaram para a formação de uma mobilidade espacial acentuada entre os índios naquele início do século XIX. Disto, para viverem “dispersos” e confundidos aos seus *descendentes*, foi uma longa imaginação e *captura* pelos *registros* de *papel branco*!

A força imaginativa que transformou progressivamente os índios de Ipuca em não-índios, que justificou a “extinção do aldeamento”, demonstrou a preponderância, nesta *produção*, do poder classificatório exercido pelos não-índios sobre os índios - dadas as correlações de força política reunidas na *situação*.

Esse foi o enredo da *situação colonial* que caracterizou as diversas fronteiras étnicas experimentadas pelos índios aldeados no território fluminense nos oitocentos.

²⁶⁰ - Transformados em *caboclos*, em *agregados* de Fazendas, *tutelados* pela força do poder de elites locais e regionais, muitos *índios* tornaram-se *peões* em fazendas pelo Rio de Janeiro. As relações de clientelismo, de madonismo e de Coronelismo que configuraram essas *tutelas* e *capturas* foram estudadas em termos sociológicos, históricos e fenomenológicos por Cammack (1979), por Carvalho (1997), por Diniz (1982), por Faoro (1958), por Leal (1948 e 1980) entre outros. As entranhas da subalternização de índios ao mando de *patrões* (a um certo sistema de patronagem ou de “barracão”) em regiões da Amazônia foi estudado e interpretado por Oliveira (1976 e 1996), entre outros trabalhos na mesma seara de estudos. Cabe salientar que essa *captura* do *caboclo*, tido, vulgarmente, como *descendente*, mas um “não-índio”, foi sempre permeada, como destaquei em outras oportunidades, pelos limites da condição de *livre* numa sociedade escravista como interpretaram Franco (1997) e Mattos (1998). A extensão dessa subalternização aos ditames de elites urbanas num Brasil crescentemente cosmopolita da passagem do século XIX para o século XX foi bem compreendida por Netto (1981 e 2001) e por Iamamoto e Carvalho (1982). A recuperação da imagem dos caboclos por um conjunto de intelectuais na virada do século e a sua deprecação por outras vertentes intelectuais acentuou uma máxima sobre a presença dos índios no Rio de Janeiro republicano. Toda vez que segmentos de “pés descalços” manifestaram suas revoltas e reivindicações (*turbas* ou *classes perigosas* para uns) ou complotamentos contrários a boa ordem e a imagem da cidade, foram, sintomaticamente associados, por jornais, cronistas e personalidades políticas e sociais, quando não por seguimentos da população em geral, como – *índios*! “*Comportaram-se como índios*”, como virou hábito dizer!...

Outra dimensão que o caso enseja diz respeito às relações políticas e de poder sobre a posse de terras antes de 1850. Para disponibilizar as terras dos índios de Ipuca ao sesmeiro *Manoel Coelho*, o *construto* da *dispersão* dos índios foi um salvo conduto para “legitimar” a ocupação delas pelo “novo proprietário”. A Lei de Terras de 1850 e sua regulamentação em 1854 consagraram a *legalidade* dessas posses.

Mesmo o *corpo* da *lei* tendo previsto o “reconhecimento das terras dos aldeamentos” dos índios de fato, como já demonstrei até aqui, o ambiente em questão, no século dezenove, foi de progressiva relativização e descaracterização da condição indígena de muitos dos “habitantes dos *ditos* aldeamentos”, o que significou na prática a liberação das terras dos aldeamentos para a aquisição de particulares que formaram latifúndios com o acréscimo exatamente de terras dos índios.

Fatos que permanecem em discussão até os dias atuais, como evidenciam os debates sobre as terras dos índios pataxós na Bahia e dos índios da Serra Raposa do Sol em Roraima, entre outras.²⁶¹

A retórica dessa senha civilizatória começou bem antes da regulamentação da propriedade de terras pela Lei de 1850. Os condicionamentos para a concessão de sesmarias foram desde longa data empecilhos para o usufruto das terras habitadas pelos os índios. Mesmo aldeamentos formados com base em semarias foram sempre fustigados por interesses de não-índios que alegavam o não cumprimento pelos índios de regras previstas na concessão de sesmarias.

Entre as “condições” estavam dar destino *útil e produtivo* às *posses concedidas*, como fosse: lavrar, medir, demarcar e *produzir*. Lembremos do julgamento do padre Teixeira sobre o uso inadequado das terras “férteis e abençoadas” de Mangaratiba pelos índios e temos uma mostra do que vicejou durante toda a era colonial e depois no Império, até a Lei de Terras de 1850, sobre o uso de terras pelos índios.

A política sesmeira acompanhou a história de Portugal até a formação do Estado moderno português no século XV (Lima: 1991). Sua realização no século dezesseis em terras do “Brasil” adaptou-se ao jogo de incentivos para a ocupação da

²⁶¹ - Ver os documentos elaborados pelos Conselho Indigenista Missionário e pelas organizações indígenas dos índios da Bahia e de Roraima disponíveis no endereço <http://www.cimi.org.br/> e o voto do relator Ministro Aires Brito no endereço <http://www.stf.jus.br/portal/principal/principal.asp> sobre a Raposa Serra do Sol.

população lusa sobre os territórios *conquistados* e para a formação de riquezas para o Império português.²⁶²

A extinção da política de sesmarias na primeira metade do século XIX e a aprovação e regulamentação dos novos procedimentos auferidos pela lei de terras nos anos 50 não mudaram, substantivamente, a relação de fragilidade dos índios para garantirem a posse de suas terras, em algumas situações, agravou a escala de apropriações delas por interesses de “vizinhos que comprovaram seus *registros* como compradores”.

Dentro do *jogo* de imagens praticado pelas elites para a produção de representações sobre os índios no Rio de Janeiro, eis as espécimes de *registros*, materiais e simbólicos, que afirmaram a desaparecimento dos índios do Rio de Janeiro.

No Império, e depois na República, as diretrizes políticas pactuadas pelas elites dos dois regimes para a execução das normativas previstas pela Lei de 1850 e sua regulamentação de 1854, no que tange ao desenvolvimento de políticas de acesso a terras, depositaram poderes discricionários em favor das elites regionais e locais no Brasil.²⁶³

As conseqüências dessa *pactuação* para as sociedades indígenas foram devastadoras.²⁶⁴ O *arcaísmo* que presidiu os investimentos das elites cariocas e fluminenses na primeira metade do século XIX sobre a territorialidade da região, fornecendo referências aos componentes do *corpo* nacional, revigorou seus princípios em pactuações como esta na segunda metade do século XIX e durante a República Velha.²⁶⁵

Quando a categoria de terras *devolutas*²⁶⁶ foi incorporada ao ordenamento jurídico-político brasileiro para tratar da qualidade de terras pertencentes ao Estado, geralmente de terras que envolviam disputas de propriedade sobre elas, o cerco aos aldeamentos continuou.

²⁶² - Ver sobre as historicidades das políticas de concessões de sesmarias os trabalhos de Porto (1963) e Lima (1991).

²⁶³ - Ver a este respeito Silva (1996).

²⁶⁴ - Ver os trabalhos organizados por Cunha (1992).

²⁶⁵ - Com o fim do Império, a constituição republicana de 1891 manteve a definição da identificação e do reconhecimento de terras indígenas nas “mãos” dos poderes estaduais, como havia sido no Império, com a autonomia das Províncias sobre a questão. Geralmente, submetidos aos interesses dos *Coronéis*, como as antigas províncias no Brasil monárquico tinham sido essa autonomia manteve o *arcaísmo político* sobre a temática.

²⁶⁶ - Para uma definição de terras devolutas ver Mota (1998).

Este foi, p.ex, o ambiente de questões sobre a posse de terras indígenas que marcou a fundação do SPI em 1910, bem como o tratamento dispensado pelas políticas indigenistas sobre o assunto desde então, margeando constatemente essa questão, comumente desfavoráveis aos índios, inclusive por parte decisões do órgão tutelar, até que sofreressem mudanças, inclusive de ordem constitucional, após a aprovação da carta magna de 1988.²⁶⁷

Esse panorama inicial sobre os condicionamentos para a produção dos registros do *acaboclamento* e do *papel branco* sobre os índios no Rio de Janeiro limitou-se a apresentar evidenciações que marcaram as experiências societárias dos índios tidos como aldeados, ou nem tanto, segundo o registro que acabamos de visitar. Vejamos, agora, as geografias do *apagamento* nos arredores da cidade do Rio de Janeiro nos tempos e contextos de suas produções.

Para isso, farei uma abordagem histórica e situacional da formação da *capitalidade* da cidade e de algumas fronteiras étnicas específicas à presença dos índios na urbanidade carioca no *longo* século XIX.

Perseguindo essas fronteiras, lancei mão de referências demográficas, econômicas e sociais para montar um caleidoscópico quadro de fatores que conjugados forneceram capitais simbólicos à *fabricação* do *apagamento* dos índios. Vejamos o que foi possível.

III. 1 – **A Territorialidade política de uma edificação duradoura.**

Urbanidade...

As bucólicas ruas provincianas da capital colonial do Brasil, ligadas a diferentes redes de contatos com as capitanias do sul, movimentavam negócios e combinações de toda espécie, no século dezoito.

O mundo social setesentista na cidade do Rio de Janeiro ofereceu oportunidades de comércio e trabalho envolvendo segmentos sociais diversos e grupos étnicos variados.

²⁶⁷ - Para maiores informações sobre os novos marcos legais e constitucionais para o debate das questões indígenas ver Lima (2001).

Se a luz do dia abrigava uma babel de rostos e vestimentas, as noites descortinavam corpos, gestos, festas e rivalidades. O som que crepitava desse cotidiano era poliglota. Dentre muitas vozes e olhares reunidos em suas miúdas praças, algumas anunciavam as *presenças* de índios de diferentes etnias circulando entre os demais transeuntes.

Nada que sugerisse o que algumas vilas e cidades do território fluminense já sabiam – terem sido originadas de aldeamentos de índios no início de suas existências²⁶⁸. Ainda assim, em 1768 D. Luís de Almeida Portugal Soares Alarcão d’Eça Melo Silva Mascarenhas - marquês do Lavradio e vice-rei da capital comentou: “*Este país o achei com pouco mais adiantamento que aquele que lhe estabeleceu Pedro Álvares Cabral quando fez a descoberta desta conquista.*”²⁶⁹

Homem de espírito metropolitano, cortesão, com olhos renascentistas, o Marquês do Lavradio exagerou nas tintas. Pintou uma aquarela passadista sobre uma multidão de gentes que no setecentos em nada lembraria os tempos de Cabral, tempos de muitas noites iluminadas por fogueiras que devoravam *corpos e almas* de índios - aos olhos dos cronistas da época.²⁷⁰

Importa, entretanto, captar os sentidos desse olhar. A *capital* nasceu assim, vestida por muitos costumes, tradições e fundada na diversidade étnica. Passados mais de duzentos anos de colonização, com quebras demográficas substantivas entre as sociedades indígenas²⁷¹, tal como árvores queimadas que sobrevivem em suas raízes, os índios a populavam e viviam seus ritmos urbanos.

As impressões do Vice-rei, se não podem ser tomadas ao pé da letra, como de resto nada pode, ao menos não silenciaram sobre a presença dos índios no imaginário reinol. Simbólica ou “concreta”, depende do olhar que desenvolvemos sobre o “real” e o *imaginário*²⁷².

Ainda hoje, quando pessoas de todos os segmentos sociais brasileiros são instadas a emitir opiniões sobre as “*causas indígenas*”, e manifestam seu “apóio”²⁷³, na

²⁶⁸ – Para melhores informações sobre aldeamentos que deram origem a inúmeras cidades ver o caso de Sergipe no estudo de Ariovaldo (1981).

²⁶⁹ - Mota (2000) op.cit.

²⁷⁰ - Ver sobre este assunto Ribeiro (1996).

²⁷¹ - Idem.

²⁷² - Para uma abordagem consistente da questão do imaginário ver Nilda Teves (1992).

²⁷³ - Ver a pesquisa realizada pelo Instituto Sócio-Ambiental - ISA em 2000, disponível no endereço http://www.socioambiental.org/home_html.

mesma proporção em que o fazem, descrevem os índios como habitantes das *florestas*²⁷⁴, tal qual o índio idealizado do romantismo.

O censo populacional do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE de 2000 ofereceu outra “realidade” sobre as populações indígenas do Brasil distante da oferecida por este imaginário popular.

Para o Estado do Rio de Janeiro, esta *realidade* foi ainda mais marcante. Entretanto, o que é o “real” quando o olhar está informado até o córtex cerebral por imagens idealizadas? O imaginário é decisivo no equacionamento de nossas interpretações do “real”.²⁷⁵ O *Canto* das três raças foi inquirido na introdução desta interpretação exatamente sobre essa perspectiva

Voltando aos dias ensolarados da *capital* colonial, mesmo antes de ser coberta pelo *status* de *centro* geo-político do império português em 1808, os índios trabalhavam duramente construindo os empreendimentos mais significativos para a vida da urbe. Um deles foi o Aqueduto da Carioca, atual Arcos da Lapa.

No início deste tópico mencionei algumas características da cidade no que tangia à sua capacidade de oferecer “oportunidades” de trabalho e de comércio. Aqui faltou dizer: de trabalho cativo, compulsório e subalternizado para os índios no Rio de Janeiro.

O centro gravitacional dos negócios da cidade e do seu porto, já no início dos anos setecentos, girava em torno do *Trato*²⁷⁶ de escravos e dos lucros dele advindos. Escravos *da terra e da guiné*²⁷⁷, sendo que para os primeiros o circuito do *trato* foi *brasílico*²⁷⁸.

Relações de trabalho *compulsório*²⁷⁹ – para não perder a mania nacional pelo emprego de *sofismas* – movimentavam o mundo dos aldeamentos de índios instalados nos arredores da cidade carioca ou em circunvizinhanças do território fluminense em formação. A cultura da escravidão “disfarçada” foi militante nas interações dos índios junto às sociedades envolventes de todo o território *brasílico*.

²⁷⁴ - Idem.

²⁷⁵ - Teves op.cit.

²⁷⁶ - Ver a abordagem desenvolvida por Alencastro op.cit.

²⁷⁷ - Ver os trabalhos de Monteiro (1994) para a definição de “negros da Terra” em relação aos índios e de “negros da Guiné” para os africanos em Alencastro op.cit.

²⁷⁸ - As abordagens de Monteiro op.cit. e Ramos op.cit. oferecem boas abordagens sobre a temática.

²⁷⁹ - As relações de trabalho compulsório sobre os índios nos quase três séculos e meio de colonização portuguesa estão bem interpretadas em Freire (1994 e 2001).

A construção do Aqueduto da Carioca teve início nos primeiros anos do século XVII²⁸⁰. Sua conclusão da obra foi “demorada”, e envolveu em grande parte a força de trabalho dos índios. Segundo uma correspondência de autoria de um André Soares de Sousa²⁸¹, os índios reclamavam o não “pagamento” por seus “serviços”. Em suas palavras:

*Dizem os officiais do Senado da Cidade de S. Sebastiam do Rio de Janeiro, que elles atualmente estão continuando a obra da Condução d’agua da Carioca para á Cidade como V. Mag.de foy servido mandar determinar; a qual obra senão pode fazer **sem aistencia dos Indios, que são os trabalhadorez, que naquellas partes costumão trabalhar, e sempre foy uso e costume, dar se lhe de seu jornal, asy nas obras do L. Senado, como nas dos engenhos dos particulares, de comer todos os dias e no cabo do Mez duaz tantas varas de algodam; E por a hora o R.do. Pe. Reytor da Comp.^a da ditta Cidade **lhe altera este antigo costume, querendo sedem aos dittos Indios quatro vintens cada dia sobre o que tem feito suplica a Vossa Mg.de o Reverendo P.e Reytor, ao que V. Mg.de deve ser servido não lhe dessem, porquanto todo atendimento do subcidio piqueno aplicado a ditta obra, não será o bastante se só os jornaiz dos dittos Indios , por serem muytos os que trabalham na ditta obra, e sómente no comer que se lhe dê, se faz hum considerável dispêndio, pello que V. Mg.de lhe façam de comsederlhe Provizão pata que sinão possa alterar o jornal dos dittos Indios ate’ aqui observado.*****

*Andre Soares de Souza.*²⁸²

Nem fogueiras nem impressões renascentistas iluminaram a *presença* dos índios na vida da cidade do Rio de Janeiro. Um André Soares, que não deixou claro seu papel na “intermediação” dos “direitos dos índios”, ofereceu outras *impressões* sobre os *costumes* do período em relação aos índios.

Segundo seu depoimento, a *força* de trabalho dos índios foi fundamental à vida social, econômica e à arquitetura da cidade – “*a qual obra senão pode fazer **sem aistencia dos Indios, que são os trabalhadorez, que naquellas partes costumão trabalhar, e sempre foy uso e costume, dar se lhe de seu jornal, asy nas obras do L. Senado, como nas dos engenhos dos particulares.*** Soares confirmou o que temos arquivado, a *força de trabalho* dos índios, considerada por alguns estudos sobre a escravidão como “força complementar” à mão-

²⁸⁰ – Sobre a obra do Aqueduto da Carioca e o emprego da força de trabalho dos índios ver Freire et. al. op. cit.

²⁸¹ – Idem, p.77.

²⁸² - Arquivo Nacional. Fundo Vice-Reinado, Cx. 770, Pacote 2 doc. 1 a 11, – Período 1727/1807.

de-obra africana²⁸³, só o foi no sentido *quantitativo* para o avanço das frentes agrícolas no Rio de Janeiro, ainda assim não foi desprezível como já apontamos.

No mundo do trabalho urbano, a força de trabalho dos índios foi ainda mais insinuante. Mantendo o cuidado em relação à questão demográfica fortemente favorável ao trabalho de cativos e forros de origem africana, ela foi, em alguns momentos e aspectos, fundamental, como confirmou Soares.

O pagamento de *jornais*²⁸⁴ aos índios era um costume antigo, feito, geralmente, em *varas de algodão*²⁸⁵, coisa que pelo raciocínio do “mediador” da negociação seria mais “barato” do que o pagamento de *quatro vinténs* como sugerido pelo Reverendo Padre reitor da Companhia da Cidade. Pelo raciocínio exposto, Andre talvez fosse um dos “empreiteiros” da obra, “fato” que demonstraria o significado do que denominou como “*direito dos índios*”, conforme os costumes de *todos* esses empreiteiros na época.²⁸⁶

Sua preocupação foi com o aumento dos custos da construção do Aqueduto. O tipo de *tutela* que buscou exercer sobre os *direitos* dos trabalhadores índios apresentou o *texto oculto* das representações compartilhadas por segmentos diferenciados das elites cariocas sobre os índios na *urbe* – valiam poucos *jornais* como obreiros, mas muito como *braços úteis* disponíveis aos interesses dos *civilizados*.

A miopia interpretativa que fundou o *esquecimento* sobre essas *presenças* dos índios e de seus significados na formação da sociedade carioca apenas legitimou o que Varnhagen sugeriu em 1850 – *esqueçamos que são Índios!*

As motivações para esse esquecimento envolveram um tipo de *parti pris* - quer dizer, uma idéia *a priori* sobre o que significava *ser índio* nesse período. Estudos que leram as *fontes* coloniais ou do império sem o cuidado de perceber o *jogo* de imagens narrado nelas reverberaram a *eficácia* dos *construtos* do *acaboclamento* e do *apagamento* dos índios na *territorialidade* do Rio de Janeiro.

Os *índios urbanos*²⁸⁷, índios “verdadeiros” ou “não”, foram (e são) uma *presença* protagonista para a reformulação dos espaços de *cidadania* no mundo social

²⁸³ - Vide Alencastro op.cit.

²⁸⁴ - Ver a este respeito Freire et al., op.cit.

²⁸⁵ - Para uma explicação mais pormenorizada sobre os produtos que obtiveram o valor de moeda nas transações comerciais ver Alencastro op.cit., Karasch op. cit. e Novais (1973).

²⁸⁶ - Uma boa abordagem sobre o papel dos intermediários, negociantes e atravessadores nas obras do Rio de Janeiro Colonial e no Império ver Fragozo (1998).

²⁸⁷ - Ver a abordagem de Baines (2001).

brasileiro, ontem e hoje. O mapa social dessa *presença* foi complexo no Rio de Janeiro oitocentista.

A Intendência de Polícia da Corte²⁸⁸, organizada logo após a instalação da gente reinol em território carioca no início do século XIX, forjou *registros* diferenciados sobre os índios, como vimos anteriormente.

Na *arte* classificatória empregada sobre dos indivíduos indígenas eles foram *capturados* no *singular*, sem qualquer referência *étnica*, a lógica da uniformização imperou, *policar*, não esqueçamos, foi *polir*!

Diferentes dos *registros* das fronteiras étnicas em regiões marcadas pela expansão do café e de outras atividades agrícolas nos ditos *sertões fluminenses*, onde os índios eram conhecidos pelas suas *nações* e figuraram dualizados entre a classificação de “mansos” ou aldeados versus a de *bárbaros* ou arredios – foi o caso de índios Puris, Coroados e Corobós, entre outros -, na cidade os índios foram identificados como indivíduos de condição *subalterna*, quer dizer, como *vadios*, *criminosos* ou outras designações para perturbadores da ordem.

Também apareceram capturados pelo ideário da *mistura*, foi o caso dos índios denominados como *cabras*, que abordamos anteriormente. Para a *gramaticalidade* da *Civilização* versus a *barbárie* realizar sua eficácia, alguns índios também foram representados como *civilizados*, na órbita do que esta *captura* significou na *capitalidade* carioca.

Novamente Debret, com seus traços, ofereceu um *retrato* dialético para a montagem da *capital* como uma *vitrine* da *nação*.

289



Jean Baptiste Debret, Índios Guarani civilizados.

²⁸⁸ - Para maiores informações vide Holloway (1997) op.cit.

²⁸⁹ - Freire, et al. op.cit. p.70

Na representação acima²⁹⁰, a estética da *civilização* do Império nos trópicos na primeira metade do século XIX – o índio civilizado. A cidade reuniu todos os rostos, feições e situações para a sobrevivência e para a afirmação dos índios no coração da obra em gestação neste período – a *nação*.

Nas condições das fronteiras de contato da *capital*, a *arte* e os substratos do *apagamento* dos índios foram diferenciados. Em 1813, um auto de devassa expedido contra João do Espírito Santo, **crioulo forro**, e João Baptista **Índio** – Capitão do Mato, visou impor a eles punições pelo roubo praticado ao Capitão Manoel Francisco da Silva.²⁹¹ Alianças produzidas no complexo mundo social da escravidão.

Em 14 de julho do mesmo ano foi determinado “proceder” um sumário contra Jose Dionizio **Índio**, de **Nação Hispanhola**²⁹².

Considerando as relações interétnicas vivenciadas pelos índios nos anos de 1817 e 1818, os registros das prisões envolvendo diferentes etnias no mundo societário da época, com indivíduos portadores de condições sócio-jurídicas diversas, livres ou cativas, também de muitos estrangeiros, oferecem um quadro sobre grau de complexidade das experiências dos índios na capitalidade do Rio de Janeiro.²⁹³

Em 1817, encontrei, nos fundos de Polícia da Corte, entre os escravos presos - 57 Benguella, 5 Mofumbe, 13 Ganguella, 60 Congo, 30 Moçambique, 42 Angola, 11 Monjollo, 32 Cabinda, 7 Calundá, 21 Cassange, 21 Mina, 24 Rebollo, 19 Calabar, 1 Loanda e 3 Camundongo, citados por suas referências “étnicas” tal como alertou Karasch sobre a sorte desses registros e suas motivações.²⁹⁴

Entre os *livres*, sem perder de vista o *mundo social da escravidão* que informava os limites dessa “condição”²⁹⁵, encontrei 58 crioulos, 18 **cabras**, 91 **forros**, 1 de nação, 18 pretos/as, 55 **pardos** e 2 **mestiços**, 1 livre sem qualquer referência étnica e 3 **índios**.²⁹⁶

E inúmeros marinheiros ingleses, um *hispanhol* e um francês. Muitos, por paraticarem capoeira²⁹⁷.

²⁹⁰ - Iconografia retirada de Freire et al (1997) op.cit., p.70.

²⁹¹ - Microfilme 401 – Fundo Polícia da Corte, Polícia Devaças, 1809 – 1813, Rolo 0.20.0 – 79.

²⁹² - Idem.

²⁹³ - Durante o reinado de D. João o número de estrangeiros na cidade-corte foi bastante representativo.

²⁹⁴ - Segundo Karasch op.cit., o preço dos escravos africanos dependia em parte do registro de sua “nação” como uma indicação do porto de embarque na costa africana e para a identificação do circuito de tratistas que atuavam nesta rota.

²⁹⁵ - Me refiro à frágil condição de *livre* do indivíduo inserido na sociedade escravista na época. Ver a esse respeito Franco op.cit.

²⁹⁶ - Idem. op.cit.

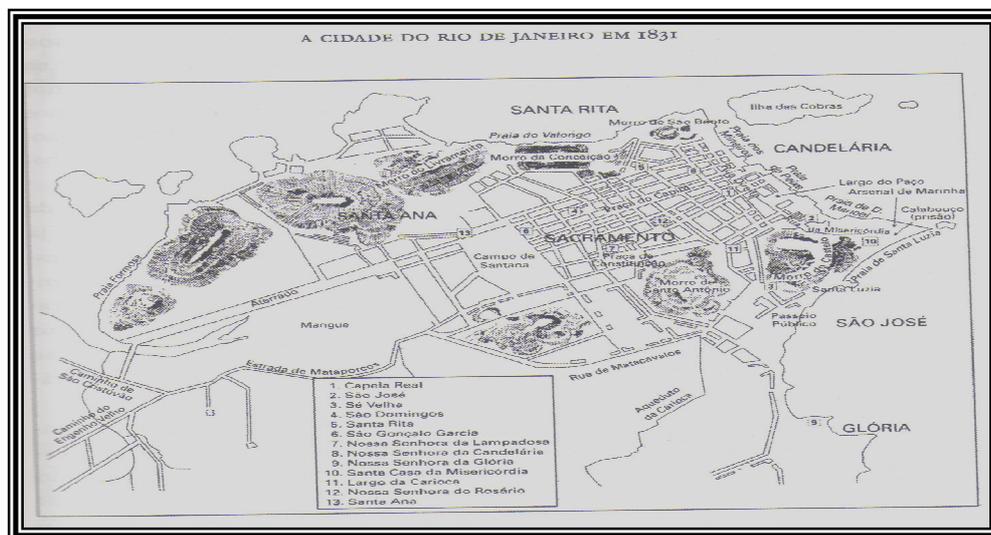
²⁹⁷ - Ver estudos publicados na Revista de História Brasileira (1988).

Como *índios*, foram citados três. Entre as outras classificações - *cabras*, *forros*, *pardos* e *mestiços* – foram 166²⁹⁸. Já mencionamos a pertinência de percebermos que em alguns desses *registros* possam ter sido incluídos *índios* que, por razões situacionais, foram lançados, no contexto de uma dinâmica da mobilidade étnica, como *cabras*, *pardos* ou *mestiços*. Para a condição de *forros* não é menos importante lembrar que nos anos cobertos por esses registros vigia o *13 de maio* joanimo de escravização dos *índios*.

No mesmo ano, alguns outros casos também oferecem pistas interessantes sobre os desafios sócio-étnicos experimentados por indivíduos indígenas residentes ou presentes na cidade carioca.

Vejamos, p.ex., que Domingos Cassange de Jose Jacintho, Antonio Gang^a. (Guanguella) de Joaq.m Lopes, Jacinta Cassange de Ant^o. de Queiroz, Paulo Ang^a.(Angola) de Ignácio Jose, Antonio Benguella de João Francisco de Faria, Francisco Beng^a.(Benguella) do Padre Francisco de Castro e Antonio Guang^a. de Domingos Marcondes²⁹⁹ foram presos por jogarem *casquinha* no Largo da Sé. A cada um foi determinado 100 açoites e 30 dias de prisão.³⁰⁰

A cidade do Rio de Janeiro foi formada por um número razoável de ruas e



freguesias, tendo se agigantado depois de 1808. O mapa da cidade³⁰¹ acima oferece um panorama da urbe nesse período.

²⁹⁸ - Arquivo Nacional. Fundo Polícia da Corte. Notação, Códice 403. vol 02.

²⁹⁹ - Nas fontes referentes à escravidão, é comum o lançamento do proprietário do cativo logo após a identificação do mesmo. Por isso, a forma repetida de registros dizendo *Fulano de tal de Cicrano de tal*. As abreviações sobre as *etnias* dos africanos são da fonte.

³⁰⁰ - Idem. op.cit.

³⁰¹ - Retirado de Karasch op.cit. p. 103.

Nelas ou tendo sido enviados de outras regiões da *capitalidade* carioca para frequentarem suas *cadeias*, presos, que em diversas ocasiões foram empregados em obras públicas da cidade, vários indivíduos etnicamente identificados foram registrados.

Foram os casos de Joze **Crioulo** de *Anna de tal* preso por ser capoeira e condenado a 100 açoites - João Antonio **preto forro** por se *supor* fugido de Galés - Bazilio **Cabra** de *Anto. Fransco.* - por *dar huã facada* na nádiga do **preto Fr.co.** (Francisco) do Padre Mel, 100 açoites³⁰².

Manoel Jose Francisco Índio, preso no dia 10 de julho, *remettido* da Vara de Rezende *por culpas, que ali tem, e se espera a remessa della.* Em 29 de dezembro de 1817 o **Pardo** escravo – Joaquim Antonio de Antonio José Duarte foi preso sem menção dos motivos.

João **Moçambique** de um *Inglês*, João **Congo** de *Manoel Ges.* – *Por serem encontrados com navalhas de ponta - 300 açoites e 3 meses de prisão.* Jose Joaquim **Pardo forro** e Francisco de Salles **Cabra forro** – *por furtarem[...] pouca de roupa a Silvestre de As., achados e entregue a seo Dono.*³⁰³

Jose Pedro Mestiço – *Remettido do Districtto de S. João Marcos por desconhecido, e suspeitos para Tijuca.* Manoel de Souza, *que diz ser forro* – *por haver furtado hum vestido de seda e hum veo de filló a M^a. Thereza, e for lhe entregue o furto.* Luiz José **Pardo forro** – *por pretender com outro pegar hum negro a titulo de fugido. O acompanhante de [...] ausentou-se*³⁰⁴.

E em 1818, em 10 de fevereiro – Antonio Joaquim **Índio** – *Remettido a Taguary por vadio e ladrão, e fazer insultos aos moradores aqle Districtto Tijuca.* Em 26 de Fevereiro – Joaquim da [...] **Preto forro** – *por estar abraçado a preta Maria Joaquina, não lhe querendo entregar [...] escrava fugida, que a tinha em caza refugiada.* Em abril – *Hum moleque Cabinda Bucal* – *Remettido do Engenho Novo por fugido.* No mesmo mês Manoel Joze do Nascimento [...] – *por furtar um par de meias ao Índio João Bernardes, e na ocasião da prisão, passou as meias a outro mas que fugio.* Em 27 de abril – *Filippe da Silva Índio* - *Por ser encontrado no quinatl de Joze Maria Rebelo fora de horas.*³⁰⁵

³⁰² - Arquivo Nacional. Fundo Polícia da Corte, op.cit.

³⁰³ - Id.

³⁰⁴ - Id.

³⁰⁵ - Id.

O lançamento dessa profusão de casos objetivou menos oferecer uma leitura mais particularizada de cada episódio inscrito no *mundo social da escravidão* e mais oferecer a paisagem multifacetária do ambiente da urbe carioca e de sua *capitalidade* para o exercício da vida dos índios nesta plêiade de relações. Algumas informações demográficas sobre as cidades da capitalidade carioca podem ajudar a visulização da importância demográfica relativa³⁰⁶ dos índios nas populações residentes em vilas, termos e cidades, bem como sobre a circularidade dessas moradias por ambientes societários diferentes dos aldeamentos, vejamos.

Para a Freguesia São João, onde os índios de Ipuca se localizavam, em 1806 a população do distrito foi descrita com os seguintes indivíduos residentes, entre outros:

Nome _____	Idade / Estado Civil / Mulheres / Etnia / Filho.
- Francisco Francisco da Costa, 35, Viúvo, <i>Índio</i> ;	
- Domingos [...] A. Greg. , 60, Viúvo, <i>Índio</i> ;	
- Pedro da Costa, 50, Cazado, 2, <i>Índio</i> ;	
- Ignácio Jozé, 40, Cazado, 2, <i>Índio</i> ;	
- André de Lima, 40, Cazado, 3, <i>Índio</i> ;	
- Jozé Mez, 32, Cazado, 4, <i>Índio</i> ;	
- Serafim Pedroso, 40, Cazado, 4, <i>Índio</i> . Filhos =	{ Antonio, 8 ; Domingo Filho, 4.
- Antonio Pinto, 25, Cazado, 3, <i>Índio</i> ;	
- Leonardo de Luna, 70, Cazado, 2, <i>Índio</i> ;	
- Antonio Jose, 30, Cazado, 3, <i>Índio</i> ;	
- Jozé Francisco de Souza, [?], Cazado, 3, <i>Índio</i> . Filhos =	{ Jozé Filho, 6; João, 4.
- Felizberto de Almeida, 46, Cazado, 3, <i>Índio</i> . Filhos =	{ Clara Filha, 12.
- João Ignácio, 30, Cazado, 3, <i>Índio</i> .	
- Alexandro Pinto, 80, Cazado, 1, <i>Índio</i> . Filhos =	{ Bartolomeu Filho, 10.
- Jozefa Pedreira, 80, Viúva, <i>Índia</i> .	{ Antonia, 12;
- M ^a . da Conceição, 60, Viúva, <i>Índia</i> . Filhos =	{ Fabiano, 6.

³⁰⁶ - Sobre a importância dos estudos demográficos ver Marcílio (1984).

Resumo: 310 Fogos = 2.227 pessoas, sendo: 53 **Pardos**, 20 **Pretos**, Um indicado como **Paralítico** e um total de **24 índios** entre adultos e crianças. O caso do **Índio**, Manoel Roriz, 40 anos, Cazado com **2 Mulheres**, podendo indicar uma família extensiva e apontar um papel destacado de Manoel entre os índios da Freguesia.

Para a maioria dos índios, à exceção de Alexandro Pinto, 80 anos, não constam as referências às mulheres por *Fogo*. E no caso das mulheres citadas, Jozefa Pedreira e Maria da Conceição, Índias, indicadas como Viúvas, apenas uma foi registrada com dois filhos.³⁰⁷ Obs. Os dados lançados na fonte não alcançam o total de indivíduos indicados como residentes na Freguesia, mas oferece uma panorâmica e uma tendência da composição étnica desta região fluminense.

Para Rezende, os registros do ano de 1806 foram:

<i>N.º. / Nomes</i>	<i>/Idades / Estados</i>	<i>/ N.º. Menores</i>	<i>/ N.º. Escravos/ Obs.</i>
4 <i>M.ª. Fernanda de Araújo</i>	55 <i>Cazado</i>	2	5 <i>Branco</i>
<i>Joze Agregado</i>	6 <i>solt.</i>	2	<i>Índio</i>
<i>Thomaz Ditto</i>	3 <i>D.ºs</i>		<i>D.ºs.</i>
62 <i>Joze Agregado</i>	10 <i>solt.</i>		<i>Índio</i>
<i>Pedro</i>	12 <i>solt.</i>		<i>Índio</i>
70 <i>Justiniano Nunez</i>	17 <i>solt.</i>		<i>Índio</i>
<i>Joze Nunez</i>	- <i>solt.</i>		<i>Índio</i>
232 <i>João Cardoso</i>	20 <i>solt.</i>		<i>Índio</i>
241 <i>Mandico Atragado</i>	28 <i>solt.</i>		<i>Índio</i>
336 <i>Manoel Antonio</i>	30 <i>Cazado</i>	6	<i>Índio</i>
461 <i>João Jebito</i>	30 <i>solt.</i>		<i>Índio</i>
463 <i>João Rodrigues</i>	28 <i>Cazado</i>		<i>Índio</i>
477 <i>João Agregado</i>	8 -		<i>Índio</i>

*Obs: Fogos = 531. / Branco = 130 / Preto Forro = 1 / Crioulo = 1 / Menores = 35 / Bastardos = 56 / Preta = 3 / Pardos = 42.*³⁰⁸

³⁰⁷ - Arquivo Nacional – 1806, Microfilme Relação da População do Districto da Companhia das Ordenanças da Freguezia de S. João, 1806

³⁰⁸ - Arquivo Nacional – 1806, Microfilme Rezende – Em 28 de Maio Capitão Jozé Soares Louzada.

Caberiam muitas considerações sobre esses registros de índios residentes na Freguesia de São João e em Rezende no início do século XIX. A oportunidade não permite porque o foco neste momento, com a citação desses dados demográficos, foi evidenciar a espacialidade da presença, da vida e das articulações societárias que caracterizaram os índios na capitalidade do Rio de Janeiro no oitocentos.

Em um futuro trabalho, isto poderá ser feito. No momento, o fundamental é destacar que a virulência do 13 de maio de 1808, pela circularidade de suas motivações entre os civilizados do Rio de Janeiro, pela publicização que recebeu na época e por serem essas regiões fluminenses frequentemente visitadas por “desbravadores” das fronteiras agrícolas que carreavam a *civilização* pelo *corpo* do território, a vida desses índios, ainda registrados nestes anos iniciais do século dezenove como *índios*, deva ter ficado, culturalmente, mais contrangidas a ser “civilizadas”.

Censos populacionais sobre essas regiões, transformadas administrativamente depois de 1822, apresentaram registros de *papel branco* sobre os índios aí registrados como tais nos anos de 1806, só dois anos antes do início da política indigenista joanina de “princípios claros”, como quis entender Varnhagem em seu Discurso sobre os índios perante a nacionalidade brasileira, nos anos de 1850.

Claramente, a marcha civilizatória impôs uma agenda decisiva para os índios residentes no Rio de Janeiro. Resistirem³⁰⁹: pelos meios possíveis e aos seus alcances - sobreviverem, cotidianamente aos desafios impostos pela atmosfera civilizatória daqueles anos do século XIX - adaptarem-se, negociando com os códigos carregados pelas representações contidas na lógica da *marcha*, refazendo suas vidas por meio de trocas simbólicas e identitárias compatíveis com as correlações de força vivenciadas por eles no *longo* XIX - e registrarem suas vidas, mesmo silenciosamente, como no ato derradeiro de suas existências, como fez a índia pury Maria Joaquina com seu registro de óbito de 1902, denunciando o cemitério simbólico imposto aos índios pela *civilização* na *capital* da *nação* – o Rio de Janeiro.

Depois da emancipação de 1822, o combate cotidiano dos índios pelas suas sobrevivências na urbanidade carioca permaneceu aquecido, sem que, o silêncio sepulcral das elaborações imaginativas das elites tenha conseguido impor, totalmente, limites a essas presenças.

³⁰⁹ - Trabalhei nesta interpretação com as noções de resistência referenciadas pela compreensão oferecida por Chauí (1996).

Nos anos de 1825 e 1826 os índios capturados pelas forças da *nova* (velha) *ordem* continuaram migrando *forçados* para a *capital* ou sendo vigiados em suas ruas. Em abril de 1825, Antonio Francisco - *Índio* foi enviado preso: *Por se encontrado nos anadaimes do novo Quartel do 2º. Regimento de Lª. desta Côrte, fazendo-se por isso suspeitozo*³¹⁰. Mais um índio preso por se “fazer suspeito”, ou seja, naturalmente criminoso.

Como a escravidão dos índios vigia desde o *13 de maio* de 1808, tendo valido como norma legal até 1831, o índio *João Francisco, Índio forro*, foi – *Remettido de Parati onde ter alguns piquenos furtos vindo da Ilha Grande sem despacho*³¹¹. Valentim Leandro *Índio*, foi – *Remetido de Taguahy por roubar em huma venda [...] e ter arrombado a porta da dita venda e andar naquele districto sem occupação e nem apozento certo*³¹².

Os índios *urbanos* foram incluídos no rol dos vadios, “chaga social” que, segundo as elites do período, desafiava a *civilização* da capital. O Código Criminal elaborado nos anos 30³¹³, inspirou o intedente geral de polícia, dr. Aureliano S. C de O. Coutinho a ordenar:

*Cumprindo a bem da segurança e tranqüilidade pública e individual dos cidadãos [...] por todos os meios legais, as pessoas vadias e mal procedidas a tomarem emprego honesto e útil de que subsistam [...] Nenhuma pessoa, de qualquer qualidade e condição que seja, poderá alugar casas a homens vadios, mal procedidos [...].*³¹⁴

A lógica para prisão do índio Antônio Francisco foi, enfim, *registrada*, como *suspeitozo* tratava-se de uma ameaça à *segurança e tranqüilidade pública e individual dos cidadãos*. Coloni indagou em 1824: “se a lei é para todos os cidadãos, estariam os indígenas entre tais cidadãos?” Tempos de cotidianos desafios para a vida dos índios na cidade. João de Souza *Índio* – *Por estar em dezordem achando-se embriagado com huma Navalha de ponta.*³¹⁵

Sebastião Joze, *Índio*, *Remettido da [...] não ter occupação alguma e andar sempre bêbado*. (Grifos meus) Joze Frreira – *Índio*, Luiz de França – *Índio*, Joze Bernardino

³¹⁰ - Arquivo Nacional. Fundo Polícia da Corte, Códice 403, Vol. 3 – Polícia Prisões 1825 – 1826.

³¹¹ - Idem.

³¹² - Idem.

³¹³ - Sobre a montagem dos ordenamentos jurídicos do Império ver Wolkmer (1998).

³¹⁴ - Citado por Pechamn (2002) op.cit., p. 105.

³¹⁵ - Idem, op.cit.

– *Índio: Todos por serem encontrados na rua da Valla pelas 11 horas da noite passados fazendo-se suspeitos, achando-se ao dito Joze Ferreira huma navalha de ponta, e dois retalhos de Irlanda groços*³¹⁶. (Grifos meus). A retórica da *captura* reuniu caledoscopicamente os índios, em meio às relações interétnicas, a toda sorte de situações pela sobrevivência.

Os casos abaixo pertencem ao mesmo ano de 1825 e narram essas capturas, vejamos:

- *Solto Joze Maria – Índio – Veio Remetido do regimento de Taguary por inyentar querer e ingressar a Ilha Grande sem [...], fazendo-se proprietário.*
- *João Tompson / Pedro Cabrete – Em 27 de tal [...] Presos forros americanos Por estarem pelas 10 horas da noite na rua do Sabão jogando [...].*
- *Joze Manoel de Souza Índio Por atacar a Manoel Ferreira Campos em sua porta com huma faca que deichou na ocazião da sua prisão.*
- *João Baptista Índio – Remettido da Villa de S. Joze de [...], pelo Comandante daquele Districto. Bento de Araújo Freitas. Prezo por ser [...] argudo da desfloraçãõ de huma criança naquele districto, em processo que esse não foi comprehendido.*
- *Dionizio Joze, Índio – Por dar duas facadas no braço de hum preto, e veio remettido de Taguary.*
- *Salvador Roiz, Índio – sem razão conhecida.*
- *Manoel Joze, Índio - sem razão conhecida.*
- *Joaquim Joze, Índio, Por achar, elle huma navalha de barba tijuca.*
- *Luiz de França, Índio, Por furtar huma porção de roupa a João Joze Tijuca.*

Em outro fundo, também para os anos de 1825 e 1826, encontrei alguns índios registrados, um foi - *Mauricio Jose Índio – Prezo por [...] Portaria e esteve no quartel do Campo de S. Anna e depois passou para a Cadea.*³¹⁷

No mesmo “comboio” de presos enviados ao Calabouço, uma importante instituição prisional do Império³¹⁸, foram enviados - *para a prezão do Calhabouço, neste mesmo dia: Antonio Benguella do Tenente Joze Mez / Joze Congo de Antonio Mendes Salgado / Joze Rebolo de Francisco Telles / Manuel Congo de Antonio de tal / Antonio Moçambique desse ignora o nome do Senhor / João Pardo, João Angola e Pedro Congo de D. Thereza de Jeuzs. / Joaquim Cabinda de Joze Gomes / Manuel*

³¹⁶ - Idem.

³¹⁷ - Arquivo Nacional, Fundo Polícia da Corte, Códice 403, Vol. 1 – Polícia Prisões 1825 – 1826.

³¹⁸ - Ver a este respeito Holloway (1997) op. cit.

*Crioulo de Francisco Rapozo / Jose Pereira de [...] Índio / Manoel Congo de Joze Ignácio que deo o nome de Joaquim / Florenço Joze da [...] Crioulo forro / Thomaz Mofunde de Domingos Joze Ferreira / Francisco Guanguella de Padre Joze Gregório / Simplicio Crioulo de Capitam Henrique Jorge de Araujo.*³¹⁹

Cada *registro* da vida dos índios na cidade do Rio de Janeiro nesses anos fundamentais para o estabelecimento dos pilares societários da nova nação apontou, ano após ano, para um encurtamento progressivo das oportunidades de realização social dos índios na urbanidade carioca. Cresceram suas relações interétnicas, mas seus espaços de sociabilidade étnica indígena foram encurtados.

A década de 1820 foi marcada, do ponto de vista do avanço das fronteiras do café pelo vale do Paraíba e por outras regiões da territorialidade fluminense, pelo acirramento dos conflitos dos civilizados junto aos índios puris, coroados, coropós e outros que, capturados pela vaga civilizatória, ou adaptaram-se às condições postas pela situação local de suas experiências de contato interétnico ou deslocaram-se rumo às cidades do entorno ou para a *capital*, como o fito de angariar novas oportunidades, como fizeram centenas de livres, libertos e estrangeiros.



Os estigmas investidos sobre os índios *botocudos* pela política joanina do início dos oitocentos, alardeados por Varnahagen nos anos de 1850 em seu *Discurso* à nação sobre o *lugar* dos índios na formação societária e na nacionalidade brasileiras, receberam pela ótica de Marc Ferrez³²⁰ uma representação

singela do ideário evolucionista em voga entre as elites brasileiras da segunda metade do século dezanove e da primeira metade do século XX.

³¹⁹ - Arquivo Nacional - Fundo Polícia da Corte, Códice 403, Vol. 3 – Polícia Prisões 1825 – 1826.

³²⁰ - Ferrez, Marc. Entre 1870 e 1899. DOI icon846212.tif - Iconografia FOTOS-ARM. 9.4.1(2). Acervo da Biblioteca Nacional.

Um *discuso* imagético³²¹, capturando uma índia *botocuda*, descrita em uma nota do *Discurso* de Varnhagen como uma devoradora de “crias”, uma selvagem abaixo dos animais irracionais na evolução dos seres vivos, que nem ao menos por instinto protegeria seus rebentos, é nesta fotografia, exposta, medida, como uma evidência sobre o nível de evolução que os índios “sem civilização”, *bárbaros*, alcançariam *sozinhos*, sem a ação colonizadora, civilizatória e *tutelar* dos *brancos*, das elites do país.

A *botocuda* e seu filho parecem dizer com seus corpos caídos, aparentando cansaço, o quanto pesado era para eles o fardo do *primitivismo*, da *barbárie*. Nada de autivez, como em geral foram retratados os imigrantes recém chegados ao Brasil, geralmente, moribundos, mas altivoz e felizes, pronto para laborarem pela civilização do Brasil. A índia, por sua vez, encena uma caminhada sem destino e sem perspectiva, carregando o pequeno rebento como a perfilar uma jovem *gente/gentio* desnutrida e sem futuro enquanto permanecesse distante da *civilização*.

Do outro lado, dividindo os ônus da incivilidade, vestida para representar o nível de civilização que a sociedade brasileira poderia oferecer aos bárbaros, uma *negra baiana*.

Ombros caídos, sentada, afinal a subalternidade³²² era o traço comum dos incivilizados, segundo as elites. Vestida com um *exotismo* tropical da *baianice*, como querem alguns, inspirando cordialidade e a submissão, com um turbante repaginado e ressignificado pelos ilustradores das imagens e das memoralidades nacionais, sem que tal vestimenta lembrasse os “horrores dos anos de 1830”, quando os escravos mulçumanos - *malês*³²³, temidos revoltosos, introduziram o turbante no país.

Além de flertar com outros fantasmas, como o *medo* causado pelo *haitianismo*, visitado por Varnhagen em seu *Discurso* ao retratar o caso do bárbaro *Haiti* como uma evidência do tipo de governança que as outras *raças* trariam ao Brasil caso os civilizados não os domesticassem ou *pacificassem*, como diriam alguns indigenistas republicanos mais adiante³²⁴. A imagem acima encerra, também, a idéia de que tudo e todos poderiam ser *capturados*³²⁵, ao seu tempo, pela *civilização*.

³²¹ - Ver as abordagens desenvolvidas nos Cadernos de Antropologia da Imagem (1995 e 1996).

³²² - Sobre o conceito de subalternidade ver Yamamoto e Carvalho (1982).

³²³ - Ver as abordagens desenvolvidas na Revista Brasileira de História op.cit.

³²⁴ - Consultar sobre o tema em Lima (1992) op.cit.

³²⁵ - Consultar abordagens desenvolvidas nos Cadernos de Antropologia da Imagem op.cit.

É frágil o *jogo* de sentidos dos ombros caídos nas duas imagens combinadas sobre as *raças* justapostas, *índios* e *negros* - como diria Martius, em seu enredo no *mito* fundador do perfil societário brasileiro nos anos de 1840.

Não tão justaposta assim, ele explicou, a *raça* superior no *mito* – a *raça branca*, foi dialeticamente ausente e presente neste igualitarismo.

Foi presente ao caminhar sobre o mesmo *território* que as outras, mas seus ombros sustentaram uma cabeça ativa e sonhadora, a *mente* do colonizador, sua posição no percurso formativo do Brasil foi composto pela angulação que sua altivez e sua superioridade intelectual lhe facultaram na geografia do *corpo* da *nação*. A *História*³²⁶ lhe foi justa, reservou o ápice da escalada para sua moradia.

Ficou *ausente* na *foto* enquanto o objetivo foi evidenciar e expor a subalternidade das demais *raças*, mas se manteve presente como produtor das imagens e das representações que narraram os gestos e rostos da barbárie e da submissão.

Sem cometer, publicamente, tantos esquecimentos descritos na lógica do *mito*, afinal, sem os ombros das outras *raças* a suportá-lo possivelmente não só não alçaria o cume quanto não permaneceria senhor das planícies.

No momento em que o cume da montanha foi conquistado, a oportunidade de lançar as pedras fundamentais da memoralidade de todo esse sacrifício foi criada. Da *capital* da *nação*, *lugar* e ápice de toda a marcha civilizatória empreendida até então, vislumbrando os horizontes do futuro, foram fabricados os retratos da *nação* imaginada e desejada que tantos sacrifícios exigiram dos seus conquistadores.



327

³²⁶ - Sobre uma crítica da matriz historiográfica da época ver Guimarães op.cit.

³²⁷ - Iconografia retirada de Schwarcz, op.cit., p.175.

Índios, caboclos³²⁸, cabras, africanos, crioulos, livres pobres, mestiços, pardos, toda a arraia miúda foi servindo aos experimentos da criação do *mito* em suas ressignificações ao longo do tempo. O *Canto*, nos anos de 1970, não negou esta elasticidade de significações do *mito*, apenas a ritmou conforme a atmosfera de seus compromissos na época de sua realização.

O território da cidade *capital* da nação foi neste aspecto laboratorial para a fabricação desses inventos. O ideário das elites fundado na viabilidade de uma mestiçagem civilizatória, em uma branquitude³²⁹ para a governança e uma civilização dos tipos brasileiros *arredios*, ganhou contornos decisivos na passagem do século XIX para o século XX.

Tudo acompanhado por uma crescente atenção ao surgimento de *turbas*³³⁰, dos indesejáveis, das “classes perigosas”³³¹, no seio da civilização polida que a *vitrine* da nação imaginou ser capaz de criar, desejou e moldurou, com os seus investimentos na ordem, na politesse e no *apagamento* da barbárie no território carioca e fluminense e, quiçá, do Brasil.

III. 2 – A Fabricação da mistura: os censos nacionais e a imagem de nação.

Dentre os principais investimentos para a *fabricação* do *apagamento* dos índios no Rio de Janeiro no período de passagem do século dezenove para o século vinte, os *censos* populacionais³³² foram, certamente, os mais sofisticados, decisivos e estruturantes recursos para a montagem de imagens sobre a *nação* nessa conjuntura histórica.

Os *Censos* retratariam a capacidade da civilização em “equacionar” e dar “lógica” ao que no início pareceu ser apenas uma *ilógica* *amalgamação*. Bonifácio ficaria surpreso com a inventividade do final do oitocentos para em *criar nações* onde as condições pareciam ser as mais desfavoráveis.³³³

³²⁸ - Citada por Schwartz op.cit. p. 175.

³²⁹ - Para uma abordagem sobre a noção de Branquitude ver Carone e Bento op.cit.

³³⁰ - Sobre a conceituação de turbas urbanas ver Pamplona op.cit.

³³¹ - Idem.

³³² - Ver Oliveira (1999).

³³³ - Para uma interpretação sobre as condições sócio-históricas de formação das nações ver Anderson op.cit.

Para a realização de censos populacionais não bastam recursos técnicos ou condições econômicas, é necessário dispor de capitais simbólicos a fim de ler os números de acordo com as expectativas empregadas nessa sorte de investimentos. Buscarei apresentar por ora um panorama dos censos populacionais realizados pelo Império e pela República, matizados pela vulgata científica e socialmente compartilhada, entre os nacionais, sobre a *mistura* ou a *mestiçagem* como atributos e como *condições* para a *civilização* do Brasil.

Importa destacar que nesta constelação de suposições e de certezas reunidas nas políticas dos censos populacionais nesse período, a idéia de que os índios, pacificados e integrados à civilização, eram *tipos* de fácil assimilação via a *mestiçagem*, arcabouço poderoso do *apagamento* nesta conjuntura, remontou velhas e tradicionais justificações construídas por vertentes da historiografia brasileira sobre o caráter pacífico e tolerante da colonização portuguesa no Brasil.

Primeiro o Censo Populacional do Império de 1872³³⁴. Nele, a população mais expressiva em termos regionais no país foi à mineira. Seguida pela baiana, ou pela *baianice*, cf. tipificação imagetica construída por Ferrez e analisada, anteriormente, a terceira foi a de Pernambuco, a quarta a de São Paulo e, finalmente, a quinta - a do Rio de Janeiro.

335

A população do Rio de Janeiro na época representava uma das maiores densidades demográficas do Brasil. Isto crescia de importância tendo em vista o *lugar* que essa *territorialidade* ocupava no imaginário construído sobre a nação civilizada nos trópicos e depositado sobre a *capital* desde os anos iniciais do século XIX.

A qualidade dessa significação superava, segundo seus idealizadores, o quinto lugar

PROVÍNCIAS	POPULAÇÃO TOTAL	CABOCLOS	%
AMAZONAS	57.610	36.828	63,9
PARÁ	275.237	44.589	16,2
MARANHÃO	359.040	10.943	3
PIAUI	202.222	13.453	6,6
CEARÁ	721.686	52.837	7,3
R. G. DO NORTE	239.979	11.039	4,7
PARAÍBA	376.226	9.567	2,5
PERNAMBUCO	841.539	11.805	1,4
ALAGOAS	348.009	6.364	1,8
SERGIPE	176.243	3.087	1,7
BAHIA	1.379.616	49.882	3,6
ESPÍRITO SANTO	82.137	5.529	6,7
MUNIC. NEUTRO (D.F.)	274.972	923	0,3
RIO DE JANEIRO	782.724	7.852	1
SÃO PAULO	837.654	39.465	4,7
PARANÁ	126.722	9.087	7,1
S. CATARINA	159.802	2.892	1,8
R. G. DO SUL	434.813	25.717	5,9
MINAS GERAIS	2.039.735	32.322	1,5
GOIÁS	160.395	4.250	2,6
MATO GROSSO	60.417	8.524	14,1
TOTAL	9.930.478	386.955	3,8

³³⁴ - Ver a este respeito João Pacheco de Oliveira Filho em *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999. pp.136-137.

³³⁵ - Idem, p. 137.

demográfico alcançado pelo Rio de Janeiro, através da simbologia dos rostos e das feições, dos gestos e comportamentos, fartamente divulgados, como símbolos da civilidade do carioca em comparação às gentes de outras regiões tão populosas quanto a capital, mas menos civilizadas, segundo suas orgulhosas elites. Essa mística da qualidade sobre a quantidade formatou diversos discursos das elites intelectuais e políticas do final do século dezenove e no início do século vinte sobre a grandeza do Rio de Janeiro na obra nacional de erguimento de uma moderna e industriosa civilização para os tempos da virada do século. Os números, como sabiam as elites experimentadas da *capital*, não falam por si, apenas adornam as imagens elaboradas em torno deles.

A elaboração de imagens para a construção dos significados sócio-étnicos na ocupação e no exercício do poder de governança sobre um determinado território, como observou Sack (1986), por determinados segmentos de uma diversidade étnica, originalmente constituída da territorialidade em disputa, com o fito de suplantar e silenciar a diversidade em nome da homogeneidade, como analisou Severino (1999) sobre a cidade de Itajaí, em Santa Catarina³³⁶, pertence ao rol de fabricações que caracterizaram os projetos de nação desenvolvidos no século XIX e potencializados no século XX como interpretou Anderson (1989).

O *lugar* ocupado pela cidade do Rio de Janeiro nestas fabricações no imaginário que permitiu a constituição de uma nação nos trópicos, um *lugar* de dialética significação, como uma *cidade* e como uma *nação* corporificada em seu território, dotou a espacialidade carioca de uma grandeza simbólica que os números não conseguiram captar, mas as leituras realizadas sobre eles *capturam* e materializaram.

O desdobramento do Censo de 1872 por categorias étnicas e, depois, uma breve comparação com o primeiro Censo Populacional da República, de 1890, considerando o mesmo critério, qualifica o Rio de Janeiro como uma *territorialidade* de primeira grandeza na obra simbólica de fabricar esquecimentos e de elaborar “fábulas”, desse *jogo* foi formada a arquitetura das nações, como observou Mauss (1974).

O próximo passo então, para os objetivos desse estudo, é visualizar os efeitos da produção social do acaboclamento dos índios, iniciada no século dezoito, e continuada no século XIX, sobre a demografia dos índios no final do oitocentos no Rio de Janeiro.

³³⁶ - Ver o trabalho de Severino op.cit.

Vou abordar esse quadro utilizando uma comparação elaborada por João Pacheco (1999:124-151) em seu estudo a respeito da produção da *mistura* sobre os índios nos censos populacionais do Império e da República. Como Pacheco analisou, a imaginação política nacional que fundou as bases do regime monárquico e escravista, e desenhou, em companhia dos intelectuais reunidos em torno do IHGB, os espaços hierárquicos de cada segmento societário no edifício nacional, foi, no final do século dezenove, continuado e repaginado pelas elites intelectuais republicanas referenciadas nos idéias positivistas³³⁷ do período (1999: 127).

Enquanto segmentos das elites governantes de outras latitudes do Império desenvolviam os traços da marcha civilizatória em suas realidades, como na Província do Amazonas, c.f. Rizzini (2004), invocando a *civilização* dos índios e a sua desapareição como um vetor importante para a consagração dos seus objetivos políticos e materiais, c.f. Neto (1988), a *capital* do Brasil, com o Censo de 1872, expôs a eficácia de seus investimentos de *longa* data nesta fabricação, vejamos:

338

RAÇA	AMAZONAS		RIO DE JANEIRO	
	N ^o	%	N ^o	%
BRANCOS	11.211	19,5	303.275	38,7
PRETOS	1.943	3,4	270.523	34,6
PARDOS	7.628*	13,2	201.074	25,7
CABOCLOS	36.828	63,9	7.852	1,0
TOTAL	57.610		782.724	

A tabela formulada por Oliveira³³⁹ permite algumas comparações e interpretações sobre os significados dos perfis societários entre as duas Províncias.

Se não interpretamos os caboclos como um *dado* objetivo e o encaramos com um *construto* o números de índios na região do Rio de Janeiro nos anos de 1870

³³⁷ - Sobre as idéias positivistas ver Schwartz op.cit.

³³⁸ - Oliveira (1999) op.cit. p.136.

³³⁹ - Idem.

perfilava mais de sete mil indivíduos, cerca de um por cento da população total. Para a região do Amazonas, essa população representaria mais de sessenta por cento da população total da Província³⁴⁰. Mas, como observou Neto (1988:101-102), as elites locais, por seus modos, elaboraram, sob a gramaticalidade do *tapuio* e de outras modalidades gramaticais da *captura* da desapareição, a transformação dos índios de maiorias em minorias étnicas societárias na região.

O limite da interpretação de Neto foi não ter concebido as historicidades dessa produção e os sentidos simbólicos mais profundos dessa fabricação. O estudo de Rizzini, sobre as políticas de civilização e de *polimento* das crianças índias pelas instituições educativas e assistenciais criadas pelas elites na Província do Amazonas, demonstrou que a elaboração do construto da mestiçagem foi uma elaboração política e não uma consequência das interações societárias ou de uma racionalidade inerente à mestiçagem, tendo sido esta – a mestiçagem, outro construto, de viés político e científico.³⁴¹

Retornando ao caso do Rio de Janeiro, como apontamos ao longo deste estudo, os investimentos simbólicos em sua *capitalidade* foram, entre outros fatores, os recursos preponderantes para a elaboração do acaboclamento. O *caboclo* foi produto de configurações sócio-étnicas elaboradas em diferentes situações de contato e de interações sociais entre índios e não-índios no ambiente de *civilização* abrigado pela territorialidade política do Rio de Janeiro na formação de uma nação desejada e imaginada pelas elites brasileiras no oitocentos.

A sua potencialidade como recurso político para a descaracterização da condição indígena em relação à posse de terras, à viabilização do recrutamento da força de trabalho dos índios para os trabalhos nas frentes agrícolas e nas fazendas, bem como nos serviços públicos e particulares na cidade, para a limitação dos espaços de cidadania no ambiente urbano e para a configuração de sua subalternidade proto-cidadã, não dependeu do isolamento ou distanciamento dos índios em relação à civilização autoproclamada, ao contrário, envolveu um processo intenso de diálogos e conflitos, de políticas impositivas do Estado ao acaboclamento dos índio e uma elaboração virulenta de seu *apagamento*.

O acaboclamento não foi uma linguagem da mestiçagem, apenas foi um artefato simbólico para o *apagamento* nas condições sócio-históricas do Rio de Janeiro e, como

³⁴⁰ - Idem.

³⁴¹ - Ver Maio e Santos (1996) op.cit.

tal, só foi possível à revelia dos próprios índios, que não vivenciaram, nesta territorialidade, correlações de força política capazes de oferecer uma eficaz alternativa à impostura política e simbólica dessa elaboração.

A tabela³⁴² seguinte demonstra isso por uma lógica invertida. O crescimento significativo do número de caboclos no total da população brasileira, comparando o contingente de quase quatrocentos mil em 1872 para cerca de um milhão e trezentos mil em 1890, duas décadas depois, afirmou a disposição das elites brasileiras em investir na produção da *mistura*, na diluição étnica do perfil societário brasileiro.

Contando com a categoria *pardo* em marcha estável, o crescimento do número de caboclos no tecido societário étnico brasileiro subsidiava a crença no branqueamento do Brasil.³⁴³ Alguns intelectuais na época arriscaram prazos, datações, para a realização hegemônica do branqueamento.³⁴⁴ Mas esses ritmos, satisfatórios para a totalidade do *corpo* da nação, segundo as elites, não interessaram ao ambiente e ao imaginário das elites civilizadas reunidas no Rio de Janeiro.

RAÇA	1872		1890	
	N ^o	%	N ^o	%
BRANCOS	3.787.289	38,1	5.538.839	40,8
PRETOS	1.954.452	19,7	2.097.426	15,4
PARDOS	3.801.782	38,3	4.638.545	34,2
CABOCLOS	386.955	3,9	1.295.796	9,6
TOTAL	9.930.478		13.560.606	

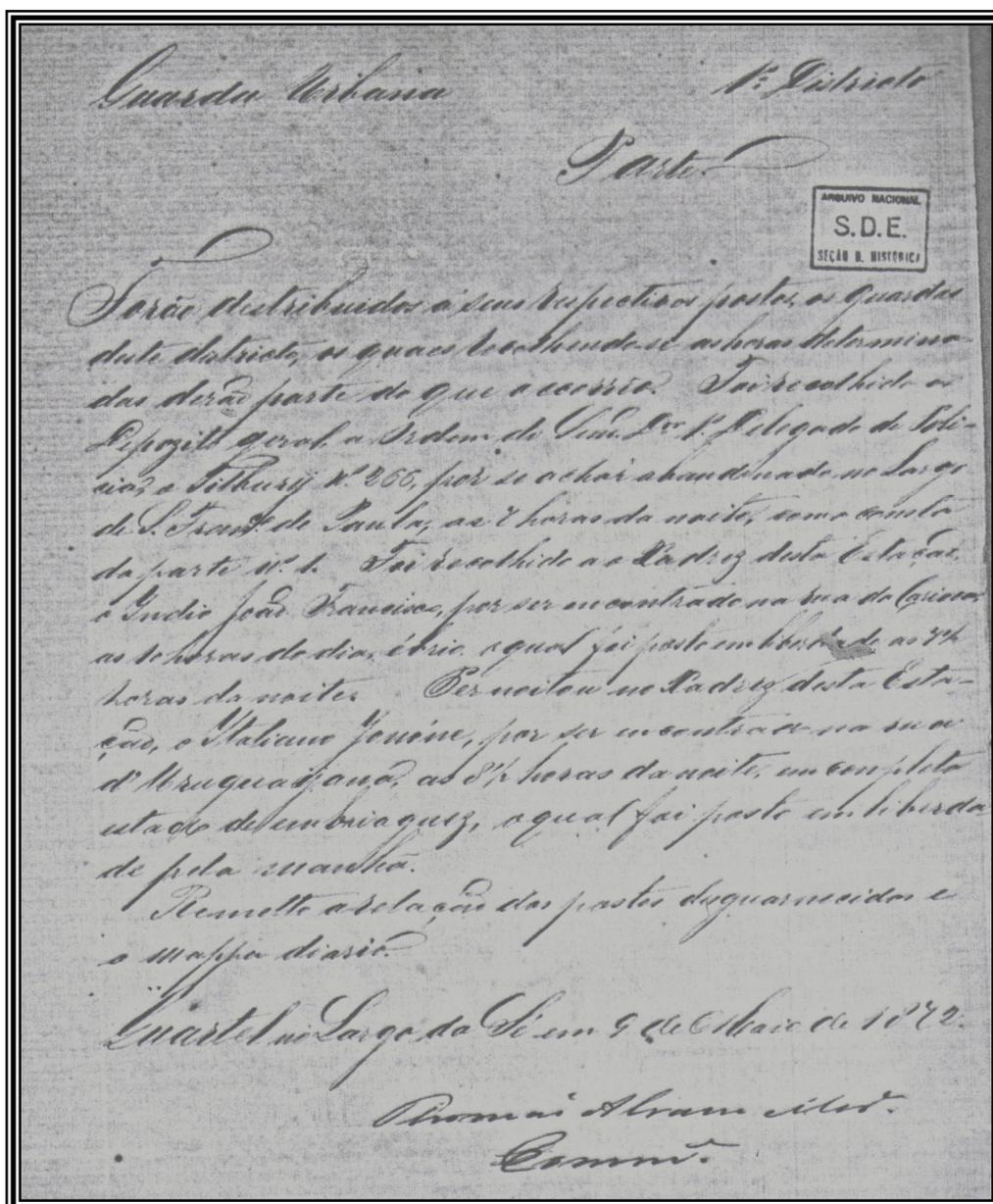
Para a situação da *capital*, a fabricação dos registros de papel branco sobre os índios envolveu outros ritmos, como vimos até aqui, transformando o acaboclamento em apagamento da presença indígena. O índio idealizado ou civilizado na passagem do Império para a República subsidiou na capital, simultaneamente, o sepultamento da barbárie representada pelos índios *arredios* e a instauração de um cemitério simbólico sobre a presença dos índios no território de capitalidade carioca.

³⁴² - Oliveira (1999) op.cit.

³⁴³ - Ver sobre o ideário do branqueamento, Schwartz (1993) op.cit.

³⁴⁴ - Idem.

Ainda assim, em pleno ano de 1872, como demonstra o *registro* abaixo, enquanto os artifícios da *vitrine* política e da plasticidade estética da *capital* faziam regozizar suas expectativas com o sucesso dos *dados* que brotariam do censo populacional em curso, mirando demonstrar ao mundo *interno* e externo a *civilização* da *capital* do Brasil, a Guarda Urbana da Capital *capturou* o *índio* João Francisco durante o dia, *bêbado*, vadio, causando desordens, em plena Rua da Carioca, no centro da cidade³⁴⁵. O que os números indicariam e indicaram, as *ruas* desconsiderariam e desconsideraram, é uma velha máxima dos tempos modernos.



³⁴⁵ - Arquivo Nacional. Fundo Polícia da Corte / Guarda Urbana, 1872, Diveros. SDE/ Cx.990-A.

Para visualizar em tons conclusivos essa jornada interpretativa, façamos um último giro pelos códidos de produção dos *registros* de *papel branco* sobre os índios no Rio de Janeiro. O caso do índio João Francisco abriu uma janela de observação sobre esta *fabricação* nos oitocentos, vejamos.

O dr. Manoel Moraes e Valle apresentou uma tese sobre *Mendicidade* no Rio de Janeiro à Faculdade de Medicina da capital em 1846, nos seguintes termos:

[O] Rio de Janeiro, cidade vasta e populosa [...] onde **o polido do cortesão** se acha à grosseira familiaridade africana, onde o encontro dos **costumes americanos**, africanos e europeus que se chocam e se repelem, constitui um **todo informe** [...] ³⁴⁶ (Grifos meus)

Sempre o uso emblemático da lógica do *mito* das três raças, capturando os índios - *costumes americanos*, como um ingrediente dos problemas para a civilização e o polimento da cidade.

Em seus estudos sobre a literatura J. M. Pereira da Silva afirmou em 1836: *A literatura é sempre expressão de civilização, ambas caminham em paralelo: a civilização consistindo no desenvolvimento da **sociedade** e do indivíduo [...]* ³⁴⁷. (negrito meu) O termo *sociedade* utilizado por Silva foi um estilo denotativo empregado pelo autor para referir-se à cidade, *lugar* da vida em *sociedade*, portanto, espaço para o desenvolvimento da *civilidade* e de suas textualidades.

Joaquim Manuel de Macedo foi um “cronista da vida social do II Reinado” ³⁴⁸ e, ao seu estilo, um baluarte do romantismo. Escreveu em 1851 um artigo para a *Revista Guanabara* abordando a atmosfera da capital como um *lugar* de e para encontros, dizendo:

[...] ponto de reunião de cem diplomatas representantes de governos que se dizem amigos, centro para onde convergem milhares e milhares de estrangeiros que falam vinte línguas diversas, que trazem seus usos, as virtudes, os vícios, [...] as marcas distintas de seus

³⁴⁶ - VALLE, Manoel Moraes e. *Algumas Considerações sobre a Mendicidade no Rio de Janeiro*. Tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Typ. do Ostensor Brasileiro, 1846.

³⁴⁷ - Citado por Pechman (2000) op.cit. p. 318.

³⁴⁸ - Segundo sugestão de SERRA, Tânia Rebelo Costa. *Joaquim M. Macedo ou os Dois Macedos. A Luneta Mágica do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Ed. Do Departamento Nacional do Livro?FBN, 1994, p.27.

países, a **capital de um Estado** reúne e **mistura** todos os usos, virtudes e vícios, enxerta nos pátrios hábitos todas essas importações morais, e torna-se, pois num **vaso brilhante**, onde se ostentam confundidas, **umas com as outras flores indígenas**, em um tecido iriante e acatassolado ou, finalmente, em uma verdadeira babel de costumes.³⁴⁹ (Negritos meus)

No meados dos oitocentos, as *flores indígenas* ainda alimentavam os jardins de sonhos das elaborações estetizantes dos homens de ilustração reunidos na capital. Mesmo os debates históricos, etnográficos e museológicos dos pesquisadores do IHGB sobre os índios, de alguma forma, perseguiram as temáticas indianistas, fosse para repelí-las, fosse para apoiá-las.

Os debates sobre os índios no Império invariavelmente envolveram grupos de elites políticas de diversos quadrantes do território nacional reunidas na cidade capital da nação, o Rio de Janeiro. Na República, dada a eficácia do construto oitocentista do *apagamento* da presença dos índios na territorialidade carioca, o debate foi modificado.

O movimento pela *regeneração*³⁵⁰ do país e, particularmente, da *capital*, deu a esses esquecimentos novos sabores. O Rio de Janeiro consolidou seus contornos como *retrato* da nação e como a *cabeça* do projeto civilizatório para o Brasil, mas permaneceu preso aos seus *medos* sobre a barbárie.

No início de seu mandato como presidente da República, Rodrigues Alves apresentou um “Manifesto à Nação”, lido na Câmara dos Deputados. Dizendo:

*Aos interesses da imigração, dos quais depende em máxima parte o nosso desenvolvimento econômico, prende-se a necessidade do saneamento desta capital. É preciso que os poderes da República, a quem incumbe tão importante serviço, façam dele a sua mais séria e constante preocupação [...] A capital da República não pode continuar a ser apontada como sede de vida difícil, quando tem fartos elementos para constituir o mais notável centro de atração de braços, de atividades e de capitais nesta parte do mundo*³⁵¹. (Grifos meus)

³⁴⁹ - Citado por Pechman (2000) op.cit. p.319.

³⁵⁰ - Sobre o movimento pela *Regeneração* da nação via intervenções em saúde, urbanização e saneamento, especialmente entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX, e como essas “causas” afetaram a cidade do Rio de Janeiro ver Pechman (2000) op. cit. e SANTOS, Luiz Antonio de Castro. *O pensamento sanitário na Primeira República: Uma ideologia de construção da nacionalidade. Dados. Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v.28, n.2, p.193-210, 1985.

³⁵¹ - Citado por Jaime Larry Benchimol. *Dos micróbios aos mosquitos: febre amarela e a revolução pasteuriana no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Editora UFRJ, 1999. p.418-419. O estudo de Benchimol oferece uma contextualização importante para a compreensão dos temas e das crenças que informavam as preocupações das elites ligadas ao discurso sanitário da Primeira República.

A *civilização* da capital permanecia como uma agenda estruturante para os desígnios da nação no início do século XX, e, entendidos, como destacou Rodrigues Alves, como sincrônicos aos [...] *interesses da imigração*. Na *gramaticalidade* do período, essa “combinação” significou uma versão do *jogo* de espelhos iniciado em 1808 pelas elites do *contexto* republicano.

A primeira metade do século XX foi palco de inúmeros episódios que evidenciaram a necessidade de serem pensadas em conjunto - as “questões nacionais” e as ditas relações internacionais. A imigração foi um ingrediente nesse debate, como evidenciou o presidente Rodrigues Alves em seu *Manifesto*.

O contexto histórico em tela foi o do acirramento de conflitos étnicos envolvendo nações e Estados surgidos nos séculos dezoito e dezenove na Europa. Marx analisou alguns dos ingredientes envolvidos nesses conflitos em seu emblemático texto sobre a questão judaica.³⁵²

Nas primeiras décadas do século XX, Marcel Mauss produziu um texto designado: “*guerra de nacionalidades*” – elaborado no final da Primeira Guerra Mundial. Buscou compreender os *males* dos discursos nacionalistas, fundados em crenças racialistas e lingüísticas, nos processos de surgimento de nações no mundo europeu.

Vale apenas conhecer algumas das suas interpretações sobre estes temas porque dizem respeito às mentalidades que circulavam no final do século XIX entre muitos dos indivíduos que se lançaram (na maioria das vezes “expulsos” de suas “nações”³⁵³) na aventura de *migrarem* para as Américas.

Nos termos de Mauss: *para um grande número de nossos contemporâneos, a noção de nação é, antes de tudo, aquela de nacionalidade, aquela de nacionalismo.*³⁵⁴ Segundo Mauss, entre as principais características associadas à nação estavam a crença na raça, na língua e na civilização comuns. A “*raça*”, disse Mauss, “*cria a nacionalidade num grande número de espíritos*” e desse modo, “*porque a nação criou a raça, acreditamos que a raça criou a nação*”³⁵⁵.

³⁵² - MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d.

³⁵³ - Faço referência a uma interpretação historiográfica largamente conhecida sobre o fenômeno da imigração européia entre os séculos XIX e XX, como resultante dos processos de expansão das relações industriais e capitalistas na Europa. Ver a este respeito Eric Hobsbawm - *A Era dos Extremos: o breve século XX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

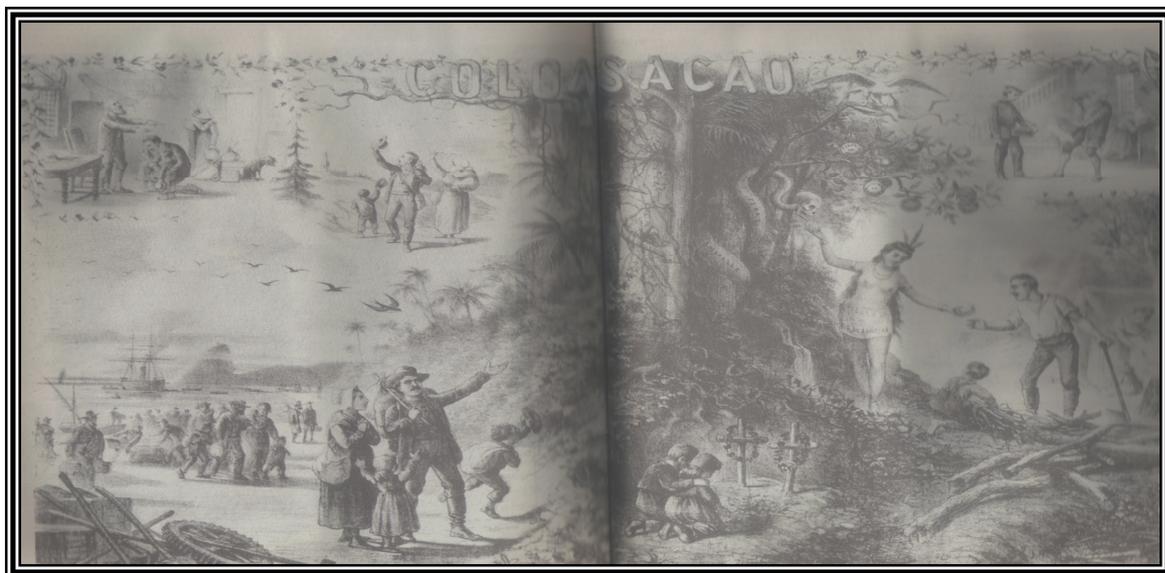
³⁵⁴ - Citado por Seyferth (1996). p.41.

³⁵⁵ - Idem. op.cit.

Sua crítica ao “espírito das raças” evidenciou sua oposição a uma das bases políticas e “científicas” para a justificação dos processos de expansão neocolonialistas empreendidos pelas nações européias sobre os territórios africanos e asiáticos na passagem do século XIX para o século XX.

Entre as motivações para a realização da Primeira Guerra Mundial, as disputas neocoloniais, com seus respectivos ingredientes étnicos e raciais, contribuíram fortemente para sua efetivação.

A política de incentivo à imigração, iniciada ainda na primeira metade do século dezenove e transformada em política de Estado no segundo reinado, carrou entre as elites nacionais, aos seus modos, esse “espírito”, tendo, inclusive, revigorado os ânimos dos iniciadores do novo regime no século XX.



Na iconografia acima³⁵⁶, fruto do ambiente propagandístico favorável ao branqueamento da população brasileira (sua *civilização*), exposta na Revista Ilustrada em 1876, foi narrado um imaginário conectado aos eixos da política de incentivo à imigração européia e ao aperfeiçoamento do perfil societário brasileiro na segunda metade do século XIX.

Como não podia deixar de ser, a cidade do Rio de Janeiro, *lugar* de encontros imaginativos e “reais” - *centro de atração de braços*, nas palavras do presidente

³⁵⁶ - *Revista Ilustrada*, n. 12, pp.4-5, 18/3/1876. Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. Citado por Bechimol (1999) op.cit. pp. 448-449.

Rodrigues Alves - foi representada como o palco para a recepção dos novos convidados à festa da civilização e quem a vestiu de significados de brandura e aceitação foi a *índia*, à direita da imagem.

Uma índia “capturada” num duplo sentido - como um *corpo* domesticado pela colonização e colocado a serviço de seus propósitos³⁵⁷ e, ao mesmo tempo, como uma origem para os *males* vividos pela civilização na *capital*.

Na alegoria, o *papel* personificado pela índia, para além da brandura e da receptividade, como um *texto oculto* de *diabólica* dialética simbólica, ela também representou o atraso, a moléstia e as enfermidades que grassavam na capital do país.

No gestual representado, a índia – no papel da cidade carioca – entregou ao imigrante recém-chegado, o fruto proibido – “miasmas”³⁵⁸ - fornecido pela *serpente* que representava a febre amarela. Parece que a figura bárbara e cruel da mulher indígena, tão dramaticamente descrita por Varnhagem em 1850 em seu *Discurso*, impregnou as mentes dos gestores da nação em pleno alvorecer da República.

Afinal, os índios não desapareceram da capitalidade carioca?

Um dos “pais-fundadores” da República, Benjamim Constant, vivia se queixando de seus fracassos profissionais e das adversidades que enfrentava em sua vida, relacionando esses *males* a moléstia do *caiporismo*, doença que, segundo crenças da época, era um *mal* nativo.³⁵⁹

No raiar do século XX, poucos anos antes da fundação do órgão indigenista da República, em 1910, a *capital* da nação ainda falava dos índios.

Os índios, acabocladados, registrados em *papel branco* - quer dizer, à revelia de suas opiniões, lançados como *gente* confundida à população geral, continuaram a organizar suas vidas e a depositar, silenciosamente, flores no túmulo de Joaquina

³⁵⁷ - Considero importante destacar essa apropriação do corpo indígena, especialmente do *corpo* da mulher índia, pelos discursos colonialistas sobre a nação e sobre o *lugar* dos índios na “gestação” do Brasil porque este viés de gênero foi um dos traços da estética do *apagamento* da presença indígena no Rio de Janeiro. Quero dizer, na elaboração de uma memorialidade para a produção simbólica dos registros de *papel branco* contou pontos como elemento de eficácia explicativa a idéia de que um “amasiamento natural” ocorrido desde os primórdios da colonização entre o europeu e a “índia” favoreceu ao processo de “mistura” e conseqüentemente de desaparecimento dos índios “puros”. Há em relação a isto, inclusive, uma forte polêmica interpretativa sobre um termo empregado por Darcy Ribeiro (1996) para descrever os contatos sexuais entre as índias e os portugueses para o qual designou a denominação de “cunhadismo”. Não é o momento para o desenvolvimento dessa polêmica, mas tomo como importante a leitura de trabalhos e abordagens sugeridas por Mary Del Priore como em *Corpo a Corpo com a Mulher: Pequena História das transformações do corpo feminino no Brasil*. São Paulo: SENAC, 2001.

³⁵⁸ - Eram denominadas como “miasmas” no período vários tipos de enfermidades associadas ao clima e às condições de saneamento precário da cidade. Ver a este propósito Benchimol (1999) op.cit.

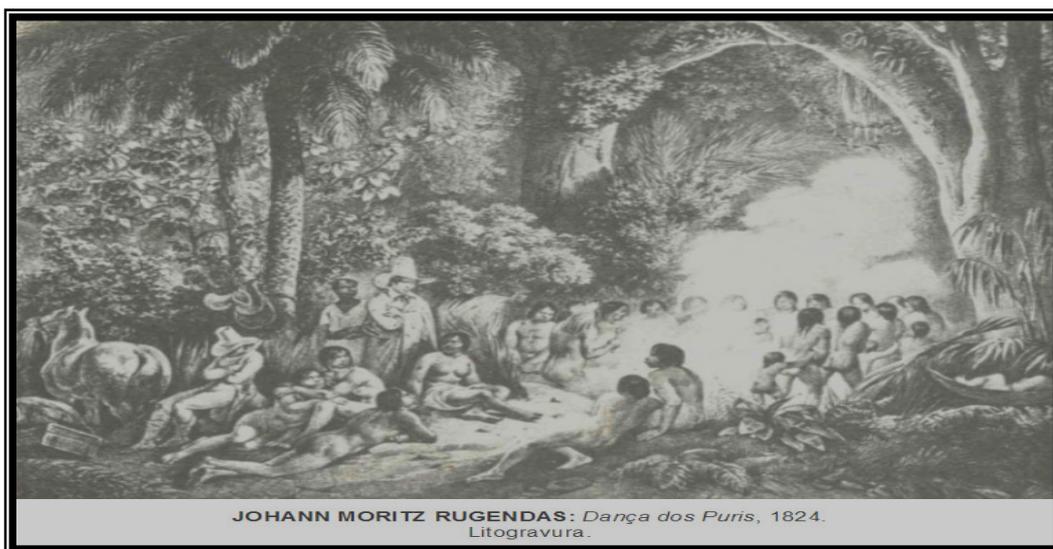
³⁵⁹ - Termo derivado de um personagem indígena, o caipora. Ver a este respeito Lemos (1999) pp 103 - 104.

Maria, *purý*, enterrada em 1902, como um *registro* vivo de que valeu viver, valeu sonhar e valeu existir como uma índia.

O último censo populacional do IBGE, em 2000, trouxe, novamente, como uma opção válida para a autodefinição étnica³⁶⁰, a condição de indígena. Neste momento, o *registro* sai das “mãos” dos “outros” e retorna as mãos dos próprios atores sociais. Esta opção havia sido “abolida” dos censos brasileiros por muitos anos.³⁶¹ Quando não abolida formalmente, foi constringida simbolicamente.³⁶²

Surpreendeu a muitos observadores das temáticas societárias o *registro* de 15 mil índios no Estado do Rio de Janeiro. Se Joaquina Maria *purý* pudesse presenciar tais rostos e feições de surpresa certamente lançaria um singelo sorriso no canto da boca, como quem fala: “*Queimam nossos troncos, mas não destroem nossas raízes*” - e faria o ritual *purý* de saudação aos espíritos que nunca morreram, só aguardaram o momento mais *seguro* de registrar suas presenças. Corpo e alma reunidos sem disfarces!

363



JOHANN MORITZ RUGENDAS: *Dança dos Puris*, 1824.
Litogravura.

³⁶⁰ - Ver sobre a noção de auto indentificação étnica em Oliveira (1999) op.cit.

³⁶¹ - Idem.

³⁶² - Ib. pp. 132-134.

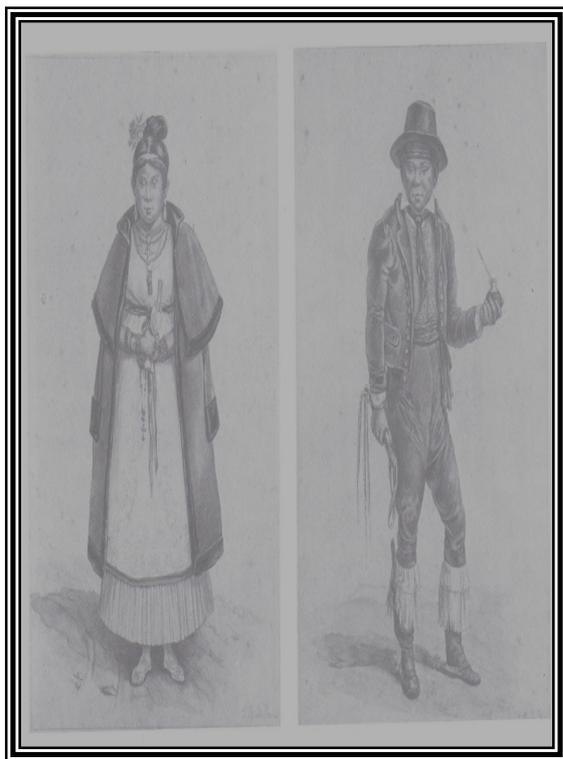
³⁶³ - Iconografia citada por Gomes (2004), op.cit. p. 104.

IV – Apropriações de um tempo e considerações a respeito...

Tentar compreender a alteridade implica querer conhecer o outro na sua diferença. Não importa tanto se admitimos a existência de diferenças culturais, hábitos, formas de organização social, línguas e direitos de ser e existir para indivíduos ou grupos sociais se o que sustenta essa “tolerância” foi apenas uma atitude de consternação diante das evidências. Mais significativo do que o “fato” é o construto, a maneira com que concebemos a diferença.³⁶⁴

Isto vale para as relações que estabelecemos como indivíduos, junto a outros indivíduos, vale para as situações em que nos vemos como formadores de grupos sociais em diálogo franco ou conflituoso com outros segmentos, vale para o cotidiano em que nos detalhes de uma observação ou para a tomada de uma decisão somos compelidos a fazer escolhas, a selecionar companhias, excluindo outras, a guardar informações que nos parecem relativas aos nossos interesses e *apagar* as que nos fazem ter arrepios.

O exercício da *invisibilidade* do outro, do diferente, mesmo quando admitimos



sua existência, é, entre os signos da intolerância, um dos mais fortes em termos de continuidade temporal. Não se produz como uma guerra declarada e ao mesmo tempo, destrói, cotidianamente, os *registros* da existência do outro, como se o *dado* posto fosse: desapareça!

Debret registrou muitas imagens dos *tipos* brasileiros no século XIX, depositou sobre elas as suas próprias imagens, suas identificações, escolheu companhias e, ao seu modo, *apagou* outras. Na retratação do casal de índios guarani ao lado³⁶⁵, salientou a civilização de índios habitantes da cidade do

Rio de Janeiro, pintou seus rostos com um tipo de fidalguia, de distinção, *calçou-os*, ela com uma fina sapatilha, de uso freqüente entre as damas da corte, ele com botas de um

³⁶⁴ - Sobre o do debate em tono da tolerância étnica ver Grupioni e Fischmann (2001).

³⁶⁵ - Foto em Freire et.al. op. cit. p.70.

homem do campo, com seus ornamentos de cavalaria, mãos ocupadas com utensílios de compromissos e de *prazeres*. O guarani sustentando uma cuia de chimarrão de um lado e seu chicote de cavalaria de outro, ela com as mãos católicas recolhidas juntas ao ventre, demonstrando recato e obediência as hierarquias de gênero. Índios civilizados, gente querida e desejada pelos *homens bons* da urbe carioca, companhias para o espetáculo do acolhimento da civilização nas condições tropicais. Tudo mais, em seus corpos, se apresentou conforme a etiqueta da época, cabelos presos, olhares desocupados, semblantes passivos, nem cordiais nem agressivos, cidadãos. E como corolário, ombros esguios e firmes, como quem diz: Bom dia, cavalheiros!

A *captura* dos índios urbanos pela linguagem da marcha civilizatória foi o encanto que o século dezenove emprestou à modernidade³⁶⁶. Os meios técnicos empregados no *longo* XIX para cozer essas filigranas, esses ornamentos oitocentistas, adentraram o século XX sob novos padrões “midiáticos”, mas, mantendo a mesma sorte de capitais simbólicos sobre os índios e suas sociedades. Quanto mais *civilizados*, menos índios. Armou-se, assim, um *jogo*, constituído pelas pressões para que os índios se mimetizassem na imagem do *índio bom*, vestindo os atributos e os modos idealizados de um personagem *misto* do “bom selvagem” com o cidadão ocidental “exemplar”.

As *fronteiras* entre o índio civilizado e o caboclo foram móveis e situacionais, cada fronteira étnica do contato entre os índios e a sociedade envolvente determinou a configuração de uma ou outra classificação e *registros* sobre os índios, ora como “descendente” ora como “integrado”.

Regra comum – domesticado ou pacificado, lançados como registros de *papel branco*. Aqueles, e foram muitos, que não puderam ser consumidos por esse *jogo* de imagens, sucumbiram nas peias das escravizações declaradas e dissimuladas, no etnocídio *justificado* ou nas *cadeias* da ordem e do progresso.

Com o adiantar do século dezenove, o índio civilizado, ser mimético, *desplugado* do dia-a-dia de índios que sobreviveram, na cidade e nas aldeias, desafios labirínticos de sobrevivência, como vimos ao longo desta pesquisa, com seus *trajes* de “caboclos”, capitães de aldeamento, escritores e polemistas como Coloni, sobreviventes como Maria Joaquina Pury, lavadeiras, carpinteiros, obreiros e marinheiros, soldados e subalternos na administração da cidade, “vadios”, “vagabundos”, “desordeiros” ou “facínoras”, crianças de pernas tortas, “armadas com seus botoques”, mas deitando

³⁶⁶ - Ver Baines op.cit.

alegrias por onde passaram, mulheres empregadas em casas de “famílias” depois de serem distribuídas pelas mãos dos homens civilizados, índios vivendo relações de compadrio e de casamento diversas, muitas vezes responsáveis pela consolidação de uma *trama*, a da transfiguração como *agregados* em fazendas, outras sendo obrigados a casar pela força da moral e do pudor cristãos, numa sociedade de milhares de amasiados, como comprovam os estudos dedicados a temática dessas relações.

Enfim, como vimos, em muitas passagens deste trabalho, índios *capturados* como *cabras*, *caboclos* e, finalmente, como *pardos*, reféns da ideação da mistura e da mestiçagem, impedidos de falarem suas próprias línguas, ungidos a negarem, cotidianamente, suas identidades, para não serem tomados como “perigosos”, selvagens e indesejáveis.

Com toda *tsunami* de investimentos por mais de um século no território de capitalidade carioca, com a produção social do *acaboclamento* e a *fabricação* dos registros de *papel branco* sobre os índios, o ano de 2000 acordou o Rio de Janeiro para a notícia de que pelo menos quinze mil índios vivem em sua *territorialidade*.

O raiar do século XX abriu as janelas de todas as cidades para a cultura decisiva da imagem, da fotografia, do cinema, da velocidade transfigurativa de gentes e paisagens, unindo as duas coisas em uma só, oferecendo a consagração da experiência iniciada no século dezanove com as locomotivas. Ver o mundo como que de uma janela do interior de um trem, desfigurando-se como um quadro salpicado de tintas das mais variadas cores e criando, simultaneamente, uma imagem física do movimento, da rebeldia, da liberdade, tudo como uma evidenciação da civilização, da ordem e do progresso. Na chegada à estação, imagem abaixo³⁶⁷, os rostos extasiados se confundiam como uma massa de espectadores. As índias na imagem, postadas, vestidas, observadas



e reunidas aos demais “civilizados”, com seus cabelos presos, mãos arrumadas junto ao corpo, como também quis Debret no século XIX, presenciaram o som da locomotiva chegando e anunciando a nova em 1910, no contexto da pacificação

dos índios *Kaingang*, nos sertões de São Paulo: *A civilização chegou! - o tempo não para...*

³⁶⁷ - Foto Comissão Rondon, Acervo Museu do Índios/ SACD – RJ.

Aos olhos das elites deslumbradas com os efeitos dessa *arte* transfigurativa só o que não mudou de lógica substantiva foi a aparência de *primitivismo* dos índios. Mas até essa “resistência do *passado*” foi domesticada e estetizada, com os padrões civilizatórios perseguidos desde 1808, repaginados em 1910.

Na fotografia³⁶⁸ abaixo, do início do século vinte, o índio civilizado, sem os apetrechos do homem rural, agora um homem de negócios, sapatos brilhosos, mais



reluzentes do que o tímido sol da imagem cenográfica ao fundo exteriorizando a morbidez de um dia de trabalho, cinzento, de poucos amigos, sem brilho. A cidade é assim, encanta e desencanta num piscar de olhos, mas este foi o rosto da civilização desejada e imaginada. Nada de liberdades sem responsabilidades. Como se algum dia os índios tivessem colocado suas

sociedades vivas, dinâmicas e complexas como um passeio eterno e inocente pelas paisagens naturais do Rio de Janeiro, como quiseram crer os indianistas, vendo-os vagar, por certo, pelas praias da Cidade Maravilhosa sem regras ou limites, apenas para colorir a vida de filigranas imagens.

O esqueleto do índio encontrado em Macaé e apresentado na Exposição Antropológica em 1882 foi tratado como uma prova da positividade da *mistura*, por ter ao seu lado, a espada de um português. Não se cogitou que o índio tivesse lutado *contra* o português, não morreu em *conflito com ele*, *padeceu ao lado do colonizador*, ajudando-o, por certo, a *enfrentar inimigos*, índios *bárbaros* ou *européus* ávidos por riquezas e conquistas (?). Neste caso, os *outros* são *eles*, e, do “lado de cá”, todos irmanados pelos mesmos objetivos. Na *fabulação*, a prova de que as *raças*, bem compreendidas em relação ao lugar de cada uma na *trama* de formação da *nação*, lideradas pela espada do *colonizador*, fundariam as bases *seguras* de um futuro do país.

Há 11 anos, o índio *pataxó Hã Hã Hãe* Galdino Jesus dos Santos, abençoado por todos os lados, foi, com outros índios de sua etnia, pressionar o andamento de uma processo judicial que busca há anos fazer o reconhecimento de terras dos *Pataxó* em regiões do Estado da Bahia. Terras que foram indevidamente ocupadas e “cedidas” pelo

³⁶⁸ - A foto pertence ao acervo do Museu do Índio do Rio de Janeiro. Ver LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Pacificador ou mediador?* Revista de História da Biblioteca Nacional, agosto de 2006, nº 11, (pp. 40-45). Rio de Janeiro. p.45.

governo daquele estado, nos anos de 1970, para o usufruto de fazendeiros. Outro *Canto* da época.

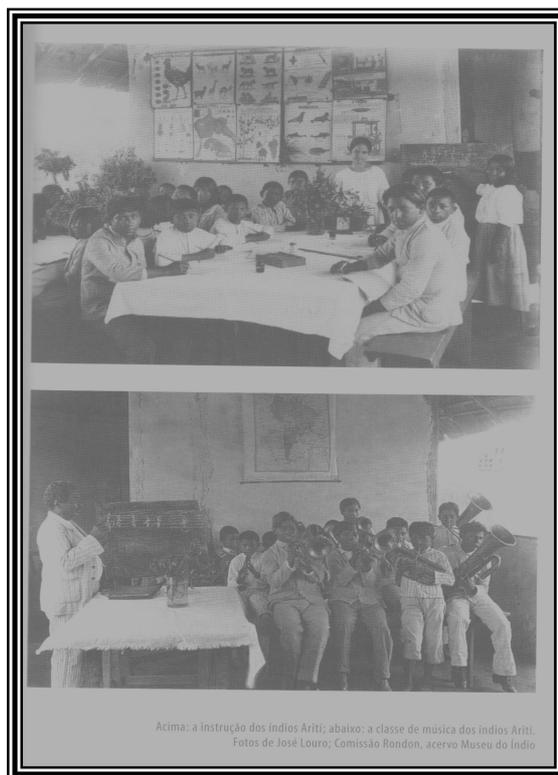
Galdino, por motivos corriqueiros, chegou tarde ao lugar onde se encontrava abrigado, na *Capital* da Nação. Não tendo como entrar na hospedagem, buscou o abrigo de um banco numa parada de ônibus da cidade. Durante a madrugada, acordou em chamas. Jovens de famílias *civilizadas* e com *posses*, divertiram-se comprando gasolina em um posto e incendiando o “morador de rua”. Presos, disseram: “*Não sabíamos que era um índio, achamos que fosse um mendigo*”. Como um dos *textos ocultos* que o episódio encerra, a atualidade de uma *questão social indígena*.

No dia “oficial” dos índios, 19 de abril de 1997, Galdino, com mais de oitenta por cento do corpo queimado, pereceu, e, logo depois, faleceu.

O mestre Paulo Freire, em uma última manifestação de sua maravilhosa compreensão sobre o pluralismo de experiências do ser humano, dedicou uma carta sobre o episódio. Foi no dia 21 de abril, dias depois do atentado sofrido por Galdino, e alguns dias antes de seu desaparecimento, a 2 de maio do mesmo ano. Teceu algumas reflexões, e disse: “*Que coisa estranha, brincar de matar índio, de matar gente. Fico a pensar aqui, mergulhado no abismo de uma profunda perplexidade, espantado diante da perversidade intolerável desses moços desgentificando-se, no ambiente em que **decreceram** em lugar de **crescer**.*”³⁶⁹

Não há muito que acrescer sobre a análise que um educador de seres humanos, como foi Paulo Freire. Apenas, um comentário, a respeito da imagem que acompanha a narrativa sobre esse episódio *bárbaro* que violou o *corpo* e a *alma* do índio pataxó Galdino Jesus dos Santos e de todos os índios.

Os índios, vestidos pela civilização, aprendendo a ciência civilizada “das coisas” e a musicalidade da *captura*, depois de tantos investimentos no acaboclamento e



Acima: a instrução dos índios Ariti; abaixo: a classe de música dos índios Ariti. Fotos de José Louro; Comissão Rondon, acervo Museu do Índio

³⁶⁹ - Paulo Freire (2000), p.65. As fotos acima pertencem ao acervo do Museu do Índio do Rio de Janeiro disponíveis em <http://www.museudoindio.org.br/>.

na assimilação deles ao *corpo* da nação, encontram-se, hoje, cientes de seus direitos como brasileiros, e permanecem como índios numa população de mais de setecentos mil declarados e outros milhares a pularem a cerca do cemitério simbólico do *acaboclamento* e do *apagamento* de identidades, inclusive, no Rio de Janeiro. Sem que, para isso, tenham incendiado o corpo de gente “não-índio”.

Por fim, as três imagens sobre os índios *civilizados* citadas nas duas páginas anteriores, versam sobre o mesmo objeto, a codificação tridimensional de representações das elites sobre o índio desejado para a nação imaginada.

Numa captura simbiótica, as imagens apresentam apropriações simbólicas, políticas e ideológicas produzidas, externamente, e internalizadas no imaginário nacional, como significantes de uma bem sucedida marcha civilizatória iniciada nos primeiros anos do século dezenove (Debret narrou a evidenciação de suas prerrogativas com os índios Guarani perfilados na capital da nação), e, tendo percorrido o oitocentos, com as características de interpretamos ao longo deste estudo, chegando, nos anos finais do século dezenove, e no início do século vinte, com novas vestimentas e velhas intenções.

O confronto, signo principal da marcha oitocentista, transmigrou para uma nova retórica de prioridades no século vinte, simbolizada pela idéia da pacificação. A máxima foi repaginada, sendo agora - *Morrer se preciso for, matar nunca!* O Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon ficou imortalizado por ela, toda uma maneira de pensar e elaborar a política indigenista brasileira desde então, especialmente depois de 1910, com a fundação do Serviço de Proteção ao Índio, também.

A integração dos índios via a *brandura* e a *pacificação* embutiu investimentos na criação de escolas para índios, onde, *misturados* aos *demais* brasileiros, aprendiam, obrigatoriamente, a língua portuguesa, sendo punidos se utilizassem a língua étnica na escola. Aprendiam, segundo a *crença*, a ser *brasileiros*³⁷⁰. Intensas mobilizações indígenas nos anos de 1970 e uma participação marcante na



³⁷⁰ - Idem. LIMA (2006). p. 43.

Constituinte de 1987 *registraram* no texto constitucional de 1988 a garantia do direito ao uso exclusivo de suas terras por seus costumes e projetos de desenvolvimento (etnodesenvolvimento)³⁷¹, uma política de saúde específica, respeitando os conhecimentos dos índios (etnosaúde)³⁷² escola indígena, bilíngüe, diferenciada e apoiada numa política educacional específica para a produção de livros didáticos, formação de professores índios, com uma formação universitária (em diversas profissões) sob os mesmos parâmetros do respeito a diversidade, ao conhecimento das sociedades indígenas e ao exercício de suas visões de mundo (etnoeducação)³⁷³ e a participação política direta dos índios na elaboração de leis (sem esquecer o protagonismo do índio Juruna) e na gestão de políticas indigenistas.

Varnhagen deve ter se retorcido em seu túmulo, enquanto *Coloni, Maria Joaquina Pury* e *Vanuire* devem ter celebrado essas conquistas de forma sincrética e segura, porque acompanhados de muitos *corpos* e *almas* indígenas que, direta, indiretamente ou de maneira adaptativa, *registraram*, durante todo o *longo século XX*, a presença indígena na *cabeça* do *corpo* nacional – o Rio de Janeiro, e em todos os quadrantes de sua espacialidade pelo território brasileiro.

Ao fim e ao cabo, o *longo XIX*, na então capital da nação, adiou a visualização da *presença* indígena na cidade e no território fluminense durante o século XX. Em 1950, os *guarani*, pretensamente *capturados* pelos traços de Debret nos oitocentos, voltaram a ocupar seus territórios ancestrais. E logo aonde, em Angra dos Reis e Parati, para onde o padre João Nunes desejou e foi morar em 1814, na certeza de não encontrar com índios na região. São as circularidades de uma etnohistória da presença indígena no Rio De Janeiro.

Uma das questões que instigaram este estudo, porém, permanece. Quando esta visibilidade social conquistará seu devido reconhecimento na produção historiográfica que informa a elaboração de livros didáticos para o ensino da história e os currículos acadêmicos para a formação de historiadores e cientistas sociais? Especialmente, nos cursos que abrigam o debate da *questão social* como um fundamento epistemológico para a formação de profissionais das ciências sociais? Os circuitos de valorização de certas memórias, em detrimento de outras, fabricam esquecimentos como quem diz: Não há registros, é tudo *papel branco!*

³⁷¹ - Ver a publicação coordenada por Lima (2002) sobre o etnodesenvolvimento.

³⁷² - Idem. Veja também Confalonieri (1993).

³⁷³ - Idem.

Bibliografia e Fontes

Fontes Primárias:

- Arquivo Nacional – Fundo de Polícia da Corte/ Fundo - Diversos Caixas Topográficas/Fundo Secretaria do Estado do Brasil/ Fundo Ministério do Império/ Sesmarias./ Setor de Iconografias / Correspondência com o Ministério da Justiça. Polícia.
- Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro / APERJ – Fundo/PP - Presidência de Província RJ.
- Biblioteca Nacional – Obras Raras / Setor de Manuscritos/ Anais da Biblioteca Nacional.
- Museu do Índio – SACD/ Biblioteca Marechal Rondon.
- Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro / IHGB – Em Vieira Fazenda, Vol. 3 – IHGB. / SILVA, Jardim Norberto de. Memória histórica e documentada das Aldeias de índios da Província do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: IHGB, 1854. Vol. 3

Fontes secundárias:

- Conselho Indigenista Missionário / CIMI. - Jornal Porantin.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística / IBGE. – Censo Populacional de 2000.

Bibliografia

ABDALA JUNIO, Benjamin. Fronteiras Múltiplas, identidades plurais: um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural. São Paulo: Editora SENAC, 2002.

ALCANCE, Revista. Universidade do Vale do Itajaí, ano IV. Nº 0 (1997). Itajaí: Univali, jun/1997.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.

- _____. (Org. vol.) Coor. Geral: Novais, Fernando A. História da vida privada no Brasil: Império. São Paulo: Cia. Das Letras, 1997.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de & Renaux, Maria Luiza. Caras e modos dos migrantes e imigrantes. In: História da Vida Privada no Brasil, vol. 2. São Paulo: Cia, das Letras, 1997.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. Índios: a carta Régia de 12/05/1798 e outros documentos sobre índios no códice 807. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, v. 163, n. 416, p. 171-180, jul./set. 2002.
- _____. O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Editora Arquivo Nacional, 2003.
- _____. Índios, Missionários e Políticos: discursos e atuações político-culturais no Rio de Janeiro. In: SOIHET, Rachel, BICALHO, M. Fernanda & GOUVEA, M. Fátima.(org.) Culturas Políticas – ensaios de história cultural, história política e ensino de história. Rio de Janeiro: Maud, 2005.
- _____. Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção. In: Rio de Janeiro: Revista Tempo, nº 12, pp. 51 – 71.
- AMORIM, Paulo Marcos de. Acamponesamento e Proletarização das populações indígenas do Nordeste Brasileiro. Rio de Janeiro: Boletim do Museu do Índio, 1975.
- AMORIM, Siloé Soares. Índios Ressurgidos: A construção da auto-imagem. Os Tumbalalá, os Kalancó, os Catokinn e os Koiupanká. 2003 (Dissertação de Mestrado), Campinas, São Paulo: Pós-Graduação em Multimeios do Instituto de Artes da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp.

- ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Trad. Catarina Mira. Lisboa: Edições 70, 1991.
- ANDERSON, B. Nação e Consciência Nacional. São Paulo, Ed. Ática, 1989.
- ANDRADE, Manuel Correia de. A Questão do Território no Brasil. São Paulo – Recife: Editora HUCITEC/IPESPE, 1995.
- ARENDT, Hannah. A condição humana. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- ARIOVALDO, Figueiredo. Enforcados – O índio em Sergipe. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- AVEAL, Carmen Margarida Oliveira. História e Direito: Sesmarias e Conflito de Terras entre Índios em Freguesias Extramuros do Rio de Janeiro (Século XVIII). 2002. 201p. Dissertação (Mestrado em História Social) UFRJ/IFCS, Rio de Janeiro.
- AZEVEDO, Aroldo de. Aldeias e aldeamentos de índios. Boletim Paulista de Geografia, n.33, p.23-40, 1959.
- AZEVEDO, Carmem Lucia & Camargos, Márcia & Sacchetta, Vladimir. Monteiro Lobato – Furação na Botocúndia. São Paulo: Editora SENAC, 1997.
- BALANDIER, Georges. El Concepto de situación colonial. México: Ediciones de la Escuela Nacional de Antropología e História, 1972.
- _____. As dinâmicas sociais: sentido e poder. São Paulo: Difel, 1976.
- BAINES, S. G.. As chamadas 'aldeias urbanas' ou índios na cidade. Revista Brasil Indígena, Fundação Nacional do Índio, v. 7, p. 15 - 17, 01 dez. 2001.
- BARROS, Clara E. Monteiro. Aldeamento de São Fidélis: o sentido do espaço na iconografia. Rio de Janeiro: IPHAN, 1995.

- BARRETO, Helder Girão. Direitos indígenas: vetores constitucionais. Curitiba: Juruá, 2003.
- BARTHES, Roland. Mitologias. Trad. Rita Buongiorno e Pedro Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- BELFIORE-WANDERLEY, Mariangela, BÓGUS, Lucia e YAZBEK, Maria Carmelita. Desigualdade e a questão social. São Paulo: EDUC, 2000.
- BEOZZO, José Oscar. Leis e Regimentos das Missões. Política Indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983.
- BICALHO, Maria Fernanda Baptista. A Cidade do Rio de Janeiro e a articulação da região em torno do Atlântico-Sul: Séculos XVII E XVIII. Rio de Janeiro: Revista de História Regional 3(2): 7-36, 1998.
- BOSI, Alfredo. Dialética da colonização. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. A Economia das trocas simbólicas. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 2001.
- _____. A Miséria do Mundo. Petrópolis, RJ.: Ed. Vozes, 1997.
- _____. O Poder Simbólico. 2ªed. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1998.
- _____. Razões Práticas e teoria da Ação. Campinas, SP: Papyrus Editora, 1996.
- BUNBURY, Charles James Fox. (1809 – 1886). Narrativa de viagem de um naturalista inglês ao Rio de Janeiro e Minas Gerais. Imprensa Nacional: Rio de Janeiro, 1943.
- BURKE, Peter. A Escrita da História. São Paulo: Editora UNESP, 1992
- BRANDÃO, Carlos R. Identidade e Etnia. Brasiliense, São Paulo, 1986.

BRUIT, Héctor Hernan. América no pensamento político de Bartolomé de las Casas. In: Confronto de culturas: conquista, resistência e transformação. Rio de Janeiro; São Paulo: Expressão e Cultura; EDUSP, 1997. p. 93-106.

CADERNOS de Antropologia e Imagem. Imagens Diversas - Núcleo de Antropologia e Imagem, Nº1. Rio de Janeiro: UERJ, NAI, 1995.

_____. Antropologia e fotografia – Núcleo de Antropologia e Imagem, Nº 2. Rio de Janeiro: UERJ, NAI, 1995.

_____. Construção e Análise de Imagens – Núcleo de Antropologia e Imagem, Nº 3. Rio de Janeiro: UERJ, NAI, 1996.

CAMMACK, Paul. O “Coronelismo” e o “Compromisso Coronelista”: Uma Crítica. Cadernos do Departamento de Ciência Política, nº5. Belo Horizonte: UFMG, 1979.

CANDIDO, Antonio. Formação da Literatura Brasileira. Rio de Janeiro: Ed. Itatiaia, 1959.

CONFALONIERI, Ulisses Eugenio C. (Org.). Saúde de Populações Indígenas. Uma introdução para os profissionais de saúde. Rio de Janeiro: ENSP, 1993.

CARDOSO, Ciro Flamarion & Vainfas, Ronaldo.(Orgs.) Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro, 1997.

CARONE, Iray & BENTO, Maria Aparecida Silvia. Psicologia Social do Racismo: estudos sobre a branquitude e o branqueamento no Brasil. São Paulo: Editora Vozes, 2002.

CARONE, Edgar. “Coronelismo. Definição Histórica e Bibliográfica”. In: Revista de Administração de Empresas, Vol.11, nº. 3. s/ed., 1971.

CARVALHO, José Murilo de. Teatro de Sombras. A Política Imperial. Rio de Janeiro, IUPERJ, 1980.

_____. Cidadania no Brasil – O longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual. In: DADOS, Revista de Ciências Sociais, Vol. 40, nº. 2. Rio de Janeiro: DADOS, 1997.

_____. A Construção da Ordem: A Elite Política Imperial. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1980.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769) / Tese de doutoramento apresentada na Unicamp. Campinas, SP: 2005.

CAVALCANTI, Nireu Oliveira. Crônicas Históricas do Rio Colonial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

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

COLAÇO, Thaís Luzia. Incapacidade indígena – tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões Jesuíticas. 1ª Ed., 2ª tir. Curitiba: Juruá, 2003.

COSTA, Emília Viotti da. Da Senzala à Colônia. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1982.

COSTA, Nelson. O Rio através dos séculos – a história da Cidade em seu IV Centenário. Rio de Janeiro: Edições Cruzeiro, 1965.

COSTA, Rogério Haesbart da. O Mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 3ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

COUTINHO, Afrânio dos Santos (Direção) & COUTINHO, Eduardo de Faria.(Co-Direção). A Literatura no Brasil. Vol. 3, 7ª ed. Ver. E atual – São Paulo: Global, 2004.

_____. Introdução à Literatura no Brasil. 7ª ed. Rio de Janeiro, GB: Editora Distribuidora de Livros Escolares Ltda, 1959.

CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos Índios do Brasil. São Paulo: Cia . das Letras: Secretaria Municipal de Cultura:FAPESP, 1992.

_____. Os Direitos do Índio – ensaios e documentos. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

_____. (Org.). Legislação Indigenista no século XIX ~ Uma Compilação: 1808 – 1889. São Paulo: Edusp/ Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

_____. Negros, estrangeiros – os escravos libertos e sua volta à África. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1985.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. & GOMES, Flávio dos Santos. Quase – cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

CURRAN, Mark J. História do Brasil em Cordel. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

CHALHOUB, Sidney. Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da *belle époque*. 2ª Ed- Campinas, SP: Editora Unicamp, 2001.

CHALHOUB, Sidney & Pereira, Leonardo Affonso de Miranda. A História contada: capítulos de história social da literatura no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

- CHARTIER, Roger. A História Cultural – entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1990.
- CHAUDON, Gilberto E. Civilização versus Indigenismo. In: Notícia Bibliográfica e Histórica. Ano XXXII N° 179. p. 333-442 – out./dez. Campinas, SP: Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 2000.
- CHAUÍ, Marilena. Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o estado. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- DAVIS, Brion Davis. O problema da escravidão na cultura ocidental. Tradução de Wanda Caldeira Brant. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- DAVIS, Natalie Zemon. Nas margens: três mulheres do século XVII. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DEBRET, Jean-Baptiste (1785 – 1842). Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil. São Paulo: s/ed, 1940. 2vols.
- DEMARQUET, Sonia de Almeida. Os Xokleng de Ibirama – uma comunidade indígena de Santa Catarina. Rio de Janeiro: Boletim do Museu do Índio, nº3, 1983.
- DÍAS, Ondemar. O índio no recôncavo da Guanabara. Revista do Instituto Histórico e Geográfico. Rio de Janeiro, n. 399, p. 399-641, abr/jun. 1998.
- DÍAS, Magalhães Edvard. (org.) Legislação Indigenista Brasileira e Normas Correlatas. 3ª ed. Brasília: FUNAI/CGDOC, 2005.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor. La Cuestion Etnico - Nacional. México, D.F.: Editorial Línea, 1985.

- DINIZ, Edson Soares. Araribá: uma Reserva Indígena em São Paulo. Rio de Janeiro: Boletim do Museu do Índio, 1976.
- DINIZ, Eli. Voto e Máquina Política. Patronagem e Clientelismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- DOLHNIKOFF, Miriam.(Org.). José Bonifácio de Andrada Silva (1763 – 1838). São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.
- DOMINGOS, Ângela. Os conceitos de Guerra Justa e Resgate e os Ameríndios do Norte do Brasil. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Brasil: Colonização e escravidão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- DONISETE, Luis & BENZI, Grupioni & VITAL, Lux Boelitz & FISCHAMNN, Roseli (orgs.) Povos Indígenas e Tolerância: Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- DONISETE, Luis & BENZI, Grupioni (Orgs.). Índios do Brasil. 3ªed. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 1998.
- DUBOIS, Phillipe. O ato fotográfico, Lisboa, Vega, 1992.
- ENGEMANN, Carlos. Os Servos de Santo Inácio a Serviço do Imperador: Demografia e Relações Sociais entre a Escravaria da Real Fazenda de Santa Cruz, Rio de Janeiro, 1790-1830. 2002. 137p. Dissertação (Mestrado em História Social) – UFRJ, Rio de Janeiro.
- EISENBERG, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- ELIAS, Norbert. O Processo Civilizador – Formação do Estado e Civilização, Vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

- ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. Atrair e Pacificar: A estratégia da conquista. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Museu Nacional/ UFRJ, Rio de Janeiro.
- ESTUDOS HISTÓRICOS. Viagem e Narrativa. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 1991.
- _____. Esporte e Lazer. Nº 23; vol.13. Rio de Janeiro: FGV, 1999.
- _____. Historiografia. Nº17, vol.9. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
- FABRIS, Annateresa. Usos e Funções da Fotografia no Século XIX, SP, Edusp, 1992.
- FAORO, Raymundo. Machado de Assis – A Pirâmide e o Trapézio. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 1976.
- _____. Os Donos do Poder. Formação do Patronato Político Brasileiro. Porto Alegre: Ed. Globo, 1958.
- FAUSTO, Carlos. Os índios antes do Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.. 2000.
- FENTRESS, James & WICKHAM, Chris. Memória Social – novas perspectivas sobre o passado. Lisboa: Teorema, 1994.
- FEYDIT, Julio. Subsídios para a história dos Campos dos Goytacazes desde os tempos coloniais até a proclamação da República. Rio de Janeiro: J. Alvarenga, 1900.
- FERNANDES, Florestan. Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaios. Petrópolis: Vozes, 1960
- FINLEY, I. Moses. Escravidão Antiga e Ideologia Moderna. São Paulo: Graal, s/d.
- FLORES, Moacyr. Colonialismo e missões jesuíticas. 2ª edição. Porto Alegre: Instituto de Cultura Hispânica do Rio Grande do Sul, 1986.

FRAGOSO, J. L. R. Homens de Grossa Aventura: Acumulação e Hierarquia Na Praça Mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830). 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. v. 1.

FRAGOSO, João & FLORENTINO, Manolo. O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, 1790-1840. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.

FRANCO, Afonso Arinos de Mello. Conceito de Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1942.

_____. O Índio brasileiro e a Revolução Francesa – As origens brasileiras da teoria da bondade natural. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. Homens livres e ordem escravocrata. 4ª. ed. – São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

FRANÇA, Ary. A marcha do Café e as frentes pioneiras. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia, 1960.

FREIRE, José Ribamar Bessa. La escuela y el museo indígena en Brasil: Etnicidad, memoria e interculturalidad. In: Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina. Osaka, Japan, 2002.

_____. A organização da força de trabalho indígena na Pan-Amazônica: os casos do Brasil e do Peru. In: As Américas do Sul: O Brasil no Contexto Latino-Americano. s/ed. , 2001.

_____. (Org.). A Amazônia Colonial (1616-1798). Manaus/AM: Editora Metro Cúbico, 1994.

- _____. (Org.). Os Índios em Arquivos do Rio de Janeiro, 1995-1996 – I e II Vls. Rio de Janeiro: Editora UERJ/ Departamento de Extensão, 1995 – 96.
- _____. Da Língua Geral ao Português: Para uma História dos Usos Sociais das Línguas na Amazônia (2003) Tese (Doutorado em Letras) Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- FREIRE, José Ribamar Bessa & MALHEIROS, Márcia Fernanda. Aldeamentos Indígenas no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 1997.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- FREYRE, Gilberto. Ordem e Progresso. Rio de Janeiro: editora Record, 4ª ed. , 1990.
- FREITAS, Décio. Escravidão de índios e negros no Brasil. Porto Alegre: ICP/EST, 1980.
- GARCIA, Sylvia Gemignani. Antropologia, modernidade, identidade ~ notas sobre a tensão entre o geral e o particular. Tempo Social; Ver. Sociol. USP, São Paulo, 5(1-2): 123-143, 1993.
- GASPAR, MaDu, Barbaosa, Márcia e Cordeiro, Jeanne. Arqueologia dos vales dos rios Paraíba do Sul e Guandu. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2007.
- GENOVESE, Eugene Dominick. A Economia Política da Escravidão. Rio de Janeiro: Pallas, 1976.
- _____. Da Rebelião à Revolução: as revoltas de escravos negros nas Américas. São Paulo: Global Editora, 1983.
- GEERTZ, Clifford. NEGARA – O Estado-Teatro no Século XIX. Lisboa/Rio de Janeiro: Bertrand/Difel, 1980.

- _____. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara koogan, 1989.
- _____. Os Usos da Diversidade. In: Horizontes Antropológicos, Diversidade de Cultura e Cidadania. Porto Alegre, RS: Ed. UFRGS/IFCH, 1999.
- GERBI, Antonello. O novo mundo: história de uma polêmica 1790 – 1900. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GIDDENS, Anthony. O Estado-Nação e a Violência: Segundo volume de uma crítica Contemporânea ao Materialismo Histórico. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- _____. Conseqüências da modernidade. São Paulo: Ed. USP, 1991.
- GOLIN, Tau. Etnocídio e herança indígena. Passo Fundo/RS: EDIUFF, 1999.
- GOMES, F. S. Amostras Humanas: Índios, Negros e Relações Interétnicas no Brasil Colonial. In: Yvonne Maggie e Cláudia Barcellos. (Org.). Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, v., p. 27-82.
- _____. Florestas Transnacionais – mocambeiros e índios no norte amazônico. In: Revista Ciência Hoje, vol. 32, nº.191, março de 2003.
- GOMES, Mauro Leão. Ouro, osseiros e fazendas de Café. A ocupação e a degradação ambiental da região das Minas do Canta Gallo na Província do Rio de Janeiro. 2004. Pós-Graduação (Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Rio de Janeiro). UFRRJ/ Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Rio de Janeiro.
- GORENDER, Jacob. Escravidão Colonial e Abolição no Brasil. Rio de Janeiro: Cadernos de História, nº1, 2ª ed. IFCS/UFRJ, 1986.

GRAHAM, Richard. Escravidão, Reforma e Imperialismo. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

_____. Construindo uma nação no Brasil do século XIX: Visões novas e antigas sobre Classe, cultura e estado. Em:
http://www.dhi.uem.br/publicacoesdhi/dialogos/volume01/vol5_mesa1.html#_edn1
. Acesso 27/10/2005.

_____. Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil. Stanford: Stanford University Press, 1990.

GUIMARÃES, Allba Zaluar (org.). Desvendando Máscaras Sociais. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Ed. S. A , 1980.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, 1988.

HAUBERT, Máxime. Índios e Jesuítas no tempo das missões. Prefácio de Jacques Soustelle. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Cia. das Letras; Círculo do Livro (vida cotidiana), 1990.

HESPANHA, Antônio Manuel. A história do direito na história social. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

HOBBSAWM, Eric. A História vista de Baixo. In: Sobre a História. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

HOBBSAWM, Eric. & RANGER, Terence. (Org.) A invenção das Tradições. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.

- HOLLOWAY, Thomas H.. Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- IAMAMOTO, Marilda. A questão social no capitalismo. In: Praia Vermelha, nº8, primeiro semestre. Rio de Janeiro: UFRJ, Escola de Serviço Social, 2003.
- IAMAMOTO, Marilda & CARVALHO, Raul. Relações Sociais e Serviço Social no Brasil – Esboço de uma interpretação metodológica. São Paulo: Cortez Ed., 1982.
- JORNADA de Trabalho do Laboratório de Análise do Processo Civilizatório. Anais – Memória: contribuições para a sua preservação, Região Norte-Fluminense. Campos, Rio de Janeiro: UENF/CCH, 1997.
- JOBIM, José Luís. (org.) Literatura e Identidades. Rio de Janeiro: J.L.J.S. Fonseca, 1999.
- KARASCH, Mary C. A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850). São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.
- KJERÍVE, Tânia Maria Gomes & BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. Compadrio social e libertação espiritual em sociedades escravistas (Campo, 1754 – 1766). Rio de Janeiro: Cadernos Cândido Mendes-Estudos Afro-Asiáticos, 1991.
- KUPASTAS, Márcia (org.) Identidade Nacional em debate. São Paulo: Moderna, 1997.
- LAMEGO, Alberto Ribeiro. O Homem e a Guanabara. Rio de Janeiro: CNG, 1964.
- LEAL, Victor Nunes. Coronelismo, Enxada e Voto – O Município e o Regime Representativo no Brasil. Rio de Janeiro: Forense, 1948.
- _____. “O Coronelismo e o Coronelismo de Cada Um”. Dados, vol. 23, nº1. 1980.
- LEFEBVRE, Henri. A cidade do capital. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

LEITE, Ilka Boaventura (org.). Negros no Sul do Brasil – Invisibilidade e Territorialidade. Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 1996.

LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari. Projeto Geopolítico e Terras Indígenas ~ Dimensões territoriais da política indigenista. 1999. 136p. Dissertação (Mestrado em Geografia) UFRJ, Rio de Janeiro:

LEMONS, Marcelo Sant'ana. O índio virou pó de café? – a resistência dos índios Coroados de Valença frente à expansão Cafeeira no Vale do Paraíba – 1788-1836. 2004. 227p. Dissertação (Mestrado em História) UERJ, Rio de Janeiro.

LESSER, Jeff. A negociação da identidade Nacional: imigrantes, minorias e luta pela etnicidade no Brasil. Tradução de Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

LIBBY, Douglas Cole & Paiva, Eduardo França. A escravidão no Brasil: relações sociais, acordos e conflitos. São Paulo: Moderna, 2000.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Aos Fetichistas, ordem e Progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1985.

_____. Um Grande Cerco de Paz – Poder Tutelar e Indianidade no Brasil. (1992) Rio de Janeiro: Tese de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional / UFRJ, Rio de Janeiro.

LIMA, Antônio Carlos de Souza e BARROSO-HOFFMANN, Maria. (orgs.) Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2002.

_____. Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2001.

Além da tutela: bases para uma política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2002.

LIMA, Ruy Cisne. Pequena história territorial do Brasil: sesmarias e terras devolutas. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo, 1991.

LUCCOCK, John. Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil. São Paulo: Edusp, 1975.

MACHADO, Humberto Fernandes. A Imprensa do Rio de Janeiro na crise de escravismo. In: História e Imprensa – Neves, Lúcia Maria Bastos Pereira das & Morel, Marcos. Rio de Janeiro: UERJ/IFCH, 1998.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. Crime e Escravidão – Trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas 1830-1888. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

MARCHIORO, Marcio. O banquete da onça mansa: fluxos internos e externos da população indígena aldeada (São Paulo, 1798-1803) Artigo. In: 3º. Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Florianópolis, SC: UFSC, 2007.

MAGHELLI, Luciana. Aldeia da Pedra, estudo de um aldeamento indígena no norte fluminense. (2000) 135p. Dissertação (Mestrado em História Social) IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro.

MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura. Raça, Ciência e Sociedade. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

MALHEIROS, Márcia. “Índios misturados”: identidade e desterritorialização no século XIX. 1995. Dissertação (Mestrado em História), PPGHIS/ICHF-UFF, Rio de Janeiro.

- MARCATO, Sonia de Almeida. A repressão contra os Botocudos em Minas Gerais. Rio de Janeiro: Boletim do Museu do Índio, 1979.
- MARCÍLIO, Maria L. (Org.). População e Sociedade – Evolução das sociedades pré-industriais. Rio de Janeiro: Vozes, 1984.
- MARCHANT, Alexander. Do escambo à escravidão. 2ed. São Paulo: / [Brasília]: Ed. Nacional/INL, 1980.
- MARTINS, Juarez & LIMA, Maria José Rocha. Educação, Etnias e combate ao racismo – Contribuição ao Debate. Brasília, D.F.: Núcleo de Educação, Cultura, Desporto, Ciência e Tecnologia da Bancada na Câmara dos Deputados, n.º 3, 2001.
- MARTIUS, Karl Friedrich Philipp Von. Como se deve escrever a História do Brasil. Rio de Janeiro: IHGB, 1991.
- MARX, Karl. A Questão Judaica. Rio de Janeiro: Lisboa: Editorial Avante, 1997.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- MATTA, Roberto da. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os mitos de passagem e a Modernidade. Rio de Janeiro: s/ed., 2000.
- _____. Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____. Relativizando: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro, 1987.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. O Tempo Saquarema. SP, Ed. Hucitec/INL, Brasília, 1987
- MATTOS, Hebe Maria. Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil Século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

- MATTOS, Izabel Missagia de. Sedução e escravização: A administração dos Botocudos em Minas, século XIX. *Estudos de História*. Franca: UNESP, v.10, n.2: 65-81, 2003.
- MAUAD, Ana Maria. Sob o signo da imagem: a produção da fotografia e o controle dos códigos de representação social pela classe dominante no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX. (1990) Tese (Doutoramento em História Social) UFF, Niterói.
- MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia 2v. . São Paulo: EPU, 1974.
- MAURO, Frédéric. O Brasil no Tempo de Dom Pedro II. 1831 – 1889. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- MEILLASSOUX, Claude. Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- MELLO, Marco Antonio Lírio de. Os mecanismos de resistência à escravidão negra em Pelotas: 1840 – 1884. Pelotas/RS: Ed. UFPEL, 1991.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A Problemática do Imaginário Urbano. São Paulo: Departamento de História – FFCH/LTSP, s/ed., s/d.
- MONTEIRO, John. O escravo índio, esse desconhecido. In: Grupioni, Luís, Donisete (org.): Índios no Brasil. MEC: Brasília, 1994.
- _____. Negros da Terra – índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- _____. (coord.) Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, 1994.

- _____. As “Raças” Indígenas no Pensamento Brasileiro do Império (15-22)
In: MAIO, Marco Chor e SANTOS, Ricardo Ventura (org.) Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/CCBB, 1996.
- MORA, Maria Aparecida Rezende. Sílvio Romero: dilemas e combates no Brasil da virada do século XX. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.
- MOTA, Carlos Guilherme (org.). Viagem Incompleta- A experiência brasileira (1500 – 2000). São Paulo: Editora SENAC, 2000.
- MOTA, Dantas Lourenço (org.). Introdução ao Brasil – Um banquete no trópico. Vols. I 3ª ed. São Paulo: Editora SENAC, 2001.
- _____. Um banquete no trópico, 2. 2ªed. – São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2002.
- MOTA, Lúcio Tadeu. As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769 – 1924). Maringá: EDUEM, 1994.
- MOTA, Márcia M. Menendes. Nas Fronteiras do poder: conflito de terra e direito à terra no Brasil do século XIX. Rio de Janeiro: Vício de Leitura/ APERJ, 1998.
- MOTTA, Marly Silva da. O lugar da Cidade do Rio de Janeiro na Federação Brasileira: uma questão em três momentos. Rio de Janeiro: Editora FGV/CPDOC, 2001.
- _____. Rio, cidade-capital. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- _____. Cabeça da nação, teatro do poder: a cidade capital como objeto de investigação histórica. Rio de Janeiro: CPDOC, 1993.
- MOREL, Edmar. Histórias de um repórter. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 1999.

MULINARI, Sema Maria de Souza e Silva. (2003) 205p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Índios, caboclos, “civilizados”. As estratégias do S.P. I – Serviço de Proteção aos Índios no território Makuxi (1900-1950). IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro.

NASCIMENTO, Fátima Regina. (1991) 109p. A imagem do Índio na segunda metade do século XIX. Dissertação (Mestrado em Belas Artes). Escola de Belas Artes/UFRJ, Rio de Janeiro.

NETO, Carlos de Araújo Moreira. A Política indigenista brasileira durante o século XIX. São Paulo: Rio Claro, 1971.

_____. Índios da Amazônia, de Maioria a Minoria (1750-1850). Petrópolis, RJ.: Editora Vozes Ltda, 1988.

NETO, Edgard Ferreira. História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. (org.) Domínios das história: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997. pp. 313 – 328.

NETTO, José Paulo. Capitalismo Monopolista e Serviço Social. São Paulo: Cortez, 1992

_____. Capitalismo e reificação. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

_____. "Cinco notas a propósito da questão social". Brasília: Temporalis - 01 jan. (p. 41 – 49), 2001

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. & MOREL, Marco (org.) História e Imprensa – Homenagem a Barbosa Lima Sobrinho. Rio de Janeiro: UERJ/ IFCH, 1998.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito de Marca – As Relações Raciais em Itapetininga. São Paulo: EDUSP, 1998.

NOVAIS, Fernando A. Estrutura de Dinâmica do Antigo Sistema Colonial (séculos XVI-XVIII). São Paulo: CEBRAP, 1973.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.). Indigenismo e territorialização – Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 1998.

_____. (org.) Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ / Ed. Marco Zero, 1987.

_____. Cidadania, racismo e pluralismo: a presença das sociedades indígenas na organização dos estados-nacionais. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº. 24, Brasília: IPHAN, 1996.

_____. (org.). A viagem de volta: etnicidade e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

_____. Ensaio em antropologia histórica. Prefácio de Roberto Cardoso de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco & FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. A Presença Indígena na Formação do Brasil. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Laura Nogueira. Os Índios Bravos e o Sr. Visconde: os Indígenas Brasileiros na Obra de Francisco de Adolfo Varnhagen. 2000. 170p. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Minas Gerais/Fafich, Belo Horizonte.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O índio e o mundo dos brancos. 4.ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMO, 1996.

- _____. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Pioneira, 1976.
- _____. Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna. Prefácio de Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.
- _____. Urbanização e Tribalismo. A integração dos índios terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar 1968.
- PAIVA, Eduardo França. Escravidão e Universo Cultural na Colônia – Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- PAMPLONA, Marco A. A Historiografia sobre o protesto popular: uma contribuição para o estudo das revoltas urbanas. In: Rio de Janeiro: Revista Estudos Históricos, nº 17, 1996. (1-24)
- PARAÍSO, Maria Hilda de. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos Índios do Brasil. São Paulo: Cia . das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992 pp. 413 – 430.
- PARANHOS, Adalberto. O Roubo da fala – origens da ideologia do trabalhismo no Brasil. São Paulo: Jinkings Editores Associados, 1999.
- PECHMAN, Robert Moses. Cidades estreitamente vigiadas: o detetive e o urbanista. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.
- PEIXOTO, Afrânio & ALVES, Constâncio. José Bonifácio (O velho e o moço). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1920.
- PENA, Sérgio D. J. (org.). Homo brasilis – aspectos genéticos, lingüísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro. Ribeirão Preto, SP: FUNPEC-RP, 2002.

- PERRONE-MOISÉIS, 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 do Brasil*. São Paulo: Cia . das Letras: Secretaria Municipal de Cultura:FAPESP, 1992
- PINHEIRO, Niminon Suzel. Kaingang, Guarani e Oti: Etno-História no Planalto Paulista. São Paulo: CEIMAN/UNESP, 1996.
- PIRES, Julio e COSTA, Iraci Del Nero. O capital escravista-mercantil: caracterização teórica e causas históricas de sua superação. In: *Estudos Avançados* 14(38), 2000.
- POLANCO, Hector Díaz. La cuestion étnico nacional. México, D.F.: Editora Línea, 1995.
- PORTO, Costa. Estudo sobre o sistema sesmarial. Recife: Imprensa Universitária, 1963.
- POUTIGNAT, Philippe & Streiff-Fenart, Jocelyne. Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- PUNTONI, Pedro. A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650 – 1720. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2002.
- PRADO, Walter de Oliveira. História Social da Baixada Fluminense das sesmarias a foros da cidade. Rio de Janeiro: Ecomuseu Fluminense, 2000.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. “O Coronelismo numa Interpretação Sociológica.”. In: B. Fausto(Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III, Vol.1. São Paulo: Ed. Difel, 1975.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y Modernidad/Racionalid*. In: *Revista do Instituto Indigenista Peruano*, vol. 13, n. 29, Lima, 1992, pp. 11-20.

- RAEDERS, Georges. O Conde de Gobineau no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- RAMOS, André R. F. A escravidão do indígena, entre o mito e novas perspectivas de debate. In: revistas de Estudos e Pesquisas. V.1, n.1 – julho 2004, CGDOC-FUNAI. Brasília: CGDOC FUNAI, 2004.
- RAMOS, Carla Cristina Bernardino. Pankararu no “Tempo das Linhas”: contornos étnicos no Brejo dos Padres, Pernambuco, século XIX. 2005 (Monografia do Bacharelado em História) IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro.
- RAMOS, Duílio. História da Civilização Brasileira. São Paulo: Edição Saraiva, 1961.
- REIS, João José (org.) Escravidão e Invenção da Liberdade. – Estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1988.
- REIS, João José & SILVEIRA, Renato da. (orgs.) Revista Afro-Ásia, nº21-22. Salvador/Bahia: UFBA, 1998-99.
- REIS, Liana Maria & BOTELHO, Ângela Vianna. Dicionário Histórico Brasil : Colônia e Império. Belo Horizonte: Editora Dimensão, 1998.
- REITZ, Raulino. Santa Bárbara – Primeiro Núcleo da Colonização Alemã em Santa Catarina. Florianópolis/SC: Editora da UFSC, 1992.
- RÉMOND, René (org.). Por uma História Política. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.
- REVISTA Catarinense de História. Vol. 4 Florianópolis/Santa Catarina: Editora Insular Ltda, 1996.
- REVISTA Brasileira de História. Escravidão. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, vol. 8, nº 16, 1988.

_____. Ciência e Sociedade. São Paulo: UNESO/Franca, nº 41, 1999-2001.

_____. Espaços da Política. São Paulo: USP, nº 42, 2001-2003.

RIBEIRO, Berta. O Índio na História do Brasil. 10ª ed. – São Paulo: Global Ed., 2001.

RIBEIRO, Darcy. O Povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

_____. Os índios e a Civilização: a integração das populações indígenas ao Brasil Moderno. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

RIVIÈRE, Claude. As liturgias políticas. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1989.

RIZZINI, Irma (org.). Crianças desvalidas, Indígenas e Negras no Brasil – cenas da Colônia, do Império e da República. Rio de Janeiro: USU Ed. Universitária, 2000.

_____. O Cidadão Polido e o Selvagem Bruto – A Educação dos Meninos desvalidos na Amazônia Imperial. 2004. 405p. Tese (Doutorado em História Social) IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro.

RONDINELLI, Rosely Curi. Inventário analítico do arquivo do SPI. Rio de Janeiro: Museu do Índio; Fundação Biblioteca Nacional, 1995.

SACK, R. Human territoriality: its theory and history. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2003.

SAMPAIO, Patrícia Melo & ERTHAL, Regina de Carvalho. Rastros da Memória – histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia. Manaus: EDUA, 2006.

SANMARTINI, Giulio. Cidade do Rio de Janeiro: curiosidades na história de sua fundação. Rio de Janeiro: G. Sanmartini, 1998.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. Do Terreno dos Caboclos do Sr. João à terra indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de Fronteiras. Brasília: Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UNB, 1997.

SANTOS, Ana Flávia Moreira & OLIVEIRA, João Pacheco de. Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2003.

SANTOS, Ana Maria & Mendonça, Sonia Regina de. Representações sobre o Trabalho Livre na Crise do Escravismo Fluminense, 1870 – 1903. São Paulo: Revista Brasileira de História, v.6 – nº 11, 1986.

SANTOS FILHO, Roberto Lemos dos. Apontamentos sobre o direito indigenista. Curitiba: Juruá, 2005.

SANTOS, Ricardo Ventura. Mestiçagem, Degeneração e a Viabilidade de uma Nação: Debates em Antropologia Física no Brasil (1870 – 1930). (113- 129) In: PENA, Sérgio D. J. (org.). Homo brasilis – aspectos genéticos, lingüísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro. Ribeirão Preto, SP: FUNPEC-RP, 2002.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. A integração do índio na sociedade regional – A função dos postos indígenas em Santa Catarina. Florianópolis, Santa Catarina: Editora UFSC, 1970.

_____. Índios e Brancos no Sul do Brasil – A dramática experiência dos Xokleng. Florianópolis, Santa Catarina: Edeme, 1973.

SCHWARTZ, Stuart B. Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos. In: GRUZINSKI, S. et al. Le nouveau monde: mondes nouveaux l'expérience américaine. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations: École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 7-27, 1996.

_____. “Gente da terra braziliense da nasção”. Pensando o Brasil: a construção de um povo. p. 105 - 125. In: Mota, Carlos Guilherme. Viagem Incompleta - A experiência brasileira. 2ª ed. São Paulo: Ed. SENAC, 2000.

_____. Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial: 1550 – 1835. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

_____. Tapanhuns, Negros da Terra e Curibocas: causas e confrontos entre negros e indígenas. In: Revista Afro-Ásia. Bahia: Centro de Estudos – Orientais, FFCH/UFBA, 2003. pp. 13 – 40.

SCHWARTZ, Stuart B. & Lockhart, James. A América Latina na época colonial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SCHWARZ, Lílian Moritz. O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870 – 1930. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

_____. Retrato em Branco e Negro- jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Círculo do Livro, 1997.

_____. As Barbas do Imperador – D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

SCHWINGEL, Lúcio Roberto. (org.) Povos Indígenas e Políticas Públicas da Assistência Social no Rio Grande do Sul.- subsídios para a construção de políticas públicas diferenciadas às Comunidades Kaingang e Guarani. Porto Alegre: Secretaria do Trabalho, da Cidadania e da Assistência Social - STCAS - Gov. do Estado, 2002 (Avulsa).

SCHLICHTHORST, C. O Rio de Janeiro como é (1824-1826) : uma vez e nunca mais: contribuições de um diário para a história atual, os costumes e especialmente a situação da tropa estrangeira na capital do Brasil. Tradução de Emmy Dodt e Gustavo Barroso, apresentada, anotada e comentada por este. – Brasília: Senado Federal, 2000.

SEKI, Lucy. Notas para a história dos Botocudos. Rio de Janeiro: Boletim do Museu do Índio, 1992.

SEVCENCO, Nicolau. Literatura como Missão ~ tensões sociais e criação cultural na Primeira República. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

SEVERINO, José Roberto. Itajaí e a identidade açoriana: a maquiagem possível. Itajaí: Editora da Univali, 1999.

SEYFERTH, Giralda. Imigração e cultura no Brasil. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

_____. Construindo a Nação: Hierarquias Raciais e o papel do Racismo na Política de Imigração e Colonização. (41- 58) In: MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura. Raça, Ciência e Sociedade. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

SIDER, Gerald. Identity as history, ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States. Identities Global Studies in Culture and Power. New Hampshire, v. 1, n. 1, p.109-122, 1994.

SILVA, Edson Hely O lugar do Índio. Conflitos, Esbulhos de Terras e Resistência Indígena no Século XIX: O caso de Esacada-PE (1860-1880). 1995. 133p. Dissertação (Mestrado em História) UFP, Pernambuco.

SILVA, Jorge. Violência e Racismo no Rio de Janeiro. Niterói: EDUFF, 1998

SILVA, Joaquim Norberto de Souza. Memória histórica e documentos das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil. Rio de Janeiro, v. 62, 3. série, n. 14, p. 110-300, 1854.

SILVA, Lígia Osório. Terras Devolutas e Latifúndio – Efeitos da Lei de 1850. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1996.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Brasil: Colonização e escravidão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil. São Paulo: Editorial Verbo, 1994.

SILVA, Orlando Sampaio. Índios e Caboclos. – Estudo da Obra de Eduardo Galvão. São Paulo: Tese de Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/PUC-SP, 1996.

SILVA, Tarcísio Glauco da. Junta de civilização e conquista dos índios e navegação do Rio Doce fronteiras, apropriação de espaços e conflitos (1808-1814). (2006) 179p. Dissertação (Mestrado em História Social) CCHN/ UFES, Espírito Santo.

SOARES, Carlos Alberto Cardoso. Pankararé de Brejo do Burgo: um Grupo Indígena Aculturado. Rio de Janeiro: Boletim do Museu do Índio, 1977.

SODRÉ, Nelson Werneck. O que se deve ler para conhecer o Brasil. Rio de Janeiro: CBPE/INEP – MEC, 1960

_____. História da Literatura Brasileira. Seus Fundamentos Econômicos. São Paulo, Cultura Brasileira, 1938.

SOWELL, Thomas. Etnias da América. A história dos principais grupos étnicos. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

- SOUZA, Elizabeth Salgado de. A História salgada: Imagem de Índio. Palavra de europeu. 1995. 114p Dissertação (Mestrado em História Social) UnB, ICH/Departamento de História, Brasília.
- SOUZA, Jorge Prata. (Org.). Escravidão: Ofícios e liberdade. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro/APERJ, 1998.
- SOUZA Silva, Joaquim Norberto. Memória Histórica e Documentada das Aldeãs de índios da Província do Rio de Janeiro Rio de Janeiro: RIHGB. 3 Série – nº 14 – 1854.
- SOUZA, Tânia C. Clemente de. Discurso e Oralidade – Um estudo em Língua Indígena. Niterói: UFF, 1999.
- SLENES, Robert W. Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- STAVENHAGEN, Rodolfo e ITURRALDE, Diego. (orgs.) Entre la Ley y la Costumbre – El derecho consuetudinário indígena em América Latina. s/ed., 1990.
- TACCA, Fernando. O índio “pacificado”: uma construção imagética da Comissão Rondon. In: Cadernos de Antropologia e Imagem, nº 6 . Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1995.
- TAKATUZI, Tatiana. Águas batismais e santos óleos: uma trajetória histórica do aldeamento de Atalaia. Campinas, SP: Unicamp, 2001.
- TERRA Indígena. Boletim do Centro de Estudos Indígenas UNESP/ Araraquara. ILCSE: Araraquara/SP, 1998.
- TEVES, Nilda. (Coord.). O Imaginário na Configuração da Realidade Social. Rio de Janeiro: Gryphus; Faculdade de Educação da UFRJ, 1992.
- TINHORÃO, José Ramos. As festas no Brasil Colonial. São Paulo: Ed. 34, 2000.

- _____. Música popular de índios, negros e mestiços. Petrópolis: Vozes, 1972.
- TODOROV, Tzvetan. Nosotros y los otros. México: Siglo XXI, 1991.
- THOMPSON, E. P. Miséria da teoria. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- _____. Costumes em comum – Estudos sobre cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- URICOECHEA, Fernando. O Minotauro Imperial. A burocratização do Estado Patrimonial Brasileiro no Século XIX. São Paulo: Ed. Difel, 1978.
- VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.
- _____. Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.
- VALADÃO, Virgínia Marcos. Senhores destas terras: os povos indígenas no Brasil: da colônia aos nossos dias. São Paulo: Atual, 1991.
- VELHO, Gilberto. (org.). Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1979.
- _____. Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1994.
- _____. Individualismo e Cultura ~ Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. 4ª. Edição, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- WARDERLEY, Luiz Eduardo. A questão social no contexto da globalização: o caso latino-americano e o caribenho. (51-161) In: BELFIORE-WANDERLEY,

Mariangela, BÓGUS, Lucia e YAZBEK, Maria Carmelita. Desigualdade e a questão social. São Paulo: EDUC, 2000.

VERÍSSIMO, José. História da Literatura Brasileira – de Bento Teixeira (1601) a Machado de Assis (1908). 3ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1954.

VIEIRA FAZENDA, Dr. José. Antiquilhas e Memórias do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: RIHGB, 1917.
(5 vols.)

VIVEIROS, Esther de. Rondon conta sua vida. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958.

WITTMANN, Luisa Tombini. Atos do contato: histórias do povo indígena Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926). 2005. 208p. Dissertação (Mestrado de História) IFCH/UNICAMP, Campinas, SP..

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: WEBER, Max. Economia e sociedade. Brasília: Editora da UnB, p.267-277, 1994.

WOLKMER, Carlos. (Org.) Direito e Justiça na América Latina: da conquista à colonização. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)