

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

JAQUELINE LOURENÇO

**Elementos indígenas na construção da identidade nacional
brasileira (1750-1850)**

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo

2016

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
JAQUELINE LOURENÇO

**Elementos indígenas na construção da identidade nacional
brasileira (1750-1850)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História Social do Departamento de História
da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo
comorequisito parcial para a obtenção do título de
Doutora em História Social.

Orientador: Prof. Dr. João Paulo Garrido Pimenta

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo
2016

Agradecimento

Esta tese é resultado de uma trajetória universitária de quinze anos, treze deles também trabalhando na rede pública e privada como professora de História de Ensino Fundamental II e Médio. Em todo esse tempo, entre presença nas aulas das disciplinas dos cursos de graduação e pós-graduação, leituras, fichamentos, participação em grupos de estudo, composição de relatórios e tudo mais que a vida acadêmica exige, aulas eram preparadas, provas elaboradas e corrigidas, e era cumprida toda a rotina de uma professora envolvida com atividades e projetos que demandavam reuniões sem fim e finais de semana dedicados ao trabalho.

Ao percorrer esse caminho deparei-me com pessoas maravilhosas. Na EJA-Educação de Jovens e Adultos da Prefeitura de São Bernardo do Campo (Escola Ermínia Paggi) tive o prazer de conviver com professores realmente comprometidos com a educação pública de qualidade, apesar de todas as dificuldades enfrentadas diariamente no exercício da profissão. Aprendi muito com a Léa, a Bianca e o Ariel, professores queridos que me ensinaram mais sobre generosidade.

No Colégio Nossa Senhora de Fátima encontrei acolhimento e compreensão. Serei sempre agradecida aos professores Fábio, Douglas, Amélia, Robson, Clélia, Dalila, Reginaldo, Cláudio pela companhia diária, pela conversa gostosa, pelos risos e auxílio mútuo. Do “Fátima” como nós chamávamos, o meu amado grego Igor ficou como companhia pela vida afora e como presente, trouxe-me a Gerusa, a Priscila, o Jackson, o Pedro, a Janaína, Lucas, o Victor, a Daniela.

No Colégio Dante Alighieri, onde ministrei aula dos últimos cinco anos até o presente, meu agradecimento por todo o conhecimento obtido com a convivência com a equipe do Departamento de História, Filosofia e Sociologia coordenada pelo Prof. Diago: Nilda, Jackson, Lucas, Maria Angela, José Marcelo, Eduardo, Felipe, Ian, Edson, Christian. Alguns desses colegas seguiram por outros caminhos, mas todos deixaram um pouco de si. Na imensidão do Dante, agradeço a tantos outros professores e funcionários com quem convivo diariamente - e cujos nomes são tantos que temo correr o risco de citá-los e incorrer no esquecimento injusto de alguns deles – e são um apoio profissional e emocional. À Márcia Saltini um agradecimento especial pelo socorro no momento certo. Sem ele não teria finalizado o trabalho.

Meu especial agradecimento aos professores Dr. André Roberto A. Machado, da Universidade Federal de São Paulo e Dr. Pedro Puntoni, da Universidade de São Paulo pelas valiosas contribuições durante o exame de qualificação.

Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Marco Morel, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro pelo material cedido junto a várias orientações no decorrer do mestrado.

Aos professores participantes da banca de defesa, agradeço imensamente pelas críticas, sugestões e encaminhamentos: Dra Ana Rosa Cloquet da Silva, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Dra Fernanda Spósito da Universidade Estadual de Campinas e Dr Pedro Puntoni e Rafael Bivar Marquese, ambos da Universidade de São Paulo.

Agradeço ainda ao meu querido Maurício pela amizade antiga e por me socorrer em tantas intercorrências médicas.

À minha irmã Anabel e ao Euler, que me auxiliaram todas as vezes que precisei de ajuda com a tecnologia, meus agradecimentos. À Dandara e Naira toda a minha saudade.

Ao meu querido Guilherme Lozi Abdo. Sem suas palavras, atenção, presença e apoio diário não teria o equilíbrio mínimo para dar conta de tantas incumbências. Obrigada por me compreender, por não julgar, por me ajudar a superar medos e obstáculos. Sua amizade é um bem precioso.

A luta dos últimos anos me faz acreditar que sem o apoio dos meus familiares nada seria possível. Agradeço aos meus pais, Afonso e Gírlene, migrantes nordestinos que buscaram no interior de São Paulo uma vida digna à família e mesmo na dureza das privações materiais me encorajaram a perseverar nos estudos aos quais não tiveram acesso.

Aos meus alunos tão amados, que me dão força todos os dias para continuar. Até mesmo nos dias cinza, eles me fazem sorrir. Agradeço, em especial, àquela senhora cujo nome não me recordo, que viajava de bicicleta, de São Caetano do Sul a São Bernardo do Campo, todos os dias, após dez horas de trabalho como empregada doméstica, para estudar. Não porque vislumbrasse um futuro melhor, apenas. Mas por amor ao conhecimento que lhe foi negado quando jovem. Nunca deixarei de recordar aquele olhar que brilhava nas aulas.

Por fim, o maior e mais sincero agradecimento ao meu orientador Prof. Dr. João Paulo Garrido Pimenta. Há uma década (passou tão rápido!), com tanta paciência, ele divide o seu saber. Toda a minha gratidão a uma pessoa tão generosa.

Aos meus alunos de ontem, hoje e amanhã.

1. Resumo

Esta tese analisa diferentes imagens e concepções elaboradas por protagonistas da cena política, pintores, literatos, viajantes e cronistas acerca dos povos indígenas da América portuguesa e do Brasil entre 1750, - ano em que D. José I assumiu o trono português e começou a introduzir as reformas pombalinas - e 1850, um dos marcos de consolidação do Estado nacional brasileiro. A periodização supracitada toma os dois marcos, inicial e final, como balizas cronológicas preliminares e estratégicas, e por isso, aproximativas e flexíveis. Resulta de um recolhimento exaustivo dessas visões em documentação de tipo variado: memórias, cartas, imprensa periódica (1808-1850), debates parlamentares (1826-1850), relatos de viajantes, textos literários e fontes iconográficas dos séculos XVIII e XIX, analisando-as de modo a entender como os indígenas eram vistos na cena pública pelos protagonistas de diferentes momentos políticos na América Portuguesa e posteriormente Brasil. Em última instância, objetivou-se compreender como, em meio à multiplicidade de imagens do indígena plasmadas por séculos, surgiram imagens positivas em momentos historicamente cruciais, a exemplo do processo de gestação de *múltiplas identidades* da América Portuguesa, das quais surgiu, no século XIX, uma *brasileira* capaz de satisfazer a um projeto incipiente de identidade nacional amparado em partes na figura do indígena. Tal projeto seria forjado no curso das lutas políticas independentistas e reiterado posteriormente, durante os primeiros anos do Segundo Reinado (1840-1889).

Esta tese de doutorado é decorrente da dissertação de mestrado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo intitulada “Um espelho brasileiro: visões sobre os povos indígenas na construção de uma simbologia nacional no Brasil (1808-1831)”, orientada pelo Prof. Dr. João Paulo Garrido Pimenta e financiada pelo CNPq. A dissertação acercou-se da identificação de um esboço de identidade nacional construída a partir de elementos simbólicos indígenas durante o processo de independência do Brasil. Esta primeira pesquisa deu margem ao aprofundamento de questões nela apenas sinalizadas, sendo fundamental o alargamento do período e das fontes estudados de modo, inclusive, a alargar o escopo analítico para além do tema da identidade nacional.

Palavras chave: indígenas, independência, Estado Nacional, identidade nacional.

1. Abstract

This thesis analyzes different images and concepts developed by the protagonists of the political scene, painters, writers, travelers and writers about the indigenous people from Portuguese America and Brazil between 1750, year that D. Joseph I took the Portuguese throne and began to introduce the Pombaline reforms - and 1850, one of the landmarks of consolidation of the Brazilian national state. The period of time in between those years, has made these two facts as preliminary and strategic chronological boundaries, and therefore, turn them approximate and flexible. It results of an exhaustive self-communion of these views on varied types of documents: memoirs, letters, periodical press (1808-1850), parliamentary debates (1826-1850), travelers' accounts, literary texts and iconographic sources from the eighteenth and nineteenth centuries, analyzing them in order to understand how the indigenous people were seen on the public scene by the protagonists of the different political moments in Portuguese America and later on in Brazil. Ultimately, the objective was to understand how, through the multiplicity of images of indigenous molded along the centuries, there were positive images in moments historically crucial, like the gestation process of multiple identities of Portuguese America, which emerged in the nineteenth century, a Brazilian able to satisfy an incipient project of national identity supported in part by the figure of the indigenous. Such a project would be forged in the course of the political struggles for independence and reiterated later on, during the early years of the Second Empire (1840-1889).

This doctorate degree thesis is a result of the dissertation developed at the postgraduate Program in Social History at the University of São Paulo entitled “A brazilian mirror: visions of indigenous peoples and the construction of a national symbology in Brazil (1808-1831)”, oriented by Prof. Dr. João Paulo Garrido Pimenta and funded by CNPq. The approach of that dissertation was to identify a national identity sketch constructed from indigenous symbolic elements during the process of independence of Brazil. This first research has allowed a deeper discussion of elements that were just mentioned, and it is essential to extend the period and the sources that have been studied previously, as well as to extend the analytical scope beyond the matter of national identity.

Palavras chave: indigenous, Independence, National State, national identity.

“Quem é brasileiro aí?
Quem é negro, quem é branco, ou indígena?”

Negro, caboclo, menino
Que traz na pele corada o amor
Sejais nesta terra bem-vindo
Terra de Santa Cruz
(...)

Você é um rei, da pureza
Quero ser vosmecê
Natureza
Amazônia! Brasil!
Negra cabocla, menina
Ver de todo a esperança
Banharei no teu rio
Com águas mais claras que eu
Tua mata é atlântica

Sou branco, sou índio, brasileiro eu sou
Sou branco, sou índio, sou negro
Gente eu sou!”

(Rony Manga)

Lista de figuras:

Figura 1- *Índio*. Codina e Freire (sem data).

Figura 2 - *Índio Mura inalando paricá*. Codina e Freire (sem data).

Figura 3 - Wied Neuwied. *Paisagem fluvial com índios banhando-se* (1816).

Figura 4 - Wied Neuwied. *Paisagem de floresta virgem com papagaios e um indígena* (1816).

Figura 5 - Wied Neuwied. *Índio pronto para atirar com arma de fogo* (1815) *Coropó*.

Figura 6 – Desconhecido. *Índios puris em sua cabana* (sem data)

Figura 7 - Wied Neuwied. *Botocudos armados diante de uma cabana* (1816).

Figura 8 - Wied Neuwied. *Índios caminhando com crianças, armas e utensílios* (1816).

Figura 9 – Desconhecido. *Botocudos com presas de caça* (sem data)

Figura 10 - Wied Neuwied. *Índio camacã* (1817)

Índice

Capítulo I. As visões acerca dos indígenas e as múltiplas identidades na colônia (1750-1808)	30
1.2. Pombal e os “índios bons” no século XVIII.....	32
1.3. O indígena na literatura árcade: Basílio da Gama e <i>O Uruguai</i>	56
1.4. Os “índios “bons” e os “índios “maus””: matizes nas representações acerca dos indígenas.....	68
1.5. Os indígenas e a gestação das múltiplas identidades coletivas na América portuguesa (1750-1808).....	115
Capítulo II. As visões acerca dos indígenas durante o processo de independência (1808 – 1831)	128
2.1. Da transferência da corte portuguesa ao Rio de Janeiro (1808) à instalação das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa (1820): conhecer e <i>civilizar</i> os índios.....	128
2.2. O índio sob o olhar estrangeiro: J. Mawe, (1807-1811), Maximiliano Wied-Neuwied (1815-1817), Spix e Martius (1817-1820) e Langsdorff (1822-1829).....	146
2.2.1. John Mawe (1807-1811): elogio à colônia.....	146
2.2.2. Maximiliano Wied-Neuwied (1815-1817): o príncipe e os botocudos.....	153
2.2.3. Spix e Martius (1817-1820): em nome da ciência.....	165
2.2.4. O olhar do viajante sobre o índio: expedição Langsdorff.....	172
2.3. Entre o índio real e a imaginado: esboço de uma identidade nacional no discurso legitimador da independência (1820-1831).....	195
Capítulo III. “índios vivos” x “índios mortos”: representações dos indígenas e a construção de uma identidade nacional (1831 - 1850)	210
3.1. O indígena sob diferentes perspectivas: Januário da Cunha Barbosa, Joaquim José Machado de Oliveira, Francisco Adolfo Varnhagen e Karl Friedrich Philipp von Martius.....	225
3.2. Novos protagonistas no debate acerca dos indígenas: Gonçalves de Magalhães e Gonçalves Dias.....	238
Conclusão	272
Fontes documentais	274
Bibliografia	281

Introdução

Este texto resulta da análise das diferentes visões sobre os povos indígenas presentes na América Portuguesa e posteriormente no Brasil entre 1750 e 1850 a partir do recolhimento dessas visões em documentação de tipo variado como memórias, cartas, imprensa periódica (1808-1850), debates parlamentares (1826-1850), relatos de viajantes, textos literários e fontes iconográficas dos séculos XVIII e XIX. Tais visões são iluminadas por uma apreciação do período em questão, tendo por linhas mestras a época que vai do início da administração pombalina (1750) à transferência da corte real portuguesa para a sua colônia na América (1808), passando pelo processo de independência (1808-1831) até a consolidação do Estado Nacional, já em 1850 e sua relação com os povos indígenas. O ponto de chegada é a articulação entre as diferentes visões detectadas a respeito dos povos indígenas e os fundamentos da ordem nacional brasileira em construção, mais especificamente no que concerne à formação de uma identidade nacional.

Assim, os objetivos específicos desta pesquisa foram: a partir das fontes, levantar visões a respeito dos povos indígenas; com o auxílio da bibliografia secundária, analisar a argumentação destas fontes de forma a apreender a imagem do tipo indígena nelas contido, as interpretações e contradições dos discursos sobre o indígena apresentados e os projetos políticos aos quais esses discursos deram origem ou nos quais se inseriam; investigar a prática discursiva como um ato político, ao mesmo tempo fundador de representações sobre o real e fio constitutivo deste real; analisar em que medida diferentes discursos e práticas políticas se articulam, de modo a oferecer alguns elementos de base para a formação, no período aqui estudado, de uma identidade nacional brasileira.

Na a pesquisa de mestrado, intitulada “Um espelho brasileiro: visões sobre os povos indígenas na construção de uma simbologia nacional no Brasil (1808-1831)”, o objetivo do trabalho foi a compreensão de como elementos simbólicos indígenas foram apropriados durante o processo de independência para legitimar a luta política entre os *portugueses do Brasil*, adeptos da causa independentista, contra *os portugueses de Portugal*, e como no curso dessa luta foi engendrado um incipiente projeto de identidade nacional ao passo que, na prática, os povos indígenas continuavam politicamente excluídos. Para analisar quais as visões acerca dos indígenas que tais protagonistas políticos partilhavam entre 1808 e 1831, tornou-se necessário identificar

como estas visões foram produzidas historicamente, portanto, em uma perspectiva de *longa duração*. Dessa maneira, um estudo preliminar apontou para a existência de uma multiplicidade de visões acerca dos indígenas entre 1500 e 1831 que variavam desde o deslumbramento com a terra e as gentes, presente na *Carta* de Pero Vaz de Caminha (1500), até as subsequentes representações da colônia em meados do XVI, como o paraíso terrestre e os indígenas como seres ingênuos e doces ao assombro causado pelos hábitos como a antropofagia, narrada por viajantes como Hans Staden ainda no mesmo século.

No contexto setecentista, apesar de a Igreja Católica já ter atestado anteriormente a humanidade dos indígenas, o que reforçou a importância do projeto evangelizador, o contraste entre a cultura europeia e a indígena levava a adjetivações cada vez mais negativas. Agora os indígenas eram muitas vezes caracterizados como indômitos preguiçosos e bárbaros, e ao lado do binômio *tupi/tapuia* caminhavam outras categorias que remetiam à mesma oposição: manso/bravo e selvagem/civilizado. A cada uma delas um tipo de política era direcionada, cabendo aos “índios mansos”, mormente os *tupis* da costa, a catequese e a civilização nos moldes europeus e aos “índios bravos” genericamente chamados *tapuias* - não falantes de línguas do tronco *tupi*, mas do *macro-jê* que habitavam regiões mais ao interior- que não aceitassem a aculturação, a *guerra justa*, ou seja, a remissão através do trabalho escravo.

É evidente que há uma dinâmica muito maior nas relações entre portugueses e indígenas estabelecidas desde o século XVI que ultrapassa esse discurso simplificador. Mesmo os *tupis*, cujos chefes faziam alianças e acordos com os colonizadores, ora agiam com colaboração, ora com resistência diante da tentativa dos portugueses em estabelecer formas de organização de trabalho. Os *tapuias*, que não se autodenominavam dessa maneira e faziam parte de uma variedade maior de tribos que tinham costumes mais heterogêneos que os *tupis*, e eram menos conhecidos pelos portugueses e mais projetados em termos negativos.¹ Pairava sobre os *tapuias* o mesmo desconhecimento que se tinha sobre o *sertão*. Na ótica do “colonizador semeador”, que na análise de Sérgio Buarque de Holanda, deu início a uma ocupação comercial e voltada para o mar ao contrário dos espanhóis e seu desejo de “vencer e retificar a

¹ Ver o capítulo I de MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

paisagem do agreste” através da construção de centros urbanos², o sertão era o território vazio, o espaço ainda não preenchido pela colonização e por isso, o mundo da desordem, domínio da barbárie, da selvageria e do diabo.³ Os *tapuias* seriam, portanto, parte desse sertão, portando eles mesmos essas mesmas características, superáveis apenas por meio da colonização e da catequese. Conforme o interior ia sendo ocupado e colocado sob a égide do Estado e da Igreja é que se achava ter de fato uma região colonial.

Percebeu-se, ainda, que no XVIII, ao passo que teorias científicas europeias como as de Georges-Louis Leclerc, o Conde de Buffon e de Cornelius de Pauw viam com desconfiança os indígenas, imagens menos negativas acerca desses povos eram plasmadas. Buffon em sua *Histoire naturelle* (1749) afirmou que os nativos americanos eram povos crianças, já que não tinham pelos pelo corpo e habitavam um continente igualmente jovem. De Pauw, ao contrário, ao publicar *Recherches philosophiques sur les américains ou Memoires interessants pour servir à l’histoire de l’espèce humaine* (1768) argumentava que os indígenas não eram povos infantes, mas decaídos. Eram, portanto, povos degenerados.⁴ Na América portuguesa, no contexto das reformas pombalinas da segunda metade do século XVIII, algumas representações desses povos tomavam um contorno positivo. Os indígenas agora eram vassalos do rei e deveriam contribuir para o sucesso do empreendimento colonial nos quadros do reformismo ilustrado. A *civilização* dos índios no modelo português era agora uma atribuição do Estado e não mais da Igreja. Emergiam nesse contexto o “índio bom”; o súdito leal à monarquia portuguesa em contraposição aos temidos *aimorés*, um grupo específico dos antigos *tapuias*, identificados no oitocentos como *botocudos*.

À mesma época, identidades coletivas estavam sendo politizadas em partes da América portuguesa e culminariam em movimentos de contestação à ordem colonial vigente.⁵ Anos depois, com a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro (1808), a colônia passaria por transformações tanto econômicas (abertura dos portos ao

² Ver o capítulo IV de HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

³ LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil. Intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ, 2003, pp.57-58.

⁴ SCHWARCZ, Lília M. “Racismo no Brasil: quando inclusão combina com exclusão”. BOTELHO, André e SCHWARCZ, Lília M. (orgs). *Agenda brasileira: temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁵ JANCSÓ, István. “A sedução da liberdade: cotidiano e contestação política no final do século XVIII”. In: SOUZA, Laura de Mello e (org). *História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*. vol. 01. Coleção dirigida por Fernando A. Novais. São Paulo: Cia das Letras, 1997. pp.387-437.

comércio e tratados com a Grã-Bretanha) quanto políticas (em 1815 a aquisição do estatuto de Reino, unido a Portugal e Algarves) e culturais, uma vez que cada vez mais a América Portuguesa seria de interesse de viajantes europeus, os quais retrataram sua natureza e suas gentes, dando algum destaque às populações indígenas, consideradas exóticas. Posteriormente, o contexto português da Revolução do Porto (1820) e as implicações desse movimento liberal na América Portuguesa, com o retorno de D. João VI à sua terra natal e a permanência de D. Pedro acelerariam o processo que cada vez mais antagonizaria “portugueses de lá”, (ou seja, de Portugal) e “portugueses de cá”, na consumação da independência entre setembro e dezembro de 1822. Aos “portugueses de cá” coube, muitas vezes, amparar-se na figura simbólica dos indígenas para legitimar seus projetos políticos, fazendo-se valer de uma certa ancestralidade, forjada no curso da luta política independentista. Ao passo que o índio alegórico, simbólico ou personagem literato representou o Brasil e os brasileiros para um grupo político específico, defensor da “causa do Brasil”, os índios vivos conviveriam com políticas que por muitas vezes autorizavam o massacre, como expresso pela Carta Régia de 13 de maio de 1808, escrita por D. João ao capitão-geral da Capitania de Minas Gerais que autorizava a guerra aos índios genericamente chamado *botocudos*, reiterada e expandida a outras localidades.⁶

A pesquisa de doutorado objetivou alargar o recorte temporal - agora abarcando 1750 a 1850 - em relação à pesquisa de mestrado (1808-1831) a fim de aprofundar a compreensão dos caminhos que levaram a figura do indígena a tornar-se base para um dos projetos de construção da identidade nacional brasileira, que será mais claramente expresso durante as primeiras décadas do Segundo Reinado (1840-1889). Apesar de ser vasta a historiografia que aborda a questão indígena no século XIX, a pertinência do trabalho consiste em assumir uma dimensão parcial de síntese, mas com forte aporte documental. Assim, os objetivos dessa pesquisa se colocam na organização de um conhecimento já disponibilizado pela historiografia com contribuições específicas: a compreensão da elaboração de distintas visões acerca dos indígenas que subsidiaram a construção da uma identidade de tipo nacional. Desse modo, ampliar a periodização é condição *sine qua non* já que o objeto é concebido numa perspectiva de *longa duração*;

⁶ “Carta Régia ao Governador e Capitão General da Capitania de Minas Gerais Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello sobre a guerra aos Índios Botocudos, de 13 de maio de 1808”. CUNHA, Manuela Carneiro da. *Legislação indigenista no século XIX (1808-1889) – uma compilação*. São Paulo: Edusp, 1992, p.57.

isto é, não é possível entender as imagens tradicionais sobre os índios de meados do século XIX no contexto do Romantismo literário e da gênese de um Nacionalismo sem inseri-las em uma história mais ampla colonial e, assim, nem sempre vinculada ao tema da nação.

Acresce, ainda, a advertência de que não será possível esgotar todas as possibilidades desse recorte de longa duração, uma vez que não se analisa os séculos XVI e XVII e não se dá conta da totalidade das representações acerca dos indígenas nos séculos XVIII e XIX; entretanto, procura-se avançar no tratamento dado ao objeto desta pesquisa. Nesse sentido, não emergem neste trabalho apenas vozes e imagens acerca dos indígenas produzidas por protagonistas sociais que tinham estes povos como preocupação específica ou por sujeitos históricos de atuação intelectual ou política impactante na época. Ao buscar-se amplamente o índio no imaginário dos séculos XVIII e XIX, *o mais conhecido* passa a importar tanto quanto *o menos conhecido*. Objetiva-se, portanto, não somente detectar a existência de *imagens positivas versus imagens negativas, mas, principalmente, movimento e ambiguidade entre as representações, sejam elas iconográficas ou discursivas*. Tanto quanto explicar o ponto de chegada, no século XIX, interessa desenhar e explicitar essa trajetória de longa duração; essa dinâmica ambígua e nem sempre coerente.

A criação de mitos nacionais não é um processo exclusivo do Brasil. México, Chile, Argentina, Estados Unidos foram alguns dos países que em algum momento do processo de construção do Estado-nação produziram discursos em que a identidade nacional foi amparada no indígena. No prefácio à segunda edição de *Visão do Paraíso*, Sérgio Buarque de Holanda esboça exemplos da formação de dois mitos nacionais nos Estados Unidos – o mito adâmico e o do “Jardim do Mundo” - que envolvem o seu foco de pesquisa (o tema paradisíaco), mas que de modo subsidiário, contribuem para a compreensão do caso brasileiro.⁷

Entre as representações coletivas que mais claramente dominaram a História norte-americana no século XIX a imagem mais popular referia-se ao mito do Jardim do Mundo, que teve campo de atuação nos prados e serranias do Oeste até chegar ao Pacífico. Tratava-se de uma expressão do ruralismo pioneiro, de uma sociedade agrária a expandir-se sobre as terras virgens do Oeste para convertê-las finalmente em um cenário quase edênico. É na dilatação do território dominado pelos Estados Unidos que

⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense e Publifolha, 2000, pp. IX a XXIII.

fecundaria a ideia de maturação e crescimento, simbolizada pelo lavrador munido de seu arado. Já o mito adâmico teria sido forjado entre 1820 e 1860 e ficaria confinado à costa atlântica em geral, particularmente na Nova Inglaterra, e definia a imagem ideal do homem americano, Adão antes do pecado. A representação de um homem ideal, sem ancestralidade, fazia sentido à medida que os ingleses chegaram à América supostamente para construir, vencendo o rigor da natureza e criando uma comunidade religiosa isenta da opressão imposta pela metrópole. Para muitos autores, isto os diferenciava dos colonizadores da América Latina “que se deixavam atrair pela esperança de achar em suas conquistas um paraíso feito de riqueza mundana e beatitude celeste, que a eles se ofereceria sem reclamar labor maior, mas sim como um dom gratuito”.⁸

Estes dois mitos engendrariam outro, nascido ao sul da Nova Inglaterra, um lugar onde o clima era menos rigoroso, assim como a fé religiosa. Ganhava trânsito no XIX a ideia da existência de um “horto de delícias” que se oferecia sem grandes esforços e de onde se sucediam sem pausas deslumbrantes paisagens que, na interpretação de Holanda, serviam como propaganda para a imigração. Eva, finalmente, agora estaria materializada na mulher encontrada por John Smith na tribo Powhatan.⁹ A famosa história da índia *Pocahontas* tornou-se um referencial na construção da identidade nacional nos Estados Unidos.

Em 1837 Robert Dale Owen escreveu a peça *Pocahontas: a historical drama* com o claro objetivo de compor um projeto histórico e literário. No prefácio da obra enunciaria o seu desejo em sublinhar a importância de se entender o “passado comum” dos norte-americanos ao contar a história da filha de um cacique nascida em 1595 que salvara o inglês John Smith e posteriormente casara-se com John Rolfe. Ao ressaltar essa ancestralidade, havia, portanto, um empenho em resgatar um passado distante – a história da fundação de sua nação – e a partir de um estudo de fontes históricas, construir uma base epistemológica empírica para dar peso e credibilidade a suas invenções literárias.¹⁰ Dessa forma o romance teria muito para ensinar a seus leitores sobre as “raízes verdadeiras” de sua nação.

Pocahontas aparecera durante o auge de preocupações nacionalistas e contribuiu para a criação de uma literatura nacional que seria fundamental no desenvolvimento da

⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*. Op. Cit, pp. IX a XXIII.

⁹ Idem, *Ibidem*, p. XV.

¹⁰ DUNN, Christopher. “Desvendando identidades nacionais: os discursos de raça e gênero em *Pocahontas* e *Iracema*”. *Revista Letras de Hoje*. Porto Alegre, v.32, junho de 1997, pp.71-73.

identidade nacional. Segundo Dann, a mensagem de *Pocahontas* era moralista: reprime-se o contato entre o colonizador europeu e a mulher indígena, e acentua-se, no seu lugar, uma solução política e diplomática entre os brancos e os índios. O drama de *Pocahontas* servia para justificar a destruição ou realocação de diversos povos indígenas do sudeste entre 1800 e 1840. Na peça de Owen há uma dicotomia muito marcada entre os índios domesticados que podem conviver, mas não se misturar, com os brancos, e os que tem que ser destruídos ou realocados na região ocidental do país. Em *Pocahontas*, o impulso para definir a identidade nacional em relação à Inglaterra andaria justamente com o impulso para distinguir os Estados Unidos dos países latino-americanos. Portanto, os personagens sempre comparam a relação “benevolente” entre os ingleses e os índios com o tratamento cruel de índios mexicanos e peruanos pelos espanhóis “bárbaros” e antidemocráticos. Assim o drama de *Pocahontas* procura exaltar as raízes da democracia e da justiça norte-americana e justificar a hegemonia dos Estados Unidos no hemisfério. *Pocahontas* desponta como uma mulher indígena disposta a assimilar os valores culturais do colonizador ao casar-se com ele.¹¹

A questão da busca por uma ancestralidade remete à história da independência do Brasil. Aqui, a ruptura política em 1822 não foi decorrente de um nacionalismo, mas da oposição de interesses políticos e econômicos que há pouco antagonizavam luso-americanos e portugueses. Às vésperas da independência seus protagonistas ligados à “causa brasileira” já buscavam no indígena uma certa ancestralidade que legitimasse a luta política. Com a consolidação da independência, tornava-se necessária a criação de uma cultura brasileira que colocasse o Brasil entre as nações civilizadas, compreendendo civilização enquanto um traço eminentemente europeu. Disso decorre a importância da elaboração de uma História e de uma Literatura nacionais. Se no início século XVI por vezes o indígena era visto positivamente, personificando o Adão americano, e é novamente valorizado, noutros termos, no XVIII, é na segunda metade do XIX que ele retorna, agora, como símbolo da nacionalidade brasileira, desde que não seja o índio imerso na natureza, mas aquele plenamente civilizado, a exemplo da *Iracema* de José de Alencar que, se não absorveu os costumes do colonizador, como Pocahontas, abandonou seu povo por amor a Martim.

A gênese da nação brasileira estaria, para Alencar, no nascimento de Moacir, fruto do romance entre Iracema e do português Martim. Moacir, cujo nome teria como

¹¹ DUNN, Christopher. “Desvendando identidades nacionais”. Op. Cit, pp. 71-85.

significado “filho da dor” seria levado pelo pai para ser criado em Portugal, regressando adulto ao Brasil como um “branco civilizado”, representando o “brasileiro”. Essa seria a metáfora da civilização desejada para o Brasil, aquela em que o autóctone precisaria “morrer” para dar espaço para a civilização trazida pelo europeu e considerada exemplo a ser seguido.¹²

Não foi apenas nos Estados Unidos que, em partes, a identidade nacional amparava-se em elementos indígenas. Embora não se pretenda dimensionar o trabalho para além do limite, fazendo um estudo comparativo, o caso chileno ilumina fortemente o estudo acerca das visões sobre os indígenas na construção da identidade nacional brasileira por permitir claras aproximações dentro de uma perspectiva de *longa duração*.

Se na América portuguesa a simbologia indígena foi usada na luta independentista para contrapor os partidários da ruptura política, identificando-os como brasileiros (ainda que sua origem fosse portuguesa) e os reinóis, no Chile ocorreu um processo semelhante. No estudo da construção da identidade nacional chilena no tocante ao indígena, destaca-se *La Araucana*, o poema épico publicado em 1569 pelo militar Alonso de Ercilla y Zúñiga narrando os episódios a Guerra de Arauco, ocorrida no sul. Composto por 22.000 versos, o poema é uma exaltação à resistência e bravura dos índios *mapuches* - nome genérico dado a diferentes etnias que habitavam o sul do atual Chile e que significa “gente da terra”; eram chamados pelos invasores de *araucanos* - , que lutaram contra os espanhóis. No poema a conquista espanhola ficava obscurecida e os protagonistas peninsulares figuravam sem glória, opacos, inclusive os mais eminentes, como o capitão Pedro de Valdivia, conquistador do Chile, e seu sucessor, García Hurtado de Mendoza. Em contrapartida, os *mapuches* são descritos com grandiosidade, independentes, livres, dotados de genuína valentia, sempre a postos para defender seu território, sua gente e sua dignidade, além de se destacarem pelo trabalho e beleza.¹³

Caupolicán, um dos caciques principais, era representado como o guerreiro que aceita seu destino. Ganha dos espanhóis várias batalhas, mas após ser aprisionado em uma derrota, ele é torturado publicamente até a morte e obrigado a carregar um tronco

¹² KAUSS, Vera Lucia Teixeira e JORGE, Nathalie Andrade. “Iracema e Pocahontas: permanências e rupturas nos dois mitos de formação”. *Revista Almanaque Multidisciplinar de pesquisa*, Universidade Unigranrio, disponível em <http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/amp/article/viewFile/2463/1233>

¹³ GUTIÉRREZ, Horacio. “Fronteira indígena, nação e identidades: Chile no século XIX”. GUTIÉRREZ, Horacio, NAXARA, Márcia R. C., LOPES, Maria Aparecida de S. (orgs). *Fronteiras, paisagens, personagens e identidades*. Franca: UNESP, 2003, pp. 115, 116.

durante horas, morrendo empalado em praça pública.¹⁴ A esse sensato líder se reuniriam o astuto e vivaz Lautaro, que venceu Valdivia na batalha de Tucapel, aprisionando-o e executando-o, e o prudente Colocolo.

O poema de Ercilla abriu espaço para a fundação de uma alegoria da coragem, amplamente consolidada. Os *mapuches* teriam enfrentado os espanhóis durante a conquista Guerra de Arauco, no século XVI, mas também durante os três séculos posteriores, e antes disso seriam os bravos que barraram o avanço do Império Inca em direção ao sul. Assim, ao combater um invasor melhor equipado, tomariam uma forma heroica, resistindo e repelindo os intrusos por trezentos anos. E, embora outras vezes forjassem uma imagem de barbárie referente aos *mapuches*, como no poema *Arauco Domado*, publicado em 1596 por Pedro de Oña, a fantasia de Ercilla neutralizava aos olhos dos contemporâneos tal imagem, tornando os índios humanos. Mais do que isso, fazendo-os brotar no poema como “almas espanholas em corpos *mapuches*: eles [os índios] pensam, sentem e agem como peninsulares da renascença”, portando características como espírito cavalheiresco, orgulho nacional, preocupação religiosa, culto à mulher.¹⁵

Segundo Fabio Wasserman, a representação dos indígenas como resistentes, valentes, e defensores da terra, agradaria às elites letradas *criollas* durante o processo revolucionário que conduziria à independência do Chile e logo depois dele. No Rio da Prata, semelhante apropriação de uma imagem positiva acerca desses povos seria plasmada. Essa retórica favorável ao indígena servia como base a uma crítica acerca do domínio colonial exercido pela Espanha por três séculos. Na prática, não houve melhora nas condições de vida dos povos indígenas que, ao passo que independência se configurava, iam sendo vistos como incapazes de serem incorporados a uma sociedade civil e republicana, portanto, as bases de um ideal identitário ligado aos indígenas que iam sendo lançadas tanto no Chile quanto no Rio da Prata, dariam-se em meio a uma multiplicidade de visões sobre esses povos.¹⁶

¹⁴ CORTES, Verónica P. Aravena. “As fronteiras da literatura. Os mitos da nação entre chilenos migrantes em São Paulo”. *Anais eletrônicos do VII Encontro Internacional da ANPHLAC*. Campinas, 2006, p.3. (http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/veronica_aravena_cortes.pdf), acessado em outubro de 2015.

¹⁵ GUTIÉRREZ, Horacio. “Fronteira indígena, nação e identidades: Chile no século XIX”... Op. Cit, p. 117.

¹⁶ WASSERMAN, Fabio. “Debates por la identidad: representaciones de los pueblos indígenas en el discurso de las elites letradas chilena y rioplatense, 1840-1860”. *Cuadernos del Sur. Historia*. no.35-6, Bahía Blanca, Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, 2007.

Durante o processo de independência chilena, a utilização alegórica da imagem do guerreiro *mapuche* na luta contra a opressão espanhola foi usada como bandeira por Bernardo O’Higgins, que exaltava o herói indígena Lautaro através de suas *Logias Lautarinas*. Segundo Gutiérrez, outros patriotas criollos imprimiram opiniões próximas a de O’Higgins acerca dos *mapuches*, buscando ainda uma certa ancestralidade nestes povos e no território de Arauco como uma “pátria ancestral”. A título de exemplo, Francisco Antonio Pinto, presidente do Chile entre 1827 e 1829 já atestava a importância da leitura de *La Araucana* por tomar para si próprio os feitos dos *mapuches* na luta pela resistência contra os espanhóis e considerar os criollos chilenos “compatriotas de los primeros y descendientes de los segundos”.¹⁷

Pouco a pouco, durante o processo de independência chileno, no início do século XIX, os *mapuches* foram tornando-se mito de origem dos chilenos e inventores de uma nação graças à sua incorporação pela elite intelectual e política. “Por la razón o la fuerza” é a inscrição presente no escudo de armas chileno que sintetiza a principal característica do *ethos* nacional: ser determinado, combativo. A ideia de combate acompanha o mito fundador do Chile como nação. O país se representa a si mesmo como o produto da união singular entre valentes espanhóis e indígenas guerreiros que jamais foram derrotados.¹⁸ Camilo Henríquez, fundador do primeiro jornal chileno, *La Aurora de Chile*, “exaltava o caráter altivo dos araucanos que “luchan ante todo por la libertad”, insistindo que a metrópole havia procedido de uma maneira tão inumana que os índios foram quase exterminados. Finalmente, para coroar a gesta de Arauco, os *mapuches* são incorporados à letra do Hino Nacional, numa das estrofes:¹⁹

“Si pretende em cañón extranjero
nuestros pueblos, osado, invadir,
desnudemos al punto el acero
y sepamos vencer o morir.
Con su sangre el altivo araucano
nos legó por herencia el valor,
y no tiembla la espada en la mano

¹⁷ GUTIÉRREZ, Horacio. “Fronteira indígena, nação e identidades: Chile no século XIX”... Op. Cit, pp. 117, 118.

¹⁸ CORTES, Verónica P. Aravena. “As fronteiras da literatura. Os mitos da nação entre chilenos migrantes em São Paulo”. *Anais eletrônicos do VII Encontro Internacional da ANPHLAC*. Campinas, 2006, p. 2. (http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/veronica_aravena_cortes.pdf)

¹⁹ GUTIÉRREZ, Horacio. “Fronteira indígena, nação e identidades: Chile no século XIX”... Op. Cit, p. 118.

defendendo de Chile el honor.”

A produção de mitos como Pocahontas, nos Estados Unidos, Iracema no Brasil e o herói araucano no Chile fizeram parte da elaboração de símbolos pelos Estados-nação que tinham e ainda têm como função unir afetivamente aqueles que se encontram dentro de suas fronteiras. De acordo com Anthony D. Smith, as narrativas do passado comportam três importantes dimensões: as elites hegemônicas inventam tradições, ajustam mitos e símbolos nacionais para o consumo de massa, objetivando mobilizá-las, mas também, controlá-las; o passado comunitário pode ser empregado para dar legitimidade a mudanças sociais impalatáveis; fornecem *exempla virtutis* que inspiram a emulação pública e conformam uma moralidade para o coletivo.²⁰ *La Araucana*, no prólogo à edição chilena, Roque Esteban Scarpa explicita a posição da obra no universo simbólico da nação: “Chile tiene el honor, gracias a don Alonso de Ercilla y Zuñiga, de ser la única nación posterior a la Edad Media cuyo nacimiento es cantado en un poema épico, como lo fueron España con el ‘poema del Cid’, Francia con ‘La Chanson de Roland’ o el Pueblo germano con ‘Los Nibelungos’. No universo simbólico nacional, a existência desse poema situaria o Chile pelo menos em termos culturais lado a lado dos países centrais. Este mito fundacional sobre as “origens diferenciadas” da composição “racial” chilena serve como sustentação ideológica ao mito de “ser diferente”: diferente dos países vizinhos e mais próximos às nações civilizadas.²¹

Feita a independência chilena, a questão que se colocara era: como incluir as populações indígenas ao projeto nacional se ainda resistiam à incorporação de suas terras ao Estado-nação? Não à toa, começaram a emergir representações negativas acerca dos *mapuches*, agora vistos como bárbaros. Assim, textos, imagens e ensaios da época enfocaram os indígenas a partir de um conjunto de visões ambíguas que revelam uma mescla de repúdio e fascínio sobre esses grupos. Essa produção imagética e ensaística que se construiu durante o processo de formação do Estado Nacional chileno aponta para as dificuldades que seus dirigentes e intelectuais enfrentaram para construir uma identidade nacional que, se por um lado, mobilizava o referente indígena, por outro, no interior de uma operação política excludente, afastava a possibilidade de vê-

²⁰ SMITH, Anthony D. The “Golden Age and National Renewal”. HOSKING e SCHOPFLIN (orgs). *Myths & Nationhood*. New York: Routledge, 1997, p. 37. Apud CORTES, Verónica P. Aravena. Op. Cit, p.3.

²¹ ARAVENA, Verónica P. Op. Cit, p.3.

los como cidadãos, caso optassem pela não “chilenização” imposta pelos “pacificadores”.²²

Para Gutiérrez, as primeiras décadas do século XIX caracterizaram-se pelas lutas de Independência e, naquele momento, o anti-hispanismo foi a marca registrada da elite patriota. A lembrança do heroísmo e valentia da raça araucana seria, evidentemente, um estímulo para as batalhas, um elemento de congregação para os patriotas, e também de diferenciação diante dos inimigos. Essa lembrança não apresentaria perigos nem concorrência, porque se tratava de grupos indígenas desaparecidos. Conseguida a independência, o problema central que se apresentava era a organização política do novo país e a discussão de projetos de organização nacional que reunissem todos os chilenos, ou seja, o tipo de governo, de Estado e as formas de representação política. Destes projetos os indígenas foram, evidentemente, excluídos.²³ Processo semelhante ocorreu na América portuguesa. O antilusitanismo do início da década de 1820 levou os indígenas a serem instrumentalizados para representar a causa da independência, amparada em um projeto liberal que não incluía as populações indígenas como cidadãos do Império. O esboço de uma identidade nacional construída a partir da figura do indígena pode ser verificado através do uso de um simbolismo que emergiu nas festas em homenagem a D. Pedro I e à ruptura com Portugal, nos nomes dos políticos simpáticos à independência, nos periódicos e posteriormente na literatura. Houve, portanto, uma tentativa de forjar uma ancestralidade indígena que legitimasse um projeto político voltado para elites luso-americanas que, na prática, recusava os *índios vivos* e tomava os *índios mortos* como referência.

No Chile, a ocupação das áreas agrícolas iniciada em princípios do XIX e acentuada logo 1850 levaria a uma ênfase no comportamento *bárbaro* dos *mapuches*, caracterizados, a partir de então, como indolentes e incapazes de serem civilizados por horror ao progresso.²⁴ A título de exemplo, Mateus Reis apresenta como as publicações de Claudio Gay incorporavam imagens produzidas pelo desenhista bávaro Johann Moritz Rugendas durante o período em que viveu no Chile (1834-1842) - após passagem pelo Brasil, onde pintou suas paisagens e indígenas - e como estas

²² REIS, Mateus F. “Identidades e alteridades no Chile: historiografia, ensaios e fotografias sobre os indígenas (1860-1910)”. *Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História*, Florianópolis, julho de 2015. (www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1445379107_ARQUIVO_Identidades_alteridades_Chile.pdf)

²³ GUTIÉRREZ, Horacio. “Fronteira indígena, nação e identidades: Chile no século XIX”... Op. Cit, p. 125.

²⁴ Idem, *Ibidem*, p. 125.

contribuíram para a difusão de visões que dotavam os indígenas de aspectos ameaçadores e desafiantes para a expansão da chamada “civilização”, retratando a prática do rapto de crianças e mulheres sem, no entanto, ter visto acontecimentos deste tipo.²⁵ Movimento semelhante é visto no Brasil das décadas de 1830 e 1840. A expansão das atividades produtivas reforçava a necessidade de se pensar o indígena enquanto colaborador do desenvolvimento econômico. Ao mesmo tempo, a resistência indígena à aculturação e perda de terras gerava representações bastante negativas acerca desses povos e que levaram a diversas reflexões sobre as possibilidades de *civilizá-los*, nos moldes europeus ou simplesmente exterminá-los.

Enquanto no Chile o *mapuche* passava a ser descrito como “limitado, astuto, feroz y cobarde al mismo tiempo, ingrato y vingativo, como su progenitor del tiempo de Ercilla” pelo periódico *El Mercurio*, de 1859 e “preguiçosos, ociosos, sombrios” e condenados a perpetuar-se no estado de barbárie por Diego Barros Arana, autor de *História Geral do Chile*²⁶, no Brasil, o historiador Francisco Adolfo Varnhagen chamava aos indígenas de “vindiços alienígenas” e considerava-os um empecilho à *civilização*. Segundo Arana, os indígenas eram ainda homens degradados, de costumes grosseiros e vergonhosos, carentes de fé religiosa e dotados de faculdades mentais menores do que as morais²⁷, imagem bastante semelhante à difundida por Varnhagen, como se verá no capítulo terceiro.

A título de conclusão parcial pode-se dizer que da mesma maneira que os indígenas foram exaltados no plano discursivo durante o processo de independência da América portuguesa, viu-se que o mesmo ocorreu com os *mapuches* no Chile. Tanto lá quanto aqui, a sua exaltação não significou sua inclusão na nação durante o século XIX. O índio glorificado fora o *índio histórico*, não o *índio real*. No Chile, desde o *Reglamento Constitucional* de 1812 até a *Constituição* de 1833, passando por outras sete leis fundamentais em dar um ordenamento jurídico, político e social ao nascente país, não apareceram, claramente definidos, nem os indígenas nem seus territórios. Houve nesse período Constituições liberais e conservadoras, federativas e unitárias e,

²⁵ REIS, Mateus F. “Identidades e alteridades no Chile...”. Op. Cit, pp. 3 a 7.

²⁶ GUTIÉRREZ, Horacio. “Fronteira indígena, nação e identidades: Chile no século XIX”... Op. Cit, p. 120.

²⁷ BARROS ARANA, Diego. “Los indígenas”. *Historia general de Chile*. 2ªed. Tomo I. Santiago: Editorial Universitaria, 1999. Disponível no site do Arquivo General de Chile: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/barrosa_d/barrosa_d0006.pdf, acessado em fevereiro de 2016. Traduzido livremente.

em todas, o indígena, foi excluído da categoria de cidadãos.²⁸ No Brasil, como se verá no capítulo II, apesar das tentativas de José Bonifácio de Andrada e Silva em trazer à discussão a questão indígena na Assembleia Constituinte de 1823, na Constituição outorgada pelo imperador D. Pedro I em 1824, os indígenas foram excluídos.²⁹

Esse aparente contradição acerca da figura do indígena na crise do Antigo Regime que o colocava como herói ancestral e ao mesmo tempo um problema a ser resolvido, verificou-se igualmente no Vice-reino no Peru. Na segunda metade do século XVIII, os indígenas vivos eram vistos, em partes, como degenerados segundo o discurso europeu civilizacional. La Condamine, por exemplo, classificava os ameríndios da Hispanoamérica como “estúpidos e indolentes por natureza”. Por outro lado, havia um interesse claro em fazer uso econômico dessas populações, o que sugeriu Alessandro Malaspina em sua visita ao Peru após a rebelião de Túpac Amaru, fosse feito a partir da transformação dos indígenas em consumidores de mercadorias e vendedores de sua força de trabalho. Para ele, os nativos deveriam ser persuadidos e envolverem-se em transações comerciais, e o exemplo de esforço em obrigar os indígenas a abandonarem sua indolência em favor do trabalho viria do passado. Manco Cápac, ao instituir a mita e os açoites públicos, teria feito aos incas prósperos e civilizados. Apesar da melancolia indígena, que para o ilustrado José Hipólito Unanue, poderia ser resolvida com “açoites terapêuticos”, os antigos governantes nativos eram modelos na arte de governar e isso teria constituído uma “epistemologia patriótica” que valorizava as elites ameríndias pré-colombianas e dos princípios da colonização em detrimentos dos indígenas e do período colonial maduro. Essa imagem do indígena do passado, exemplo de virtudes no contexto da Ilustração e posteriormente nos processos de independências, ligando os ameríndios e uma ideia de patriotismo, não foi unânime, mas ocorreu em várias localidades, como México.³⁰

Aqui se faz necessária uma breve reflexão teórica acerca das ideias de *nação*, *nacionalismo* e *identidade nacional* na América Ibérica no contexto das independências e da formação dos Estados Nacionais ao longo do século XIX. Dessa maneira, a primeira questão que se coloca como pertinente relaciona-se ao conceito de *nação* que guiava as elites intelectuais e políticas na América Latina no século XIX. Benedict

²⁸ Idem, *Ibidem*, p. 127.

²⁹ O tema foi estudado por Fernanda Sposito em sua dissertação de mestrado. SPOSITO, Fernanda. *Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822 - 1845)*. FFLCH – USP, 2006. Dissertação de Mestrado.

³⁰ ESGUERRA, Jorge Cañizares. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. México D.C.: Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 448-450. Tradução livre.

Anderson formulou o conceito de nação como *uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana*.³¹ Essa comunidade seria *imaginada* porque nem mesmo os membros das nações menores conheceriam a maioria de seus compatriotas; não os encontrando ou sequer ouvindo falar deles, embora na mente de cada um estivesse viva a imagem de sua comunhão. Para o autor, todas as comunidades maiores do que as primitivas aldeias de contato face a face seriam imaginadas e, além disso, seriam também *limitadas*, já que mesmo as maiores nações possuem fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais se encontram as outras nações. Por fim, as nações seriam *soberanas*; conceito nascido à época em que o Iluminismo e a Revolução Francesa estariam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico, divinamente instituído: “Atingindo a maturidade numa etapa da história humana em que até mesmo os mais devotos adeptos de qualquer das religiões universais se defrontavam inevitavelmente com o pluralismo vivo de tais religiões, e com o alomorfismo entre os reclamos ontológicos de cada fé e o território ocupado por ela, as nações sonham em ser livres e, se sob as ordens de Deus, que seja diretamente. O penhor e o símbolo dessa liberdade é o Estado soberano”.³²

Assim, a *nação imaginada* como *comunidade*, engendraria ainda o *nacionalismo*, concebido como resultado de um companheirismo profundo e uma fraternidade capaz de levar a conflitos e mortes voluntárias. Para explicar como se constitui o *sentimento nacionalista*, Anderson centra parte de sua análise na história da América colonial, identificando o nascimento precoce de concepções de *nacionalidade* nas comunidades *criollas*. As motivações primeiras estariam na política de enrijecimento do controle adotada por Madri, que teria desagradado à classe *criolla*, mas também a disseminação das ideias do Iluminismo. Nesse contexto, as comunicações através do Atlântico possibilitariam a transmissão de novas doutrinas econômicas e políticas que estavam se produzindo na Europa ocidental; além disso, a revolta das Treze Colônias, em fins de 1770 e o começo da Revolução Francesa, em fins da era de 1780, propiciariam a revolução cultural que se instalava no continente hispano-americano, e seu reflexo imediato seriam os movimentos de independência e a consequente divisão do Império espanhol. O Brasil ficaria de fora desse novo modelo de governo, graças à transferência da família real portuguesa, em 1808 para a colônia portuguesa da América. Finalmente, Anderson sugere que nem o interesse econômico,

³¹ ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. (Trad). São Paulo: Ática, 1989, p.11, 14.

³² ANDERSON, Benedict. Op. Cit, p.16.

nem o liberalismo, nem o Iluminismo criariam por si sós, o tipo ou a forma de comunidade imaginada, a *nação*. Refuta, portanto, uma explicação puramente política ou econômica, acreditando que, no cumprimento de construção do quadro de uma nova consciência – a *nacional* – estariam os funcionários *criollos* peregrinos e os homens de imprensa *criollos* provincianos; a estes sim caberia o papel histórico decisivo: aos primeiros, graças aos conflitos que estabeleciam com peninsulares, em defesa dos interesses da colônia e aos segundos, por sua atuação na difusão de ideias a partir dos jornais e sua evolução de meio meramente informativo sobre dados da vida na colônia, para veículo de disseminação de ideias políticas.

Disseminada por anos, a interpretação de Anderson exige um resguardo e uma postura crítica acerca de suas opiniões sobre a formação dos Estados Nacionais ibero-americanos, pois, se é evidente a importância das ideias iluministas e da imprensa periódica durante os processos de formativos destas nações modernas, porém, não houve um *sentimento nacional* que levasse às independências, tão pouco, no caso da América portuguesa, à unidade territorial. Havia sim, antagonismos que contrapunham portugueses da Europa e do Novo Mundo desde o século XVI.³³ Dessa forma, a formação do Estado brasileiro, em particular, teria sido um processo de grande complexidade e não apenas uma ruptura unilateral do pacto político que integrava as partes da América no império português. Na historiografia atual sobre o tema, seria assente que não se deve tomar a declaração da vontade de emancipação política como equivalente da constituição do *Estado nacional brasileiro*. A visão de que o *nacional* é o resultado e não o *ponto de partida* no processo de emancipação política está presente na obra de José Carlos Chiaramonte, a respeito do processo de independência do Rio da Prata. À semelhança do Brasil, no Rio da Prata, o processo de emancipação política não seria fruto de uma consciência nacional, uma vez que logo após a independência, em 1816, coexistiriam diferentes formas de identidades políticas (hispanoamericana, rioplantense ou Argentina e provincial), o que seria indicador de uma realidade social distante ainda dos contornos nacionais.³⁴

Outro grande crítico do posicionamento de Anderson acerca da formação dos Estados Nacionais na América foi François-Xavier Guerra, que considera o *Estado-*

³³ HOLANDA, Sérgio Buarque de. “A herança colonial – sua desagregação”. *O Brasil Monárquico: o processo de emancipação*. Coleção História Geral da Civilização Brasileira, volume 3. São Paulo: Difel, 1976, pp.9-39.

³⁴ CHIARAMONTE, José Carlos. “Formas de identidad en el Rio de La Plata luego de 1810”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”*, Tercera serie, num 1, 1er. Semestre de 1989.

nação como marco referencial no século XIX, desde a crise do Antigo Regime espanhol e os movimentos liberais que acabaram por culminar com as independências das antigas colônias espanholas na América e a formação de novas nações hispano-americanas e seus regimes políticos modernos, servindo como base para reflexões de caráter comparativo.³⁵ Assim, seria importante saber que tipo de política espanhola aplicava-se com respeito às colônias americanas que teria levado à luta emancipacionista; mas mais do que isso, o tipo de consciência dos atores políticos da época que os fez colocarem-se como portadores ou representantes de uma nova sociedade, um novo povo e uma nova política que fariam triunfar a ideia de *povo e nação* soberanos; e não mais de *rei* soberano. Guerra compreende as independências das colônias espanholas como parte de um processo revolucionário que abarcou não tão somente uma burguesia, mas todo um conjunto de homens e mulheres (como clérigos, estudantes, empregados públicos, nobres) cujo elemento unificador não era a situação econômica, mas o pertencimento a um mesmo mundo cultural. Evidentemente, o autor não exclui a importância da questão econômica nesse processo, porém opta por uma análise político-cultural, sem, entretanto, negar aspectos socioeconômicos que levariam às relações de aliança e oposição, autoridade e subordinação entre os atores sociais. E, como afirma o autor, toda organização social leva também consigo um modelo de sociedade ideal³⁶, que pode situar-se tanto no passado quanto no futuro, então se põem aqui pontos cruciais: entender o ou os modelos de sociedade imaginados pelos protagonistas do processo de emancipação política na América portuguesa e, posteriormente, durante a conformação de um Estado nacional, que colocaram os elementos indígenas como símbolo desses modelos, ainda que alegoricamente. Parte-se do pressuposto, portanto, que a apropriação de tais elementos indígenas por grupos políticos não-indígenas não se inscreve em uma lógica de sentimentos e identidades de tipo nacional modernos pré-existentes aos processos de independência.

O caso chileno, aqui rapidamente apresentado, ilumina fortemente o estudo da formação de uma identidade nacional brasileira no tocante ao indígena. É fato que o interesse pelos territórios indígenas se acentuava no século XIX no Chile, assim como em diferentes países das Américas, Brasil, Estados Unidos, Argentina, Peru e México. Portanto, em todos estes lugares, a questão indígena era também uma questão de terras.

³⁵ GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México D.C.: Editorial Mapfre e Fondo de Cultura Económica, 1992.

³⁶GUERRA, François-Xavier. Op. Cit, pp.12-18.

No Brasil, o debate em torno do índio acirrou-se após a criação do IHGB, em 1838. De um lado havia os defensores de uma concepção monogenista e da possibilidade de reabilitação dos chamados “selvagens” por meio, acima de tudo, da catequese, como Gonçalves de Magalhães, Gonçalves Dias, Januário da Cunha Barbosa. Para a maior dos autores mencionados, o presente das populações indígenas estaria marcado pela decadência, mas não pela degeneração ou barbarismo absoluto. De outro, havia autores que criticavam as visões filantrópicas, como Francisco Adolpho de Varnhagen³⁷ que “concebiam a civilização enquanto uma herança, fundada no poder político, que caberia aos seus herdeiros preservar e, assim, excluir aqueles que lhe fossem estranhos”.³⁸ Outros, finalmente, como José Joaquim Machado de Oliveira, acreditavam que os indígenas viviam a infância dos povos, sendo passíveis, portanto, de civilização (nos moldes europeus, evidentemente). Diego Barros Arana, como mencionado, ao encabeçar uma corrente antiindigenista na composição de uma *História do Chile*, defende posição próxima daquela divulgada por Varnhagen no Brasil, para quem os índios estavam em estado de decaimento. O objeto de estudo desta tese insere-se, portanto, em um movimento mais amplo, do qual outras realidades histórico-geográficas fizeram parte.

Pretende-se dar conta dos objetivos escritos a partir da divisão do texto em três capítulos. No primeiro deles analisam-se as diferentes visões acerca dos indígenas entre 1750 e 1808, escolhendo-se como marcos temporais o início da época pombalina (1750) e, portanto, de uma tentativa de construir uma nova identidade portuguesa, o que resultou em novas políticas concernentes aos indígenas na América portuguesa até a transferência da família real portuguesa para o Rio de Janeiro (1808).³⁹ No segundo capítulo, o foco são as representações acerca dos indígenas produzidas entre 1808 e 1831, periodização que dá conta do processo de independência, e vai até a abdicação de D. Pedro I, período em que houve uma apropriação de elementos indígenas que simbolicamente validavam a causa independentista a um grupo político específico ao mesmo tempo em que se criavam condições para o alijamento político dos indígenas vivos na nova ordem societária que a independência criaria. No terceiro e último

³⁷ Sobre o patriotismo caboclo de Francisco Adolfo Varnhagen e suas ideias acerca de civilização e nação, o artigo de Pedro Puntoni é bastante esclarecedor. PUNTONI, Pedro. “O Sr. Varnhagen e o patriotismo caboclo: o indígena e o indianismo perante a historiografia brasileira”. JANCSÓ, István (org). *Brasil: formação do Estado e da Nação*. São Paulo-Ijuí: Hucitec/Ed Unijuí, 2003, pp. 633-675.

³⁸ REIS, Mateus F. “Identidades e alteridades no Chile...”. Op. Cit, pp. 3 a 7.

³⁹ SILVA, Ana Rosa Clochet da. *Inventando a Nação (Intelectuais Ilustrados e Estadistas Luso-Brasileiros na Crise Do Antigo Regime Português 1750-1822)*. São Paulo, Ed Hucitec, 2006.

capítulo, cuja periodização enfoca 1831 a 1850 - podendo ser flexibilizada por não se balizar em um evento histórico específico - o cerne é a análise da construção de uma identidade nacional no tocante ao indígena, isto é, como um conjunto de imagens e representações que em parte já tinha sido disponibilizado por contextos e processos históricos anteriores, agora contribuíram para a consolidação de uma identidade nacional brasileira em uma sociedade que, paradoxalmente, continuaria a excluir os indígenas vivos.

Capítulo I. As visões acerca dos indígenas e as múltiplas identidades na colônia (1750-1808)

Ao longo de três séculos de colonização, imagens positivas e negativas acerca dos indígenas foram criadas. A chegada dos europeus ao continente por eles desconhecido, o Novo Mundo, gerou representações que ora remetiam ao paraíso – “uma verdadeira cópia do Éden”, nas palavras de Sérgio Buarque de Holanda, ora ao inferno.⁴⁰ Esta edenização apareceria já na *Carta* de Caminha, de 1500, onde os homens que “andam nus e não cobrem suas vergonhas e nem fazem caso de encobrir ou deixar de encobri-las”⁴¹ são narrados como criaturas envoltas em uma atmosfera de candura e ingenuidade, semelhantes a Adão e Eva, afinal seriam eles, mesmos nus, “seres de grande inocência”⁴². Além disso, para Caminha os indígenas seriam passíveis de serem salvos, apesar de selvagens, dirigindo-se ao rei D. Manuel para que cuidasse dessa salvação a partir do ensinamento da fé católica, o que, numa visão otimista, seria conseguido “com pouco trabalho”⁴³.

Somavam-se à narrativa de Caminha outros primeiros relatos acerca do continente americano – diários e cartas de Colombo, Vespúcio, Las Casas – em que se observaria um padrão na descrição dos nativos: seres bonitos, fortes, livres. O deslumbramento decorria do convencimento dos viajantes de que teriam aportado no paraíso terrestre e, portanto, as criaturas que habitavam as cercanias desse paraíso seriam inocentes e belas. Mais tarde, os nativos seriam identificados com as Doze Tribos perdidas de Israel e que, encontradas, ofereciam o primeiro sinal de que se aproximava o tempo do fim, a restauração do tempo de Deus na Terra.⁴⁴

Essa visão edênica, porém, não tardaria a ser suplantada por outras, bem menos idealizadas. Laura de Mello e Souza valeu-se dos relatos deixados por cronistas, viajantes e missionários como Frei Vicente do Salvador, Frei Jaboatão, André Thevet, Jean de Léry, Pero de Magalhães Gandavo, Fernão Cardim, Sebastião da Rocha Pita,

⁴⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense/Publifolha, 2000.

⁴¹ CAMINHA, Pero Vaz. *Carta a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Edição Universidade da Amazônia, disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000283.pdf>

⁴² CAMINHA, Pero Vaz. *Carta a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Op. Cit.

⁴³ MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. “Circularidade cultural e religiosidade popular no Brasil colonial”. *Revista Urutágua* da Universidade Estadual de Maringá, nº7, ago-nov, disponível em www.uem.br/urutagua/007/07maecdo.htm

⁴⁴ CHAUI, Marilena de S. “500 anos – Caminhos da Memória, Trilhas do futuro”. GRUPIONI, L. D. B (Org). *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994, p.21.

Ambrósio Fernandes Brandão, Gabriel Soares de Souza, e Antonil para compreender como o paraíso nos trópicos assinalado por Caminha não muito tarde estaria povoando o imaginário europeu com outros sentidos.⁴⁵ O hábito do nativo de andar nu despertaria os olhares dos viajantes do Velho Mundo que viam na intimidade um grande tabu. A partir do fim do século XVI, as crônicas escritas sobre a América portuguesa qualificariam os indígenas como luxuriosos e pecadores.⁴⁶ A antropofagia, a poligamia e outros aspectos da cultura indígena gerariam verdadeiro assombro nos europeus. A consciência cristã parecia abalada com as notícias chegadas à Europa dos costumes dos nativos, que não eram mais vistos com inocência ou simplicidade, mas com as formas mais grotescas possíveis de humanidade, dada sua “predisposição natural à luxúria e ao canibalismo”. O paraíso tropical mais parecia, agora, um inferno verde e essa visão religiosa que oscilava entre o bem e o mal caracterizariaparte dos escritos sobre os povos indígenas em séculos posteriores.⁴⁷

No reinado de D. João III foi enviada à América portuguesa a primeira missão catequista, chefiada pelo padre Manoel da Nóbrega. Nesta época já se conhecia mais acerca dos costumes e crenças dos indígenas, o que impossibilitaria a visão idílica aos olhos escolásticos europeus que viam hábitos inaceitáveis entre os indígenas, vistos como pagãos: “o homem renascentista, com seu desejo de conhecer e entender, dava lugar ao jesuíta desejoso de modificar e corrigir”⁴⁸. A justificativa religiosa para a colonização portuguesa seria, portanto, a cristianização dos habitantes dessas terras, interesse que andava de braços dados com o do aproveitamento econômico e da expansão territorial da colônia. Os indígenas passariam a ser, a partir de então, objetivo da conquista e colonização e ao mesmo tempo empecilho. Como afirmou Chauí, contraposta à imagem boa e bela dos nativos, a ação da conquista ergueria uma outra, *avesso e negação* da primeira. Agora, os indígenas seriam traiçoeiros, bárbaros, indolentes, pagãos, imprestáveis e perigosos. Postos sob o signo da barbárie, deveriam ser escravizados, evangelizados e quando necessário, exterminados. Para Chauí, no século XVIII, quando Rousseau fez a crítica iluminista da civilização e, anunciando o Romantismo, construiu a figura do bom-selvagem, ele apenas estava concluindo um

⁴⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

⁴⁶ MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. “Circularidade cultural e religiosidade popular no Brasil colonial”. Op. Cit.

⁴⁷ Idem, *Ibidem*.

⁴⁸ BETTENCOURT, Lúcia. “Cartas brasileiras: visão e revisão dos índios”. GRUPIONI, L. D. B (Org). *Índios no Brasil*. Op. Cit, p. 41.

caminho aberto em fins do século XV.⁴⁹ No Setecentos há, então, uma revalorização da figura do indígena, agora no contexto de uma reformulação de uma nova identidade portuguesa e das reformas pombalinas no Reino e na América portuguesa.

1.2. Pombal e os “índios bons” no século XVIII

Como assinalado, as imagens depreciativas acerca dos povos indígenas da América portuguesa foram construídas de modo plenamente afinado com os propósitos materiais e bases culturais da colonização. No século XVIII, em um novo contexto político-econômico metropolitano e colonial, essas imagens negativas foram em partes singulares mitigadas, inclusive pelo fato dos indígenas receberem um novo estatuto, o de *vassallos do rei*. Dessa maneira, o recorte temporal implica valorizar também as representações sobre os indígenas no século XVIII como elementos constitutivos da história da época. Durante as reformas pombalinas formaram-se algumas imagens positivas acerca destes povos que auxiliam no entendimento da dinâmica histórica de imagens acerca das populações indígenas que, adiante, ilumina uma dimensão do processo oitocentista de construção de uma identidade nacional brasileira.

Essa relativa valorização do indígena foi gestada em meio às mudanças empreendidas no Império Português durante os anos de 1750 e 1777 a partir da atuação de Sebastião José de Carvalho e Melo, Conde de Oeiras e Marquês de Pombal, embaixador de Portugal em Londres e Viena e Secretário dos Negócios Estrangeiros, conhecido como primeiro ministro do rei D. José I, cargo ocupado extraoficialmente.⁵⁰

⁴⁹ CHAUI, Marilena de S. “500 anos – Caminhos da Memória, Trilhas do futuro”. GRUPIONI, L. D. B (Org). *Índios no Brasil*. Op. Cit, p. 21.

⁵⁰ Há uma extensa e relevante historiografia acerca da figura de Pombal; suas medidas reformistas em Portugal e os reflexos da política pombalina na América Portuguesa. ARAÚJO, Ana Cristina. (Coord.). *O Marquês de Pombal e a Universidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2000. AZEVEDO, João Lúcio. *O Marquês de Pombal e sua época*. 2. ed. Lisboa: Clássica, 1990. FALCON, Francisco José Calazans. *A Época Pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1982. Do mesmo autor: “Pombal e o Brasil”. In: TENGARRINHA, J. (Org.). *História de Portugal*. São Paulo: Unesp; Portugal: Instituto Camões, 2000, pp. 149-166. FISHER, H. E. S.. *De Methuen a Pombal: o Comércio anglo-português de 1700 a 1770*. Lisboa: Gradiva Publicações, 1984. FRANÇA, José Augusto. *Lisboa Pombalina e o Iluminismo*. 3. ed. Lisboa: Bertrand, 1987. HESPANHA, António Manuel (Org.). *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime: coletânea de textos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. MAXWELL, Kenneth. *A Amazônia e o fim dos jesuítas*. Folha de São Paulo, São Paulo, Domingo, 16 de agosto de 2001. MENDONÇA, M. C. de M. “O pensamento da metrópole portuguesa em relação ao Brasil”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – RIHGB*, v. 257, out./dez., pp. 43-61, 1962 e *O Marquês de Pombal e o Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1960 e *Século XVIII, Século Pombalino do Brasil*. Rio de Janeiro: Xerox do Brasil, 1989. SANTOS, Maria Helena Carvalho dos. (Coord.) *Pombal Revisitado*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984. v. II. SOARES, Teixeira. *O Marquês de Pombal*. Brasília: UnB, 1983.

O projeto pombalino previa a reafirmação do poder do Estado sobre as instituições portuguesas, mormente a Igreja Católica, objetivando reformar o sistema educacional português e criar uma política indigenista concernente aos povos nativos da América portuguesa. Tal projeto era justificado pela concepção de Pombal do atraso intelectual, cultural e econômico do país frente às outras nações europeias, como a França e a Grã-Bretanha.⁵¹ Tratava-se também de usar o autoritarismo para restabelecer o controle nacional sobre a economia e a busca por revitalizar o Estado, cuja manufatura estava estagnada como resultado do Tratado de Methuen (1703) com a Grã-Bretanha.⁵² No campo da educação, as reformas pombalinas apresentaram-se como estratégias de preenchimento de lacunas deixadas pelo sistema jesuítico de ensino e como parte do projeto de modernização da sociedade portuguesa em prol do desenvolvimento da economia e da manutenção e fortalecimento do regime absolutista.⁵³

No contexto internacional, França e Grã-Bretanha travavam uma intensa disputa por colônias que entre 1756 e 1763 ofereceriam mercados e matérias-primas indispensáveis para a Revolução Industrial em curso na Inglaterra e para o fomento do mercantilismo industrial francês que adiante, no Oitocentos, permitiria à França passar à etapa propriamente industrial. Enquanto isso, Portugal mantinha-se como um reino predominantemente agrícola, com uma nobreza em decadência e uma burguesia mercantil pouco interessada em investir na manufatura, uma vez que garantia altos lucros com o tráfico negreiro e o comércio com as colônias. Para agravar a crise econômica portuguesa, grande parte do afluxo de metais preciosos extraídos na América portuguesa era direcionada aos britânicos, em decorrência do já mencionado Tratado de Methuen (Panos e Vinhos), assinado em 1703. A Grã-Bretanha figurava na Europa como uma nação burguesa, governada por um sistema liberal que permitia o pleno desenvolvimento do capitalismo industrial. A França absolutista, mesmo sendo o cenário da crítica iluminista aos pilares do Antigo Regime, ainda era o exemplo de cultura e civilização que faltava a Portugal. Não à toa, em meio ao contexto geral de crise, os ideais do Despotismo Esclarecido de Voltaire foram apropriados por Pombal.

⁵¹ CARVALHO, Lígia Maria de. *Os pressupostos ideológicos das reformas pombalinas no Estado português (1750-1777)*. Universidade Federal de Goiás, 2003, pp.3-26. Dissertação de Mestrado.

⁵² MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

⁵³ AMARAL, Tania Conceição Iglesias do e SECO Ana Paula. “Marquês de Pombal e a reforma educacional brasileira”. Publicado em *Navegando na História da Educação Brasileira*: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/index.html>.

No Reino, Pombal procurou incentivar o desenvolvimento à produção manufatureira e agrícola (mormente a produção vitífera a partir da fundação da Companhia dos Vinhos do Douro); liderou uma política protecionista, aumentando os impostos sobre os produtos importados; reorganizou o exército e desenvolveu a construção naval; aboliu a distinção entre cristãos novos e velhos e reformulou o sistema de ensino, promovendo a laicização que culminou com a expulsão dos padres inicianos. Na América portuguesa, houve a instituição da cobrança da derrama em Minas Gerais e a criação da Real Casa de Extração de diamantes; a criação das Companhias de Comércio do Grão-Pará e Maranhão e de Pernambuco e Paraíba, a fim de financiar e comercializar a produção de algodão e açúcar; a capital da colônia foi transferida de Salvador para o Rio de Janeiro e reiterou, em 1755, as leis anteriores que proibiam a escravização dos indígenas na colônia, entrando em choque com os jesuítas que dirigiam as missões ou aldeamentos e que foram expulsos também da colônia em 1759.

Pombal deu cabo a reformas de caráter fiscal, político e econômico. No âmbito da educação em Portugal e em sua maior colônia, a América portuguesa, o ensino foi delegado ao Estado e não mais à Igreja, de modo que aos seus representantes cabia a tarefa de educar e “civilizar” os indígenas, favorecendo o aumento de “leais súditos”, afinados com os propósitos de uma monarquia autoritária e que se pretendia ser modelo de cultura.⁵⁴ Pombal objetivava reformar a *identidade portuguesa*, sem, no entanto, mexer em suas bases. A fim de sintonizar Portugal no contexto da Europa culta e civilizada, foi dada ênfase no *conhecimento científico* e na ideia de *progresso irrestrito e contínuo*, cuja combinação serviria de embasamento à noção de *civilização*.⁵⁵ Sabe-se que a partir do momento em que o desenvolvimento humano passou a ser encarado como um processo histórico e, portanto, diferenciador de estágios entre povos, a ideia de “nação civilizada” veria a ser o padrão de comparação. Essa noção de civilização tornou-se a “referência para se analisar e definir as demais sociedades, o que equivaleria a revivescência da contraposição entre *civilização* e *barbárie*”.⁵⁶

Com a criação de padrões de comportamento, *civilizar* passou a ser um meio de doutrinar e modelar a sociedade⁵⁷ e o homem europeu dos séculos XVIII e XIX tomou para si esse projeto civilizador. Inserido no ideário das Luzes, sem, entretanto, ser

⁵⁴ SILVA, Ana Rosa Coclet da. *Inventando a nação*. Op. Cit.

⁵⁵ CARVALHO, Lúcia Maria de. Op. Cit, p.8.

⁵⁶ Idem, Ibidem, p.9.

⁵⁷ ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994.

favorável à ideia de autonomia e liberdade defendida pelos iluministas em toda a sua amplitude, Pombal pretendia fazer do Estado o difusor dos valores ocidentais, afirmando a soberana autoridade do monarca. Assim, levou a cabo a política de aporuguesar os índios das colônias da América e também promover, por meio da educação, a difusão dos valores europeus entre os súditos, transformando-os em *vassalos*, o que está relacionado a um aspecto importantíssimo das reformas: aumentar o poder do Estado, ampliando a base de apoio ao rei. Tal projeto satisfaria a defesa do “ideal de uma cultura verdadeiramente europeia, em que os portugueses se veriam livres do preconceito de uma inferioridade cultural do estrangeiro”⁵⁸.

Nessa linha de pensamento, o objetivo era extinguir a *barbárie* (nos termos da época), representada pelos povos indígenas, através da *civilização* e não da *evangelização*, já que estava última relacionava-se ao exercício de um poder quase paralelo – do clero regular – que cabia ao Reformismo extinguir, para fortalecer o do Estado. Para tal, mantinha-se a continuidade da colonização, necessária à consolidação do projeto civilizacional pombalino. Para isso, a condição de *súditos ao rei* foi estendida a estas populações, uma vez que, embebidos da condição de vassalos, os indígenas deveriam deixar a rebeldia e mostrar gratidão ao Estado, trabalhando em prol de sua consolidação.

Para Maxwell, as ações de Pombal eram determinadas pela posição do Reino de Portugal no sistema de Estado mercantilista, assim, o que se pretendia com a expulsão dos jesuítas, com a proibição da discriminação aos índios e com a elaboração de uma lei que favorecia o casamento entre eles e os portugueses, era o fim do domínio dos inicianos sobre as fronteiras acordadas no Tratado de Madri (1750) onde se situavam os sete povos das missões jesuíticas. Com a entrega da Colônia do Sacramento e terras ao norte do Rio da Prata aos espanhóis em troca do reconhecimento da soberania fluvial portuguesa que incluía o Rio Uruguai e a incorporação das sete missões aos domínios de Portugal, a miscigenação dos indígenas e o fim da tutela dos jesuítas sobre essa população poderiam garantir um povoamento estratégico do interior que consolidaria a posse do território por Portugal. Segundo o mesmo autor, a historiografia aborda o choque de Pombal com os jesuítas como uma rivalidade entre as suas ideias iluministas e a educação de base religiosa jesuítica, tese que não se sustentaria ao observar-se que como estadista, Pombal apesar de desejar colocar Portugal à altura das demais nações

⁵⁸ CARVALHO, Lúcia Maria de. Op. Cit, p.10.

europeias esclarecidas, pretendia fazê-lo sobre o controle de um forte poder centralizador. Seria mais viável europeizar os indígenas, propiciar a mestiçagem e o aumento populacional, do que trazer portugueses para ocuparem as possessões territoriais regulamentadas pelo Tratado de Madri e passíveis de serem economicamente exploradas.⁵⁹

No contexto da política reformista, os indígenas da América portuguesa deveriam ter uma educação civil, o que implicava o abandono da catequização nas missões, dirigida até então, principalmente pelos jesuítas. Durante a administração pombalina espalhou-se a ideia de um complô jesuítico, fomentada pelas acusações de que estes padres incitariam movimentos sediciosos, sublevando-se contra seus soberanos em atendimento às ordens de Roma. Acreditava-se que os jesuítas, ao deterem o domínio sobre a educação, as missões, e segundo afirmações da época, também o contrabando, acabariam criando um “Estado dentro do Estado”. Assim, a tolerância à presença e ao serviço desses clérigos era tida como incompatível com a conservação dos reinos e do Estado e por esta razão os jesuítas foram expulsos em 1759.⁶⁰

Na Capitania do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier Mendonça Furtado ocupar-se-ia da elaboração do “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão”, uma compilação de medidas a serem oficialmente colocadas em prática no contexto do reformismo ilustrado entre os anos de 1757 e 1789. A

⁵⁹ AMARAL, Tania Conceição Iglesias do e SECO Ana Paula. “Marquês de Pombal e a reforma educacional brasileira”. Op. Cit.

⁶⁰ DOMINGOS, Simone Tiago. *Política e memória: a polêmica sobre os jesuítas na Revista do IHGB e a política imperial (1839-1886)*. Campinas, IFCH, 2009. (Dissertação de Mestrado) e *Política e Religião: repercussões da polêmica sobre o retorno dos jesuítas ao Brasil durante o Segundo Reinado (1840-1870)*. Campinas, IFCH, 2014. (Tese de Doutorado). O trabalho de Domingos é pioneiro ao abordar as imagens e concepções acerca dos jesuítas durante o império. Essas imagens, elaboradas por homens envolvidos com a política imperial deixam antever opiniões não apenas sobre a atuação dos padres inicianos no Brasil, como também revelam imagens sobre os próprios indígenas, a quem a catequese se direcionou. Sobre os jesuítas, ver também: EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. FRANCO, José Eduardo. “A Visão do *Outro* na Literatura antijesuítica em Portugal: de Pombal à Primeira República”, *Separata da Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo 12, 2000. E “Os catecismos antijesuíticos pombalinos – as obras fundadoras do antijesuitismo do Marquês de Pombal”. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano IV, 2005, nº7/8, pp. 247-268. Disponível em http://cienciareligioes.ulusofona.pt/arquivo_religioes/religioes7_8/pdfIV/247-268-PT3-ARTIGOS-E-FRANCO.pdf. Alain Guillermou. *Os jesuítas*. Publicações Europa América (Coleção Saber), 1977. MIRANDA, Tiago Costa Pinto dos Reis. *Ervas de Ruim Qualidade: a expulsão da Companhia de Jesus e a aliança anglo-portuguesa (1750-1763)*. São Paulo: out./1991(Dissertação de mestrado, FFLCH-USP).

administração missionária foi substituída, após a expulsão dos jesuítas, por uma civil e militar, responsável pela *civilização* dos indígenas.⁶¹

As instruções do *Diretório* estabeleciam o uso da língua portuguesa, estimulava-se o casamento entre índios e brancos⁶², assim como um convívio social e comunitário nas novas povoações ou nas antigas missões que então eram elevadas a vilas; no interior destas povoações ficariam seus habitantes -índios e brancos - sujeitos às mesmas leis civis que regiam as populações urbanas de Portugal. Novo reino este, agora sob o viés da superação do atraso econômico e intelectual e de uma nova perspectiva identitária: a de pertencer ao grupo das nações cultas. No plano discursivo, esta nova proposta de trato dos indígenas indicava uma valorização destes povos, entretanto, na própria fala de Pombal, os indígenas são descritos como “ociosos”, “propensos à preguiça e inação”. Caberia a estas populações, portanto, sujeitarem-se às imposições do *Diretório*, a fim de tornarem-se vassalos e contribuir para a prosperidade do reino.

Em um primeiro momento, as instruções do *Diretório* foram pensadas e dirigida ao Estado do Grão-Pará e depois extensivas às demais partes da América portuguesa, por conta dos constantes conflitos entre colonos e jesuítas pelo uso da mão de obra indígena. Assim, três questões imbricadas eram alvos de discussão entre Pombal e seu meio irmão, Francisco Xavier de Mendonça e Furtado⁶³, capitão-geral do Estado do Grão-Pará e Maranhão: a) a liberdade dos índios; b) a abolição do poder temporal dos missionários; c) e o incentivo à produção e ao comércio. No que concerne à liberdade dos índios, trata-se da conveniência de que fossem remunerados pelo seu trabalho. Os indígenas eram usados no sustento cotidiano dos portugueses, mormente no Pará, devido à situação de pobreza que inviabilizava a aquisição do escravo negro. Em relação à abolição do poder temporal dos jesuítas, os colonos queixavam-se que a economia missionária prosperava, em grande parte devido ao poder temporal exercido sobre os índios e às isenções dos direitos de alfândega. Assim, expulsar os jesuítas, significaria o confisco das terras da Igreja e sua doação, a civis e a inserção do Estado no tráfico negreiro, portanto, no sistema mercantil do Atlântico Sul. Ressalta-se que o

⁶¹ ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios. Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Ed. UNB, 1997, p.14.

⁶² HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2006, p.56.

⁶³ Francisco Xavier de Mendonça Furtado foi conselheiro do rei pela Carta de Mercê de 27 de abril de 1751. Tomou posse como Governador e Capitão-General do Estado do Maranhão e Grão-Pará em 24 de setembro do mesmo ano e governou até 3 de março de 1759. MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*. Brasília: Senado Federal, 2005, p. 66.

incentivo à produção e comércio dar-se-ia também através da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e do Maranhão.⁶⁴

No delineamento das três questões sinalizadas, é possível verificar a existência de um novo discurso acerca dos povos indígenas em que emergem representações mais *positivas* à medida que a figura dos regulares, mormente a do jesuíta ia tomando feições cada vez mais *negativas*. Na documentação, esse processo inicia-se antes mesmo que Francisco Xavier Mendonça Furtado fosse nomeado governador-geral do Grão-Pará e Maranhão. Em 31 de maio de 1751, o rei de Portugal enviou ao seu conselheiro as suas instruções régias, justificando a divisão do Estado em dois governos para o “bem dos negócios e o tráfico de comércio”; para tal, seria necessário executar as ordens com “cuidado nesta obra tão importante para a extensão e aumento do cristianismo”. O povoamento do Estado do Grão-Pará e do Maranhão e o lugar dos índios nos interesses econômicos do Reino formam uma sequência de disposições que adiante, e somada a outros elementos, engendrariam uma nova imagem acerca do indígena.⁶⁵

A liberdade dos índios e o estabelecimento das missões são narrados pelo rei como “negócios unidos indispensavelmente ao interesse público e às conveniências do Estado”. O Estado do Grão-Pará jazia em declínio, segundo o monarca, por conta da afetação na economia devido aos excessos na escravidão indígena através da prática corrente das tropas de resgate e pelo desrespeito à lei régia de 1680 que proibia o cativo dos índios (regulamentada em casos específicos como o resgate pelo alvará em forma de lei de 28 de abril de 1688). Fica clara a disputa entre governo e clero a partir da menção de que a Junta das Missões estaria fazendo um uso abusivo das tropas de resgate e da escravização indígena, o que teria resultado na anulação pelo Conselho Ultramarino em 1747 - portanto, antes mesmo de Pombal atuar -, das licenças para cativo de que os missionários gozavam.⁶⁶ A proibição do cativo indígena foi reiterada:

“Para conter estes desordenados procedimentos e evitar tão considerável dano, sou servido declarar que nenhum destes índios possa ser escravo, por nenhum princípio ou

⁶⁴ RAYMUNDO, Leticia de Oliveira. “O Estado do Grão-Pará e Maranhão na nova ordem política pombalina: A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão e o Diretório dos Índios (1755-1757)”. *Revista Almanack brasileiro*, nº3, maio de 2006, pp.124-134. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11638>.

⁶⁵ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. “Instruções públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão”. *A Amazônia na era pombalina*. Op. Cit, p.66.

⁶⁶ Idem, *Ibidem*, p.68.

pretexto, para o que hei de por revogadas todas as leis, resoluções e provisões que até agora subsistiam, e quero que só valha esta minha resolução (...) que baixou ao Conselho Ultramarino para que todos os moradores do Estado cuidem em fabricar as suas terras como se usa no Brasil, ou pelo serviço dos mesmos índios, pagando a estes jornais e tratando-os com humanidade, sem ser, como até agora se praticou, com injusto, violento e bárbaro rigor.”⁶⁷

Não é, portanto, o índio caracterizado como *bárbaro*, mas o trato a ele dado que é assim denominado. Recomenda o monarca que, ao servirem-se dos índios, os brancos “os tratem com caridade e de forma que não experimentem os efeitos da escravidão”. Ciente da necessidade de braços para cultivar a terra, incentiva o uso da escravidão negra, o exame das aldeias e o convencimento dos índios ao trabalho, “prometendo-lhes o uso de sua liberdade”, a benevolência nas relações de trabalho, garantindo a eles o mantimento necessário à saúde, além de uma “justa compensação pelo seu trabalho conforme seu merecimento”, valor este que deveria ser discutido entre as Câmaras e as Juntas das Missões, podendo ser ele um “estímulo para se vencer a natural frouxidão dos mesmos índios”.⁶⁸

Se o indígena era avesso ao trabalho, não seria a escravidão a fórmula para se resolver o problema. Em 1751 D. José I ordenava o combate à “frouxidão” não apenas dos índios ao trabalho, mas aquela concernente à tolerância em relação à escravização dos nativos.⁶⁹ Deste modo, regulares e eclesiásticos deveriam ser denunciados: “Nesta instrução vos ordeno, para que assim disponhais os ânimos dos moradores desse Estado, para que removam de sua ideia os injustos cativeiros e o bárbaro modo com que até agora trataram os índios”. A preocupação parece ser claramente utilitária em relação à proibição da escravidão indígena e ao trabalho destes povos em ofícios conforme sua aptidão: “é mais útil terem homens que gostosa e voluntariamente os queiram servir e não, como até agora, violentos, que não cuidam senão em fugir, desamparado-lhes as suas fazendas, sem se interessarem na utilidade delas”. A atividade missionária deveria ser então guiada pelo “bem público”, ou seja, a prosperidade econômica do Reino de

⁶⁷ Idem, Ibidem, p. 68.

⁶⁸ Idem, Ibidem, pp. 69-76.

⁶⁹ Muriel Nazzari, afirma que a proibição da escravização dos indígenas após 1750 só teria sido possível graças à mineração, já que com o recebimento dos quintos, a coroa portuguesa não dependeria mais dos dízimos cobrados sobre a produção dos índios. NAZZARI, Muriel. “Da escravidão à liberdade: a transição de índio administrado para vassalo independente em São Paulo colonial”. SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org). *Colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 36.

Portugal.⁷⁰ Assim, em 6 de junho de 1755 o rei daria liberdade total sem reservas aos índios, acabando com exceção das leis aniescravistas anteriores criadas em 1570, 1587, 1595, 1609, 1611, 1647, 1655, 1680 e (tomada na maioria das vezes por regra) dos que fossem aprisionados em guerra justa, os que impedissem a pregação evangélica, os que praticassem a antropofagia e os que fossem escravos de outros índios.⁷¹

Para o gabinete josefino o êxito das reformas assentava em uma nova atitude: era preciso ganhar a confiança dos índios, de forma a enquadrá-los e tomá-los efetivamente como *vassallos* do rei de Portugal em completa igualdade jurídica com os portugueses. Assim seria possível construir um novo edifício colonizador a partir da liberdade, civilidade e dignificação social dos índios. Não se ensinaria apenas a religião e a moralidade cristã, mas aritmética, língua portuguesa, usos e costumes europeus, permitindo o acesso à posse da terra pelo regime de sesmarias, o pagamento de salários justos como retribuição de seu salário e a preparação para o exercício de cargos públicos na burocracia do Estado e no governo local das vilas e aldeias.⁷² Tudo isso ao menos no plano discursivo.

No início da década de 1750 os jesuítas são impelidos pela monarquia a governar as novas aldeias, “mas o poder temporal dos missionários sobre os índios deve ser evitado, restringindo-o quando for conveniente”. A função dos missionários estaria restrita a polirem, ensinarem e doutrinarem os índios: “Deve-se conhecer mais os índios para saber quais são mais dóceis e capazes de receberem o ensino e qual o seu gênio dominante. Os índios que mais se distinguirem devem ganhar prêmios”.⁷³ Não à toa, a partir dessa época, memórias passam a serem escritas descrevendo as nações indígenas que habitavam diversas partes da América portuguesa, como se verá adiante. Nelas, o objetivo parece ser sempre o mesmo: conhecer o território e suas gentes para explorá-los. Além disso, a grande preocupação expressa pela monarquia em relação às novas missões a serem fundadas, sobretudo, na região amazônica, seria relativa à defesa e demarcação do território, uma vez que o Tratado de Madri (1750) acabara de ser assinado sem que, no entanto, se tivesse fronteiras claras e terras efetivamente ocupadas por portugueses. Os jesuítas, como parte desse processo de soberania portuguesa sobre

⁷⁰ Idem, *Ibidem*, pp. 69-76.

⁷¹ SILVA, José Manuel de Azevedo e. “O modelo pombalino de colonização na Amazônia”. Artigo publicado pela Universidade de Coimbra www.uc.pt/fluc/iheu/artigos/modelopombalino, p. 7.

⁷² SILVA, José Manuel de Azevedo e. “O modelo pombalino de colonização na Amazônia”. *Op. Cit.*, p. 6.

⁷³ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. “Instruções públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão”. *Op. Cit.*, pp. 69-74.

sua colônia, deveriam contribuir para a validação do Tratado, não atuando em causa própria, ou seja, explorando o braço indígena em prol dos lucros gerados à ordem religiosa, isenta do pagamento de tributos. Nas palavras do Monarca, caberia às missões “cultivar, povoar e segurar os vastíssimos territórios do Pará e do Maranhão, evitar conquistas de holandeses e franceses nas Missões do Cabo do Norte”⁷⁴ além do aumento da cristandade dos índios e “conservação dos domínios às margens do Rio Amazonas e seus afluentes”. É evidente a preocupação com a execução da divisão dos domínios, com o cumprimento dos Tratados de Limites e finalmente, com a abertura de um caminho do Pará ao Mato Grosso.⁷⁵

No curso das reformas pombalinas, haverá uma redefinição da estrutura político-administrativa. As condições da navegação à vela no Atlântico faziam com que as comunicações marítimas no Brasil setentrional fossem mais fáceis e mais rápidas com Lisboa do que com Salvador, capital da colônia até 1763. Por isso, dentre outros motivos, tornou-se necessário criar um governo separado do de Salvador. A sede do governo do Estado do Maranhão e Grão Pará foi deslocada de São Luís para Belém. Em 1755 foi criada a Capitania do Rio Negro, dependente do Pará e restaurada a Capitania do Piauí, dependente do Maranhão. Francisco Xavier de Mendonça Furtado tornou-se o capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão e seu subalterno, Luis Vasconcelos Lobo ficou no governo do Maranhão.⁷⁶

Embora no início de 1750 a monarquia portuguesa não fosse contrária à atividade jesuítica, uma vez que os padres confessores da família real eram da Companhia de Jesus, no curso da década, as notícias que chegavam do Estado do Grã Pará e do Maranhão a Lisboa iam opondo cada vez mais os inicianos ao projeto

⁷⁴ Para a defesa do território a Coroa portuguesa também articulou forças militares para a ocupação efetiva do território. Em 1750 ela deu permissão à vinda de 4 mil casais de açorianos e madeirenses para povoamento da Amazônia e em 1769 a houve chegada de portugueses evacuados do Mazagão, no Marrocos para a morar no Cabo Norte (atual Amapá). SILVA, José Manuel de Azevedo e. “Açorianos e madeirenses no povoamento e colonização da Amazônia no tempo do marquês de Pombal”. *As Ilhas e o Brasil, Atas do VI Colóquio Internacional de História das Ilhas Atlânticas*. Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico, 2000, pp. 365-374. Do mesmo autor: “Mazagão. De Marrocos para a Amazônia”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2001, pp. 81-109.

⁷⁵ Idem, *Ibidem*, pp. 69-74.

⁷⁶ Essa reorganização das Capitânicas inseriu-se no plano global das reformas pombalinas, sendo nomeados governadores para a administração dos diferentes espaços coloniais. Moçambique é separado do Estado da Índia, em 1752, e passará a ter governo autônomo, diretamente subordinado do Reino. No mesmo ano, Santo Antônio do Príncipe passará a ser formalmente a capital do arquipélago santomense; a capital do Estado da Índia passou de Goa para Pangim (Nova Goa) em 1759; em 1763 a capital da América portuguesa deixou de ser Salvador para ser o Rio de Janeiro, e em 1766, Angra tornou-se a capital do arquipélago dos Açores. SILVA, José Manuel de Azevedo e. “O modelo pombalino de colonização na Amazônia”. *Op. Cit.*, p. 6.

pombalino, o que contribuiria para a sua expulsão da América portuguesa anos depois. Na discussão sobre a viabilidade das reformas empreendidas pela Coroa emergem visões negativas acerca dos jesuítas, enquanto os indígenas são peça central para os propósitos da monarquia portuguesa na sua porção de terra americana. Aqui, eles perdem o contorno de bárbaros para serem vistos como seres redimíveis através do trabalho e da educação. O índio torna-se *possível* e mesmo *desejado*.

Na correspondência entre Francisco Xavier de Mendonça Furtado e seu irmão Sebastião José de Carvalho e Melo, o então futuro marquês de Pombal, será pouco a pouco delineada essa demonização do jesuíta em prol do índio *possível*, tutelado pelo Estado.⁷⁷

“Também V. Ex^a não ignora as vastas terras de que se compõe este Estado (...) também não ignora que todos estes sertões estão povoados de inumeráveis gentios de diversas nações, que, à exceção de alguns que vivem de corso, que são mui poucos, são de gênio dócil, fáceis de persuadir e sumamente hábeis para todas as artes que lhes quiserem ensinar.”⁷⁸

A clara preocupação da carta é o aproveitamento econômico do sertão e a civilização dos indígenas, como revelado no trecho, vistos como *dóceis, fáceis de persuadir e hábeis ao trabalho*. Ou seja, o empenho em “fazer úteis aos seus vassalos os grandes tesouros que ainda nos estão incógnitos nestes sertões, mas fazendo ainda maior excesso por achar meio com que possam salvar as infinitas almas que todos os dias se estão perdendo nesta larga extensão do país”. Deste modo, para se obter as preciosas drogas do sertão, seria profundamente necessária uma postura colonizadora que fosse além daquela praticada até então, na tentativa de “estender a fé e salvar estas miseráveis gentes.”⁷⁹

O insucesso na exploração dos produtos do sertão seria responsabilidade dos eclesiásticos. O modelo de evangelização praticado até então estaria surtindo efeitos opostos, fazendo com que o *gentio da terra* não apenas não se convertesse, mas

⁷⁷ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. “1º Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para o irmão Sebastião José de Carvalho e Melo, na qual trata dos limites e da extensão do Estado do Grão-Pará e Maranhão; do Regimento das Missões, das Religiões, isto é, das Comunidades Religiosas ali existentes; das relações entre os Regulares da Companhia de Jesus com os índios; com os colonos e com o próprio Estado. Pará, 21 de novembro de 1751”. Op. Cit., pp 109-127.

⁷⁸ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. “1º Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para o irmão Sebastião José de Carvalho e Melo...”. Ibidem, p. 110.

⁷⁹ Idem, Ibidem, p. 110.

contrariamente, os cristãos tomassem os costumes dos indígenas. Um exemplo disto seria o uso da língua geral:

“Não se têm convertido os gentios como digo, porque indo-se buscar ao mal são trazidos às aldeias; nelas lhes ensinam uma gíria a que chamam língua geral, que só o é nas aldeias; nelas ficam exercitando a maior parte de seus ritos; ali, são levemente instruídos em alguns mistérios da nossa santa fé, mas tão superficialmente que creio que os homens são muito poucos os que tenham leis, nem ainda daquelas que necessidade medo são precisas para se salvarem. (...) Por seguirem a obstinação de fazerem aprender aos índios a dita gíria, até têm chegado ao precipício de, ao menos aparentemente, admitirem a pluralidade dos deuses pela falta que nela há de vocábulos.”⁸⁰

Mendonça Furtado faz uma forte crítica ao Regimento das Missões, um conjunto de diretrizes estabelecidas para o Estado do Maranhão e Pará desde 1686, elaborado com grande influência do padre Antônio Vieira, e que embora tivesse sido criado especialmente para a região amazônica, era aplicado nas demais aldeias jesuíticas da América portuguesa.⁸¹ O problema, para o governador, consistiria no exercício pelos padres dos poderes espiritual e temporal, o que dava eles a soberania perante os indígenas aldeados ou não: “com este absoluto poder que eles arrogaram a si, debaixo do pretexto aparente de missionários, e em fraude da mesma lei lho deu, é tirano, não podia produzir outra coisa que violências, violências tão continuadas, e tão executadas”.⁸²

A *tirania* dos padres consistiria em, desde a vinda do Padre Antônio Vieira, em 1652, fazer uso do excesso de autoridade e do monopólio do serviço dos índios, o que teria levado à “total ruína das fazendas dos moradores e da conservação do Estado”. O índio aparece como uma vítima dos missionários que, ao invés de terem um potencial de aprendizagem desenvolvido, estariam servindo como escravos aos interesses dos padres. Adiante, às vésperas da expulsão, os jesuítas serão chamados de “ervas daninhas”:

“Pelo o que respeita à liberdade dos índios, em que S. M. tem cuidado tanto, e que tanto desvelo lhe tem dado para que se renda justiça a esta miserável gente, cada dia

⁸⁰ Idem, *Ibidem*, pp. 110,113.

⁸¹ BEOZZO, José Oscar. “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará 1/12/1686”. *Leis e Regimentos das Missões; política indigenista no Brasil*, São Paulo: Loyola, 1983, pp.114-121.

⁸² MENDONÇA, Marcos Carneiro de. “1º Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para o irmão Sebastião José de Carvalho e Melo...”. *Op. Cit*, p. 111.

está em pior estado e padecendo contínuas vexações, sendo as maiores dos mesmos missionários nas aldeias onde não podem ter o recurso que têm os outros que se acham em cativeiros particulares; porque estes, em recorrendo à justiça, logo são julgados livres e ficam em sua plena liberdade; pelo contrário os aldeanos, em falando em liberdade, são pela mesma justiça metidos no duro jogo de cativo perpétuo a que estão condenados. (...) Esta aparente liberdade que sempre clamam as religiões é o mais rigoroso cativo que se pode imaginar”.⁸³

Interessa observar a construção do discurso acerca do trabalho missionário em que os indígenas, ainda que sob tutela dos colonos, aparecem como agentes históricos aos quais era permitido o acesso à justiça e o requerimento da liberdade. Sabe-se, evidentemente, que a escravidão indígena colonial levou a um genocídio, e o que, na prática distanciava-se grandemente desse discurso produzido acerca do indígena no século XVIII. Contudo, a crítica de Mendonça Furtado foi fundamentada em uma ênfase aos direitos dos indígenas perante o que considera um abuso por parte dos padres. Aqui, não é uma defesa ingênua e desinteressada do índio, como se sabe, mas a incorporação dele ao projeto pombalino, o que, no contexto da Ilustração, engendrou um discurso aparentemente paradoxal de combate ao jesuíta e o ensino religioso sem com que, no entanto, os portugueses se desvencilhassem de sua fé católica e diminuíssem a relevância de sua difusão.

Apesar de superada a questão da humanidade do nativo, parecia claro que, sendo um ser humano, o índio era tratado *inumanamente*, “metido em um tronco e nele escalado a açoites” tal qual os amaldiçoados negros africanos, descendentes de Cam, apenas por querer sair da aldeia. Do “vil castigo” não se livrariam nem os principais das aldeias, as figuras mais respeitadas entre os indígenas, mas totalmente desconsideradas em sua humanidade pelos missionários, fato “notório e constante em todas estas terras”.

84

O índio aparece como um ser minimamente politizado e conhecedor de seu direito à liberdade perante padres abusivos, adeptos de um regime escravista que não estava distinguindo o nativo potencialmente passível de ser *civilizado* do negro africano não redimível e, portanto, executor de atividades compulsórias. Essa atuação política do indígena estaria refletida nas petições e requerimentos de liberdade:

⁸³ Idem, *Ibidem*, pp. 114,115.

⁸⁴ Idem, *Ibidem*, p. 115.

“Como têm todas estas aldeias às suas ordens; logo que se imagina qualquer delito e alguns daqueles miseráveis índios é degradado para uma das fazendas dos padres onde haja maior necessidade; nela é, logo que chega casado com uma escrava da comunidade; aí, é reputado também escravo e dela não tornará a sair, não só ele, mas nem seus filhos ou netos, e isto, que parece incrível, é contudo notório e constante a todos os que vivem destas partes, e se prova em parte pela petição que me fez no Maranhão um tal Pedro, que os padres reputam seu escravo com toda a sua família, o qual até tem recorrido ao Geral da Companhia para que declare sua liberdade.”⁸⁵

Adiante, Mendonça Furtado menciona “um miserável índio” chamado Manuel, da aldeia de Uricuru, responsável por outra petição na qual o homem teria requerido ao governador-general uma licença para viver em Belém ou nos arredores por desejar ser livre, já que passava dos sessenta anos. Ao considerá-la pertinente por conta da avançada idade, Mendonça Furtado teria se voltado ao prior do Colégio para conceder a liberdade, ao que o mesmo teria respondido negativamente:

“Quando me parecia que o miserável, atendendo ao seu serviço e aos seus anos, me pedia uma coisa em que não haveria dúvida nenhuma, consultei o Pe Júlio Pereira, Prior deste Colégio, a petição; enfureceu-se muito com ela, e me disse que o índio era um magaço e que pertencia àquela aldeia, e deveria ir para nela servir a S. M.; advertindo, porém que, pela sua idade, na forma do Regimento das Missões, já se não deveria mandar em lista nem entrar na repartição; fiquei certamente admirado da avareza com que se trata a restituição dos índios às aldeias, que nem escapou este pobre velho, e fiquei também confuso, sem saber em que consistia a liberdade desta pobre gente por que tanto clamam as Religiões.”⁸⁶

No discorrer da narrativa, Mendonça Furtado ainda argumenta que o prior dos indígenas, “moço que aqui tem boa opinião e verdadeira” e autor da petição em nome do índio Manuel, teria noticiado que o velho padecera no tronco, apesar de seus largos anos, levando palmatoadas. O acontecimento seria mais uma prova do cativo indígena sob “os clamores da liberdade” e da tirania dos padres.⁸⁷

⁸⁵ Idem, *Ibidem*, p. 115.

⁸⁶ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. “1º Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para o irmão Sebastião José de Carvalho e Melo...”. *Op. Cit*, p. 116.

⁸⁷ Idem, *Ibidem*, p. 117.

O cerne da questão envolve a defesa da perda do poder temporal e político pelos regulares, os quais deveriam apenas cuidar do governo espiritual das aldeias. A questão aqui passa a pertencer ao campo da política e da economia. Os regulares são representados como “senhores absolutos desta gente e das suas povoações”, donos das maiores e melhores fazendas do Estado do Grão-Pará e do Maranhão, e assim absorveriam o comércio dos sertões e da cidade, recebendo ainda direitos reais e o dízimo. Deste modo, os padres se valeriam da agricultura, da extração das drogas nas matas feita pelos índios e do comércio resultante disso:

“Conseguindo os regulares que a S. M, lhes desse, não só o governo espiritual das aldeias, mas também o temporal e político, se persuadiram logo que estas aldeias todas eram suas; e que S. M., os seus governadores, nem os povos, tinham nada com elas; que qualquer índio, que se lhes mandava buscar era uma violência ou usurpação que se lhes fazia; que o pequeno serviço que qualquer particular tirava delas era um roubo comum da religião. Que livremente poderiam e deveriam fazer um monopólio de trabalho destes miseráveis, arruinando com ele e com o grosso comércio que fazem, não só o Erário Real, mas a praça em comum, e as plantações e lavouras em particular.”⁸⁸

Há que se considerar que os padres diocesanos só tinham jurisdição sobre as cidades de São Luís e Belém (e arredores), tendo as dioceses do Maranhão e Pará em 1751 apenas cinco freguesias pastoreadas por estes párocos. A ação missionária do sertão escapava à jurisdição régia e episcopal. Mendonça Furtado irá colaborar para a elaboração de um plano que previa a substituição dos missionários por padres diocesanos que atuariam sob uma jurisdição episcopal. Ao reforçar-se o poder episcopal, retirava-se a autonomia de missionários como os jesuítas que, em meados de 1750 ainda eram impelidos pela coroa portuguesa a fundarem missões seguindo o fluxo dos rios na Amazônia. As muitas “denúncias” do governador –general ao seu meio irmão, futuro Marquês de Pombal, excluíram os inicianos do projeto pombalino, como visto, ainda na mesma década. O sucesso da empreitada revela-se através dos números, já que em 1765 a diocese de Belém do Pará contava com 74 paróquias (61 na capitania do Pará e 13 na do Rio Negro), e em 1777, ano na morte de D. José I e marco do

⁸⁸ Idem, *Ibidem*, p. 117.

término da política pombalina, a diocese do Pará contava com 116 paróquias, 76 Na Capitania do Pará e 40 na do Rio Negro.⁸⁹

Os conflitos entre os representantes da autoridade real e os regulares são expressos na reclamação de Mendonça Furtado de que o monarca português teria concedido aos padres o governo temporal, mas não o poder de castigar crimes e tratar das causas cíveis, as quais o Padre Visitador ou o Vice-Provincial estariam sentenciando com “poder supremo”. Os regulares são caracterizados como os “senhores absolutos” que adentrariam o sertão sob o pretexto de fundar missões, quando em verdade estariam usando de meios indignos e violentos na prática dos descimentos. Os indígenas seriam amarrados à corda junto de seus familiares, não se respeitando nem mesmo os chefes principais. Novamente, o indígena é representado como uma vítima, um produto de roubo praticado pelos missionários que teriam como pretexto o aldeamento, e não a escravização. Disso, fariam-se os jesuítas muito ricos, uma vez que não seria a quantidade de terras o requisito para medição de riqueza, mas a posse dos índios.⁹⁰

A correspondência de Mendonça Furtado é importante no sentido de elucidar como se delineou gradativamente uma demonização dos padres missionários, mormente os jesuítas, enquanto se produzia um discurso muito apaziguador da imagem antes *bravia e feroz* dos índios, principalmente, os desconhecidos habitantes das “brenhas”. O posicionamento do governador-general auxilia na compreensão do delineamento das diretrizes que servirão à elaboração do *Diretório dos índios*.

Em 1751, governador-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão solicitou a Pombal um Regimento a ser seguido por um Procurador dos Índios, sob justificativa de fazer cessar o sofrimento dos indígenas nas mãos dos seculares e regulares. Este regimento deveria ser feito “ideando o modo por que se há de governar, se sorte que pouco a pouco vá obrando em forma que em poucos anos se civilizem os índios, e os livre das opressões e violências que lhe fazem”.⁹¹ Os padres não tratariam o índio com brandura, não estando de acordo com o projeto político do reino; pelo contrário, colaborariam para que os indígenas não fossem civilizados para se favorecerem deles através da escravidão, questão reiterada em diversos momentos:

⁸⁹ Os dados foram retirados do estudo feito por José Manuel de Azevedo e Silva em “O modelo pombalino de colonização na Amazônia”. Op. Cit., pp.21-23.

⁹⁰ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. “1º Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para o irmão Sebastião José de Carvalho e Melo...”. Op. Cit, p. 125.

⁹¹ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. “2º carta sobre um novo Regimento para o Procurador dos Índios quando faz referência ao Pe Bento da Fonseca, Procurador-Geral da Companhia de Jesus e ao Regimento das Missões. Pará, 28 de novembro de 1751”. Op. Cit, p.129.

“Não pode haver dúvida que as Religiões são as que têm maior interesse na administração e serviço dos índios, e de que eles se conservem no estado presente ou ainda em maior aperto para, em consequência, ficar a sua administração mais livre, elas mais poderosas, os índios ainda mais tiranizados e o povo acabado de precipitar”⁹².

Com esse novo Regimento, seria supostamente possível fiscalizar se os indígenas estavam sendo tratados de acordo com as leis reais que garantiam sua liberdade: “dando nele poder ao dito Procurador para averiguar se se criam índios na forma que os possamos dispor a fazer com eles uma República polida e civil, deixando-se inteiramente o sistema presente, em que são educados como se fossem irracionais”. Aqui duas observações devem ser feitas: a clareza no projeto civilizacional português e a atribuição da *racionalidade* aos indígenas. Sendo eles humanos, racionais e potencialmente passíveis de serem incorporados à sociedade, “a primeira coisa que no dito Regimento se deve fazer é que os índios, depois de civilizados, procedendo no serviço de S. Maj. Com honra e fidelidade, sejam habilitados para todas as honras civis”.⁹³

Na crítica tecida aos missionários, os líderes indígenas aparecem como um contraponto aos padres. Nas solicitações do Governador-General, está que os Principais dos Índios fossem satisfeitos em seus pedidos (não aparecem quais poderiam ser as demandas dos índios), pois seriam obedientes e reconheceriam o esforço do Estado em atendê-los, enquanto os missionários tratariam os representantes do governo com desprezo. Além disso, os Principais dos índios, sargentos-mores e capitães das aldeias gozariam do privilégio de não haver nenhuma jurisdição sobre eles, a não ser pelo governador, em caso de delito. Aos indígenas que fossem rigorosamente castigados pelos missionários caberia ainda a liberdade de poder informar ao seu Procurador e, constatada a injustiça, poder-se-ia requerer aos governadores a mudança de aldeia ou para a casa de algum secular, sendo acompanhado pelos seus familiares mais próximos.⁹⁴ No discurso, o índio aparece como um ser racional, capaz de requerer direitos como a liberdade, a integridade física, mas ainda sim, tutelado pelo Estado e sujeito de uma ação externa, a *civilização*.

⁹² Idem, Ibidem, p. 127.

⁹³ Idem, Ibidem, p. 130.

⁹⁴ Idem, Ibidem, p. 131.

Em carta a Diogo de Mendonça, Mendonça Furtado narra as dificuldades em colocar em prática a lei de proibição da escravização dos índios: “todos os dias estão se praticando roubos de liberdade e injustiças execrandas contra esses miseráveis índios”. No texto aparece a situação de miséria e preguiça dos colonos, que não cultivariam gênero agrícola algum, valendo-se de criados indígenas que buscariam no rio ou na mata o sustento diário de cada uma das famílias. Aqui, o ignorante não é o indígena, mas os portugueses: “Toda essa gente é ignorante em ínfimo grau, imagina que toda a sua fortuna lhe há de vir dos sertões, não extraindo drogas, mas aprisionando índios”. A proibição da escravização poderia gerar revoltas difíceis de serem contornadas uma vez que haveria poucos militares e estes também se valeriam do uso do braço indígena.⁹⁵

Os conflitos entre os jesuítas e o governo do Estado do Grão-Pará e Maranhão acirravam-se. Em carta a Sebastião José ⁹⁶, os religiosos são descritos como aqueles que se considerariam soberanos e independentes. Em petição recebida do Principal da Aldeia de Piraviri, no rio Xingu, - a segunda queixa feita em poucos dias pelos índios do Pe. João de Sousa, missionário dela – pedia-se que outro missionário fosse colocado. O argumento era de uma desavença entre o padre e os índios por ocasião de uma festa. No trecho pode-se perceber que não há uma recriminação pela embriaguez dos indígenas, fato relevante, uma vez que esse sempre foi um dos temas mais recorrentes nos textos que versavam sobre os costumes indígenas. Mas, ao contrário, há uma diminuição da importância desse fato mediante o desentendimento com o missionário e a posterior recusa dos religiosos em trocá-lo por outro padre⁹⁷:

“O crime destes índios foi em uma ocasião de casamento embebedarem-se todos, como costumam, e haver uma desconfiança entre eles, e querer o padre, que então estava na aldeia, na maior confusão, acomodá-los; e não tiveram respeito, nem o conheceram, e estiveram em termos de lhe atacar a casa e ainda não sei se lha investiram. Passada a borracheira, entraram a pedir perdão, e confessando que não estavam em si, e a tremer

⁹⁵ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. “Carta a Diogo de Mendonça, sobre o cumprimento a ser dado ao dispositivo nº6 das Instruções de 31 de maio de 1751. Pará, 30 de novembro de 1751”. Op. Cit, pp. 133,134.

⁹⁶ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. “6ª Carta a Sebastião José, na qual faz referência ao grande poder dos jesuítas; à situação miserável dos índios, ao Vice-Provincial da Companhia; às Religiões em geral e aos Capuchos e Mercedários, em particular, referindo-se ainda, ao Bispo D. Miguel de Bulhões, ao Pe. Carlos Brentano, de Quito, ao Pe. Carbone, ao Pe. Malagrida e aos padres Manuel Dias, Manuel Fernandes e Sebastião Magalhães, os dois primeiros confessores do Rei D. Pedro II, que, ao tempo do seu reinado, teriam participado na organização do Regimento da Junta das Missões do Maranhão, que F. X. considerava mais prejudicial ao Estado que governava do que o fora o da Capitação para as minas. Pará, 29 de dezembro de 1751”. Op. Cit, pp. 203-210.

⁹⁷ Idem, Ibidem, p. 203.

do castigo: a isto se seguiu tirarem o padre por frouxo, e mandaram para lá ao Pe. João de Sousa, que entrou castigando alguns, e atemorizando todos, não escapando o Principal: com isto se puseram nesta desordem, que os padres por capricho não querem acomodar”.⁹⁸

Na crítica aos padres, a questão econômica novamente aparece: eles são ambiciosos, querem monopolizar a extração de drogas como o cravo a partir do uso de mão de obra indígena, utilizada também para remar suas canoas. Ao estabelecer um comércio lucrativo, os padres deixariam de lado a evangelização. “Finalmente, meu irmão, as Religiões neste Estado destratarem com a proximidade, com a consciência, com a honra e com a vergonha: aqui não há nem sinal de cristandade, neles a propagação da fé não lhes serve mais que de pretexto, assim como na maior parte das nações do Norte, a Religião”.⁹⁹ A imagem construída acerca dos missionários lembra aquela dos bandeirantes paulistas, forjada no século XX como desbravadores, trajados com calças, botas e que teriam conseguido impor-se aos indígenas:

“Os capuchos, que no nosso Portugal conservam aquelas aparências de penitentes, aqui trocam inteiramente: vejo-os com botas calçadas e esporas, armados de espingardas, catanas e pistolas, ao mesmo tempo que me pedem lhes falem ao Contratador para lhes dar licença para irem ao Pesqueiro Real, com as suas canoas, à pescaria, para aparecerem nos conventos rendas públicas, vendendo-se peixe seu por preços exorbitantes, em ocasião de necessidade”.¹⁰⁰

Os padres faziam ainda negócios furtivos com os castelhanos, lesando não apenas a coroa portuguesa, mas também a da Espanha, e embora a carta verse sobre várias ordens religiosas, a Companhia de Jesus é considerada, de fato, a mais lesiva: “Agora a porta fica cerrada e reduzida à praxe a ideia do Pe Carlos Bretano, que passou de Quito o ano passado, e disse aqui que naquele rio só deveriam estar os jesuítas. Isto é, para fazerem o negócio entre si, em fraude de ambas as Coroas sem que do grande contrabando que ali se há de fazer possa resultar bem algum ao público, porque todo cabedal há de ficar dentro da Companhia”. A chegada de Padre Malagrida que, ao receber o direito de fundar missões nos rios Javari e Japorã, teria revestido os demais

⁹⁸ Idem, Ibidem, p. 204.

⁹⁹ Idem, Ibidem, p. 204.

¹⁰⁰ Idem, Ibidem, p. 205.

jesuítas de uma “soberba transcendente e um orgulho inexplicável”.¹⁰¹ O aumento do poder dos jesuítas seria proporcional à decadência da receita real:

“Ultimamente, mano, é necessário assentar em dois princípios certos, claros e evidentes. O primeiro, que este Estado se fundou, floresceu e nele se estabeleceram infinitos engenhos e plantações, enquanto as Religiões não tiveram este alto e absoluto poder. Segundo: que depois que o tiveram tudo se arruinou, confundiu e finalmente se reduziu a nada, porque se recolheu nas comunidades todo o comércio que deveria girar na Praça, e com que deveram enriquecer-se aqueles homens, que nele traficam com tanto lucro do público e da Fazenda Real”.¹⁰²

É fato que as receitas tributárias aumentaram com o fim dos privilégios comerciais dos jesuítas. Após a expulsão dos inacianos e a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e do Maranhão, em 1775, o comércio foi incrementado. Exportava-se cacau, algodão, cravo, couros, madeiras, drogas do sertão como baunilha, gengibre, óleo de copaúba, aguardente de cana, tabaco, mel, aves, substâncias tintoriais como anil, urucum, pacuá, paricá. Chegavam escravos da Guiné e de Angola, moeda provincial, alimentos como presunto, chouriços, paios, toucinho, vinho, azeitona, azeite, vinagre, armas, munições e pólvora, peças de vestuário e tecidos, livros, papel, ferramentas de ferro para ofícios mecânicos.¹⁰³

Em correspondência dirigida a Pombal, Mendonça Furtado já anuncia no título o teor crítico com o qual irá se referir aos jesuítas na “7ª Carta a Sebastião José, em que trata da soberba dos padres da Companhia, decorrente de um decreto favorável ao Pe. Malagrida (...) termina com uma carga fortíssima contra a atitude dos jesuítas naquele Estado”. Na longa série de queixas, os jesuítas deixam de ser apenas um empecilho ao projeto pombalino, mas agora os “maiores e mais poderosos inimigos de sua Real Fazenda e do bem comum deste miserável Estado”, interessados em extorquir tudo o que poderiam a fim de arruinarem a colônia e, por conseguinte, o Reino de Portugal.¹⁰⁴

¹⁰¹ Idem, *Ibidem*, p. 205.

¹⁰² Idem, *Ibidem*, p. 206.

¹⁰³ SILVA, José Manuel de Azevedo e. “O modelo pombalino de colonização na Amazônia”. *Op. Cit.*, pp. 19-21.

¹⁰⁴ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. “7ª Carta a Sebastião José, em que trata da soberba dos padres da Companhia, decorrente de um decreto favorável ao Pe. Malagrida; do que esperam do prestígio do padre-confessor do Rei, Pe. José Moreira; do Vice-Provincial da Companhia; da fundação da Aldeia do rio Javari pelos Jesuítas; da fundação do seminário de Cameté, pelo Pe. Malagrida, quando se refere pela primeira vez à dispensa da Ordem do Livro 2º, T18, 2º das Ordenações do Reino; termina com uma carga fortíssima contra a atitude dos jesuítas naquele Estado”. *Op. Cit.*, p. 219.

Adiante, a outro interlocutor – agora Diogo de Mendonça - o governador-general desloca a *barbárie* da mata ou “sertão inculto” como se dizia à época, para a aldeia, espaço gerido pelos padres. Menciona os padres de Santo Antônio que administravam uma aldeia na Ilha de Joanes (Marajó), na qual assistiriam os índios Sacacas: “Depois disso, assim estabelecido por respeitos próprios, acharam os ditos padres, a propósito, a uns poucos de anos fecharem as escolas, e criarem os rapazes na barbaridade em que nas mais aldeias eram educados, agora continuam a boa obra que principiaram e que sem razão queriam arruinar”. Faz uma crítica forte ao ensino da língua geral, narrada como ininteligível, narrando que um dos Principais de uma das aldeias teria dito ao governador e traduzido pelo intérprete que “dava Graças a Deus de ver chegado a tempo em que se pudesse acabar a cegueira e ignorância em que eram criados”. Como é possível notar, no plano discursivo, o indígena é o protagonista consciente que corrobora com a crítica ao clero e com o projeto do Estado. A fala torna-se positiva sobre os índios: “Estes são os homens que se diz que não têm juízo, que não são capazes de nada. Espero em Deus, que se estes padres lhes aplicarem os meios que devem, e que S. Maj e do público possa tirar grande interesse”.¹⁰⁵

É visível que a crítica é ampla à atuação da Igreja Católica no Estado do Grão-Pará e Maranhão.¹⁰⁶ É sobre o jesuíta, contudo, que ela recai mais fortemente. Ao retirar o governo temporal dos jesuítas sobre os índios, fala-se em *domesticar* os regulares. Observa-se o deslocamento da animalidade, da barbárie aos padres e não mais aos índios:

“Sendo o primeiro: o principiar a dar a conhecer às Religiões que vivem absolutas, e despóticas neste Estado, que S. Maj. olha para elas com diverso sistema do que até agora olharam os seus Reais predecessores; querendo que nas Povoações de que se compõem, se faça justiça a todos os moradores dela, sem a tirania com que são governados; mandando administrar esta justiça, por quem lhes parecer há de distribuir igualmente a Tapuias e Brancos, na conformidade das suas leis, e a quem S. Maj. mande castigar, se cair em alguma omissão nesta matéria; principiando logo no

¹⁰⁵ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. “Carta a Diogo de Mendonça sobre o disposto no 16º das Instruções de 31 de maio de 1751. Pará, 8 de janeiro de 1752”. Op. Cit, p. 228.

¹⁰⁶ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Carta a Diogo de Mendonça sobre o cumprimento do nº21 das instruções de 31 de maio, em que se determina a fundação das duas novas aldeias no Japurá e no Javari, pelo o que, a seu ver, ficavam os Jesuítas senhores de todo o contrabando que normalmente era feito com as aldeias situadas nos domínios limítrofes de Espanha. Para essas fundações, passara o governador F. X. instruções, pelas quais nas mesmas aldeias os Jesuítas não mais gozariam de poder temporal sobre os índios. Pará, 20 de janeiro de 1752. Op. Cit, pp. 257-262.

estabelecimento destas novas povoações a domesticar os Regulares, neste ponto da jurisdição temporal e política; para que, dignando-se o mesmo Senhor, de o praticar assim com as mais aldeias, não fique sendo aos mesmos Regulares tão violenta esta novidade, a qual eu julgo precisa, para concorrer ao lastimoso estrago desta Capitania, destruindo a primeira causa e a verdadeira origem dele”.¹⁰⁷

Tapuias - denominação genérica usada por mais de um século pelos portugueses para se referirem a uma série de grupos indígenas que habitavam o interior e não falavam línguas derivadas do *Tupi-guarani* - sendo considerados até então como selvagens, bravios e avessos à colonização, são colocados em um mesmo patamar dos brancos. Há um silêncio diante de possíveis caracterizações negativas acerca desses indígenas. Ao contrário, peças-chave na construção de um plano de aproveitamento econômico da região:

“Nestes rios é fácil a condução das lenhas, por ser água abaixo, o que podiam muito bem fazer os Tapuias que se acham aldeados nas margens dos mesmos rios, com grande conveniência dos senhores de engenho, porque aqueles Tapuias se poderiam servir, não só para a condução das lenhas, mas para lavradores de cana, sendo-lhes só preciso os escravos negros para a fábrica do engenho, vindo assim a poupar o infinito dinheiro que se gasta em pretos que continuamente lhes fogem e morrem, e os Tapuias se adiantariam da miséria em que vivem; e ensinar-se-iam por essa forma a saberem negociar por meio da cultura”.¹⁰⁸

O fato é que haverá uma redefinição política no interior da qual foi engendrada uma imagem negativa do jesuíta. O indígena estava no bojo das pretensões pombalinas para o Estado do Grão-Pará e Maranhão e em outras extensões coloniais na América portuguesa. Em 4 de abril de 1755 D. José I conferiu aos portugueses e luso-americanos que casassem com índias, bem como aos seus descendentes, dignidade e condição sócio jurídica igual à dos reinóis e preferência no acesso à posse da terra e a certos cargos públicos. Proibiu o monarca que todos esses vassallos sofressem vexações e infâmias, como as de serem apelidados de *caboclos*, *negros* ou “quaisquer outros nomes

¹⁰⁷ Idem, Ibidem, p. 259.

¹⁰⁸ MENDONÇA, Marcos Carneiro de. Carta a Diogo de Mendonça, dando, em cumprimento ao disposto no nº 26 das suas Instruções, notícia dos 39 gêneros produzidos no Estado; sendo de notar que nas instruções de 31 de maio esta recomendação ou determinação se encontra no nº31 e não nº 26. Pará, 22 de janeiro de 1752. Op. Cit. pp. 268-275.

injuriosos”, sob pena de que todo aquele que prevaricasse seria expulso da comarca pelo ouvidor, sem apelo nem agravo. A mesma lei determinava que o mesmo se praticaria a respeito das portuguesas que se casassem com índios, o que ocorria em proporção muito menor que o inverso.¹⁰⁹

Poucos meses depois, em 7 de junho de 1755 D. José cessou o poder temporal aos regulares, reivindicação exaustivamente feita pelo governador-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Mendonça Furtado. Com este Alvará, o rei determinou que os povos indígenas fossem governados no temporal pelos Governadores, Ministros, e pelos seus Principais e justiças seculares. Os índios, tidos como competentes e idôneos, poderiam não só habilitar-se como deveriam ser preferidos para o exercício de cargos públicos nas vilas, como os de juízes ordinários, vereadores, oficiais de justiça.

Retoma-se aqui do “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão”, redigido por Mendonça Furtado, publicado em 3 de maio de 1757, confirmado por D. José e tornado extensivo a toda a América portuguesa pelo alvará de 17 de agosto de 1758. O estabelecimento do Diretório dos Índios significou o ponto de inflexão na política de aldeamentos da Coroa portuguesa, esta última, parte integrante do projeto de colonização desde o século XVI e que visava à integração das populações indígenas à ordem colonial. A aplicação do Diretório nas diferentes regiões da América portuguesa variou conforme as diversas situações das populações indígenas e seus variados níveis de integração à sociedade colonial. Um objetivo da lei era a assimilação dos povos indígenas, o que exigia diferentes procedimentos para ser alcançado de acordo com as regiões e as populações com as quais se lidava: em algumas áreas, efetuavam-se descimentos e estabeleciam-se novas aldeias; em outras desencadeavam-se guerras; e em áreas de colonização mais antiga, visava-se extinguir as aldeias, acabando com a distinção entre os índios e os demais vassalos do Rei.¹¹⁰ No Estado do Grão-Pará e Maranhão, por exemplo, o descimento dos índios foi permitido após a epidemia de varíola que assolou a região amazônica no século XVIII e dizimou milhares de pessoas, principalmente indígenas. Neste processo, fazia-se necessário ganhar a confiança dos nativos, atrai-los às povoações, enquadrá-los na estrutura do Estado e só depois torná-los vassalos do rei. Para o historiador José Manuel de Azevedo e Silva, o recenseamento feito em 1774 revela que a política pombalina de aldeamentos

¹⁰⁹ SILVA, José Manuel de Azevedo e. Op. Cit, p. 7.

¹¹⁰ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Política Indigenista de Pombal: a proposta assimilacionista e a resistência indígena nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro”. Disponível em http://cvc.institutocamoes.pt/ear/coloquio/comunicacoes/maria_regina_celestino_almeida.pdf

não logrou tanto êxito, embora os indígenas aldeados somassem um quarto da população das quatro Capitânicas que compunham o Estado do Grão-Pará e Maranhão¹¹¹:

População das Capitânicas do Estado do Grão-Pará e Maranhão em 1774:

Capitânicas	Branços	Índios aldeados	Escravos negros	Total
Pará	23.544	19.034	11.886	54.464
Rio Negro	943	9.661	222	10.826
Maranhão	22.615	6.087	16.958	45.660
Piauí	12.721	774	7.098	20.593
Totais	59.823	35.556	36.164	131.543

SILVA, José Manuel de Azevedo e. "O modelo pombalino de colonização na Amazônia". Artigo publicado pela Universidade de Coimbra www.uc.pt/fluc/iheu/artigos/modelopombalino, p.15.

Em outras regiões, como no Rio Grande do Norte, o reordenamento das aldeias e missões indígenas levou à transformação delas em vilas. Este novo ordenamento projetado por Pombal era um aspecto da política de povoamento do interior do governo metropolitano português que seguiria o que passou a ser um modelo urbanístico em vigor, isto é, a geometrização das vilas, por meio do estabelecimento de praças regulares e bem traçadas, além das fachadas uniformes das casas. Seria uma nova forma de delimitar geometricamente os espaços coloniais como um ritual de posse para sancionar o poder régio no Novo Mundo. Aqui o confronto jesuíta-governo régio tomaria um contorno prático, arquitetônico.¹¹² Nas Vilas erigidas a partir das missões, o poder da Coroa seria confrontado pelos eclesiásticos; esse poder se materializava na grandiosidade da construção das Casas de Câmara e da Cadeia frente às modestas moradias, confrontado com o espaço que a igreja dominava sozinha, sempre altaneira, ainda que pobre. Os índios seriam ainda persuadidos a construir "casas decentes" diversas das choupanas construídas no sertão. Essa geometrização das novas vilas coloniais, de certa forma, permitiria a construção de novas relações de sociabilidade entre índios e colonos.¹¹³

Maria Regina Celestino de Almeida, ao analisar a aplicação do Diretório dos Índios no Rio de Janeiro, acredita que apesar da legislação de Pombal pretender uma assimilação dos indígenas e a equiparação deles aos demais vassallos do rei, os índios

¹¹¹ SILVA, José Manuel de Azevedo e. Op. Cit, p.15.

¹¹² LOPES. Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII*. Recife: UFPE, 2005. Tese de doutorado, pp.57,58.

¹¹³ LOPES. Fátima Martins. *Em nome da liberdade*. Op. Cit, p. 64.

continuaram vendo-se e sendo vistos como índios. E a própria documentação da época mantinha a distinção. Casos concretos de resistência dos índios a situações criadas em decorrência da legislação pombalina apontariam para as motivações próprias que os levavam às disputas e para o forte sentimento de comunhão étnica que os unia em torno de reivindicações coletivas (como a solicitação de troca de um dos diretores de índios), e os incentivava a manter a distinção, afirmando a identidade indígena reconstruída nas aldeias coloniais.¹¹⁴

Apesar de uma visão negativa acerca dos indígenas ter sido mitigada, em partes, na segunda metade do século XVIII, essa valorização dos indígenas estava condicionada à colaboração destes povos ao projeto maior, o do povoamento, aproveitamento econômico e assimilação. No plano discursivo, o índio era *bom* diante do jesuíta *mau*. Os missionários inacianos, pouco a pouco passaram a ser representados como empecilho ao projeto civilizacional do Estado português. Esse *índio bom* assim o seria se contribuísse para a prosperidade do Reino. Na prática, o “Diretório dos Índios” teria imposto aos indígenas valores europeus, principalmente, a vida sedentária, a hierarquização social e a obrigatoriedade da prestação de trabalhos à colonização, determinando um *status* específico para os índios dentro da sociedade colonial: livres, porém com direitos e deveres restritivos e impedidos de seguir seu modo de seguir seu próprio modo de viver. Também obrigou os indígenas que habitavam as vilas a servirem compulsoriamente como trabalhadores precariamente pagos e vigiados constantemente pelos colonizadores; a assumirem práticas e costumes culturais e políticos ocidentais-cristãos, a serem privados de terras por uma política econômica atenta às necessidades metropolitanas; a abandonarem as suas tradições culturais em troca de uma educação precária voltada ao objetivo primeiro de transformar o índio em vassalo útil à Coroa e ignorante sobre a própria terra, língua e cultura.¹¹⁵

1.3. O indígena na literatura árcade: Basílio da Gama e *O Uruguai*

Como afirmado anteriormente, as reformas pombalinas colocaram em questão o lugar do Reino perante as demais nações europeias, uma vez que Portugal aparecia como um lugar onde ainda imperavam o atraso e o fanatismo religioso. Pombal tomava

¹¹⁴ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Política Indigenista de Pombal...”. Op. Cit.

¹¹⁵ SEVERIANO, Valdemiro Filho. “A Missão do Guajirú e a política indigenista do Marquês de Pombal”. Disponível no site da ANPUH – RN. www.rn.anpuh.org

para a si a tarefa de reformá-lo, seja fisicamente, como feito na ocasião do terremoto que destruiu Lisboa em 1755, seja reestruturando o comércio e a educação, propiciando a aquisição de conhecimentos que supostamente elevariam Portugal ao nível das nações cultas.

Nesse quadro, caberia a cada indivíduo do Reino e das colônias, cooperar no sentido de aderir ao projeto de bem-estar geral programado e dirigido pelo Estado. E nisto incluir-se-iam os indígenas da América portuguesa que, ao serem libertos de sua condição, considerada selvagem, deveriam honrar essa liberdade, assimilando os valores portugueses e se tornando úteis ao governo.¹¹⁶ Em tal ponto, a questão do gentio se avolumava perante os olhos de Pombal, uma vez que a clara oposição do ministro à catequese praticada pela Companhia de Jesus e aos inacianos criava uma nova dicotomia, opondo *padres ambiciosos* a *índios indefesos*. Desse modo, a condição de *barbárie* dos povos nativos se justificaria mediante as atitudes dos jesuítas e não dos índios, subtraindo dessas populações a culpa pela condição de inferioridade na qual se encontrava.

O pensamento pombalino teve sua representação no campo literário. Em 1769 Basílio da Gama publicou *O Uruguai*, poema cujo assunto é a expedição mista de portugueses e espanhóis contra as missões jesuíticas do Rio Grande para executar as cláusulas do Tratado de Madri, em 1756. O fundamento histórico do poema é, portanto, a investida do Governador do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrade (futuro Conde de Bobadela), às missões jesuíticas espanholas da banda oriental do rio Uruguai para acabar com a resistência dos índios que haviam se rebelado contra a entrega dos Sete Povos (São Borja, Santo Ângelo, São João, São Lourenço, São Luís, São Miguel e São Nicolau) em troca da colônia portuguesa do Sacramento (praça militar que os portugueses tinham fundado em 1680 na margem do Rio da Prata, em frente a Buenos Aires).

No poema, narra-se a vitória do general português, após o fracasso dos chefes indígenas Sepé e Cacambo. Sepé morre em combate. E Cacambo, após sonhar com Sepé, toca fogo na vegetação ao redor do acampamento dos brancos e foge para sua aldeia. Lá, é preso e morto enquanto sua esposa Lindóia, por intermédio do padre jesuíta Balda, é impelida a casar-se com Baldetta. Lindóia foge do casamento e, fiel ao esposo, deixa-se picar por uma serpente e morre, tal qual teria ocorrido com Cleópatra. Por fim,

¹¹⁶ CARVALHO, Lígia Maria de. Op. Cit, p.48.

o governador invade a aldeia com suas tropas e, apesar da resistência, os indígenas são vencidos. No conflito, os padres seriam os incitadores dos índios, responsáveis pelas ordens para que resistissem.

Para dar início à obra, um soneto homenageia o Conde de Oeiras, futuro marquês de Pombal. Enuncia-se nele uma das questões levantadas pela obra: “Mostre-lhe mais Lisboa rica e vasta/ E o Comércio, e em lugar remoto e escuro/ Chorando a Hipocrisia. Isto lhe basta”.¹¹⁷ A tônica é, portanto, o aproveitamento econômico da colônia pelo Reino de Portugal, restringido pela atuação dos padres jesuítas que se aproveitariam dos indígenas. Assim, Basílio da Gama seguia toda uma teoria de que os inicianos conspirariam contra a metrópole, teoria esta encabeçada como já visto, por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, a quem o poema é dedicado.

O Uruguai foi bastante estudado no campo literário e alvo de diferentes interpretações. “Panfleto antijesuítico”, “encômio alegórico”, “epopeia com presença de sátira e burlesco”, “épico”, “épico-lírico”. A discussão é extensa acerca do gênero da obra, emergindo questões como se ele segue ou não o modelo camoniano, já que é curto e o autor recusa o decassílabo em oitava. Outra questão que se coloca acerca da obra é se o poema pode ser considerado uma antecipação do romantismo indianista¹¹⁸, ideia de antecipação que para os historiadores não faz sentido. Para Antonio Candido, por exemplo, o poema constitui uma obra literária dotada de conteúdo ideológico moderno em cujo canto se alternariam pastores e cidadãos com o “lobo voraz”, surgindo a cada passo na roupeta do jesuíta. Nele, a oposição entre *rusticidade* e *civilização* que anima o Arcadismo, não poderia deixar de favorecer, na América Portuguesa, o advento do *índio* como tema literário. Aos olhos do homem culto, seria por excelência o *rústico*; e quando tais olhos buscassem o natural, nada melhor do que ele poder representar a lei vivida segundo a natureza, já que as complicações da sua ordenação social escapavam na maior parte ao observador de cultura europeia.¹¹⁹

Apareceria no *Uruguai* uma intenção ostensiva, a de fazer um panfleto antijesuítico para conciliar as graças de Pombal. Mas a análise feita por Candido revela

¹¹⁷ GAMA, Basílio da. *O Uruguai*. Obra de domínio público, disponível no acervo digital da Biblioteca Nacional: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/uruguai.pdf

¹¹⁸ Discutiram a questão: HOLANDA, Sérgio Buarque de. “A Arcádia heroica”. CANDIDO, Antônio (org) *Capítulos da literatura colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1991, pp. 116-174. ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*. Tomo Segundo. Formação e desenvolvimento autônomo da literatura nacional. 6. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1960. VERÍSSIMO, José. “Duas epopeias brasileiras”. In: *Estudos de literatura brasileira*. 2ª. série. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1977, pp. 55-75.

¹¹⁹ CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira. Momentos decisivos (1750-1880)*. São Paulo: Fapesp, 2009, p.131.

que também outros intuitos animavam o poeta: notadamente descrever o conflito entre a ordenação racional da Europa e o *primitivismo* do índio, já que se sentiria a cada passo certa indecisão entre ambos, como se o encantamento pelo pitoresco levasse o poeta a lamentar intimamente a ruptura do ritmo agreste pela *civilidade* imposta. Tanto assim que não teria conseguido esconder a simpatia pelo vencido, pois a leitura daria a impressão de que prefere o elemento mais débil, plasticamente mais rico e colorido, revelando deste modo evidente predomínio da sensibilidade sobre os propósitos racionais. Essa indecisão seria resolvida pela presença de um terceiro elemento, ao qual se transferia o ataque: o jesuíta. A virulência não posta na descrição dos combates ficaria reservada a este, não hesitando para isso em acolher o que de pior se dizia contra ele.¹²⁰

Esta análise é refutada por Alcmemo Bastos, no sentido de que não haveria este embate de sensibilidade (representada pelos indígenas) x razão (portugueses). Para ele, em uma visão aqui compactuada, o discurso de Cacambo e Sepé é *racional*, deste modo, a idealização do índio existiria no poema, mas ela não se inclinaria apenas para a figuração singela do bom selvagem, ingênuo e natural, mas também para a sua elevação ao nível do homem branco, civilizado. Cacambo e Sepé discursariam em pé de igualdade com o poderoso general português, e não apenas porque eram favorecidos por circunstâncias eventuais: estariam em seu habitat, movendo-se pela defesa da terra a qualquer preço; eram antes de tudo dotados de qualidades de liderança complementares um em relação ao outro. Cacambo era ponderado, mas a ele não faltaria, porém, a coragem. Esta era correspondida pela impulsividade de Sepé, sem que este, por sua vez, fosse desprovido de bom senso. Essa distribuição equitativa de virtudes entre os dois chefes guaranis serviria ao engrandecimento da ação vitoriosa do verdadeiro herói do poema, o governador Gomes Freire de Andrade, fazendo dele o contendor capaz de tanto enfrentar armas – que os índios, aliás, não possuíam – quanto razões alheias.¹²¹

Ivan Teixeira entende *O Uruguai* como um “encômio alegórico”, originado no interior do discurso cultural instaurado pelo governo pombalino, este último, compreendido como uma versão católica do Despotismo Esclarecido, espécie de metonímia portuguesa da Ilustração europeia. Duas interpretações tradicionais acerca dos objetivos do poema são apresentadas por Teixeira: a primeira, creditada por ele por

¹²⁰ CANDIDO, Antonio. Op. Cit, p.132.

¹²¹ BASTOS, Alcmemo. *Entre a bondade natural e o discurso ilustrado: o índio em O Uruguai, de Basílio da Gama*. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/poslit>.

muito tempo como a mais aceita, seria a de que Basílio da Gama, ao escrever *O Uruguai*, era legitimar, pela arte, a expulsão dos jesuítas do Império Português, ocorrida dez anos antes de sua publicação. Nesse sentido, o poema apresentar-se-ia, sobretudo, como manifestação do gênero epidítico, visto conter três elogios (às Luzes pombalinas, ao exército português e ao índio americano) e uma sátira (contra os jesuítas). A segunda possibilidade analítica defende que o poema partilha também do gênero deliberativo ou consultivo, não já por elogiar uma ação pretérita, mas também propor uma ação a se realizar no futuro: a extinção da Companhia de Jesus como ordem religiosa reconhecida pelo Estado do Vaticano, o que se constituiria na maior realização política do Marquês de Pombal. Por meio de persistentes negociações com a Espanha e a França, o Ministro levaria o papa Clemente XIV a dissolver a ordem, em 1773, quatro anos depois da publicação de *O Uruguai* e outro tanto antes da queda do Marquês de Pombal. Sendo proposta de uma ação ainda por acontecer, o gênero adotado no fragmento partilharia, de fato, do gênero consultivo. Os versos do poeta e as notas a eles seriam claros quanto a essa pretensão e fariam já supor a existência da opinião pública em Portugal, concebida como categoria que se inscreveria em vários momentos da estrutura do poema. Tida como invenção de Voltaire, tal instituição teria sido marcante em textos persuasórios da Ilustração europeia.¹²²

Na análise de Teixeira, o índio é elogiado tanto quanto os colonizadores e as Luzes pombalinas, daí pode-se concluir que o poeta dota o índio de atributos positivos. Para Bastos, a representação do indígena divide-se entre a idealização e a condição de oponente ilustrado do herói do poema. A posição negativa de antagonista desloca-se para os padres jesuítas.¹²³ Ambos os autores acreditam que o poema não é um exemplo de exaltação da brasilidade, o que não é uma interpretação nova. Para Bastos, isto se dá pelo fato de o elemento nativo ser derrotado pelas armas e pela razão do europeu (embora o próprio índio seja dotado de razão, o que se verifica pela clareza e consciência nas falas de Cacambo e Sepé).

Teixeira, ao contrário de Bastos, - refuta a “apropriação romântica” de *O Uruguai*. Ambos, porém, discordam que a obra seja uma explícita manifestação nacionalista, pois, se por um lado o poema exalta a projeção de Pombal sobre a colônia, por outro glorifica os habitantes nativos dela como símbolos de resistência contra a

¹²² TEIXEIRA, Ivan. “O Uruguai e a poética cultural do mecenato pombalino”. *Revista Floema* - Ano I, n. 2, dez. 2005, pp. 36-37.

¹²³ BASTOS, Alcmemo. *Entre a bondade natural e o discurso ilustrado*. Op. Cit.

dominação estrangeira. No entanto, a representação do índio em *O Uruguai* não seria um indício de nativismo do autor, devendo ser entendido como expressão do louvor à política pombalina na América.¹²⁴ Excluindo-se a possibilidade de um nativismo, exclui-se igualmente a possibilidade de um nacionalismo, o que é evidente do ponto de vista puramente histórico uma vez que não há, na segunda metade do século XVIII, um sentimento nacional relacionado à colônia. A nação era, antes de tudo, Portugal. Pátria referia-se ao lugar de nascimento (São Paulo, Bahia, Pernambuco). Todos eram, como se verá adiante, súditos do rei, embora neste momento identidades políticas coletivas estivessem sendo gestadas na colônia.¹²⁵

Como visto, a figura do indígena é amplamente mencionada elaborada de modo positivo na segunda parte do século XVIII, seja relacionada à preocupação prática sobre como inserir tais populações ao Império português como vassalos (passando ou não pela catequese), ou como metáfora e alegoria (no caso da literatura árcade). Em relação ao *O Uruguai*, como o nosso objetivo específico não é uma análise literária, importa menos o gênero em que a obra se enquadra, por isso as notas de rodapé inseridas pelo autor interessam tanto ou mais que o poema, já que é nelas que fica claro o combate ao jesuíta, além de revelarem uma certa imagem do tipo indígena. O que se pode afirmar, é que emergem na obra três tipos de representações igualmente importantes no tocante ao protagonismo: a) os portugueses; b) os indígenas e c) os jesuítas. O elemento colonizador é o mais exaltado na obra. Como já mencionado, o soneto inicial homenageia o Conde de Oeiras e, já no primeiro canto, a obra é dedicada à Mendonça Furtado.

“Fumam ainda nas desertas praias / Lagos de sangue tépidos e impuros / Em que ondeiam cadáveres despídos, / Pasto de corvos. / Dura inda nos vales / O rouco som da irada artilheria. / MUSA, honremos o Herói que o povo rude / Subjugou do Uruguai, e no seu sangue / Dos decretos reais lavou a afronta. / Ai tanto custas, ambição de império! / E Vós, por quem o Maranhão pendura / Rotas cadeias e grilhões pesados, / Herói e irmão de heróis, saudosa e triste”.¹²⁶

¹²⁴ TEIXEIRA, Ivan. “O Uruguay como alegoria do mecenato pombalino”. *Mecenato pombalino e poesia neoclássica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 507.

¹²⁵ JANCÓS, István e PIMENTA, João Paulo Garrido. “Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira)”. MOTA, Carlos Guilherme (org). *Viagem Incompleta; a experiência brasileira (1500-2000)*, SP, SENAC, 2000, pp. 127-175.

¹²⁶ GAMA, Basílio da. “Canto I”. *O Uruguai*. Op. Cit.

Ao enunciar a homenagem ao governador do Grão-Pará e Maranhão (“E Vós, por quem o Maranhão perdura”), ele é comparado ao grande herói da obra, Gomes Freire de Andrade. O Conde de Bobadela teria encontrado nos jesuítas do Sul resistência, vencendo-a da mesma forma que Mendonça Furtado teria feito no norte. Tal dedicatória seria justificada pelo autor pelo fato de os indígenas deverem a ele sua inteira liberdade. Em nota de rodapé¹²⁷, os índios são qualificados como “os miseráveis racionais” subjugados pelos jesuítas que pretendiam serem “os seus senhores”. O governador –general “honraria a humanidade” permitindo com que os indígenas fossem nobilitados e admitidos em cargos da colônia.

Não é só o indígena adornado plasticamente. O português também o é. O Coronel Francisco Antônio Cardoso de Meneses, por exemplo, aparece gerando dúvidas sobre sua identidade: “Que é este, Catâneo perguntava, / Das brancas plumas e de azul e branco / Vestido, e de galões coberto e cheio, / Que traz a rica cruz no largo peito? / Geraldo, que os conhece, lhe responde: / É o ilustre Meneses, mais que todos / Forte de braço e forte de conselho”.¹²⁸ A figura do general de início parece descrita como se fosse um indígena: de vestes plumadas, a cruz no peito, o nome e a atribuição de características bastante heroicas como a força física (“forte de braço”) e a razão (“forte de conselho”) desfazem equívocos.

Gomes Freire de Andrade é, mais do que o Coronel Meneses, o emblema da razão. A força bélica é por ele considerada o último recurso na luta contra os indígenas. Meneses adverte o Governador diante da quantidade de nativos: “Nestes desertos encontramos / Mais do que se esperava, e me parece / Que só por força de armas poderemos / Inteiramente sujeitar os povos”¹²⁹. Freire de Andrade recusa o uso da força e ordena: “Tentem-se os meios de brandura e de amor; se isto não basta, / Farei a meu pesar o último esforço. / Mandou, dizendo assim, que os índios todos / Que tinha prisioneiros no seu campo / Fossem vestidos das formosas cores, / Que a inculta gente simples tanto adora. / Abraçou-os a todos, como filhos, / E deu a todos liberdade. / Alegres vão buscar os parentes e os amigos, / E a uns e a outros contam a grandeza / Do excelso coração e peito nobre / Do General famoso, invicto Andrade”.¹³⁰ O índio prisioneiro é, mediante o governador, um tipo primitivo, quase ingênuo, que aceita de bom grado aquilo que o português generoso como um pai oferece; adornos coloridos.

¹²⁷ “Nota nº2”. Idem, Ibidem.

¹²⁸ “Canto I”. Idem, Ibidem.

¹²⁹ “Canto II”. Idem, Ibidem.

¹³⁰ “Canto II”. Idem, Ibidem.

O indígena visto coletivamente é o bárbaro, “rude, sem disciplina, sem valor e sem armas”¹³¹ que habitava a vasta campina banhada pelo Uruguay e tinha atravessado o caminho dos europeus, merecendo, por isso, disputar o terreno. Se o índio doce e primitivo também é o guerreiro forte e resistente que afronta os portugueses, isto se daria pela atuação dos jesuítas, responsáveis por incitar os nativos à guerra. O índio, portanto, em si é um bom homem e seu comportamento hostil era dado por um fator externo, o ressentimento dos inácianos pela assinatura do Tratado de Limites celebrado entre D. João V de Portugal e D. Fernando VI da Espanha. A entrega dos territórios administrados pela Companhia na parte oriental do Rio Uruguay “feria os jesuítas na alma”. Essa docilidade não era restrita aos indígenas, já que o trato com os portugueses era interrompido pela atuação jesuítica, não permitindo com que os indígenas tivessem um contato estreito com os portugueses, o que está expresso em nota do autor:

“Foram cinquenta estes prisioneiros; alguns dos principais vieram remetidos ao Rio de Janeiro, onde o Autor os viu, e falou com eles. Confessavam ingenuamente, que os Padres tinham vindo em sua companhia até o Rio Pardo, e se tinham deixado ficar da outra banda. Mostravam-se surpreendidos da doçura, que encontravam no trato dos Portugueses. Diziam que os Padres não cessavam de lhes intimar nas suas pregações, que os Portugueses tinham o diabo no corpo, e que eram todos feiticeiros. Que em matando algum, para que não tornasse a viver, era necessário pôr-lhe a cabeça um palmo longe do corpo; o que eles religiosamente observavam”.¹³²

A representação do indígena não remete apenas à docilidade – atribuída também aos portugueses, mas também à força. Os índios são descritos como “robustíssimos, e grandes nadadores” que tirariam do rio as balsas presas por cordas cujas pontas seriam puxadas pelos dentes.¹³³ O terreno, alagadiço, serviria de ambiente para a construção de choupanas onde nações inteiras de indígenas viveriam sobre as árvores: “São destruíssimos em subir, e descer sem cordas, nem gênero algum de escada. As árvores são altíssimas, e têm a maior parte do ano as raízes na água”¹³⁴. Não apenas o indígena é idealizado (ressalta-se os atributos físicos), mas a própria paisagem na qual ele se insere é idílica.

¹³¹ “Canto I”. Idem, Ibidem.

¹³² “Nota nº15”. Idem, Ibidem.

¹³³ “Nota nº21”. Idem, Ibidem.

¹³⁴ “Nota nº23”. Idem, Ibidem.

Na coletividade, o indígena recebe atributos genéricos. Cacambo diferenciaria-se dos demais indígenas. Ele é caracterizado no Canto terceiro como “índio valeroso, índio generoso”. Sua esposa, a “senhoril Lindóia” tinha “costumes suavíssimos e honestos”. Enquanto Cobé era “disforme e feio”¹³⁵, abatendo os inimigos e “comendo os seus mortos” (nota-se que a antropofagia não é narrada com assombro, e Basílio da Gama prefere abster-se de levar adiante o tema), Cacambo era “entre os gentios Único que na paz e em dura guerra De virtude e valor deu claro exemplo”¹³⁶.

Não à toa, a questão do herói em *O Uruguai* é bastante discutida entre os pesquisadores. Camilo Castelo Branco acredita que o poeta está ao lado de Cacambo. José Veríssimo afirma que apesar dos atributos positivos vistos em Sepé e Cacambo, o herói do poema seria Gomes Freire de Andrade. Os índios não seriam exemplos virtuosos da brasilidade, e suas qualidades derivavam da necessidade própria da escrita épica. Eugênio Gomes também entende *O Uruguai* como uma lisonja aos governadores portugueses, apesar de reconhecer a luta do nativo pela terra que ocupa. Para Sérgio Buarque de Holanda, Basílio da Gama depositou nos índios em grau equivalente o mesmo sentimento de orgulho e fidelidade à terra natal, que o teria levado a dizer-se ‘americano’ – designação ainda pouco usual para os brancos do Novo Mundo. David Miller Driver aborda a questão das verdadeiras simpatias de Basílio da Gama imaginando que o leitor, ao final de *O Uruguai*, irá perguntar-se sobre quais lutadores saem do palco cobertos de glória. Na sua opinião, certamente, não Gomes Freire de Andrade, apesar de suas inegáveis qualidades, mas sim Sepé, Cacambo e Lindóia, de modo que a glória maior que Basílio da Gama atribui às suas personagens indígenas, consciente ou inconscientemente, seria a melhor prova da predominância de suas tendências americanistas.¹³⁷

A ênfase está na razão, expressa pelo chefe Cacambo quando discursa sobre a posse da terra ocupada ancestralmente pelos indígenas e tenta persuadir o colonizador a abandonar a tarefa de cumprir o Tratado de Madri:

“Da perfídia de Europa, e daqui mesmo / Co’s não vingados ossos dos parentes / Se vejam branquejar ao longe os vales, / Eu, desarmado e só, buscar-te venho. / Tanto espero de ti. / E enquanto as armas / Dão lugar à razão, senhor, vejamos / Se se pode salvar a vida e o sangue / De tantos desgraçados. / Muito tempo / Pode ainda tardar-nos

¹³⁵ “Canto IV”. Idem, *Ibidem*.

¹³⁶ “Canto III”. Idem, *Ibidem*.

¹³⁷ A discussão está presente em BASTOS, Alcmeno. Op. Cit.

o recurso / Com o largo oceano de permeio, / Em que os suspiros dos vexados povos /
Perdem o alento. /O dilatar-se a entrega / Está nas nossas mãos, até que um dia /
Informados os reis nos restituam / A doce antiga paz. / Se o rei de Espanha / Ao teu rei
quer dar terras com mão larga / Que lhe dê Buenos Aires, e Correntes / E outras, que
tem por estes vastos climas; / Porém não pode dar-lhes os nossos povos”¹³⁸.

Diferentemente dos demais indígenas, que narravam com ingenuidade a exploração praticada pelos jesuítas, Cacambo parece ter plena consciência do papel dos padres quando se refere ao rei de Portugal: “O teu está muito longe; e nós os índios Não temos outro rei mais do que os padres (...) De que serve ao teu rei? / Aqui não temos / Nem altas minas, nem caudalosos /Rios de areias de ouro. /Essa riqueza / Que cobre os templos dos benditos padres, / Fruto da sua indústria e do comércio /Da folha e peles, é riqueza sua”.¹³⁹

Apesar de dotados de razão, os chefes indígenas Sapé e Cacambo são elementos débeis perante os portugueses. O triunfo é do português que, não obstante as tratativas de paz, foi obrigado a fazer uso da força bélica em detrimento da palavra. O poema narra a glória de Portugal no contexto pombalino. Entretanto, o indígena é visto positivamente já que para exaltar o feito dos colonizadores, o inimigo deveria estar à altura. Como o objetivo era enfatizar a crítica aos jesuítas corrente à época, o indígena foi contraposto aos padres e dotado de valores que faltavam aos clérigos. Não há, portanto, uma valorização aleatória do indígena, mas inserida em um contexto histórico próprio e como instrumento de validação de um discurso político.

Neste discurso, os jesuítas são ferozmente atacados. No poema, instigam os indígenas a não fazerem uso da razão e resistirem às investidas dos portugueses: “Ainda que os Padres tinham armado os Índios, e feito quanto podiam para os disciplinar, contudo estavam bem longe de poder resistir às tropas regulares. Era necessária muita crueldade para entregar aqueles *miseráveis à morte só por ambição, e por capricho*”.¹⁴⁰ Para não comprometer a estética do poema, as críticas do autor concentram-se, sobretudo, nas notas. O autor aparece como testemunha dos fatos: os jesuítas negariam com animosidade por toda a Europa os abusos que cometiam na América diante dos

¹³⁸ GAMA, Basílio da. “Canto II”. *O Uruguai*. Op. Cit.

¹³⁹ “Canto II”. Idem, *Ibidem*.

¹⁴⁰ “Nota nº45”. Idem, *Ibidem*.

dois exércitos. O poema era uma denúncia da conduta dos padres, sabidamente conhecida na colônia, mas ignorada no continente europeu¹⁴¹.

Os padres são definidos como homens sem escrúpulos, que faziam com que os indígenas pensassem que os portugueses eram “gente sem lei, que adoravam o ouro”¹⁴². Passariam todo o tempo maquinando, por isso, aprendiam a língua dos índios e os proibiam de usar outra língua contra as ordens régias para que ficasse impossibilitada a comunicação com os portugueses e castelhanos. Assim, os jesuítas guardariam “impenetrável o segredo do que se passava naqueles sertões” e jactavam disto por toda a Europa.¹⁴³

Seguindo os argumentos muito próximos aos apresentados por Mendonça Furtado ao seu irmão Pombal, Basílio da Gama argumenta contra o jesuíta de modo a ressaltar o uso econômico que estes faziam dos indígenas. Aos índios caberia arar e cultivar a terra sem outro pagamento senão o “mísero sustento por mãos escassas”¹⁴⁴. Assim, enquanto os nativos teriam como riquezas “podres choupanas, e algodões tecidos. E os arcos, e as setas e as vistosas penas, muito suor e nenhum fausto”¹⁴⁵. Os jesuítas, por sua vez, cobririam seus templos de riquezas:

“As suas riquezas eram imensas: as suas Casas e os seus Templos magníficos, fora de quanto se pode imaginar em Europa. Nem é necessário ir tão longe: mesmo no Rio de Janeiro tinham os Padres, entre outras imensas terras, a fazenda de Santa Cruz; tão grande, que nenhuma daquelas opulentíssimas famílias se achou até hoje com fundo para comprá-la. Tinham só nesta mais de mil escravos. O gado era sem número. Com tudo isso, é cousa certa que se não lhes achou dinheiro de consideração no seu seqüestro. Poucos dias depois de partirem daquele Porto se apresentou ao Conde de Bobadela um Leigo pedreiro, dizendo, que vinha descobrir o lugar, onde por ordem dos Padres, tinha escondido o dinheiro. Com efeito já se não achou mais que o lugar nos alicerces da igreja nova. Eles assim que viram que o Leigo despia a roupeta, fizeram-lhe uma ligeireza das suas”.¹⁴⁶

¹⁴¹ “Nota nº14”. Idem, Ibidem.

¹⁴² “Nota nº32”. Idem, Ibidem.

¹⁴³ “Nota nº28”. Idem, Ibidem.

¹⁴⁴ “Nota nº35”. Idem, Ibidem.

¹⁴⁵ “Nota nº36”. Idem, Ibidem.

¹⁴⁶ “Nota nº33”. Idem, Ibidem.

Este acúmulo de riqueza é atribuído, em parte, ao comércio da erva-mate, monopolizado pelos jesuítas do Paraguai. Ali os indígenas cultivariam as folhas, e faziam-nas “girar em surrões de pele por toda a América Espanhola”¹⁴⁷. Este comércio renderia milhões. Outra mostra dos lucros da Companhia estaria na posse de uma “magnífica fragata” que carregava cargas de produtos que não pagavam direitos de alfândega. Os perniciosos padres usariam o discurso religioso para monopolizar o comércio, espalhando uma profecia de José Anchieta de que a fragata que lhes pertencia nunca se perderia, por isso, ela faria fretes a preços mais altos, deixando as demais embarcações ociosas.¹⁴⁸ Para legitimar o discurso, o poeta ainda atesta ter visto esta e outras fragatas dos jesuítas que levavam flâmulas e bandeiras com a insígnia da Companhia e que, ao chegar e sair dos portos, receberiam as honras feitas igualmente às naus do rei. Este testemunho ajudaria a confirmar a tese de que os padres queriam sobrepor-se ao poder real.

Roma seria o trono da Companhia e o seu centro de poder. Ali os padres receberiam os avisos do que se passaria em todas as partes do mundo, enviando despoticamente suas ordens a fim de garantir a manutenção dos “tesouros das duas Índias” com os quais se sustentariam.¹⁴⁹ Os abusos dos padres na América são elencados ao longo das notas: os padres subiam a serra íngreme e dilatada entre a Vila de Santos e a Cidade de São Paulo, - reconhecidamente a Serra do Mar – nas costas dos índios, diante da impossibilidade de subir a cavalo. Como exemplo da perfídia dos padres, estaria o Conde de Bobadela, governador do Rio de Janeiro e um dos nomes importantes do poema, que exemplarmente após cair do cavalo subira a serra a pé, segurando seu cavalo pelas mãos.¹⁵⁰

Outra prova da falta de escrúpulos dos jesuítas seria o descumprimento de suas funções catequéticas. Os padres optariam por manter os indígenas na ignorância religiosa, atemorizando-os com ameaças de que iriam ao inferno se não obedecessem em tudo. Deste modo, a velha feiticeira Tanajura, que no Canto III contribui para que Lindóia tivesse uma visão profética do terremoto de Lisboa, em 1755, não é desqualificada por suas superstições. Antes de tudo, estas seriam fruto da educação

¹⁴⁷ “Nota nº34”. Idem, Ibidem.

¹⁴⁸ “Nota nº78”. Idem, Ibidem.

¹⁴⁹ “Nota nº73”. Idem, Ibidem.

¹⁵⁰ “Nota nº36”. Idem, Ibidem.

jesuíta que não permitiria com que os indígenas aprendessem mais do que era lícito saber em prol dos interesses da Companhia.

Diante do objetivo dos jesuítas em “servir-se da calamidade pública para consternar os povos, e reduzi-los aos seus perniciosíssimos interesses”¹⁵¹, o poeta dirige-se ao Rei de Portugal, a quem “a serenidade de ânimo imperturbável” não permitiria a ruína do Reino. Sugere o poeta, já em fins do poema, que se cortassem os abusos dos padres pela raiz, “fazendo guerra pela rama”, ou seja, a extinção da Companhia de Jesus.¹⁵²

Conclui-se, a partir da leitura d’*O Uruguai*, que os indígenas são discursivamente dotados de atributos positivos. Não porque fossem os protagonistas da obra e tão pouco porque fossem um símbolo de uma brasilidade ou remetessem a alguma forma de identidade nacional, como se verá adiante. O índio, como símbolo de bravura, coragem e dotado de uma fala racional, era um opositor à altura dos portugueses, os verdadeiros heróis da obra. O jesuíta, por sua vez, era o elemento opositor ao ideal pombalino das Luzes, portanto, um empecilho aos interesses do Reino e, portanto, deveria ser banido. O meio para este feito seria, novamente, a *razão*. Os portugueses, donos das armas, teriam resistido em fazer uso delas e, só o teriam feito porque a resistência dos indígenas (instigada pelos jesuítas, os grandes conspiradores e verdadeiros inimigos de Portugal) os obrigara. O olhar simpático de Basílio da Gama aos índios irá ainda conviver com outros, bem menos generosos. A seguir, outras visões construídas acerca dos indígenas entre 1750 e 1808 apontam para a existência de uma dinâmica de representações cheia de matizes.

1.4. Os “índios “bons” e os “índios “maus”: matizes nas representações acerca dos indígenas

Em 1549 chegavam à América portuguesa, na armada do governador-geral Tomé de Sousa, os primeiros jesuítas. Sob o comando de Manuel da Nóbrega, os padres iniciaram a missão de colaborar com a colonização portuguesa a partir da catequese do indígena também a partir da produção econômica e da exploração do trabalho. Ao indígena caberiam dois papéis: o de colaborar com a colonização a partir do

¹⁵¹ “Nota nº49”. Idem, Ibidem.

¹⁵² “Nota nº73”. Idem, Ibidem.

povoamento, aceitando as práticas culturais, religiosas e submeterem-se ao poder político do colonizador, e ainda auxiliar na guerra justa aos índios que resistissem à dominação branca e catequese.¹⁵³ Catequizar significou, até a segunda metade do século XVIII, aldear, ensinar a doutrina católica e transmitir o modo de vida cristão. Nas aldeias, os jesuítas exerciam a função de administradores, juízes e párocos; atribuições concedidas e revogadas várias vezes, porém, na prática nunca deixariam de ser exercidas pelos religiosos.¹⁵⁴ Em 1686, D. Pedro II ratificaria tais práticas através do *Regimento das Missões do Estado do Maranhão*, não extensivo a toda a América portuguesa. Em 1745, os jesuítas dirigiram a D. João V, por meio do Provincial Manoel de Siqueira, uma proposta de regimento das missões para o Estado do Brasil, com o objetivo de ratificar definitivamente o seu poder espiritual e temporal sobre os índios. Como visto, na década de 1750, os acontecimentos foram opostos aos pretendidos pelos padres.¹⁵⁵ Vale dizer ainda que, as aldeias também estivessem sob administração de capuchinhos, franciscanos, carmelitas e padres do clero regular, o destaque dado aos jesuítas faz-se importante por conta das imagens negativas construídas acerca deles durante o período pombalino, conforme visto, contrapostas, no plano discursivo, às dos indígenas (parcialmente positivas).

Os aldeamentos foram revogados pelas leis de 6 e 7 de junho de 1755 como resultado da ação de Francisco Xavier Mendonça Furtado. Cabe ressaltar que a primeira lei versava sobre a proibição da escravização dos indígenas e a segunda, um alvará com força de lei, aboliu a administração temporal das aldeias concedidas aos missionários. Com a aprovação do *Diretório dos Índios* pela lei de 17 de agosto de 1758, válido para toda a América portuguesa, e a consequente expulsão dos inacianos, no ano seguinte, as noções de *colonização e catequese* viriam a ser pensadas em outros termos: *colonização e civilização*. Além disso, as referidas leis eram vistas como favoráveis aos índios e ganhavam um caráter e “ilustrado” que servia ao modelo pombalino.¹⁵⁶

A nova política concernente aos indígenas ultrapassou o período de atuação de Pombal (1750-1777) e chegou até o governo mariano (1777-1816, parte dele, sob

¹⁵³ RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos Araújo. “O Rei D. João III. Primeiro Regimento que levou Tomé de Souza Governador do Brasil (1549)”. *A Fundação do Brasil: testemunhos 1500-1700*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1993.

¹⁵⁴ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992, pp. 119-120.

¹⁵⁵ SANTOS, Lyrio Fabricio. *Da catequese à civilização. Colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800)*. Salvador, UFBA, 2012. Tese de doutorado, p. 20.

¹⁵⁶ SANTOS, Lyrio Fabricio. *Da catequese à civilização*. Op. Cit.

regência de D. João). A aplicação do *Diretório dos índios* oficialmente até 1798, ainda que com diferenças nas práticas entre as várias regiões da América portuguesa, demandou novas relações entre colonos e indígenas. Ângela Domingues atenta que a uniformidade jurídica e política que considerava o índio como um dos elementos formativos da sociedade colonial deu, pois, lugar a adaptações e alterações suscitadas à medida em que autoridades coloniais iam percebendo a existência de situações particulares e de diferenças locais. Os indígenas passariam a serem definidos, cada vez mais, em suas particularidades e não de modo plano. Assim, ao serem integrados na sociedade colonial, os ameríndios assimilavam dos lusos-americanos novas noções de comando e hierarquia, assim como poderiam tirar proveito da especialização profissional e da possibilidade de ascensão que eram não só permitidas, como favorecidas pela sociedade luso-americana.¹⁵⁷

Essa intensificação nos contatos entre brancos e indígenas resultou em uma diversidade de representações dos índios. Estas representações, entre 1750 e 1808 variavam, porque, antes de mais, na avaliação de muito dos luso-americanos da época, o índio era considerado preguiçoso, indolente, lascivo, bêbado. Há também que referir que em muitas descrições de povos indígenas eram enumerados os diferentes grupos e enfatizadas as suas diversidades civilizacionais e culturais. É esta sensibilidade na percepção de várias civilizações e culturas, construída à medida que os contatos se intensificavam, que determinou parte do discurso colonial que se foi construindo sobre os indígenas ao longo de um século. Os homens e mulheres do século XVIII e do início do XIX estavam temporalmente condicionados para descreverem a organização social, econômica e política das comunidades indígenas, os contatos, e conflitos entre culturas ou os ritos, danças, máscaras e hábitos cotidianos ameríndios. Adotando tanto posições de desprezo e recusa, como de condescendência, o objetivo dos luso-brasileiros consistia na modificação de povos que consideravam inferiores em função de um paradigma: a cultura portuguesa.¹⁵⁸

Ao longo do Setecentos, assinalava-se cada vez mais as diferenças entre os grupos indígenas observando-se o objetivo final do interesse nesses povos: sua conversão em vassalos da coroa. Um exemplo disto encontra-se em uma memória escrita por José Freire de Monterroyo Mascarenhas, de 1716, cujo título por si já é

¹⁵⁷ DOMINGUES, Ângela Maria Vieira. *Quando os índios eram vassalos: Colonização e poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1998. Tese de doutorado, p. 5.

¹⁵⁸ DOMINGUES, Ângela Maria Vieira. *Quando os índios eram vassalos*. Op. Cit, p. 6.

revelador: “Os *Orizes Conquistados*. Ou notícia da conversão dos indômitos *Orizes Procazes*, povos habitantes e guerreiros do sertão do Brasil, novamente reduzidos à santa fé católica, e à obediência da Coroa Portuguesa. Com a qual se descreve também a aspereza do sítio da sua habitação, a cegueira da sua idolatria, e barbaridade dos seus ritos”¹⁵⁹. Vê-se que ao qualificar os indígenas como bárbaros, idólatras e indômitos valoriza-se mais o êxito da vitória dos portugueses com a *civilização* do grupo. Além disso, o autor inicia seu texto fazendo uma rápida descrição do que considerava ser a gênese do povoamento da América portuguesa, apontando os *Tapuyas* como os habitantes primitivos de um território tão vasto e fértil que teria sido inundado por outras nações *bárbaras*, em ordem de ocupação, os *Tupinaes* seguidos dos *Tupinambás*. Com a chegada dos portugueses e o alargamento de seus domínios, os *Tupinambás* seriam desalojados, e ocupariam terras mais ao interior, forçando a migração de outros grupos como os *Tupinaes* e *Tapuyas*. Isto teria contribuído para que o grande ódio que estes grupos já conservariam entre si levassem a guerras que tornariam menos dificultosa a conquista portuguesa dos indígenas e suas terras.¹⁶⁰ Evidentemente, nesta descrição não consta nenhum tipo de fonte pesquisada, porém, há que se ressaltar as generalizações ao se referir aos *Orizes Procazes*:

“Entre todos mais ferozes e mais indômitos, persistiu há dois séculos no ódio do nosso trato, e na obstinação da sua inimizade, a nação dos Orizes Procazes [povos da nação tapuya], que fugindo ao nosso comércio no recôndito das montanhas [180 léguas de Salvador]; no intrincado das brenhas, não só souberam conservar-se independentes das nossas leis, mas fizeram parar com o seu terror os nossos descobrimentos...”¹⁶¹

Pode-se observar, no século XVIII, uma abundância de descrições de povos indígenas que dão conta de grande parte do território colonial, como se verá a seguir. É fato que durante toda a colonização eram feitas distinções entre diferentes “índios”. Não havia um único grupo genérico, mas nativos que contracenavam com a presença europeia de modos diversos. Tais distinções ficariam claras na linguagem adotada, pois os documentos coloniais, como assegura Beatriz Perrone-Moisés, falavam de “índios”,

¹⁵⁹ MASCARENHAS, José Freire de Monterroyo. “Os *Orizes Conquistados*. Ou notícia da conversão dos indômitos *Orizes Procazes*, povos habitantes e guerreiros do sertão do Brasil, novamente reduzidos à santa fé católica, e à obediência da coroa portuguesa. Com a qual se descreve também a aspereza do sítio da sua habitação, a cegueira da sua idolatria, e barbaridade dos seus ritos”. *Revista do Instituto Histórico e geográfico Brasileiro*, 1846, T 8.

¹⁶⁰ MASCARENHAS, José Freire de Monterroyo. “Os *Orizes Conquistados*”. Op Cit, p. 496.

¹⁶¹ Idem, *Ibidem*, p. 496.

“gentios”, “selvagens” com uma consistência em sua utilização. “Índios” seriam quase que exclusivamente os aldeados, a não ser que fosse especificado que eram “índios de pazes ou amigos” ou ainda “índios inimigos”. Os “gentios” seriam grupos, em geral, pouco conhecidos. Como “índios” poderiam ser classificados os “gentios de corço”, sinônimo de “selvagens”, ou seja, inimigos designados também como “bárbaros e contrários”.¹⁶² Estas descrições passam a ser cada vez mais específicas, à medida que a colonização, com as conquistas territoriais e ocupação portuguesa avançavam e portanto, o contato e conhecimento dos povos indígenas aumentavam.

No texto mencionado acima, os *Orizes Procazes* são descritos como um povo *Tapuya*, descendente dos primitivos povoadores, “e vagabundos habitantes da província da Bahia, idólatras nos ritos, bárbaros nos costumes, extraordinariamente forçosos, destríssimos no expedir as setas, e por natureza intrépidos guerreiros”. Estes índios de costumes tão *selvagens* reconheceriam e adorariam como Deus a coruja e o motivo de tal adoração seria o benefício recebido da ave que, naturalmente inimiga das cobras, espiariam-nas pelo mato, tirando-lhes a vida e protegendo os indígenas. Mascarenhas, autor do texto em questão era escritor e redator da *Gazeta de Lisboa*¹⁶³ e bastante afeito à filosofia. Compara as festividades indígenas de homenagem à coruja com um bacanal grego. No culto à coruja, que segundo ele já era venerada pelos atenienses (julgado como o povo mais sábio da Grécia), os indígenas dariam princípio a outro costume mais *bárbaro* ainda, o de oferecer a virgindade das filhas que fizessem doze anos aos parentes mais próximos. A comparação com um povo tão importante historicamente parece dotar os indígenas de atributos positivos; todavia, os mesmos gregos dotados de sabedoria seriam pagãos. Os índios, portanto, venerariam um objeto demoníaco dotado de poderes sobrenaturais, e que funcionava como uma espécie de oráculo (outra referência aos gregos), pois os gemidos da ave poderiam ser interpretados como certos agouros.¹⁶⁴ Esse tom literário e alegórico, de pouca verossimilhança com a realidade é revelado pela descrição física e dos costumes dos *Orizes Procazes*:

“A sua estatura é agigantada, a sua cor vermelha, as caras horríveis, os cabelos negros e corredios. A sua língua tem idioma particular cheio de vozes guturais. O seu traje, em

¹⁶² PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Verdadeiros contrários: guerras contra o gentio no Brasil colonial". *Sexta-Feira* 7, 2003, p. A24 - A34.

¹⁶³ BELO, André. “Notícias impressas e manuscritas em Portugal no século XVIII: horizontes de leitura da *Gazeta de Lisboa*”. *Revista Horizontes. Antropológicos*, vol.10, nº22, Porto Alegre, jul/dec., 2004.

¹⁶⁴ MASCARENHAS, José Freire de Monterroyo. “Os *Orizes* Conquistados”. *Op Cit*, p. 498.

um e outro sexo, é só o que lhes deu a natureza. Na sua habitação não se distinguem das feras, porque nem como os tártaros trazem sobre carros as suas cabanas. Em rebanhos como animais, vagam por entre os matos; ou a caçar outros, que neles se criam, ou a colher os frutos que ali produz espontaneamente a natureza. Cultivam somente a mandioca, pão universal das nações brasílicas; e quando a inclemência da estação lhes esteriliza este mantimento, com raízes de outras plantas que já conhecem, suprem esta falta. Cevam-se na carne humana como na de qualquer rez. A maior paixão do seu ânimo é o ódio; porque passando com o desejo da vingança além dos limites da morte, despedaçam e devoram os mesmos inimigos que matam”.¹⁶⁵

No trecho pode-se observar a ênfase na animalidade dos índios, caracterizados como agigantados, horríveis e feras, além da menção à antropofagia como uma prática corrente, explicada pela simples ausência de alimento e pelo gosto pela carne humana motivado pelo ódio “natural” dos indígenas. Todavia, o que mais se destaca é a definição da mandioca como “pão universal das nações brasílicas”. Adiante, novamente, ao mencionar os *Caimbês*, “povos já domados, e cristãos habitantes da ribeira de Massacarâ, e sujeitos ao império português”,¹⁶⁶ inimigos dos *Orizes Procazes*, refere-se aos dois grupos indígenas com o mesmo termo, “nações brasílicas”. Narra a prisão de dezenove *Orizes* pelos *Caimbês*, que apesar de cristianizados, seriam impelidos por força de sua cultura à prática da antropofagia:

“Prisioneiros os trouxeram para a sua povoação Massacarâ, e maniatados os meteram em uma estacada forte, onde os cevavam para os comer depois de mais nutridos; porque é tão grande o ódio que as nações brasílicas têm aos seus contrários, que não podem ainda depois de cristãos, esquecer a barbaridade de lhes beber o sangue, nem sem despedaçá-los satisfazer a raiva”.¹⁶⁷

Para pensar o uso do termo “nações brasílicas”, há que se considerar que em meados do século XVIII a palavra *nação* tinha vários significados tanto na América portuguesa quanto na espanhola. Em 1734, o Dicionário da Real Academia na Espanha, designava-a como procedência ou lugar de nascimento, “o conjunto dos habitantes de alguma Província, País ou Reino”. Em segundo lugar, se empregava para designar

¹⁶⁵ Idem, Ibidem, p. 499.

¹⁶⁶ Idem, Ibidem, p. 500.

¹⁶⁷ Idem, Ibidem, p. 501.

populações que compartilhavam características culturais como língua, religião e costume. Este significado - que parece ser pensado por Mascarenhas ao escrever sua narrativa sobre os *Orizes Procazes* - como atenta Fabio Wasserman, muitas vezes aparecia conectado anterior e poderia remeter a uma gama ampla de referentes, começando por sua utilização para designar povos considerados por sua alteridade (bárbaros, gentis, pagãos, idólatras). Aqui na América, portanto, esta acepção servia para referir-se a determinados grupos étnicos, reforçando assim a associação entre o haver nascido em um mesmo lugar e o compartilhar de certas características.¹⁶⁸ Ao referir-se aos grupos indígenas como *nações*, os autores do século XVIII designavam grupos étnicos contrapostos a eles por diferenças culturais. Já o termo *brasílico* refletiria o lugar de origem ou nascimento. Embora no Setecentos outros significados correntes para nação fossem o de “nome coletivo que se diz da Gente que vive em alguma grande região, ou Reino, debaixo do mesmo senhorio”, de acordo com o *Dicionário Bluteau* (1716) e “Nome coletivo que significa algum povo grande, Reino, ou Estado sujeito ao mesmo Príncipe ou Governo” (*Dicionário Esteban de Terreros y Pando*, 1786-8), estes se aplicavam mais ao processo de reordenamento político da Europa moderna e foram elaborados à época por tratadistas preocupados com o caráter contratual que tinha a associação política por vezes denominada *Estado*.¹⁶⁹

A nação portuguesa, esta sim, formada por povos governados por um mesmo monarca, demandava a submissão dos súditos, o que nas colônias americanas era desafiador por conta da resistência indígena. Os *Orizes Procazes* da Bahia seriam um dos exemplos de *nação gentia*, povo que conservava a sua ferocidade, tão áspera quando as serranias por ele ocupadas:

“Não só negando obediência a cetro português, de quem todas as outras nações d’aquela dilatado país reconhecem o império, mas descendo todos os anos da eminência d’aquelas montanhas, caíam repentinamente sobre as aldeas e povoações dos portugueses e índios vassallos de Portugal, matando e devorando os que achavam

¹⁶⁸ WASSERMAN, FABIO. “El concepto de nación y las transformaciones políticas en Iberoamérica (1750-1850)”. *Foro Iberoideas*, 2008 pp. 1 - 10.

¹⁶⁹ A análise do conceito de nação em seus diversos significados e usos entre 1750 e 1850 na Iberoamérica está encontrada em SEBASTIÁN, Javier Fernández (org). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos en la era de las revoluciones, 1750-1850*, vol I, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.

desapercebidos pelos campos, e queimando dentro das próprias casas os que n'elas procuravam salvar as vidas".¹⁷⁰

Em um tom quase literário, Mascarenhas narra a ida de um *tapuya* cristão a serviço de D. Rodrigo da Costa, governador da Bahia, para uma campanha contra os *Orizes Procazes*, ocasião em que os indígenas teriam vencido os portugueses, deixando vários mortos. O processo de conversão dos *Orizes Procazes* teria sido dado pela interferência do Padre Eusébio Dias Lassos de Lima que dissuadiria os *Caimbés* da ideia da antropofagia contra os *Orizes*. Deste modo, a vitória da *civilização* contra a *barbárie* dar-se-ia por meio da conversão. Mascarenhas, que embora tivesse viajado por anos pela Europa, nunca esteve na América portuguesa, reproduz o sermão do padre Eusébio aos indígenas, ressaltando a importância da racionalidade ante o comportamento animalesco dos *Caimbés*.

“Que razão pode os homicidas haver (lhes perguntou) para que os homens, que Deus fez racionais, fossem mais irracionais que as mesmas feras, que não exercitavam com as da sua espécie a crueldade de comê-las? Sendo abominável este delito entre os homens (acrescentava), o é ainda mais entre aqueles a quem Deus revestiu com a graça do batismo...”¹⁷¹

Esta “vitória da razão” (ainda que justificada por argumentos religiosos) diante da “barbárie” seria fruto, portanto, do discurso persuasivo do padre Eusébio, que teria admoestado os índios dizendo-lhes que para ostentar do seu valor bastava vencer e cativar os seus inimigos. Falando em nome de Deus, teria prometido aos *Caimbés* que se usassem de misericórdia, liberando os *Orizes* aprisionados, não somente teriam seus pecados perdoados, como seriam recompensados com saúde, paz, ventura na caça e abundância de frutos, fazendo-os bem quistos e louvados em outras nações indígenas por generosos, “mas achariam no outro a vista de sua divina face, e seria sua bemaventurança eterna”. Os indígenas teriam solicitado 200\$rs ao padre para soltar os presos e exigido que esses não voltassem ao seu grupo, temendo uma vingança. O padre teria liberado o valor exigido prontamente para soltar os *Orizes* e iniciado um processo de conversão e civilização dos indígenas voltado para o ensino da língua portuguesa, e:

¹⁷⁰ MASCARENHAS, José Freire de Monterroyo. “Os *Orizes* Conquistados”. Op Cit, p. 499.

¹⁷¹ Idem, Ibidem, p. 502.

“Começando por lhes provar a falsidade de sua religião e a barbaridade ds seus ritos, os foi doutrinando na fé católica, e instruídos bem nos sagrados mistérios d’ela, detestando e abjurando os seus dogmas, confessaram publicamente que só a religião dos portugueses era a verdadeira, e pediram todos o sacramento do batismo, que receberam com grande devoção da mão do mesmo padre”.¹⁷²

Como visto, a difusão da fé católica ainda era vista como fundamental no processo de civilização dos indígenas no século XVIII. Todavia, no discurso percebe-se a importância dada ao ensino da língua portuguesa e na liberdade dos índios, princípios a serem seguidos no contexto das medidas pombalinas, após 1750. Os indígenas barganham a liberdade de seus prisioneiros, convertem-se à fé católica, porém o fazem não apenas em troca de dinheiro, mas também após ficar acordado que o batismo apenas ocorreria após a certeza de que não seriam escravizados, aparecendo aqui uma crítica aos jesuítas: “porque este receio [dos índios, de serem escravizados após a conversão] os despersuadiria já em outro tempo a receber a mesma fé dos missionários da companhia de Jesus, lembrados de alguns exemplos semelhantes”.¹⁷³

No discurso colonial durante o século XVIII, disseminado fortemente após 1750, ou seja, décadas depois da publicação do texto de Mascarenhas, o progresso social e moral dependia das alterações do meio ambiente e da educação, tal como dependia de medidas de natureza política e social. Por isso, a superioridade da cultura e da civilização europeias tornava lícita a interferência portuguesa junto às comunidades ameríndias no sentido de introduzi-las numa nova ordem política, o que efetivamente ocorreria durante as reformas pombalinas. A educação e a religião eram consideradas como fatores que transformavam todos os homens, mesmo os que viviam nas condições climáticas mais desfavoráveis.¹⁷⁴ Estes princípios ficam claros já na fala de Mascarenhas sobre a conversão dos *Orizes* e a benesses que dela supostamente decorriam, enumeradas uma a uma:

“Esforçava-os o padre com as que entendia podê-los persuadir a fazê-la; como eram as utilidades que resultavam aos portugueses da amizade e pacificação d’estes bárbaros: a segurança das vidas e fazendas dos moradores d’aqueles sertões: a quantidade de terras

¹⁷² Idem, Ibidem, p. 504.

¹⁷³ Idem, Ibidem, p. 505.

¹⁷⁴ DOMINGUES, Angela. *Quando os índios eram vassalos*. Op. Cit, p.319.

que ficavam livres para a cultura, para os pastos, para a povoação: a glória de reduzir ao grêmio da igreja católica um tão grande número de almas, que vagavam nas trevas da idolatria: a honra de acrescentar domínios e vassallos à obediência do seu monarca: acrescentando que quanto mais árduas, tanto eram mais gloriosas as empresas: e finalmente que sendo a causa tanto de Deus, ele havia de fazer fáceis os meios, e permitir prósperos os fins...¹⁷⁵

A vitória final dos portugueses seria conquistada a partir da conversão do líder dos *Orizes*, que em companhia do padre Eusébio teria feito um discurso eloquente após a missa para que a paz fosse selada entre este povo e os portugueses. No discurso, o principal dos índios teria ordenado a todos os *Orizes* que obedecessem à real majestade de Portugal, reconhecendo o seu Império “como já tinham feito outras nações mui belicosas no Brasil”. Deste modo, ao saírem dos “errados caminhos que até ali tinham seguido a sua fé e abraçar a dos portugueses”, o padre lhes prometia a segurança que eles e seus descendentes nunca seriam cativos em tempo algum “e só reconheceriam por seu sumptoso imperador o grande rei de Portugal, como quaisquer outros povos seus vassallos”.¹⁷⁶

Após 1750, a elevação dos indígenas a súditos da coroa pôde ser vista como uma condição prévia para a obtenção de uma mão de obra domesticada e ainda eficaz na posse da colônia. Após o Tratado de Madri, em 1750, povoar, especialmente nos limites das capitâncias, era o foco. No projeto assimilacionista da época, não se negava o interesse na articulação entre conversão e aproveitamento econômico. Neste momento de acumulação de capital, quando na Europa o trabalho assalariado vinha sendo cada vez mais disciplinado, o discurso da liberdade dos índios que tanto se pregava parecia uma “ficção política”.¹⁷⁷

A aplicação da lei de 1755 que intentava regulamentar o trabalho indígena e sua conversão em vassallos em muitas regiões da colônia era motivo de preocupação do próprio Marquês de Pombal. Na fala corrente da época, os indígenas eram vistos como “preguiçosos” e “pouco propensos ao trabalho”. Por esta razão, em carta a Mendonça Furtado enviada em 4 de agosto de 1755, Pombal, temeroso de que os indígenas desertassem quando estivessem livres, sugere com que fossem oferecidas ao mesmo

¹⁷⁵ Idem, *Ibidem*, p. 506.

¹⁷⁶ Idem, *Ibidem*, p. 509.

¹⁷⁷ FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões. Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. São Paulo: Paz e Terra, 1991, pp. 41 e 47.

tempo a liberdade “fazendas para se sustentarem” e o “comércio dos frutos delas para enriquecerem”. Como medida preventiva, todavia, recomendava que após a publicação da lei das liberdades, fosse baixada uma proibição extensiva aos portugueses e índios que os proibiam de saírem dos limites território de sua residência sem licença do governador, sob pena de punição corporal. Os índios deveriam ser incitados ao trabalho pelos párocos e funcionários coloniais, a quem caberia estimular os “aplicados” e ridicularizar os “vadios”. Finalmente, os “ociosos incorrigíveis” deveriam ser enviados às casas de correção ou obrigados ao trabalho nas obras públicas. Nas palavras de Pombal, *ociosidade* seria um vício não apenas *moral*, mas *político* e, como resultado, a recusa ao trabalho por parte dos índios significaria, no limite, a recusa à condição de vassallos.¹⁷⁸

Para ser um súdito leal era imprescindível ao indígena a dedicação ao trabalho regular, a contribuição para a defesa do território português, a fidelidade aos usos e costumes do Reino e a crença no catolicismo. Para os portugueses, a vassalagem no “século da inteligência e das luzes” tinha a ver também com a disseminação de um discurso científico dotado de uma função didática e de entretenimento dos compatriotas. Tratava-se de informar sobre aspectos desconhecidos, nunca observados, mas ouvidos de “testemunhas confiáveis”, incorporados aos textos impressos por homens que se consideravam esclarecidos e imparciais.¹⁷⁹ Daí o interesse na divulgação de memórias sobre a colônia como aquela analisada acerca da conversão dos *Orizes Procazes*, ou ainda na realização de expedições de caráter exploratório. No contexto iluminista, houve uma preocupação constante de representar, de forma cada vez mais apurada, precisa e natural, a paisagem exótica e o mundo tropical e de ir apurando essas representações de modo a habituar o olhar ao novo. Na construção deste discurso científico, voltado também para outros interesses, como assinalado, abundam publicações de memórias, cartas, relatos de viagens que dão conta da descrição da terra e das gentes que a ocupavam no período pós-pombalino, algumas das quais serão apresentadas a seguir.

Pode-se dizer que durante o governo de D. Maria I (1777-1816), ao menos até a regência de D. João, iniciada após indícios de insanidade mental por parte da rainha,

¹⁷⁸ “Carta de Sebastião José de Carvalho e Melo a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 4 de agosto de 1755”. Apud. FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões*. Op. Cit, p. 45.

¹⁷⁹ DOMINGUES, Ângela. “O Brasil nos relatos de viajantes ingleses no século XVIII: produção de discursos sobre o Novo Mundo”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, a.169, n°439, abr./jun., 2008, pp. 233-254.

(1792), não houve uma grande mudança na política indigenista iniciada por Pombal anos antes. Neste contexto, a rainha passou a fomentar saberes, criando a Academia Real de Ciências, a Academia da Marinha, A Casa Pia, a Biblioteca Pública e a Academia de Fortificação. Como política externa do reino lusitano para conhecimento e domínio de suas possessões ultramarinas, foram realizadas as *viagens filosóficas* que percorreram Moçambique (sob a liderança de Manuel Galvão da Silva), Angola (Joaquim José da Silva), Cabo Verde (João da Silva Feijó); e na América portuguesa, o Pará, o Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá entre os anos de 1783 e 1792 foram percorridos por Alexandre Rodrigues Ferreira e seus auxiliares.¹⁸⁰

A *Viagem filosófica pelas capitânicas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá* foi organizada e financiada pelo Estado luso. Alexandre Rodrigues Ferreira veio acompanhado de dois desenhistas, José Joaquim Codina e Joaquim José Freire, que conceberam imagens acerca dos indígenas durante a viagem que atuavam como uma taxionomia destinada a classificar os grupos nativos a partir da fisionomia, constituição corporal, moral e política.¹⁸¹ Estes estudos taxionômicos tinham o fim de classificar os grupos indígenas e enquadrá-los em determinados padrões civilizacionais (como mais ou menos *bárbaros*) e aparecem nas narrativas sobre a colônia a partir da segunda metade do século XVIII. O que se será aqui exposto como um panorama geral das representações de variados grupos indígenas em diferentes partes da América portuguesa.

Para a composição das imagens acerca da figura indígena, os desenhistas da *Viagem filosófica*, Codina e Freire, teriam sentido alguma dificuldade na representação do corpo humano, pois as formas anatômicas renascentistas das gravuras europeias, para as quais eles estavam treinados, não serviam para retratar “fielmente” o índio da

¹⁸⁰ LOPES, Andréa Roloff. *Alexandre Rodrigues Ferreira e a Viagem filosófica: economia e ciência na Amazônia Colonial*. Curitiba, UFPR, 1998. Dissertação de Mestrado. Para a autora, no reinado de D. Maria I, o mercantilismo clássico português retomado por Pombal durante seu consulado mesclou-se ao Iluminismo. Este amálgama receberia do historiador Fernando Novais o nome de *mercantilismo ilustrado*. Nele, teorias econômicas novas francesas e inglesas misturar-se-iam ao mercantilismo clássico. NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial*. São Paulo: Hucitec, 1981, p. 230. Flávio Rey de Carvalho interpreta a História setecentista de Portugal de um modo bastante original. Ao revisitar a historiografia acerca da conformação cultural portuguesa no século XVIII, nega o discurso historiográfico decadentista português que contrapunha Portugal e Europa. Pondera ainda acerca da ausência de uma homogeneidade no pensamento iluminista europeu. Deste modo, Portugal, com seu “Iluminismo moderado” (que articulava razão com fé e tradição), não seria um caso isolado. Assim, o pensamento ilustrado português não se resumiria exclusivamente a Pombal e tão pouco seria uma anomalia perante o modelo idealizado da Modernidade europeia. CARVALHO, Flávio Rey. “Revisitando o Iluminismo: contribuições para o estudo do caso português”. *Revista Tempo de Conquista*, v. 5, p. 1-14, 2009.

¹⁸¹ CALDAS, Yurgel Pantoja. “Acerca do outro: a *Viagem Philosophica* de Alexandre Rodrigues Ferreira”. *Revista Navegações*. Porto Alegre, v. 4, n. 1, jan./jun. 2011, p. 40-45.

Amazônia. Assim, esse índio em seu corpo físico, composto por cabeça, tronco e membros diferenciados em relação ao modelo humano europeu, seria um dos primeiros obstáculos à composição dos riscos técnicos dos desenhistas da expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira.¹⁸²

A *Viagem Filosófica* foi concebida sob os auspícios da Academia das Ciências de Lisboa, do Ministério de Negócios e Domínios Ultramarinos, e planejada pelo naturalista italiano Domenico Vandelli, radicado em Portugal desde o fim do período pombalino. Alexandre Rodrigues Ferreira era nascido na América portuguesa, mas criado em Portugal desde os quatorze anos. No Reino, ele tinha poucas informações disponíveis sobre a área a ser explorada pela expedição. Seu acesso era substancialmente aos relatos de viagens de origem administrativa, dedicados a conhecer as potencialidades das regiões e mapear as fronteiras entre a colônia portuguesa e as áreas de domínio espanhol.¹⁸³

A expedição fora promovida durante a “viradeira”, após a queda do Marquês de Pombal, quando o iluminismo português, dele ainda herdado, promoveu reformas inspiradas nas novas teorias econômicas inglesas e nos fisiocratas franceses. Neste momento de ampliação das fronteiras agrícolas do império colonial, a metrópole perseguia outros rumos para contornar a debilidade da extração aurífera e as oscilações do comércio do açúcar. Depois de 1777, haveria o fortalecimento da corrente científicista e pragmática do iluminismo, comandada pela Academia das Ciências. Deste modo, o mentor da *Viagem Filosófica*, Domenico Vandelli desempenharia papel de destaque na revitalização e incentivo à agricultura colonial. Por esta razão, existiria uma preocupação na narrativa da expedição em destacar os recursos agrícolas e as condições materiais dos povoados comandados pelos portugueses. Seguindo os ensinamentos da Ilustração, Alexandre Rodrigues Ferreira pretendia traçar metas para a fixação dos domínios lusitanos no norte da Amazônia e civilizar os indígenas por meio do desenvolvimento da agricultura.¹⁸⁴

Alexandre Ferreira, ao aportar à colônia, teria sofrido o primeiro impacto comum a qualquer europeu recém-chegado à América após o encontro com um indígena

¹⁸² CALDAS, Yurgel Pantoja. “Acerca do outro: a *Viagem Philosophica* de Alexandre Rodrigues Ferreira”. Op. Cit, p. 41.

¹⁸³ RAMINELLI, Ronald. “Ciência e Colonização. *Viagem Filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira”. *Revista Tempo*, Niterói, v. 6, 1998, pp. 19-28.

¹⁸⁴ RAMINELLI, Ronald. “Ciência e Colonização. *Viagem Filosófica...*”. Op. Cit.

Tapuia: "um homem de uma cor, feições, língua, usos e instituições diversas".¹⁸⁵ A rusticidade dos habitantes do Novo Mundo e o choque visual que chamava a atenção pelo exótico, marcada pelas diferenças fenotípicas verificadas entre os povos recém-descobertos e os europeus, demandava um estudo mais apurado destes homens e mulheres considerados tão diferentes aos padrões europeus. O chefe da expedição demonstra, porém, certo desinteresse em relação aos índios de maneira geral, os quais são tratados naturalmente como mão de obra no processo de colonização do vasto território amazônico, além de serem vistos com desconfiança pelo olhar do cientista (colonizador) por conta de sua resistência à colonização e ao trabalho. Os índios acabaram sendo concebidos como trabalhadores agrícolas e denunciados pela inércia, preguiça e resistência ao "mundo civilizado", pensamento já corrente na Europa e mesmo na colônia. Ferreira reporta-se a diversos autores europeus como Mr. Chanvalon, La Condamine, Uchoa para concluir que os indígenas eram destituídos de inteligência. Chanvalon, ao estudar os Caraíbas de Martinica, atestou que estes não teriam uma razão mais iluminada que o espírito dos animais, sendo inferiores aos mais grosseiros homens do campo e aos negros (que ao menos possuiriam um embrião para a inteligência). Uchoa acreditava que a imbecilidade dos indígenas era tão visível que não seriam eles diferentes dos animais, dado ao seu desinteresse pelo enriquecimento. La Condomine, por sua vez, baseava o caráter dos ameríndios na insensibilidade e na limitação de suas ideias, comprovada pelos seus poucos desejos.¹⁸⁶

Os ritos e mitos indígenas não despertaram a curiosidade do naturalista. Ronald Raminelli, que estudou as memórias sobre os índios da Amazônia produzidas por Ferreira, aponta para o destaque das vestimentas, armas de guerra, utensílios de barro, confecção de canoas e moradias, sem preocupação com as canções, cerimônias e histórias narradas pelas diversas etnias da região. Quando comparadas às descrições quinhentistas, as memórias de Ferreira seriam simplórias, destituídas de profundidade, contendo análises apenas superficiais sobre o cotidiano e comportamento dos índios da Amazônia. O naturalista não teria recorrido ao tempo de quase dez anos, em que

¹⁸⁵ LEITE, José Nilton e LEITE, Cecília Sayonara G. "Alexandre Rodrigues Ferreira e a formação do pensamento social na Amazônia". *Revista Estudos Avançados*. São Paulo, vol 24, nº68, 2010.

¹⁸⁶ VERRAN, Rossana Samarini. "O 'espírito' dos indígenas: teoria e prática no conhecimento científico do final do século XVIII". *Anais do X Encontro Estadual de História da ANPUH-RS*. Disponível em: http://www.eeh2010.anpuhrs.org.br/resources/anais/9/1279488290_ARQUIVO_Xencontroestadualanpuh2010.pdf.

conviveu junto às diversas comunidades para escrever as memórias dedicadas aos índios.¹⁸⁷

Segundo Yurgel Pantoja Caldas, o indígena foi descrito à “primeira vista (...) um homem dócil, tranquilo e tratável”, pois o “homem natural ficou sendo o objeto das observações dos naturalistas [e] a sabedoria quanto a sua alma, a docilidade e o ensino são as que formam o caráter essencial de sua espécie”. Mas essa imagem – cuja “docilidade” fazia parte da expectativa do primeiro contato do naturalista (europeu) com o “homem natural” (ameríndio) – foi se desfazendo à medida que o indivíduo passava a ser analisado de maneira mais pormenorizada, conforme o propósito científico, provocando no analista sentimentos que variavam da desconfiança ao assombro. Ferreira ponderaria ainda que o referido índio, examinado de perto, logo deixa ver um ar de selvagem, de desconfiado e de sombrio.¹⁸⁸

Em geral, a descrição moral dos indígenas por Ferreira ficaria restrita à *lógica da falta*: eles não seriam portadores de sensibilidade e de capacidade de raciocínio. Na visão europeia e etnocêntrica, os ameríndios não teriam para si a ideia de História como marcha para o progresso, por isso não seriam reconhecidos como parte de uma sociedade civilizada. Ainda que a experiência prática, com a convivência com os indígenas mostrasse o contrário, Ferreira insistiu em sua obra a atribuir uma insensibilidade aos indígenas, revelada através dos matrimônios (as mulheres seriam, ao ser ver, compradas aos pais), da ausência de um freio sexual (evidentemente tendo como exemplo a moralidade católica da qual o viajante compartilhava) e da prática do infanticídio.¹⁸⁹

As tribos “pacificadas” não despertariam a atenção do naturalista, sendo apenas nomeadas ou identificadas como grupos em extinção. Os ameríndios submetidos à colonização eram praticamente invisíveis aos olhos de Ferreira. Em contrapartida, os *Muras* – considerados corsários da floresta – receberam um enorme destaque do explorador luso-americano. A imagem dos *Muras* recuperaria os estereótipos do

¹⁸⁷ RAMINELLI, Ronald. “Do conhecimento físico e moral dos povos: iconografia e taxionomia na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira”. *História, Ciências, Saúde*. Manguinhos, vol VIII (suplemento), 2001, pp.969-92.

¹⁸⁸ CALDAS, Yurgel Pantoja. “Acerca do outro: a *Viagem Philosophica* de Alexandre Rodrigues Ferreira”. Op. Cit, p. 43.

¹⁸⁹ VERRAN, Rossana Samarani. *Inventário Científico do Brasil no século XVIII: a contribuição de Alexandre Rodrigues Ferreira para o conhecimento da natureza e dos índios*. Porto Alegre: PUCRS, 2006, pp. 230-233. Tese de Doutorado.

bárbaro das narrativas quinhentistas e seiscentistas.¹⁹⁰ Esses índios “mordem as pedras contra eles atiradas, cortam cabeças e arrancam os dentes dos mortos e guardam como troféus. Seus prisioneiros eram logo transformados em escravos que, em currais, serviam de sustento a seus senhores antropófagos. Entre eles, o espírito de vingança é o maior de todos: dentre todo o gentio é esse o que menos se alinha”.¹⁹¹ Por vezes, Ferreira considera-os irreversivelmente *bárbaros*, incapazes da pacificação, contrários à agricultura e ao comércio, máximas dos planos pombalinos para a Amazônia. Aos renitentes, concluiria o comandante da *Viagem Filosófica*: somente resta a guerra de aniquilamento, o extermínio.¹⁹²

Para compreender o indígena do ponto de vista da evolução física da humanidade, a expedição científica classificaria os nativos em três aspectos: o *corporal* (1ª classe), subdividido em “cabeça, tronco e extremidades” e *espiritual*, indicado por um “mando absoluto [demoníaco] na maior parte dos pensamentos e das obras dos gentios”. Em seguida viria a *constituição moral* (2ª classe) e a *constituição política* (3ª classe).¹⁹³ Na sistematização do mapeamento dos *Tapuias*, Alexandre Rodrigues Ferreira classificaria estes indígenas como “seres monstruosos por artifício”, índios nascidos perfeitos, mas deformados pelos costumes, a exemplo dos *Cambeba*, que possuíam um achatamento frontal no crânio por conta do uso constante de adornos na cabeça:

¹⁹⁰ Os *Muras* habitavam as bacias dos rios Solimões, Amazonas e Madeira, na região Amazônica e ficaram conhecidos na etnografia colonial como “corsários do caminho fluvial”. Eram bastante temidos pelos portugueses nos séculos XVIII e XIX, sendo alvo de tentativas de guerra de extermínio. PEQUENO, Eliane da Silva Souza. “Mura, guardiães do caminho fluvial”. *Revista de Estudos e Pesquisas*. FUNAI, Brasília, v.3, nº1/2, jul./dez. 2006, pp. 133-155.

¹⁹¹ FERREIRA, Alexandre R. Apud. CALDAS, Yurgel Pantoja. “Acerca do outro: a *Viagem Filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira”. Op. Cit, p. 41.

¹⁹² RAMINELLI, Ronald. “Do conhecimento físico e moral dos povos...”. Op. Cit.

¹⁹³ CALDAS, Yurgel Pantoja. “Acerca do outro: a *Viagem Filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira”. Op. Cit, p. 41.

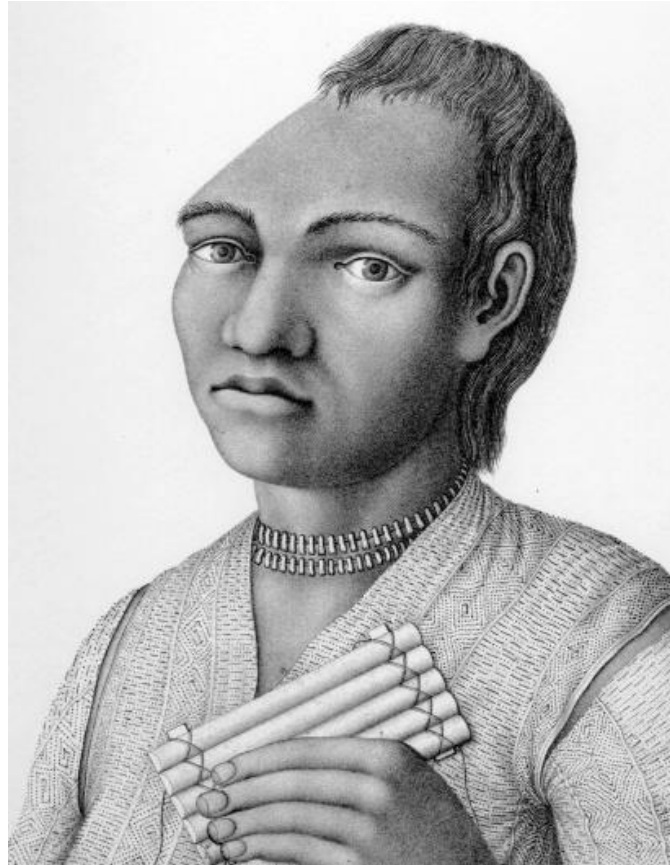


Figura 1 Índio - Codina e Freire (prancha 117).¹⁹⁴

Raminelli, ao analisar as representações dos indígenas nas memórias escritas por Ferreira apresenta a opinião do naturalista luso-americano sobre os *Cambeba*: uma populosa nação que teria toda ela cabeças chatas, porque logo que as crianças nasciam seriam apertadas entre duas tábuas, colocando-se uma sobre a testa e outra no cérebro para que crescessem para o lado e ficassem disformes. Entre as talas e as cabeças haveria almofadinhas, para aliviar a pressão. Desse modo, as crianças suportariam melhor a alteração das cartilagens e ossos cranianos. O objetivo dos índios em mudar o formato do crânio seria garantir um elemento de distinção para mostrar que não eram antropófagos e assim, protegerem-se da escravidão. Ferreira teria os considerado os mais civilizados entre outros gentios, pois a cor da pele seria mais alva, compondo uma figura elegante. Seriam ainda destacados dos demais, pois confeccionavam panos de algodão e teciam cobertas que comercializavam. Na imagem, é feita uma distinção entre os Tapuias, pois o *Cambeba* aparece usando adereços capazes de traçar uma identidade:

¹⁹⁴ RAMINELLI, Ronald. “Do conhecimento físico e moral dos povos: iconografia e taxionomia na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira”. Op. Cit, p. 978. As pranchas feitas pelos riscadores Freire e Codina durante a expedição estão disponíveis em <http://bndigital.bn.br/projetos/alexandre/galeria.htm>.

camisa de algodão, flauta de madeira e colar feito com os dentes arrancados dos inimigos.¹⁹⁵

Não apenas os *Cambeba* eram “monstruosos por artificios”, ou seja, os grupos nasciam perfeitos e deformavam-se segundos os costumes – hábitos considerados bizarros. Neste grupo configuravam também os *Uerequenas* ou *Orelhudos*; que rasgavam as extremidades das orelhas; os *Miranhas*; que possuíam ventas furadas; os *Mauás* que tinham o ventre espartilhado e cingido por cascas das árvores; e os *Tucurias* cujas mulheres teriam o clitóris castrado. Há também os *Jurupixunas* ou *Bocas –pretas*, e os *Gamelas*. A outra classificação era a dos “naturalmente monstruosos”, da qual fariam parte os *Catauxis* ou *Purupurus*, com mãos e pés malhados de branco; os *Cauanazes*, uma espécie de pigmeus, “de estatura tão curta, que não passam de cinco palmos”; e finalmente, os *Uginas*, os tapuias caudados.¹⁹⁶ Na constituição física do *Tapuia*, ele é ainda comparado aos animais, dono de atributos próximos aos seres da fauna amazônica:

“Em ambos os pés se vê que são separados os [dedos] de outros gentios, já porque lhes servem de mãos, com que levantam do chão o que nele cai ou se acha, já porque com eles lhe seguram, ao treparem pelos troncos das árvores, como se observa que faz o macaco, entre os quadrúpedes, e o papagaio, a arara, o tucano e outras aves, as quais, para treparem, sem lhes ser preciso nem o uso, nem o artifício, já trazem da natureza o caráter distintivo de dois dedos separados”¹⁹⁷

Dentre os *Tapuias* analisados por Ferreira, os *Mura* seriam o alvo preferencial de observação. Considerados como *gentio do curso*, eles teriam causado sérios prejuízos aos colonos e ao comércio de drogas do sertão no rio Madeira. Sua pacificação era almejada pelos administradores coloniais, razão para o naturalista dedicar-lhes memórias e estampas. Os índios rebeldes de outras fronteiras, como os *Guaikurús*, também receberam destaque nas memórias. Radicados nas franjas do Império, entre os rios Xingu e Tapajós, destacar-se-iam por manejar bem os cavalos roubados dos espanhóis. Sua redução tranquilizava a Coroa e minimizava a possibilidade de perda territorial. A descrição dos indígenas, portanto, possuía profundos vínculos com os

¹⁹⁵ Idem, Ibidem, p. 977.

¹⁹⁶ Idem, Ibidem, p. 978.

¹⁹⁷ FERRÃO, C.; SOARES, J. P. M. *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira: A expedição philosophica pelas capitânicas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuyabá: Documentos do Museu Bocage de Lisboa*. Vol.I, II, III. Petropolis: Kapa Editorial, 2003, pag 28.

interesses coloniais, e por isso mesmo, Ferreira recebera instruções antes de partir para a América portuguesa. Abaixo, vê-se a representação de um *Mura*, caracterizado pelo chapéu, enfeite labial. O chapéu possuía somente as abas, confeccionadas com folhas de palmeira ou penas de aves. Os lábios eram furados onde se introduziam pedras oriundas do cérebro do peixe pirarucu, botoques e ossos. O cachimbo era empregado para o uso do tabaco, denominado paricá. Ossos de aves serviam como canudos, empregados para inalá-lo após sua transformação em pó. A substância atuava, segundo o naturalista, como narcótico.¹⁹⁸

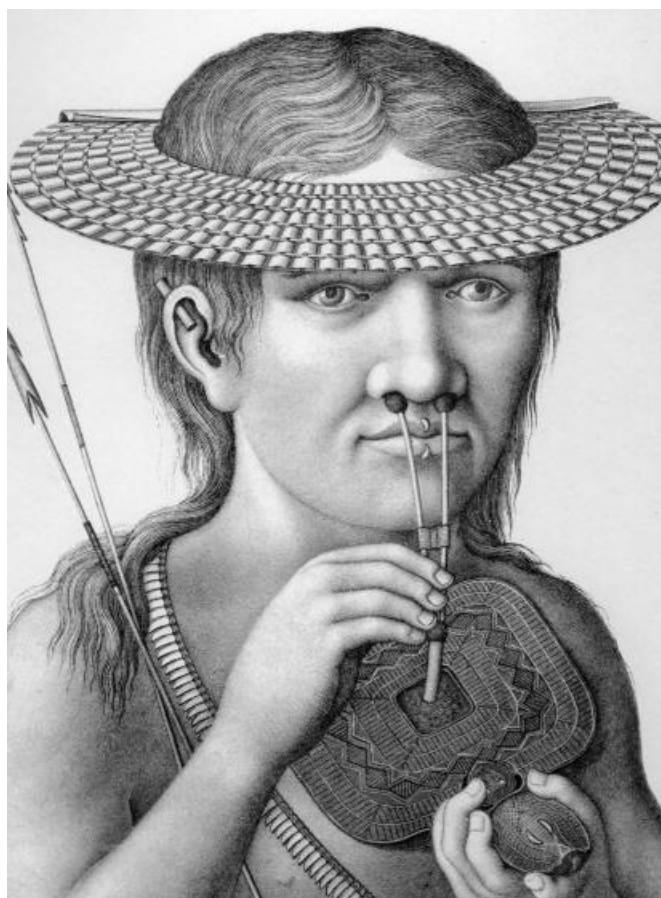


Figura 2 . Índio Mura inalando paricá - Codina e Freire (prancha 121).¹⁹⁹

Finalmente, pode-se dizer que a Viagem Filosófica inaugura uma série de expedições à colônia que se tornarão mais frequentes após 1808, com a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro. O olhar sobre os índios enunciava-se cada vez mais como um discurso científico, nos moldes iluministas. Entretanto, o europeu

¹⁹⁸ RAMINELLI, Ronald. “Do conhecimento físico e moral dos povos: iconografia e taxionomia na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira”. Op. Cit, p. 977.

¹⁹⁹ Idem, Ibidem, p. 979.

pertencia a um universo mental impregnado de descrições que durante trezentos anos foram elaboradas acerca dos indígenas. Na América portuguesa, o *ver* confundia-se muitas vezes com o *ouvir dizer*. Deste modo, a representação dos indígenas baseava-se em aspectos de alteridade. Esse *outro* era também o *contrário*. Para completar esse quadro setecentista, era ainda necessário pensar como esse *outro* poderia ser incorporado aos desígnios da coroa portuguesa, desejosa de aproveitar economicamente o território que ainda requeria para si. A crise econômica vivenciada pelo Reino acelerava esse processo de busca por formas de acumulação de capital, o que engendrava ainda pensar medidas civilizacionais para a incorporação das populações nativas e, ainda, a assimilação delas na sociedade colonial. Há, portanto, uma gama de interesses que, embora não coloquem o indígena como centro das preocupações da metrópole, certamente davam a ele um lugar de importância. As representações desses ameríndios variavam de acordo com os interesses daqueles que sobre ele versavam e dialogavam com um repertório de valores disponibilizados até aquele momento pela experiência colonial. Como visto, em oposição ao jesuíta, o indígena aparece como dotado de um discurso e um comportamento que denotava racionalidade. A submissão deles à aceitação da fé católica e dos costumes portugueses também é vista como uma decisão racional. Na *Viagem filosófica*, porém, o interesse pragmático na transformação desse indígena em mão de obra disciplinada e força produtiva no campo, levou a uma representação bem menos positiva: o *Tapuia* é tratado como portador de uma “racionalidade enfraquecida”, assim como a “debilidade é o caráter de seus corpos e a frieza, o de suas almas”. “Débil de corpo e frio de alma”, esse indígena inumano seria incapaz de responder satisfatoriamente aos anseios da colonização nas regiões visitadas.

200

Os diversos interesses que abarcavam os indígenas refletem-se na publicação de memórias onde emerge uma diversidade de representações acerca deles. *Em Historia dos Índios Cavaleiros ou da Nação Guaycurú*, escrita em 1795 por Francisco Rodrigues do Prado, comandante do Real Presídio de Coimbra, e cujo objetivo era discorrer sobre os costumes dos indígenas Guaycurus que habitavam as margens do Rio Paraguai e suas investidas contra portugueses e espanhóis, os índios são mostrados como fortes cavaleiros, de “raros defeitos no corpo” e apesar de imersos em hábitos ainda bárbaros aos olhos do autor, eram amorosos com seus filhos:

²⁰⁰ CALDAS, Yurgel Pantoja. “Acerca do outro: a *Viagem Philosophica* de Alexandre Rodrigues Ferreira”. Op. Cit, p. 45.

“São os Cavaleiros de uma cor mais escura que a de cobre, e de estatura alta, tanto que entre eles há homens de seis pés e meio de altura, bem feitos, involtos em carnes, capazes de resistir à fome e à sede, e endurecidos ao trabalho de uma maneira inefável; e são também notáveis pelo costume de arrancarem as sobrancelhas e as pestanas. Nos gestos de todos respira robustez e um estado perfeito de saúde (...) Talvez se deva atribuir a saúde que gozam à suma dieta que guardam nas suas enfermidades, comendo somente um pouco de âmago de uma espécie de palmeira chamada por eles carandá. A sua digestão é perfeita, para o que concorre muito o vagar com que mastigam o comer, levando por este modo muitas partículas de saliva ao estômago; assim, muitos deles chegam à extrema velhice. São raros os defeitos do corpo: vê-se algum cego, porém nenhum calvo. Em quanto aos cabelos, uns os tem crespos, outros lisos e corredios. Os dentes são mal postos e denegrados; porém a maior parte os conservam até à morte. Pensando eu qual seria a causa da má postura dos dentes, vim a conhecer que é por não tirarem os dentes aos meninos ao mudar, o que não fazem pelo demasiado mimo com que os tratam”.²⁰¹

Tal qual Ferreira em sua *Viagem Filosófica*, o autor da *História dos Guaycurús* inspira-se nas narrativas de outros eruditos como Robertson. Deste modo, os indígenas seriam assemelhados a outros povos “o que já se observou entre os *Judeos*, os *Guebres* ou *Guaris*, chamados nas outras áreas os *Parcis*, e nos *Vândalos*”. Todos conservariam, estando quietos, um semblante melancólico, tanto quando outros *selvagens* da América.

Evidentemente, os *Guaycurús* eram vistos com estranheza pelos colonos portugueses, e assim como outros grupos indígenas, são descritos como portadores de costumes animais, bravios: “É a nação *Guaycurú* errante como todas as outras nações selvagens que não cultivam a terra, nem permutam com os outros povos os seus gêneros e frutos”.²⁰²

A importância em conhecerem-se os *Guaycurús* não era diferente daquela que motivou Ferreira e seus desenhistas a embarcarem com destino a uma longa viagem por Capitânicas cobertas pela densa floresta amazônica. Com a edificação da Vila Bela da

²⁰¹ PRADO, Francisco Rodrigues do. “História dos Índios Cavaleiros ou da Nação Guaycurú. Escrita no Real Presídio de Coimbra por Francisco Rodrigues do Prado, comandante do mesmo. Em que descreve os seus usos e costumes, leis, alianças, ritos e governo doméstico, e as hostilidades feitas a diferentes nações bárbaras, aos Portugueses e Espanhóis, males que ainda são presentes na memória de todos. – Ano de 1795”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1839, T1, p.28.

²⁰² PRADO, Francisco Rodrigues do. “História dos Índios Cavaleiros ou da Nação Guaycurú”. Op. Cit, p.28.

Santíssima Trindade em 1751, às margens do Rio Guaporé - transformada em um importante centro administrativo da Capitania de Cuiabá e Mato Grosso pelas décadas seguintes - atrair os nativos para servirem de mão de obra e ocupação da área fronteira com a América espanhola tornava-se uma questão central. Especialmente durante o governo de Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, entre 1772 e 1789, quarto Capitão General e Governador da Capitania, os indígenas passaram a ser alvo de política civilizatória que procurava proteger domínios relevantes à Coroa portuguesa tanto pela existência de ouro, como por ser região limítrofe com o Vice-Reino do Peru. Deste modo, enquanto os cronistas descrevem os ataques dos *Guaycurús* às vilas e povoados e suas peculiaridades culturais, o governo colonial maquinava modos de *civilizar* estes indígenas considerados causadores de grandes estragos.²⁰³

“Domesticar” os *Guaycurús* significava impeli-los ao trabalho nas lavras, e na atividade pecuária e ainda como agricultores, pescadores, caçadores, além de participarem da construção de fortes, rastreamento de negros fugitivos e finalmente servir de muro vivo contra as incursões espanholas. Era necessário, portanto, conhecer para buscar uma aliança de paz, para posteriormente sujeitá-los às normas da lei e, portanto, torná-los vassallos úteis a Portugal.

As representações destes indígenas são bastante variadas. Ora são descritos positivamente, como praticantes de costumes ternos como o matrimônio contraído à moda dos romanos (ou seja, a referência de *civilização* é a europeia), em que, podendo os cônjuges se separarem, manteriam o laço por afeto, tendo-o indissolúvel. Afetuosos entre si, os maridos amariam suas esposas, que corresponderiam com zelo a esta afeição. Seus enfeites ainda, apesar do resultado exótico que teriam nos corpos e faces das índias, seriam vistos como luxuosos, feitos a partir de contas e de prata. Além disso, em suas relações sociais, tais indígenas seriam amáveis e de convivência fraterna entre os seus: “Este povo selvagem e vive entre si em uma doce harmonia, sustentada desta amizade terna que faz a formosura da vida”, além de serem “fiéis e verdadeiros nos seus contatos”. Não obstante essas observações, a memória traz uma enormidade de termos depreciativos e comparações com animais, já que em suas diversões pareciam “saltar como sapos, imitar perus ou investir como touros com as mãos no chão”.²⁰⁴

²⁰³ SILVA, João Bosco da. “Cotidiano de ameríndios em região de fronteira no fial do setecentos”. *Revista Escritas*, v.2, 2010, pp.1-18.

²⁰⁴ PRADO, Francisco Rodrigues do. “História dos Índios Cavaleiros ou da Nação Guaycurú”. Op. Cit, pp.30-34.

No final do século XVIII e início do XIX, os *Guaycurús* ocupavam destaque entre os “índios cavaleiros”, tanto é que aparecem no registro iconográfico de Jean Baptiste Debret. A existência deste grupo indígena, em particular, foi razão de interesse científico, como visto na *Viagem Filosófica*, mas também político, em razão de sua habilidade com a guerra. Os costumes e instituições indígenas são descritos detalhadamente, e compuseram um imaginário que misturava temor e admiração:

“As mulheres nada tem daquela graça ingênua da Eva de Milton: a cara larga, e as grossas tintas com que se pintam, as fazem desagradáveis à nossa vista; mandam-se picar com espinhos na testa, formando linhas que principiam na raiz do cabelo e vem acabar sobre as pálpebras dos olhos, na face e na barba, onde formam um xadrez, e dão logo com tinta de jenipapo, com o que se conservam toda a vida pintadas de cor cinzenta; e as donas também fazem nos braços uns quadrados, sofrendo em todas estas ocasiões cruéis dores. Andam envoltas dos pés até o pescoço em um grande pano de algodão, o peso do qual lhes faz cair cedo os peitos, que são tintos de cor avermelhada com listas brancas, negras e roxas: as mais aceiadas trazem neles muitas rodinhas de conchas, postas com a madreperla para fora e seguras com linhas, formando diferentes vistas. Trazem também debruçada a marca do seu cavalo; o que fazem ainda no próprio corpo”.²⁰⁵

Estas mulheres de “caras desagradáveis” trariam uma espécie de tanga por baixo dos panos, usada pelas meninas desde o seu nascimento. Para Francisco Rodrigues do Prado, autor da *História da Nação Guaycurú*, este uso seria um modelo a ser seguido pelas mulheres portuguesas “que tendo a felicidade de nascer debaixo de uma religião santa como é a catholica (que professo), fazem garbo da desnudez”. Os adornos são descritos com verdadeiro horror, sendo canudos de prata enfiados em linhas trazidas no pescoço, com contas nos pulsos e nas pernas e uma chapa de prata no peito. A cabeça raspada toda em roda até as entradas, cobrindo de cabelos a parte chamada moleira revelaria índios tributários de luxo e vaidade, apesar de sua rusticidade. Ainda que “no centro da barbaridade bruta”, os Guaycurús andariam sempre embarcados ou a cavalo e por isso teriam os “pés mimosos”; seu ânimo seria terno e compassivo. Criariam toda espécie de animais e pássaros bravios, com cuidado e desvelo. As mulheres seriam assistidas muito cedo; e a primeira menstruação seria recebida com grandes festas,

²⁰⁵ Idem, *Ibidem*, p. 29.

porque apenas a partir daí as meninas estariam aptas ao matrimônio. Apesar de bárbaros, os Guaycurús teriam uma propensão a tecer e, ao contrário de outros povos selvagens, mostrariam um prazer em aprender coisas novas, “examinando até a mínima circunstância”.²⁰⁶

A *História dos Índios Cavaleiros ou da Nação Guaicuru*, escrita em 1795, foi uma das mais relevantes publicações acerca destes indígenas, cuja circulação deu-se principalmente nos primeiros anos do Império do Brasil. Seu autor, Francisco Rodrigues do Prado foi um dos membros da Comissão de Limites da América Hispânica e da Portuguesa, daí o seu interesse por conhecer intensamente estes indígenas tão temidos. Tal temor seria justificado pela resistência dos indígenas que, nas contas de Prado, teriam dizimado 4 mil paulistas ao longo das vias de comunicação com Cuiabá. Além disso, dizia-se à época que “pouco faltou para que exterminassem todos os espanhóis do Paraguai”. Conhecer significava um ponto de partida para eliminar esse obstáculo à consolidação da conquista territorial portuguesa.²⁰⁷

Na noite clara, os bestiais *Guaycurús* se reuniram para brincar, brilhando em seus divertimentos uma cândida alegria que não os tornava menos ferozes, como assinala Prado:

“Seis homens forçosos pegam em um pano daqueles em que se envolvem as mulheres, e estendido mandam assentar-se em cima um menino; depois começam a sacudir o pano, e todos dão a um tempo sacudimentos, impelidos dos quais vai o rapaz aos ares com suma violência, e com a mesma volta abaixo, caindo sobre o pano na posição que sucede; e ao mesmo tempo torna a ir acima, movendo a um coração humano mais lástima que divertimento. As mulheres, pegando umas nas mãos das outras, fecham um círculo, e depois sai uma a correr em roda com muita ligeireza; no meio da carreira uma das do círculo, estendendo um pé para trás, embaraça a outra e a faz às vezes levar lastimosa queda; a que cai vem para o lugar da que a derrubou, e esta vai levar um tombo talvez ainda maior”.²⁰⁸

²⁰⁶ Idem, *Ibidem*, pp.30-32.

²⁰⁷ FERREIRA, Andrey Cordeiro. “Conquista colonial, resistência indígena e formação do Estado Nacional: os índios Guaicurus e Guana no Mato Grosso dos séculos XVIII e XIX”. *Revista de Antropologia*, vol. 52, jan-jun de 2009, pp. 97-136.

²⁰⁸ PRADO, Francisco Rodrigues do. “História dos Índios Cavaleiros ou da Nação Guaycurú”. *Op. Cit.*, p. 33.

Prado não reconhece o ritual indígena, descrevendo-o como uma brincadeira sem muito sentido. Além disso, não reconhece a existência de uma religião entre os índios que, por desconhecerem a Deus, não recorreriam a nada sobrenatural diante de suas catástrofes. Festejariam apenas o aparecimento de sete estrelas, não como divindade, mas por serem precursoras de um tempo de sazonalidade dos cocos chamados *bocayucas*, considerados um alimento importante. Ao negar a religião dos índios, o autor está reiterando um discurso quinhentista que anula o sujeito em benefício de uma cultura considerada superior, e por isso mesmo mais organizada e complexa. Assim, retoma-se a ideia difundida e fomentada pelo padre inaciano Manoel da Nóbrega durante as primeiras décadas da colonização, e incorporada ao imaginário colonial acerca dos índios, de que os estes povos desconheciam as letras f, l e r, e por isso seriam desprovidos de fé, lei e rei. O discurso de Nóbrega anulava elementos da cultura indígena simplesmente por ignorá-los, pois uma vez que desconheceriam esses códigos cristãos europeus (lei, rei, fé) não teriam nenhum tipo de organização ou crença religiosa.²⁰⁹ No século XVIII as narrativas rupturas e permanências em relação a esse imaginário produzido nos dois séculos anteriores. As formas de organização indígena são reconhecidas, o que já coloca esses indivíduos como capazes, reiterando sempre que ainda são vistos como inferiores aos modelos europeus:

“Enquanto ao seu governo, mostra ter princípio, como as outras nações. Na infância do mundo, nos primeiros tempos, cada pai era o natural legislador da sua família e árbitro da pequena sociedade, que lhe era sujeita, e cujos interesses considerava como próprios do amor paternal. Fez o tempo em que os filhos destes Guaycurús os condecorassem com o título de capitães; e por independente que seja a sua autoridade usam dela com moderação”.²¹⁰

Prado, autor da *História da Nação Guaycurú*, a origem desses povos seria confusa. Diferentemente dos japoneses que diziam descender dos céus ou dos romanos que explicavam terem sido criados por uma deusa na figura de uma loba, os *Guaycurús* contavam “mil desatinos” sobre sua história, o que os colocava em posição de

²⁰⁹ Carta do padre Manuel da Nóbrega ao padre Simão Rodrigues. Bahia, 10 de abril de 1549. Serafim S. J. Leite. *Novas Cartas Jesuíticas*. São Paulo, Ed. Nacional, 1940, pp.109-118.

²¹⁰ PRADO, Francisco Rodrigues do. “História dos Índios Cavaleiros ou da Nação Guaycurú”. Op. Cit, p.37.

inferioridade até mesmo perante outros povos nativos na América, como os incas, que afirmavam descender do sol:

“Dizem que, depois de serem cridos os homens, e com eles repartidas as riquezas, uma ave de rapina que no Brazil chamam *carácará* se lastimara de não haver no mundo Guaycurú; que os criara, e lhes dera o porrete, a lança, o arco e as flechas, e disseram que com aquelas armas fariam a guerra as outras nações, das quais tomariam os filhos para cativos, e roubariam o que pudessem: mas a este seu criador não tributam culto algum, antes o matam as vezes que podem”.²¹¹

As narrativas acerca dos grupos indígenas coloniais carecem de dados que possam dar sustentação teórica a sua forma de vida. O modo de agir, pensar e sentir do nativo é descrito por aqueles que estavam inseridos em um mundo de valores diferentes do universo destes povos, o que explica as expressas contradições entre nativos e colonizadores. Deste modo, o refinamento cultural e técnico dos povos indígenas perde muito de sua valoração à medida que na visão de mundo do colonizador fatores exógenos são alocados como elementos identificadores que levaram a qualificativos como *ociosos, preguiçosos, indolentes*.²¹² No “Parecer sobre o aldeamento dos índios Guaycurús e Guanás, com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes”²¹³, escrito já no início do XIX, em 1803, o fundador do Forte Novo de Coimbra, em Mato Grosso, Ricardo Franco de Almeida Serra narra a suposta aversão ao trabalho pelos indígenas, o que dificultaria a conquista portuguesa na disputa pelo espaço geográfico na região:

“O seu sistema político, e aferro aos seus herdados costumes e abusos, a sua vida errante e libidinosa, as suas poucas leis arbitrárias, ou simples e mútuas convenções, mas regras fixas com que se regulam entre si tranquilamente por uma tendência natural e herdada tradição; o horror que tem para o trabalho, que consideram só próprio de escravos e incompatível com sua inata soberba, supondo-se pela primeira e dominante nação de índios; contando todas as outras por suas cativeiras, não se julgando inferiores

²¹¹ Idem, *Ibidem*, p.39.

²¹² SILVA, Jovam Vilela da. “Tom sobre tom: o ouro vermelho no contexto do povoamento brasileiro. Povoamento, população (etnias) e demografia no período colonial”. *Revista Coletâneas do Nosso Tempo*, v. 1, nº1. Cuiabá, UFMT, 1997, p. 45-99.

²¹³ SERRA, Ricardo Franco de Almeida. “Parecer sobre o aldeamento dos índios Guaycurús e Guanás, com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1845, T7, pp. 208-216.

aos mesmos espanhóis e portugueses, gabando-se diariamente de que, apesar de sermos muito bravos, nos souberam amansar: esta ridícula altivez e negação ao trabalho, lhes faz desprezar as fadigas da agricultura, que com efeito não necessitam para viverem longos anos, robustos e fartos, achando no rio Paraguay, e nos seus amplíssimos campos a sua sempre provida dispensa”.²¹⁴

A tão falada indolência seria medida na proporção em que se necessitava dos mantimentos produzidos por estes mesmos índios, e que refletisse um excedente capaz de suprir a procura destes alimentos pelos colonos. A ocupação das terras mato-grossenses ocorreria, no século XVIII, a partir da utilização da população nativa. Na falta de uma migração branca para as minas de Mato Grosso (Vila Bela e Cuiabá), as autoridades portuguesas fariam uso da população nativa que já ocupava a região e/ou imigrada das missões espanholas de Moxos e Chiquitos. A iniciativa desse projeto seria do Juiz de Fora de Vila Bela, Teotônio da Silva Gusmão, que além do povoamento de Vila Bela e Cuiabá com indígenas, teria ainda expandido seu objetivo ao longo do rio Guaporé, com a fundação, por exemplo, de Nova Borba, em 1758, e, em 1778, do arraial de Nossa Senhora da Boa Viagem com índios *Pama*. Contudo, esse tipo de empreendimento não agradava ao Governador da Capitania de Mato-Grosso, Antônio Rolim de Moura (que governou de 1751 a 1765), pois considerava que "os índios puros só por si" não fossem capazes de "fazer povoação", já que se constituíam em "uma gente sem dependência, sem paixão, sem ambição, e sem discurso"; assim não via neles nada que os ligasse à "sociedade civil". Só podiam ser de grandes préstimos à sociedade quando misturados "com negros e com brancos", onde do produto desses casamentos saíam "já menos inúteis à República". Este projeto dos casamentos interétnicos, contudo, interessava ao Estado português (fazia parte da política pombalina relativa aos índios), e os sucessores de Rolim de Moura buscariam conduzir a política para este fim.²¹⁵

Na segunda metade do século XVIII, as autoridades portuguesas recomendavam a incorporação dos índios à sociedade colonial por meio do trabalho. Ricardo Franco de Almeida Serra, militar português responsável pelo Forte Novo de Coimbra, no Mato Grosso, acreditava que os índios deveriam se estabelecer em aldeamentos, “de tal forma que sejam úteis à agricultura e à mineração”. A descrição que faz dos *Guaycurús*, que

²¹⁴ SERRA, Ricardo Franco de Almeida. “Parecer sobre o aldeamento dos índios Guaycurús e Guanás”. Op. Cit, p. 208.

²¹⁵ SILVA, Jovam Vilela da. “Tom sobre tom: o ouro vermelho no contexto do povoamento brasileiro. Op. Cit.

durante o setecentos conflitaram com portugueses, espanhóis e outros grupos indígenas revela a preocupação em lograr êxito na *civilização* de índios peculiarmente mais hostis. Sugere, portanto, que caso houvesse manifestação de resistência, deveria ocorrer a escravização ou extermínio.²¹⁶

“A suma indiferença com que olham para os mais visíveis sentimentos e princípios da religião e da lei natural, que só nos corações d’estes homens parece se não acha gravada: a crueldade com que se aniquilam a sua mesma raça, incompatível com o extremoso mimo e amor com que tratam e criam algumas crianças que compram, e furtam, às nações vizinhas, maiormente aos próprios filhos, que raras vezes deixam nascer de suas mulheres; a independência e rivalidade com que vivem entre si as diversas tribos dos Guaycurús que formam o todo d’esta errante e dispersa nação, unidas para o seu interesse geral e separadas pelo seu próprio e para a sua subsistência... (grande nação que cometeu repetidas atrocidades aos portugueses e espanhóis por quase 2 séculos, quase sempre impunemente)...”²¹⁷

No início do século XVIII, os *Guaycurús* combatiam em campo aberto em grandes tropas que haviam se apropriado dos cavalos trazidos pelos espanhóis. Ao longo do século, as animosidades entre eles, os brancos e outros grupos indígenas intensificar-se-iam. Entre os Guaycurús viveriam índios das nações *Guaná*, *Guaxi*, *Guató*, *Cayovaba*, *Bororo*, *Coroa*, *Caiapó*, *Xiquito* e *Xamococo*. Destes grupos, os *Guanás* são descritos como um pequeno corpo unido, sempre ligados aos *Guaycurús*, apesar de viverem nas serras de Albuquerque. Os *Gaxis*, habitantes das margens do rio Imbotatiú os respeitariam, diferentemente de outros gentios que desprezavam os *Guaycurús* por sua “soberba”. Os *Xamicocos*, por sua vez, formariam uma nação numerosa, próxima da margem ocidental do Paraguai e “fariam grandes estragos nas povoações vizinhas, cativando mulheres e crianças que se venderiam”. Muitos deles viveriam entre os *Guaycurús*, sendo ainda mais selvagens que estes²¹⁸:

“É nação misérrima; não cultivam, nem têm casas, dormem ordinariamente em covas, que fazem na terra, e até comem umas folhas carnosas de certo arbusto; vivem em

²¹⁶ KOK, Glória. Relações interétnicas nas fronteiras da América Meridional no século XVIII. Texto apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo RS, *Seminário Temático Os Índios na História: Fontes e Problemas*, 15-20 de julho de 2007.

²¹⁷ SERRA, Ricardo Franco de Almeida. “Parecer sobre o aldeamento dos índios Guaycurús e Guanás”. Op. Cit, p. 209.

²¹⁸ Idem, *Ibidem*, p. 210.

diversos e distantes alojamentos, fazem dura guerra uns aos outros, vendendo alguns prisioneiros que apanham aos Guaycurús com medo dos quais se concentraram nos natos d'aquela terreno".²¹⁹

Os *Payagoás*, com quem os *Guaycurús* teriam formado aliança em 1719 são descritos como selvagens "os quais podemos ter quase por anfíbios, pelo grande uso que fazem das águas, e muito que nela são destros". É recorrente a comparação dos indígenas aos animais, mormente às aves e outros da fauna nativa do continente americano. Deste modo, os *Payagoás* são comparados a anfíbios, animais rastejantes, tão débeis quanto os indígenas, seguindo um modelo analítico eurocêntrico próximo daquele difundido por Buffon, segundo o qual cavalos, bois, carneiros, cães e outros animais que eram comuns à América e no Velho Mundo - fossem originários ou trazidos ao continente americano - seriam menores por tratar-se de território inóspito e pouco favorável ao pleno desenvolvimento das faculdades vitais.²²⁰ Aqui, os seres vivos tendiam a desenvolver-se debilmente e os indígenas seriam um exemplo disto.

Francisco Rodrigues do Prado, ao narrar a história dos índios *Guaycurús* e o uso que faziam do cavalo, um instrumento introduzido pelos europeus, o faz de modo a caracterizar o indígena como um *selvagem*, citando ainda que descenderiam dos *Númidas* ou *Tártaros* segundo "um autor moderno" cujo nome não é mencionado. Portanto, mesmo quando o indígena faz uso da natureza em prol de si, controlando-a, ele o faria de modo inferior aos europeus:

"De todas estas armas se servem quando andam a cavalo pela forma seguinte: ata o índio em volta do corpo uma corda, e com ela se cinge cada vez mais à proporção que lhe falta o alimento, e entre ela e o corpo prende a maça no lado direito, o terçado e a faca no esquerdo; com a mão esquerda governa, por uma delgada corda que traz atada na boca, o cavalo e, que anda em pelo (à maneira dos Númidas ou Tártaros, dos quais, segundo um autor moderno, descendem os selvagens da América); em a mão direita meneia a lança, mas não usa dela o que traz arco e flecha."²²¹

²¹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 210.

²²⁰ BUFFON, *apud* GERBI, Antonelo. *O Novo Mundo: história de uma polêmica: 1700-1900*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996. p. 20.

²²¹ PRADO, Francisco Rodrigues do. "História dos Índios Cavaleiros ou da Nação Guaycurú". *Op. Cit.*, p.39.

Vale lembrar que nos idos do século XVIII, pode-se dizer que a Capitania de Mato Grosso era uma região estratégica dos pontos de vista militar e político-econômico, uma vez que por ela se estabeleciam contatos entre portugueses e espanhóis mesmo com o estado de guerra entre os dois Reinos. No âmbito da Guerra dos Sete Anos (1756-1763) o reino luso seria invadido por um exército-franco espanhol (1762), enquanto o governador de Buenos Aires conquistava a Colônia de Sacramento e parte dos territórios da capitania do Rio Grande de São Pedro (1763). No mesmo ano a paz seria restabelecida pelo Tratado de Paris (1763), tendo os castelhanos devolvido Sacramento, mas não os territórios do Rio Grande, recuperados por força entre 1767 e 1776. Partindo da capital Vila Bela, as comunicações com os domínios hispânicos gradativamente iam sendo estabelecidas, pois se a Colônia de Sacramento estava no cerne das disputas bélicas, os portugueses precisavam buscar um novo caminho para as minas de prata. Nesse contexto, a capitania de Mato Grosso, sobretudo em sua fronteira oeste, parecia ser uma opção.²²² Nesta importante região, a presença indígena seria vista pelos administradores portugueses como um obstáculo à *civilização*, necessária, porém para o povoamento, defesa, manutenção de fronteiras e aproveitamento econômico. E, nas discussões sobre como retirar o índio de estado de *barbárie*, formaram-se representações destes povos ora esperançosas, ora mais pessimistas.

Caetano Pinto de Miranda Montenegro, governador da Capitania de Mato Grosso entre 1796 e 1803, responde ao parecer escrito por Ricardo Franco de Almeida Serra acerca do aldeamento e civilização dos *Guaycurús*, de modo a revelar uma visão bastante negativa dos indígenas:

“Conheço bem quanto custa arrancar os homens da barbaridade para a vida civil; quanto custa acender a luz da razão em espíritos quase apagados; formar novas vontades, e ligá-los com alguns vínculos morais, domar o impulso de uma natureza depravada, substituindo umas às outras paixões, e criando algo de novo. Tão árdua foi sempre esta regeneração, que dos primeiros que apartaram os homens silvestres das atrocidades, e torpe modo de viver, disse a sábia antiguidade, que eles moviam pedras ao som da sua voz, que abrandavam Tigres e Levez e talvez que esta fosse também uma das primeiras razões, porque os chamavam interpretes dos deuses”.²²³

²²² JESUS, Nauk Maria de. “Disfarces e cautelas: o governo de Luis de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres e o contrabando na fronteira oeste da América portuguesa”. *Mneme – Revista de Humanidades*. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008, pp. 1-11.

²²³ MONTENEGRO, Caetano Pinto de Miranda. Apud SERRA, Ricardo Franco de Almeida. “Parecer sobre o aldeamento dos índios Guaycurús e Guanás”. Op. Cit, p. 214.

Apesar desta imagem tão negativa, atenta o governador que as dificuldades de *civilizar* os indígenas seriam mais ou menos fortes segundo “o diferente caráter das nações”. Sobre os *Guaycurús* e *Guanás*, em particular, assume uma posição de que sua civilização seria possível “bem entendido, que se não trate de os civilizar em um dia, ou em um ano, porém sim de aplicar aqueles meios que só cabem nas forças humanas, para os apartar pouco a pouco dos seus bárbaros costumes”. A paciência dos portugueses no trato com os indígenas levá-los-ia, com o tempo, a encaminhá-los para moradias nos moldes dos brancos e a abraçarem a prática de “trabalhos úteis”, instalando em seus “rudes espíritos, pelo modo menos abstrato e mais sensível que ser possa, o conhecimento dos primeiros deveres do homem para com Deus, para consigo mesmo, e para com os seus semelhantes”²²⁴.

Importante observar que apesar da imagem negativa construída acerca dos índios, o governador da Capitania de Mato Grosso, Montenegro, atribuiria aos brancos, em certos aspectos, um estado de inferioridade *civilizacional* dos indígenas, de modo que dois obstáculos impediriam a sua incorporação à sociedade colonial. O primeiro deles seria o modo como os aldeamentos eram praticados. Os indígenas viveriam neles isolados em grupos, e por isso passariam os seus costumes de geração em geração, sem uma interação cotidiana com os brancos que possibilitasse a assimilação dos hábitos dos brancos:

“Uma das causas d’esta triste herança, e sucessão de vícios, julgo deve deduzir- da separação em que os mesmos índios se têm conservado, vivendo sobre si, e ensinando assim os pais aos filhos, ainda mais com o exemplo do que com a palavra, a mesma inércia e aborrecimento ao trabalho, e a mesma torpeza, e a mesma sede das bebidas espirituosas. Se civilizar os índios é fazer-lhes tomar os nossos costumes, parece que confundidos conosco eles os aprenderiam mais depressa, e a experiência d’alguns, criados em casas particulares, confirma isto mesmo”.²²⁵

A segunda razão a dificultar a *civilização* dos indígenas seria a falta de pessoas qualificadas para lidar com os indígenas, que soubessem “mover a abrandar estas pedras e tigres brasileiros”. Essa carência de pessoas capazes de praticar as ações civilizatórias

²²⁴ Idem, *Ibidem*, p. 215.

²²⁵ Idem, *Ibidem*, p. 215.

teria levado à falta de êxito na aplicação do *Diretório dos Índios*. Tanto os curas quanto os diretores de índios, foram considerado pelo governador “ineptos para um fim tão grande que só o homem de prudência e luzes e de costumes irrepreensíveis se poderia esperar”. E não teriam praticado as instruções presentes do documento, escrito com tanta “sabedoria e humanidade”. A solução proposta para resolver a questão dos índios seria voltar ao antigo método de reduzir os índios por administração, “acautelando vigilantissimamente os abusos” e dando a eles o que comer e vestir até a idade em que estariam aptos ao trabalho regular. Impelido pelas influências da ilustração e dos vestígios da política pombalina, sugere que os administradores das povoações fossem homens animados à causa do Estado e da religião e, sem a ambição jesuítica, conquistassem “os corações destas gentes”. A falta de necessidades e desejos de nativos que se contentavam com o pouco que a natureza oferecia seria sanada com a construção de povoações em terreno “saudável, próprio para a cultura”, e abundante caça e peixe, com a construção de casas e templos que “infundissem respeito”²²⁶.

Embora se saiba que a presença dos índios na história setecentista não terminou com os índios pacificados e aldeados, como desejava a coroa portuguesa, mas se deu de variadas formas e durante todo o século XIX²²⁷, o discurso corrente na época era o da conquista portuguesa e da aceitação da vassalagem pelos indígenas. Assim, a narrativa dos conflitos entre os *Guaycurús* e os portugueses na Vila de Cuyabá, em fins do século XVIII, por conta da invasão dos indígenas ao Real Presídio de Nova Coimbra celebra o acordo de paz firmado em 1791, após mortes e tentativas de tratados anteriores:

“No 1º dia do mês de agosto de 1791, no palácio da residência do Exm. Governador e capitão general, estando presentes, por uma parte o mesmo Exm. Sr. com os oficiais militares e mais principais pessoas desta Vila-Bela, e pela outra os sobreditos capitães e chefes da sua nação, João Queima de Albuquerque e Paulo Joaquim José Ferreira, com os mencionados seus soldados e a crioula Victoria, sua cativa e intérprete, disseram que, em seus nomes e no de todos os outros chefes da sua nação, seus compatriotas, e mais descendentes, protestavam e prometiam de hoje para todo sempre, nas mãos do Exmo. Sr. governador e capitão general João de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, manter com os Portugueses a mais íntima paz e amizade, e inviolavelmente guardarem e tributarem a S.M. Fidelíssima a mais respeitosa fidelidade e obediência; assim e da

²²⁶ Idem, *Ibidem*, p. 217.

²²⁷ LOPES, Marta Maria. “Grupos indígenas na fronteira oeste de Mato Grosso e suas relações com os militares brasileiros no século XIX” *Revista Coletânea do Nosso Tempo*, v. 7, nº7. Cuiabá, UFMT, 2008.

mesmo forma que lhe tributam todos os seus vassallos. E sendo-lhes perguntado, de ordem do mesmo Sr. pelo sargento mor engenheiro Ricardo Franco de Almeida Serra, se era nascida de sua livre vontade e moto próprio a obediência que prestavam a S.M. Fidelíssima, como também se queriam ficar sujeitos da mesma augusta soberana e senhora, ficando amigos, para desta forma gozarem livre e seguramente de todos os bens, comodidades e privilégios, que pelas leis de S. M. Fidelíssima são concedidos a todos os Índios, a tudo responderem ambos os referidos capitães uniformemente que sim.”²²⁸

Desta maneira, a apresentação do acordo de paz acima traz um discurso que valoriza a aceitação da vassalagem pelos indígenas, que passariam a ser súditos da Coroa portuguesa, contribuindo com o projeto colonizador. Interessante observar que ao final da memória o autor atesta que a chegada dos chefes indígenas à aldeia após o acordo de paz com os portugueses e sua elevação a vassallos do reino foi realizada com muita festa, embora as índias tivessem ficado assustadas, num primeiro momento, por não compreenderem o ocorrido, ao passo que os homens comemoravam o fato de os portugueses “os deixarem com vida após tantas ofensas”. Parece haver uma mínima consciência de que essa interação entre indígenas e portugueses, narrada unilateralmente e através do olhar do colonizador, era bastante complexa, uma vez que os modelos políticos e os códigos sociais eram bastante diferentes.²²⁹

O “índio bom” no século XVIII era o objeto da colonização, aquele que aceita a vassalagem, ainda que suas terras fossem gradualmente expropriadas e sua cultura transformada em um processo que não ocorreu sem resistências. Seria bastante exagerado dizer que o indígena era o cerne da preocupação da coroa portuguesa e da administração colonial no setecentos. Da mesma maneira que não se pode diminuir a importância da presença desses povos, das visões elaboradas acerca deles e das políticas resultantes, em parte, destas visões. Essa dinâmica nas representações dos indígenas engendrou diferentes soluções ao que parecia ser um obstáculo ao reconhecimento de um padrão de *civilização* almejado pelo Império Português, no contexto ilustrado, diante de outras nações. Assimilar, promovendo o casamento inter-étnico; *civilizar* a partir da atuação de padres e funcionários reais; promover a liberdade e o pagamento de jornais aos indígenas que trabalhassem regularmente; criar missões que ao longo do

²²⁸ PRADO, Francisco Rodrigues do. “História dos Índios Cavaleiros ou da Nação Guaycurú”. Op. Cit, p. 53.

²²⁹ Idem, Ibidem, p.55.

século seriam substituídas por vilas e povoações, com o acirramento do embate entre governo e jesuítas; fazer a guerra aos índios resistentes, exterminando-os.

A este “índio bom” que colabora com o projeto de colonização e civilização dos portugueses caberia, no discurso dos administradores da época, um tratamento igualmente bom. Assim, na fundação do Real Presídio de Nova Coimbra, Marcellino Rodrigues Campões, sargento mor de auxiliares da Vila de Cuyabá e comandante do referido presídio, teria recebido instruções do governador da Capitania, Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres para que desse uma atenção diferenciada aos *Guaycurús* aliados.

Estas “positivas ordens e instruções” fariam parte de uma documentação que Francisco Rodrigues do Prado, autor do texto, afirma ter acessado no próprio presídio, tentando tornar sua narrativa pouco questionável, pois teria “provas” daquilo que teria afirmado. Aos índios, o governador recomendava que “não os fossem ofendidos em nada, e antes tratados com inteligência e amizade e tentar que eles não se aborreçam tanto”. Por trás disso, o objetivo era melhorar o “comércio, trato e comunicação dos portugueses que a barbaridade e tirania dos antigos sertanistas lhes fizeram detestar”. Assim, a obrigação principal dos comandantes deveria ser procurar por todos os caminhos “fazer abraçar aos sobreditos índios o nosso comércio”, atraindo-os com a distribuição de “pequenos mimos de resgate”, mencionados em relação anexa às instruções as quais não aparecem na narrativa. Os portugueses, porém, não deveriam tolerar serem ofendidos impunemente pelos indígenas, pois a defesa de quem intentaria fazer o mal é justificada como um direito natural.²³⁰

Muito menos otimista em relação aos indígenas eram as visões acerca deles expressas por Antonio Duarte Nunes, tenente de bombeiros do Regimento de artilharia da praça do Rio de Janeiro, que em 1779 escreveu uma memória sobre a fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Enquanto Francisco Rodrigues do Prado narrou com otimismo a aliança entre portugueses e *Guaycurús* no Mato Grosso, e o novo pacto de vassalagem à Coroa portuguesa, Nunes acreditava que alianças de amizade com indígenas não seriam possíveis já desde os primórdios da colonização:

²³⁰ NUNES, Antonio Duarte. “Memória do descobrimento e fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Escrita por Antônio Duarte Nunes, tenente de bombeiros do Regimento de artilharia desta praça, no ano de 1779”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1839, T 1, pp. 96-105.

“Todo este continente estava possuído e habitado de inculca gentildade, dividida em muitas nações, algumas menos feras, mas todas bárbaras: não tinham culto de religião, idolatravam a gula, e serviam ao apetite sem regime de lei, ou de razão; repugnantes à doutrina Evangélica, que lhes pregou o Apóstolo S. Thomé, a quem não quiseram ouvir e afugentaram de todos os seus países, dos quais ausentando-se o Sagrado Apóstolo, deixou em muitos lugares, para a prova dos seus prodígios, impressos e retratados em lâminas de pedras os sinais de seu cajado e dos seus pés. (...) Neste infeliz estado os acharam os primeiros povoadores do Brasil, quando por zelo da religião, e serviço de Sua Majestade, procuraram domesticá-los, e instruí-los nos dogmas do Cristianismo, porém não sendo possível conseguir a verdadeira amizade e segura aliança, que pretendiam destes homens, a quem com liberalidade satisfaziam em tudo quanto apeteçiam, foi-lhes preciso usar das armas e de todo rigor, para castigar os bárbaros insultos, e aleivosias com que por muitas vezes tentaram invadir nossas povoações.”²³¹

Essa impossibilidade de alianças com os índios seria comprovada, na visão do autor, pelo fato de os indígenas terem se aliado aos franceses em várias localidades da América portuguesa, preferindo o trato com eles que com os portugueses, a quem odiariam. Assim, os *Pitaguarés* (das Capitâneas da Paraíba e Itamaracá); os *Cahetés* (de Pernambuco e o Rio de S. Francisco); os *Tupinambás* de Sergipe, e os *Tamoyos* na enseada do Rio de Janeiro e Cabo Frio seriam exemplos de grupos que recusaram acordos com os portugueses, apoiando as investidas dos franceses na colônia.²³² Vale lembrar que a memória tem como assunto o descobrimento e a fundação do Rio de Janeiro, cidade que durante o Setecentos sofrera duas invasões francesas, em 1710 e 1711, além de ter passado por grandes transformações posteriores, como instalação do Tribunal da Relação em 1751 e a transferência da sede do Vice-Reino, que antes era locado em Salvador, em 1763. No último quartel do século XVIII, a expansão da cidade dar-se-ia de modo mais intenso, com o manguezal de São Diogo drenado e estradas já construídas ligando trilhas de acesso a pontos antes de difícil contato (como as antigas sesmarias dos jesuítas, bastante prósperas, que serviam de limite ao crescimento da cidade, onde hoje se localiza o bairro de São Cristovão, e obrigavam a expansão a ocorrer para lado oposto).²³³ Neste contexto de acontecimentos marcantes de natureza

²³¹ NUNES, Antonio Duarte. “Memória do descobrimento e fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro”. Op. Cit, p. 95.

²³² Idem, Ibidem, p.97.

²³³ CAVALCANTI, Lireu Oliveira. *Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade: da invasão francesa à chegada da corte*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004, pp. 13-18.

diversa, memorar os indígenas significou dar ênfase ao seu comportamento errôneo, como verdadeiros traidores nos primórdios da colonização e que colocariam em risco a presença portuguesa em favor dos franceses, os quais eram ainda uma recente ameaça.

As diferentes nuances de barbárie, reveladas nas fontes anteriores, aparecem ainda na descrição dos *Tupinambás* da Bahia, cujo autor é desconhecido. Ao passo que teriam “semblante alegre”, sendo “esforçados e amigos de novidades”, ao mesmo tempo seriam descritos em 1787 como os mais bárbaros entre todos os povos:

“Ainda que os Tupinambás se dividiram, como fica dito, sempre era uma nação, e sempre conservaram a mesma linguagem. É esta quase geral por toda a costa, e sertão do Brasil: sua vida, costumes e gentildade, é quase uniforme. Não tem conhecimento da verdade, não reconhecem cousa alguma por autor da natureza, não prestam adoração a alguma cousa, nem conhecem superior; apenas sabem por experiência, que se nasce, vive e morre, e é o povo mais bárbaro que Deus criou. Capacitam-se que é verdade infalível quanto lhes dizem: que não há mentira nem engano; tem muita graça quando falam (especialmente as mulheres), e são compendiosos em seus discursos e histórias. Em sua linguagem não tem as letras F. L e R, grandes ou dobradas, porque lhes falta a Fé, e não creem cousa alguma nem adoram de coração, ainda os batizados, e já nascidos no grêmio da igreja, adorando as imagens e crendo os mistérios da nossa religião, porque assim o vêm fazer, e lh’os ensinam, e não por compunção interior: não tendo lealdade com quem os beneficia, e nem acreditando por verdades infalíveis os dogmas da igreja. Não tem L, porque lhes falta a lei, pela qual se governem, cada um faz o que a vontade lhe pede, e nada mais lhe importa. E não tem R; porque não tem rei, que os governe. O pai não governa o filho, nem este lhe reconhece superioridade: tendo alma, sendo racionais, vivem como brutos no mundo”²³⁴

Persistem ainda, como foi possível perceber a partir do trecho acima, as ideias seiscentistas de Manoel da Nóbrega acerca de religião, governo e fé dos indígenas. Deste modo, pode-se dizer que embora fossem plasmadas algumas visões positivas acerca dos índios no século XVIII, o discurso acima indica permanências em uma

²³⁴ “Extrato de um manuscrito que se conserva na Biblioteca do S. M. o Imperador e que tem por título – Descrição Geográfica da América Portuguesa – sem nome de autor; e só no fim da obra se acha a segunda explicação: - Esta é a fiel notícia que pude alcançar em 17 anos que continuamente girei pelo Brasil, assim pela costa como pelo sertão, do que bem as colige ser este continente o melhor de todo o mundo pela qualidade dos ares, a fertilidade da terra pela excelência das águas, pela produção do mar, pelo que mostra, pelo que oculta e pelo que inculca que pode vir a ser – 1787”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1839, T1, p.156.

perspectiva de longa duração. O apontamento de características ora positivas, ora negativas levaria a diferentes tipos de políticas: os índios que aceitavam o pacto com o colonizador, vivendo em aldeias e tutelados pelo Estado seriam considerados vassalos de Portugal, enquanto os demais, ainda escondidos nas *brenhas*, nos termos da época, ainda pareciam bastante desafiadores aos colonos; acerca destes índios diversas políticas seriam pensadas, incluindo até mesmo o extermínio sob alegação de *guerra justa*.

No século XVIII persistiam ainda informações e representações sobre os indígenas muito próximas daquelas narradas pelos viajantes seiscentistas, cronistas e missionários. Porém, mesmo no século XVI as visões sobre os indígenas não eram unânimes. A partir da década de 1550 o conhecimento da costa da América portuguesa se processaria de maneiras divergentes, com duas linhas divisórias básicas: uma que passaria entre autores ibéricos, ligados diretamente à colonização - missionários, administradores, moradores, e outra de autores não ibéricos ligados ao escambo, para quem os índios eram matéria de reflexão muito mais que de gestão. Nesta última categoria haveria o “detestável, pedante, condescendente” e - segundo o huguenote Léry – “mentiroso”, franciscano André Thévet, que afirma “ter visto o que não viu, ter estado onde não esteve e preenche suas lacunas com fastidiosos e desconexos exemplos clássicos para cada uma das instituições descritas”.²³⁵ Contrapondo-se a Thévet, direta ou indiretamente, há ainda dois autores que estiveram entre os *Tupinambá* no século XVI, mas em posições assimétricas, um como inimigo destinado a ser comido, outro como aliado: o artilheiro do Hesse, Hans Staden, que viveu prisioneiro dos Tupinambá, e os descreve com inteligência e pragmatismo em livro publicado originalmente em 1557; e o calvinista Jean de Léry, passou alguns meses, em 1557, com os mesmos *Tupinambá* quando a perseguição que Villegagnon moveu aos huguenotes os obrigou a se instalarem em terra firme. O livro de Lery só é publicado em 1578, e embora o autor afirme que o redigiu em 1563, várias passagens atestam interpolações posteriores a esta data. Seja como for, a edição em 1592, em Frankfurt da terceira parte da *Coleção de Grandes Viagens* ilustrada pelo ourives, gravurista e propagandista huguenote Theodor de Bry, que reunia os livros de Hans Staden e de Jean de Léry, publicados simultaneamente em alemão e em latim, consagra a influência desses autores

²³⁵ CUNHA, Manuela Carneiro da. “Imagens de índios no Brasil: o século XVI”. *Revista Estudos Avançados*, vol.4 nº10. São Paulo, set./dez. de 1990.

fundamentais para a construção de um imaginário acerca dos indígenas que perduraria por quase séculos.²³⁶

Lery narraria, por exemplo, a suposta ausência de propriedade material e cobiça dos índios. Staden dizia que os Tupinambás desejavam bens materiais, mas simplesmente não acumulavam e nem transmitiam a seus herdeiros, além de partilharem sua comida. Thévet, por sua vez, via nestes índios uma condição boa para serem frades franciscanos. Com o enriquecimento dos normandos com o pau-brasil, as notícias que dele chegavam ao Reino da França, sobretudo aquelas que davam conta, como já mencionado aqui, de que seriam gente sem “fé, lei e rei” não pareciam importar muito. Já no século XIX, conta Ferdinand Denis²³⁷ que em 1550, quando Henrique II e a rainha Catarina de Médicis entrariam triunfalmente em Ruen lhes seria oferecida uma festa com trezentos figurantes, marinheiros normandos e prostitutas “despidos à moda *Tupinambá*”. Estes “verdadeiros índios” representariam cenas de caça, guerra, amor e de abordagem a um navio português. As árvores de álamo apareceriam pintadas e carregadas de bananas, papagaios e macacos.²³⁸

Enquanto a ausência de cobiça entre os *Tupinambás* era celebrada, outra imagem acerca deles se vulgarizaria: a dos índios como canibais. Essa imagem remeteria a uma outra, presente no passado medieval e evocada durante a Renascença, de que existiriam cinocéfalos, homens com cabeça de cão ligados ao termo *Canibali*, ilustrado por Sebastian Munster na *Geografia de Ptolomeu* publicada em Basileia em 1540 como um feixe de galhos de onde penderiam uma cabeça e uma perna.²³⁹ Na descrição dos *Tupinambás* no século XVIII, o que se vê é ainda a permanência destas visões que remetem a uma mentalidade plasmada séculos antes e cuja duração é longuíssima. Não é, portanto, surpreendente, que no Setecentos os *Tupinambás* da Bahia sejam descritos como seres tão bárbaros que negam quartel a quem rendem e cortam os homens que após o cativo são mortos e comidos.²⁴⁰

²³⁶ CUNHA, Manuela Carneiro da. “Imagens de índios no Brasil: o século XVI”. Op. Cit.

²³⁷ DENIS, Ferdinand. *Une fête brésilienne célébrée en 1550, suivie d'un fragment du seizième siècle roulant sur la théogonie des anciens peuples du Brésil et des poésies en langue typique de Christovam Valente*. Paris, Techner, 1851. Apud CUNHA, Manuela Carneiro da. “Imagens de índios no Brasil: o século XVI”. Op. Cit.

²³⁸ DENIS, Ferdinand. *Une fête brésilienne célébrée en 1550*. Op. Cit.

²³⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da. “Imagens de índios no Brasil: o século XVI”. Op. Cit.

²⁴⁰ “Capítulo LXX. Refere-se como os Tupinambás dão suas batalhas; como engordam os cativos; e solenidades com que os matam e comem”. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1839, T1, p.174.

Diferente dos viajantes que se propunham a fazer um reconhecimento do território, os missionários do século XVI vinham com uma função específica de catequizar e fazer parte de um projeto maior de colonização portuguesa. Embora o padre Manuel da Nóbrega considerasse os *Tupinambás* “cães em se comerem e se matarem”, ele via nesses homens sem “fé, lei ou rei” uma possibilidade de conversão que não deveria desesperar os missionários. Porém, a inconstância dos índios, que da mesma maneira responderiam com “sim” e “não” às interferências dos padres, faria com que a tarefa de ensinar a fé fosse mais complicada, já que tanto a conversão quanto a “desconversão” eram igualmente fáceis. Além disso, esses homens que não adorariam coisa alguma e não teriam lei ou governo, careceriam de uma lei que os tornassem membros políticos de uma sociedade civil que lhes conferisse razão, extirpando a rudeza e a bestialidade em que viveriam.²⁴¹

Índios sem fé que acreditariam em feiticeiros; que se comeriam, mas viveriam amigavelmente entre si. Homens de alma, porém inconstantes, a quem faltaria a razão. Torpes e bestiais, mas passíveis de serem convertidos à fé católica. Se lhes faltava fé, lei e rei, no discurso dos jesuítas, colonos e administradores, a sujeição política seria condição à sujeição religiosa. E como a questão da sujeição política ainda estava presente no século XVIII, as descrições sobre os indígenas de todo o território colonial português na América abundavam, juntamente com as reflexões sobre como aproveitar essas terras e essas gentes.²⁴² Não à toa, do físico às atividades cotidianas, os *Tupinambás* são caracterizados, como no texto abaixo, de autoria desconhecida:

“Os *Tupinambás* são homens de mediana estatura, cor baça, bem figurados, refeitos, semblante alegre, bem assombrados, com bons dentes, miúdos e brancos, pés pequenos, cabelos curtos na cabeça (sendo esta a única parte do corpo em que os conservavam, arrancando todo o mais; têm muita força, são muito belicosos e esforçados; muito

²⁴¹ CUNHA, Manuela Carneiro da. “Imagens de índios no Brasil: o século XVI”. Op. Cit. A relação entre os jesuítas e os *Tupinambás* no século XVI foi estudada em “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.

²⁴² No século XVIII, houve um debate que não se esgotou à época: discutia-se se a natureza do homem era mutável; se nascera bom, mau ou neutro e, se os seres humanos fossem capazes de serem aperfeiçoados, como dar-se-ia essa mudança (a partir do livre arbítrio humano ou do condicionamento do homem pelo meio ambiente). BAUMER, Franklin L. *O pensamento europeu moderno*. Vol 1: séculos XVII e XVIII, Lisboa: edições 70, 1997, p. 184, Apud VERRAN, Rossana S. *Inventário Científico do Brasil no século XVIII*. Op. Cit, p. 194.

amigos de novidades, luxuriosos em sumo grão, grandes cultivadores da terra, caçadores e pescadores”.²⁴³

A história dos *Tupinambás* é contada a fonte anterior a partir do encontro desses “gentios senhores deste continente” e os portugueses. Os índios, estabelecidos entre os rios S. Francisco e Real, discordariam constantemente entre si, e por isso teriam se dividido em “bandos ou ranchos” assentados em aldeias de diversos sítios onde viveriam com independência e de modo subsistente. A inimizade entre estes grupos e outros *Tupinambás* que viveriam em outras regiões da Bahia teria levado a “cruelíssima guerra, matando-se e comendo-se mutuamente, e deixando mui poucos dos que cativaram com vida para seus escravos”. Os primeiros portugueses teriam se aproveitado do ódio entre os grupos *Tupinambás* para instigarem a guerra entre eles:

“Os primeiros Portugueses, povoadores deste continente para melhor se assegurarem da fúria do gentio, metendo-lhes na cabeça, que queimassem os ossos dos predecessores falecidos, em desagravo da injúria, de que se consideravam ainda mal satisfeitos, para que instigados com os novos estímulos permanecessem em seu ódio, solícitos no desagravo, lhe não fizessem tão vigorosa oposição ao estabelecimento que pretendiam. Assim como o idearam, aconteceu: porque queimando uns os ossos dos outros que encontravam, lhes inspiravam novos estímulos para se debelarem, acometerem e matarem como faziam; e ocupados nesta continua vingança, não vexavam tanto os Portugueses, o que não aconteceria, se não fosse esta máxima deles mal-entendida; e muito pior se todos se confederassem para os expulsar do dito terreno”.²⁴⁴

Os *Tupinambás* teriam povoado a ilha de Taparica e povoado também as margens dos rios Jaguarive, Finharé e a Costa dos Ilhéus. O excesso de ódio que conservariam entre si manter-se-ia por mais de dois séculos, apesar de, segundo a fonte documental “estarem mais domados; sendo uma só nação, e todos parentes” ainda seriam selvagens motivados à vingança.²⁴⁵ Persiste ainda, segundo parte da documentação, a ideia da animalidade dos *Tupinambás* que, apesar de “domados” pelos colonizadores ainda seriam impelidos por instintos próprios dos seres irracionais. Na

²⁴³ “Extrato de um manuscrito que se conserva na Biblioteca do S. M. o Imperador e que tem por título – Descrição Geográfica da América Portuguesa – sem nome de autor; e só no fim da obra se acha a segunda explicação...”. Op. Cit, p.157.

²⁴⁴ Idem, Ibidem, p.158.

²⁴⁵ Idem, Ibidem, p.158.

descrição “dos enfeites e modos de trajar” dos índios aparece uma caracterização ainda muito próxima daquela feita no século XVI:

“Costumam os mancebos *Tupinambás* arrancar todo o cabelo do seu corpo, até os das pestanas, e só conservam o da cabeça para o tosquiarem de muitas formas, o que fazem com certa casca de cana, que rachada corta como navalha: já hoje muitos o fazem com tesoura, se as podem alcançar. *Andam todos nus, por galanteria, e não por decência ou honestidade*, cobrem as partes genitais com alguma pele de pássaro, pintam o corpo com lavores pretos, o que fazem com tinta de *jenipapo*, e se tem damas, a elas pertencem este artifício”.²⁴⁶

Meninos que são tosquiados como os europeus faziam com as ovelhas; homens e mulheres nus por “galanteria”, indecentes e desonestos. Abundam valorações nas descrições acerca dos *Tupinambás*. As mulheres não seriam excluídas das observações: arrancariam pelo do corpo, enfeitando-o com penas de pássaros de todas as cores, pois em suas festas buscariam parecer “mais bizarras”. As mesmas mulheres, ao sentir as dores do parto, não procurariam parteiras para assisti-las e nem fariam algum preparo para a ocasião, apenas saíam de casa e iriam para o campo, sem companhia alguma e padecendo de dores “na ação de brotarem o filho se abaixam e o lançam na terra como qualquer outro animal”. Depois de parir, levariam a criança até um rio e após banharem-se, mãe e filho recolher-se-iam para a casa, indo deitar à rede esperando o umbigo da criança cair enquanto receberiam visitas de parentes que proveriam à índia alimentos e afagos.²⁴⁷

A criança ficaria deitada abafada na rede por pelo menos dois dias porque os “quase brutos” *Tupinambás* teriam como crença que, se o pai morresse em algum destes dias, o motivo seria o ar que a criança recebeu, e por isso o filho também morreria. Já as mães, são vistas como meras depositárias da parte gerativa, responsáveis por nutrir enquanto a criança fosse incapaz de sair do ventre. Logo ao nascer, os pais colocariam nas crianças nomes de “animais terrestres voláteis ou aquáticos, de frutos, árvores, plantas ou terras”, e logo lhes furariam “o beijo de baixo para depois dependurarem pedras por galanteria”, fazendo muitas vezes furos nos lábios superiores e também nas faces, para o mesmo fim. Às mesmas crianças os pais não dariam nenhum ensinamento,

²⁴⁶ Idem, *Ibidem*, p.159.

²⁴⁷ Idem, *Ibidem*, p.192.

a não ser o manejo do arco e da flecha para os meninos “pondo-lhes alvos para que possam caçar, e matar seus contrários”, e as meninas aprenderiam a fiar algodão, enfeitar-se “e a tudo mais que elas executam”. Sem serem repreendidos por qualquer mal que fizessem, os jovens viveriam sem nada que os opusessem à liberdade. Os adornos infantis quando feito nos adultos recebem uma avaliação bastante negativa do narrador:²⁴⁸

“Fazem os Tupinambás muitas bestialidades para, a seu modo de entender, parecem muito bizarros. Eles depois de homens, (se os pais se descuidam de lh’os fazer enquanto pequenos) fazem buracos no beijo superior e nas faces, em que metem ou penduram pedrinhas de varias cores, e parecendo deste modo, monstros, eles se reputam constituídos no maior auge da sua bizzarria”.²⁴⁹

Os enfeites usados principalmente em dia de comemoração seriam “umas formas de carapuças vermelhas e amarelas, que lhes chegam ao pescoço, e as fazem peles de pássaros que para isso esfolam”, além de levarem no pescoço colares de dentes arrancados dos contrários que matariam, remetendo à mesma imagem dos *Tapuias*, em especial dos *Cambebes* narrada na *Viagem Filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira, já referido neste trabalho. Assim, rins cingidos com pele de ema com a qual cobririam todas as costas, corpos tingidos com tinta de jenipapo que deixariam os Tupinambás “mais negros que os da Guiné”; pés cobertos por tinta vermelha; braços cheios de fios de búzios e penas de pássaros de diversas cores adornariam os índios para os dias de “bebedeira geral”, “festividade grande” ou “convite nupcial”.²⁵⁰ Em uma síntese de costumes e hábitos, a visão do narrador sobre os *Tupinambás* aparece de modo a reiterar as visões negativas sobre eles:

“Já disse como eles vivem aldeados; qual era a formatura de suas casas, que em cada uma assistia um mais velho com toda a sua parentela; que possuem as mulheres que querem; que todas vivem em boa união e sociedade: como faziam seus casamentos; que homens e mulheres andam nus; que coabitam sem recato, pejo ou honestidade, os pais adiante dos filhos e filhas; estes diante daqueles; que se não ocupam em algum exercício, que não seja uma módica lavoura, caça e pesca, porque sem isso nem se

²⁴⁸ Idem, Ibidem, p.192.

²⁴⁹ Idem, Ibidem, p.193.

²⁵⁰ Idem, Ibidem. p.161.

poderiam sustentar nem viver: que, entregues ao ócio só cuidam na satisfação de sua luxúria, conservando sobre o ponto, e tendo-se por mais nobre o que descobre novas ideias pecaminosas, ou mais se distinguem na repetição dos seus atos”.²⁵¹

Não seria fortuito que de tal descrição resultasse em uma análise bastante moralizante sobre os indígenas, que não respeitariam a consanguinidade, casando-se entre familiares como pais e filhas, filhos com mães e irmão com outros. Além de adiantarem a idade dos jovens para o casamento, todos viveriam coabitando sem recato, de modo que nem mesmo o marido se ofenderia por sua esposa ir dormir com outro. A maior bestialidade, porém, seria a prática da sodomia:

“Não satisfeitos com esta vida de brutos, nem bastando a liberdade para saciar a vontade venérea, são incessantemente dados ao pecado da sodomia, tendo por mais grave os que mais os frequentam, e não admitindo diferença entre agente e paciente; motivo por que com a mesma publicidade o executam. Como a natureza humana não tem forças naturais para suportar um continuado excesso, a ajudam esses gentios com unções, e refeições de certos óleos e ervas, em que a malícia tem descoberto virtude para este auxílio, e na verdade coopera muito para o seu intento. Mas a mesma natureza depravada os afrouxa, debilita e os mata esfalfados, posto que satisfeitos com as proezas que fizeram”.²⁵²

Menos absurdo que a sodomia, mas não menos irracional, seria a prova de amor que as mulheres demonstrariam aos seus maridos, convencendo “fêmeas bem parecidas” a dormirem com eles, ainda que os homens não as tivessem procurado. O “absurdo”, como narra o autor, seria digno de silêncio porque mais do que isto “não poderia dizer”, sem dúvida, promovendo uma autocensura diante de um olhar de cunho moral e religioso.²⁵³ Tanto amor, porém, “para cabal conceito de barbaridade d’este gentio” aparecia mais ainda depois da morte, já que na doença “o que se vê é displicência, indignação e ódio”. Os doentes não seriam assistidos, sendo deixados totalmente desamparados, independente de serem “machos ou fêmeas”. Julgá-los-iam mortos mesmo quando ainda vivos, e chegariam a deixar os enfermos sem terem o que

²⁵¹ Idem, *Ibidem*, p.162.

²⁵² Idem, *Ibidem*, p.165.

²⁵³ O mesmo recurso foi rigorosamente usado, séculos antes, nas cartas de Américo Vespúcio, o que revela o caráter de permanência das visões quinhentistas, no século XVIII, sobre os indígenas. VESPÚCIO, Américo. *Novo mundo – as cartas que batizaram a América*. São Paulo: Planeta, 2003.

comer e beber, o que resultaria em morte ou até mesmo em serem enterrados vivos. Alguns, por ficarem com pouca terra sobre o corpo, teriam se levantado ainda moribundos e depois de recuperados em meio às matas, retornariam às aldeias onde viveriam muitos anos ainda: disso “se colige que os prantos e cerimônias fúnebres, se praticam por costume, e nunca por afeto, e quanto obra é sem discurso e raciocínio”.²⁵⁴

Até mesmo os hábitos alimentares dotariam os *Tupinambás* de atributos animais. A refeição do gentio iniciaria com o maioral deitado em sua rede e ao redor dela as mulheres, filhos, parentes e amigos presentes colocar-se-iam de cócoras, e “lançando o que se há de comer em uma só vasilha”, todos comeriam sem divisão ou precedência, tanto que os escravos aprisionados em guerra também viriam à roda para a refeição “e comem com os maus sem diferença, porque nem ao senhor tem respeito algum”.

Os *Tupinambás* seriam gente que trabalha pouco e é “amiga do vinho”, fazendo-o de toda a qualidade de legumes, frutos e outras coisas sucosas e misturando-lhes a raiz de aipim. É evidente que se pode a partir desse tipo de narrativa verificar uma tentativa de trabalho etnográfico, transformando aquilo que foi dito, visto ou “ouvido dizer” em palavra cujo significado último seria o objeto exótico. A descoberta e colonização da América entre os séculos XVI e XVIII, o fracionamento da cristandade e o nascimento de uma política e de uma razão novas engendrariam um outro funcionamento da escrita da palavra: ela era instrumento de trabalho que devia dar conta de expressar a relação entre o europeu e o homem *selvagem*, e ainda, a relação entre o colonizador e a tradição religiosa. Desse modo, mesmo que sejam produtos de pesquisa, de observações e de práticas, estas narrativas aqui presentes em memórias, relatórios, relatos de viagens, podem ser identificados como “lendas científicas” nos dias de hoje, mas consideradas uma “representação científica da própria época” que indica a um grupo de letrados “o que devem ler” e recompõe representações que simbolizam as mudanças provocadas numa cultura pelo encontro com a outra.²⁵⁵

²⁵⁴ Idem, *Ibidem*, p.166. A complexidade do pensamento selvagem (ou seja, um tipo específico de pensamento organizado socialmente que não se refere à evolução) apresentada por Lévi-Strauss, não foi apreendida e mais do que isso, foi negada por viajantes, missionários e colonos. Embora todos eles convivessem por mais ou menos tempo com grupos indígenas e recorressem aos ameríndios para auxiliá-los no conhecimento da fauna e flora, navegação, e para a realização de diversas tarefas cotidianas, o conhecimento acumulado pelos indígenas parece ser invisível à medida que são, insistentemente, classificados como irracionais. LÉVI-Strauss, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 2004.

²⁵⁵ DE CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. (trad) Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006, p. 213.

Há que se considerar, ainda, que a análise desse tipo de fonte histórica baseia-se na formação desse discurso sobre “o outro” em que a referência é sempre o “eu”. Esse discurso marcado pela alteridade vê no *Tupinambá* o prazer em embriagar-se com vinho, bebida esta que fazia parte de um referencial europeu, mas não indígena. Nessas narrativas, a diferença poderia ser traduzida por *inversão, comparação e analogia*. Embora pretendam relatar fielmente os costumes e hábitos dos indígenas, essas descrições sempre trazem uma rubrica dedicada aos *thôma*, ou seja, as maravilhas e curiosidades que exaltavam o exótico. O *thôma*, tomado como categoria da narrativa etnográfica, obedeceria aos ouvidos do público, dando à obra maior singularidade,²⁵⁶ como se vê abaixo na descrição das habilidades sobre-humanas dos *Tupinambás* e seus hábitos estranhos aos olhos do observador:

“Machos e fêmeas são insignes nadadores; há *Tupinambá* que anda três e quatro horas debaixo d’água, o que parecerá impossível a quem não o tiver presenciado, ou negar o crédito a quem o afirma pelo ter visto. Quando sentem peixe de noite, metem-se n’água e o apanham de mergulho, deste modo vão buscar os polvos e os lagostins, que habitam na cavidade da costa brava e debaixo d’água. Tem este gentio outra barbaridade grande, e é que, quando algum tem ocasião de desgosto, que reputa por desonra de sua pessoa, se delibera a morrer com resolução estranha, deixando de comer até que perde a vida, ou comendo terra para o mesmo fim, e isto sem que alguém o possa evitar, porque em assentando consigo de morrer só a morte os satisfaz”.²⁵⁷

Nessa retórica da alteridade, traduzir aparece como uma operação de transportar-se para o outro também o nomeando e classificando-o. Os *Tupinambás* são vistos como portadores de “propensões naturais” como a falta de avareza por dividirem seus alimentos. Além disso, seriam ainda dotados de habilidades físicas inatas, como a destreza em subir em árvores e a rapidez nas corridas. Tudo isso, colocaria esses povos dentro de uma categoria para a qual certos trabalhos eram vistos como adequados, a exemplo da construção de canoas e como remeiros “são os melhores marinheiros, pois sem rechar a maior tempestade, ou vento contrário, metem e ferram as velas nos navios em que andam”. Assim, por serem seres dotados de muitas aptidões físicas e poucas

²⁵⁶ HARTOG, François. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. (trad) Belo Horizonte: Ed UFMG, 1999, pp. 229-271.

²⁵⁷ “Extrato de um manuscrito que se conserva na Biblioteca do S. M. o Imperador e que tem por título – Descrição Geográfica da América Portuguesa – sem nome de autor; e só no fim da obra se acha a segunda explicação...”. Op. Cit, p. 168.

mentais, aprenderiam e executariam com muita facilidade tudo o que lhes fosse ensinado, “contanto que não seja coisa em que labore o discurso; porque então nem o fatigam nem aprendem; razão por que ignoram todas as ciências, ainda quaisquer artes liberais”, devendo exercer funções como carpinteiros de machado, serradores, oleiros, carreiros, nadadores, vaqueiros, oficiais de fábrica de açúcar.²⁵⁸

A mesma fonte nega a cultura *Tupinambá* quando são classificados como *naturalmente* belicosos. Assim como seria instintivo o conhecimento que teriam acerca do sol e do movimento das estrelas, e isso propiciaria o seu conhecimento do sertão:

“Têm os Tupinambás grande conhecimento dos astros, pelos quais se governam, caminhando por sertão inculto, e indo parar à terra que pretendem sem perderem passo. Costumam quando andam pelo sertão, sem noticia d’onde haja povoado, deitar-se no chão, e cheirar o ar, e por este modo conhecem se há ou não perto povoação. Conhecem pelo olfato se há fogo em distância de meia légua, e d’este modo buscam, ou fogem da povoação, segundo lhes faz conta. É tão certo este referido conhecimento dos Tupinambás, que os portugueses não caminham pelo sertão sem os levar adiante, principalmente caminhando em ocasião de guerra”.²⁵⁹

Ressalta-se a ênfase novamente dada à ideia da animalidade, já que os Tupinambás se deixariam guiar a partir do olfato. Os *sertões incultos* referidos acima, nos séculos XVIII e XIX remetiam ao *desertão*, significado etimológico que conferia uma dupla explicação: o sertão era ao mesmo tempo o vazio; a região pouco povoada e o espaço do interior, distante do litoral.²⁶⁰ Em análise um pouco mais aprofundada, o sertão não seria apenas a oposição ao litoral, mas também o contraste em relação ao espaço preenchido pelo colonizador. Como a ocupação portuguesa tivera a costa como ponto de partida, as áreas estabelecidas por duas instâncias de poder – o Estado e a Igreja – contrapunham-se ao espaço da desordem no imaginário colonial, representado pelo sertão.²⁶¹

²⁵⁸ Idem, Ibidem, p.169.

²⁵⁹ Idem, Ibidem, p.172.

²⁶⁰ LIMA, Nisia Trindade. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro, Ed Revan, 1999, pp. 56-89. A preocupação com o povoamento do sertão, numa perspectiva do colonizador que desconsidera a presença indígena. MÄDER, Maria Elisa Noronha de Sá. *O vazio: o sertão no imaginário da colônia nos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: PUCRJ, 1995. Dissertação de Mestrado.

²⁶¹ LIMA, Nisia Trindade. *Um sertão chamado Brasil*. Op. Cit.

A preocupação com o povoamento do sertão, numa perspectiva do colonizador que desconsidera a presença indígena e enxerga o interior como o espaço vazio que, mais do que oferecer recursos, irá receber a *civilização* que parte do litoral²⁶², é percebida numa duração mais longa. Toma-se, por exemplo, na década de 1840, a busca por memórias, relatos de viagens e outros textos do século XVIII que pudessem auxiliar no intento de conhecer, explorar e aproveitar o sertão. Desta forma, aparecem nas atas das sessões do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 1840 duas proposições decorrentes do debate acerca da publicação do relato sobre os *Tupinambás*: 1º Enumerar as diversas nações de índios que povoavam o Brasil, quando foi descoberto pelos portugueses, mencionando os lugares em que habitavam e os caracteres físicos e morais mais salientes, que as distinguiam entre si. – Se ainda existem restos de todas essas nações, ou se já algumas tem completamente desaparecido. 2º Se a antropofagia era ou não comum entre todas as nações indígenas do Brasil. – Se pela negativa, quais as nações antropófagas, e quais os motivos que as levavam a praticar tão bárbaro ato, se um apetite voraz de sangue humano, ou se uma vingança cruel exercida contra seus prisioneiros.²⁶³

Figuram na documentação escrita na segunda metade do século XVIII e aqui apresentada, termos como *bizarros*, *bestiais*, *selvagens*, *luxuriosos*, *bêbados* concernentes aos indígenas da América portuguesa, ainda que, como sinalizado anteriormente, imagens positivas acerca desses povos tenham sido difundidas em meios como a mencionada literatura árcade de Basílio da Gama. Em menor proporção a figura indígena aparece também em Alvarenga Peixoto, Silva Alvarenga e Cláudio Manoel da Costa. Mesmo o movimento árcade não é unânime em tratar o indígena como elemento de caráter positivo. Cláudio Manuel da Costa, por exemplo, na écloga *Lísia*, escrita em 1763 em homenagem ao Conde de Valadares, afirma que os índios habitam o sertão e, como “lobos traidores ao abrigo da mata bravia”, tramariam contra as autoridades portuguesas. Além disso, no poema os indígenas seriam frequentemente associados à

²⁶² SOUZA, Candice Vidal e. *A pátria geográfica: sertão e litoral no pensamento social brasileiro*. Goiânia, Ed UFG, 1997, pp. 87 a 129.

²⁶³ “Proposta: 1º Enumerar as diversas nações de índios que povoavam o Brasil, quando foi descoberto pelos portugueses, mencionando os lugares em que habitavam e os caracteres físicos e morais mais salientes, que as distinguiam entre si. – Se ainda existem restos de todas essas nações, ou se já algumas tem completamente desaparecido. 2º Se a antropofagia era ou não comum entre todas as nações indígenas do Brasil. – Se pela negativa, quais as nações antropófagas, e quais os motivos que as levavam a praticar tão bárbaro ato, se um apetite voraz de sangue humano, ou se uma vingança cruel exercida contra seus prisioneiros”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1840, T2, p.202.

fereza dos animais, como na “Cantata” e “Ode à D. Maria I”, de Alvarenga Peixoto, onde o índio é associado à *bárbara fera*, redimível através da civilização.²⁶⁴

1.5. Os indígenas e a gestação das múltiplas identidades coletivas na América portuguesa (1750-1808)

Compreender as visões acerca dos povos indígenas entre 1750 e 1850 e o uso político dessas imagens em uma variada gama de possibilidade, a incluir até mesmo a criação de condições para a construção de uma identidade nacional no começo do século XIX, e também sua consolidação no início do Segundo Reinado (1840-1889) implica em compreender o contexto político vivido pela metrópole e suas colônias americanas, no qual emergiram identidades políticas que futuramente subsidiariam outra, de tipo nacional. Portugal no século XVIII passava por momentos de fragilidade em relação aos assuntos internacionais, uma vez que os acordos com a Grã-Bretanha a favoreciam muito mais que a Portugal, a exemplo do Tratado de Methuen (1703), que estagnaria a manufatura portuguesa graças à dependência das importações têxteis britânicas e da perda de possessões territoriais na Ásia e África. Além disso, havia sempre a possibilidade de invasões externas, o que colocava a América Portuguesa como um possível refúgio para a Coroa²⁶⁵. Diante da necessidade em se resguardar a colônia e zelar por suas riquezas, era de interesse da metrópole disciplinar as populações locais, para que defendessem as fronteiras e o território, inserindo-as nos interesses da máquina estatal portuguesa.

Na segunda metade do século XVIII, a exploração aurífera colocou em risco a própria condição colonial, gerando dificuldades por parte da Coroa portuguesa em garantir a manutenção de seus domínios na América graças, dentre outros fatores, às

²⁶⁴ LOURENÇO, Jaqueline. *Um espelho brasileiro. Visões sobre os povos indígenas e a construção de uma simbologia nacional no Brasil (1808-1831)*. São Paulo, FFLCH- USP, Dissertação de mestrado, 2010, p.52.

²⁶⁵ A possibilidade de transplantar a Coroa para a sua colônia na América fora vislumbrada em várias ocasiões. Em 1580, por ocasião da união das Coroas Ibéricas por Filipe II, Prior do Crato, pretendente do trono português foi aconselhado a viajar para o Brasil e ali fundar um grande império. Durante a Guerra da Restauração (1640-1668) D. João IV teria oferecido ao duque de Orleans a regência de Portugal, a fim de obter auxílio da França, enquanto ele mesmo se deslocaria para a colônia portuguesa na América, onde fundaria um novo Reino português. No reinado de D. João V (1707-1750) o ministro D. Luís da Cunha, constatando a dependência de Portugal com relação ao Brasil sugeria a transferência do rei para a colônia americana, para que nela tomasse o título de Imperador do Ocidente. Ter-se-ia ainda, notícias de que em 1762, o rei D. José I, sob ameaça de invasão do Reino português pelos exércitos de França e Espanha, teria preparado uma esquadra para vir para o Brasil. LYRA, Maria de Lourdes Viana. “O Novo Império Lusitano”. *A utopia do poderoso Império. Portugal e Brasil: bastidores da política 1798-1822*. Rio de Janeiro, Sette Letras, pp.107, 108.

várias revoltas fiscais ocorridas no período.²⁶⁶ Os excessivos impostos geraram movimentos de rebeldia por parte dos colonos, justificada por eles pela suposta ilegitimidade das tributações, uma vez que estes se autopercebiam súditos especiais em relação aos reinóis por estarem distantes do soberano e terem colocado em prática seu projeto colonizador, defendendo militarmente a terra contra invasores e piratas, além de se empenharem patrimonialmente na construção de propriedades. Isto contribuiu para que fosse plasmado um tipo de identidade colonial para um grupo que se diferenciava daqueles que, enviados pela metrópole para assumir cargos na colônia, eram detentores de isenções fiscais e formavam um dos mais importantes *topos* da noção de injustiça fiscal que cresceu sob a ordem colonial.²⁶⁷ Sobre o nascimento das identidades coletivas na América Portuguesa, é possível dizer que estas dar-se-iam a partir da viragem em que o conquistador/colonizador tornar-se-ia colono e se perceberia não somente como agente da expansão dos domínios do rei de Portugal na América e da fé cristã, mas ao mesmo tempo, “como agente da reiteração ampliada de uma formação societária particular, informadora dos objetivos de sua ação, já agora desdobramento de uma trajetória coletiva instituidora de sua legitimidade e ancestralidade”. Não é à toa que algumas famílias de Minas Gerais, à época da Inconfidência Mineira (1788-1789), como apontado, percebe-se a partir da leitura dos autos da devassa, sentiam-se como representantes de uma antiguidade, “filhos da terra”, descendentes de colonos que, caso o “continente viesse a ser governado por nacionais, sem sujeição à Europa, deveriam ter vantagens”²⁶⁸

Apesar das especificidades da colônia em relação à metrópole, os padrões de diferenciação ficavam muito claros na colônia, por se tratarem de algo caro ao Antigo Regime português e à sociedade nascida sob a égide do Absolutismo. Desse modo, aqui, surgiram padrões de distinção, e o *português* da América distinguia-se de todos os *não portugueses* (franceses, holandeses e espanhóis, por exemplo); diversas *pátrias* distinguiam portugueses de várias localidades (como reinóis, bahienses e paulistas); e

²⁶⁶ STUMPF, Roberta G. *Filho das Minas, americanos e portugueses: identidades políticas coletivas na Capitania de Minas Gerais (1763-1792)*. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2010. Da mesma autora: “Nobrezas na América portuguesa: notas sobre as estratégias de enobrecimento na capitania de Minas Gerais”. *Almanack Braziliense*, v. 12, p. 119-132, 2010. E “Os critérios hierárquicos na sociedade colonial: reflexões para um estudo da nobreza da terra americana”. *Revista Múltipla (UPIS)*, v. 20, p. 65-79.

²⁶⁷ FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida Figueiredo. *Revoltas, fiscalidade e identidade colonial da América portuguesa. Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais. (1640-1761)*. FFLCH-USP, Tese de Doutorado, 1996, p.413-413.

²⁶⁸ JANCSÓ, István e PIMENTA, João Paulo Garrido. “Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira)”. MOTA, Carlos Guilherme (org). *Viagem Incompleta; a experiência brasileira (1500-2000)*, SP, SENAC, 2000, pp.136.

por fim, portugueses da América distinguiam-se de portugueses de outras partes do Império.²⁶⁹ Enquanto os membros da nobreza da terra consideravam-se *leais vassallos* do rei de Portugal e pensavam constituir a verdadeira população, para os reinos que governavam a colônias na América, existiam nelas *moradores, povoadores, pessoas de menor condição*, mas *povo* como ideia orgânica e constitucionalmente vinculado ao corpo da política e ao rei não existia.²⁷⁰ Dessa forma, existia um contingente populacional indígena, nativo e outro de origem mista e pouco confiável, o que se configurava um problema no século XVIII, pois a opulência da terra tornava-a deficiente por não portar um conjunto populacional de súditos que fizesse jus à sua grandeza. D. Luís da Cunha, conselheiro de D. João V, até tentou superar seus preconceitos contra os habitantes da colônia, mas mesmo a sua defesa representava negativamente os nativos da América portuguesa²⁷¹:

“(...) pois não sabe como se possa vir à cabeça de um homem, que conserva toda a sua razão, propor que um Rei de Portugal trocasse a sua residência da Europa pela América, cujos povos, sem falar da diferença dos climas, apenas tem os sentimentos de homens, ao que respondo, que as cidades do Brasil não são povoadas desta miserável gente, mas de muitos e bons portugueses que dela se servem, como em Lisboa nos servimos de negros”.²⁷²

Enquanto para os administradores reinóis o problema da “terra sem um povo digno” prevaleceu durante todo o século XVIII, na América portuguesa, as identidades coloniais, no seu sentido estrito, ou seja, no sentido de seu espaço interno, manteve identidades menores e díspares, que se estabeleceram a partir da interpretação do ponto de vista da Coroa, do ponto de vista do colono, do indígena, das companhias religiosas, das camadas despossuídas. Enquanto o projeto colonial empreendido pela metrópole buscava ter contornos universalizantes, mas não igualitários, evidentemente, a realidade da América portuguesa apontava para a existência de uma multiplicidade, até mesmo por causa dos padrões étnicos que a compunha. Assim o indígena, em inúmeros casos, reafirmava a sua condição de indígena, nas fugas das aldeias, nos assassinatos dos

²⁶⁹ JANCÓS, István Jancsó e PIMENTA, João Paulo Garrido. Op. Cit, p.137.

²⁷⁰ PEREIRA, Luisa Rauter. “Os conceitos de povo e plebe no mundo luso-brasileiro Setecentista”. *Almanack Braziliense*, v. 11, pp. 100-114, 2010.

²⁷¹ SCWARTZ, Stuart B. “Gente da terra braziliense da nação. Pensando o Brasil: a construção de um povo”. Carlos Guilherme Mota (org). *Viagem incompleta...* Op. Cit, pp. 109-112.

²⁷² SCWARTZ, Stuart B. Op. Cit, p.109.

padres, a exemplo do padre Sardinha, nos ataques às vilas. Identidade que neste caso seria contraposição, e que do ponto de vista da metrópole, tratava-se de resistência²⁷³.

Na América, as múltiplas identidades coletivas expressariam, portanto, diferentes alternativas de futuro, à exemplo do que apontam os envolvidos na conspiração em Minas Gerais em 1788-1789. Não haveria *brasileiros*, mas ao invés disso, habitantes *naturais da América e das Minas Gerais*, o que em nada conflitava, até a mencionada data, com a identidade coletiva portuguesa.²⁷⁴ Entretanto, a crise aurífera acentuada a partir de 1763 quando pela primeira vez não se teria completado as cem arrobas de ouro referentes à cobrança da derrama, levaria ao nascimento de um período de remanejamento de antigos referenciais políticos, sem, no entanto, existir uma identificação entre *brasileiros*. A sucessão de Pombal no Ministério do Ultramar por Martinho de Melo e Castro levaria a uma alteração radical da política anterior quanto à elite local, o que teria resultado em desagrado e conseqüentemente, na Inconfidência. Desse modo, emergiu uma diversidade de alternativas contrapostas à identidade portuguesa, delimitando uma nova comunidade política projetada pelos conjurados para a Capitania de Minas Gerais, ressaltando-se que não se pode generalizar o caso mineiro expandindo-o ao restante da América portuguesa (apenas ao caso da Bahia, em 1798). Portanto, o sentimento de pertença à comunidade política portuguesa tinha estrita relação com a satisfação destes súditos quanto à atuação do Estado português nas Minas, e ao mudarem as diretrizes do Reino em relação à referida Capitania, essas identidades coletivas próprias de uma elite local foram politizadas, levando ao movimento no final de década de 1780.²⁷⁵

É no contexto da crise do Antigo Regime, então, que diferentes percepções dessa crise levaram a múltiplos projetos políticos, cada qual expondo, mais ou menos claramente o esboço de uma comunidade humana cujo futuro engendravam. Não é à toa que, anos depois, já na década de 1820, o deputado Cipriano Barata em declaração às Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa, juntamente com os demais deputados das Províncias da Bahia e São Paulo, esclarecia: “desde que tomaram assento no Congresso de Portugal [fizeram-no para lutar] pelos interesses de sua Pátria, do Brasil e da Nação em geral”. Aqui, *Pátria* referia-se a local de origem, ou seja, o da

²⁷³ ALFREDO, Anselmo. *Índio, questão de majestade. A problemática indígena e a contradição agrária urbana na ocupação produtiva do planalto paulista no século XVIII*. FFLCH-USP, Tese de doutorado, 2004, pp.2-25.

²⁷⁴ STUMPF, Roberta Giannubilo. *Filhos das Minas, americanos e portugueses: identidades coletivas na Capitania das Minas Gerais (1763-1792)*. São Paulo, FFLCH-USP, Dissertação de mestrado, 2001, p.8.

²⁷⁵ STUMPF, Roberta Giannubilo. *Filhos das Minas...* Op Cit, p.10.

comunidade que o elegeu para representá-lo nas cortes (a Bahia, no caso); país era o *Brasil*, ao qual os eleitos por Portugal queriam impor uma constituição composta por “artigos humilhantes e injuriosos”, e *Nação* seria a portuguesa.²⁷⁶

É desse acontecimento em diante que grupos específicos das elites vão tornar cada vez mais politizadas as identidades que irão contrapor os interesses de Portugal aos dessas elites coloniais. Assim, quando começar a surgir – por demanda da realidade histórica – uma identidade brasileira, ela encontra um ambiente de outras identidades politizadas que verão o indígena como o *não-europeu*, ou seja, contraposto ao *metropolitano*. Em 1822 a Independência resultará, *em parte*, de uma identidade brasileira esboçada, mas esta só se constituirá plenamente *após* a independência. Todavia, numa sociedade marcada pela escravidão, com grande presença de negros e pardos, o apego da elite branca a Portugal se verá reforçado.

Enquanto identidades políticas iam sendo gestadas, em fins do século XVIII, as visões acerca dos indígenas aparecem como justificativas para a criação de projetos concernentes a eles, que nem sempre eram colocados em prática, mas serviam de base a grandes discussões. Alguns desses projetos previam o aproveitamento econômico dessas populações indígenas como se vê no exemplo da *Informação de Manoel Vieira de Albuquerque Trovar sobre a navegação importantíssima do Rio Doce*, cujo tema é a vitória dos portugueses sobre os obstáculos naturais que impediriam o desenvolvimento do comércio em Minas Gerais, uma vez que a navegação do Rio Doce apenas admitiria canoas e não barcas maiores. O autor propõe um sistema de navegação em baldeações, em que de porto a porto os produtos seriam divididos em embarcações, a fim de superar os obstáculos que a natureza impunha ao comércio. Estas sugestões tocariam nos indígenas, pois o projeto do autor seria desenvolver a navegação, agricultura, mineração, povoação, e também a “extinção do gentio”, visto como elemento de atraso. Para ele, seria vantajosa, portanto, a criação de vilas e aldeias em que se pudesse contribuir para a “civilização do gentio” ou para estes “serem afugentados d’aqueles produtivos e auríferos terrenos”. O texto não é datado, todavia, seu autor vivera entre fins do XVIII e décadas iniciais do oitocentos e teve importantes cargos na corte como 9.º capitão-general dos Açores, do Conselho de Sua Majestade, comendador da Ordem de São Bento de Avis, coronel de cavalaria do Exército Português. Na América portuguesa, fora governador da Capitania do Espírito Santo,

²⁷⁶ JANCSÓ, István e PIMENTA, João Paulo G. “Peças de um mosaico...” Op. Cit, pp. 129-130, 136.

entre 1804 e 1811, lugar este que, como se sabe, era habitado pelos índios genericamente chamados *botocudos*, aqueles a quem a carta régia de D. João datada de 1808 regulava o extermínio, aqueles sobre cujo extermínio dispunha a Carta Régia.

Em fins do século XVIII, a preocupação era o modo como se efetua efetuar a navegação do Pará para Mato Grosso, tendo em vista o estabelecimento do comércio. Em 1797 D. Rodrigo de Souza Coutinho escrevera um documento cuja ideia central era estimular a navegação entre estas duas províncias a partir do uso de embarcações navegadas pelos índios, vistos como conhecedores da região e capazes de vencer a natureza, sobretudo a força das cachoeiras. Segundo o autor, a mão de obra indígena seria uma alternativa viável, desde que tomadas medidas protetivas aos indígenas, como diminuir a lotação dos barcos para evitar acidentes e mortalidade. Uma alternativa ao uso exclusivo do trabalho exclusivo dos indígenas seria, então, a incorporação também dos negros, o que implicitamente traz à tona a antiga ideia de que os índios eram mais frágeis do que os negros.²⁷⁷ As sugestões de como melhorar a navegação em tais regiões insólitas, teriam a ver com a conservação das populações indígenas e o aproveitamento econômico do território:

“O modo por que se efetua esta navegação do Mato Grosso presentemente é o mesmo, com mui pouca diferença, que o que seguirão os primeiros que a empreenderão, e todas quantas dificuldades, trabalhos e perigos encontrarão, encontrarão hoje igualmente os que a empreendem, sem que nem a experiência, nem as excessivas despesas, nem a extraordinária mortandade dos Índios, tenham aguçado a indústria para descobrir e estabelecer outro mais suave, menos incômodo e funesto, por que a vida, e a conservação dos Índios se considere por pouca cousa, ou porque as providências necessárias sejam superiores à indústria do cabedal, e aos recursos dos particulares. O certo é que se a Providência benigna não suprisse abundantemente a estes viajantes com o mais preciso alimento, é que o que adquire da caça e da pesca, nos mesmos distritos que atravessam: se tivessem de carregar provisões equivalentes para a muita gente, e pelo muito tempo que consomem nestas viagens, ainda deprimindo nos jornais ou salários dos Índios, e ainda sendo estes obrigados, ninguém por conveniência própria

²⁷⁷ D. Rodrigo de Souza Coutinho, primeiro Conde de Linhares, era afilhado de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal. Em 1796 assumiu na corte portuguesa o cargo de Secretaria de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos. COUTINHO, D. Rodrigo de Souza. “Informação sobre o modo por que se efetua presentemente a navegação do Pará para Mato Grosso, e o que se pode estabelecer para maior vantagem do comércio e do Estado”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1840, T2, pp. 290-314.

arrostaria a árdua empresa de atravessar por altas serras as embarcações, além de outros mais trabalhos, a que se sujeitam, e que exigem a demora extraordinária de quatro e mais meses, só para vencer as 70 léguas de cachoeiras, depois de outra igual para chegar a elas, e ficando-lhes ainda outra pouco menor a vencer para chegarem ao seu destino: quando nas embarcações apenas caberiam os mantimentos precisos.²⁷⁸

O autor argumenta que os índios seriam mais próprios para estas viagens se o clima lhes não fosse tão fatal, e por isso mesmo eles repugnariam tal atividade, afinal seriam constantes as mortes dos índios pelo excesso de trabalho pesado e continuado. Dessa forma, os comboios que chegariam em Mato Grosso conservariam pouquíssimos indígenas. Já os pretos e escravos “que suposto agora se queiram inculcar impróprios e inábeis poderiam substituir os indígenas, servindo de remeiros aos comerciantes”. Todavia, o trabalho escravo negro teria um agravante: a falta de braços, uma vez que o alto custo dos escravos negros inviabilizaria muitas vezes o uso desse tipo de mão de obra em substituição ao indígena em tais regiões, custando cada peça “grandes somas, sendo o preço ordinário de cada um dos 130 até 150 mil réis”.²⁷⁹

Não há, no texto, nenhuma menção à defesa dos índios mediante um trabalho exaustivo que supostamente levaria à morte. A preocupação aqui parece ser, basicamente, de fundo econômico. Morrendo uma parte dos índios, os demais ficariam assustados e fugiriam dos aldeamentos, vilas e povoações. Essa situação levaria os negociantes a ter que desembolsar consideráveis somas de dinheiro por pura perda. Não se considera o aspecto humanitário. O escravo negro é narrado como mais afeito ao clima e mais bem tratado pelos senhores por zelo a uma mercadoria cuja morte poderia causar prejuízos:

“O mesmo comboio, equipado com um pequeno numero de Índios, quantos são indispensáveis para práticos e pilotos, e todos os mais remeiros escravos, poupa a vida de outros tantos daqueles infelizes, evita as fugas de muitos mais, povoa as minas com a introdução de novos braços, e se exige desembolso considerável não fica perdido, antes o retribui com avultado interesse, poupa as despesas dos salários indeniza o negociante pelos lucros na venda deles, e do prejuízo que experimenta na morte de alguns, a que não são tão sujeitos como os Índios, por acharem mais analogia no clima do Mato

²⁷⁸ COUTINHO, D. Rodrigo de Souza. “Informação sobre o modo por que se efetua presentemente a navegação do Pará para Mato Grosso...”. Op. Cit, p.293.

²⁷⁹ Idem, Ibidem, p.295.

Grosso, e pelo diferente trato que recebem dos senhores, se não por humanidade, pelo interesse dos os conservar.”²⁸⁰

Aparece na memória um argumento muito difundido desde o início da utilização da mão de obra escrava africana, nas primeiras décadas da colonização portuguesa, ainda no século XVI: o de que o indígena seria menos robusto e, por isso, menos forte e resistente à escravidão, ao contrário do negro: “João de Sousa d’Azevedo, um dos que mais frequentou a esta carreira no seu princípio, e que descobriu a do Tapajós, não continuada, jamais quis para tais viagens se não os seus escravos, e com razão, por que os pretos são muito mais robustos, e próprios para os trabalhos violentos do que os Índios, depois que adquirem a inteligência necessária para os executar”²⁸¹. Além disso, os indígenas teriam mais facilidade em empreender fuga, afinal, teriam mais conhecimento geográfico dos lugares. Obviamente, o lugar dos índios é uma grande preocupação, cabendo a eles um tratamento adequado para que trabalhassem prontamente como escravos, evitando fugas e deserções, o que como dito anteriormente, era um propósito afinado com os interesses econômicos e não humanos. A decadência dos aldeamentos indígenas estaria também em pauta, pois significaria a extinção da produção e do comércio realizado com a mão de obra indígena, o que geraria um malefício ao Estado como um todo.

Interessante notar a crítica feita aos diretores dos índios, funcionários escolhidos pelo Estado português para exercer a tutela dos indígenas aldeados após o estabelecimento do *Diretório dos Índios*, e vistos pelo autor como violentos no trato dirigido aos indígenas, o que levaria à redução do número de habitantes e aldeias, já que tais administradores considerariam os povos indígenas como “servos, ou escravos, e a povoação como curral deles”²⁸²

O autor é bastante pessimista, no fim do século XVIII e início do XIX, em relação à situação dos aldeamentos, já que considera impossível no presente vivido por ele conseguirem atingir um patamar mínimo de desenvolvimento capaz de corresponder aos pretendidos fins de geração de lucros. Narra ainda que em seis ou oito aldeias não se contavam mais do que cem homens trabalhando, e muitos indígenas prefeririam vagar ora pelo interior e terras altas, ora pelas margens dos rios, segundo a

²⁸⁰ Idem, Ibidem, p.296.

²⁸¹ Idem, Ibidem, p.300.

²⁸² Idem, Ibidem, p.302.

diferença das estações e guerra - como os da Nação Palmas - do que exercer um trabalho regular. Desse modo, a civilização, entendida evidentemente segundo um modelo cristão e europeu, seria o primeiro passo para que os indígenas pudessem ser, no futuro, geradores de lucro. Entretanto, para se chegar a este fim, seria necessário tempo, trabalho, cuidado e despesa.²⁸³

No tocante à visão acerca dos índios, um dado novo: para o autor, o clima da América portuguesa seria nocivo a eles muito mais do que aos brancos e negros, embora, essa fragilidade não diminuísse a ignorância e rusticidade dos indígenas. Por isso, as terras a serem cultivadas por indígenas deveriam ser férteis e adjacentes às cachoeiras, abundantes de frutos para que não fossem abandonadas por tais populações. Mais uma vez, é a visão acerca dos índios que determina, discursivamente, sugestões de práticas concernentes a eles.

Na *Memória sobre a Província de Missões*²⁸⁴, escrita entre fins do século XVIII e meados do XIX pelo Secretário d'Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Thomaz da Costa Corrêa Rabello da Silva, dirigida a D. Rodrigo de Souza Coutinho, Conde de Linhares a toada segue a mesma do documento anteriormente analisado, uma vez que seu autor critica a administração portuguesa dos indígenas na província das Missões. O texto segue na toada do anterior, criticando os administradores dos índios na província das Missões, descrita como “a mais agradável e de maiores proporções para dar vantagens a seus habitantes, e fazer interesses ao Estado” e que; entretanto, se encontraria numa situação de “teatro de miséria” dada à condição de abandono dos seus principais povoadores, os índios *Guaranys*. Segundo Thomaz da Costa Corrêa Rabello da Silva, estes povos seriam retratados pelos colonos como uma “classe de gente que não é capaz de ser empregada com vantagem”, e por isso muitos teriam chegado à desgraça, assolados pela fome a ponto de se alimentarem de couro, “aqueles mesmos índios, que em outro tempo tinham as suas Estancias cheias de gado, os seus armazéns abundantes de mantimentos para o seu sustento, e de manufaturas do país para o seu vestuário. Parece com efeito incrível a desolação repentina destes povos, e a desigualdade de factos nas diferentes épocas desta Província”.²⁸⁵

²⁸³ Idem, *Ibidem*, p.303.

²⁸⁴ SILVA, Thomaz da Costa Corrêa Rabello da. *Memória sobre a Província de Missões*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1840, T2, pp.157-175.

²⁸⁵ SILVA, Thomaz da Costa Corrêa Rabello da. *Memória sobre a Província de Missões*. Op. Cit, pp.157-160.

A tese defendida pelo autor, preocupado efetivamente com o aproveitamento econômico da região e dos indígenas como mão de obra, é a de que a visão negativa acerca dos índios *Guaranys* seria a causa primária do abandono desses povos. Por isso, propõe-se a narrar a história deles a fim de comprovar a partir de tal relato que seriam os *Guaranys* capazes de empreender tudo a que se destinavam e que o relaxo em que se achariam seria devido à sua má educação, desprezo, abandono e escravidão em que viveriam desde o domínio espanhol.²⁸⁶

Os *Guaranys* são apresentados como hábeis arquitetos, o que se refletiria através dos edifícios e “magníficos templos, ornamentos precisos e todas as mais obras que ainda existem, além dos fragmentos de outras já demolidas”.²⁸⁷ A primeira fase da história do povo *Guarany* teria se dado com a direção dos jesuítas (percebe-se aqui que sua história se inicia com o contato com os europeus. Neste período, os inicianos seriam responsáveis pelo poder espiritual e temporal e usavam a religião para conter os *Guaranys*, cuidando do aumento populacional e fomentando entre eles a agricultura, o comércio e a povoação dos campos. Além disso, apoiavam casamentos e construía casas e hospitais bem servidos, não deixando os indígenas ociosos. O resultado disso seria o recolhimento de frutos do trabalho indígena aplicados aos próprios índios graças à arte da persuasão exercida pelos jesuítas, segundo a qual faziam os indígenas crerem que os jesuítas eram santos, como os *curas* (indígenas respeitados nas tribos, que exerciam a tarefa de curar seus familiares através de rituais e ervas). Até aqui, parece que o autor defende a atuação dos jesuítas, entretanto, não se pode esquecer o que pregava parte do pensamento iluminista em voga na época, que criticava o sistema educacional praticado pela Igreja, atribuindo ao Estado a tarefa de educar e, no caso das colônias, *civilizar*. Por isto, aparece no texto a crítica à conduta dos padres:

“É certo que eles abusando da nímia credulidade dos Índios, os persuadiam de muitas superstições, das quais ainda hoje restam monumentos. Tiravam ouro, e conduzindo-o em procissão para a Igreja, faziam orações, e benções, e de noite tirando o ouro dos sacos o substituíam com verônicas de latão, e persuadiam aos índios que por efeito das orações e benções de Deus tinha feito o milagre de converter aquele metal em verônicas para objeto de sua veneração. Com estas e outras tramas eram iludidos os Índios e

²⁸⁶ Idem, *Ibidem*, p.160.

²⁸⁷ Idem, *Ibidem*, p. 161.

obrigados a sigilo, e tão sagradamente respeitado por eles, que ainda hoje algum Índio velho desse tempo não quer revelar certos artigos recomendados pelos Padres”.²⁸⁸

A visão acerca dos indígenas neste ponto é a de que seriam inocentes, levados pelos interesses de padres ambiciosos, estes últimos, ávidos por ouro. Para atrair os indígenas, os padres estudariam “o gênio” dos *Guaranys*, e por conseguinte, os entreteriam com danças, músicas e muitas festas da Igreja, conduzindo-os ao serviço cantando e tocando espécies de tambores e gaitas, instrumentos próprios do povo guarany: “Este sistema pois, que os fez convencer de que aqueles Padres, além de os sustentarem e vestirem, os conduziam para o Céu, os fez conter sem desertarem dos povos, trabalhar, e até receber castigos violentos, como uma graça pela qual davam agradecimento aos seus diretores”. Na ocasião da expulsão dos jesuítas, achariam-se tais povos em estado de opulência, já com organizadas culturas de algodão, milho, feijão e até mesmo cana-de-açúcar.²⁸⁹

Depois da expulsão dos jesuítas, em 1759, principiaria, então, segundo o texto, a segunda época destes povos e a sua desgraça, já que teria caído sobre eles o ônus de um comandante geral, enviado pelos administradores em Buenos Aires, além de outros diretores particulares, pagos e sustentados pelos povos. Tais funcionários teriam se julgado no direito de se apoderarem de tudo que era dos “miseráveis índios”, que estavam vivendo em condição de escravidão. Teriam ainda cobrado uma capitação de 150 réis e tudo seria recolhido pela administração geral ao mesmo tempo que a produção de erva mate e de pano continuava. Dessa maneira, a alta cobrança de impostos descontentaria os indígenas, ponto de se arruinarem os edifícios e levarem os naturais insatisfeitos a uma guerra, na qual, em 1801 teriam se rendido os sete povos da margem oriental do Uruguay às forças de um pequeno número de gaúchos.²⁹⁰

Finalmente, a terceira época dos sete povos seria a “mais desgraçada”, com a tentativa de reconquista das Missões pelos espanhóis, empreendida por “gente sem disciplina cujo primeiro ponto de vista era roubar”. Tal acontecimento digladiaria uma longa luta com os portugueses, vitimando e reduzindo os indígenas *Guaranys* que não teriam os seus bens respeitados, como prometido pelos lusitanos, devido, sobretudo, à má escolha de administradores²⁹¹:

²⁸⁸ Idem, Ibidem, p.161.

²⁸⁹ Idem, Ibidem, p.162.

²⁹⁰ Idem, Ibidem, p.163.

²⁹¹ Idem, Ibidem, p.163.

“Desertaram muitos, morreram muitos mais de fome e falta de tratamento nas suas moléstias, pela pouca humanidade dos administradores, e pelo pouco caso que se faz desta classe de gente. Todos quiseram engrossar os seus cabedais à custa dos povos Guaranys. Negociantes quebrados, homens banidos e de má fé, inundaram esta Província, e com os negócios lesivos que fizeram com os miseráveis Índios se têm estabelecido e desempenhado. O egoísmo, a ambição, e a nenhuma humanidade se tem observado em quase todos aqueles que têm sido encarregados das felicidades daqueles povos, e de semelhantes princípios não podia resultar outra consequência senão a desgraça em que eles vivem. Os campos, que então se chamavam Estância dos povos, e que eram os seus bens patrimoniais foram, uns concedidos, e outros muito mal vendidos as Portugueses”.²⁹²

No mesmo documento, Thomaz da Costa Corrêa Rabello da Silva faria ainda uma crítica aos dirigentes portugueses, acusados de serem ambiciosos e não tratarem os índios com humanidade, apoderando-se, inclusive, de seu patrimônio. As comunidades indígenas passam a ser descritas como desajustadas, de face desagradável, povoadas por índios por gente posta em liberdade no lado ocidental, entregue à vadiagem e roubos: “os seus povos, e grandes templos estão arruinados, os campos destruídos, e toda aquela campanha, que abundava em gado, abandonada”.²⁹³ Preocupado sempre com o aproveitamento econômicos dos índios e da região, o autor aponta ainda como a Secretaria do Governo português deveria explorar a Província de Missões, utilizando a mão de obra indígena na agricultura e produção de manufaturados devido às suas “habilidades com as artes”. As campanhas deveriam ser ocupadas para a produção de lã, linho, anil e erva mate empregando-se os “*Guaranys* com utilidades para o Estado”.²⁹⁴

O quadro geral das representações dos indígenas em várias partes da América portuguesa entre 1750 e 1808 permite estabelecer o nexo entre essas imagens e as práticas concernentes a estes povos. Enquanto os índios alegóricos eram inseridos na literatura árcade, os índios reais ora eram objeto de disputa entre o Estado e os jesuítas, - o que levou a um discurso forjado positivamente sobre os nativos - ora eram fonte de conhecimento pretensamente etnográfico a serviço da ciência e do colonizador. No século XIX, as identidades políticas que foram se conformando em fins do Setecentos

²⁹² Idem, Ibidem, p.164.

²⁹³ Idem, Ibidem, p.165.

²⁹⁴ Idem, Ibidem, p.167.

convergiram para interesses políticos comuns, e o indígena foi apropriado simbolicamente para a prática desses interesses, como se verá no capítulo seguinte.

Capítulo II. As visões acerca dos indígenas durante o processo de independência (1808 – 1831)²⁹⁵

2.1. Da transferência da corte portuguesa ao Rio de Janeiro (1808) à instalação das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa (1820): conhecer e *civilizar* os índios

Vimos anteriormente que, no século XVIII, a imagem depreciativa dos indígenas construída durante três séculos de colonização foi mitigada pelo fato de haver, naquele momento, um interesse político especial naquelas populações por parte da Coroa Portuguesa. Foi a política reformista que, mais uma vez, tornou o índio “possível”. Mesmo assim, essa valorização foi relativa, já que sua incorporação à sociedade colonial não foi plena, e foi travejada por estigmas anteriores que fizeram persistir a imagem negativa construída a respeito desses povos ao longo do século XIX.

Nos primeiros anos do século XIX, um acontecimento inédito ocorreu no continente americano: a transplantação da família real portuguesa para a sua colônia, pressionada pelo decreto do bloqueio continental dos portos europeus ao comércio britânico estabelecido pela França napoleônica. Considerando a dependência econômica de Portugal em relação à Grã-Bretanha, que ameaçava invadir o território português, a saída encontrada pela monarquia foi a transferência da sede do império para a capital da América Portuguesa. E foi assim que a comitiva portuguesa rumou, em novembro de 1807, para o Rio de Janeiro, escoltada por quatro embarcações da Marinha Real Britânica. Uma parte da comitiva chegou a Salvador, e a outra – a maioria – seguiu para o Rio de Janeiro e o desembarque ocorreu no cais do Largo do Paço em 8 de março de 1808.²⁹⁶

A presença da família real portuguesa mudava a configuração urbanística da capital. O Rio de Janeiro, agora apinhado de gente, deveria acomodar fidalgos,

²⁹⁵ Este capítulo retoma e aprofunda a ideia do uso simbólico do indígena para construir um projeto de identidade nacional apenas sinalizada em nossa Dissertação de mestrado: *Um espelho brasileiro: visões sobre os povos indígenas e a construção de uma simbologia nacional no Brasil (1808-1831)*, Op. Cit., orientada pelo Prof. Dr. João Paulo Garrido Pimenta.

²⁹⁶ LYRA, Maria de Lourdes Viana. “O Novo Império Lusitano”. *A utopia do poderoso Império. Portugal e Brasil: bastidores da política 1798-1822*. Rio de Janeiro: Sette Letras, pp. 107-189. PIMENTA, João Paulo Garrido. “Com os olhos na América espanhola: a independência do Brasil (1808-1822)”. *Cadernos CHDD*. Brasília, Fundação Alexandre Gusmão, Centro de História e Documentação Diplomática. – Ano IV, Número Especial, 2005, pp.3-22. SLEMIAN, Andréa e PIMENTA, João Paulo Garrido. *A Corte e o Mundo. Uma história do ano em que a família real portuguesa chegou ao Brasil*. São Paulo: Alameda, 2008, pp.48,49.

funcionários, militares. D. João e Carlota Joaquina passariam a ocupar o Paço do Vice-Rei, agora Paço Real, longe do luxo desfrutado em Portugal.²⁹⁷ Apesar da simplicidade da colônia, uma série de transformações agitou a vida política e econômica do Rio de Janeiro, com a montagem do aparelho de Estado e a intensificação do mercado interno de abastecimento.²⁹⁸ Na América portuguesa, a instalação da corte criaria um ambiente de rápidas transformações e de novas expectativas em relação ao futuro, intensificando o processo iniciado ainda em fins do XVIII com a crise do Antigo Regime, de uma percepção de tempo histórico mais acelerado.²⁹⁹

A dinamização do comércio nas adjacências do Rio de Janeiro, com outras Capitânicas e mesmo aquele praticado com Portugal, Rio da Prata e África permitiria, somada à manutenção de privilégios concedidos pela monarquia, o reforço dos laços entre portugueses dos dois lados do Atlântico.³⁰⁰ Disso decorre desde a criação da Imprensa Régia, em 1808, o surgimento de uma voz uníssona na imprensa periódica sobre a importância atribuída ao comércio e à comunicação entre Capitânicas, e a toda forma de incremento econômico que garantiriam um lugar de destaque no Império Português em crise. Por isso, os indígenas, mormente os *Botocudos* seriam considerados obstáculos a estes propósitos.

Cabe esclarecer que os *Botocudos* formavam grupos indígenas que habitavam os Vale do Rio Doce, Mucuri e Jequitinhonha e eram assim chamados pelos europeus no século XIX por conta de seus botoques labiais de madeira. No século XVI os *Botocudos* eram chamados pelos *Tupis* da costa de *Aimorés* - derivado de *aib-poré* (os moradores das matas); de *aiboré* (malfeitor); de *aimb-buré* (os que usam botoque de emburé) ou ainda de *guaimuré* (gente de nação diferente). Em realidade, esses grupos pertenciam à família linguística *macro-jê* e autodenominavam-se *Guerén*, *Gren* ou *Kren* (cabeça) desde o século XVII.³⁰¹ Os incontáveis *Botocudos* espalhavam-se às margens dos rios

²⁹⁷ SCHWARCZ, Lilia M., AZEVEDO, Paulo César de e COSTA Andela Marques. *A longa viagem da Biblioteca do Rei: do terremoto de Lisboa à independência do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2002, p. 249.

²⁹⁸ DOMINGUES, Ângela. “Dom João, príncipe esclarecido e pai dos povos, e a fundação das colônias suecas de Sorocaba e suíça de Nova Friburgo”. OLIVEIRA, Luís Valente e RICUPERO, Rubens (org). *A abertura dos portos*. São Paulo: Ed Senac, 2007.

²⁹⁹ PIMENTA, João Paulo Garrido e ARAÚJO, Valdeí Lopes de. “História. Linhas gerais da evolução do léxico”. FERES JÚNIOR, João (org). *Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2009, pp.119-140.

³⁰⁰ Andréa e PIMENTA, João Paulo Garrido. *A Corte e o Mundo*. Op, Cit, pp.60,65.

³⁰¹ Essa denominação foi pesquisada para a nossa dissertação de Mestrado e consta nas seguintes obras: PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Tempo da dor e do trabalho. A conquista dos territórios indígenas dos sertões do leste*. São Paulo, FFLCH, 1998, pp.11 e 43 (Tese de Doutorado). Esta classificação também está presente na obra de JEHA, Silvana Cassab. *O padre, o militar e os índios. Chagas Lima e Guido*

entre as Capitanias da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais e a fama de fereza que carregavam causava as mais diversas reações, a maior parte delas, negativas.

Não à toa, na carta de 13 de maio de 1808, o Príncipe Regente D. João autorizou o combate aos *Botocudos* sob o argumento que seria inútil tentar reduzir e civilizar esses povos antropofágicos que estariam causando prejuízos ao invadirem as propriedades dos portugueses e atacam “índios mansos”.³⁰² Não se sabia a quantidade de *Botocudos* “embrenhados nas matas”, nos termos da época. Porém, em 1808, Maria Luíza Marcílio aponta para o total de 4 milhões de habitantes na América portuguesa. Os dados imprecisos e recorremos ainda aos usados em nossa dissertação de mestrado, que dão conta de 260 mil indígenas apenas na região dos rios Negros, Branco e Amazonas.³⁰³ Desse alto número é possível inferir que o número de *Botocudos*, espalhados por grandes extensões em Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia superaria, em muito, o de índios aldeados, o que justificaria perante, os súditos, as preocupações e medidas praticadas por D. João.

Em 1809, o acirramento dos conflitos europeus fazia com que a recém-criada *Gazeta do Rio de Janeiro*, voz oficial da monarquia, reproduzisse um artigo publicado pela *Gazeta de Lisboa* conclamando os portugueses do Reino a lutarem contra Napoleão Bonaparte, o “usurpador bárbaro”:³⁰⁴

“Vale mais combater pela independência da Nação, do que servir de vítima aos caprichos de um Tirano. A Nação, que quer ser livre nenhuma força a ode tornar escrava. Uma Nação levantada em massa tem uma força irresistível. É assim que vos falam, ó Portugueses, os Governadores do Reino, em nome da Religião, que devem proteger, em nome do Soberano, por quem darão a vida; em nome da Pátria, cujos interesses lhes foram confiados por aquele virtuoso príncipe.”³⁰⁵

Marlière: civilizadores de botocudos e kaingangs nos sertões de Minas Gerais, no século XIX. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2005. Dissertação de Mestrado.

³⁰² “Carta Régia ao Governador e Capitão General da Capitania de Minas Gerais Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello sobre a guerra aos Índios Botocudos, de 13 de maio de 1808”. CUNHA, Manuela Carneiro da. *Legislação indigenista no século XIX (1808-1889) – uma compilação*. Op. Cit, p.57.

³⁰³MARCÍLIO, Maria Luíza. “Crescimento histórico da população brasileira até 1872”. http://www.cebrap.org.br/v2/files/upload/biblioteca_virtual/crescimento_historico_da_populacao.pdf, publicação do CEBRAP, acessada em fevereiro de 2016 (repetimos o dado apontado na dissertação de mestrado). As dificuldades em ter estudos estatísticos sobre a população colonial e depois brasileira, entre os séculos XVI e XIX e a escassez de dados precisos sobre estas épocas, são expressos por Marcílio em outras duas publicações: “Os registros paroquiais e a História do Brasil”. *Revista Varia História*, nº31, jan.2004, pp. 13-20 e “A demografia histórica brasileira nesse final de milênio”. *Revista Brasileira de Estudos da População*. v. 14, nº1-2, 1997.

³⁰⁴ *Gazeta do Rio de Janeiro*, 4 de fevereiro de 1809.

³⁰⁵ Idem.

Em Portugal, o autor da publicação, João Antônio Salter de Mendonça argumenta que o heroísmo dos portugueses acabaria com a “morte, desolação e cativo” impostos pelos franceses. Na colônia, porém, a mesma “morte, desolação e cativo” eram os meios postos na lei direcionada aos *Botocudos*. Civilizar os indígenas “possíveis” ou exterminar os resistentes ou “impossíveis” seria fundamental para garantir à América portuguesa um grau maior de civilização, já que agora era o centro de poder havia sido deslocado para o Rio de Janeiro. A questão, embora não central, era tão relevante que no mesmo número da *Gazeta do Rio de Janeiro* uma nota chamou atenção: tratava-se de um anúncio de venda da “Carta régia ao Governador e Capitão General da Capitania de S. Paulo de 5 de novembro de 1808; sobre a cultura dos Campos de Curitiba, e Guarapuava; guerra aos Índios *Bugres*; sua civilização”³⁰⁶. Qual seria o alcance e o público consumidor desse tipo de publicação? Não há como saber ao certo, todavia revela o interesse em difundir esse tipo de informação sobre os indígenas ao público comum e urbano.

Um ano depois da carta régia que autorizava a guerra aos *Botocudos*, o mesmo periódico trazia a notícia da *civilização* dos *Xamichûna* como um exemplo de prosperidade que se espalhava com a chegada da corte.³⁰⁷ D. João seria o grande responsável por colocar a América portuguesa na marcha do progresso, o que se veria, por exemplo, com a conquista, aldeamento e pacificação desse grupo de indígenas da Comarca de Vila Rica:

“No mês de fevereiro deste ano, deu parte o Alferes, Comandante da 2ª divisão que tinha inteiramente conseguido fazer paz com a sobredita Nação em consequência de haver-lhe dirigido dois emissários, Índios já mansos da mesma, que por efeito de repetidos ataques, houvera aprendido com muitos outros: produziu isso o mais feliz resultado, por quanto, vendo-se eles assaltados a miúdo, e por diferentes partes, suas plantações devastadas, e sem meios de hostilizar os Portugueses; facilmente abraçaram o convite feito pelos dois emissários, que desde logo foram seguidos por muitas famílias para o quartel da 2ª divisão, as quais se vão sucedendo diariamente, até o número de 150 cabeças.”³⁰⁸

³⁰⁶ Idem.

³⁰⁷ *Gazeta do Rio de Janeiro*, 13 de maio de 1809.

³⁰⁸ Idem.

Em 22 de dezembro de 1810, a Gazeta do Rio de Janeiro trouxe uma extensa publicação acerca dos *Botocudos*, que inicia com o apoio do redator à lei de extermínio desses grupos indígenas:

“Havendo S.A.R. O Príncipe Regente nosso Senhor dado as mais adequadas e luminosas providências nas Cartas Régias de 13 de maio e 2 de dezembro de 1808, e na de 7 de outubro de 1809, dirigidas ao Governador e Capitão General da Capitania de Minas Gerais, a fim de se conseguir a conquista e civilização da cruel e antropófaga raça dos índios *Botocudos*, dos *Puris* e *Xamixunas*, e outras Nações bárbaras; as quais haviam cometido as maiores atrocidades, e devastações nas margens do Rio Doce, do Piracicaba, do Piranga, e de muitos outros que desaguam naquele Rio, assassinando os Portugueses e os índios mansos nelas estabelecidos e aldeados, sorvendo o sangue desses desgraçados, dilacerando as suas casas e edifícios, temos a satisfação de comunicar ao Público, que estas sábias e Paternais Providências têm exatamente correspondido às bem fundadas esperanças, que elas inspiram a todos que, conhecendo a grandeza do mal, prevendo as suas funestas consequências, e temendo o seu progresso, sinceramente desejavam que lhe fosse aplicado um remédio próprio, havendo sido infrutíferos todos quantos até essa época tinham sido dados, e absolutamente perdidas as despesas que a Real Fazenda havia feito para este fim.”³⁰⁹

O objetivo da notícia é dar conhecimento ao público sobre o extrato de Ofício que a Junta da Conquista e Civilização dos Índios e Navegação do Rio Doce, criada pela Carta Régia de 13 de Maio de 1808, que apresenta as ordens para a atuação das segunda, terceira e quarta Divisões Militares do Rio Doce sobre a *civilização* dos indígenas, destacada no periódico por sua importância em garantir a Navegação do Rio Doce, “que por si só deve elevar ao maior grau de prosperidade, e de opulência, as Capitânicas de Minas Gerais e do Espírito Santo”, pela possibilidade de promover o comércio e transporte de gêneros com a facilidade pelos rios navegáveis que passavam pelas Comarcas de Vila Rica, Sabará e da Vila do Príncipe e desaguavam no Rio Doce.

310

As ordens régias teriam consistido em repartir todo o terreno “infestado pelos Índios” em seis Divisões Militares, que se estenderiam até a cachoeira das Escadinhas, limite das Capitânicas de Minas Gerais e Espírito Santo, nomeando-se para cada uma

³⁰⁹ *Gazeta do Rio de Janeiro*, 22 de dezembro de 1810.

³¹⁰ *Idem*.

delas um Comandante com a Patente de Alferes. Os comandantes deveriam ser escolhidos “por merecimento e provas que já haviam dado de serem próprios para tão áspero e rude trabalho” que seria.³¹¹

“Qual o de uma guerra, que se devia por necessidade fazer a povos bárbaros sem domicílio certo, ou conhecido, no meio de matos extensíssimos e quase impenetráveis, devendo estes serem perseguidos e buscados unicamente pelo trilho, a maneira de feras, para o que seriam inúteis os conhecimentos do mais acreditado General.”³¹²

Há um caráter de continuidade entre as pretensões da segunda metade do século XVIII e agora acerca dos indígenas. Os interesses econômicos e civilizacionais estariam no bojo das decisões do governo. Mas, se o *civilizar*, não fosse possível, o extermínio poderia garantir o aproveitamento das regiões ocupadas pelos povos indígenas mais resistentes. A ocupação militar das áreas ribeiras do interior das Capitanias de Minas Gerais e do Espírito Santo parecia ser tão desafiadora que a escolha dos soldados ter-se-ia dada entre aqueles que melhor suportariam “toda espécie de privações, quando descalços e só defendidos com coletes de algodão capazes de resistir às penetrantes setas dos Índios”. Aos militares, deveres e recompensas caberiam nesta tarefa: entre os primeiros, estaria procurar meios de reduzir, *civilizar* e aldear os indígenas, povoando terrenos “que se forem libertando e livrando de incursões e hostilidades”; garantir a navegação pelo Rio Doce e todos os rios que nele desaguariam, para isso, estudar as suas cachoeiras e obstáculos naturais que devessem ser aplanados. Entre as recompensas, extensivas a todos que povoadores que quisessem ocupar a região, estariam a isenção do pagamento do Dízimo por 10 anos; isenção impostos sobre o comércio feito através da navegação pelo Rio Doce por 10 anos; moratória por tempo de 6 anos a todos os devedores da Fazenda Real que se fossem estabelecer nestes terrenos, aplicando-se à cultura e à mineração.³¹³

Enquanto a noção de *civilização* dos indígenas persistia desde a segunda metade do século XVIII, a de escravidão do indígena - combatida através do discurso pombalino³¹⁴ – retorna nas diretrizes de D. João, o qual estabelece que na formação de

³¹¹ Idem.

³¹² Idem.

³¹³ Idem.

³¹⁴ Ângela Domingues afirma que, no século XVIII, apesar de decretos e bulas papais conferirem a humanidade dos índios e a liberdade dos habitantes naturais dos territórios americanos pertencentes às monarquias peninsulares, a mão de obra indígena era imprescindível para o desenvolvimento econômico

novas aldeias nas Capitanias de Minas Gerais e Espírito Santo, os indígenas conquistados seriam repartidos entre fazendeiros e agricultores que poderiam usar dos serviços deles gratuitamente por um período longo: os indígenas maiores de 12 anos trabalhariam por 12 anos e os menores de 12 anos por 20 para compensar as “despesas de seu tratamento, educação e curativo”. Apesar de o ofício recomendar a construção de igrejas e o depósito da responsabilidade da educação religiosa e civil dos indígenas aos padres, a repartição dos povos conquistados que deveriam trabalhar compulsoriamente em troca do sustento, vestimenta e instrução católica não é vista como escravidão. Aos fazendeiros ou “pessoa rica” que avançassem no “progresso e civilização dos índios”, formando alguma povoação com pelo menos 1200 casais de indígenas adultos trabalhando na agricultura e 100 casais de portugueses, além de ter uma igreja construída, o Príncipe Regente prometia uma mercê.³¹⁵

Anos depois, a carta de 26 de julho de 1811 do Vigário de S. Miguel, Caetano da Fonseca Vasconcellos, escrevia sobre o contato espontâneo de um *botocudo*, o que revelaria “quanto se pode esperar que seja pronta a civilização e pacificação deste bravo Gentio”. Os *botocudos* das brenhas, que não aceitavam o contato com os colonizadores continuariam a ser vistos como feras antropófagas, porém, matizes em suas representações possibilitaria a existência do *botocudo* possível de ser civilizado, portador de docilidade:

“Não deixo de participar a V. E. que em 25 de Janeiro do presente ano na Divisão do Presídio do Cueté foi apreendido um Botocudo que tem feito abismar a todos os habitantes deste Freguesia, e quantos o tem visto e observado. É este um dos chefes daquela Nação que comandava aos mais nos ataques que tem havido com tanto conhecimento e viveza, que não só mostra os lugares dos ataques, mas conhece as pessoas com quem combateu, assinalando-lhes os lugares do corpo, onde empregou as setas, e mostrando no seu também os sinais do chumbo, admira a docilidade, gênio e facilidade com que se entregou à amizade e paz com que é tratado e o asseio com que anda.”³¹⁶

de regiões como a Amazônica e o Maranhão e mesmo para o próprio sistema colonial. No Estado do Grão-Pará, a riqueza verdadeira não era medida pela exploração agrícola, extrativismo das drogas do sertão, produção artesanal ou atividade pecuária, mas na força de trabalho indígena que impulsionava essas atividades. DOMINGUES, Angela. “Os conceitos de guerra-justa e resgate dos ameríndios do Norte do Brasil”. SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org). *Colonização e escravidão*. Op. Cit, pp. 45,54.

³¹⁵ Idem.

³¹⁶ *Gazeta do Rio de Janeiro*, 8 de janeiro de 1812.

Em 10 de março de 2012, o periódico baiano *Idade d'Ouro do Brasil* publicou o “Ofício do Alferes Julião Fernandes Leão, Comandante da 7 Divisão Militar, escrito em 1 de outubro de 1811 à Junta da Conquista, e Civilização dos Índios, e Navegação do Rio Doce da Capitania de Minas Gerais”, extraído da *Gazeta do Rio de Janeiro* de 14 de dezembro de 1811. Nele, Julião Fernandes Leão afirma que a brandura não seria o melhor meio para *civilizar* os *Botocudos*, por estarem sempre ocupados em “destruir culturas, assassinar e devorar nossos compatriotas”. Em discurso voltado mais para enaltecer a monarquia do que dar notícias efetivas, O comandante atribui à carta régia de 13 de maio de 1808 o fim imediato dos “clamores do povo e das horrorosas cenas de antropofagia” e o retorno de famílias inteiras aos seus lares para cultivar seus terrenos e estabelecimento de novas famílias. Depois da conversão voluntária dos *Xamixunas*, grupos de *Botocudos* dariam “dariam mostras de reconhecerem nossa superioridade” e buscariam amizade.³¹⁷

No mesmo ofício, Julião Fernandes Leão narra minuciosamente os contatos com os *Botocudos*, realizados através do oferecimento de ferramentas, alimentos e outros produtos aos indígenas, que agradeceriam com o que o autor chama de “amizade”, mas na prática era sujeição. Dessa relação de domínio e sujeição resultariam avaliações mais positivas em relação a esses povos, vistos como “bem apessoados” e capazes de estabelecerem uma “convivência harmoniosa” com os brancos. Persuadido de que os *Botocudos* não queriam guerra, o comandante ainda reproduz a sugestão de um padre de criar aldeias de *Botocudos* e outros indígenas como os *Tocaiós*.³¹⁸ Há, portanto, uma completa desconsideração das diferenças culturais entre os grupos indígenas. Além disso, ao aceitarem a *civilização*, deveriam abandonar os seus costumes e hábitos, tornando-se, assim, iguais a todos os outros aldeados.

Uma reflexão bastante interessante foi publicada em 1812. Nela, a América portuguesa é narrada como um “asilo da tranquilidade” diante da “mania revolucionária que tem feito arder o mundo velho”. Essa paz seria garantida pela aliança com a Grã-Bretanha, que protegia a colônia de ataques marítimos; pelos “longos desertos” que impediriam incursões americanas e pelo seu povo, “naturalmente meigo, e dócil que está ao abrigo de revoluções intestinas”. Os três séculos de colonização não garantiriam, porém, o desenvolvimento da arte e da economia. A América portuguesa contaria

³¹⁷ *Idade d'Ouro do Brasil*, 10 de março de 1812. O conteúdo de publicação deste número, em especial, já era de nosso conhecimento e consta em nossa dissertação de mestrado. LOURENCO, Jaqueline. *Um espelho brasileiro...* Op. Cit.

³¹⁸ *Idem*.

somente com uma natureza próspera, condição que poderia ser superada com a presença da família real no Rio de Janeiro e medidas como a abertura de novas estradas que fizessem comunicáveis todos os pontos da colônia e o aumento da população. Seguindo a onda de otimismo que nascia a partir das notícias que chegavam sobre alianças de portugueses com indígenas (inclusive os tão temidos *botocudos*), o povoamento das regiões distantes do litoral a partir do estabelecimento de grupos indígenas seria defendido³¹⁹:

“O Coronel Belfort acaba de ser o Autor de uma célebre viagem do Maranhão até a Corte do Rio de Janeiro; e de outra do Pará pelo rio Tocantins até Goyazes. Algumas fazendas abandonadas por causa do assalto que os Gentios faziam tornam a povoar-se de novo, as estradas onde eles salteavam os passageiros estão limpas e tem –se descoberto em toda parte que os Gentios são fáceis de se domesticar, o que será tão interessante para eles, como vantajoso à nossa população e a Comércio do interior. Estes sucessos devem produzir em nós as seguintes reflexões: o Brasil é sumamente despovoado; e nós devemos procurar todos os recursos para aumentar a sua população. E que outro melhor recurso pode haver que o da civilização dos Índios?”³²⁰

Seguindo princípios da segunda metade do Setecentos, o redator coloca-se contra as missões, pois apesar de ser defendida “pela opinião geral” não resultaria em aumento populacional, pois sertanejos e missionários confessariam que missões que contavam com 200 e 300 indígenas em seu início, não contariam com mais de quarenta e poucos:

“Logo as missões não favoreceram a população; nem promoveram a civilização porque esses mesmos poucos que lá habitam são, por exemplo, preguiçosos, estúpidos, inúteis à sociedade e dados à bebedice de uma certa droga extraída da mandioca, que não exige algumas indústria na sua fabricação. (...) É verdade que a Religião é o primeiro passo para a civilização, porém deve ser uma Religião prática, e não puramente especulativa com a que os Missionários ensinam: quero dizer, deve-se persuadir aos Índios, que Deus os criou para trabalhar; e que a ociosidade, e a bebedice são pecados que ofendem o Céu e a saúde.”³²¹

³¹⁹ *Idade d'Ouro do Brasil*, 29 de maio de 1812.

³²⁰ *Idem*.

³²¹ *Idem*.

Para resolver o problema do povoamento, o autor sugere não o aldeamento, mas a criação de colônias e a mistura dos indígenas com os europeus brancos e pobres para “os estimular com seu exemplo, e fazê-los amar as comodidades da vida, procuradas com trabalho”. Os indígenas são ainda comparados aos selvagens europeus no que concerne à preguiça:

“Não se nos diga que os Índios são naturalmente madraços, que tem grande horror ao trabalho, e que é impossível convertê-los ao nosso modo de vida. Estes efeitos foram também naturais aos selvagens da Europa, como refere Tácito; o homem é naturalmente preguiçoso em toda parte do mundo, e dado a grandes vícios, a educação e as artes criam o homem de novo, e dão-lhe uma natureza segunda.”³²²

As pressões inglesas para o fim do tráfico negreiro³²³ aparecem imbricadas à questão do indígena como mão de obra no periódico *Idade d'Ouro do Brasil* de junho de 1812. Como afirmou Marquese, desde 1807, a Bahia era palco de constantes revoltas de escravos, que teriam seu ápice na dos Malês, em 1835.³²⁴ Diante de acaloradas opiniões sobre o assunto nos meios políticos da época, o redator posiciona-se a favor da abolição gradual do tráfico negreiro, usando como justificativas o fato de que seria perigoso “abalar um edificio velho”, embora fosse a escravidão injusta e antipolítica por contrariar o direito natural e opor-se aos interesses da nação por fomentar a preguiça “fazendo com que os nacionais tenham horror ao trabalho”. A falta de braços para as atividades econômicas seria um grande obstáculo que impediria o fim abrupto da chegada de novos escravos e por isso o cativeiro dos negros deveria ser destruído como teria sido a libertação dos indígenas: lenta.³²⁵

Pode-se dizer que os indígenas cada vez mais eram vistos como possibilidade de servirem aos interesses dos portugueses como povoadores e mão de obra. Isso explica as publicações pelo periódico *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, entre 1813 e 1814, de memórias e outros textos produzidos em fins do

³²² Idem.

³²³ MARQUESE, Rafael Bivar. “A dinâmica da escravidão no Brasil. Resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX”. *Novos estudos Cebrap*, nº74, 2006, disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n74/29642.pdf>, acessado em fevereiro de 2016. A questão do fim do tráfico negreiro aparece ainda em: BETHELL, Leslie. *A Abolição do Comércio Brasileiro de Escravos. A Grã-Bretanha, o Brasil e a Questão do Comércio de Escravos, 1807-1869*. Brasília: Senado Federal, 2002. E FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em Costas Negras. Uma História do Tráfico Atlântico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

³²⁴ MARQUESE, Rafael Bivar. “A dinâmica da escravidão no Brasil”. Op. Cit.

³²⁵ *Idade D'Ouro do Brasil*, 16 de junho de 1812.

século XVIII e início do XIX que narravam condições geográficas, possibilidades de aproveitamento econômico e características de grupos indígenas em várias partes da América portuguesa. Os objetivos das publicações eram bastante claros.³²⁶

“Fazer conhecer este continente, tão ignorado ou tão desfigurado por aqueles que às cegas ou prevenidos tem escrito a seu respeito, e desejando aproveitar todas as notícias verdadeiras que chegam à nossa mão, temos hoje a satisfação de apresentar os progressos da povoação e civilização dos lugares mais centrais, há pouco desertos ou infestados por nações bárbaras e ferozes”.³²⁷

Em seu primeiro número, *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro* traz uma memória acerca da produção de açúcar e algodão na Capitania do Piauí. Nela, justifica a introdução da cultura algodoeira pelos portugueses, já que a colônia seria habitada por “povo selvagem, que vive nos bosques do Brasil em um estado bem vizinho ao natural, anda inteiramente nuas”.³²⁸ Na memória sobre a descoberta do ouro em Minas Gerais, aparece a importância do auxílio dos indígenas cativados em Caeté e Rio Doce que teriam auxiliado os sertanistas de São Paulo no encontro das minas.³²⁹ A publicação seguinte descreve a Capitania da Paraíba do Norte, cujo número de habitantes segue em tabela logo abaixo:

Mapa dos Habitantes da Capitania da Paraíba do Norte entre 1812 e 1811				
	1812		1811	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
Branços	17833	18169	22560	22648
Índios	1567	1734	1707	1698
Pretos	3747	3776	4228	4198
Mulatos	<u>17696</u>	<u>17652</u>	<u>23621</u>	<u>24114</u>
	40843	41331	52116	52658

O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro, nº4, 1813.

³²⁶ *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº3, 1814.

³²⁷ *Idem*.

³²⁸ “Memória sobre a cultura dos algodoeiros, por Manoel Arruda da Camara, Doutor em Medicina pela Universidade de Montpellier, da Academia de Ciências da mesma Cidade, Correspondente da Sociedade de Agricultura de Paris e da Academia Real das Ciências de Lisboa, e Naturalista empregado no serviço de S. M Fidelíssima na capitania de Pernambuco, ano de 1797”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº1, 1813.

³²⁹ “Memória Histórica e Geográfica da descoberta das Minas, extraída de manuscritos de Cláudio Manoel da Costa, Secretário do Governo daquela Capitania, que consultou muitos documentos autênticos, existentes na secretaria do governo e em outros arquivos”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº1, 1813.

No quinto exemplar é narrada a *História da Viagem da Capitania de S. Paulo à Vila de Cuiabá*. Embora sem apresentar a data em que foi produzido, o texto apresenta um mapeamento dos grupos indígenas conhecidos durante o caminho percorrido, às margens do Rio Pardo e, por isso, aparecem diferentes representações acerca deles, ora positivas, ora negativas:³³⁰

“[Rio Pardo] Povoado de caças como veados brancos, perdizes e tudo com profusão, o que convida e atrai os viajantes a saltarem das canoas, para se divertirem e aproveitarem desta abundância, mas o temor de cair em alguma trama do indômito e ardiloso gentio *Caiapó* priva a muitos do gozo deste útil divertimento, e os quais não podem resistir a este incentivo, tem o cuidado de usar de todas as precauções possíveis para não perecerem às mãos destes selvagens. (...) No interior destas ribeiras vivem muitos gentios *Bororós* e *Pareciz*, dos quais se serviram os primeiros descobridores para a conquista de outras nações, por serem valorosos e insignes brigadores.”³³¹

Uma longa *História do Rio de Janeiro* foi publicada nos números 5 e 6, narrando a aliança dos *Tamoios* com Villegagnon na época do estabelecimento da colônia de calvinistas que chegaram em Cabo Frio no ano de 1556. Os índios hostis, que “infestavam os portos” comeriam os católicos jogados a eles pelos calvinistas.³³² As publicações indicam que o foco era *conhecer* para aproveitar o espaço, e no caso dos indígenas, *civilizar*, ainda que as informações sobre o território colonial português na América fossem difusas e muitas vezes pouco verossímeis. Desse modo, as publicações d’ *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro* iam servindo como um mapeamento das muitas partes da América portuguesa, com suas gentes, costumes e paisagens.

O interesse em toda a região amazônica aparece no primeiro número de 1814, com a publicação de uma descrição que toma cinco números e descreve vários grupos indígenas como os *Guaycurús* e *Payaguás*. O sexto número conta com uma lista de agrupamentos indígenas “ainda não domados” espalhados pelos campos dos *Parecis*, na face ocidental da serra de mesmo nome e sobre os rios afluentes do Rio Guaporé, no Mato Grosso: os *Cabixis*, *Cabixis-u-ajururis*, parte dos *Parecis*, que recusariam a

³³⁰ “História da Viagem da Capitania de S. Paulo à Vila de Cuiabá”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº4, 1813.

³³¹ Idem.

³³² “História do Rio de Janeiro, descobrimento e primeira restauração deste Território (para servirem à História dessa cidade)”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº5-6, 1813.

aliança dos portugueses e ter-se-iam unido aos *Cabixis* e *Mambarés*, *Ababás*, *Puchucazes*, *Guajerús*, *Mequens*, estes últimos considerados uma “nação mansa”, *Paitins* “nação valente e numerosa”, *Aricononés*, e *Lambis*, *Tumarares*, *Cutriás*, *Cautariós*, *Pacas-Novas*. Na face leste da serra, outras muitas e as mais conhecidas seriam *Maturarés*, *Mambarés*, *Apiacás*, *Cabahibas*, *U-y-apas* (“nação feroz”), *Mambriarás*, *Tamarés*, *Puchacaz*, *Sarumás*, *Uhahias*, *Xacuruhinas*, *Quajajas* e *Bacuris*, *Camarares*, *Quariteres*.³³³

As publicações não são dotadas de um rigor científico, ou compromisso com as fontes dos textos publicados, suas datas, autores e origem. Talvez por isso o título d’*O Patriota* carregue *Literário* e não *Histórico* e reproduza uma variedade de representações dos indígenas que remetem tanto ao século XVIII quanto ao XVII e que indicam a longa permanência dessas visões, das quais os portugueses se valeriam no Oitocentos. Assim, no *Discurso do Doutor Duarte Ribeiro de Macedo sobre a introdução das Artes no Reino*, enviado a Paris em 1675, os indígenas e negros são descritos como “frutos rústicos e naturais, sem sociedade civil e sem o que o distingam das feras”³³⁴. Não à toa, o mesmo número do periódico apresenta as *Notícias das novas povoações de S. Pedro de Alcântara e S. Fernando no Pará*³³⁵, e a *civilização* recente dos temidos *Macamecrans*:

“Esta nação, a quem erradamente chamavam *Timembés* era temida por todos os fazendeiros dos sertões da capitania do Maranhão pelas hostilidades que ali faziam, e empecendo ao princípio ao novo colono, este em vez de o perseguir, empregou mimos e ofertas que chamaram à sua amizade, de maneira que, abandonando as suas aldeias, vieram estabelecer-se nas vizinhanças da povoação, dentro da qual está frequentemente grande número deles. Perseguido por outras nações Índias, quais a *Xarente*, *Xavante*, *Canacatagé*, *Norocagé*, *Poxeti* (*antropófaga*), *Porecamecran*, *Curemecran*, acolheram-se os macamecrans à proteção dos portugueses, que os auxiliaram em três expedições contra os *Canacatagés*, e *Norocagés*, com a mira porém de não destruir, antes conquistar os inimigos.”³³⁶

³³³ “Descrição da Capitania de Mato Grosso”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº1-6, 1814.

³³⁴ “Discurso do Doutor Duarte Ribeiro de Macedo sobre a introdução das Artes no Reino”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº2, 1814.

³³⁵ “Notícias das novas povoações de S. Pedro de Alcântara e S. Fernando no Pará”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº2, 1814.

³³⁶ *Idem*.

O fundador da Vila de São Pedro de Alcântara, Fernando José Pinto, teria saído da Comarca Norte da Capital de Goiás e fundado às margens do Rio Tocantins uma povoação e teria se valido da inimizade entre os diferentes povos indígenas para atrair os *Macamecrans*, já que oferecia prêmios aos guerreiros que conduzissem os inimigos vivos à sua povoação. Ou seja, ao mesmo tempo em que os portugueses destacavam a barbárie resultante do estado quase permanente de guerra entre os indígenas, eles mesmos apoiavam-na segundo os seus próprios interesses. Os *Mecamecrans* teriam aprisionados 52 indígenas dos variados povos acima mencionados que teriam sido repartidos entre os fazendeiros e instruídos na língua portuguesa, educados segundo os usos e costumes dos colonizadores e convertidos à fé católica. Cabe ressaltar a linha tênue que separava *civilização* e *escravização*, uma vez que os indígenas vencidos foram forçados a abraçarem um novo modo de vida.³³⁷

A *História dos Índios Cavaleiros da Nação Guaycurú*, analisada no capítulo primeiro desta tese, foi publicada no quarto número, o que ajuda a justificar o caráter de continuidade em uma longa duração das representações acerca dos indígenas, uma vez que esse texto permeia os três períodos aqui estudados: o da sua produção, na segunda metade do século XVIII (1795), sua publicação no início do XIX, no contexto da presença da corte portuguesa no Rio de Janeiro pelo periódico *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro* (1814), e durante o Império do Brasil, na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (1839).³³⁸

No *Roteiro em que se propõe um novo estabelecimento de povoação que comunique pelo interior do país, do Rio Parnaíba da Capitania do Maranhão ao rio Tocantins da Capitania do Pará*, a redução dos povos indígenas não é vista como impraticável desde que se conheça a fundo “o caráter destas nações e a natureza do país, trabalho que demanda cultura”³³⁹. Este trecho representa a síntese dos objetivos das

³³⁷ Idem.

³³⁸ “A História dos Índios Cavaleiros da Nação Guaycurú, escrita no Real Presídio de Coimbra no ano de 1795, por Francisco Alves do Prado, Comandante do mesmo, em que descreve os seus usos, costumes, leis, alianças, ritos, governo doméstico: as hostilidades feitas a diferentes Nações bárbaras e aos Portugueses e Espanhóis, males que ainda são presentes na memória de todos”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº4, 1814 e *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T1, 1839. (Op. Cit).

³³⁹ “Roteiro em que se propõe um novo estabelecimento de povoação que comunique pelo interior do país, do Rio Parnaíba da Capitania do Maranhão ao rio Tocantins da Capitania do Pará como projeto interessante à redução das Nações silvestres, à povoação e cultura das referidas capitanias”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº4, 1814.

publicações d'*O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro que refletem o pensamento da época: conhecer para aproveitar (e civilizar)*.

Em 1814, data das publicações acima analisadas, chegava ao fim a guerra peninsular que motivou a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro. Com isso, também cessava a necessidade circunstancial da presença da corte na colônia. A realização do Congresso de Viena (1815) redefiniria fronteiras na Europa e garantiria a Portugal o reconhecimento de seus domínios e fronteiras. A pressão dos portugueses para o retorno da família real deixaria D. João em uma situação embaraçosa: sua saída da colônia poderia resultar em emancipação e perda do território, haja vista o contexto das independências na América espanhola e o processo de politização que teria dado origem ao nascimento de grupos políticos ilustrados e simpáticos às ideias liberais. Sua fixação no Rio de Janeiro, por outro lado, poderia levar a uma insurreição em Portugal e à perda do trono. A saída seria a criação do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, ainda em 1815, como uma tentativa de criar uma identidade comum e que remontava ao passado do Império Português.³⁴⁰

A crise do modelo econômico mercantilista e da soberania política centrada no monarca, agravada pela recente guerra, abalava as estruturas da política portuguesa. A criação do Reino Unido seria uma maneira de ainda manter uma coesão entre as diferentes possessões portuguesas. Para colocar em prática a concepção de Portugal como um grande Império, era necessário dotar suas partes de um caráter *civilizacional* amplo.³⁴¹ Por isso, permaneciam as preocupações em relação ao destino das populações indígenas que habitavam o interior do que fora a América portuguesa. No *Idade d'Ouro do Brasil*, essa tarefa de *conhecer, aproveitar e civilizar* estaria sendo praticada por D. João com enorme sucesso³⁴², o que validava ainda mais a “utopia de um poderoso Império”, título da obra de Maria de Lourdes Viana Lyra:³⁴³

“Nenhuma Nação do mundo se pode gabar de possuir um Soberano mais Amigo de seu povo do que nós; e os desvelos do P.R.N.S. já se tem empregado com sábia circunspeção no objeto de que tratamos. Desde o Grão Pará até o Rio de Janeiro estão

³⁴⁰ ARAÚJO, Ana Cristina. “Um Império, Um Reino e Uma monarquia na América: as vésperas da independência do Brasil”. JANCSÓ, István. *Independência: História e Historiografia*. Op. Cit, pp. 262-260.

³⁴¹ LYRA, Maria de Lourdes Viana. “O Novo Império Lusitano”. *A utopia do poderoso Império*. Op. Cit, pp. 107-189.

³⁴² *Idade d'Ouro do Brasil*, 25 de abril de 1815.

³⁴³ LYRA, Maria de Lourdes Viana. “O Novo Império Lusitano”. *A utopia do poderoso Império*. Op. Cit.

abertos interessantes pontos de comunicação: o assalto dos Índios está evitado, e desde que a população do interior for numerosa e por consequência a cultura, veremos surgir do imprevisto aquela prosperidade, e grandeza de que o Brasil é suscetível.”³⁴⁴

Em 1817 os acontecimentos de Pernambuco convulsionavam a política da época. A instalação de um governo republicano desafiava a soberania real e foi duramente combatida pelas tropas realistas que conseguiram pôr um fim de modo breve.³⁴⁵ As representações dos indígenas durante essa época de contestações e repressão não se alterariam. A comunicação entre as Capitanias, a abertura de estradas, agricultura e a mineração continuariam a ser objeto de interesse da coroa e para isso era importante promover o “progresso da pacificação e civilização dos Índios”, nas palavras do próprio D. João VI em carta endereçada ao Capitão General da Capitania de Minas Gerais, Dom Manoel de Portugal e Castro.³⁴⁶

A atuação da “Junta Militar para a conquista e civilização dos índios” seria um exemplo de sucesso no incremento da comunicação entre as Capitanias de Minas Gerais e da Bahia. O estabelecimento de uma colônia pelo comandante da sétima divisão, Julião Fernandes Leão, povoada por *Botocudos* que teriam abandonado “sua natural ferocidade” para dedicarem-se à agricultura, revelaria que mesmo povos indígenas tão temíveis poderiam ser civilizados.³⁴⁷ O aldeamento a partir da criação de missões é criticado, não obstante a ênfase na importância da disseminação do catolicismo entre os indígenas. Persistem, ainda, as antigas representações dos indígenas:

“Parece de absoluta necessidade instruir os novos Colonos nos princípios da Religião, a que em todos os tempos foi o primeiro móvel da civilização; mas o sistema atual das Missões é de mui pouco proveito como a experiência tem mostrado depois dos Jesuítas. Os Índios que atualmente existem debaixo das Missões nem se aumentam em número, nem se fazem úteis ao estado por sua indústria e trabalho (falamos nós desta Capitania) donde se colhe que eles não tiram das ideias da Religião aquele amor à ordem, ao

³⁴⁴ *Idade d'Ouro do Brasil*, 25 de abril de 1815.

³⁴⁵ BERNARDES, Denis A. de Mendonça. “Pernambuco e sua área de influência: um território em transformação”. JANCSÓ, István. *Independência: História e Historiografia*. Op. Cit, pp. 379-409. Sobre a Revolução de 1817 em Pernambuco: LIMA SOBRINHO, Barbosa. *Pernambuco: da Independência à Confederação do Equador*. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife, 1998 A outra independência: o federalismo pernambucano de 1817 a 1824. São Paulo: Ed. 34, 2004. SILVA, Luiz Geraldo. “Pernambucanos, sois portugueses!: Natureza e modelos políticos das revoluções de 1817 e 1824”. *Almanack Brasileiro*, nº1, 2005. <http://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11605/13374>.

³⁴⁶ “Carta Régia ao Governador e Capitão General da Capitania de Minas Gerais Dom Manoel de Portugal e Castro”. *Idade d'Ouro do Brasil*, 30 de setembro de 1817.

³⁴⁷ *Idade d'Ouro do Brasil*, 12 de maio de 1818.

trabalho, e aos bons costumes, objetos que a Religião inspira quando é bem ensinada e dirigida. É de esperar que estas coisas se remendem brevemente, e que a sabedoria do Governo aplique todos os meios necessários ao objeto desejado que é a civilização dos *Botocudos*, a cultura de terras, a fácil transitabilidade do Rio, a comunicação frequente de Minas com a Bahia.”³⁴⁸

O exemplo no combate aos indígenas resistentes, autorizado pela carta régia de 13 de maio de 1808, seria visto como uma medida exemplar, a ser seguida, inclusive, pelos Estados Unidos. O contato dos redatores do periódico *Idade d’Ouro do Brasil* - que como visto, era uma voz de apoio à corte portuguesa - com uma *Gazeta* de Nova York resultaria na publicação de uma pequena nota na edição de 7 de agosto de 1818 que conclamava os habitantes brancos da Giorgia a aliarem-se a grupos indígenas para combater os grupos “de pele vermelha” mais hostis. Criticando a passividade dos norte-americanos, diferente de D. João VI, o redator do periódico baiano afirmou: “o Governo Americano nenhuma importância dá a semelhantes fanfarronadas” que apenas seriam resolvidas com leis ásperas e meios rigorosos no trato com os indígenas.³⁴⁹

Os meios de *civilizar* também eram tema recorrente nos periódicos. Enquanto em algumas publicações, como a anterior, é reforçado o uso da violência, em, outras como a publicada pela *Gazeta do Rio de Janeiro*, sugerem que os indígenas deveriam ser atraídos à civilização através da amizade. Assim, a *Memória* de João Gonçalves da Costa, que narra a conquista do Rio Pardo, é considerada “digna de curiosidade pública”. O encontro entre o conquistador e os indígenas *Mongoyos* seria mobilizado pela paz e docilidade que teriam quebrado a resistência dos indígenas. Estes, espontaneamente, contribuiriam para o estabelecimento de uma povoação e combate aos *Botocudos*, seus inimigos.³⁵⁰ Destaca-se o incentivo, novamente, às guerras entre diferentes populações indígenas das quais se favoreceriam os portugueses e a representação positiva construída pelos colonizadores acerca dos povos aliados, ou seja, os indígenas que por aceitação, necessidade ou conquista contribuiriam para os propósitos dos portugueses e seriam seus *amigos*, enquanto os resistentes eram considerados *bárbaros*, *rudés*, *cruéis*. Entre a *brandura* e a *violência*, a proposta que consta no periódico *Idade d’Ouro do Brasil*, ao fim da década de 1810, em opinião

³⁴⁸ Idem.

³⁴⁹ *Idade d’Ouro do Brasil*, 7 de agosto de 1818.

³⁵⁰ *Gazeta do Rio de Janeiro*, 16 de setembro de 1818.

voltada para os conflitos entre indígenas e brancos nos Estados Unidos, a sugestão era do misto entre ambas:

“A experiência tem mostrado claramente que comunidades selvagens independentes não podem existir muito tempo dentro dos limites de uma população civilizada. Os progressos da última têm quase invariavelmente terminado em extinção da primeira, especialmente das tribos pertencentes à nossa porção deste hemisfério, entre as quais tem sobressaído a brandura de sentimentos, e a bravura em ação. Para civilizá-las e até para prevenir a sua extinção, parece indispensável que cesse a sua independência, como comunidades, e que a superintendência dos Estados Unidos sobre eles seja completa e indisputável. Então eles abandonarão mais facilmente o estado de caçadores e se voltarão à aquisição e cultura da terra e a outros esforços tendentes a desatar os laços que os prendem como comunidades selvagens, e a dar novo caráter a cada indivíduo.”³⁵¹

A publicação acima data de 1819, às vésperas da Revolução do Porto. Em 1820, a convocação das Cortes Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa e os acontecimentos políticos que delas decorreram alterariam profundamente o cenário político no Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves³⁵². O regresso da família real a Portugal em 1821 aceleraria ainda o processo que levou à independência do Brasil, em 1822. Neste momento, o esboço de uma identidade nacional amparada nas representações simbólicas dos indígenas delineava-se, contrapondo os “portugueses de cá”, favoráveis à independência que e os de “lá” que defendiam a manutenção do controle português sobre o Reino Unido e posteriormente, Brasil. Os “de cá” forjariam uma certa ancestralidade ligada aos indígenas no bojo das lutas políticas. A análise dessas representações simbólicas ou alegóricas dos indígenas após 1820 serão apresentadas adiante.

³⁵¹ *Idade d'Ouro do Brasil*, 29 de junho de 1819

³⁵² BERBEL, Márcia Regina. *A nação como artefato. Deputados do Brasil nas Cortes portuguesas 1821-1822*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 1999. ROCHA, Antônio Penalves. *A recolonização do Brasil pelas Cortes: histórias de uma invenção historiográfica*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009. SCHULTZ, Kirsten. “A era das revoluções e a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro (1790-1821)”. MALERBA, Jurandir (org.) *A independência brasileira: novas dimensões*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 55-97.

2. 2. O índio sob o olhar estrangeiro: J. Mawe, (1807-1811), Maximiliano Wied-Neuwied (1815-1817), Spix e Martius (1817-1820) e Langsdorff (1822-1829)³⁵³

2. 2. 1. John Mawe (1807-1811): elogio à colônia

A transferência da família real portuguesa para a América em 1807 e a abertura dos portos no ano seguinte possibilitaram que um grande número de visitantes provenientes de diversas nações europeias aportassem na América portuguesa. Eram comerciantes, artistas, naturalistas, geólogos ou diplomatas. Os relatos por eles deixados acerca da geografia, da flora, da fauna, dos habitantes e seus costumes têm grande valor na tentativa de compreender o passado colonial e posteriormente a construção do Estado-nação. Deste modo, pode-se dizer que parte do *olhar sobre si* na América portuguesa e no Brasil independente foi formado através do *olhar do outro*, já que no contexto da luta pela emancipação política e da construção de uma identidade nacional brasileira a ideia de *civilização* prevalente era o modelo europeu, ainda o indígena fornecesse simbolicamente um dos importantes subsídios a esta identidade. Neste momento, como atesta Miriam Moreira Leite, os viajantes seriam responsáveis por uma série de representações que foram incorporadas à historiografia do século XIX, possivelmente por reforçarem *representações nacionais*.³⁵⁴

Elis Pacífico Silva acredita que o discurso dos viajantes estrangeiros - principalmente daqueles oriundos da Grã-Bretanha, por ser a primeira nação a gozar dos privilégios de abertura dos portos - constitui um material importante no que se refere à possibilidade de percepção acerca dos habitantes da América portuguesa uma vez que “as bagagens culturais diversificadas destes indivíduos, somadas a uma visão externalizada das características do Brasil, além de garantirem um ponto de referência na compreensão da multiplicidade de identidades já disponíveis no início do século XIX, produziam expressões identitárias remetidas às coletividades sociais que logo tornar-se-iam parte integrante de uma nação brasileira que ainda era inexistente”.³⁵⁵ A análise de Elis Pacífico Silva dialoga com as proposições de Karen Macknow Lisboa

³⁵³A escolha de tais viajantes deu-se pelo tempo de permanência de cada um deles que abrange todo o período estudado, os diversos interesses que motivaram a vinda para a América portuguesa e os caminhos percorridos pelo território que podem dar uma ideia geral sobre as imagens construídas acerca dos indígenas em diferentes partes da colônia e do Brasil independente (no caso de Langsdorff).

³⁵⁴ LEITE, Miriam L. Moreira. *A condição feminina no Rio de Janeiro, século XIX: antologia de textos de viajantes estrangeiros*. São Paulo: Hucitec, 1981, p. 31.

³⁵⁵ SILVA, Elis Pacífico. *A construção de uma identidade nacional brasileira em visões estrangeiras (1808-1822)*. São Paulo: FFLCH, 2015, pp. 11-15. Dissertação de Mestrado.

sobre os registros deixados pelos viajantes que, para esta última, seriam referências para a construção de uma imagem de Brasil como *nação* e do uso do termo *brasileiro* para identificar a coletividade por ela abarcada.³⁵⁶

Desde a segunda parte do século XVIII, novas formas de sociabilidade confluíram para a formação de identidades coletivas que colocaram em questão as estruturas do Antigo Regime. Durante o processo de independência, houve uma articulação de indivíduos que passariam a ser considerados pertencentes à *nação brasileira* que, apesar de não estar ainda construída, esboçava alguns fundamentos e estava presente no universo linguístico dos agentes sociais envolvidos no processo e dentre eles, os viajantes europeus. Foram estes viajantes que, imersos no território da América portuguesa, e posteriormente Brasil, presenciaram e diagnosticaram as condições de realização da independência e as possibilidades de formação identitária. Seriam eles, ainda, a expressar uma visão particular dos atributos coletivos da população residente no Brasil, “formulando, a partir de prognósticos e projetos de futuro, expressões pioneiras de uma identidade brasileira (estabelecida plenamente após a independência)”³⁵⁷.

Aproveitando-se da abertura dos portos, em 1807 chegava à América portuguesa o comerciante inglês John Mawe, motivado pelo interesse em conhecer e negociar as pedras preciosas que existiam na colônia. Estas, aliás, o permitiriam, mais tarde, abrir uma loja em seu país de origem e torná-lo conhecido em diversos locais da Europa como um mineralogista. Por esta razão, a viagem de Mawe contemplou Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais (onde se deteve por mais tempo) e Mato Grosso. Suas memórias conformaram um dos primeiros relatos impressos de estrangeiros sobre o período, contando não apenas com a descrição das gemas que negociava pelas vilas das Gerais, mas revelava também suas impressões acerca da natureza – que iam do relevo aos animais e espécies vegetais –, da arquitetura na conformação de vilas, dos hábitos dos habitantes (alimentares, comportamentais, de higiene). Pouco escapava aos olhos do inglês que, em sua narrativa, foi bastante generoso nas avaliações positivas acerca da realidade na qual esteve imerso por quatro anos. Parte dessa visão explica-se pelo fato de que sua permanência foi amparada pelo

³⁵⁶ LISBOA, Karen M. “Os olhos estrangeiros sobre o Brasil do século XIX”. *Viagem incompleta: a experiência Brasileira (1500-2000)*. São Paulo: Ed Senac, 2000, p. 268.

³⁵⁷ SILVA, Elis Pacífico. *A construção de uma identidade nacional brasileira em visões estrangeiras (1808-1822)*. Op. Cit, pp. 12-14. A ideia de se pensar “horizontes de perspectiva” a partir de “espaços de experiência” está presente na obra de Reinhart Koselleck. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contrinuição à semântica dos tempos modernos*. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed PUC Rio, 2006.

Conde de Linhares e a autorização para a viagem dada pelo Príncipe Regente D. João, a quem a obra foi dedicada.³⁵⁸

O interesse econômico de Mawe na exploração do território e acesso à região mineradora talvez seja a chave de compreensão para as considerações bastante tolerantes que faz a respeito dos lugares e pessoas que encontra pelo caminho, o que nem sempre foi a tônica das narrativas de viagens feitas posteriormente por outros europeus. Já na dedicatória, deixa clara a sua função de descrever as condições da agricultura e da mineração nos domínios portugueses na América, sugerindo melhoramentos que aumentariam a renda da coroa, multiplicando os recursos de Portugal e da colônia. Seu relato seria, por essa razão, “imparcial e livre de qualquer preconceito”³⁵⁹ ao menos na auto-imagem do autor.

A bordo de uma embarcação inglesa vinda de Montevideo, Mawe chegou à Santa Catarina em 1807. Ao caracterizar a Vila de São José, imprime suas primeiras opiniões sobre o ambiente e os indígenas:

“Próximo a este lugarejo há um vale adorável, denominado Picada, ornado por cottages brancos, cobertos de alamedas de laranjeiras e plantações de café. As colinas, de declives suaves, que circundam este lugar, projetam, além delas, no cenário, em efeito pitoresco, selvagem e impetuoso. Este vale, e outros que lhe são contíguos, formam os limites do território habitado por portugueses, pois nas terras a oeste, apesar da distância considerável, moram os antropófagos, aqui chamados de *Bugres*. Estes selvagens vivem exclusivamente nas matas, em palhoças miseráveis, de folhas de palmeiras e bananeiras. Sua ocupação principal é a caça com arcos e flechas, armas que frequentemente usam na luta contra os vizinhos. Alguns deles, de vez em quando, agarram, de emboscada, um português, que vive isolado, sabe-se que atacaram e destruíram famílias inteiras. Não se percebe o menor vestígio de humanidade, de ambas as partes empenham-se em uma guerra de extermínio”³⁶⁰.

Percebe-se aqui uma marca nos registros de viajantes: o indígena sempre imerso na natureza, como parte dela mesma. Mawe não os viu, e narrou aquilo que “ouviu dizer”, embora tenha afirmado que seus relatos eram sempre fidedignos. Esse ambiente natural exótico e pitoresco seria posteriormente o cenário em que artistas pintariam os

³⁵⁸MAWE, John. *Viagens ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1989, pp. 15-21.

³⁵⁹MAWE, John. Op. Cit, p. 21.

³⁶⁰ Idem, Ibidem, p. 54.

indígenas. Na América portuguesa, os indígenas são apenas mais um elemento em meio à novidade; portanto, Mawe não se interessa por um estudo mais aprofundado acerca deles como se verá adiante, por exemplo, nas obras de Maximiliano Wied-Neuwied, Spix e Martius, e Langsdorff. Apesar disto, sua obra foi traduzida para vários idiomas como francês, italiano, holandês, sueco, alemão, russo e português, servindo, graças à sua grande circulação, para fomentar o interesse de muitos cientistas e estudiosos no Brasil.

Sobre os colonos de São Paulo, abundam qualificações positivas. Os homens, principalmente os oficiais, são “delicados e atenciosos”, procuram agradar, sendo “loquazes, propensos à jovialidade” e mesmo as classes inferiores economicamente estariam em “um grau de civilização bastante adiantado”. E em relação às mulheres, Mawe afirma “não ter presenciado nenhuma leviandade entre elas”, contrariando o que afirma ser um traço de caráter narrado por outros estrangeiros.³⁶¹ Desse modo, as qualificações negativas recairão sobre os índios, ao primeiro contato efetivo com eles em Cantagalo, no caminho do Rio de Janeiro às Minas Gerais:

“Numa das muitas excursões nos arredores de Cantagalo, antes de minha visita à pretensa mina de prata, obtive alguns informes sobre os semi-civilizados aborígenes do distrito, de um homem que se dedicava à procura da ipecacuanha e que é uma espécie de chefe entre eles. Habitam as florestas, em condições miseráveis; suas moradas, algumas das quais visitei, são construídas com ramos de árvores, inclinados de forma a suportar o colmo ou teto de folhas de palmeira; os leitos de capim seco. Possuindo poucos conhecimentos da lavoura, dependem para sua alimentação, quase por completo, dos arcos e das flechas, e das raízes e dos frutos selvagens, que eventualmente encontrem nas florestas. O chefe a que me referi veio visitar-me, com cerca de cinquenta índios, visita que muito me agradou, pois me deu a oportunidade de examinar suas feições e conversar com os poucos dentre eles que trocavam algumas palavras em português. Os homens vestiam colete e calças. As mulheres, camisa e saia, com um lenço amarrado em volta da cabeça, à moda das mulheres portuguesas. Tinham os característicos gerais da raça: a pele bronzeada, atarracados, rosto redondo, nariz chato, cabelo negro e liso, estatura regular, com tendência para o tipo baixo musculoso”³⁶².

³⁶¹ Idem, *Ibidem*, p. 73.

³⁶² Idem, *Ibidem*, p. 99.

Após a descrição do tipo físico dos indígenas, a quem Mawe chama de *semi-civilizados*, ele teria assistido a uma apresentação esportiva, em que os indígenas lançariam frutas à distância e as atingiriam com suas flechas, mostrando destreza. Após isto, seguiram o comerciante e os índios rumo à mata para uma caçada, e a rapidez na ação surpreendeu o inglês, que mesmo admirado, lançou um julgamento bastante duro em relação aos indígenas:

“Suas pessoas e seus hábitos são asquerosos; estão apenas um passo acima da antropofagia; devoram quase todos os animais da maneira mais primitiva, como por exemplo, um pássaro sem as penas, semi-cru, com entranhas. Não são acanhados ou de caráter indolente, mas têm grande aversão ao trabalho, e não se consegue persuadi-los a submeterem-se a qualquer emprego regular. Raramente se encontra um índio servindo como criado, ou trabalhando por salário, e a esta circunstância atribui-se o atraso da agricultura no distrito”.³⁶³

Além de atribuir um grau de selvageria e inadaptabilidade ao trabalho, Mawe reitera uma antiga crença dos colonos portugueses, de que os indígenas seriam preguiçosos. Deste modo, para que a mão de obra indígena fosse viabilizada, suprimindo a carência de braços para a lavoura, antes era necessário com que os índios passassem por um processo de *civilização e domesticação*, o que, entretanto, não esclarece em que consistia. O fim de tal processo seria o benefício do Estado: “uma tribo de selvagens errantes e preguiçosos se converteria em lavradores úteis e produtivos; todo a aspecto de distrito melhoraria”³⁶⁴.

Ao partir para Vila Rica, Mawe chegaria ao local de maior interesse de sua viagem, o qual, segundo ele, seria o “mais rico do mundo em apenas vinte anos”. Maravilhado pela arquitetura, clima (comparado ao de Nápoles), pelos modos de comportar-se das pessoas (as mulheres se vestiam como as inglesas, porém adornadas com muitos colares de ouro), faz uma digressão sobre a história da Vila, desde sua fundação pelos bandeirantes. Ouvindo relatos de seus habitantes, narra como os bandeirantes teriam desbravado as matas impenetráveis para chegar às montanhas onde foi erigida a Vila. O feito ganhou traços heroicos na narrativa a partir do confronto dos paulistas com os indígenas:

³⁶³ Idem, *Ibidem*, p.99.

³⁶⁴ Idem, *Ibidem*, pp.99-124.

“Os paulistas, partindo da sua capital, penetram nestas regiões, arrostando todos os perigos, e afrontando todos os obstáculos que se lhes deparavam, em território selvagem, habitado por homens ainda mais selvagens. (...) Cada polegada de terreno lhes foi disputada pelos índios, aqui denominados botocudos, que os atacavam com furor ou lhes armavam ciladas”³⁶⁵.

“Um território selvagem habitado por homens ainda mais selvagens” é o modo como Mawe refere-se aos indígenas que habitavam o sertão. Os bandeirantes representariam o ímpeto português dos primeiros descobridores frente à hostilidade dos temidos *Botocudos*. Note-se que o viajante apropria-se das histórias contadas em Vila Rica para explicar a origem dela, como se ele mesmo tivesse visto aquilo que narra, reforçando as visões negativas acerca dos indígenas genericamente chamados *Botocudos*:

“Estes selvagens conseguiram muitas vezes se apoderar de alguns paulistas ou de seus negros e os sacrificavam logo ao seu horrível apetite de carne humana; consideravam os negros grandes macacos nas matas. Não raro, os paulistas encontravam ossadas dessas infelizes vítimas, expostas como troféus e, para vingá-las, matavam a tiros os seus algozes, onde quer que os encontrassem. Estes exemplos de vingança produziram os resultados desejados; os índios, aterrados com o ruído e o efeito terrível das armas de fogo, fugiam com precipitação, imaginando que os brancos dominavam o relâmpago e o raio”³⁶⁶.

Os *Botocudos* passariam a ser então um alvo de curiosidade de Mawe, e ele parte da Fazenda do Castro, nas Gerais, para a aldeia de São José da Barra Longa. Distante algumas léguas de Vila Rica, o povoado contaria com quatrocentas pessoas e muitas delas, após o “ofício divino do domingo”, sentariam para conversar com o estrangeiro, contando-lhe sobre “os antropófagos” e seus ataques nunca feitos abertamente, mas a partir do uso de estratagemas:

“Estes selvagens, habituados a viver nos bosques, e instruídos em todas as astúcias necessárias para se apoderarem dos animais selvagens, que lhes dão subsistência,

³⁶⁵ Idem, *Ibidem*, p.125.

³⁶⁶ Idem, *Ibidem*, p.125.

recorrem a artifícios sem conta para surpreender os colonos. Algumas vezes se tornam invisíveis, ligando em torno do corpo ramos de arbustos, atirando sua flecha sem serem percebidos, de tal arte que quando um pobre negro passa perto deles, raramente deixam de atacá-lo. (...) [Os soldados] veem-se obrigados a ligar pelos pés e pelas mãos a comprido bastão os selvagens que capturam e a transportá-los para lugar seguro; se um deles se solta, por momento, foge para os bosques, como um tigre, deixando longe os seus perseguidores. São indomáveis; nada se consegue deles com os bons ou maus tratamentos, e se não encontram meio de escapar do cativeiro, deixam-se morrer de fome”³⁶⁷.

Mawe defende a ideia de que não é possível *civilizar* os *Botocudos*; para tal, menciona a lei publicada pelo Príncipe Regente D. João (sem mencionar data), afirmando que ela convida os indígenas a habitarem as aldeias junto dos portugueses e fazerem-se cristãos, e que em troca teriam seus direitos reconhecidos como os demais vassallos e gozariam da proteção do Estado. Contudo, a mesma lei dizia que se persistissem “em sua vida bárbara e feroz”, os soldados do Príncipe teriam ordem para lhes fazer guerra de extermínio ou tornar-se-iam escravos por dez anos. Reforça-se que a visão de Mawe acerca dos *Botocudos* é bastante negativa, considerando-os incapacitados para o convívio social:

“Há motivos para duvidar que as ofertas de conciliação, contidas nesta proclamação produzam o efeito desejado, porque os *Botocudos* têm aversão invencível à vida sedentária e antipatia inveterada contra todas as nações; não possuem bastante inteligência para apreciarem os benefícios da civilização, de sorte que parece não haver esperança de dominá-los senão com a terrível alternativa estabelecida na parte final do decreto.”³⁶⁸

Com muita consciência, Mawe atribui à questão econômica a razão pela qual esse processo sumário de tratamento - escravidão e morte -, pesaria sobre todos os argumentos em favor de medidas mais brandas: a região habitada pelos *Botocudos* possuía ouro, e os colonos e aventureiros estariam ansiosos para dela se apoderarem o mais breve possível.³⁶⁹

³⁶⁷ Idem, *Ibidem*, p. 137.

³⁶⁸ Idem, *Ibidem*, p. 137.

³⁶⁹ Idem, *Ibidem*, p. 137.

Avaliar os indígenas como *capazes* ou *incapazes* de serem *civilizados* significa ao viajante pensar as possibilidades de progresso da América portuguesa. Desse modo, Mawe parece esboçar ideias políticas e econômicas desta porção de terra americana como se ele mesmo estivesse interessado em dela fazer parte. A presença da família real portuguesa no Rio de Janeiro e a abertura comercial que resultou desse acontecimento, fez da colônia e logo depois, país independente, um ponto de interesse de europeus que, incentivados em seus países de origem, se dirigissem ao Brasil tanto para satisfazer a um público letrado ávido por notícias dos trópicos, quanto pelas potencialidades que estas terras poderiam oferecer.

Em um pequeno capítulo, Mawe descreve de modo pouco aprofundado as Capitanias da Bahia, Goiás, Pernambuco e Pará. Os indígenas são quase ignorados neste trecho, se não fosse pelo comentário que ouvira de “homens de crédito” que viveram muitos anos no Pará e no Maranhão e não teriam feito referências às “estranhas narrativas sobre os índios” escritas por cronistas de língua espanhola na Europa, segundo Mawe, com o objetivo de instigar o mundo contra os portugueses.³⁷⁰ O mesmo silêncio sobre os índios dá-se ao descrever a Capitania de Mato Grosso. Mawe reconhece a presença dos índios, chega a mencionar o nome de vários grupos, porém não faz nenhuma caracterização deles ou imprime opinião. Além do mineralogista britânico, outros viajantes visitariam a América portuguesa e posteriormente o Brasil, deixando suas impressões sobre a natureza e os indígenas que auxiliariam na conformação de um painel de imagens, difusas, ora positivas, ora negativas. Abaixo, algumas dessas impressões, descritas por Maximiliano Wied-Neuwied.

2. 2. 2. Maximiliano Wied-Neuwied (1815-1817): o príncipe e os *Botocudos*

Em 1815 chegava ao Rio de Janeiro o Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied. Por dois anos, ele percorreu parte das Capitanias de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia. Nesta viagem, acompanhado do botânico Friedrich Sellow e de Georg Wihelm Freyreiss, Wied-Neuwied viveu um intenso contato com os indígenas. No caminho do Rio de Janeiro a São Salvador dos Campos dos Goitacazes passaria algum tempo entre os *Puris*. De lá, dirigiu-se às cercanias do Rio Doce, onde estavam os *Botocudos*, com os quais conviveria em Rio Grande do Belmonte, na região do rio Mucuri. Antes de

³⁷⁰ Idem, *Ibidem*, p. 194.

partir, ainda esteve com os *Camacãs*, em Minas Gerais, até por fim, chegar a Salvador e retornar à Europa.³⁷¹

O que destaca Wied-Neuwied dos demais dia viajantes de seu tempo foi a simpatia que teria pelos *Botocudos*³⁷², como visto até aqui, considerados os indígenas mais ferozes entre todos os grupos. Sua convivência com eles, em especial com *Guak*, seu acompanhante e intérprete, fez surgir representações menos agressivas acerca desses povos, salvo os limites da época. Seus diários de viagem, publicados, na Alemanha em 1820, revelam o grande interesse pelos indígenas, retratados por ele também em pinturas.

Na chegada ao Rio de Janeiro descreve o mosaico populacional presente na capital, classificando seus habitantes em diferentes “classes”: a dos *portugueses da Europa* ou “filhos do Reino”; seguidos dos *brasileiros*, filhos de portugueses, de origem “mais ou menos pura”; os *mulatos*, provenientes da mistura de brancos e negros; os *mamelucos* ou *mestiços*, saídos de brancos com índios; os *negros d’África* (também chamados “muleques”); os *pretos crioulos*, nascidos no Brasil; os *curibocas*, nascidos de negro e índio; os *índios puros*, os habitantes primitivos do Brasil, entre os quais denominavam-se *caboclos* os *civilizados*, e *gentios tapuias* ou *bugres* os que ainda viveriam em estado primitivo.³⁷³

Em São Lourenço, Wied-Neuwied teria contato com os primeiros indígenas. Comentando todo o seu conhecimento adquirido através da leitura de Jean de Léry, Southey, Beauchamp e Simão de Vasconcellos, e seu interesse nos vocábulos *tupinambá*, ele descreve os indígenas vistos como mestiços, ainda que alguns portassem “traços distintivos da raça brasileira”, como “estatura média, muitas vezes medíocre; corpo bem proporcionado, reforçado e musculoso nos homens; pele avermelhada ou pardo-amarelada; cabelos duros, compridos, espessos, lisos, negro carregado; face larga bastante ossuda; olhos geralmente oblíquos, e, no entanto, o conjunto do rosto bem

³⁷¹ COSTA Christina Rostworowski. *O Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied e sua Viagem ao Brasil (1815-1817)*. Universidade de São Paulo, 2008. Dissertação de Mestrado. p. 9.

³⁷² ALEGRE, Maria Sylvia Porto. “Imagem e representação do índio no século XIX”. GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (org). *Índios no Brasil*. Brasília: MEC, 1994. p. 59-72.; AMANTINO, Márcia. *O Mundo das Feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século XVIII*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001. Tese de Doutorado. ESPINDOLA, Haruf Salem. *Sertão do Rio Doce*. Bauru, SP: EDUSC, 2005. HARTMANN, Thekla. *Contribuição da iconografia para conhecer os índios brasileiros do século XIX*. Universidade de São Paulo, 1970. Tese de Doutorado. MOREL, Marco. “O mau selvagem: índios invisíveis no Romantismo brasileiro”. LESSA, Mônica Leite; FONSECA, Sílvia Carla Pereira de Brito. (Org.). *Entre a monarquia e a república. Imprensa, pensamento político e historiografia (1822 - 1889)*. 1ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2008, v. 1, p. 123-150. “Independência, vida e morte: os contatos com os Botocudos durante o Primeiro Reinado”. *Revista de História (UFES)*, Vitória, v. 14, n.1, p. 91-115, 2002.

³⁷³ WIED-NEUWIED, Maximiliano. *Viagem ao Brasil*. São Paulo, Ed Itatiaia, 1989, p. 24.

feito, traços fortes, lábios comumente grossos; mãos e pés pequenos e de forma delicada; barba ordinariamente pouco basta e dura”.³⁷⁴ Aqui, interessa sublinhar a sua definição de *brasileiros*, uma vez que anteriormente ele os definiria como “filhos de portugueses de origem mais ou menos pura” e agora apontava para a existência de uma “raça brasileira” que seria indígena. Dessa maneira, o olhar do viajante acabaria por também auxiliar na construção de elementos identitários em relação ao *ameríndio*, visto como aquele de fato era natural da terra e que remeteria, portanto, ao termo *brasileiro*. Abaixo, duas paisagens pintadas em aquarela por Wied-Neuwied retratando a natureza na qual os indígenas estariam inseridos em duas situações cotidianas:



Figura 3 - Wied Neuwied. Paisagem fluvial com índios banhando-se (1816).³⁷⁵ Catálogo da Biblioteca Brasileira Robert Bosh GmbH.

³⁷⁴ WIED-NEUWIED, Maximiliano. *Viagem ao Brasil*. Op. Cit, p 28.

³⁷⁵ LÖSCHNER Renate e KIRSCHSTEIN-GAMBER, Birgit. *Viagem ao Brasil do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied*. Catálogo da Biblioteca Brasileira Robert Bosh GmbH. Petrópolis: Kapa editorial, p. 126.



Figura 4: Wied Neuwied. Paisagem de floresta virgem com papagaios e um indígena (1816).³⁷⁶ Catálogo da Biblioteca Brasileira Robert Bosh GMBH.

Na estada na Vila de Salvador a comitiva visitaria uma aldeia de indígenas *Coroados* e *Coropós*, fundada segundo Wied-Neuwied há cerca de trinta anos pelos frades capuchinhos. São descritos como *índios civilizados*, isto é, fixados, na concepção do príncipe. Apesar disso, estariam ainda pendendo entre o estado de *civilização* e o de *barbárie*: “Estão quase todos fixados, mal começaram, no entanto, a abandonar os costumes e maneiras selvagens”.³⁷⁷ Tais indígenas teriam matado um *Puri* um mês antes da chegada do príncipe e festejado o acontecimento por dias seguidos, como ouvira dizer. A descrição física dos *Coropós* é narrada e também retratada em aquarela:

“Achamos esse povo ainda puro, de tez moreno-escuro, fisionomia rigorosamente nacional, compleição robusta e cabelos negros como o carvão. (...) O traje é constituído de calções e uma camisa branca de algodão; aos domingos, porém, vestem-se melhor e assim não se distinguem da classe baixa portuguesa; todavia, mesmo então, vêem-se, frequentemente, homens sem chapéus e descalços.”³⁷⁸

³⁷⁶ LÖSCHNER Renate e KIRSCHSTEIN-GAMBER, Birgit. *Viagem ao Brasil do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied*. Op. Cit, p.127.

³⁷⁷ WIED-NEUWIED, Maximiliano. *Viagem ao Brasil*. Op. Cit, p. 104.

³⁷⁸ Idem, *Ibidem*, pp. 104, 105.



Figura 5 - Wied Neuwied – Índio pronto para atirar com arma de fogo (1815).³⁷⁹ Francisco, o jovem índio Coropó. Catálogo da Biblioteca Brasileira Robert Bosh GmbH.

Destaca-se na fala de Wied-Neuwied o fato de que os *Coropós* são descritos como portadores de uma “fisionomia rigorosamente nacional”, e bem vestidos, não seria possível distingui-los da classe baixa portuguesa. É possível inferir uma ideia de *nação* produzida pelo viajante na construção de um imaginário sobre os povos indígenas.³⁸⁰

Alguns povos indígenas são descritos por Wied-Neuwied tendo por base os relatos de moradores as leituras de obras de viajantes europeus, missionários. Assim, os *Goitacás* seriam distintos de outros grupos por terem corpos agigantados, de grande força, uma gente “mais feroz e desumana que havia por toda a costa”, inimiga de todas

³⁷⁹ LÖSCHNER Renate e KIRSCHSTEIN-GAMBER, Birgit. *Viagem ao Brasil do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied*. Op. Cit, p.81.

³⁸⁰ Durante o Antigo Regime, a *nação* era entendida como uma entidade capaz de agrupar todo o conjunto administrativo do reino sob a égide de uma monarquia a qual todos os súditos deveriam ser leais. GUERRA, François-Xavier. *Imaginarios y valores de 1808. Modernidad y independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: FCE, 1983, pp. 149-175. O conceito de nação não seria, porém, fixo e imutável e seus câmbios foram estudados na obra seguinte: CHIARAMONTE, José Carlos. “Metamorfoses do conceito de nação durante os séculos XVII e XVIII”. JANCÓS, István (org). *Brasil: formação do Estado e da nação*. Op. Cit, pp. 61-91.

as nações e distintos de outros indígenas teriam narrado José de Anchieta e Simão de Vasconcellos.³⁸¹ Cabe salientar, entretanto, que a observação de Wied-Neuwied acerca da realidade americana buscou uma perspectiva relativizadora em relação a outros relatos sobre os indígenas. Como um viajante independente, interessado apenas no progresso e na ciência, ele busca um sentido menos alegorizante e pauta sua narrativa em representações que denotariam uma pretensa “precisão científica”.³⁸²

Na Vila de S. Fidélis os viajantes foram recebidos pelo padre João e expressaram seu desejo de conhecer os *selvagens Puris*, que foram buscados na mata a mando do dono de uma fazenda. O interesse do príncipe e seus companheiros pelos indígenas foi assim narrado: “Mal nos reuniríamos à numerosa comitiva parada ao pé do outeiro, quando vimos, de um lado, selvagens saindo de um pequeno vale e dirigindo-se a nós. Sendo os primeiros que víamos, nossa alegria foi tão grande quanto a nossa curiosidade”.³⁸³ Os *Puris* são descritos como baixos, não tendo mais que cinco pés e cinco polegadas de altura; robustos e musculosos. Não trariam vestimentas e teriam cabelos “negros como carvão” e faz ainda uma correção, mencionando o fato de que erravam os escritores que diziam que os indígenas eram imberbes, pois teriam alguma barba. Nas cavalgadas pelo ao redor dos canaviais das fazendas, a comitiva se depararia com várias famílias de *Puris* descansando, “uma gente escura e nua”, que, segundo Wied-Neuwied, “constituía um espetáculo dos mais interessantes e singulares”, por ele retatado³⁸⁴:

³⁸¹ WIED-NEUWIED, Maximiliano. *Viagem ao Brasil*. Op. Cit, p. 102.

³⁸² SALLAS, Ana Luísa Fayet. “Narrativas e imagens dos viajantes alemães no Brasil do século XIX: a construção do imaginário sobre os povos indígenas, a história e a nação”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol 17, nº2, Rio de Janeiro, abr./jun., 2010.

³⁸³ WIED-NEUWIED, Maximiliano. *Viagem ao Brasil*. Op. Cit, p. 107.

³⁸⁴ Idem, *Ibidem*, p. 108.

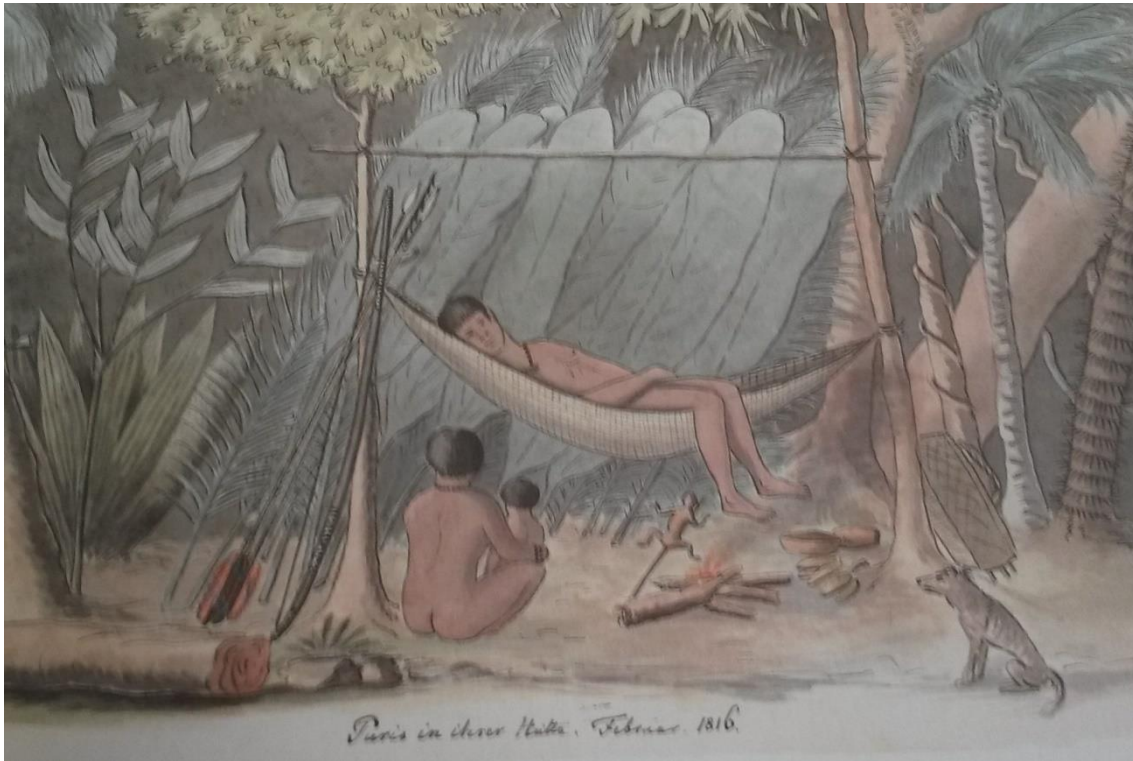


Figura 6 - Desconhecido: Índios *Puris* em sua cabana (sem data).³⁸⁵ Catálogo da Biblioteca Brasileira Robert Bosh GmbH.

Sobre a antropofagia, Wied-Neuwied recusa os relatos da época, já que todos eles seriam feitos sem um testemunho real. Os *Puris*, em geral, quando questionados se comeriam a carne dos inimigos mortos, teriam respondido ao viajante que apenas os *Botocudos* praticariam tal ato:

“Dizem que devoram por vingança a carne humana; quanto, porém, a comer os próprios parentes falecidos como derradeiro tributo de afeição, de acordo com o referido por alguns escritores (Southey), não se encontra nenhum traço desse costume, pelo menos entre os nossos tempos, entre os *Tapuias* da costa oriental. Mawe conta que os índios de Cantagalo comem os pássaros sem depená-los. Nunca vi um selvagem fazer isso; tiram mesmo, com todo cuidado, as vísceras e com certeza quiseram se divertir à custa do viajante inglês.”³⁸⁶

A opinião de Wied-Neuwied sobre a crueldade dos indígenas muda radicalmente em pouco tempo. Ele narra que ao dar um porco aos *Puris*, eles teriam flechado o

³⁸⁵ LÖSCHNER Renate e KIRSCHSTEIN-GAMBER, Birgit. *Viagem ao Brasil do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied*. Op. Cit, p.191.

³⁸⁶ WIED-NEUWIED, Maximiliano. *Viagem ao Brasil*. Op. Cit, p.114.

animal várias vezes, colocando-o vivo no fogo para extrair seus pelos, assim torturando-o antes de cravar uma faca em seu peito e finalmente esquartejá-lo:

“A crua insensibilidade, como me mostraram esse e muitos outros exemplos, é um traço predominante do caráter dos selvagens. É uma consequência necessária do modo de vida; pois é o mesmo que tornam o leão e o tigre sedentos de sangue. Além disso, são-lhe peculiares o instinto de vingança, um certo grau de inveja e um indomável amor à liberdade e à vida nômade”³⁸⁷

Pode-se dizer que os viajantes, ao se referirem ao estado de *cultura e civilização* dos povos indígenas, traziam consigo o sentido germânico do termo *Kultur*, isto é, uma expressão da sensibilidade. Quanto ao termo *civilização*, utilizavam-no no sentido francês (*civilisation*), ou seja, um quadro geral de referência do desenvolvimento da humanidade.³⁸⁸ Assim, se a sensibilidade dos *Puris* não era tão aflorada, como visto acima, tais povos teriam, por conseguinte, um padrão civilizacional inferior.

Antes mesmo do contato com os *Botocudos*, ocorridos na viagem ao Rio Doce, Wied Neuwied descreve-os como aqueles que se distinguiam dos demais por “comerem a carne humana e espírito guerreiro”, e se em “algum lugar fizessem amizade com os portugueses, logo ela seria quebrada pelo excesso de hostilidade que cometeriam”.³⁸⁹ O encontro entre Wied-Neuwied e os *Botocudos* ocorreu no Rio Grande de Belmonte, exatamente no momento em que, ao caçar aves, teria visto cabanas abandonadas e foi visitá-las, escavando uma sepultura. O impacto da visão desse grupo não passaria despercebido pelo viajante:

“Nus e tismados, como os animais da mata, mostravam-se com grandes botoques de pau branco enfiados nas orelhas e no lábio inferior, arcos e flechas nas mãos. Confesso que o meu susto não foi pequeno; fossem eles hostis e seria transpassado pelas flechas antes que os pudesse pressentir.”³⁹⁰

A aproximação entre *Botocudos* e viajantes da comitiva de Wied-Neuwied foi baseada em trocas de objetos como facas, lenços, e outras “ninharias” entregues pelos

³⁸⁷ Idem, Ibidem, p. 114.

³⁸⁸ SALLAS, Ana Luísa Fayet. “Narrativas e imagens dos viajantes alemães no Brasil do século XIX...”. Op. Cit.

³⁸⁹ WIED-NEUWIED, Maximiliano. *Viagem ao Brasil*. Op. Cit, p. 141.

³⁹⁰ Idem, Ibidem, p. 241.

européus aos indígenas em troca de sacos e outros utensílios. Os *Botocudos* foram descritos a partir de uma série de atributos positivos: seres de pele endurecida, resistentes a ponto de não temerem espinhos e ferimentos, capazes de movimentos rápidos para entrar na mata pela leveza dada por conta da falta de roupas. Não teriam o costume de cumprimentar cheirando-se, como Friedrich Sellow afirmaria ter visto, o que, evidentemente, compunha uma visão contrária às que enfatizavam a animalidade destes indígenas. Na fala do viajante, os *Botocudos* teriam sempre recebido a comitiva com cordialidade e, embora as representações resultantes desse contato fossem por vezes positivas, como já afirmado, as possibilidades de civilização dos *Botocudos* demandariam ainda uma maior presença dos europeus.³⁹¹

“Os *Botocudos* já vão se aproximando da civilização, mas provam, igualmente, que lhes é muito difícil renunciar à vida natural de caçadores errabundos, de vez que abandonam com tanta facilidade as plantações feitas por eles mesmos. Somente o aumento da população europeia e a diminuição dos territórios de caça podem induzi-los a uma mudança gradual no modo de vida.”³⁹²

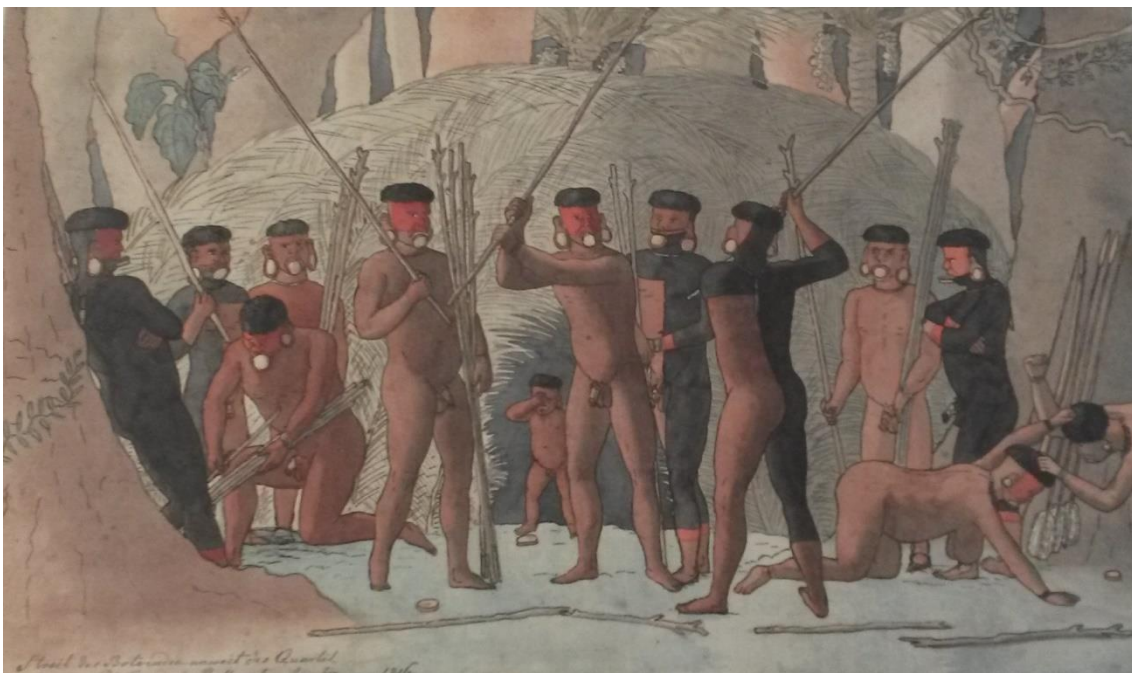


Figura 7 - Wied Neuwied. Botocudos armados diante de uma cabana (1816). Catálogo da Biblioteca Brasileira Robert Bosh GmbH.

³⁹¹ Idem, *Ibidem*, pp. 248-250.

³⁹² Idem, *Ibidem*, p. 251.



Figura 8 - Wied Neuwied. Índios caminhando com crianças, armas e utensílios (1816).³⁹³ Catálogo da Biblioteca Brasileira Robert Bosh GMBH.

A fama de Wied-Neuwied como um admirador dos *Botocudos* teria se espalhado entre eles a ponto de ser procurado por um chefe indígena que o encheria de “manifestações de amizade”. Estas narrativas revelavam uma certa simpatia dos aos *Botocudos*, apesar de seu estereótipo de “índios bravos”, construído longamente, ainda permanecesse.³⁹⁴ Cabe salientar que as razões dos conflitos entre os *Botocudos* e outros povos indígenas também foi motivo de investigação de Wied-Neuwied, que aponta suas motivações no desrespeito à zona de caça de cada um, o que seria considerado sinal de ofensa.³⁹⁵

³⁹³ LÖSCHNER Renate e KIRSCHSTEIN-GAMBER, Birgit. *Viagem ao Brasil do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied*. Op. Cit, p.113.

³⁹⁴ MARINATO, Francieli Aparecida. *Índios Imperiais: Os botocudos, os militares e a colonização do Rio Doce (Espírito Santo, 1825-1825)*, Universidade Federal do Espírito Santo, 2007, Dissertação de Mestrado.

³⁹⁵ WIED-NEUWIED, Maximiliano. *Viagem ao Brasil*. Op. Cit, p.272.



Figura 9 - Desconhecido: Botocudos com presas de caça (sem data)³⁹⁶ Catálogo da Biblioteca Brasileira Robert Bosh GMBH.

A partir da narrativa de Wied-Neuwied ainda seria possível desmitificar a ideia de um interior desconhecido e inexplorado recorrente na época. Na *Viagem pelo Brasil*, ainda que de modo inconsciente por parte do autor, apareceriam as estratégias usadas pelos *Botocudos* para manterem-se em contato com os portugueses, escravos africanos e outras populações indígenas. A partir também da atuação de seu acompanhante Guack, ficaria clara a inexistência de um isolamento por parte dos *Botocudos*, segundo as visões correntes da época.³⁹⁷

Se era evidente a simpatia de Wied-Neuwied pelos *Botocudos*, o mesmo não ocorreu em relação a outros grupos indígenas. A visita aos *Camacãs* resultaria, ainda, em visões bastante negativas acerca não apenas acerca destes povos, mas dos habitantes de Minas Gerais, considerados uma massa de “rudes e ignorantes como o gado a que emprestam os seus assíduos cuidados e que constituem o único objetivo de seus pensamentos”. Os indígenas viveriam próximos dos vaqueiros, “vestidos de couros dos pés à cabeça, homens encourados, de monótona existência”. Nesse ambiente, nem a

³⁹⁶ LÖSCHNER Renate e KIRSCHSTEIN-GAMBER, Birgit. *Viagem ao Brasil do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied*. Op. Cit, p.188.

³⁹⁷ COSTA Christina Rostworowski. *O Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied e sua Viagem ao Brasil (1815-1817)*. Op. Cit, p. 4.

atuação dos diretores de índios portugueses nas aldeias seria capaz de *civilizar* os selvagens, já que eles mesmos seriam homens “incultos”.³⁹⁸

Os *Camacãs*, último grupo descrito por Wied-Neuwied, seriam um povo comprimido pelo aumento da população não-índia. Estendendo-se do Rio Pardo até o Rio das Contas, viveriam em estado de “completa rusticidade” na floresta, em rancharias e poucas aldeias. Os *Camacãs* andariam nus, em sua maioria, tendo sempre a caça como principal ocupação. Eles teriam ainda dado origem aos *Meniens*, assim chamados pelos portugueses, mas que também se autodenominaria *Camacã*, um grupo descrito como *degenerado*, de pele escura e “cabelo encarapinhado” dos negros.³⁹⁹ O retorno de Wied-Neuwied à Europa com sua comitiva, seguido depois pelo indígena Guack, ocorreu paralelamente à vinda de outro grupo bastante interessado em conhecer, explorar e catalogar as pessoas, plantas e animais dessa América. A seguir, as representações dos indígenas na viagem de Spix e Martius.



Figura 10. Wied Neuwied. Índio camacã (1817)⁴⁰⁰.
Catálogo da Biblioteca Brasileira Robert Bosh GMBH.

³⁹⁸ WIED-NEUWIED, Maximiliano. *Viagem ao Brasil*. Op. Cit, p.421 e 431.

³⁹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 429.

⁴⁰⁰ LÖSCHNER Renate e KIRSCHSTEIN-GAMBER, Birgit. *Viagem ao Brasil do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied*. Op. Cit, p.141.

2. 2. 3. Spix e Martius (1817-1820): em nome da ciência

Em 1817 zoólogo Johann Baptiste von Spix e o botânico Carl Friedrich von Martius chegaram ao Brasil fazendo parte da missão austríaca contratada pela família de D. Leopoldina, Arquiduquesa da Áustria e filha do Imperador Francisco I (1792-1835) por ocasião de seu casamento com D. Pedro de Alcântara. A comitiva, formada por sábios especializados em vários setores das Ciências Naturais contava ainda com os zoólogos J. C. Mikan, Johan von Natterer e Guiseppe Raddi, este último enviado pela Toscana e com o botânico Emmanuel Pohl.⁴⁰¹ Spix e Martius internaram-se pelo Brasil por três anos, viajando por São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Piauí, Maranhão, Pará e Amazonas em uma viagem que se enunciava como “estritamente científica”. Todavia, o convívio com negros, indígenas e mestiços e o fascínio pela sociedade que viria, poucos anos depois, a compor a nação brasileira, amenizaram o rigor científico da missão. A *Viagem pelo Brasil*, obra resultante de três anos e meio de viagem, revela observação, constatação e compreensão, mas também – e principalmente - representação da natureza e das gentes que habitavam o Brasil. Dialogando com Mawe e Langsdorff, Spix e Martius lançam olhares que, em conjunto com os demais viajantes, formam um mapa dos hábitos, costumes, e problemas vividos cotidianamente nesta porção americana. Estes relatos foram tomados em grande parte pela elite intelectual brasileira no século XIX reunida em agremiações como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, e contribuíram para dar subsídios à consolidação de uma identidade nacional. Não à toa, Martius venceria, em 1845 o concurso sobre “Como se deve escrever a História do Brasil”, promovido pelo IHGB, como se verá no capítulo seguinte.

Em 1817, porém, Martius era um jovem botânico ao lado de um zoólogo mais experiente. Relata Ernest Fittkau que ambos não tinham um conhecimento profundo sobre a flora e a fauna da América portuguesa, pois apenas após a abertura dos portos, em 1808 é que de fato a presença de estrangeiros - e entre eles muitos estudiosos - fez com que abundassem relatos mais pormenorizados.⁴⁰² O trabalho de catalogar,

⁴⁰¹ LIMA, Carolina Carvalho Ramos de. *Os viajantes estrangeiros nos periódicos cariocas (1808-1836)*. Franca, Unesp, 2010, pp. 21,22.

⁴⁰² FITTKAU, Ernest J. “Johann Baptist von Spix: primeiro zoólogo de Munique e pesquisador do Brasil”. *História, Ciências e Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, vol 8, 2001, pp. 1113-1115.

classificar e nomear toda a natureza “e levar ao conhecimento universal do mundo natural”⁴⁰³ foi o ímpeto motivador da expedição.

Como membros da Real Academia de Ciências da Baviera, Spix e Martius partiram de Viena interessados, do ponto de vista histórico, segundo os naturalistas, em compreender o estudo de diversas línguas do folclore, dos mitos e tradições históricas, do material histórico antigo e recente como inscrições, moedas, ídolos, e em geral “tudo o que pudesse esclarecer o estado de civilização e história tanto dos aborígenes como dos outros habitantes do Brasil”⁴⁰⁴. Assim, ao aportar no Rio de Janeiro os naturalistas alertariam ao público leitor e a todos os interessados em conhecer o Brasil que não encontrariam uma natureza intocada, como pré julgavam os europeus, mas uma cidade dinâmica e europeizada:

“Quem chega convencido de encontrar esta parte do mundo descoberta só desde três séculos, com a natureza inteiramente rude, violenta e invicta, poder-se-ia julgar, ao menos aqui na capital do Brasil, fora dela; tanto fez a influência da civilização e cultura da velha e educada Europa para remover deste ponto da colônia os característicos da selvajaria americana, e dar-lhe cunho de civilização avançada. Língua, costumes, arquitetura e o afluxo dos produtos da indústria de todas as partes do mundo dão à praça do Rio de Janeiro aspecto europeu”⁴⁰⁵.

A capital aparece, na narrativa, como um local aprazível aos europeus por conter elementos que remetem à Europa (idioma, arquitetura, produtos industrializados provenientes do velho continente), entendida como o modelo de civilização, contraposta à selvageria representada pelo restante da América (infante no “processo de civilização” pela qual deveria passar para aproximar-se do padrão europeu). Apesar dos atributos positivos, o Rio de Janeiro “tosco e inculto”, apesar das investidas de D. João VI em melhorias, ainda devia muito à Europa *civilizada*⁴⁰⁶:

“Por mais íntimo conhecimento da índole do povo brasileiro e da sociedade do Rio de Janeiro, acha o viajante, sem dúvida, que essas intenções do governo não foram, ainda que de modo geral, devidamente apreciadas, e que uma constituição colonial de

⁴⁰³ BONATO, Thiago. *O olhar, a descrição: a construção do nordeste brasileiro do final do período colonial (1783-1822)*. Curitiba, UFPR, Dissertação de Mestrado, 2010, p. 62.

⁴⁰⁴ SPIX e MARTIUS. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. Belo Horizonte, Ed Itatiaia, 1981, vol 1, p. 27.

⁴⁰⁵ SPIX e MARTIUS. Op. Cit, vol 1, p. 48.

⁴⁰⁶ Idem, Ibidem, vol 1, p. 55.

duzentos anos deixou impressão forte demais no caráter do brasileiro, para que ele já pudesse agora dedicar-se com a mesma energia, que distingue o europeu, aos sérios labores da indústria, da arte e das ciências, que asseguram a sorte e o vigor do Estado. Até aqui tem sido antes o gosto pelas comodidades, pelo luxo e pelas formas amenas da vida exterior, que se espalha rapidamente, do que o amor pelas artes e pelas ciências no seu verdadeiro sentido. Enquanto o desenvolvimento destas últimas nos países do norte teve, como consequência, o enobrecimento dos gozos da vida, no sul, ao contrário, com o desenvolvimento mais livre da sensualidade e da vida exterior, chega-se tardiamente ao aperfeiçoamento da arte e das ciências. Não se preocupam, portanto, ainda na jovem capital, as grandes e influentes instituições para educação e instrução superior como as que estamos habituados a ver na Europa.”⁴⁰⁷

Existiria, portanto, para Martius e Spix um *povo* e um caráter *brasileiros*, marcados por duzentos anos de colonização que teriam feito com que houvesse um desinteresse pelo trabalho, ciências e artes motivado, também, por uma vida pouco regrada e mais movida pela sensualidade. A presença de negros e mulatos seria um fator de desgosto e estranheza aos observadores, já que estes povos embrutecidos não eram capazes de portarem a *Kultur* alemã, ou seja, sua insensibilidade os afastaria de qualquer forma de *cultura e civilização*:

“O que, entretanto, logo lembra o viajante que ele se acha num estranho continente do mundo, é sobretudo a turba variegada de negros e mulatos, a classe operária com que ele topa por toda parte, assim que põe o pé em terra. Esse aspecto foi-nos mais de surpresa do que de agrado. A natureza inferior, bruta, desses homens importunos, seminus, fere a sensibilidade do europeu que acaba de deixar os costumes delicados e as fórmulas obsequiosas da sua pátria”⁴⁰⁸.

A primeira menção aos indígenas foi feita já na Vila de Areias, no caminho entre Rio de Janeiro e São Paulo. Spix e Martius citam a existência de remanescentes de várias tribos que viviam em toda a extensão de mata antes da ocupação da Serra do Mar pelos colonos portugueses. Misturados com negros e escravos, viveriam “meio incultos” espalhados entre os colonos, destacando-se por sua “indolência e quase invencível obstinação de seus antepassados, mantendo poucas relações com os colonos”. A estes

⁴⁰⁷ Idem, *Ibidem*, vol 1, p. 55.

⁴⁰⁸ Idem, *Ibidem*, vol 1, p. 48.

indígenas Spix e Martius chamam “caboclos”, diferenciando-os dos “não civilizados e selvagens, gentios, bugres, índios bravos” e atentam ao fato de que os portugueses, não sabendo o nome de tais grupos, os denominariam *Coroados*, “porque eles costumam raspar o topo da cabeça, só deixando uma coroa de cabelo em volta das têmporas”.⁴⁰⁹

Na Aldeia da Escada, em São Paulo, Spix e Martius fazem uma análise sobre a questão da *civilização* dos indígenas, tecendo uma importante crítica acerca da expulsão dos jesuítas ocorrida em 1759. Após conversa com um padre que dirigia uma missão de índios, os naturalistas concluíram que a ordem régia que aboliu a catequização compulsória dos índios e concedeu-lhes direitos iguais aos de outros habitantes livres (o que nos faz compreender que se faz referência aqui ao “Diretório dos índios”) teria sido um grande erro, e seu efeito desastroso teria gerado uma diminuição do raio de atuação da igreja católica. Além disso, seria maléfica a existência de indígenas tutelados por portugueses, já que um número cada vez maior de indígenas retirar-se-iam para o interior das matas, abandonando as vilas, povoações e fazendas. A prova de que a falta de um plano de *civilização* que envolvesse a catequese estaria no próprio aspecto físico dos sessenta índios que restariam na aldeia:

“O seu semblante nada tem de agradável. O traço geral da raça, melancolia e reserva taciturna, que se traduz sobretudo pelo olhar soturno e pelos modos acanhados dos indígenas americanos, ainda mais se acentua aos primeiros passos, quando começam a refletir sob o constrangimento da civilização, que lhes é ainda totalmente estranha, e ao contato com os negros, mestiços e portugueses, chegando até ao ponto trágico de descontentamento surdo e degeneração. O modo como os tratam muito dos atuais fazendeiros também contribui para tal decadência moral e física. Nem características nacionais ou deformações físicas espontâneas (tatuagens), nem hábitos e costumes peculiares destes pobres restos dos primitivos habitantes revelam a que tribo eles pertenciam outrora”⁴¹⁰.

Karen M. Lisboa atenta que o foco de Spix e Martius era o mundo natural, descrito com uma conotação literária e estetizada, construída pelo olhar sensível de ambos. Assim, a visão de natureza dos naturalistas traduziu-se em uma linguagem poética, inspirada, possivelmente, pelo contato entre Martius e o romântico Goethe. Entretanto, seria possível identificar na *Viagem pelo Brasil*, as bases de um *projeto*

⁴⁰⁹ Idem, *Ibidem*, vol 1, p. 119.

⁴¹⁰ Idem, *Ibidem*, vol 1, p. 131.

civilizatório concebido a partir da ideia de que *progresso* e *civilização* imbricam-se à noção temporal de *perfectibilidade*. Assim, se o tempo seria capaz de tudo aperfeiçoar, caberia ao Brasil amadurecer. Essa concepção, porém, excluía os indígenas, vistos como “ramos atrofiados” da humanidade e por estarem em decadência, só seriam redimíveis através da miscigenação racial.⁴¹¹

É perceptível que na obra de Spix e Martius aparece uma relação entre a cor da pele e o estado civilizacional dos povos. Negros, mulatos, mamelucos, indígenas são descritos em todas as suas características físicas, sobretudo ressaltando-se que quanto mais branco era o povo descrito, mais distante ele estaria da *barbárie*. Assim, os *cafuzos* encontrados em Tarumã rancho pouco distante da Vila de Mogi das Cruzes, em São Paulo são narrados como:

“Bastardos de negros e índios. O seu aspecto é dos mais estranhos que um europeu possa encontrar. São homens de estatura esbelta, larga, e de forte musculatura; os músculos do peito, e sobretudo do braço, são muito desenvolvidos; ao contrário, têm os pés relativamente finos. Os traços em geral fazem lembrar mais a raça etiópica do que a americana. A cor da pele é de cobre escuro ou pardo café. O rosto é oval, as maçãs são muito salientes, porém menos largas e separadas do que a dos índios (...) o cabelo crespo, comprido, forma um monstruoso e horrendo topete”.⁴¹²

Os *mamelucos*, por sua vez, seriam os “os mestiços de brancos e índios, conforme o grau de mistura, têm a pele cor de café, amarelo-clara ou quase branca. Fica, porém, sobretudo no rosto largo, redondo, com as maçãs salientes, nos olhos negros não grandes, e numa certa incerteza do olhar, a revelação, mais ou menos clara, do cruzamento com o índio”.⁴¹³ Tendo por base as narrativas da *Viagem pelo Brasil*, pode-se dizer que o conceito de raça tomado por Spix e Martius seria aquele levado a cabo por Immanuel Kant e Johann Friedrich Blumenbach. Para Kant, a espécie humana só poderia ser classificada de acordo com as diferentes tonalidades epidérmicas. Os ancestrais bíblicos já trariam em si a forma latente da diversidade e seriam os únicos

⁴¹¹ LISBOA, Karen M. “Viagem pelo Brasil de Spix e Martius: quadros da natureza e esboços de uma civilização”. Revista Brasileira de História, São Paulo, v.15, nº29, 1995, pp. 73-91. Da mesma autora: “Naturalistas Spix e Martius: taxonomia e sentimento”. Revista Acervo. Rio de Janeiro, vo. 22, nº 1, jan/junho 2009, pp. 179-194.

⁴¹² SPIX e MARTIUS. Op. Cit, vol 1, p. 132.

⁴¹³ Idem, Ibidem, vol 1, p. 139.

ascendentes das quatro raças: a branca, a amarela, a negra e a vermelha. As variações da espécie seriam resultado da diversidade climática e isolamento geográfico.⁴¹⁴

Se o fator da cor epidérmica era determinante para se pensar o grau de civilização, os indígenas teriam, em razão disso, sido “mapeados” conforme seus atributos físicos, além de seus hábitos e costumes. *Os Guaicurús* do século XVIII, em Mato Grosso seriam “índios belicosos”, praticantes da escravidão: “talvez não se encontrem, em qualquer outra tribo de índios sul-americanos, condições de escravidão tão nítidas”.⁴¹⁵ Os *Caiapós* tinham fama de ser uma nação poderosa em Goiás. Em Minas Gerais, os índios que antes era “os senhores de todas as terras auríferas da província” teriam sido expulsos por imigrantes sequiosos de ouro. Por isso teriam se afastado para as matas virgens e formado as tribos dos *Coroados*, *Coropós*, *Puris*, *Botocudos* (*Aimorés*), *Macuanis*, *Malalis*, *Panhames* e *Paraíbas* (*Goitacás*).⁴¹⁶ Dentre eles, os famosos *Botocudos* mereceriam maior destaque:

“Os mais inquietos e perigosos índios de Minas são os antropófagos *Botocudos*, que ocupam particularmente a margem do Baixo Rio Doce. Como nestes últimos decênios se reconheceu a utilidade para a navegação para o oceano por esse rio, formou-se uma Companhia para o fomento da navegação do Rio Doce e para domesticar os índios ali residentes (Junta da Conquista e Civilização dos Índios, do Comércio e da Navegação do Rio Doce)”⁴¹⁷.

Spix e Martius revelam o desejo de conhecer os *Botocudos*, já que estes estariam cada vez mais se aproximando do contato com os portugueses. Todavia, tempos depois, a informação dada por um brasileiro acerca desses povos indígenas de que seriam: “por natureza desconfiados e traiçoeiros, tímidos por hábito, indolentes por preguiça, glutões por tédio, falsos pela consciência da própria fraqueza, vacilantes e indiferentes por falta infantil de juízo” persuadiria dos viajantes a deixarem a empreitada de lado. Além disso, a notícia de que Wied Neuwied já esteve entre os *Botocudos* minaria de vez os interesses dos naturalistas.⁴¹⁸

⁴¹⁴ LISBOA, Karen M. *A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na viagem pelo Brasil*. São Paulo, Hucitec/ Fapesp, 1997, p. 139.

⁴¹⁵ SPIX e MARTIUS. Op. Cit, vol 1, p. 166-168.

⁴¹⁶ Idem, Ibidem, vol 1, p. 212.

⁴¹⁷ Idem, Ibidem, vol 1, p. 212.

⁴¹⁸ Idem, Ibidem, vol 2, p. 64.

Seguindo a caracterização dos grupos indígenas, os *Coropós* que habitavam a margem do Rio da Pomba, em Minas Gerais viveriam em boa harmonia com os portugueses, reconhecendo sua soberania: “Seriam os índios mais civilizados dentre os (...) eram todos de estatura mediana, de ombros e de queixos largos, muito magros, sobretudo na barriga das pernas, de feições mongólicas muito desagradáveis”.⁴¹⁹ No trajeto de Minas Gerais para a Bahia, passando por Ilhéus, Salvador e em seguida, através de Juazeiro, dirigindo-se a Pernambuco e de lá a São Luís do Maranhão (de barco) e finalmente a Belém, vários grupos indígenas são descritos sem com que, no entanto, houvesse muitas vezes uma observação real destes povos. Assim, os *Macuanis* seriam conhecidos pela convivência com os *colonos brasileiros*, que os empregariam para abater as matas virgens e guerrear contra os *Botocudos*, e por isso já lhes teriam dado alguma noção de civilização. Tais índios formariam uma população de trezentas pessoas, e costumariam lavrar a terra e plantar milho, feijão e mandioca. Os poucos vistos pelos viajantes são descritos como portadores de traços de fisionomia “animados pelos primeiros raios da civilização, e a cor vermelha não muito carregada, porém mais semelhante à dos mongóis, pardo-amarelada”.⁴²⁰

Na fronteira leste de Minas Gerais viveriam os *Maxacaris*, *Capoxós*, *Panhames*, *Comanoxós* e *Monxocós*. Os *Capoxós* “parecem que são de cor mais clara” e os *Panhames* e *Comanoxós* seriam “mais temidos e mais indolentes que os outros”. Já entre os rios Araguaia e Tocantins, os *Xerentes* constituiriam “numerosa nação de antropófagos”, chegando, segundo relatos ouvidos por Spix e Martius, a matarem e comerem os próprios parentes enfraquecidos pela idade e que não teriam condições de obter o próprio sustento. Fisicamente, seriam eles de “estatura alta e pele muito clara” e corajosamente atacariam os inimigos durante o dia.⁴²¹

Na Bahia, os *Cariris* e *Sabujás* viveriam em relações de harmonia, subordinados aos brancos, porém, eram portadores de atributos negativos: “São indolentes, preguiçosos e visionários, indiferentes a qualquer estímulo, a não ser as mais baixas paixões, e revelam na expressão mesquinha do rosto este estado de decadência moral. Mais propensos a adotar os defeitos do que as virtudes dos *européus* seus vizinhos, preferem passar o dia inteiro caçando”⁴²². Aqui, cabe salientar que os vocábulos muitas vezes confundem-se. São mencionados *colonos brasileiros*, *brasileiros*, *européus*, como

⁴¹⁹ Idem, *Ibidem*, vol 1, p. 225.

⁴²⁰ Idem, *Ibidem*, vol 2, p. 64.

⁴²¹ Idem, *Ibidem*, vol 2, p. 109.

⁴²² Idem, *Ibidem*, vol 2, p. 133.

se todos esses fossem, na verdade, um grupo mais coeso de tipos dominantes em relação aos negros e indígenas.

No horizonte de perspectiva de Spix e Martius, a solução para que o Brasil alcançasse um estado de *civilização* seria a *mestiçagem*: “Tivessem os índios entrado em contato com o resto da população, ou de certo modo se dissolvido nela, dever-se-ia considerar o trato deles digno dos mais altos preceitos da política. Somente não se fez nada mais do que torná-los o mais inofensivo possível para os outros habitantes, quebraram os dentes das feras sem as domesticar”⁴²³. Seria, portanto, função do europeu o papel *civilizador* por ser a referência nos valores estéticos, morais, intelectuais e religiosos. A ele estaria delegada exclusivamente essa *humanidade*, o que explicaria seu domínio sobre outros povos.⁴²⁴ A seguir, as representações dos indígenas na obra de George Heinrich von Langsdorff.

2.2.4 O olhar do viajante sobre o índio: expedição Langsdorff

De 1822, as Províncias de Minas Gerais, São Paulo, Mato Grosso e Pará foram percorridas pela expedição liderada pelo médico, diplomata, cientista, naturalista e pesquisador alemão George Heinrich von Langsdorff, e financiada pelos imperadores russos Aleksandr I, e posteriormente Nikolai I. O poderio da Rússia, no século XVIII, foi resultado das reformas conduzidas no final do século anterior por Petr I (fundador de São Petersburgo) que levaram ao desenvolvimento de uma frota marítima importante para a vitória na guerra contra a Suécia Proclamada um império, a Rússia atraía, no Oitocentos, holandeses, alemães, britânicos, e assimilava parte da cultura ocidental a partir da pintura, música, arte, arquitetura e costumes. Com a conquista da Sibéria, a ocupação do extremo oriente o domínio russo expandiu-se até culminar com a fundação da Companhia Russo-Americana, em 1799, responsável por controlar enormes territórios no noroeste do Continente Americano (Alasca)⁴²⁵.

⁴²³ Idem, *Ibidem*, vol 2, p. 134.

⁴²⁴ LISBOA, Karen M. *A Nova Atlântida de Spix e Martius*. Op. Cit, p. 144.

⁴²⁵ SILVA, Danuzio Gil Bernardino da (org). “Introdução”. *Os diários de Langsdorff*. Rio de Janeiro, Ed Fiocruz, 1997, vol1, p. XIII. São escassas obras sobre a expedição Langsdorff, mormente acerca dos indígenas nela representados. AMBRIZZI, Miguel Luiz. *Caminhos Cruzados - artistas entre viagens, olhares e tempos: arte e ciência na expedição Langsdorff (séculos XIX e XX)*. Goiânia, UFGO, 2007. Dissertação de Mestrado. BRAGA, Marcos Pinto. *Textos de História*. UNB, vol 1, 1993, pp. 125-138. FIGUEIRÔA, Sílvia F. “A Odisseia de Langsdorff nas florestas do Brasil”. *Revista Livros e Redes*, jul./out., 1997, pp. 375-377. KOMISSAROV, Bóris. *Expedição Langsdorff: acervo e fontes históricas*. (Trad). São Paulo/Brasília: Ed da Unesp/ Langsdorff, 1994. MOURA, Carlos Francisco. *A expedição Langsdorff em Mato Grosso*. Cuiabá: Imprinta, 1984.

Com Portugal, as relações de amizade e comércio foram estabelecidas desde a segunda metade do século XVIII. Na época, Portugal exportava para aquele país vinho, óleos vegetais e produtos oriundos das colônias, como açúcar, madeira e café e importava ferro, trigo e lonas, além de manufaturados. No propósito de estreitar as relações comerciais e possibilitar a compra direta de produtos das colônias e dos recentes países do chamado “Novo Mundo”, e no intuito de um favorecimento maior diante de futuros concorrentes, foram tomadas algumas iniciativas no início do século XIX.⁴²⁶ Desde 1803 começaram as regulares viagens de circunavegação dos navios russos, que tinham como um dos objetivos, ligar São Petersburgo com a América Russa. A baía do Rio de Janeiro tornou-se a escala constante e predileta neste percurso. Os interesses de navegação não tardaram em combinar-se com os comerciais, além dos políticos, que fizeram com que a Rússia, finalmente, voltasse seu olhar para o Brasil. Em 1807, Alexandre I assinou com Napoleão o Pacto de Tilsit e uniu-se ao bloqueio continental da Inglaterra. Interromperam-se então, as tradicionais ligações econômicas russo-inglesas, de grande importância para a Rússia; cessou a exportação para a Inglaterra de cereais e ferro russos, e a importação dos produtos tropicais efetuada pelos ingleses. Nestas condições, a Rússia tentou ativar o comércio com os países da Ásia, com os Estados Unidos, com as repúblicas da América do Sul, então em guerra com a Espanha, e, é claro, também com a América portuguesa, onde estava estabelecida desde 1808 a corte dos Bragança. Em 1812 a guerra contra Bonaparte colocou a América portuguesa e a Rússia na mesma condição anti-napoleônica.⁴²⁷ Em 1813 o czar russo enviou Georg Heinrich von Langsdorff ao Brasil, o qual já tinha uma breve noção do território, porque em 1803 havia navegado pela costa sul do país, ao integrar-se ao grupo de viajantes que percorreram parte do litoral de Santa Catarina, numa rota de circunavegação, comandada pelo navegador russo Kruzenstein.⁴²⁸ No mesmo ano Langsdorff assumiu o consulado russo no Rio de Janeiro e tornou-se um incentivador do comércio entre Rússia e América portuguesa. Um ano depois começavam a chegar nos portos da capital os navios russos trazendo mercadorias.⁴²⁹

A criação do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarve em 1815 revelava a continuidade da permanência dos Bragança em sua colônia americana, o que estimulou

⁴²⁶ MOMESSO, Selma. *Os “retratos” do Paraíso: A desconstrução do mito epopeico. Uma análise da Expedição Langsdorff através do discurso iconográfico de Hercule Florence*. Rio Claro, UNESP, 2012, Sissertação de Mestrado, p.19.

⁴²⁷ SILVA, Danuzio Gil Bernardino da (org). *Os diários de Langsdorff*. Op. Cit, p.XIV, vol1.

⁴²⁸ MOMESSO, Selma. *Os “retratos” do Paraíso: A desconstrução do mito epopeico...* Op. Cit, p.19.

⁴²⁹ SILVA, Danuzio Gil Bernardino da (org). *Os diários de Langsdorff*. Op. Cit., p. XIV, vol 1.

Langsdorff, encarregados dos negócios, a também permanecer no Rio de Janeiro. Para isto, ele adquiriu uma fazenda nas proximidades da Bahia de Guanabara, que se transformou em um espaço de encontros e discussões de cunho artístico-científico. Após um breve retorno à Europa, Langsdorff regressou ao Rio de Janeiro em 1822, trazendo os participantes de sua expedição e algumas famílias alemãs para se instalarem em sua fazenda, dando início a uma das primeiras experiências com imigrantes. A independência, em setembro de 1822 e a proclamação de D. Pedro I imperador do Brasil em outubro não foram reconhecidas pelo Império Russo. As guerras de independência adiaram a início da expedição de Langsdorff. Em setembro - dezembro de 1822 a Expedição explorou as imediações de Nova Friburgo. Em 1823, as excursões com fins científicos só se efetuavam nas localidades adjacentes à fazenda Mandioca, onde vivia. Langsdorff continuava a evitar contatos com os representantes da agora administração brasileira, e fazia o possível para não aparecer na capital. Para viajar pelas regiões do interior, entretanto, era necessário obter uma permissão especial do governo, ajuda para receber crédito e privilégios alfandegários.

Em 1822, quando a percepção de que as Cortes de Lisboa insistiam na conservação do estatuto colonial do Brasil espalhou-se na imprensa e inflamou discursos, o Imperador apoiaria-se nos patriotas brasileiros. Mas em junho de 1823, quando sofreram derrota os constitucionalistas portugueses, Dom Pedro I começou a inclinar-se para o campo oposto. Em julho José Bonifácio foi demitido, em novembro dissolvida a Assembleia Constituinte, e o ex-primeiro ministro, junto com os seus irmãos, teve que abandonar o país. Langsdorff admirava José Bonifácio como político e homem de ciência – mineralogista, e era por ele auxiliado na realização da sua tentativa de colonização alemã na Fazenda da Mandioca. Estes acontecimentos políticos fizeram Langsdorff adiar a sua viagem. Ao mesmo tempo, aumentava o prestígio da Rússia na corte de Pedro I. Compreendia-se que a situação na Europa era definida, em alto grau, por Aleksandr I, fundador da Santa Aliança. Uma após outra foram liquidadas as revoluções na Itália, na Espanha, e finalmente em Portugal. O Rio de Janeiro desejava contatos políticos com São Petersburgo, que, no entanto, mantinha-se na sua antiga posição. Criou-se assim uma situação favorável, em que Langsdorff, interessava muito ao governo brasileiro.⁴³⁰

⁴³⁰ Idem, *Ibidem*, p. XVII.

Durante o processo de independência do Brasil, a concessão para entrada de expedições e viajantes estrangeiros no território colonial português era uma situação complexa e preocupante à monarquia. A vulnerabilidade no domínio da vasta dimensão territorial e os interesses expansionistas internacionais representavam um perigo permanente ao governo de D. Pedro I.⁴³¹ Frente a tal cenário, a presença da Expedição Langsdorff, com o propósito de percorrer o interior do território, agora brasileiro, no período de 1822 a 1829, só foi possível graças aos interesses comerciais que uniam Brasil e Rússia, além do interesse em estimular novas descobertas que resultassem em aproveitamento econômico do território. Além disso, pode-se dizer que numa ótica geográfica, tornava-se necessário, em decorrência da proclamação da independência, construir uma unidade territorial, uma vez que 1823 era um ano crucial devido à adesão conflitiva da Bahia, Pará e Maranhão ao Império. Segundo Rodrigo Luvizzoto, explorar e garantir a incorporação efetiva de áreas extensas como as do centro-sul ao Império era tão importante quanto estimular novas descobertas e primordialmente construir alguma representação que desse sentido simbólico a essa unidade territorial. Pode-se dizer que é a partir da primeira metade do século XIX que na ótica da geografia começam a se delinear algumas feições individualizadoras ou identitárias do território brasileiro. Nesse sentido, a representação simbólica da paisagem herdada dos viajantes europeus participa da construção da identidade territorial brasileira.⁴³²

Em 1824, Langsdorff considerou, finalmente, ser possível empreender a viagem ao interior do país e recebeu o apoio necessário do Imperador brasileiro. Mas naquele tempo a situação financeira e política no Brasil restringia a escolha do itinerário, pensado primeiramente para abarcar Goiás, Mato Grosso, Maranhão, Pará, Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro. Não havia dinheiro para a investigação da Amazônia. Na fronteira Sul não cessavam conflitos militares com os partidários da incorporação da Província Cisplatina ao Governo de Buenos Aires. A Confederação do Equador, cujo epicentro era Pernambuco, estava em oposição ao Governo. Langsdorff escolheu então a Província de Minas Gerais. Depois da viagem, a Expedição retornou para a Fazenda da Mandioca em fevereiro de 1825. Pouco depois, o ministro do Exterior Luís José de Carvalho e Melo comunicou a Langsdorff que Luís de Souza Dias fora designado para a Rússia como encarregado de negócios, e pediu-lhe cartas de

⁴³¹ MOMESSO, Selma. *Os "retratos" do Paraíso: A desconstrução do mito epopeico...* Op. Cit, p.19.

⁴³² LUVIZOTTO, Rodrigo. *Os diários de Langsdorff: prelúdios paisagísticos*. São Paulo, FFLCH, 2012. Tese de doutorado, p. 11.

recomendação. Esta ação unilateral pôs numa situação difícil o cônsul-geral da Rússia, mas Langsdorff decidiu não recusar a sua ajuda ao ministro. O isolamento internacional do Brasil terminava. O reconhecimento do jovem Império na Europa teve lugar em 1825. Quem desempenhou o principal papel neste processo foi Grã-Bretanha, que gozava de tradicional influência na Corte dos Bragança. A 30 de abril de 1824, o filho menor do Rei de Portugal, o príncipe Dom Miguel, provocou, em Lisboa, um levante contra o seu pai. A Inglaterra apoiou Dom João VI, evitando que ao trono de Portugal subisse Dom Miguel, conhecido pelas suas tendências anti-inglesas, e o levante foi derrotado. Os ingleses esperavam que depois da morte do seu pai, Dom Pedro reunisse em suas mãos as coroas portuguesa e brasileira, e em Lisboa, tal como nos anos 1810, o poder pertencesse à Junta de Regência, dependente de Londres. Para realizar esse projeto era preciso reconciliar o pai e o filho primogênito, elaborando um pacto luso-brasileiro. O Pacto foi assinado a 29 de agosto de 1825 por intermédio do diplomata inglês Charles Stuart. Portugal foi o primeiro a reconhecer o Império Brasileiro. Depois, em outubro, reconheciam-no também a Inglaterra e França, e em dezembro, a Áustria. A Rússia, entretanto, não demonstrava interesse em modificar a sua atitude face ao Rio de Janeiro.⁴³³

Neste contexto, teve início em 1824 a expedição por Minas Gerais, seguida das províncias de São Paulo, Mato Grosso e finalmente Pará. Os relatos contidos nos diários de Langsdorff revelam um homem absolutamente interessado no conhecimento da flora e da fauna das regiões percorridas, mas também dos usos e costumes dos luso-brasileiros e dos povos indígenas. A avidez pelo conhecimento é vista a partir de relatos que se pretendem imparciais e neutros, mas que acabam por conter opiniões bastante contundentes sobre os povos do Brasil. Acompanharam a expedição os pintores Johann Moritz Rugendas, com quem Langsdorff teve uma série de desentendimentos que culminaram com o desligamento de Rugendas; Aimé Adrien Taunay, que morreria ao se afogar nas correntezas do Rio Guaporé após tentar fugir de um temporal em 1828; e Hercules Florence, responsável pela guarda e anotações do diário da expedição após Langsdorff contrair, no mesmo ano, uma febre tropical que o impediu de continuar a viagem (chegou até o Pará, de onde retornou sem conseguir chegar ao destino seu destino final, que era o Rio Negro, na atual cidade de Manaus) e que lhe custou a memória e a cognição, uma vez que, apesar de sobreviver, nunca mais conseguiu

⁴³³SILVA, Danuzio Gil Bernardino da (org). *Os diários de Langsdorff*, Op. Cit, pp.XVII,XVIII. Vol1.

escrever ou mesmo raciocinar com clareza. Estavam presentes ainda o botânico Ludwig Riedel, o astrônomo e cartógrafo Nester Rubtsov e o zoólogo e linguista Edouard Ménétrières.

A incursão aqui feita nos diários de Langsdorff , escritos entre 26 de agosto de 1825 a 20 de maio de 1828, centra-se nos discursos acerca dos povos indígenas por ele produzidos: como os indígenas e seus comportamentos são descritos, comparados entre diferentes grupos ou aos demais brasileiros, além da noção de *civilização* por ele revelada. E assim, entre descrições de paisagens, plantas e animais, também Langsdorff descreve os hábitos e costumes dos habitantes do Brasil. Em seus registros constam as atribuições femininas e masculinas, as trocas comerciais com os habitantes das povoações e os indígenas, a educação das crianças, a conformação das famílias e as relações entre brancos e negros, indígenas e brancos, e brasileiros e portugueses.

A leitura de seus diários de viagem revela que mais que anotações pessoais, há o interesse em dialogar com interlocutores específicos que receberiam as notícias acerca do dia-a-dia nesta terra estranha. As pretensas imparcialidade e neutralidade do discurso de Langsdorff caem por terra conforme avança Brasil adentro, e as dificuldades práticas da viagem começam a se mostrar como hospedagem, a frequente fuga dos cavalos, as complexas trocas comerciais com os habitantes do sertão e com os indígenas, além das inevitáveis comparações entre as vilas mais ricas e as povoações do interior. Desponta aí um viajante-cientista bastante marcado pela mentalidade europeia, que apregoava a superioridade civilizacional do europeu e pelas correntes pessimistas que vigoravam na Europa (como já citados Buffon e Cornelius de Pauw) acerca da América e seus habitantes. Assim, por exemplo, ao ser recebido no Arraial do Tijuco, atual Diamantina, em Minas Gerais, narra a mesa farta de pratos e vinhos em presença de mulheres elegantes que trajavam roupas à moda das europeias (embora a ausência de meias tivesse sido notada com estranheza). Nas anotações, o “bom” comportamento das mulheres é atribuído à convivência com os europeus:

“O fato de as senhoras aqui de Tijuco serem tão diferentes das demais brasileiras, em termos de relacionamento, só pode ser atribuído à sua cultura mais elevada e à convivência contínua com europeus ou com pessoas com costumes europeus que para cá vieram como funcionários do Estado.”⁴³⁴

⁴³⁴ Idem, *Ibidem*, vol 1, p. 281.

Esse olhar estrangeiro marcado pela superioridade racial do branco em relação ao negro e ao indígena e do *européu* em relação ao *americano* (ainda que branco) é reforçado pela passagem em que Langsdorff comenta o diálogo tido com um *brasileiro* que tinha comprado há poucos dias um escravo africano e estava tratando-o como as crianças da casa a fim de que, familiarizado, não fugisse. O resultado desse diálogo foi a comparação do trato dado ao escravo aquele praticado na Rússia em relação aos cães:

“Disse ele [O velho João], primeiro eles precisam criar amor por seus senhores, pois, assim, nunca fogem, o que, de resto é comum acontecer. (...) em Kamchatka, quem quer ter um bom cachorro deve fazer o mesmo. Deve ele mesmo alimentá-lo e chamá-lo pelo nome, principalmente enquanto ele está comendo, e ficar ao seu lado até que ele termine de comer, para que o cão fique conhecendo bem o seu senhor e benfeitor, isto é, aquele que lhe dá de comer para que trabalhe”.⁴³⁵

Em muitas passagens no diário o autor elogia a hospitalidade dos brasileiros, que chegaram a dormir no chão para ceder a ele seu colchão de palha. Mas apesar disso, quase sempre recaem julgamentos que se referem à suposta preguiça dos habitantes do Brasil, às condições ruins da viagem e das hospedagens, às dificuldades relativas à natureza (excesso de mosquitos, carrapatos, pulgas). Ao descrever sua chegada à povoação de Bom Retiro, em Minas Gerais, a qual se refere ironicamente como “Mau Retiro”, comenta sobre o contato que teve com uma senhora, proprietária de uma fazenda mediana, que mesmo tendo doze escravos como posse, fiscalizaria suas terras e todo o trabalho desempenhado nelas na produção de rapadura. Aos sessenta anos, a mulher seria a primeira a levantar-se pela manhã, e a última a dormir, sempre vigilante no comando de sua rudimentar produção:

“Ela está em toda parte, fiscaliza tudo ela mesma (...) O que é mais estranho é que tudo isso acontece com uma mansidão e uma tranquilidade muito raras nesta terra. (...) Como aqui faltam cultura e civilização, artes e ofícios, é natural também que falem artigos de primeira necessidade.”⁴³⁶

Nesta terra “carente de cultura e civilização”, a existência de pessoas comprometidas com o trabalho seria, portanto, surpreendente a Langsdorff. Dessa

⁴³⁵ Idem, *Ibidem*, vol 1, p. 61.

⁴³⁶ Idem, *Ibidem*, vol 1, p. 61.

“inação e preguiça” derivaria a falta constante de alimentos muito mais do que por causa de uma possível inadaptabilidade do solo à plantação, a exemplo do que ocorreria em Arraial das Mercês (Minas Gerais):

“A perversão dos costumes é tão grande aqui como em outros lugares e maior do que em Barbacena. O desleixo e a preguiça das pessoas superam qualquer expectativa. Com exceção de algumas bananeiras e laranjeiras, não se vê aqui, mesmo com este clima temperado e agradável e com este solo fértil, qualquer plantação, nem de verduras; com muito esforço, conseguimos capim para os animais mais necessitados.”⁴³⁷

Se a avaliação do comportamento dos brasileiros encontrados ao longo dos extensos territórios percorridos pelas Gerais foi bastante negativa, ela não foi diferente em relação aos paulistas. Essa gente preguiçosa e alheia ao trabalho agrícola, responsável, em parte, pelo atraso do Brasil na opinião do cientista (agora cronista):

“O Tietê fica manso depois que recebe o rio Sorocaba... Onde as pessoas se vangloriam de levar uma vida sem muito esforço e trabalho e se satisfazem com pouco, por que deveriam trabalhar? A opção por uma vida sem compromissos e enganosa, a paixão pela caça e pela pesca, tudo isso é incompatível com produtividade e desenvolvimento. Para aqui vêm os jovens fugindo do recrutamento e se estabelecem na região, que é a mais distante da província, última fronteira entre o mundo *civilizado* e o mundo *selvagem*.”⁴³⁸

Léguas sem ver ninguém, terrenos queimados e terras “ermas e incultas” abandonadas pelos indígenas causavam nos cientistas e artistas da expedição uma declarada sensação de medo, colocando-se no lugar dos bandeirantes, os desbravadores que mais de um século antes saíram de São Paulo rumo ao interior. Langsdorff diz que o sentimento após três meses sem ver nenhum habitante, nem mesmo os índios, seria tão profundo que o impedia de fazer qualquer “observação filosófica” acerca dele ao encontrar pessoas que poderiam enviar ao Rio de Janeiro notícias aos seus familiares.⁴³⁹

No terceiro volume, Langsdorff deixa claro a quem se direciona o seu texto: o leitor europeu. É a ele que adverte que o que parecem “maus costumes”, ou seja, hábitos

⁴³⁷ Idem, *Ibidem*, vol 1, p. 65.

⁴³⁸ Idem, *Ibidem*, vol 2, p. 126.

⁴³⁹ Idem, *Ibidem*, vol 2, p. 252.

de indígenas ou negros, na verdade, é costume dos brancos também, como a leveza das roupas, em decorrência do clima quente.

“É preciso lembrar ao leitor europeu que nos encontramos em plena zona tórrida, onde até as pessoas mais civilizadas só se vestem com as roupas mais leves possíveis; negros e índios andam praticamente nus, só cobrem mesmo as partes íntimas.”⁴⁴⁰

E, prosseguindo com seus qualitativos, Langsdorff descreve o povo da Vila de Diamantina:

“O povo de Diamantino, de uma maneira geral, é um povo imoral, de maus costumes, escravo da luxúria, constituído de muitas misturas de raças e de cores, entre negros, índios, mulatos, brancos e outros.”⁴⁴¹

O lugar dos brasileiros, fossem eles brancos ou mestiços, na narrativa de Langsdorff era o da imoralidade, de maus costumes, frutos de uma rudeza do ambiente que se refletiria nos comportamentos humanos. A sua percepção acerca da sociedade civil excluía o indígena, visto como um capítulo à parte ou simplesmente imerso à natureza, como um elemento alegórico que fazia ele mesmo, parte de uma paisagem que envolve plantas e animais:

“Desde Bordo do Campo (Minas Gerais), quase não tenho visto insetos. A estação deles parece já ter passado. Asseguraram-me que os índios envenenam suas flechas, besuntando-as com a menstruação das mulheres e levando-as ao fogo. Dizem que é um segredo dos índios.”⁴⁴²

Ao referir-se à saída de São Paulo rumo ao Mato Grosso, Langsdorff adverte o quão custosa seria a viagem em termos financeiros, em relação aos riscos e ao desconhecimento sobre a região. Interessa aqui a paisagem composta:

“Vou abordar, agora, um assunto que exige uma outra pena que não a minha. Aqui há sempre muitas coisas que ensejam a reflexão de pensadores, filósofos, eruditos e não-

⁴⁴⁰ Idem, *Ibidem*, vol 3, p. 157, 158.

⁴⁴¹ Idem, *Ibidem*, vol 3, p. 204.

⁴⁴² Idem, *Ibidem*, vol 1, p.24.

eruditos, patrões e empregados. Estamos às voltas com muitas dificuldades e despesas, prestes a iniciar uma viagem de pesquisa de grande porte e perigosa. Vamos percorrer um caminho nunca antes percorrido. E como se estivéssemos diante de um véu escuro: vamos abandonar o mundo civilizado para viver no meio de índios, tigres, onças, tapires, macacos e outros animais.... Quando lemos, então, a história dos primeiros descobridores, dos paulistas, dos patriotas e outros, é aí que percebemos o perigo que está diante de nós.”⁴⁴³

Antes mesmo de vê-la, Langsdorff cria uma cena em que constam índios, tigres, onças, tapires, macacos e nenhuma população. Ou seja, há um imaginário que subjaz a ideia do índio como um elemento que pertence à natureza e não à sociedade, portanto, não seria portador de nenhum grau de civilização. Mais próximo dos animais do que dos homens brancos, em algumas passagens do diário, os indígenas aparecem como parte da narrativa sobre o fauna:

“Os pássaros grandes e animais, como aves de rapina, anhumas, tapires, cervos, capivaras e onças, afastaram-se, como os índios, das áreas cultivadas. Em compensação, surgiram muitos outros pássaros, vindos dos campos naturais para as áreas cultivadas e abertas que substituíram a mata densa.”⁴⁴⁴

Ao longo da expedição, Langsdorff e seus companheiros deparavam-se com vários grupos indígenas e em geral, as descrições, sempre carregadas de juízo de valor, alternavam-se entre índios *civilizados*, ou seja, batizados no Catolicismo e que viviam em aldeias ou fazendas dirigidas por brancos ou *selvagens*, grupos que não aceitavam imposições dos brancos e resistiam em viver conforme a sua própria cultura. Dessa forma, enquanto os *Guanás* são descritos como “gente honesta e batizada”, os *Coroados* seriam “dados à bebedeira”, os *Puris* “pouco civilizados”, *Guatós* “selvagens e sujos”, os *Apiacás* “preguiçosos”. Assim, descreve os *Coroados* e *Puris* da Aldeia d’Ubá:

“Desde ontem, tivemos oportunidade de ver alguns índios *Coroados*. Frequentemente alguns são empregados na fazenda do Capitão Mor. Eles se entregam à bebedeira de aguardente e vão sendo cada vez mais cercados e confinados pelos portugueses, até mesmo exterminados. Os poucos que ainda se vêem são civilizados, pelo menos

⁴⁴³ Idem, *Ibidem*, vol 2, p.110.

⁴⁴⁴ Idem, *Ibidem*, vol 2, p. 128.

batizados, e a maioria, vestida. Como índios típicos, vêem-se muito poucos *Coroados*. Os *Puris*, que vivem mais na vizinhança e nas praias do rio Pardo, são mais reservados e procuram se distanciar tanto dos portugueses quanto de outros índios. Dizem que são muito traiçoeiros e maus”.⁴⁴⁵

Langsdorff de tempos em tempos fazia uma planilha com as povoações pelas quais deveria passar pelo caminho, mapeando aldeias e fazendas. Nos primeiros meses de suas viagens, revela um enorme interesse por encontrar aldeias ou tribos indígenas. Muitas vezes teria sido persuadido por autoridades e fazendeiros a não empreender visitas a elas. Conforme avançavam os contatos e negociações de produtos com os indígenas ou mesmo as notícias de conflitos com portugueses, o posicionamento do pesquisador mudava, chegando a anotar em uma de suas planilhas a necessidade de rotas alternativas para não ter que passar pelos índios. Assim, o objeto de curiosidade, o *índio imaginado*, ia a cada dia transformando-se no *índio real*.

“Os índios normalmente passam de 20 a 25 dias na floresta para arrancar a raiz [da ipecacuanha], e cada um colhe cerca de meio quilo por dia ou uma arroba por ano. Quando retornam com as raízes e recebem o dinheiro, começam a beber e só param quando não possuem mais nada. No resto do ano, eles se ocupam com a pescaria e com a caça. Todos eles [os *Coroados*] são batizados e vivem em harmonia com os portugueses. Vão habitualmente à missa aos domingos, porque são induzidos a isso. Aliás, eles não querem saber nem dos portugueses nem da religião; depois da bebedeira, afastam-se para os bosques vizinhos, onde constroem pequenas cabanas e dormem em redes. Os *Coropós* e *Coroados* são menos numerosos e são inofensivos, mas são todos ladrões. Os *Puris*, que moram mais para leste, vizinhos aos *Botocudos*, são ainda pouco civilizados, com exceção daqueles que moram três léguas ao norte de Presídio, na vizinhança da propriedade de um certo Lucas.”⁴⁴⁶

Se os *Coroados* e *Puris* recebem atributos de ladrões, bêbados, maus, os *Guanás* teriam uma outra avaliação. Assim como os habitantes da Missão de Albuquerque, em Mato Grosso, ele seriam trabalhadores e negociantes. Produziriam belos e resistentes tecidos de algodão e panela de barro que trocariam nas imediações da Fazenda Camapuã (na qual os membros da expedição tinham se hospedado) por alimentos como toucinho,

⁴⁴⁵ Idem, *Ibidem*, vol 2, p. 89.

⁴⁴⁶ Idem, *Ibidem*, vol 2, p.92.

carne seca e couro. Fisicamente, seriam robustos, de feições delicadas, sempre vestidos. Monogâmicos; péssimos caçadores, já que teriam trocado o arco e a flecha pela espingarda; falariam português bem e viveriam em harmonia com os brancos. Percebe-se, portanto, que ao abandonar seus costumes tradicionais e abraçar a cultura europeia (língua, religião, práticas econômicas e alimentares) os *Guanás* seriam vistos como o modelo perfeito de *índio vivo*.⁴⁴⁷ Além do mais, os *Guanás* portariam uma ingenuidade comparável a uma criança; um exemplo dessa “infância” dos indígenas aparece nesta observação quase anedótica:

“Os *Guanás*, nossos companheiros de viagem desde Corumbá, decidiram, hoje cedo, prosseguir em ritmo mais rápido. Fizemos vários pequenos negócios conosco, mas, como sempre acontece, se arrependemos e exigimos a devolução das coisas que haviam nos dado na troca. A mercadoria mais valiosa que trouxemos conosco foram cobertas ou panos bem tecidos em algodão forte, praticamente impermeáveis à chuva. Mas isso eles normalmente não trocavam por nada: nem por facas, nem por machados, nem por tecidos finos de algodão. Um índio resolveu trocar uma coberta pequena pelo meu longo espelho da Boêmia e o carregou, com todo cuidado, de Corumbá até aqui. Volta e meia ele se olhava nele; às vezes, emprestava aos companheiros, para estes se verem também. Mas, hoje, esse pobre homem me procurou e, muito triste, me devolveu o espelho. Pelo que pude entender de sua explicação, durante a tempestade e os ventos de ontem, ele sentiu frio pois não tinha mais a sua coberta; e, como não podia usar o espelho para se cobrir, quis desfazer a troca. Deu-me o espelho de volta, não sem antes se olhar pela última vez nele.”⁴⁴⁸

Os *Guanás* são narrados como o índio “civilizado”, ou seja, um grupo de “nível cultural mais elevado, nas palavras de Langsdorff. Pode-se antever que a descrição dos *Guanás* corresponde à tentativa de torná-los uma cópia dos homens brancos de origem europeia: a maior parte deles batizada pelo bispo de Cuiabá. Praticantes do comércio e artesanato, e, monógamos, “andam vestidos, moram em aldeias bem construídas”. Interessante a observação de que os *Guanás* aproximar-se-iam fenotipicamente dos brancos por serem asseados: “Certamente por causa dos seus hábitos de higiene, eles aparentam ser mais brancos do que as demais nações indígenas brasileiras que já

⁴⁴⁷ Idem, *Ibidem*, vol 3, pp. 32-34.

⁴⁴⁸ Idem, *Ibidem*, p. 43, vol3.

observei até hoje”.⁴⁴⁹ Para este homem da ciência, portanto, a aquisição de hábitos influenciados pela superioridade civilizacional do europeu criariam condições de transformar não apenas os costumes indígenas, mas as suas características étnicas, pensamento que hoje não faz sentido algum. Os *Guatós*, por sua vez, em comparação com os *Guanás* foram classificados como “imberbes” e “miseráveis”. Estes seres “selvagens” portariam longos cabelos negros, fortes e brilhantes, soltos ou presos em rabo-de-cavalo ou tranças e nenhum pelo no rosto ou corpo. Pela descrição do porte físico e das atividades praticadas por estes “grandes guerreiros”, os “melhores flecheiros de todas as nações indígenas” que viveriam da caça e da pesca, portando utensílios de ferro e roupas que adquiriam abatendo animais como onças, macacos e ariranhas e trocando suas peles, além do fabrico e comercializações de pequenas, leves e rápidas canoas dão a entender que trata-se de um grupo indígena bastante admirado por Langsdorff. Contudo, consta aí o limite imposto pela mentalidade oitocentista: estes índios não foram *civilizados* à maneira europeia, não fizeram um pacto de aceitação da presença e dos costumes do colonizador e buscam fortemente formas de resistência à aculturação completa. Dessa forma, cessam as qualificações mais otimistas na narrativas e abundam as negativas:

“Há muitos anos eles convivem pacificamente com os portugueses. São sujos, estão sempre perambulando pelas margens do rio. Em alguns lugares, como aqui, por exemplo, para se proteger da chuva, eles constroem cabanas cobertas de folhas de palmeiras e abertas dos lados. De tempos em tempos vem algumas famílias morar ali. (...) Em função de seu modo de vida, eles não cuidam da higiene do corpo e são mais sujos. Todos andam despídos, com exceção de alguns, que adquiriram dos portugueses o hábito de usar calças, no caso dos homens, e saias, no caso das mulheres. Os homens têm um senso de pudor muito diferente de nós, europeus. Eles consideram que, para estar vestido, basta esconder a glândula do pênis, o que eles fazem de uma forma estranha, amarrando o prepúcio na ponta. A maioria dos homens tem os joelhos virados para dentro e as pernas tortas, talvez por causa do hábito, que praticam desde a infância, de usá-las para esticar seus arcos grandes e rijos.”⁴⁵⁰

Uma preocupação bastante recorrente na literatura escrita pelos cientistas e viajantes e já vista neste capítulo, é o interesse pelos estudos da anatomia dos indígenas.

⁴⁴⁹ Idem, *Ibidem*, p.43, vol3.

⁴⁵⁰ Idem, *Ibidem*, vol 3, p.45.

A cada parada, os membros da equipe catalogavam espécies de plantas e procediam com o empalhamento de animais, enquanto os artistas retratavam os índios em suas pinturas e anotavam as descrições físicas. Nos diários de Langsdorff são muitas as páginas em que ele descreve a conformação corporal dos índios, sinalizando a existência de desenhos correspondentes às anotações que, todavia, não constam dos diários.

“Durante todo o dia recebemos visitas dos guatós. A história dessa nação está no *Patriota*. Eles têm constituição forte, são grandes; tanto os homens como as mulheres têm feições bonitas. São morenos, sobretudo porque ficam constantemente expostos ao sol e ao ar livre. (...) Alguns homens velhos exibem um orifício ou buraco no lábio inferior ou no queixo, onde eles enfiam um osso, fixando-o dentro da boca, e usam como enfeite. Parece um carretei de linha. Não vimos nenhuma mulher com esses enfeites. Homens, mulheres e crianças usam, nas orelhas, um pequeno penacho feito com belas penas rubras de colhereiros (*Platalea*), que ainda não vimos aqui. (...) Os seios das meninas e moças não têm formato esférico, mas cônico, são fartos e pontudos. Os mamilos são bem grandes. (...) Os *Guanás* têm mais traços mongóis do que os *Guatós*. Por não terem barba, os *Guanás*, com todo o seu tamanho, têm uma aparência feminina, enquanto que os *Guatós*, mesmo com a barba curta, são mais másculos, inclusive por serem mais altos”.⁴⁵¹

Ao comparar os seios das índias *Guatós* ao das negras do Rio de Janeiro, Langsdorff assemelha ambas ao formato, porém diz que as negras tinham com os seios “caídos como saco vazios” desde os primeiros tempos de amamentação, o que resultaria em uma “visão desagradável e repugnante”.⁴⁵² Parece caro que na escala civilizacional imaginada pelo cientista, o *indígena civilizado* era aquele que tinha um assimilado o modo de vida do colonizador e estava acima do *indígena selvagem* ou *não civilizado*, mas o negro gozaria de uma condição ainda mais inferior. No topo, evidentemente, o homem europeu, seguido, no Brasil, pelos brasileiros de origem portuguesa e os mestiços logo abaixo. Por esta razão, os *Guatós* jamais poderiam ser considerados *civilizados*, uma vez que Langsdorff não identifica uma religião em que acreditassem e malgrado os contatos frequentes com os portugueses os *Guatós* manter-se-iam reservados, fugindo do convívio com os brancos e formando uma aldeia chamada

⁴⁵¹ Idem, *Ibidem*, vol 3, pp.47-50.

⁴⁵² Idem, *Ibidem*, vol 3, p.48.

Agaíva, na margem direita do Rio São Lourenço, no Mato Grosso.⁴⁵³ Apesar de já estar viajando por um Brasil independente, por vários momentos, o cientista refere-se aos brancos como *portugueses* e não como *brasileiros*. Percebe-se claramente uma concepção de continuidade em relação ao período colonial, como se a ruptura política com Portugal, na prática, não alterasse as relações sociais que envolviam portugueses, indígenas e negros. Essa complexa relação de alteridade entre estes três elementos étnicos fica clara na passagem seguinte: “As crianças [indígenas] têm medo dos homens brancos, da mesma forma que as crianças europeias em relação aos negros; dizem que os negros imaginam o espírito mau (o diabo) como sendo branco”⁴⁵⁴.

No discurso produzido acerca dos índios são feitas muitas valorações positivas, entretanto, sempre seguidas de qualificações negativas. Se as mulheres são “jovens muito bonitas, especialmente de corpo; esbeltas, bem constituídas, de feições finas, ombros e peitos elegantes, relativamente fartos e todas quase da mesma altura” e os homens são “grandes, fortes, musculosos, todos, no mínimo, uma cabeça mais altos do que eu, que meço mais de 6 pés de altura”, ao mesmo tempo são as criaturas que acompanham o almoço comportando-se como os animais que possuem uma única intenção “recolher as migalhas que caem das mesas dos senhores”.⁴⁵⁵

As relações de gênero não passam despercebidas aos olhos de Langsdorff. A cada aldeia visitada, analisa como se dão as relações matrimoniais e as funções atribuídas aos homens e mulheres. No caso dos *Guatós*, observa que as mulheres se casariam muito cedo, em torno dos onze anos e a quanto melhor fosse o caçador, mais esposas teria. As mulheres teriam neste grupo uma certa autonomia, remando sozinha e sob a confiança dos homens. Embora, em geral, os indígenas fossem visto como ingênuos (no caso dos *Guatós*, por preferirem receber dos viajantes contas de vidro, espelhos e tesouras ao invés de tecidos finos como seda) e tímidos, as mulheres eram consideradas bastante independentes, a exemplo da senhora viúva que haveria viajado milhas de distância conduzindo sua própria canoa no avançar da noite chuvosa para visitar familiares. As mulheres não viveriam sob o jugo do ciúme dos maridos, já que se comunicariam sem embaraço com estranhos após quebrarem a barreira da timidez.⁴⁵⁶ Sem atribuir claramente nenhum juízo de valor, narra o interessante diálogo iniciando

⁴⁵³ Idem, *Ibidem*, vol 3, pp. 47-50.

⁴⁵⁴ Idem, *Ibidem*, vol 3, p.63.

⁴⁵⁵ Idem, *Ibidem*, vol 3, p.50.

⁴⁵⁶ Idem, *Ibidem*, vol 3, pp. 47 a 49.

por um dos acompanhantes mais novos da viagem (não especifica de quem se tratava, infelizmente) e um *Guató* acerca das mulheres:

"Para que você tem muitas mulheres?"

- "Para me servirem."

- "Você não quer emprestar uma?"

- "Não é nosso costume. Se você quer ter uma de nossas mulheres, por que não trouxe uma de sua terra, para vendê-la aqui?"

A essa mesma pergunta, um índio da nação guaná, em que os homens só têm uma mulher, teria respondido:

- "O que você me dá? O que você dá à mulher?"⁴⁵⁷

E se as mulheres seriam “bonitas”, “fortes”, “autônomas”, também eram “preguiçosas”, afinal de contas, os indígenas são sempre vistos como inferiores aos brancos, em suas diversas nuances de barbárie. Assim, mesmo as *Apiacás*, do Mato Grosso, hábeis praticantes do artesanato de cerâmica, passariam “o dia inteiro deitadas em suas redes, (...) trabalhando, quase que brincando de fazer pulseiras”⁴⁵⁸, o que, no contexto industrial europeu seria uma prática não condizente com a ideia de acumulação de capital. Em vários momentos são apontadas as dificuldades enfrentadas nas aldeias e a falta de aproveitamento dos índios. A agricultura de subsistência, a prática da caça (e não da pecuária) e de uma economia basicamente autossuficiente realizada pelos indígenas parece bastante incômoda a Langsdorff: “Todas as atividades dos *Apiacás* (homens e mulheres) estão voltadas apenas para a sua sobrevivência; uma vez garantida esta, não há mais com o que se ocupar”⁴⁵⁹.

As tradições indígenas são consideradas um empecilho ao desenvolvimento das regiões onde se localizam as aldeias. Em Minas Gerais, o gosto dos índios pelos petiscos feitos com o corpo das formigas fêmea no período de incubação levaria a um estímulo na procriação anual delas. O aumento na quantidade desta praga faria com que mesmo fértil, a terra não apresentasse laranjeiras, bananeiras ou outros gêneros agrícolas:

⁴⁵⁷ Idem, *Ibidem*, vol 3, p. 63.

⁴⁵⁸ Idem, *Ibidem*, vol 3, p.265.

⁴⁵⁹ Idem, *Ibidem*, vol 3, p. 265.

“Dizem que, com essa finalidade [aumentar a quantidade de formigas], eles capturam as fêmeas quando elas estão chocando, arrancam-lhes as asas, que caem facilmente, e enterram a formiga-mãe em terra fofa, onde, em seguida, aparece toda a ninhada. Afirma-se que os corpos dessas formigas são muito oleosos e saborosos. Normalmente elas são cozidas com arroz, substituindo a manteiga ou a banha.”⁴⁶⁰

Sendo as formigas a causa da existência de grandes faixas de terra improdutivas em várias partes do Brasil, a exemplo das regiões abandonadas pelos índios, no litoral próximo ao Espírito Santo, na foz do Rio Doce, Langsdorff sugere a criação de uma lei que puniria quem matasse os tamanduás, ou mesmo pensasse em uma forma de aumentar sua reprodução.⁴⁶¹

Os conflitos entre portugueses e indígenas também são considerados um entrave ao desenvolvimento econômico do país. Nos anos iniciais da expedição liderada por Langsdorff, os contatos entre os viajantes da expedição e os indígenas foram muito escassos. Grande parte da narrativa conta com impressões resultantes da conclusão própria do cientista sobre o discurso e os dados que os portugueses elaboraram. Em várias passagens é evidente a curiosidade em ter de fato um contato direto com os indígenas: “A tarde, quando deixamos nosso acampamento abaixo da cachoeira das Ondas Pequenas, fiquei sabendo que meu caçador Roberto havia visto rastros evidentes de índios, talvez de ontem; ele retornou imediatamente e não quis arriscar participar-me o que tinha visto, com medo que eu quisesse ir procurá-los”⁴⁶². Em outras, o temor toma espaço, já que os brancos narram os constantes conflitos e a belicosidade de alguns grupos indígenas: “Até mesmo a fazenda Camapuã é indefesa contra os ataques de uma nação tão poderosa como a dos *Guaycurús*”.⁴⁶³ O interesse de Langsdorff pelos índios era tão grande que ele chegou a procurar em Minas Gerais o diretor de índios Guido Marlière, não sendo, todavia, feliz em seu intuito, por não encontrá-lo em sua fazenda.

Ciente de que as constantes fugas dos indígenas cada vez mais para o interior do Brasil seriam o resultado da perseguição imposta pelos portugueses por séculos, Langsdorff ocupa-se de pensar nos primeiros anos de sua expedição, na possibilidade de um comércio honesto com os índios que “permitisse levar a eles a cultura e a civilização”, desse modo, critica a atuação dos portugueses no uso da força:

⁴⁶⁰ Idem, *Ibidem*, vol 3, p. 97.

⁴⁶¹ Idem, *Ibidem*, vol 1, p. 97.

⁴⁶² Idem, *Ibidem*, vol 2, p. 162.

⁴⁶³ Idem, *Ibidem*, vol 3, p. 251.

“Os povos nativos destas regiões (Província de São Paulo) são os *Caiapós*, provavelmente pertencentes a uma tribo residente a montante do *Sucuriú* que sempre ofereceu resistência à penetração dos portugueses naquela área. Estes últimos têm seguido fielmente o princípio que sempre norteou a ação de seus antepassados: a única forma de dominar essa gente, na verdade, indefesa, é na base da força. O governo ainda não tomou nenhuma providência para pôr fim a essa prática já tão enraizada. O último decreto do Presidente de São Paulo, que já fez tantas coisas boas, propicia muito mais a redução do que o crescimento desta pequena tribo dos *Caiapós*, ainda existentes no outro lado da foz do Tietê”.⁴⁶⁴

Embora Langsdorff se enunciasse como um cientista, o que o excluiria das causas políticas e econômicas, o que se viu pela trajetória pessoal e profissional do cientista-viajante e diplomata foi um profundo interesse em pensar potencialidades do território brasileiro em sua fauna, flora e gentes. Pode-se dizer que ele antevê um debate político que será bastante intenso a partir de 1840 acerca do melhor método de tratamento aos indígenas: a *brandura* ou a *violência*. Na década de 1820 interessava aos políticos da jovem nação pensar na elaboração da Constituição, no reconhecimento da independência, no que fazer em relação aos estrangeiros (a causa da naturalização de portugueses é amplamente debatida na Câmara dos Deputados e no Senado), nomear comissões, organizar um banco nacional, regular a liberdade de imprensa, discutir a possibilidade do fim do tráfico de escravos, a introdução da mão de obra imigrante.⁴⁶⁵ Na gestação do Brasil, o indígena era uma pequena parte a quem não eram direcionados grandes projetos. Há que se lembrar que o desenrolar das guerras de independência e o acirramento dos conflitos entre os membros do Partido Brasileiro e Português e anos depois a abdicação de D. Pedro I, tornavam pouco relevante o *indígena vivo*. No plano discursivo e simbólico, porém, cada vez mais o *índio* era identificado com o *Brasil* e com os *brasileiros*.

A brandura foi o meio sugerido por Langsdorff para que o indígena fosse convencido a praticar a agricultura, as trocas comerciais e a aceitar a instrução. Em uma breve expansão de consciência, assume uma postura política de crítica ao governo

⁴⁶⁴ Idem, *Ibidem*, vol 2, p. 204.

⁴⁶⁵ *Annaes do Senado do Império do Brazil*. Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1877. Sessões de 1826 a 1850.

português, agora *brasileiro*, no trato com o indígena e na construção de um estereótipo do *índio temido*:

“E uma verdadeira desgraça, e consequência da negligência do governo, que nos portugueses, ou melhor, nos brasileiros, os atuais habitantes do país, esteja tão arraigada a ideia e o princípio de que os índios devem ser sempre temidos e perseguidos; estes são sempre repelidos e hoje são seres humanos indefesos. Poder-se-ia facilmente ganhar a amizade das tribos vizinhas, dando-lhes presentes espontâneos. Seus chefes até já falam um pouco de português. Mas, em vez disso, os brasileiros parecem fazer questão de cultivar a desconfiança entre os índios. O administrador deveria ser obrigado a prover esses homens de utensílios agrícolas e outros meios de subsistência, conquistar sua amizade e promover sua instrução. Logo eles se mudariam para as redondezas, cultivariam eles mesmos suas lavouras ou pelo menos poderiam ajudar no corte da lenha e outras tarefas que lhes agradassem para a construção de casas e cabanas. Com isso, a segunda ou a terceira geração desses índios seria de cidadãos úteis.”⁴⁶⁶

Evidentemente, Langsdorff ainda coloca os indígenas em um lugar de passividade e apoia formas de inserção destes povos na sociedade brasileira a partir da aproximação e dos acordos e não da violência. Para tal, segue elucidando sua tese com exemplos:

“Outrora, os *Guatós*, habitantes do Paraguai, eram inimigos terríveis dos portugueses. Certo dia, estes os presentearam com facas e machados e conseguiram se aproximar deles. O bispo de Cuiabá (que foi certamente um homem muito bom) foi até eles, tratou-os com amor e amizade, e hoje existem aldeias ricas de *Guatós*, que se sustentam, com fartura, com o que eles próprios produzem, plantam o algodão, que depois levam para fiar e, com ele, fazer, com as próprias mãos, tecidos firmes e bonitos - eles ainda não conhecem o tear. São os melhores caçadores; conhecem a navegação do Paraguai e oferecem-se para trabalhar nas monções, ou como contratados ou como voluntários.”⁴⁶⁷

A defesa da possibilidade de *civilizar e aproveitar* os indígenas de modo pacífico é endossado pelo argumento de que seriam alguns grupos específicos como o dos *Guaycurús* que agiriam de forma violenta em relação aos portugueses. Menciona a notícia que teve do assalto praticado por estes indígenas a uma fazenda isolada nas

⁴⁶⁶ Idem, *Ibidem*, vol 2, p. 270.

⁴⁶⁷ Idem, *Ibidem*, vol 2, p. 271.

proximidades de Miranda, no Mato Grosso, que teria resultado no assassinato de todas as poucas pessoas que lá viviam. Este acontecimento, cuja veracidade não seria possível atestar, teria espalhado pânico por toda a região, fazendo com que homens livres e escravos temessem todos os demais indígenas, inclusive aqueles das nações amigas:

“Não posso saber com exatidão se, realmente, esses índios, que viviam há décadas em tranquilidade e paz absoluta com os portugueses, de repente resolveram romper essa paz, dando início, assim, às hostilidades. Não posso deixar de pensar que algum fato, ainda desconhecido, tenha motivado isso tudo. Assim que essa notícia chegou a Camapuã, seus moradores, escravos e livres, ficaram tão aterrorizados que passaram a fugir até dos *Caiapós*, uma nação que há anos vive amistosamente, até mesmo irmanada com eles, sem qualquer hostilidade. Chegaram a abandonar seus instrumentos agrícolas no campo e evitar qualquer conversa com esses índios. Naturalmente o resultado disso foi que os índios passaram a desconfiar das intenções deles e, de dois meses para cá, nunca mais foram vistos.”⁴⁶⁸

Ao contextualizar a viagem e obra de Langsdorff torna-se compreensível a sua visão de mundo acerca do progresso e desenvolvimento. Com a revolução industrial em curso na Europa, o viajante vislumbra no Brasil possibilidades de crescimento econômico a partir do fim da escravidão e do incremento do comércio e industrialização.

“As primeiras e maiores dificuldades já foram superadas. Não há mais por que ter medo dos índios, pelo menos não como antigamente. Aqui [na fazenda Camapuã, em Mato Grosso] existe uma comunidade unida, que ama e é leal à sua terra natal e à sua pátria; uma comunidade que poderia crescer bastante e rapidamente, se lhe garantissem um mínimo de apoio. Em Cuiabá e Porto Feliz, há muitas pessoas com laços de parentesco próximo com os habitantes de Camapuã. São pessoas que estão habituadas a uma vida livre e que, portanto, viriam de bom grado se estabelecer aqui por alguns anos, desde que, evidentemente, se abolisse o trabalho escravo aqui e se permitisse a travessia dos rios sem pagamento de tributos. Em um ano e meio ou dois, poderiam estar funcionando aqui, e prosperando, estabelecimentos de fiação e tecelagem de algodão, o que concorreria para intensificar o comércio e a atividade industrial.”⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Idem, *Ibidem*, vol 2, p.271.

⁴⁶⁹ Idem, *Ibidem*, vol 2, p.305.

No tocante aos índios, a grande virada do discurso acerca deles viria nos últimos anos da viagem. No terceiro volume do diário, a expedição chegava em sua fase final, no trecho percorrido entre o Mato Grosso e a Amazônia (Pará). Antes na fala de Langsdorff o indígena era um ser passível de ser *civilizado* e incorporado à sociedade através de trabalho regular e do aprendizado religioso, utilizando-se a *brandura*. Agora, conforme a viagem tornava-se mais dura devido aos entraves naturais, também o cientista tornava-se menos otimista diante das possibilidades civilizatórias do indígena:

“Todos os índios, por natureza, são traiçoeiros e assassinos. Sempre acreditei que, com boa vontade e amizade, seria fácil transformar essas criaturas em cidadãos ordeiros; mas agora já não estou tão certo disso. Eles são irracionais, extremamente negligentes; merecem ser perseguidos e devidamente castigados.”⁴⁷⁰

Esta opinião deu-se seguramente pelo fato de que no Mato Grosso os *Guaycurús* estariam em luta contra os brancos. Langsdorff tenta relatar os conflitos históricos entre indígenas e portugueses aos seus leitores, atentando ao fato de que quando os paulistas chegaram à região localizada entre a fazenda Camapuã e Cuiabá, muitos indígenas habitavam as terras, sendo hostis aos descobridores, aventureiros e às expedições. Conta que graças aos ataques da tribo dos *Paiaguás*, era necessária uma enorme concentração de canoas providas com muitos mantimentos para viajar pelo Rio Paraguai desde os primeiros tempos da colonização na região.⁴⁷¹ Com as notícias ataques dos *Guaycurús* aos brancos e a necessidade do envio de tropas militares para o Mato Grosso, a apreensão tomava conta dos membros da viagem. Assim, as armas foram limpas e a tripulação armada para um possível confronto que não existiu.⁴⁷² A iminência do embate com os *Guaycurús*, a tensão provocada por essa possibilidade e os relatos acerca deles narrados por brancos contribuíram para uma representação desses indígenas como “bárbaros” e “cruéis”:

“A nação dos *Guaycurús* é belicosa e traiçoeira e, neste momento, está mais hostil do que nunca em relação aos portugueses. Há anos, ela vem reunindo os seus membros: já conseguiu formar uma tropa de quase 400 guerreiros. No total, são 3.000 a 4.000 almas que se levantam agora contra os portugueses, e são capazes de cometer barbaridades

⁴⁷⁰ Idem, *Ibidem*, vol 3, p. 17.

⁴⁷¹ Idem, *Ibidem*, vol 3, p.18.

⁴⁷² Idem, *Ibidem*, vol 3, p. 27.

sem igual. Perto da Missão, eles roubaram cerca de 1.000 animais, entre cabeças de gado e cavalos. Ao sul de Coimbra, atacaram de surpresa um barco que fora mandado ao território espanhol (me parece que ao Forte Bourbon) e que retornava com relatórios oficiais. Mataram todos os ocupantes, destroçaram e queimaram o barco.”⁴⁷³

Apesar do pessimismo acerca das possibilidades de civilizar os indígenas após tomar conhecimento dos *Guaycurús* e de se sentir por eles ameaçado, Langsdorff logo retoma a tônica de seu discurso: o indígena é um ser passível de ser *civilizado* e aproveitado economicamente para gerar produtividade no campo, comércio e indústria. Para tal fim, deveria ser pacificamente instruído, de preferência, por missionários católicos.

Várias são as passagens em que a defesa desse argumento civilizatório aparece. Em relação aos já mencionados *Guanás*, que viviam nos arredores da povoação de Albuquerque, tidos como os exemplos da possibilidade de se passar da “condição de selvagens para as de pessoas civilizadas, graças à situação do bispo atual”.⁴⁷⁴ Sobre os *Guatós*, Langsdorff deixa claro a sua incapacidade de compreender as razões pelas quais o governo ou particulares não haveriam se interessado em assistir a esses indígenas, já que “uma boa parte deles já está praticamente civilizada”. A solução, seria, novamente, a presença de clérigos para levar a cabo o processo de *civilização*:

“Quem sabe se um missionário altruísta se interessasse por eles; e lhes desse, por exemplo, instrumentos agrícolas: isso já seria muito útil para eles trabalharem em suas pequenas plantações de milho e mandioca. Eles se alimentam principalmente da caça e da pesca, que praticam geralmente com arco e flecha; raramente usam anzóis. Com 8, 10 anos, os meninos já começam a aprender o manejo daqueles instrumentos. Após 40 tentativas, já adquirem muita destreza.”⁴⁷⁵

A defesa da atuação dos padres na civilização dos indígenas - que graças à pretensão de Langsdorff em ser imparcial em sua narrativa, sempre se refere a eles pelos nomes de seus grupos étnicos, ou melhor “nações” como *Guaná*, *Guató*, *Apiacá* e jamais como gentio ou qualquer equivalente comum em discursos a ele contemporâneos

⁴⁷³ Idem, *Ibidem*, vol 3, p. 30.

⁴⁷⁴ Idem, *Ibidem*, vol 3, pp. 29, 30.

⁴⁷⁵ Idem, *Ibidem*, vol 3, p. 49.

– prossegue com a descrição da Vila da Chapada, exemplo de sucesso graças à atuação dos jesuítas e decadência causada pela expulsão deles:

“De manhã, após finalmente conseguirem reunir os animais, iniciamos a caminhada até a Vila da Chapada, que está situada em região alta. Suas primeiras construções foram feitas pelos jesuítas, que vieram para civilizar nações indígenas e o fizeram com os *Parecis, Bororós, Cabixis e Mambarés*. Primeiramente, eles trabalhavam com cada nação separadamente; uma vez civilizada, esta recebia uma aldeia para morar. Nessas aldeias, muitas nações, antes inimigas entre si, passaram a conviver em harmonia.”⁴⁷⁶

A ausência de alguém para controlar os indígenas teria levado à dispersão deles e à deterioração da Vila que de próspera teria passado a ruínas. Os “planos ambiciosos” dos jesuítas em construir um convento localizado entre ruas largas e com uma grande praça na frente da igreja dariam lugar a um vilarejo de casas pobres cobertas de palha com apenas cento e sessenta habitantes. Algo próximo a isto ocorreria na aldeia dos *Apiacás*, que estariam “prontos, maduros para serem civilizados”, mas não teriam um “missionário esclarecido” interessado em completar esse processo através de um “sacrifício altruísta”:

“A meu ver, só há uma forma de se transformar, em pouco tempo, essa gente em cidadãos úteis: mandar uma pessoa dinâmica para viver entre eles e ensinar-lhes a plantar, a construir engenhos de cana-de-açúcar ou monjolos, a aperfeiçoar seus utensílios de pesca, enfim, a familiarizá-los com o trabalho, de forma que possam viver com mais fartura de alimentos”.⁴⁷⁷

A título de conclusão do item, pode-se dizer que as diferentes imagens acerca dos indígenas produzidas através dos relatos de Langdorff formam um conjunto de referências para fomentar a reflexão acerca das ideias de *civilização e nação*. Como apresentado, Langsdorff pensa um projeto para a nação brasileira baseado, entretanto, em uma volta ao passado e sugerindo a atuação de religiosos junto aos indígenas. Ele aponta, porém, para um futuro de incremento do comércio e industrialização. Considerando, assim como todos os viajantes mencionados neste trabalho, o referencial de civilização a europeia, o discurso de Langsdorff estava alinhado aos interesses das

⁴⁷⁶ Idem, *Ibidem*, vol 3, p. 87.

⁴⁷⁷ Idem, *Ibidem*, vol 2, p. 265.

elites políticas e econômicas que viam a sujeição do indígena como necessária para o progresso do Brasil.

2. 3. Entre o índio real e a imaginado: esboço de uma identidade nacional no discurso legitimador da independência (1820-1831)

A possibilidade de uma visão valorosa sobre os indígenas, que até então eram a própria imagem da bestialidade, selvagem e bárbara, surge com força no século XVIII (conforme tratado no capítulo anterior) por questões políticas: a necessidade de ampliar a base de apoio à realeza, com a extensão da condição de súditos também aos indígenas. Isso tem a ver com uma própria identidade atribuída, no plano simbólico, às colônias portuguesas do Brasil, plasmada na ideia de *América*, representada a partir de elementos alegóricos indígenas.⁴⁷⁸ Com a transferência da Corte, essa tendência será brutalmente reforçada, bem como dotada de novas cores, nuances e formatos. O ponto de partida para compreender o uso político da simbologia indígena é, como atenta Iara Lis Carvalho, a mudança da representação de América, de cenário a personagem, ligada à submissão ao poder real exercido por D. João. Em 1815, a alegoria da América receberia uma coroa por ocasião da elevação do Brasil a Reino, unido a Portugal e Algarves. Em última instância, agora a América, representada desde fins do século XVIII como uma índia nua, abandonaria seu estado de natureza para ser incorporada ao projeto português.⁴⁷⁹

Em 1820, a instalação das Cortes Extraordinárias e Constitucionais Portuguesas, pressionariam D. João VI para retornar a Portugal.⁴⁸⁰ O regresso ocorreu, então, em

⁴⁷⁸ LOPEZ, Emílio Carlos Rodriguez. *Festas Públicas, Memória e Representação. Um estudo sobre manifestações políticas na Corte do Rio de Janeiro, 1808-1822*. São Paulo: Humanitas, 2004. MALERBA, Jurandir. *A corte no exílio. Civilização e poder no Brasil às vésperas da Independência (1808-1821)*. São Paulo, Cia das Letras, 2006. SOUZA, Iara Lis Carvalho. “Liturgia Real: entre a permanência e o efêmero”. JANCÓS, István e KANTOR, Iris Kantor (org). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. Vol II. São Paulo: Edusp/FAPESP/Imprensa Oficial, 2001, pp.545-569

⁴⁷⁹ SOUZA, Iara Lis Carvalho. “Liturgia Real: entre a permanência e o efêmero”. Op. Cit, p. 561. Este e outros exemplos de representação do continente americano através da simbologia indígena em fins do século XVIII e duas primeiras décadas do século XIX constam em nossa Dissertação de Mestrado. LOURENÇO, Jaqueline. Op. Cit.

⁴⁸⁰ Cabe ressaltar que o lugar dos povos indígenas na crise do Império português seria discutido nas Cortes de Lisboa com a apresentação de cinco projetos que propunham formas de civilização pautadas, principalmente, na educação religiosa, através das falas dos deputados Domingos Borges de Barros (Bahia) Francisco Muniz de Tavares (Pernambuco), José Bonifácio de Andrada e Silva (São Paulo) Caetano Ribeiro da Cunha e Francisco Ricardo Zany (ambos representantes do Grão-Pará). As agitações políticas da época não permitiram, naquele momento, que a questão tivesse maior destaque. SPOSITO, Fernanda. “Nem cidadãos, nem brasileiros”. Op. Cit, 52, 53. Sobre o vintismo português: VERDELHO, Telmo dos Santos Verdelho, *As palavras e as ideias na Revolução Liberal de 1820*, Coimbra: Instituto

abril de 1821 após o juramento à Constituição Portuguesa, em fevereiro do mesmo ano. D. Pedro, nomeado Príncipe Regente, permaneceu no Brasil e o acirramento das disputas entre os partidários da ruptura, intensificadas com as interpretações de uma possível recolonização e os defensores da manutenção das estruturas políticas vigentes levaram à Proclamação da independência, em 7 de setembro de 1822. Mesmo com a coroação de D. Pedro, agora primeiro Imperador Constitucional do Brasil, em 1 de dezembro, não se pode dizer que a consolidação da independência seria imediata.⁴⁸¹

O grande palco onde pode ser visto esse esboço de uma identidade nacional foi a imprensa periódica. Como afirma Morel, imprensa pode ser considerada um “complexo agente histórico”, além de fonte documental ou texto de época.⁴⁸² Assim, durante o processo de independência, antes mesmo da ruptura com Portugal, o conflito entre *brasileiros e portugueses* - conceitos que não remetiam ao lugar de nascimento, mas à causa defendida por cada um dos grupos, a da independência ou da manutenção de um Império em crise – estava presente. Assim, na Bahia, onde as disputas políticas acirravam-se à guerra civil iniciada em junho de 1822⁴⁸³, *O Constitucional* da Bahia,

Nacional de Investigação Científica, 1981; Miriam PEREIRA, Halpern et al. (coords.), *O liberalismo na península ibérica na primeira metade do século XIX*, Lisboa: Sá da Costa, 1982, 2 v.; RAMOS, Luis Antonio de Oliveira. “A revolução de 1820 e a revolução francesa”, *Revista de História*, n. 5, Porto, 1983-1984, pp. 131-42; PROENÇA, Maria Cândida. *A primeira Regeneração: o conceito e a experiência nacional, 1820-1823*, Lisboa: Livros Horizonte, 1990; ALEXANDRE, Valentim. *Os sentidos do Império: questão nacional e questão colonial na crise do Antigo Regime Português*, Porto: Afrontamento, 1993; VARGUES, Isabel Nobre. *A aprendizagem da cidadania em Portugal (1820-1823)*, Coimbra: Minerva, 1997.

⁴⁸¹São importantes estudos sobre o processo de independência: OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles. *A astúcia liberal: relações de mercado e projetos políticos no Rio de Janeiro (1820-1824)*. São Paulo, Ed Ícone, 1999. E *O espetáculo do Ipiranga: reflexões preliminares sobre o imaginário da Independência*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v3n1/a18v3n1.pdf>. COSTA, Emilia Viotti da. “Introdução ao estudo da emancipação política do Brasil”. MOTA, Carlos Guilherme. *Brasil em perspectiva*. São Paulo: Difel 1968. RIBEIRO, Gladys Sabina Ribeiro. *A liberdade em construção: identidade nacional e conflitos antilusitanos no Primeiro Reinado*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. PIMENTA, João Paulo Garrido. “La independencia de Brasil como revolución: historia y actualidad sobre un tema clásico.” *Nuevo Topo. Revista de historia y pensamiento crítico*, n° 5, Buenos Aires, 2008. LYRA, Maria de Lourdes Viana. “Memória da independência: marcos e representações simbólicas”. *Revista Brasileira de História*, vol 15, n°19, pp.173-206, 1995. SANDES, Noé Freire. “A invenção da nação: entre a monarquia e a república”, Goiânia: Ed UFG, 2000.

⁴⁸² MOREL, Marco. “Independência no papel: a imprensa periódica”. JANCSÓ, Istvan (org). *Independência: História e Historiografia*. Op. Cit, pp. 617-636. E MOREL, Marco e BARROS, Mariana Monteiro de. *Palavra, imagem e poder: o surgimento da imprensa no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

⁴⁸³ DOLHNIKOFF, Miriam. “Elites regionais e a construção do Estado nacional”. In: JANCSÓ, István (Org.). *Brasil: formação do estado e da nação*. São Paulo: Hucitec/Unijuf/Fapesp, 2003. p. 431-468. MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Bahia, a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*. São Paulo: Hucitec, 1978. E *Sociedade e conjuntura na Bahia nos anos de luta pela Independência*. Universitas, n. 15-16, p. 5-26, maio/dez. 1973. SOUSA, Maria Aparecida Silva de. “Construindo a nação brasileira: poderes locais e identidades políticas na Bahia (1815-1831)”. *Almanack Braziliense*, n°2, nov. 2005.

trazia um discurso conciliatório sem deixar marcar uma postura de defesa do Constitucionalismo:

“Não queremos causar moléstia a pessoa alguma e sim desmascarar imposturas que podem ser nocivas, aterrando cidadãos pacíficos, e que jamais cogitam tramas da calúnia e dos partidos; com que provamos que não os temos. Propomos a radicação do sistema Constitucional, indefectivelmente guardadas as liberdades e foros, não só de que já gozávamos, como os que de direito nos pertencem. (...) Os habitantes do Brasil são irmãos dos de Portugal e Algarves e não consta que a natureza institui-se estes últimos morgados dos Direitos Nacionais; igual por consequência deve ser feita a partilha; nem mais para cá, e mais para lá: boa foi a política do primeiro irmão mau que o mundo viu mas não para o século 19.”⁴⁸⁴

Na mesma publicação: Francisco Carneiro de Campos, secretário no Palácio do Governo da Bahia escreve carta resumindo as ordens da Junta provisória de governo da Província, em 13 de abril de 1822 ao Capitão Mor da Conquista na Vila da Água Fria sugerindo meios brandos para lidar com “índios bárbaros”, a fim de evitar a “progressão deste mal”⁴⁸⁵. Outro periódico publicado na Bahia, em agosto de 1822, trazia o embate nas Cortes de Lisboa que opunha dos “deputados de lá” e os de “cá”. Diferente do *indígena* real, sobre o qual se discutiam diferentes projetos, o *indígena no discurso* é usado como instrumento de retórica:

“Discussão nas Cortes de Lisboa entre Xavier Monteiro (Portugal) opõem-se sempre os pareceres entre brasileiros e europeus. Resumiremos o mais notável. O Sr Pessanha chama traidores s Aulicos, que arrastam S. M. para o Brasil em 1807 . O Sr Fernandes Thomaz (Portugal), que tanto tem se mostrado agastado contra o Brasil, continuou a increpar os Deputados deste REINO por dizerem o *nosso Brasil*, em particular, e em

⁴⁸⁴ *O Constitucional*, 1 de maio, 1822.

⁴⁸⁵ *Idem*. A preocupação com a situação dos indígenas seria recorrente em toda a década e expressa em muitas publicações. O periódico *O Constitucional*, em 12 de junho e 15 de junho de 1822, publicou o projeto de Domingos Borges de Barros às Cortes de Lisboa, intitulado “Projeto para promover o povoamento, a civilização e cultura do vasto Reino do Brasil” do qual destacamos alguns itens apresentados: 1-Estrangeiros europeus não seriam censurados por opinião; 2- Em cada Província se formaria uma Junta de Colonização e Protetora dos Índios; 3- Cada província seria responsável pela administração (financeira) das colônias e das aldeias (compostas por cem famílias europeias que deveriam se dedicar à agricultura); 4- Extinguir a prática de se obrigarem os índios a trabalhar nas fazendas, “o que farão se, e quando quiserem”; 5- Promover os casamentos entre diferentes famílias; 6- Dar terra aos índios que quiserem se estabelecer em aldeias. 7- Os índios e ciganos ou já existentes no Brasil ou que para lá fossem só poderiam ser considerados cidadãos portugueses quando sejam ou forem lavradores de terras próprias ou fabricantes convenientemente estabelecidos.

particular um que disse que havia de morrer pela sua Pátria: responde que o mesmo podem dizer os Índios; e pergunta – “De quem é, pois, o Brasil? É dos europeus lá nascidos?”⁴⁸⁶

Após a declaração de independência, em 7 de setembro de 1822, em meio ainda às lutas que dela decorriam, *O Espelho* traz, em 18 de outubro de 1822, uma extensa narrativa sobre a inauguração ao Arco da Rua Direita, no Rio de Janeiro, dedicado “à prosperidade do Brasil”. Nele, a figura da América apareceria em pé sobre um carro puxado por seis cavalos, coroada de louro, tendo em uma mão um cetro e na outra a esfera do Brasil. Em outra representação no mesmo arco, a América estaria sendo tocada por um raio de Sol despedaçando as cadeias que a prendiam a Portugal, a que estariam sobrepostas as armas de Portugal. A descrição faz imaginar um exagero de elementos que homenageariam a independência e seu condutor D. Pedro⁴⁸⁷:

“A população Brasileira armada lhe oferece os sinais de afeto [à América]. Dois campos laterais são ornados de pilastras, cujos capiteis são enriquecidos de águias, os frisos sustentam as armas do Império, tudo coroado de troféus de armas e de águias. O fecho da arcada, sobre o qual está uma esfera, sustenta uma Águia Imperial com as asas cobertas. Duas famas oferecendo coroas guarnecem as arquivoltas. A continuação exterior do envasamento tem troféus de armas, e os pedestais, que fazem corpos laterais sobre a face da rua Direita sustentam duas grandes figuras equestres (de 30 palmos de alto) das quais uma representa a Fama, que voam e a outra um Mercúrio montado num Pégaso, levando uma bandeira em que estão escritas as palavras *Independência ou morte*. Estes pedestais são presos ao corpo do arco por dois terraços sustentados por pilastras que deixam passagem para as pessoas a pé. O monumento é branco e ouro, tem de alto 105 palmos, e de largo 112. Estes arcos eram adornados de festões de flores, de numerosos globos de vidro, candeeiros, e lustros, que os aformoseavam de dia, e iluminados à noite, oferecendo a mais brilhante perspectiva.”⁴⁸⁸

Outro arco, agora próximo ao museu, seria desenhado e dirigido 1º tenente d’Artilharia Angelo Pamphili. Sobre dois pedestais de granito descansariam quatro colunas de ordem dórica e sobrepostas entre coroas de louro as iniciais dos nomes de D. Pedro e suas filhas. Na parte exterior das colunas estariam as figuras de Marte, e

⁴⁸⁶ *O espelho*, 30 de agosto de 1822.

⁴⁸⁷ *O espelho*, 18 de outubro de 1822.

⁴⁸⁸ *Idem*.

Hércules de um lado e do oposto Vulcano e Minerva. Na parte anterior do arco constariam as iniciais P.G.I.I.B. (Pedro Grande Primeiro Imperador do Brasil), ao lado dos Rios Prata e Amazonas, e sobreposta à Coroa Imperial. Onde estariam os indígenas no arco? Pela descrição, em lugar nenhum! Porém, a notícia atesta que, ao passar por este monumento no faustíssimo dia 12 de outubro, data da chegada de Cristovão Colombo à América, D. Pedro, teria visto “dois índios postos de joelhos” e lançando flores.⁴⁸⁹

Poucos dias depois, os redatores do periódico *O Volantim*, do Rio de Janeiro, que afirmavam ter “simpatia pelos pernambucanos, pela revolução de 1817 e pela defesa da causa da independência” publicaram um artigo extraído do *Conciliador Nacional de Pernambuco*, de 4 de outubro que descreve a comemoração da independência na Vila de Goiana, em Pernambuco.⁴⁹⁰ Novamente a ruptura política com Portugal, que satisfazia o interesse dos *portugueses* - agora identificados como *brasileiros* – seria relacionada à representação alegórica do indígena:

“Depois da Missa, fogos de artifícios e depois apareceu iluminado o Amável, retrato de S. A. R. Romperam todos os espectadores com indizível entusiasmo em acordes, e repetidos Vivas ao mesmo Augusto Senhor e toda a Dinastia de Bragança, aos quais acompanhou a Tropa com seu harmônico e agradável instrumental. Tinha a efigie de S. A. R. em cima escrito – Viva D. Pedro I do Brasil – Abaixo viam-se de ambos os lados dois Indígenas Brasilianos, armados d’arco e flecha, cada um com sua epígrafe , em que se lia – Nazareth – representando assim emblematicamente os intrépidos e corajosos Povos, que reunidos arvoraram primeiros nesta Província, como dignos Mantenedores da Liberdade o Estandarte Constitucional a cuja vista baqueou o tirano e falou-se a Pátria”.⁴⁹¹

Como atenta Alencastro, as disputas políticas que se acirravam logo após a declaração de independência levaram a um processo de *tupinização* de nomes que perduraria por todo o Império. Assim, não bastava dizer-se favorável à independência, era necessário comprová-la adicionando palavras derivadas de línguas indígenas ao seu próprio nome.⁴⁹² Esse fenômeno pode ser visto como reflexo do teor violento desse

⁴⁸⁹ Idem.

⁴⁹⁰ *O Volantim*, Rio de Janeiro, 29 de outubro de 1822.

⁴⁹¹ Idem.

⁴⁹² A ideia é original de Luiz Felipe de Alencastro, mas aparece também em artigo de Andréa Lisly Gonçalves. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. “Vida Privada e Ordem Privada no Império”. História da

momento de consolidação da independência. A *Gazeta Pernambucana* de 27 de novembro de 1822 denuncia o atentado sofrido pelo padre Venâncio Henriques de Resende, deputado da Província de Pernambuco, embora ele fosse considerado favorável à causa do Brasil e as acusações de traição, feitas pelo periódico *Marimbondo*, em seu terceiro número, seriam falsas. Disso, pressupõe-se que mostrar o apoio à independência era, também, questão de segurança. Não à toa, a mesma edição da *Gazeta Pernambucana* trouxe uma lista de nomes “tupinizados”:

“- O Padre José Vicente Ferreira, natural da Província de Alagoas, Bispo de Pernambuco, avisa ao público que a sua firma será reconhecida de agora em diante por José Vicente Ferreira *Papagaio*.

- O Padre Antônio Francisco Bastos, natural de Pernambuco, acrescentou outro sobrenome aos que já tinha, e por isso será conhecido de hoje em diante por Antonio Francisco Bastos *Camarão*.

- O Padre Antonio Gomes de Melo, da Província de Alagoas, Bispo de Pernambuco, querendo imitar honradamente aos seus patrícios, e possuindo de igual patriotismo, roga aos Srs. Tabeliães e ao respeitável público o conheçam por Antonio Gomes de Melo *Sapucáia*.

- Manuel Alexandre Taveira, o segundo tenente de artilharia ligeira da Província de Pernambuco, destacado a bordo do Brigue Escuna Maria Zeferina fundiada nesta Corte, se compram muito os impropérios e ridículos epítetos que alguns Deputados da Luzitânia dão aos Brasileiros, mas como a virtude brilha tanto mais, quanto é detestada pelos adversários, toma um novo sobrenome, que parecerá aos Portugalenses injurioso para nós, e por isso jurando a INDEPENDÊNCIA desta pequenina Colônia do Brasil, do grande reino de noventa léguas, e preferindo a morte à escravidão e despotismo, roga aos

Vida privada no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 53. GONÇALVES, Andréa Lisly. “Em nome da pátria”. *Nossa História*, fevereiro de 2006, p. 37. A incursão na *Gazeta Pernambucana* que resultou na localização dessa tabela foi feita ainda durante a pesquisa de Mestrado e está presente na Dissertação. LOURENÇO, Jaqueline. *Um espelho brasileiro*. Op. Cit.

verdadeiros patriotas do Império Brasileiro o reconheçam de hoje em diante por Manuel Alexandre Taveira *Canetudo*.

- Evaristo Teixeira de Sousa previne ao público que não será mais a sua firma Teixeira de Sousa, mas sim Evaristo José *Gabiroga*.

- Proclamação de apoio a d. Pedro: o padre Martinho Caetano Pegado, do Bispado do Pernambuco, declara por este anúncio, que será conhecido de hoje em diante por Martinho Caetano Pegado *Jacarandá*.

- O Padre José Antonio de Caldas, Vigário de Maceió, na Província de Alagoas, Bispado de Pernambuco, acrescentou outro nome aos que já tinha, pelo que será conhecido por José Antonio de Caldas *Malagueta*.

- Manoel de Sousa Caldas, Brasileiro Alagoano, por encontro que tem havido em cartas para alguns srs. de igual nome, participa ao público que seu nome fica sendo Manoel de Sousa Caldas *Caninana*.

- O Padre João Evangelista Leal, como já preveniu o público, acrescentou ao seu nome o de *Piriquito*.

- O Padre Bento Januário de Lima, Vigário de Nossa Senhora da Conceição do Brejo da Areia, Bispado de Pernambuco, faz ciente ao respeitável público que para distinguir de outro semelhante que tem encontrado, acrescenta o sobrenome de *Camará* (arbusto indígena do lugar de sua freguesia) aos que já tinha e por isso será reconhecido da publicação deste anúncio em diante por Bento Januário de Lima *Camará*.

- Francisco Pereira de Burgos, Brasileiro Pernambucano, participa aos seus Patrícios e a todo Império Brasiliense, que seu nome por inteiro fica sendo, de hoje em diante, Francisco *Arueira* de Burgo⁴⁹³.

⁴⁹³ *Gazeta pernambucana*, nº.5, 27 de novembro de 1822.

Em 1823 os indígenas vivos eram objeto de discussão, e sobre sua *civilização* algumas propostas foram discutidas durante as reuniões da Assembleia Constituinte, ganhando destaque aquela defendida por José Bonifácio de Andrada e Silva, que propunha a o aldeamento controlado por missionários católicos.⁴⁹⁴ No mesmo ano, dissolução da Assembleia Constituinte, seguida da outorga da Constituição de 1824, tornavam debate político mais acirrado.⁴⁹⁵ O mesmo Bonifácio fundaria com seus irmãos Antônio Carlos e Martins Francisco o efêmero periódico *O Tamoyo*, em oposição às medidas consideradas autoritárias tomadas pelo imperador D. Pedro I. O periódico *O Conciliador do Maranhão* publicou um extrato retirado da *Abelha da Bahia* em que constava uma dura crítica aos irmãos Andradas - vistos como fomentadores do ódio – e anunciando lealdade à monarquia:

“A População do Brasil é heterogênea, composta por 1º de Brancos Europeus, 2º de Brancos do país, 3º Indígenas aldeados, 4º de negros estrangeiros de diferentes Nações, 5º Negros do país chamados crioulos; destas 5 raças. Destas 5 raças distintas se sacam muitas ramificações como pardos, Mamelucos. Os interesses das diferentes raças estando unidas a Portugal cai perpendicularmente sobre o centro da união, já que pela sua Religião, costumes em que estão desde o berço de respeitarem seus Reis e de olharem com predileção para a família europeia, com aquele germe de gratidão que plantaram nossos respeitáveis antepassados (...) O Brasil não pode ser livre e feliz na sua liberdade sem viver unido fraternalmente a seus irmãos europeus.”⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ Ana Rosa Cloquet da Silva analisa a trajetória política e as mudanças no pensamento de José Bonifácio. Para ela, por cinquenta anos, ele foi defensor da ideia de um império atlântico português. Influenciado pela leitura da obra do Abade de Pradt, entre 1817 e 1822, Bonifácio foi se distanciando da metrópole portuguesa sob a alegação de que esta estaria “vergonhosamente a favor dos ingleses”. Em 1819 a identidade portuguesa daria lugar a um projeto de “monarquia brasileira”. José Bonifácio se descobriria brasileiro durante o processo de independência, ainda que faltasse um espírito de nação à época. Por ser um ex-colono luso e branco, não se identificava com negros e indígenas e foi defensor de um pensamento liberal, após 1819, marcado por um conservadorismo. SILVA, Ana Rosa Cloquet da. *Construção da nação e escravidão no pensamento de José Bonifácio (1783-1823)*. Campinas: Ed Unicamp/Fapesp, 1999, pp. 14-15, 141, 178.

⁴⁹⁵ DOLHNIKOFF, Miriam. “O Projeto nacional de José Bonifácio”. *Novos estudos*, Cebrap, nº 46, nov. 1996, pp. 41-121.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil (1823)*, disponível em: <http://www.obrabonifacio.com.br/colecao/obra/1072/digitalizacao/>

SLEMIAN, Andréa. *Sob o império das leis: constituição e unidade nacional na formação do Brasil (1822-1834)*. Universidade de São Paulo, 2006. (Tese de Doutorado)

SPÓSITO, Fernanda. *Nem cidadãos, nem brasileiros*. Op. Cit.

⁴⁹⁶ *O Conciliador do Maranhão*, 21 de maio de 1823. Na época, a questão do fim do tráfico negreiro avolumava-se. Por isso, o periódico *O espelho*, de 27 de junho de 1823 diz em pequeno artigo assinado

No trecho acima, o Brasil é descrito como uma comunhão de povos que teriam antepassados comuns: os *portugueses*, graças aos costumes, religião e sujeição ao regime monárquico que teriam introduzido na América portuguesa séculos antes. Embora os *indígenas* tivessem sido apropriados como elementos que esboçavam uma identidade nacional, ela não seria, de modo algum, contraposta à identificação dos *brasileiros* com sua origem *portuguesa*. As representações dos indígenas seriam, mesmo quando apropriadas pelo discurso político defensor da independência, matizadas e difusas. O próprio José Bonifácio participaria do movimento de valorização simbólica das populações aborígenes no contexto da emergência do movimento romântico, o qual coincidia com a formação do Estado Nacional brasileiro.⁴⁹⁷ Na falta de um passado medieval, o indígena seria reabilitado como símbolo nacional, não sendo exaltado em seu estado salvático, mas procurando integrá-lo à civilização. Por isso mesmo, Bonifácio foi um defensor da ideia de que os índios eram portadores de razão e, por isso, eram capazes de serem civilizados.⁴⁹⁸ Na *Abelha do Itaculumy*, os brasileiros seriam identificados como “indígenas”, diferenciando-os, assim, dos “luso-brasileiros”, ou seja, os portugueses que aderiam à independência, também chamados de “adotivos”⁴⁹⁹:

“Escreverei sobre três objetos: invasão de Portugal no Brasil, A dissidência de algumas das nossas Províncias do Norte, a anti-filosófica, antissocial e anti-filantrópica rivalidade entre Brasileiros indígenas e Luso-brasileiros, filhos adotivos da nossa Pátria, quero dizer, Portugueses aderentes com sinceridade à nossa causa, que são nossos irmãos, e não os refratários, que são nossos inimigos.”⁵⁰⁰

A rivalidade entre portugueses e brasileiros nas Províncias do Norte⁵⁰¹ desencadearam confrontos sangrentos. A invasão portuguesa foi comparada à guerra

por “O Patriota”, que o plano de extinção da escravatura geraria um problema de mão de obra a ser sanado com a civilização dos índios ou introdução de colônias de estrangeiros.

⁴⁹⁷ SILVA, Ana Rosa Cloquet da. *Construção da nação e escravidão no pensamento de José Bonifácio (1783-1823)*. Op. Cit, pp. 180-181, 183.

⁴⁹⁸ Idem, *Ibidem*.

⁴⁹⁹ *Abelha do Itaculumy*, 12 de julho de 1824.

⁵⁰⁰ Idem.

⁵⁰¹ MACHADO, André R. A. *Quebra da mola real das sociedades: a crise política do Antigo Regime Português na província do Grão-Pará (1821-25)*. 1. ed. São Paulo: Hucitec / Fapesp, vol 1, 2010. “Uma província perdida para o Império do Brasil? No Grão-Pará, a crença na viabilidade de múltiplas alternativas políticas: 1823-25”. OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles; BITTENCOURT, Vera Lúcia

contra “gentio *Botocudo*”, esta última muito mais mobilizadora em recursos. Assim, a atuação de Portugal seria desacreditada ao passo que estimulava o apoio à monarquia Constitucional:

“Poderá Portugal usar estes meios? Salta aos olhos que não. Mas concedamos que tenha todos os recursos necessários para empreender uma guerra ativa contra nós. Poderá recolonizar-nos? Brasileiros, um Povo é sempre livre quando se quer. Ó Brasileiros, ou voltemos ao estado de natureza, embrenhemo-nos, com os Selvagens nossos Compatriotas, nos bosques, e procuremos na solidão das matas e nas cavernas das montanhas o simulacro fugitivo da Liberdade, ou unamo-nos ao nosso Imperador, Centro vivificante das nossas ações, e defendamos com Ele a Sagrada Constituição.”⁵⁰²

A diferenciação entre o índio simbólico e o real apareceria no mesmo periódico. Os indígenas, anteriormente chamados “Selvagens nossos Compatriotas”, habitantes das matas onde a liberdade vigoraria em meio a uma natureza idílica, são agora descritos como os “índios reais”, os *Botocudos* que buscavam paz e *civilização* na Província de Minas Gerais, a despeito de sua condição “indomável, cruel e feroz”.⁵⁰³ Apesar dessa simpatia pelo indígena, a publicação deixava antever um discurso que direcionava, como era de se esperar, o referencial de civilização para a Europa, já que ou se apoiaria o Império do Brasil, ou se retornaria à condição de “estado de natureza”, como se os indígenas devessem superar etapas para chegar ao nível civilizacional dos brasileiros (de origem portuguesa). A transmigração de europeus era vista como desnecessária, pois haveria “milhares de índios ociosos e desgraçados pelos bosques”, devendo ser procurados por “dever religioso e político”.⁵⁰⁴

A apropriação dos elementos simbólicos indígenas na defesa de projetos políticos dava-se em ambos os lados. Os conflitos de Cameté, na Província do Pará entre portugueses e brasileiros aparecem no periódico *O Censor Maranhense*, 4 de julho de 1826. Na matéria, a violência com a qual os brasileiros - a “odiosa prole de Caim” - teriam atacado os portugueses “tirando-os de suas casas aos gritos e mutilandos-os

Nagib; COSTA, Wilma Peres. (org.). *Soberania e Conflito: configurações do Estado Nacional no Brasil do século XIX*. 1ed. São Paulo: Hucitec / Fapesp, 2010, v. 1, p. 337-362. “As Esquadras Imaginárias. No extremo-norte, episódios do longo processo de independência do Brasil”. JANCSÓ, István (org.). *Independência: História e Historiografia*. Op. Cit, p. 303-343.

⁵⁰² *Abelha do Itaculomy*, 12 de julho de 1824.

⁵⁰³ *Abelha do Itaculomy*, 20 de agosto de 1824.

⁵⁰⁴ *Idem*.

semi-vivos em praça pública” remetem-nos aos indígenas antropófagos.⁵⁰⁵ A ancestralidade indígena, forjada pelos defensores da independência, seria combatida comparando-a com o encontro entre os espanhóis e incas:

“No descobrimento do Império do Peru achou Pizarro, se não falarmos em seu precursor, templos majestosos aonde os Incas, as Virgens e o Povo celebravam festas em honra do Sol, no descobrimento do Brasil nem moral, nem culto, nem costumes achou Cabral; e a antropofagia era a festa comum de seus habitantes indígenas: assim o dizem Reinald, Marmontel, Beauchampé e outros. A antropofagia reinava entre todos estes Selvagens, que devoravam em cerimônia, com horrível alegria, seus prisioneiros de guerra. Nestes termos, os propagadores da discórdia, esses encanizados canibais voracíssimos (que muitos vemos entre nós disfarçados que nos botam vista de porco) e que não tem outro fim, nem maior prazer que a repetição de carnificas cenas e a perseguição bárbara e sanguinária da geração Lusa, se quisermos investigar sua genealogia, que gênero de conclusão faremos? [Brasileiros de Cameté] são malvados antropófagos desde o início da Independência que bebem o sangue dos Cidadãos Brasileiros Transatlânticos, até que fiquem as Contas justas, e também derramar o Sangue dos Brasileiros Natos a quem não agradarem suas extravagantes e sacrílegas doutrinas.⁵⁰⁶

O contraponto à matéria publicada pelo *Censor Maranhense* viria no periódico *Farol Maranhense*. Em carta ao redator, o *Censor Maranhense* é criticado por “exaltar a intriga”, já que escreveriam “tudo o que podiam para tender a malquistar e odiar aos naturais do país”, assim como os defensores da *Bandurra*.⁵⁰⁷ Os portugueses João Antônio Garcia de Abranches e João Crispim, redatores dos respectivos periódicos⁵⁰⁸ viveriam uma contradição, “dizendo-se brasileiros”, mas difamando o Império por através de suas opiniões sobre os indígenas e a antropofagia e como “inimigos da causa do Brasil deveriam se recolher à sua Pátria por um tempo para sossegar os ânimos ainda agitados”.⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ *O Censor Maranhense*, 4 de julho de 1826.

⁵⁰⁶ *O Censor Maranhense*, 4 de julho de 1826.

⁵⁰⁷ *Farol Maranhense*, 9 de maio de 1828.

⁵⁰⁸ ARAÚJO, Roni César Andrade. “O Impacto da Escrita na Sociedade Maranhense do Início do Século XIX”. *Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História da ANPUH*, ocorrido em julho de 2015. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1443460810_ARQUIVO_OImpactodaEscritanaSociedadeMaranhensedoIniciodoSeculoXIX_RoniCesar.pdf

⁵⁰⁹ *Farol Maranhense*, 9 de maio de 1828.

“Por um lado arrotando ser Cidadão Brasileiro e por outro cuidando em achincalhar o Brasil, dizendo no Jornal Censório – a antropofagia reinava entre todos estes Selvagens que devoravam em cerimônias. Se quisermos investigar sua genealogia, que gênero de conclusão acharemos? Este discurso é filho da maldade, e da ignorância, pois nas regiões da Europa seus indígenas igualmente foram antropófagos.”⁵¹⁰

A identificação dos brasileiros como indígenas, donos ancestrais das terras por serem os primeiros a ocupá-las, seria usada como argumento para defender a propriedade da terra (conquistada e passada aos portugueses através da colonização e que por descendência teria chegado aos brasileiros) aparece em pequena nota no periódico, *Ástrea*, do Rio de Janeiro. Nele, o *Amigo da igualdade* reclama o fato de estarem chegando estrangeiros às praias ocupando-as com barracões em detrimentos dos que já habitavam o espaço e já tinham feito aplanar o terreno:⁵¹¹

“Que infelicidade é essa? Será o Brasil a Pátria dos abusos? Não estamos com um governo Constitucional – Representativo, onde todos indagam, refletem, comunicam e fazem as luzes comuns e por isso mesmo, que a todos toca o bem geral (...) Acaso não temos Leis, e Autoridades que as façam executar; estaremos nos tempos em que querendo-se qualquer terreno, se perseguição os chamados indígenas?”⁵¹²

Na prática, os indígenas continuariam sendo temidos. Em carta anônima ao *Farol Maranhense*, um leitor que afirmava morar em Anajatuba, relatou o seu medo dos indígenas que atacariam o seu distrito de junho até fins de janeiro, todos os anos, trazendo “desolação, incêndio e morte” que só poderiam ser findadas com uma “medida enérgica por parte das autoridades”.⁵¹³

O fim do domínio brasileiro sobre a Província Cisplatina, em 1828, evidenciaria a crise de um Império frágil, estruturado sobre pilares que eram incoerentes com o contexto industrial internacional: a manutenção da grande propriedade privada, a produção e a circulação comercial.⁵¹⁴ Assim, os defensores do governo de D. Pedro I

⁵¹⁰ Idem.

⁵¹¹ *Ástrea*, 20 de novembro de 1828.

⁵¹² Idem.

⁵¹³ *Farol Maranhense*, 2 de junho de 1829.

⁵¹⁴ PIMENTA, João Paulo. “O Brasil e a ‘experiência Cisplatina’”. JANCSÓ, István. *Independência: História e Historiografia*. Op. Cit, pp. 755-789.

elaborariam uma série de homenagens ao 7 de setembro, que se utilizavam da alegoria indígena como um elemento ricamente plástico que, na cena pública, cumpria o seu papel de forjar uma nacionalidade e de embasar um projeto político. Em 10 de setembro *O Constitucional, Jornal Político e Literário* descreve os festejos públicos preparados pela “mocidade do bairro da boa vista”, que teriam começado com um desfile seguido pelo estouro de fogos de artifício e a execução do hino nacional. Novamente, a figura do indígena aparece de modo alegórico, presente no carro que faria parte da festividade:

“Um carro ricamente armado, sobre o qual estava colocada uma Pirâmide, que pelo reflexo das luzes que tinha por dentro, deixava-se ver no seu pedestal a Efégie de S. M. o I. estendendo os braços ao Brasil, e levantando o do estado de aviltamento, e escravidão, em que esteve por tantos séculos, e com um pé, e a ponta da espada suplantando o monstro do Despotismo; nas outras faces do pedestal estavam pintadas as Armas do Império, a Balança, e a espada da Justiça, e ramos de café e tabaco. Este carro era puxado por Indígenas, e acompanhado por uma guarda de honra, Músicas militares, e um numeroso concurso de Povo.”⁵¹⁵

No discurso que precede a descrição da alegoria, faz uma crítica à “lei opressora da metrópole”. Embora Pedro Álvares Cabral fosse exaltado como o primeiro herói do Brasil, por “nos trazer a santa fé e o caminho a um governo verdadeiramente digno do homem social”, Pode-se interpretar que nessa matéria a colonização aparece como sinônimo de escravidão, porém, uma etapa necessária para chegar-se ao “governo ideal”, “de liberdade”, ou seja, o da Monarquia Constitucional, o que é sugerido na seguinte passagem: “Nenhum outro bem coube aos indígenas, e em troca de uma liberdade e Independência selvagens sim, mas inocentes, receberam da Europa ferros e vícios... e não a civilização destes povos e avidez Europeia. A época da descoberta do Novo Mundo foi em verdade a época de seu cativo”. Cabe ainda ressaltar que o autor expõe que Cabral teria “nos” encontrado, ou seja, os indígenas seriam identificados, ao menos no plano discursivo, como *brasileiros*.⁵¹⁶

A comemoração do dia da independência em Pernambuco acaba gerando um debate na imprensa. Em 15 de setembro de 1829, a *Abelha Pernambucana* responde ao *Pateta das luminárias*, que teria feito uma dura crítica no periódico *O Cruzeiro* de número 99, aos festejos da independência. Aos indígenas que estavam presentes na

⁵¹⁵ *O Constitucional, Jornal Político e Literário*, 10 de setembro de 1829.

⁵¹⁶ *O Constitucional, Jornal Político e Literário*, 10 de setembro de 1829.

alegoria em homenagem ao imperador D. Pedro I, o *Pateta das Luminárias* chamaria de com escárnio de *Curumins*, ao que a *Abelha Pernambucana* responderia⁵¹⁷:

“A pirâmide foi puxada por uma aldeia de Curumins em cujo pedestal se via pintado em transparente o retrato de S. M. I. e C. tal qual todo mundo o tem visto no quadro alegórico para eternizar a memória da independência e emancipação do Brasil, proclamada pelo seu Imperador Constitucional e Defensor Perpétuo; e a Nação Brasileira simbolizada nesses Curumins (denominação que o testurado absolutista dá por escárnio) quem puxava o carro triunfal, pois é a Nação Brasileira que n’este quadro está sendo salva por S. M. I. e C. das garras da infame seita da coluna japonesa absolutista, representada pelo monstro calcado pelos pés do Imperador do Brasil.”⁵¹⁸

Assim, a matéria da *Abelha Pernambucana* buscava defender o que seus redatores chamavam de “saudável sistema de governo, com seu Imperador Constitucional e Defensor Perpétuo à frente” diante das “hordas errantes de absolutistas”, que abandonados de todo o poder, estariam voltados às vinganças impotentes. Ele ainda responde ao *Pateta das luminárias* que, se a independência não era comemorada antes em Pernambuco, era porque não estaria consolidada, porém, afastadas as possibilidades de recolonização, tanto quanto o governo de D. Miguel se firmaria em Portugal, os pernambucanos poderiam mostrar seu “Patriotismo e Nacionalidade” homenageando D. Pedro I. A crítica à presença dos indígenas na alegoria publicada n’*O Cruzeiro*, ainda resultaria em uma reflexão acerca dos “índios vivos” que justificaria o seu uso simbólico em um processo político independentista do qual não participaram efetivamente⁵¹⁹:

“É das vozes heroicamente proferidas por S. M. I. e C. nos bosques da Piranga que há de resultar a civilização dos Índios e desses Curumins a quem pretende escarnecer o vil e abjeto *pateta das luminárias que publicou crítica no jornal O Cruzeiro*, e é por essa razão que eles aparecem puxando o carro triunfal que tanto desorientou a japonesa sociedade, pois é da maternal solicitude e dos trabalhos da Augusta Assembleia Legislativa que os Índios do Brasil tem de receber toda sorte de benefícios e de proteção; contra a qual tem se pronunciado tão fortemente essa desprezível confraria de

⁵¹⁷ *O Constitucional, Jornal Político e Literário*, 10 de setembro de 1829.

⁵¹⁸ *O Constitucional, Jornal Político e Literário*, 10 de setembro de 1829.

⁵¹⁹ *O Constitucional, Jornal Político e Literário*, 10 de setembro de 1829.

absolutistas, que desejam ver reduzido à antiga escravidão o gênero humano que vive no Brasil.”⁵²⁰

Na Província do Maranhão, a independência seria comemorada nos mesmos moldes que em Pernambuco. Lá, o seu presidente Cândido José de Araújo Viana, o qual teria “apego decidido à lei e um amor não equívoco à Constituição e ao Imperador” teria providenciado a encenação de um “Elogio Dramático”, que começava com a chegada de Cabral e o encontro com os primeiros indígenas, em um cenário paradisíaco de “natureza frondosa e dias de inocência”. Nas cenas seguintes, essa “Pátria de Heróis Brasileiros” – fala atribuída a Antônio Vieira - iria se transformando até chegar ao estado atual, o da independência ou “Conquista deste risonho Éden”, conduzida pelo “Magnânimo Pedro, Herói Sublime”.⁵²¹

Em 30 de outubro de 1829, o *Farol Maranhense* reafirmaria essa posição de identificação dos *brasileiros*, defensores do governo imperial de D. Pedro, aos *indígenas*. No discurso empregado, os *portugueses*, desde a instalação das Cortes de Lisboa e a elaboração da Constituição, estariam “debochando continuamente” dos *brasileiros*. Essa conduta de opressão que “em passados tempos suportaram os Índigenas do Brasil” teria direcionado avultadas riquezas aos miseráveis portugueses.⁵²² Em 7 de abril de 1831, porém, D. Pedro I optaria pelo governo de Portugal, abdicando do trono brasileiro em favor de seu filho, Pedro de Alcântara. Ao retorno do rei estabeleceu-se um novo Ministério da Regência. Na exposição dos princípios desse novo governo à Assembleia Geral do Brasil, os indígenas - que ainda povoariam tanto os imaginários, quanto as vastas terras do Império - seriam ainda motivo de observância, com a promessa de se levantar meios para a civilização dos “desses valentes filhos do nosso solo esquecidos, e por ventura até agora vilipendiados”.⁵²³

⁵²⁰ *O Constitucional, Jornal Político e Literário*, 10 de setembro de 1829.

⁵²¹ *Farol Maranhense*, 18 de setembro de 1829.

⁵²² *Farol Maranhense*, 30 de outubro de 1829.

⁵²³ *Farol Maranhense*, 9 de setembro de 1831.

Capítulo III. “índios vivos” x “índios mortos”: representações dos indígenas e a construção de uma identidade nacional (1831 - 1850)

Em 1831, após a abdicação de D. Pedro I ao trono e seu retorno a Portugal⁵²⁴, o periódico *Farol Maranhense*, expôs os princípios do novo Ministério da Regência em nome do Imperador, feito à Assembleia Geral do Brasil. Dentre eles estava o compromisso do novo governo em “franquear a esperançosa juventude Brasileira (em quem a liberdade pátria tem depositado as suas mais doces esperanças)” e “procurar em favor dos indígenas Brasileiros, desses valentes filhos do nosso solo esquecidos, e por ventura até agora vilipendiados, quando a civilização e a indústria tanto os pode aproveitar”.⁵²⁵ No que concerne aos indígenas, especificamente, a mais relevante medida da época foi a revogação da *Carta Régia de 5 de novembro de 1808 que declarava guerra aos índios Bugres da Província de São Paulo*. A discussão sobre o assunto, iniciada anos antes, culminaria ainda na revogação das Cartas Régias de 13 de maio e de 2 de dezembro de 1808 a respeito da servidão e guerra justa aos indígenas da Província de Minas Gerais.⁵²⁶

Em meio à convulsão política que havia se estabelecido no Brasil após a abdicação, os *indígenas vivos* perderam espaço no debate político para os *indígenas alegóricos*. A instauração da Regência, em 7 de abril de 1831 foi acompanhada de protestos e celebrações em várias esferas de participação política. Neste processo, novas forças políticas, dentre as quais os chamados restauradores ou caramurus, que entre 1832 e 1834 rivalizaram com os liberais moderados e exaltados emergiram na opinião pública.⁵²⁷ E a imprensa periódica foi um dos palcos desse debate que fez um uso simbólico da figura indígena. Em 1831, o redator d’ *A Malagueta*, Luis Augusto May, menciona os indígenas como os *verdadeiros brasileiros*, numa retórica para tornar

⁵²⁴ Sobre o período regencial (1831-1840), iniciado após a abdicação de D. Pedro I em favor de seu filho Pedro de Alcântara, em 7 de abril de 1831: BASILE, Marcelo Otávio. *Anarquistas, rusgientos e demagogos: os liberais exaltados e a formação da esfera pública na corte imperial (1829-1834)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000. Dissertação de Mestrado. HÖRNER, Erik. “Partir, fazer e seguir: apontamentos sobre a formação dos partidos e a participação política no Brasil da primeira metade do século XIX”. MARSON, Izabel Andrade e OLIVEIRA, Cecília Helena S. *Monarquia, Liberalismo e Negócios no Brasil: 1780-1860*. São Paulo: Edusp, 2013. WERNET, Augustin. *Sociedades políticas (1831-1832)*. São Paulo: Cultrix/Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1978. MOREL, Marco. “Restaurar, fracionar e regenerar a nação: o partido caramuru nos anos 1830”. JANCÓS István. *Brasil, formação do Estado e da nação*. Op. Cit, pp. 407-430. FAZOLI FILHO. *O período regencial*. São Paulo: Ática, 1994.

⁵²⁵ *Farol Maranhense*, 9 de setembro de 1831.

⁵²⁶ Sessão de 27 de outubro de 1831. *Annaes do Senado do Imperio do Brazil*. Op. Cit.

⁵²⁷ BASILE, Marcello Otávio. “Os reacionários do Império: a imprensa caramuru no Rio de Janeiro”. *Revista Dimensões*, UFES, v. 10, 2000.

legítimo o fato de ele ser português e se identificar como brasileiro, e querer igualar em direitos os brancos daqui aos de Portugal. May afirma ter sido censurado por sustentar a força das teorias do Marquês de Pombal e Francisco Xavier de Mendonça Furtado.⁵²⁸ Sabe-se que o redator d'*A Malagueta* fora deputado durante o Primeiro Reinado e tentou aproximar-se de Feijó durante a Regência, contudo, diante da rejeição, acabou aderindo ao movimento caramuru, que defendia o retorno de D. Pedro I ao Brasil.⁵²⁹

Em 19 de janeiro de 1832, May publica um enorme artigo, rechaçando a diferenciação política entre brasileiros e portugueses. Segundo seu argumento, não se fez distinção de cor na hora de compor o exército para a independência, mas se estaria fazendo em relação à cidadania, já que os portugueses receberiam a alcunha de “adotados”.⁵³⁰ Cabe notar que para ser brasileiro, os requisitos necessários eram “ser branco, nascido no Brasil ou em Portugal”, excluindo-se, portanto, os indígenas e os negros⁵³¹:

“Eu manifestei claramente, e por vezes na Câmara dos Deputados, qual era o risco que corríamos por não sabermos executar capazmente as Doutrinas do Título Segundo da Constituição; e tanto mais quanto, havendo o Augusto Pai e Antecessor de V. M. I. dado o exemplo ao menos no Exército e Armada, de não admitir outra distinção que não fosse a das Notabilidades Constitucionais, ficava sendo um burlesco contraste querer agora ser menos Liberal com a gente de cor do que o Ex-Imperador. As ideias que depois apareceram em alguns papéis de distinguir os Rusguentos dos cidadãos Pacíficos foi um caldo requentado que não enganou ninguém; e o que produziu foi baldear muitos desaprovadores do mecanismo do novo governo, no tal ou qual partido que já havia em virtude da desconfiança dos mesmos homens de cor, bravos Soldados e ótimos cidadãos, excetuando unicamente os inimigos do trabalho, exceção esta em que também poderemos incluir quase todos os Brancos estrangeiros, que já pelo clima, já pela degeneração de sua educação, ou para melhor dizer na do século, estão hoje muito mais inimigos do trabalho e da aplicação do que se estava há cinquenta anos atrasados”.⁵³²

⁵²⁸ *A Malagueta*, 19 de janeiro de 1832.

⁵²⁹ MOLINA, Matías M. *História dos Jornais no Brasil (1500-1840)*, vol 1, São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

⁵³⁰ *A Malagueta*, 19 de janeiro de 1832.

⁵³¹ Uma reflexão possível, suscitada pelo periódico, seria problematizar o conceito de *politização da cor*, o qual articula necessariamente as questões que envolvem negros (presença fundamental) e indígenas neste momento de debate acerca da cidadania, fim de tráfico negreiro e utilização econômica das populações nativas. Pela amplitude do tema, não foi possível apresentar as perspectivas que iam além da representação dos indígenas, objetivo desta pesquisa. Sinaliza-se, porém, a pertinência do assunto para estudos posteriores.

⁵³² *A Malagueta*, 19 de janeiro de 1832.

A crítica de May consistiria no fato de que muitos portugueses que se opuseram à causa da independência e por isso seriam “inimigos do Brasil”, chegando até mesmo a empunharem armas seriam considerados cidadãos brasileiros apenas pelo motivo de continuarem a permanecer no Brasil após a ruptura:

“Eu julgo facilíssimo remediar a desconfiança, e o mal que resultou da soltura com que se tem escrito e falado a respeito da nossa gente de cor: mas é necessário que os Ministros de V. M. I. tapem a porta que eles mesmos abriram A Portaria do Dr Lino Coutinho de 18 de agosto em que cria Cidadãos a que ele chama Adotivos, é na verdade um péssimo precedente porque abre a Porta aos Índios a chamar-nos de Adotivos, e se parecer pueril esta possível conjuntura, passarei a mostrar em poucas palavras que ela pode ser de muita probabilidade sobre tudo nas beiras do Paraguay, depois que morrer D. Francia, e nas Províncias onde há muitos Índios e Brasileiros perseguidos, que se podem refugiar entre eles”.⁵³³

O redator d’A *Malagueta* requer, portanto, os direitos de cidadania pertinentes aos nacionais, sem a distinção entre brasileiros e adotivos. May usa a cor como critério de diferenciação, focando, porém, seu discurso nos brancos e indígenas, simplesmente ignorando a presença dos negros.

“A Constituição, Senhor, adotou todos, e toda a Doutrina em contrário não passa de uma alavanca pérfida e revolucionária, da qual pode seguir-se uma completa confusão: os brancos brasileiros, adotando tais princípios, abrem as portas aos outros menos brancos, ou mais trigueiros. Para lhe fazerem o mesmo: os perseguidos irão buscar abrigo ao Gentio, ou mesmo aos Índios Mansos, ou ao Paraguay, e sempre há de existir feto de discórdia, e teremos de andar num ciclo vicioso e vergonhoso: os brancos Brasileiros de nascimento, ora se unirão, ora se desunirão (como tem acontecido) aos Brancos chamados Adotivos quando se virem em crises (se viverá em crises tenebrosas)”.⁵³⁴

⁵³³ Idem. O fator que gerou as críticas de May consta no “Decreto de 18 de agosto de 1831 – Providência sobre cidadãos portugueses que indevidamente juraram a Constituição do Império”. *Coleção das Leis do Império do Brasil de 1831*. Segunda parte. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1875, pp. 31-32.

⁵³⁴ A *Malagueta*, 19 de janeiro de 1832.

Em 24 de janeiro de 1832, as publicações d'A *Malagueta* dialogaram com o *Diário de Pernambuco*, ao considerar a expulsão dos portugueses como uma causa possível de males “por haver razões de consanguinidade, afinidades e outras razões de desolação que afligiriam as famílias brasileiras com as quais por portugueses estão ligados”. Por isso sugere o periódico carioca a resolução do mal pela raiz, pois aqui teria ficado uma meia “Nação *enrascada com a outra metade*”:⁵³⁵

“Nestes mesmos momentos meus leitores, o que é que vemos? Se o sr Redator do *Diário de Pernambuco* examinasse de perto da Corte tudo quanto se fez desde a Queda da Assembleia Constituinte, reconheceria que não era o *Pobre Povo que iludido reclamava a sua mesma desgraça*; foi sempre a Gente do Governo, e a gente chegada da Corte, que durante todo o ano de 1822 corria com os Portugueses. Depois da Queda da Assembleia Constituinte trocaram-se os jogos; e a mesma Gente do Governo, e a mesma gente chegada à Corte, foram chamando Tamoios em 1823 e 1824 aos Bons Brasileiros, e taxando-os de Republicanos, e perseguindo sempre e severamente não só os Europeus Constitucionais que chegavam de fora, como os mesmos Brasileiros do 4º e do 6º artigo da Constituição que então nascia”.⁵³⁶

May utiliza em sua fala os indígenas como um recurso retórico a fim de revelar todo o seu sentimento nacional. Segundo ele, o governo é quem teria acostumado os povos a indispor-se contra os portugueses; esta indisposição degeneraria em “aversão extensiva aos mesmos Brasileiros do 4º artigo que, abaixo dos Índios Indígenas, têm o mesmo Direito que outro qualquer Brasileiro, seja falando como Pai de Brasileiros, seja falando como Esposo de Brasileira”.⁵³⁷

Em 14 de fevereiro de 1832, os ataques d'A *Malagueta* foram dirigidos a Feijó, que teria tentado “conter a petulância da *Malagueta* legalmente”. May polemiza com Bernardo Vasconcellos, com Januário da Cunha Barbosa e José Bonifácio de Andrada e Silva. No artigo intitulado “As bestas do Sr. Vasconcellos”, o redator diz que “as bestas que puxaram o Sr Vasconcellos em 1830 são as mesmas bestas que puxaram o coche do Sr. D. Pedro em Abril”. O Gabinete formado após a abdicação do imperador faria, segundo May, tramoias como o oferecimento de cargos em Londres e Washington, a

⁵³⁵ A *Malagueta*, 24 de janeiro de 1832.

⁵³⁶ Idem. O quarto artigo e o sexto artigos da Carta Constitucional versam sobre o direito de cidadania brasileira. *Constituições Brasileiras*, vol 1 (1824). Brasília: Senado Federal, 2012.

⁵³⁷ A *Malagueta*, 24 de janeiro de 1832.

exemplo do oferecimento da Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros a ele para que deixasse de expressar suas opiniões:⁵³⁸

“Padre Januário em 1822 queria jogar bola com a cabeça dos europeus. No *Diário do Governo* de 3 de fevereiro, o Cônego comparou *A Malagueta* com o *Clarim* e a *Matraca*. Abençoado por isso seja o Cônego; e a isto direi como diziam os Índios (segundo referem Robertson, e o Comentário de Las Casas): Se o Paraíso, a Boa Ordem e o Juízo do Brasil são as habitações novíssimas do Sr. Cônego, não quero para lá ir; antes para o inferno, porque o Sr Cônego terá o cuidado de operar a metamorfose a ambos, mudando – A Boa Ordem em Anarquia – e vice-versa, bem como as Lyras dos Meninos dos Profetas tiveram a habilidade de meter Saul entre os Profetas”.⁵³⁹

Sem nunca ter de fato um contato com os indígenas, mas os usando de modo simbólico para justificar as pretensões dos portugueses em relação aos direitos políticos, May criticaria ainda Ledo Gonçalves e Evaristo Ferreira da Veiga. Diz com ironia que, sobre o quarto artigo da Constituição, Cipriano Barata escreveria bem acerca das *pessoas de cor*. O redator da *Malagueta* se diz perseguido injustamente, pois era apenas um “brasileiro que nada mais faz que cuidar da família e de papéis”. Menciona ainda a crítica a ele feita pelo periódico *O Independente*.⁵⁴⁰

“*O Independente* de 25 de fevereiro faz uma sofrível perna ao – Brasileiro – e com medo que o Sr D. Pedro volte, fala-me da minha Pátria, sem se lembrar do seu Pai, e sem se lembrar que nem Ele nem Eu somos Índios Indígenas; e que algum sangue Africano, Asiático ou Europeu que possamos ter, não dá direito a nenhum de nós assumirmos superioridade na nossa Associação Brasileira, pois esta só compete ao Índio”.⁵⁴¹

O papel dado aos indígenas por May seria o de “verdadeiros brasileiros”, como expresso acima. A nação brasileira é vista como uma associação na qual a superioridade deveria ser exercida pelos nativos, já que nem mesmo os brasileiros, cuja origem seria portuguesa ou os portugueses teriam uma ancestralidade indígena. O discurso político instrumentaliza a figura indígena para ser causa das reivindicações de um homem

⁵³⁸ *A Malagueta*, 14 de fevereiro de 1832.

⁵³⁹ *Idem*.

⁵⁴⁰ *A Malagueta*, 7 de março de 1832.

⁵⁴¹ *Idem*.

branco, português, instruído e ativo politicamente que, entretanto, exclui as populações nativas do acesso efetivo à cidadania.

Apesar de, em geral, os defensores do projeto político caramuru negarem-no, principalmente no que tange ao regresso de D. Pedro I, um dos pontos principais deste modelo político era a recusa intransigente a qualquer tipo de reforma na Constituição, vista como suficientemente liberal. Vê-se, portanto, que os caramurus defendiam uma monarquia forte, centralizada e até mesmo autoritária.⁵⁴² Por isso, em 13 de julho de 1833, o periódico *O Verdadeiro Caramuru* narrava o “estado de guerra civil” em todas as províncias como resultado do “esse infausto 7 de abril, origem fecunda e imediata de todos os nossos males”⁵⁴³:

“No Pará, quando se praticavam os horrores, que no nosso anterior números publicamos, os dois corajosos e honrados comandantes das Corvetas 7 de abril e Defensora, oficializaram ao presidente para com suas guarnições para manterem a ordem, e evitarem a continuação do massacre (...) que desgraça, o bárbaro e sanguinário presidente, que ainda não estava farto de ver correr sangue, repreendendo asperamente um tal ato de honra dos oficiais (...) O governo central e a maioria da câmara eletiva age com indiferença com que recebem iguais notícias de todas as Províncias do Império. Indígenas são valerosos que estão em muitos lugares do Império, especialmente no Maranhão, Pará e Mato Grosso, retomando posse do terreno que verdadeiramente lhes pertence!”⁵⁴⁴

No número seguinte, a possibilidade do retorno de D. Pedro I é narrada como “desejo dos brutos de escravizar a Pátria tornando a estabelecer a monarquia absoluta”, pois, como visto, em geral os caramurus não defendiam abertamente a restauração. A justiça, a razão e o patriotismo estariam na execução do que prescreviam as leis e, por isso, o Federalismo e o Republicanismo deveriam ser recusados por se tratarem de sinônimos de anarquia, vinganças, deportações e mortes.⁵⁴⁵

No debate político a simbologia indígena servia a diferentes propósitos. Em oposição ao projeto político caramuru, o periódico *O Indígena do Brasil* considerava a Restauração vergonhosa e a recolonização como um dos imediatos corolários, caso D.

⁵⁴² BASILE, Marcello Otávio. “Os reacionários do Império: a imprensa caramuru no Rio de Janeiro”. Op. Cit.

⁵⁴³ *O Verdadeiro Caramuru*, 13 de julho de 1833.

⁵⁴⁴ Idem.

⁵⁴⁵ *O Verdadeiro Caramuru*, 18 de julho de 1833.

Pedro I regressasse. Deste modo, caberia à Sociedade Federal Fluminense e às sociedades Patrióticas fazerem barreira aos perturbadores:⁵⁴⁶

“Depois do sete de abril, pela terceira vez os brasileiros exerceram o ato generoso de perdoar a seus ingratos domésticos, os Lusitanos que tem aportados nossas praias, pobres, descalços, miseráveis, esfomeados, rotos, cobertos de imundícies e piolhos ladros, degradados uns por ladrões, e outros por assassinos, e uma grande ávida de nossas preciosidades, e das riquezas que ainda não queremos, ou não sabemos avaliar”.⁵⁴⁷

D. Pedro e seu círculo político seriam considerados anti-brasileiros e causadores de danos e males inigualáveis, e, embora a primeira experiência monárquica do Brasil não fosse bem sucedida, a manutenção do trono aos Bragança deveria ser garantida, em favor de Pedro de Alcântara, o “Jovem Monarca Americano”:

“E fossem, na ideia de serem brasileiros os nossos novos tiranos, acharíamos ainda o consolo de não ser o terror do mesmo causado por influência estrangeira; e na perspectiva de puni-lo, porque só Brasileiros cabe este direito de conhecer de suas influências sociais, se reanimaria o nosso espírito de Nacionalismo.(...) Monstros são eles, porque em despeito de seus deveres, toleram os inimigos que pelo favor que lhes concedemos de nossa fraternidade, fulminaram contra nós os raios de sua vingança, e das iras cruéis de seu anjo patricio Bragantino, solapando o trono Brasileiro do Jovem Monarca Americano, o nosso Patricio”⁵⁴⁸.

Embora as publicações de *O Indígena do Brasil* fossem anônimas, em resposta ao periódico caramuru *Carijó* (cujo título também se ampara na figura do indígena), o redator do *Indígena* diz que poderia se identificar em qualquer dos números seguintes, o que já não teria feito “por circunstâncias e não por medo, porque o BRASILEIRO nunca terá medo de dizer em sua terra – fora chumbos de meia cara e de cara inteira! Fora restauradores e todos os mais ladrões, que existem na terra, que é, e só será dos INDÍGENAS”⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ *O Indígena do Brasil*, 9 de novembro de 1833.

⁵⁴⁷ Idem.

⁵⁴⁸ Idem.

⁵⁴⁹ Idem.

Em resposta ao *Indígena do Brasil*, *O Iman. Jornal Caramuru* refere-se ao periódico liberal em tom jocoso, como *Buzina da Chimangada*. O 7 de abril é avaliado como uma “bruta e hedionda produção de um abismo que berraria à fome de uma antropofagia feroz”. Assim, os redatores do *Indígena do Brasil* foram classificados como uma facção jacobina que flagelaria o país:⁵⁵⁰

“Embelezada nos meios atrozes, empregados pelos convencionistas da França para desenvolvimento dos tenebrosos planos, que os acertavam em Clubes ou Sociedades Políticas que monta ao mesmo fim de levarem efeito à sua República de sangue, forma de Governo, que após o horroroso assassinato de seu legítimo Rei, substituíram no Governo Real, tendo posto em prática alguns dos mais eficazes dos mesmos para fins semelhantes o que parece, se atendermos a probabilidades, que apenas poderão ser desconhecidas por homens fascinados ou iludidos pelos arteiros facciosos”⁵⁵¹.

Em razão disso, se o periódico criticado pelos caramurus identificar-se-ia como indígena, ou seja, natural e defensor da causa do Brasil. Esse índio seria um Botocudo antropófago, ora selvagem e inimigo dos demais (uma vez que os caramurus também se enunciavam como portadores de uma simbologia indígena):

“Dentre os mencionados periódicos com abstração da *Aurora*, a cujo conspícuo redator, atendida a habilidade que teve não só de haver podido colocar-se à frente do partido agressor, ou facção dominante, mas conseguido o poderio de tomar a iniciativa no Conselho privado cumpre dar a competente importância na alta Categoria a que se elevou, senão por méritos pessoais, ao menos pela sua heroica ousadia, ou talvez pela suma debilidade e insignificância dos seus eunucos; havia *Sete de Abril* alevantado a grimpá, tanto a respeito de doutrinas subversivas da Ordem Pública, como de libelos inflamantes, indicações de medidas extra-legais e de perseguições. Parem o falso Indígena, dizemos falso porque ele tendo, aliás, índole de selvagem Botocudo ou de Cafre antropófago nem ao menos é indígena de meia cara, sendo ao contrário de cara inteira, uma outra coisa contra a qual para jaspear-se se revolta, sem licença do Padre batalha”⁵⁵².

⁵⁵⁰ *O Iman. Jornal Caramuru*, 22 de novembro de 1833.

⁵⁵¹ Idem.

⁵⁵² Idem.

Em nota, o redator do *O Iman. Jornal Caramuru* chama os proprietários dos citados periódicos liberais (*Indígena do Brasil, Sete de Abril, Aurora Fluminense*) de “branquinhos de meia cara que não mamam em teta que não é escura referem-se aos homens de cor como bodes”⁵⁵³:

“Não queremos com isso em justa retribuição tratar de bode a ninguém do *Sete* ou do *Indígena*, tanto por que nem sobrinhos de Viscondes podem ser pardos, como porque Pardos não podem ser Indígenas. Que! Pardos Indígenas, ou Indígenas pardos? E isto quando os Indígenas são Caboclos, ou Tapuias sem mistura chumbática ou africana! É boa asneira ou mania dos Impostores, de andarem a cada passo, quais outros Camaleões, mudando de cor segundo a cor da política que lhes convém por em cena!”⁵⁵⁴

O trecho acima revela uma discussão em que emerge a *politização da cor*, termo usado por Ana Rosa Cloquet da Silva. Trata-se de homens brancos discutindo diferentes projetos políticos para a nação amparando seus discursos na questão racial. “Sobrinhos de Viscondes não podem ser pardos”, e se indígenas não podem ser pardos, logo, os redatores do *Sete de Abril* e do *Indígena do Brasil* não poderiam requerer maiores direitos de opinião, já que eles mesmos não seriam indígenas (como se estas populações estivessem inseridas nos meios políticos do Rio de Janeiro, opinando nos periódicos e participando do governo regencial). A atuação indígena existia, evidentemente, mas o protagonismo destes povos dava-se mais no nível da resistência, da luta pelo direito de permanecer em suas terras, pela liberdade e pela continuidade de suas práticas culturais e tradições. Os “camaleões” da política, como diz o periódico *caramuru*, mudariam sua cor de pele de acordo com a cor da política a eles conveniente, considerando, ainda, o desprezo aos negros ou “cor chumbática”.

Após 1834, a morte de D. Pedro tornaria inviável o projeto político dos *caramurus*. O que se seguiria a partir daí, para Miriam Dolhinikoff, seria um arranjo entre as elites provinciais a partir da reforma liberal posta em prática através do Ato Adicional de 1834.⁵⁵⁵ Parte da historiografia defende o regresso conservador como o meio usado pelas elites políticas do Rio de Janeiro para garantir a unidade territorial durante o Segundo Reinado (1840-1889) a partir da articulação de um aparelho de

⁵⁵³ Idem.

⁵⁵⁴ Idem.

⁵⁵⁵ DOLHINIKOFF, Miriam. *O Pacto Imperial: origens do federalismo no Brasil*. São Paulo: Ed Globo, 2005.

Estado centralizado na capital e que se sobrepunha a todo o território⁵⁵⁶. Para Dolhinikoff, porém, se veria um federalismo revelado na participação ativa das elites regionais, representadas na Câmara dos Deputados e organizadas em Assembleias Provinciais. Essa forma de federalismo não seria superada pelo regresso conservador, ao contrário, ela seria responsável por garantir negociações entre elites políticas e o centro de poder que possibilitariam a unidade e consolidação do Estado.⁵⁵⁷

Durante todo o Império, a questão indígena seria constante no pensamento político e intelectual brasileiro. A presença de vários grupos indígenas suscitava dúvidas sobre o que se fazer com tais populações: aproveitar economicamente, *civilizando-os* (há que se considerar, ainda, a discussão acerca do *modo* de *civilizar* estabelecida pelos partidários dessa ideia) ou *exterminá-los*. Além disso, a resistência indígena à tomada de suas terras, privação de liberdade e imposição cultural levava a conflitos que faziam com que estes povos estivessem na pauta de preocupações da imprensa da época. Assim, o periódico *O Despertador*, enunciava: “Não são os Índios inimigos externos que acometem as povoações, as pessoas e as propriedades dos cidadãos do Império?”⁵⁵⁸

Vistos, portanto, não como cidadãos ou parte da sociedade brasileira, os *indígenas vivos* significavam uma ameaça aos brancos e suas propriedades. O mesmo periódico fluminense destacava uma notícia daquilo que parecia ser o início de uma revolta indígena, publicada também pelo *Diário de Pernambuco*:

“Se lê no Diário de Pernambuco de 15 do corrente, de terem cinco índios de uma aldeia de Jacuibe ido ao engenho de Araguaba, no distrito de Água Preta, para assassinar um homem; e como fossem repelidos e alguns feridos, foram insurgir os outros no aldeamento e voltaram com maior força a acometer o engenho, o que obrigou o presidente a mandar uma força para aquele ponto no dia 13 do corrente, a marchas forçadas. Ignorava-se ainda o resultado; mas supunha-se que com a presença daquela força e com o concurso de outras medidas que se tomavam, o mal seria logo cortado pela raiz. Ao princípio, correu o boato de que aquele movimento dos índios era parte do

⁵⁵⁶ CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Ed UFRJ/Relume-Dumará, 1996. DIAS, Maria Odila. “A interiorização da metrópole e outros estudos”. MOTA, Carlos Guilherme (org). *Dimensões*. São Paulo: Perspectiva, 1972. HOLANDA, Sérgio Buarque de. “A herança colonial – sua desagregação”. Op. Cit. MATTOS, Ilmar Rohlf de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 2004. MELLO, Evaldo Cabral de. *A outra independência: o federalismo pernambucano de 1817 a 1824*. São Paulo: Ed 34, 2004.

⁵⁵⁷ DOLHINIKOFF, Miriam. *O Pacto Imperial: origens do federalismo no Brasil*. Op. Cit, pp. 10-13.

⁵⁵⁸ *O Despertador*, 15 de junho de 1838.

plano de uma revolução nas Alagoas; mas verificou-se depois, pelas partes oficiais, que não tinha complicação alguma”.⁵⁵⁹

Se os redatores de *O Despertador* tinham ciência de que a notícia de uma revolução indígena, como referida pelo periódico pernambucano, era falsa, por que optaram por publicá-la? Sobretudo em razão de o próprio redator afirmar que *O Despertador* recebera notícias de outros jornais de Sergipe, Bahia e também de portos do Norte, destacando, porém, apenas a matéria acima referida? Esta conspiração indígena pode não ter ocorrido, mas o medo desta possibilidade parece ter sido real.

Índigenas ameaçadores, vivos. Índigenas alegóricos (simbólicos; plásticos e tão descartáveis quanto às alegorias usadas em festejos feitas a partir da figura deles). Índigenas aliados e aculturados. No XIX, após a independência, é reforçada cada vez mais a ideia de aproveitamento econômico destas populações. Em Goiás, por exemplo, os índigenas seriam colocados sob jurisdição do Ministério da Agricultura, servindo como trabalhadores agrícolas.⁵⁶⁰

Como visto, as visões a respeito da figura indígena não foram únicas. Nas primeiras décadas do oitocentos, como afirma John Monteiro, contrastariam o *índio histórico*, “matriz da nacionalidade, tupi por excelência, extinto de preferência” e o *índio contemporâneo*, integrante das “hordas selvagens”; que erravam pelos sertões incultos.⁵⁶¹ Desta forma, colocavam-se desafios aos estudiosos da época: “como soerguer o Império do Brasil ao nível da intelectualidade universal, se parcela ‘mais brasileira’ da população – a indígena – encontrava-se no ‘maior grau de inferioridade sob o ponto de vista moral e intelectual’”?⁵⁶² Iniciar-se-iam, assim, os estudos etnográficos a partir da localização, recuperação e divulgação dos relatos que davam conta dos aspectos históricos das sociedades indígenas. A vida intelectual, em especial, do Segundo Reinado seria animada pelas publicações da Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro; em suas páginas, a produção do saber etnográfico e histórico caminharia de mãos dadas com a emergente literatura nacional: poetas e

⁵⁵⁹ *O Despertador*, 29 de janeiro de 1839.

⁵⁶⁰ KARASH, Mary. “Catequese e cativo. Política indigenista em Goiás: 1780-1889”. Manuela Carneiro da Cunha (org). *História dos índios no Brasil*. Op. Cit, p.397.

⁵⁶¹ MONTEIRO, John Manuel. “As raças brasileiras no pensamento brasileiro do Império”. *Raça, ciência e sociedade no Brasil*. Rio de Janeiro, Fiocruz/CCBB, 1996, p.15.

⁵⁶² MONTEIRO, John Manuel. Op. Cit, p.15.

romancistas fundamentavam suas obras indianistas a partir de uma vasta familiaridade com a etnografia.⁵⁶³

Os estudos etnográficos de meados do século XIX estabeleceram algumas questões de fundo que acabaram condicionando o consumo das teses estrangeiras sobre as raças humanas, como os já citados Cornelius de Pauw e Buffon. John Monteiro destaca a teoria das *três raças* estabelecida pelo naturalista alemão Von Martius, teoria esta que no contexto brasileiro trazia termos científicos ainda pouco desenvolvidos no período; assim, a questão das “três raças” era confundida de certo modo com o conceito de nação.⁵⁶⁴ A tarefa prioritária para os sócios do IHGB seria o “escalpelo da boa crítica de todos os escritores históricos acerca do Brasil, fossem eles autores nacionais ou estrangeiros”⁵⁶⁵, deste modo, Cunha Matos sugeria três períodos distintos para a História do Brasil que remetiam aos estudos acerca dos indígenas. Segundo Matos, o primeiro deles seria relativo aos autóctones; o segundo compreenderia o descobrimento e a colonização e o terceiro abrangeria os fatos desde a independência. Deste modo, apareceria uma necessidade de se investigar os habitantes primitivos, ainda que, para Matos, a ausência de monumentos de séculos remotos dificultaria a plausibilidade dos relatos sobre um passado tão remoto.⁵⁶⁶

Durante o Segundo reinado, um primeiro condicionante das teses estrangeiras acerca dos ameríndios presentes no Brasil seria configurado a partir de elaborações baseadas em tratados, crônicas, cartas, legislação e outros documentos dos primeiros séculos da colonização e não em estudos científicos propriamente ditos. O resultado desse condicionante diz respeito à construção do *Tupi* e de seu contraponto, quase sempre definido a partir da negação – *o não Tupi* -, o *Tapuia*: “Este binômio, recurso que tornava minimamente compreensível a diversidade cultural e linguística que marcava o Brasil indígena, ganhava novos sentidos no contexto do século XIX. O *Tupi* representava a matriz da nacionalidade, posto que foram as alianças e a mestiçagem *lusó-tupi* que consolidaram a presença portuguesa na América e que estabeleceram os primeiros troncos de famílias brasileiras”⁵⁶⁷.

⁵⁶³ Idem, *Ibidem*, p.16.

⁵⁶⁴ Idem, *Ibidem*, p.16.

⁵⁶⁵ OLIVEIRA, Maria da Glória. “A crítica do fabuloso e a verdade histórica nos estudos de Francisco Adolpho de Varnhagen e Joaquim Manuel de Macedo”. SILVA, Ana Rosa Cloquet de; NICOLAZZI, Fernando; PEREIRA, Mateus (orgs). *Contribuições à História da Historiografia lusó-brasileira*. São Paulo: Hucitec, 2014, p. 223.

⁵⁶⁶ OLIVEIRA, Maria da Glória. “A crítica do fabuloso e a verdade histórica nos estudos de Francisco Adolpho de Varnhagen e Joaquim Manuel de Macedo”. *Op. Cit*, p. 223.

⁵⁶⁷ MONTEIRO, John Manuel. *Op. Cit*, p.16.

Para os pensadores do Império, os índios *Tupis*, relegados ao passado remoto das origens da nacionalidade, teriam desaparecido enquanto povo, porém tendo contribuído sobremaneira para a gênese da nação, através da mestiçagem e da herança de sua língua. Já os *Tapuias*, a despeito de enormes evidências históricas em contrário, situavam-se no polo oposto. Frequentemente caracterizados entre os séculos XVI e XVIII por colonos portugueses como inimigos ao invés de aliados, representariam, em síntese, o traíçoeiro selvagem dos sertões que atrapalhava o avanço da civilização, em vez do nobre guerreiro que fez o pacto de paz e sangue com o colonizador.⁵⁶⁸ Aos *Tupis*, esta opção teria custado sua sobrevivência enquanto povo, já a recusa dos outros lhes garantiria a sobrevivência até o século XIX. Nesse contexto é que estaria marcado o processo de construção de uma identidade nacional, onde se contrapunham *índios históricos* aos *atuais*, *índios assimiláveis* aos *recalcitrantes*, que as teorias raciais dialogavam com o pensamento brasileiro.⁵⁶⁹

Dois outros fatores também condicionariam a penetração de doutrinas raciais em meados de 1840. O primeiro fator que espelharia o modelo bipolar *Tupi-Tapuia* decorria da política indigenista do império. Dessa maneira, desde o período português, as demandas conflitantes de diferentes agentes coloniais como missionários e colonos, gerariam uma tensão entre políticas assimilacionistas e repressivas. Com as mudanças institucionais da década de 1840, envolvendo a instalação de diretorias gerais e o apoio estatal à formação de missões capuchinhas, afloraria novamente uma situação de tensão: tanto nos recintos elegantes das academias e institutos das capitais, quanto nos recantos rústicos dos sertões do Império, as disputas entre os que defendiam a *catequese e civilização* dos índios e aqueles que promoviam a sua remoção e mesmo extermínio intensificaram-se cada vez mais. Neste contexto, as doutrinas raciais – que pregavam a inerente inferioridade dos índios, a impossibilidade dos mesmos atingirem um estado de civilização, e por fim, a inevitabilidade de seu desaparecimento da face da terra – teriam um lugar de destaque no debate em torno da política indigenista.⁵⁷⁰ No plano discursivo, porém, permaneceria uma valorização do indígena, tomado como referência de identidade nacional.

Esse movimento de atribuição de valores positivos aos indígenas teve início, como visto, na segunda parte do século XVIII no contexto do reformismo ilustrado. Íris

⁵⁶⁸ Idem, *Ibidem*, p.16.

⁵⁶⁹ Idem, *Ibidem*, p.16.

⁵⁷⁰ Idem, *Ibidem*, p.17.

Kantor fala em um indianismo erudito e um indigenismo pombalino que, naquele momento de redefinição da soberania portuguesa no continente americano, eram complementares. Assim, haveria uma mitologização da família de Caramuru seria pauta de várias sessões na Academia Brasílica de Salvador. Neste contexto, a heroicização da esposa indígena de Diogo Álvares revelava o reconhecimento das origens miscigenadas dos primeiros clãs colonizadores a partir da abolição da mácula de pureza de sangue.⁵⁷¹ Como se sabe, as medidas pombalinas até mesmo incorriam no incentivo ao casamento interétnico. Todavia, enquanto a coroa tinha por objetivo transformar os indígenas em súditos leais e vassalos úteis ao Reino, os historiadores brasílicos enalteciam a sua própria ascendência indígena, tomando para si uma origem que conflitava com a desqualificação e rebaixamento moral e intelectual do indígena contemporâneo.⁵⁷²

Movimento semelhante ao apontado por Kantor poderia ser visto durante o Segundo Reinado, mormente em suas primeiras décadas (1840-1860). Na construção do Estado Nacional, parte de uma elite letrada a apropriação do indígena como símbolo de um passado idealizado; romântico. Assim, ressaltar as “origens” significaria também assentar sobre o presente e, sobre o futuro, novas perspectivas.⁵⁷³ Contudo, assim como na segunda metade do XVIII, essa referência positiva recairia sobre um mito ancestral, um *índio morto*, ou *civilizado*. Peri, o herói provido de uma “inteligência inculta”, criado por José de Alencar, abandonaria tudo por Ceci: “seu passado, seu presente, seu futuro, sua ambição, sua vida, sua religião mesmo” já que “tudo era ela, unicamente ela, não havia pois que hesitar”⁵⁷⁴. Esse índio romantizado, alegórico era um símbolo de identidade nacional, à medida que intensos debates seriam travados acerca dos índios vivos e sua contribuição para a economia do Império.

Essa discussão levantada por John Monteiro a respeito das possibilidades de *civilizar* os indígenas fora já sinalizada por Heloísa Rita de Almeida (esta última, quando trata o momento de composição e tentativa de aplicação do plano contido no *Diretório dos índios*) e Manuela da Cunha Carneiro ao perfazer o caminho da política indigenista do Brasil oitocentista. John Monteiro ressalta ainda que não se deve

⁵⁷¹ KANTOR, Íris. *Esquecidos e renascidos. Historiografia acadêmica luso-americana (1724-1759)*. SP/Salvador: Centro de Estudos Baianos/ UFBA e Hucitec, 2004, p. 219.

⁵⁷² KANTOR, Íris. *Esquecidos e renascidos. Historiografia acadêmica luso-americana (1724-1759)*. Idem, *Ibidem*, p. 225.

⁵⁷³ BARROS, Roque Spencer de. “Do teatro à epopeia: a ideologia indianista de Magalhães”. *A significação educativa do Romantismo no Brasil: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Edusp, 1973, p. 111.

⁵⁷⁴ ALENCAR, José de. *O Guarani*. Disponível no site da Biblioteca Nacional: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/o_guarani.pdf

menosprezar a importância da abolição do tráfico negreiro em 1850 e a lenta extinção da escravidão no Brasil para o debate indigenista, já que, embora se tenha tornado lugar comum na historiografia brasileira, a afirmação de que a mão de obra indígena pouco contribuiu para a formação econômica do país, teria havido fortes defensores da substituição do escravo africano pelo trabalhador indígena, tanto na colônia quanto no Império.⁵⁷⁵

No Império do Brasil, o que estaria em jogo, a caracterização do Brasil enquanto nação civilizada ou, pelo menos, como um país capaz de superar o atraso e as contradições para alcançar um lugar ao lado das civilizações do hemisfério norte: “Intrinsecamente amarrada aos problemas do índio e da escravidão, a perspectiva de se atingir tal estado dependia, em última instância, da incorporação ou da eliminação (e substituição no caso dos escravos) destes elementos. Entretanto, pelo menos enquanto ainda vigorava a escravidão, o debate em torno das ideias de *raça* e *civilização* fixava-se prioritariamente no índio”.⁵⁷⁶ No pensamento europeu e norte americano, a visão sobre o *bom selvagem* declinaria paralelamente às transformações do conceito de *civilização* e surgimento de novos discursos científicos sobre as raças humanas ao longo do século XIX. Assim, a civilização seria entendida para alguns como o destino comum para a humanidade, já por outros ela estaria ao alcance apenas de algumas “raças”. No Brasil, essa vertente pessimista que prognosticava a total extinção dos índios está presente na interpretação de Von Martius, para quem a “raça vermelha” estaria fadada ao desaparecimento.

Após 1840 o caráter da discussão acerca das possibilidades de civilizar e aproveitar economicamente os indígenas torna-se nacional, envolvendo literatos, historiadores, naturalistas, políticos e setores ligados à Igreja. A questão é ampla e nem sempre as ideias expressas por esses homens estiveram em concordância. Nas discussões, grande parte delas ocorrida no interior do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, emergiram muitas visões acerca dos indígenas. Se por um lado é generalizada a ideia de barbárie dessas populações, por outro, as soluções para a civilização são dissonantes, assim como o estágio no qual os indígenas brasileiros se encontrariam: infantes ou decadentes.

⁵⁷⁵ MONTEIRO, John Manuel. Op. Cit, p. 17.

⁵⁷⁶ Idem, Ibidem, p.18.

3.1. O indígena sob diferentes perspectivas: Januário da Cunha Barbosa, Joaquim José Machado de Oliveira, Francisco Adolfo Varnhagen e Karl Friedrich Philipp von Martius

A análise de diferentes visões acerca dos indígenas entre os anos de 1839 e 1850 revelou que, de modo geral, o indígena era visto como um bárbaro; um ser a ser civilizado, entendendo civilização como um traço branco e eminentemente europeu e católico. Entretanto, a partir da documentação foi possível detectar diferentes concepções de barbárie e um debate em torno desse conceito: a questão é colocada pelo cônego Januário da Cunha Barbosa⁵⁷⁷, defensor da catequese como o meio mais apropriado de *civilizar* os indígenas. Em seguida, temos de um lado temos a opinião de José Joaquim Machado de Oliveira⁵⁷⁸ e sua visão crítica da colonização portuguesa. Para ele, o indígena era representativo de civilizações *infantes*, portanto, passível de ser *civilizado* e integrar positivamente o corpo da nação. Porém, não da maneira como havia sido tratado pela colonização portuguesa. Contrapondo-se a ele estavam visões mais conservadoras e defensoras da colonização portuguesa, no caso as de Francisco Adolpho de Varnhagen⁵⁷⁹ e de Karl Friedrich Phillip von Martius⁵⁸⁰. Elas ressaltam que o indígena brasileiro exemplifica civilizações em *decadência*.⁵⁸¹

⁵⁷⁷ Januário da Cunha Barbosa era um presbítero secular. Nascido no Rio de Janeiro que ingressaria na vida pública no contexto da Independência, sobretudo a partir de 1821, quando as Cortes de Lisboa abandonaram a postura conciliatória, entrando em rota de colisão com os interesses das elites da América Portuguesa. Membro da loja maçônica *Grande Oriente*, seria um dos fundadores do *Revérbero Constitucional Fluminense* (1821-1822). Segundo Ronaldo Vainfas, a facção denominada hoje elite brasiliense, visto que era integrada por publicistas, políticos e religiosos, quase todos nascidos e educados no Brasil, inclinava-se para um *liberalismo mais radical* e teria procurado conquistar a confiança do príncipe D. Pedro, atraindo-o para a causa emancipadora. Eleito deputado à Assembleia Geral na primeira legislatura, ao final do mandato foi designado diretor da Imprensa Nacional. Vinculado nesse momento aos *liberais moderados*, teria se afastado progressivamente da militância política para se dedicar às ciências e letras, sendo um dos fundadores do IHGB, em 1839. VAINFAS, Ronaldo Vainfas (dir.). VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2002, p. 394.

⁵⁷⁸ O paulista José Joaquim Machado de Oliveira nasceu em 1790. Foi político, militar, diplomata e escritor. Ainda jovem assentou praça na legião dos voluntários reais, depois denominada “legião das tropas ligeiras da província de S. Paulo”, onde teria subido vários postos, sendo reformado no de brigadeiro, em 1844. Serviu como capitão, major e tenente-coronel nas campanhas contra Montevidéu e Buenos Aires de 1811 a 1812, militando no exército de 1816 a 1827, onde participaria de diversos combates. Foi membro do governo provisório do Rio Grande do Sul e de seu primeiro conselho; representou essa província na primeira legislatura real, e sua província natal na sexta legislatura; foi deputado nas assembleias de S. Paulo e Santa Catarina; encarregado de negócios e cônsul geral junto ao governo do Peru e da Bolívia; presidente do Pará, de Alagoas, do espírito Santo e de Santa Catarina. Cultor assíduo das letras escrevia principalmente sobre história, geografia e ciências naturais. BLAKE, Sacramento. *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*. Vol IV. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1898, pp. 485-486.

⁵⁷⁹ Francisco Adolfo de Varnhagen nasceu em Sorocaba, São Paulo, em 1816. Coursou o Real Colégio Militar da Luz, matriculando-se, em seguida, na Academia da Marinha. Aderiu à causa do ex-imperador

Em 1840, o cônego Januário da Cunha Barbosa, acercou-se da questão da barbárie e civilização dos indígenas brasileiros. No programa “Qual seria hoje o melhor sistema de colonizar os Índios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o sistema dos Jesuítas, fundado principalmente na propagação do Cristianismo, ou se de outro de qual se esperam melhores resultados do que os atuais”, o religioso ocupa-se “em nome do patriotismo e da prosperidade do Brasil” de pensar sobre a melhor maneira de civilizar as nações indígenas compreendidas entre o Amazonas e o Prata, povoadas de *homens saídos das mãos da natureza* e desprovidos de pátria, lei e civilização”.⁵⁸² Erráticos e selvagens, seriam os indígenas seres portadores de possibilidade de civilização, desde que, para o religioso, fosse-lhes oferecido um trabalho compatível com seu modo de vida e com suas necessidades, ou seja, a catequese.⁵⁸³ Desse modo, observa-se que quase um século após a expulsão dos jesuítas (1759), sobre a qual se comentou no primeiro capítulo, ainda havia quem defendesse a atividade inaciana tal qual era praticada nos primórdios da colonização.

D. Pedro I, na disputa pela Coroa portuguesa, engajado no 2º. Batalhão de Artilharia. Promovido a oficial, ingressou na Academia de Fortificações, concluindo o curso de engenheiro militar em 1834. Estudioso da poesia medieval lusitana, aproximou-se de Alexandre Herculano e do cardeal D. Francisco de São Luís, o que lhe teria valido uma recomendação para ter acesso aos arquivos da Torre do Tombo, onde iniciaria suas atividades na pesquisa documental. Sócio correspondente do IHGB, ao retornar para o Brasil foi em 1851 seu primeiro secretário, organizando a biblioteca do instituto. Conquistou a simpatia do imperador D. Pedro II, o que lhe teria valido condecorações e honrarias. Deixou extensa bibliografia e em sua *História Geral do Brasil antes da sua separação e independência de Portugal* compôs uma obra cuja “contribuição pretendia não apenas reconstituir o passado do país recém-emancipado, dando-lhe unidade e coerência, mas também concorrer para a consolidação das instituições monárquicas”. VAINFAS, Ronaldo (dir.). Op. Cit, p.285.

⁵⁸⁰ Personagem de importância central na historiografia brasileira, Karl Friedrich Philipp Martius nasceu em Erlangen, Alemanha, em 1794. Em 1810 matriculou-se na Universidade Fredericus Alexander para estudar medicina, interessado no estudo das ciências naturais e ali foi aluno de diversos naturalistas alemães formados na tradição das Luzes. Dedicou-se à botânica. Em dezembro de 1817 partiu para São Paulo na companhia de Thomas Ender e Von Spix, com o objetivo de conhecer o interior do Brasil. Dessa longa viagem de três anos resultaria o livro *Viagem pelo Brasil*, em três volumes, com a parceria de Spix. Neste livro encontram-se descrições minuciosas da fauna, flora, além de costumes, vida social, doenças e diversidades etnográficas do Brasil. Seu nome ficaria vinculado ao nascimento da historiografia nacional após vencer o concurso de monografias instituídos nos anos 1840 pelo IHGB com a dissertação *Como se deve escrever a História do Brasil*. VAINFAS, Idem, *Ibidem*, p. 460.

⁵⁸¹ O primeiro contato com a discussão presente no IHGB entre Magalhães, Varnhagen, Karl Phillip von Martius e Machado de Oliveira ocorreu ainda durante a graduação em História na Universidade Estadual de Campinas, ao longo de duas pesquisas de iniciação científica. Nesta tese, esse debate é retomado para a compreender da construção de uma identidade nacional e por nele emergirem diversas representações acerca dos indígenas e diferentes projetos direcionados a eles no início do Segundo reinado (1840-1889). Para este trabalho houve uma releitura das fontes, de modo a inseri-las no contexto da construção de uma identidade nacional durante o Segundo Reinado.

⁵⁸² BARBOSA, Januário da Cunha. Programa: “Qual seria hoje o melhor sistema de colonizar os Índios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o sistema dos Jesuítas, fundado principalmente na propagação do Cristianismo, ou se de outro de qual se esperam melhores resultados do que os atuais”. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, T2, 1840, p.5.

⁵⁸³ BARBOSA, Januário da Cunha. Programa: “Qual seria hoje o melhor sistema de colonizar os Índios entranhados em nossos sertões”. Op. Cit, T2, 1840, p.5.

Januário da Cunha Barbosa empenha-se em convencer seus interlocutores, reunidos no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, no qual o cômego era presença constante e exercia cargos de confiança do Imperador D. Pedro II. Para provar que a catequese é o melhor meio de civilizar os índios, o padre recorre às obras manuscritas ou impressas pertencentes à Biblioteca Pública do Rio de Janeiro e escritas por missionários jesuítas que ressaltam a importância da doutrina católica como meio de *domesticar* os índios “mais pela catequese do que pelas armas”.⁵⁸⁴ Apesar de ser um defensor da brandade em substituição à violência no tratamento concernente aos indígenas, mesmo para Januário da Cunha Barbosa, os nativos eram portadores de um grau de civilização tão inferior que os aproximaria da animalidade. Com esse discurso, o cômego inauguraria uma polêmica no segundo ano de publicação da Revista do IHGB que girava ao redor da questão: “qual o melhor meio de civilizar os indígenas” e que contraporia políticos, literatos e historiadores.

No ano de 1842 o debate sobre a questão indígena torna-se corrente nas páginas da *Revista* do IHGB a partir da publicação do texto de Machado de Oliveira, cujo propósito era responder ao defensor da escravidão indígena, - Varnhagen – a quem Oliveira refere-se como “eminente fisiologista”⁵⁸⁵ em tom jocoso, sobre o papel feminino entre os nativos. Assim, seu texto traz uma espécie de “História das mulheres”, a fim de argumentar como o sexo feminino contribuía no mundo indígena para a preservação da vida humana e expressão de afetividade.⁵⁸⁶ Tanto quanto Januário da Cunha Barbosa, a defesa acalorada dos indígenas feita por Machado de Oliveira não deixaria de classificar tais povos como *não civilizados*:

“Sustentado, pois, o princípio de que – quanto maior é a civilização de um povo, tanto mais intuitivo é o império e a influência que o belo sexo exerce sobre o outro - , não posso conceder que no estado de embrutecimento do homem perca a mulher a índole que lhe é ingênita de ser amada, ou quando menos, de atrair os desejos físicos; e que o

⁵⁸⁴ Idem, *Ibidem*, p.5.

⁵⁸⁵ De acordo com o dicionário Bluteau, *Physiologia* deriva-se do grego *phylis*, natureza e *logos*, discurso e toma-se geralmente por *physica*. Mas propriamente falando, *physiologia* seria entendida como a parte da medicina que observa e considera a natureza do homem, a formação, conformação e perfeição do feto, a diferença dos temperamentos e das idades, os espíritos, as faculdades, os humores e tudo isto em ordem à cura de todo o gênero de doenças. BLUTEAU, Raphael, *Vocabulário Português e Latino (1720)*, vol 6. Hildsheim, Ed. George Olms Verlag, 2002.

⁵⁸⁶ OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. “Programa – Qual era a condição social do sexo feminino entre os indígenas do Brasil?”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T4, 1842, p.168.

nenhum desenvolvimento de suas faculdades morais seja a causa eficiente de descer a mulher a um ponto de desprezo e degradação tal, que degenera em escravidão”.⁵⁸⁷

A relação entre homens e mulheres indígenas seria harmoniosa, de acordo com o político, evidenciada, inclusive, pelo fato de que apesar de brutos e dotados de “acanhada intelectualidade”, os índios não escravizavam suas mulheres, olhando-as com doçura: “O indígena por mais bárbaro que seja, deve modificar, reprimir mesmo sua ferocidade, e impressionar-se de sentimentos de brandura, ao ver sua mulher, ao afagar seus filhos, e ao recordar-se dos serviços que lhe há prestado em tantos lances de sua vida.”⁵⁸⁸

Limitado pela mentalidade de seu próprio tempo, Machado de Oliveira caracteriza os indígenas como seres infantes, recém-saídos da natureza e por isso, ainda comprometidos por um “estado de embrutecimento”. Aos indígenas é negada a racionalidade e, por isso, suas ações seriam regidas pelos instintos de reprodução, proteção e conservação. As mulheres estariam ainda sempre disponíveis fisicamente aos seus homens, o que, para Oliveira, tornava-as “sócias nos prazeres e no trabalho”, uma vez que, diferente da cultura europeia, a terra era cultivada pelas mulheres que também davam conta de afazeres domésticos e da criação dos filhos, enquanto o homem era incumbido da pesca e caça.⁵⁸⁹

Embora Machado de Oliveira não use um discurso nacionalista para polemizar com Varnhagen acerca do estágio civilizacional dos indígenas, a questão acaba emergindo de maneira bastante sutil. Ao legitimar a poligamia - costume indígena combatido pela cristandade europeia – Oliveira usa como exemplo os *Tupinambás*, “de quem deve ufanar-se o Brasil como pátria sua, e com cujo valor desaparecimento esmoreceram o valor, o brio, o espírito da ordem, o amor da hospitalidade entre as tribos que lhe eram sujeitas”⁵⁹⁰ Estes *índios mortos* representavam o passado mais nobre do Brasil, e, embora não fossem considerados civilizados, seriam portadores de potencial civilizatório, evidentemente, aceitando as imposições culturais do colonizador em detrimento de sua própria cultura: “esses indígenas que por tantas vezes manifestaram, por seus costumes brancos, por seu espírito de regularidade e justiça, a maior suscetibilidade para a civilização”⁵⁹¹

Machado de Oliveira faz uma dura crítica aos historiadores do Novo Mundo, os quais ao narrar o contato com os indígenas utilizariam de fontes imprecisas e sem uma cronologia

⁵⁸⁷ OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. “Programa – Qual era a condição social do sexo feminino entre os indígenas do Brasil?” Op. Cit, T4, 1842, p.170.

⁵⁸⁸ Idem, Ibidem, p.171.

⁵⁸⁹ Idem, Ibidem, p.172.

⁵⁹⁰ Idem, Ibidem, p.174.

⁵⁹¹ Idem, Ibidem, p. 174.

verdadeira. Assim, uma *História da América* escrita após a conquista e pelos vencedores retrataria os indígenas não em seu estado habitual, mas subjugados. No que se refere à atuação espanhola no continente americano, para Oliveira, “a índole e o caráter das nações americanas foram reconhecidos e apreciados, porém, tais qualidades seriam suprimidas nas narrativas por conta da barbárie estabelecida pelos colonizadores em sua violência. Faltaria, então, o uso dos “preceitos da verdade histórica”⁵⁹².

Crítico da colonização portuguesa e da atuação dos jesuítas, considerados repressivos e ambiciosos, Machado de Oliveira condena a atuação violenta dos portugueses que extinguiram várias tribos e aprisionaram mulheres indígenas na ânsia de enriquecimento, desconsiderando os costumes de uma diversidade de populações que ocupavam regiões do Maranhão, Goiás e Mato Grosso.⁵⁹³ Apesar de reconhecer toda uma variedade de nações indígenas, Machado de Oliveira retoma a narrativa de Francisco Rodrigues do Prado acerca dos Guaycurús, mencionada no primeiro capítulo deste trabalho. Em comparação com este grupo, os Tupinambás seriam vistos pelo autor como dotados de “instinto mais desenvolvido; de ideias que apreciam desabrochadas e inteligência menos obscura”.⁵⁹⁴ Por isso mesmo, seriam os tupis a matriz nacional, diferente dos *ferozes Aymorés*, cuja condição bravia só seria apaziguada pela presença de “doces mulheres”. Na ênfase da importância das mulheres no mundo indígena, o autor ainda argumenta que as mulheres eram aquelas que mais prontamente aceitavam a catequese, relutando menos em aceitar a fé católica.⁵⁹⁵

Em suas diversas publicações na Revista do IHGB, Machado de Oliveira versa sobre o estado de civilização dos indígenas tendo como tema a condição feminina, a religião⁵⁹⁶, a colonização praticada na Província de São Paulo⁵⁹⁷. Em todas elas o indígena é concebido enquanto um bárbaro dotado de muita potencialidade e a ser trazido para a civilização, mas cujos costumes e tradições foram degenerados pela colonização portuguesa e espanhola, especialmente pela catequese dos jesuítas.

⁵⁹² Idem, *Ibidem*, p.180.

⁵⁹³ Idem, *Ibidem*, p.191.

⁵⁹⁴ Idem, *Ibidem*, p.195.

⁵⁹⁵ Idem, *Ibidem*, p.197.

⁵⁹⁶ OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. “Se todos os indígenas do Brasil, conhecidos até hoje tinham ideia de uma única divindade, ou se a sua religião se circunscrevia apenas em uma mera supersticiosa adoração de fetiches; se acreditavam na imortalidade da alma e se os seus dogmas religiosos variavam conforme as diversas nações ou tribos?” *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T6, 1844.

⁵⁹⁷ OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. “Notícia raciocinada sobre as aldeias de índios da Província de S. Paulo, desde o seu começo até a atualidade”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T8, 1846, p.204.

Varnhagen responde diretamente a Machado de Oliveira e em 1846 envia ao IHGB um manuscrito de autoria do Padre José de Anchieta⁵⁹⁸ sobre os casamentos indígenas realizados na América portuguesa que, na visão do historiador, continha elementos que poderiam contradizer as ideias defendidas por Oliveira acerca do sexo feminino entre os indígenas. Sabe-se que o texto fora direcionado a ele por conta da carta escrita por Varnhagen e anexada ao documento, na qual relata considerar repugnante a opinião expressa por Oliveira.⁵⁹⁹

Varnhagen não analisa o documento, publicando-o apenas com a carta em anexo, para que fale por si. Trazer para a publicação um documento colonial de autoria de um autor importante já seria um ponto favorável em defesa de suas teorias sobre os indígenas. Sendo eles seres tão bárbaros, incapazes de ter zelo por suas mulheres, necessitariam ser civilizados e a maneira como o processo colonizador vinha sendo feito pelos portugueses estaria em conformidade com suas ideias, lembrando que esses povos já estavam, segundo o historiador, em decadência.

Já Von Martius, na dissertação “Como se deve escrever a história do Brasil” define a formação da nação brasileira pela existência de três raças: branca, negra e indígena sendo o índio o elemento bárbaro, degenerado por um natural processo de decadência, percepção próxima à de Varnhagen na “Memória sobre a necessidade do estudo e ensino das línguas indígenas no Brasil”, “O Caramuru perante a história” e “Carta escrita versando sobre etnografia indígena, línguas, emigração e arqueologia, padrões de mármore dos primeiros descobridores”. Nestes textos, tem-se em comum a defesa do elemento branco enquanto promotor da civilização indígena e responsável por sua preservação, uma vez que as tribos aqui existentes já estariam em decadência quando os colonizadores chegaram. Varnhagen atenta à necessidade de se agrupar a maior quantidade possível de elementos do mundo indígena para a pesquisa desses povos que haviam tido seu apogeu em épocas passadas (daí o interesse por parte de instituições como o IHGB em financiar expedições que buscavam vestígios de grandes construções indígenas no interior do país). Consta na obra de Martius o mesmo apelo ao estudo da língua, costumes e tradições indígenas defendido por Varnhagen, além da valorização do trabalho de colonização e catequese levado a cabo até então pelos portugueses.

Para Machado de Oliveira, se os indígenas poderiam ser seres degenerados, isto acontecera apenas pela interferência dos colonizadores. Assim, a “já acanhada” inteligência de povos como os *Guaranys* seria muito mais prejudicada pela atuação dos jesuítas, os “insidiosos

⁵⁹⁸ O texto, recolhido da Biblioteca Evorese, narra casos de adultério entre os indígenas e da ausência de sentimento amoroso entre os casais, além de condenar a prática da poligamia.

⁵⁹⁹ VARNHAGEN, Francisco Adolfo. “Informação dos casamentos dos índios do Brasil, pelo padre José d’Anchieta”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T8, 1846, p.254.

e infames padres”. Percebe-se, aqui, o caráter de continuidade das representações acerca dos jesuítas como inimigos que, passado quase um século, eram ainda responsabilizados pelo que se considerava um insucesso na catequese.⁶⁰⁰

Os indígenas seriam vítima de uma civilização “errônea e corrompida”, aniquilada e reduzida em pequenas povoações teocráticas às margens do Uruguay onde viveriam na “miséria, indolência, ociosidade e dessa condição degradante e contrária à sua condição natural de liberdade” é que surgiria o antagonismo com a raça branca. Mesmo se achando a serviço dos outros, os guaranys continuariam sendo dóceis e leais, procurando servir para o bem-estar dos seus exploradores.⁶⁰¹

Para comprovar suas suposições, é iniciada a narrativa da celebração da Paixão de Cristo entre os *Guaranys*, cerimônia que seria feita segundo as fórmulas praticadas pelos jesuítas - como o culto às imagens – o que entre os indígenas, tido como *homens de tão pouca inteligência*, apenas contribuiria para a sua destruição. O autor acredita que a religião cristã não pode ser absorvida ou mesmo entendida pelos indígenas por meio da catequese, pois os mesmos agiriam pelo instinto da imitação e não racionalmente. Aqui, mais uma vez, figura a crítica ao trabalho dos jesuítas que acabariam por destruir o potencial de povos tão “dóceis e flexíveis” como os *Guaranys*.⁶⁰²

Ao contrário de Machado de Oliveira, Januário da Cunha Barbosa era favorável à catequese pelos jesuítas. Oliveira, embora fosse favorável ao ensinamento da fé cristã aos indígenas, era contra a ação dos jesuítas, acreditando que eles se aproveitavam do trabalho dos índios em benefício próprio. Tanto Januário quanto Oliveira recusavam a matança indiscriminada dos indígenas e destruição das tribos, opinião contrária a de Varnhagen e Von Martius que, acreditando na impossibilidade de civilização dos indígenas, sugeriam sua destruição.

A escolha de Machado de Oliveira pela questão indígena como tema de seus estudos é justificada por ele através da importância em promover e garantir a civilização destes “desgraçados filhos do solo brasileiro”, na frase do barão de Antonina. Como visto, o autor expõe sua crítica à maneira como a colonização vinha sendo feita, seja ela pelos jesuítas, que no seu ímpeto religioso acabavam por tentar impor uma crença que

⁶⁰⁰ OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. “A celebração da paixão de Jesus Cristo entre os *Guaranys*”, também por Machado de Oliveira. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T4, 1842, p.334.

⁶⁰¹ Idem, *Ibidem*.

⁶⁰² OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. “A celebração da paixão de Jesus Cristo entre os *Guaranys*”, *Op. Cit*, p.341.

não era compreendida pelos indígenas, dado à sua inferioridade intelectual e instinto de imitação, seja ela pelos colonos exploradores que acentuavam o estado de barbárie desses homens e mulheres, escravizando-os, atitude que faria com que muitos deles fugissem para os matos, despovoando os aldeamentos ou mesmo dizimando populações inteiras que buscavam apenas a defesa dos seus territórios.

A voz dissonante a Oliveira e cômico Januário emergiu em 1844 com a publicação do artigo “Como se deve escrever a historia do Brasil”, escrito um ano antes por Karl Friedrich Philipp von Martius. Neste premiado texto, Martius leva a cabo uma grande tarefa: escrever uma história para o nascente país. A proposta de Martius é inovadora à medida que se preocupa com a conformação racial da nação, estudo que seria preponderante para não só compreender o passado, mas pensar o desenvolvimento futuro do Brasil.

O Brasil seria, na concepção de Martius, formado pela mescla de três raças: a de “cor de cobre ou americana”, “a branca ou caucasiana”, e a “preta ou etiópica”. Esta importante miscigenação teria como “motor” o elemento branco; representado pelo português: o descobridor, conquistador e senhor e por esses atributos. Na mescla sugerida por Martius, a superioridade racial do colonizador predominaria perante as demais.⁶⁰³

Martius propõe-se a descrever o papel de cada uma das raças na história do Brasil, começando pelos índios, povos descobertos pelos portugueses na Terra de Santa Cruz, cuja origem ainda seria nebulosa, assim como as causas que os *reduziriam a uma dissolução moral e civil que neles se reconheceriam como ruínas de povos*. Os indígenas brasileiros, nada mais seriam que seres degenerados, o último estágio de uma história em declínio, sobretudo se comparada aos povos vizinhos de mesma raça⁶⁰⁴:

“Ainda não há muito tempo que era opinião geralmente adotada que os indígenas da América foram homens directamente emanados da mão do criador. Considerava-se os aborígenes do Brasil como uma amostra do desenvolvimento possível do homem privado de qualquer revelação divina, e dirigido na vereda das suas necessidades e inclinações físicas unicamente por sua razão instintiva. Enfeitado com as cores de uma filantropia e filosofia enganadora, consideravam este estado como primitivo do homem,

⁶⁰³ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp. “Como se deve escrever a historia do Brasil”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T6, 1844, p.391.

⁶⁰⁴ Martius cita que a falta de vestígios de grandes construções dos antigos autóctones brasileiros, tal qual os edifícios incas e astecas merecem uma maior investigação, e estudos arqueológicos deveriam ser financiados nesse campo.

procuravam explica-lo, e d'ela derivavam os mais singulares princípios para o direito publico, a religião e historia. Investigações mais aprofundadas, porém, provaram ao homem desprevenido que aqui não se trata do estado primitivo do homem, e que pelo contrário o triste e penível quadro, que nos oferece o atual indígena brasileiro, não é senão *o resíduo de uma muito antiga, posto que perdida história*⁶⁰⁵.

O estudo desses *povos bárbaros* deveria ser apoiado pela análise de *documentos históricos*, sendo um dos mais importantes a *língua indígena*, assim como as mitologias além dos costumes que poderiam explicar a “bruta degeneração” na qual encontravam-se os indígenas.⁶⁰⁶ Os portugueses, por sua vez, seriam imprescindíveis para o sucesso da colonização e eles sim deveriam ser exaltados de forma gloriosa por conta da expansão marítima europeia. Na perspectiva de Martius, portanto, os indígenas não eram a matriz da nacionalidade, já que esta estaria calcada na figura do branco europeu colonizador e os nativos apenas representavam povos em estágio de decadência e, por isso, fadados ao desaparecimento.⁶⁰⁷

Os portugueses, para Martius, teriam vindo para além do oceano fundar um novo Portugal e a descrição desse espírito empreendedor característico daquele tempo não deveria faltar na composição de uma história brasileira. No que concerne aos jesuítas, para Martius, eles teriam representado o mais notável papel entre as ordens religiosas e suas construções seriam os únicos monumentos grandiosos ainda existentes daqueles remotos tempos. A atividade com que os jesuítas ocupar-se-iam nas missões lhes facultaria meios para que possuíssem as mais variadas e em grande parte importantes notícias sobre a vida doméstica e civil, assim como sobre as línguas e outros conhecimentos dos índios. Não menos importantes seriam as outras ordens como os franciscanos, capuchinhos, agostinhos, carmelitas e paulinos os quais também se ocupavam de missões no Brasil. Martius sugere que suas relações sejam pesquisadas, pois lá talvez pudessem ser encontrados materiais importantes tanto para a etnografia dos indígenas quanto para a história do costume do habitante europeu: “Em geral, devemos reconhecer que a atividade de todas estas ordens não era desfavorável ao Brasil. Nós vemos muitas vezes que elas eram os únicos motores de civilização e instrução para um povo inquieto e turbulento...”⁶⁰⁸.

⁶⁰⁵ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp. “Como se deve escrever a historia do Brasil”. Op. Cit, p.392.

⁶⁰⁶ Idem, Ibidem, p.394.

⁶⁰⁷ Idem, Ibidem, p.398.

⁶⁰⁸ Idem, Ibidem, p.401.

Para compor uma história do Brasil, na concepção de Martius, o historiador pragmático deveria mostrar como se estabeleceram e desenvolveram aqui as ciências e artes com o reflexo da vida europeia, adentrando a casa do colono, mostrando como este vivia ao passar dos séculos, tanto nas cidades como nos estabelecimentos rurais; como se formavam as relações do cidadão para com seus vizinhos, seus criados e escravos; e finalmente com os fregueses nas transações comerciais.

À raça africana Martius dá pouca atenção, preferindo deixar para os historiadores do Brasil a tarefa de pensar em que medida o desenvolvimento do Brasil teria sido diferente sem a introdução dos escravos, devendo ponderar sobre todas as influências que tiveram os africanos no desenvolver da moral e política do país. Para Martius, seria de grande utilidade estudar as questões concernentes ao tráfico de escravos, já que escassas seriam as informações sobre eles e geralmente parciais, já que as poucas notícias que chegariam na Europa sobre o assunto seriam de autoria dos ingleses.⁶⁰⁹

Em 1849 Varnhagen, bastante afeito às teses de Martius, publicou carta escrita ao Cônego Januário da Cunha Barbosa, intitulada “Etnografia indígena. Línguas, Emigrações e Arqueologia. Padrões de Mármore dos Primeiros Descobridores”, onde reforça a necessidade de conhecimento das línguas indígenas, entendido como meio bastante preciso para se avaliar o grau de barbaridade dos povos, aliado aos estudos sobre os usos e costumes dos mesmos (saciando perguntas como “Se tinham os beiços, ventas e orelhas furadas? De que forma e de que substância era o botoque que nesses furos usavam?”; “Como traziam os cabelos” e “Se dormiam em redes ou no chão, e em que posição”).

Nesta carta, Varnhagen pede a seu interlocutor que se reúnam nos museus provinciais e jardins botânicos das várias capitais os monumentos sepulcrais indígenas, assim como suas armas. Para autor, merecem ainda exame as sepulturas e corpos de indígenas encontrados, assim como as *ita-ocas*, casas de pedra simétricas “à maneira dos monumentos druidicos na Europa”⁶¹⁰. A procura dos grandes mausoléus indígenas seria de suma importância para Varnhagen, pois poderiam ser prova da existência de grandes civilizações, em oposição aos degenerados indígenas atuais:

⁶⁰⁹ Idem, *Ibidem*, p.407.

⁶¹⁰ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. “Carta escrita ao Cônego Januário da Cunha Barbosa, intitulada *Etnografia indígena. Línguas, Emigrações e Arqueologia. Padrões de Mármore dos Primeiros Descobridores*”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T12, 1849, p.371.

“Não creia V. S. de tudo que sonho com cidades encantadas, e que sou de opinião que se devem buscar como quem busca ouro. Não senhor; tanto mais que eu sou d’aqueles que crê que o ouro não se deve buscar, mas que deve aparecer... Mas não está em mim, que vi com meus olhos... cobertos de altíssimo mato virgem os restos de um colossal saumaqui ou ostreira; isto é de um grande monte ou pirâmide cônica feita de cascas de ostras, que serviam de mausoléu a muitas ossadas humanas; não está em mim, digo, deixar de ter fé e fé viva em que um dia o acaso fará descobrir n’alguns pontos da vasta extensão do Brasil alguns monumentos de outra geração anterior, e mais civilizada que a raça degenerada, pela maior parte botocuda e canibal...”⁶¹¹.

Varnhagen finaliza a carta pedindo aos céticos – ao quais não se abalariam com as considerações sobre os citados monumentos os quais propôs-se a chamar de fabulosos ou míticos – se dedicassem a salvar outros monumentos históricos da época, “bem que menos poéticos e insignificantes, mais reais e positivos”⁶¹²: os padrões de mármore postos ao longo da costa pelos primeiros exploradores, e depois pelos donatários.

Pensar a questão nacional entre fins da década de 1830 e meados da década de 1850 implica, necessariamente, uma contextualização que toma como eixo a questão da unidade nacional conforme solucionada pela política conservadora desencadeada a partir da política do regresso, ao final das Regências. Nesse momento, tanto o projeto político regressista, como as teses do chamado “liberalismo doutrinário” e os textos historiográficos, conforme se apresentariam nas obras de Martius e na obra principal de Varnhagen, defenderiam os mesmos pontos fundamentais: a monarquia constitucional e a unidade do país; uma estrutura política centralizada compatibilizada com a descentralização administrativa; afirmação do Poder Moderador e do Conselho de Estado; o abolicionismo gradual; o sistema representativo; a subordinação da igualdade à liberdade, aceitando desigualdades funcionais, as liberdades concretas viabilizadas pelas instituições; e o reforço do poder, para assegurar as liberdades contra o mandonismo local.⁶¹³

Foi neste contexto que ocorreu a valorização romântica, nacionalista e historicista do passado nacional cristalizado na figura do indígena. Quanto ao índio, em

⁶¹¹ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. “Carta escrita ao Cônego Januário da Cunha Barbosa, intitulada *Etnografia indígena*”. Op. Cit, p.372.

⁶¹² Idem, Ibidem, p.374.

⁶¹³ WEHLING, Arno Wehling. *Varnhagen e a construção da identidade nacional*. RJ, Nova Fronteira, 1999, p.34.

alguns momentos prevaleceu a crítica ao naturalismo de Rousseau: em vez de caracterizar o indígena como o homem primitivo, teria sido visto – por Martius, por exemplo – como o final de um processo cultural, “o último elo de um processo civilizatório que entrara em decadência séculos antes”.⁶¹⁴ Em se tratando da construção de uma história nacional, para Martius, a obra do historiador estaria qualificada como de “amor à pátria e no caso do Brasil, especificamente, pede atenção para o fato de que a “mescla de povos” provocaria uma situação peculiar jamais acontecida anteriormente na história, por isso, necessitaríamos mais que outros povos de uma “história popular” que explicasse o “desenvolvimento progressivo” do país (cabendo salientar que Martius entenderia “história popular” ao estilo da “história dos costumes”, de Voltaire, uma história social que valorizasse, antes os processos de sedimentação social, que os acontecimentos políticos e militares da historiografia tradicional). Apesar, portanto, da crença no “gênio da história” para o “progresso da humanidade”, haveria uma tensão permanente entre a valorização da cultura nacional e o padrão universal do naturalismo racionalista. Na historiografia ocidental em geral, consolidar-se-ia a versão nacionalista e romântica do historicismo.

A interpretação de Varnhagen a respeito do universo indígena exposta em vários de seus trabalhos leva a observações que quase sempre viriam acompanhadas de juízos de valor categóricos. Varnhagen teria identificado a divisão de trabalho pelo sexo, comentando que as mulheres viviam “menos ociosas” do que os homens e associando o trabalho feminino do plantio e do trato das roças à concepção de fertilidade da “madre terra”. O homem indígena e mesmo as populações indígenas em geral seriam sempre considerados como “indolentes”. Lamentaria ainda as rixas tribais e o nomadismo, que teriam perpetuado a “anarquia selvagem”, impedindo uma organização central poderosa e o surgimento de concepções patrióticas, pois limitariam a horizontes curtos a ideia de sociabilidade, não estendidas para além de sua própria tribo. No caráter do indígena, Varnhagen teria identificado uma permanente desconfiança, atribuída não a um elemento inato, mas aos perigos da floresta que o obrigariam a estar permanentemente em guarda contra ataques traiçoeiros. Além disso, menosprezava as crenças religiosas indígenas, associando antropofagia ao “prazer que sentiam na defronta”, exemplificando com o fato de trincarem a carne do animal que os ameaçasse ou atacasse. Por fim, a ausência de tradições próprias implicaria em uma escassa identidade cultural e a

⁶¹⁴ WEHLING, Arno Wehling. *Varnhagen e a construção da identidade nacional*. Op. Cit, p.38.

fragilidade dos laços familiares e morais significaria o desconhecimento de sentimentos mais profundos de gratidão e amizade; dessa forma, o historiador chocava-se frontalmente com as concepções românticas que, na literatura contemporânea, atribuíam aos indígenas os “sentimentos nobres” dos europeus. E finalmente, esse estágio cultural elementar em que se encontrariam os indígenas brasileiros confirmava-se em sua incapacidade de organizar um Estado centralizado ou regras de parentesco e sucessão e a condição inferior da mulher.⁶¹⁵

3.2. Novos protagonistas no debate acerca dos indígenas: Gongalves de Magalhães e Gonçalves Dias

Na década de 1860, acirrou-se um debate a respeito do indígena enquanto um agente histórico portador de civilização. A questão emergiu num momento de delineamento de um projeto nacional para a ex-colônia portuguesa, no qual o conceito de civilização ganhava particular destaque: se por um lado a viabilização de um modelo de Nação pressupunha realçar certas especificidades, capazes de marcar a identidade particular dessa nação em construção, por outro, e no caso brasileiro, essas mesmas particularidades não deveriam comprometer a veiculação desse projeto nacional a um quadro mais geral e abrangente das nações civilizadas⁶¹⁶ Cabe ressaltar, portanto, que ter uma ancestralidade indígena era necessário para delinear uma identidade nacional que se contrapunha à portuguesa, porém, como herdeiros da colonização e identificados com a ex-metrópole nos costumes, religião, língua e considerando a Europa o exemplo de civilização, os homens da política oitocentista pensavam o índio vivo distante do símbolo identitário que desejavam forjar.

É compreensível que após a independência do país, os intelectuais brasileiros passassem a intensificar a busca por heróis e eventos do passado, solidificando mitos de origem na tentativa de compor uma história para a nação que acabara de nascer. Colocava-se, portanto, a questão da busca por uma identidade brasileira que garantisse a unidade política do país nascente e a continuidade da situação política vigente, ou seja, a monarquia. Há que se considerar que, como o movimento de independência não nasceu

⁶¹⁵ Idem, *Ibidem*, p.161-164.

⁶¹⁶ SALGADO, Manuel Luiz Lima Guimarães. “A Revista do Instituto Histórico e Geográfico e os temas de sua historiografia (1839-1857): fazendo a história nacional”, in: WEHLING, A. (org.). *Origens do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: ideias filosóficas e estrutura de poder no Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: O Instituto, 1989, p.27.

de um sentimento nacional que motivasse grupos sociais a buscarem a ruptura com Portugal, e o esboço de identidade movida pelo antilusitanismo que opunha *portugueses do Reino e portugueses da América* foi lentamente gestado no curso da luta independentista, o que torna compreensível esse movimento posterior de formação e consolidação de uma identidade nacional, forjada apenas no Segundo Reinado (1840-1889).

A construção de uma identidade brasileira seria um dos objetivos pelos quais se buscou o resgate da figura do indígena, em detrimento da figura de negro, sempre vista como exemplo de atraso, de impedimento ao progresso. Todavia, mesmo a opção pelo indígena não teria sido uníssona, já que enquanto ao negro parecia ser assente a opinião pessimista sobre o seu potencial civilizatório (nos termos da época), com relação aos indígenas, as opiniões variariam, sendo possível encontrar ao mesmo tempo perspectivas positivas e evolucionistas, um discurso religioso católico e uma visão romântica, onde o indígena seria representado como símbolo de uma identidade nacional, como já mencionado.⁶¹⁷ Percebe-se aqui um caráter de continuidade, pois como visto, as imagens acerca dos indígenas foram positivas ou negativas, a depender do tipo indígena representado (real ou alegórico) e do momento político em que essas imagens eram evocadas e dos intuítos de quem as representava.

Reafirma-se que no Brasil do século XIX, *civilização* era entendida enquanto traço exclusivamente branco. Por isso, ainda permanecia a ideia de que os indígenas seriam redimíveis através da catequese, que o retiraria de sua condição ‘bárbara e errante’ para inseri-lo no interior da civilização⁶¹⁸. Todavia, na segunda metade do Oitocentos, desponta na cena pública uma discussão proposta por literatos representantes do *Romantismo Indianista*, que como já mencionado, era um movimento literário que procurava exaltar a figura do indígena enquanto exemplo de coragem e nobreza. A proposta integraria uma visão nacionalista preocupada com a busca de uma identidade própria para a nação, e de um legítimo antepassado nacional, já que não havíamos vivenciado uma Idade Média com seus heróis típicos, conforme ocorrera na Europa. Essa origem do Romantismo foi estudada por Antonio Cândido⁶¹⁹ e por historiadores que defendem que a figura do índio idealizada pelos escritores românticos

⁶¹⁷ SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *Os Guardiões da Nossa História Oficial - os Institutos Históricos e geográficos brasileiros*. São Paulo: IDESP, 1989, p.24.

⁶¹⁸ SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Op Cit, p.24.

⁶¹⁹ CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira*. Op. Cit.

teria por finalidade igualar esse nosso antepassado aos heróis europeus⁶²⁰ - e os homens ligados à história.

No tocante ao tratamento da questão indígena, pode-se dizer, portanto, que uma nítida linha divisória observar-se-ia entre o campo da *literatura*, recuperando o indígena e sua cultura como base possível de um projeto de identidade nacional brasileira e a *história*, rejeitando essa possibilidade, já que a aceitação dessa via significaria comprometer a relação de um projeto nacional civilizatório em esboço, já que os *selvagens* não poderiam simbolizar uma nação civilizada. No Brasil, diferente do que ocorreria nas ex-colônias espanholas, os esforços arqueológicos não teriam sido capazes de localizar traços de uma cultura tida como elaborada aos olhos da época. Desta maneira, estaria comprometida a linha evolutiva de um processo de civilização, impossibilitando, do ponto de vista histórico oitocentista, que a cultura indígena oferecesse elementos significativos de base para a construção de uma identidade nacional.⁶²¹

Após os embates políticos e rebeliões regenciais da década de 1830, ficou a cargo dos literatos a tarefa de buscar símbolos que justificassem um passado glorioso para a nação e levassem à construção de uma identidade nacional durante o Segundo reinado, a fim de superar, ao menos no plano discursivo, a forte herança portuguesa que ainda persistia. Como afirma Bernardo Ricupero, trava-se de realizar uma “independência intelectual” criando símbolos que diferenciasssem Europa de América. Esse ato de afirmar as particularidades do Brasil deveria fazer nascer uma sensação de pertencimento, que levasse a forjar, em última análise, uma identidade de tipo nacional⁶²². Todavia, tanto a diferenciação Europa/América já ocorria no século XVIII, quanto o esboço de uma de uma identidade nacional amparada na figura do indígena, fora forjado durante o processo de independência. Ademais, não se acredita nas assertivas de Ricupero, de que a escolha do indígena enquanto símbolo de brasilidade se daria porque a questão indígena estaria resolvida à época do movimento literário romântico, pois os negros seriam o *problema* naquele momento e não os indígenas ou mesmo que o literato Gonçalves Dias usou a imagem do índio para criar uma

⁶²⁰ WEHLING, Arno. “Historicismo e Concepção de História nas Origens do IHGB”. In. Arno Wehling (coord). *Origens do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Idéias filosóficas e sociais e estruturas de poder no Segundo Reinado*. Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1989, p.45.

⁶²¹ SALGADO, Manuel Luiz Lima Guimarães. “A Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro...”. Op. Cit, p.29.

⁶²² RICUPERO, Bernardo. *O romantismo e a ideia de nação no Brasil (1830-1870)*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Coleção Temas Brasileiros.

simbologia nacional graças à sua origem mestiça, e como chamado atenção às camadas menos favorecidas economicamente da população. Os documentos apontam para uma grande preocupação com as populações indígenas e abundam tentativas de soluções para o indígena: *civilizar, catequizar ou exterminar*, como se verá a seguir. Além disso, discorre-se sobre os muitos usos que estes indígenas poderiam ter como povoadores e trabalhadores.

Acredita-se que a opção pelo indígena enquanto matriz de nacionalidade seria uma opção claramente política, amparada em interesses diversos. Sabe-se que as fontes da época tratam o debate sobre o indígena como uma questão bastante vívida nessas primeiras décadas do império. Entre 1831 e 1850 há uma quantidade relevante de periódicos com nomes indígenas: *Guaycuru, Carijó, Novo Tamoyo, Indígena do Brasil, O jornal Caramuru, O Tebyreçá*. Alguns deles tiveram o conteúdo já apresentado. No início do Segundo Reinado, em 1840, superadas as adversidades do período regencial, não foi detectado nos periódicos um embate político consistente que tomasse a simbologia como instrumento de identificação de um grupo específico, como ocorrera anteriormente. Esta documentação produzida à época, amparada na historiografia indigenista que estuda o período aponta para a emergência das questões indígenas como guerras de resistência, com a recusa em aldear-se, a situação precária dos aldeamentos na perspectiva dos dirigentes, o uso da mão de obra indígena e a expropriação de suas terras, de modo que ela tais questões não estavam superadas entre 1830 e 1860 como afirmou Ricupero e com que se concorda.⁶²³

Portanto, aqui se defende que o projeto de identidade nacional no Brasil foi gestado em meio ao processo de independência, baseado na politização de identidades coletivas ocorrida no século XVIII; desse modo, há um caráter de continuidade entre a gradativa valorização dos elementos simbólicos indígenas no Setecentos e sua utilização na luta política independentista (1808-1831), culminando nas tentativas dos escritores românticos em projetar o índio como símbolo de identidade nacional. Projeto este que, como aqui sinalizado, não foi uníssono.

A publicação de *A Confederação dos Tamoyos*, em 1857, por Gonçalves de Magalhães marcou uma importante tentativa de agregar uma nova cor à identidade a partir de uma epopeia literária de cunho indianista exatamente no momento em que se dava a formação de um sistema cultural brasileiro, resultado do esforço coletivo para

⁶²³ SILVA, Edson Hely. “O lugar do índio. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada-PE (1860-1880)”, UFPE, 1995. Dissertação de Mestrado.

dotar o país de uma literatura e história próprias “capazes de garantir as condições mínimas de civilização à inserção planejada no concerto das nações capitalistas”⁶²⁴. Dessa maneira, o Brasil, nascido em 1822, situava-senem amplo espaço de interesses conflitantes, onde tardava a escravidão e a unidade territorial seria garantida e construída pelas instituições geradas no seio da monarquia dos Bragança, contando com a contribuição de homens de negócios e da Igreja, fazendeiros, militares, funcionários públicos.

O esforço de criar uma literatura para o Estado nascente associar-se-ia à noção da atividade intelectual como tarefa patriótica de construção nacional, e a elite burocrática, - herdeira do funcionalismo ilustrado do império português - levaria a cabo esse projeto de construção do país. A produção de um conhecimento sobre a história brasileira far-se-ia desde o início como instrumento desse projeto sendo instituída pela literatura, “cuja expressão mais acabada, e primeira, do impulso intelectual em busca de autonomia foi o indianismo”.⁶²⁵ O indianismo seria, por sua vez, o movimento de valorização e invenção do indígena como um elemento original, símbolo da independência e particularidade do país: “Inaugurado na verdade por Gonçalves Dias, em 1846,(...) o indianismo romântico tendia a particularizar os grandes temas da literatura ocidental, querendo como que aclimatá-los à realidade local, segundo intenções claras de produzir um discurso implicado no projeto nacional”.⁶²⁶

Esse mesmo movimento intelectual que visava dotar o país de uma literatura de cores locais desdobrar-se-ia na tarefa de escrever a história de uma nação que engatinhava, haja vista a lenta construção de uma identidade nacional, esboçada ainda durante o processo de independência, como citado anteriormente. O destaque se daria à iniciativa dos intelectuais que fundaram o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 1838, sob os auspícios de Pedro II. Assim, para além das medidas militares ou institucionais que garantissem a unidade nacional, a monarquia portuguesa aqui transplantada tinha de desdobrar-se para costurar as diversidades regionais num todo, cujo sentido deveria ser traçado, não só numa *literatura*, mas numa *história geral* a ser escrita.

Entre 1857 e 1860 foi publicada a *História Geral do Brasil*, escrita por Francisco Adolfo Varnhagen, o qual fez uma leitura própria do valor do indígena na

⁶²⁴ PUNTONI, Pedro. “A Confederação dos Tamoios de Gonçalves Magalhães: a poética da história e a historiografia do Império”. *Novos Estudos Cebrap*. SP n.45, 119-130, jul 1996.

⁶²⁵ PUNTONI, Pedro. Op Cit, p.120-122.

⁶²⁶ Idem, Ibidem, p.120.

formação do povo brasileiro. Para ele, estas populações não participaram da evolução nacional, não merecendo sequer o qualitativo de indígena que se refere à *habitante originário da terra*. Ou seja, a ancestralidade indígena ressaltada por literatos é negada pelo historiador, o qual discorda da importância dada ao índio. Sua fala é contrária a dos representantes do indianismo historiográfico e literário, derivado do romantismo de base francesa que privilegiava a busca de um passado *mítico*, capaz de dar ordem e dignidade à especificidade de nosso desenvolvimento histórico e que excluía, providencialmente, a realidade presente do negro africano. Para Varnhagen, parecia pernicioso a ideia de que a origem da civilização brasileira estava em povos em que só via a barbárie. Não à toa, referia-se aos indígenas como *alienígenas*.

Já Gonçalves de Magalhães⁶²⁷ seria bem sucedido no trabalho de forjar um mito de origem calcado no indianismo. No poema *A confederação dos Tamoyos* estariam presentes as características das obras que representavam o romance histórico - ainda em construção no Brasil - como a mescla entre personagens e acontecimentos reais e fictícios em uma teia narrativa plausível: “(...) foi precisamente seu romantismo, expresso na vontade primeira de louvar a unidade do Império (nas trilhas precisas de Martius), de forjar-lhe um mito fundado e de encontrar-lhe um passado digno, segundo o esquema corrente, que o induziu ao historicismo que ancorava sua imaginação poética na referência a um concreto histórico”.⁶²⁸ Magalhães ainda iria envolver-se em uma acirrada discussão com Varnhagen, para quem sua obra era condenável pela defesa do elemento indígena como ativo construtor da nacionalidade, seja concretamente ou idealmente, o que foi precisamente rebatido pelo literato com a publicação de “Os indígenas do Brasil perante a História”, em 1860, na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*⁶²⁹. Neste texto, o autor, no capítulo “Os documentos escritos sobre os indígenas do Brasil devem ser julgados pela crítica e não aceitos cegamente”, critica a parcialidade dos cronistas e historiadores que haviam abordado a figura indígena, os quais teriam se deixado seduzir por teorias *a priori* e julgado os acontecimentos através delas, desfigurando crenças, inflamando usos e costumes. Para

⁶²⁷ Domingos José Gonçalves de Magalhães nasceu no Rio de Janeiro, em 1811. Foi secretário do governo do Maranhão e Rio Grande do Sul, eleito representante desta última província na legislatura de 1845 a 1848. Dedicou-se à carreira diplomática, tendo sido encarregado de negócios nas cortes de Turim e Nápoles, depois ministro residente em Viena. Foi enviado extraordinário do governo aos Estados Unidos, Paraguai e Argentina, tendo ficado conhecido, também, por liderar o Romantismo, escola literária. BLAKE, Sacramento. *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*, Vol II, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1893, p. 217.

⁶²⁸ PUNTONI, Pedro. Op. Cit, p.125.

⁶²⁹ Magalhães, Gonçalves. Apud Pedro Puntoni. Idem, Ibidem, p.129.

Magalhães, a história tal como os homens a escrevem seria um “processo pleiteado por interesses contrários, que varia de arrazoado segundo o intento, e a dialecta dos advogados; e tanto pode claudicar o historiador nas suas reflexões e interpretações como na exposição dos fatos”, assim, para que os fatos sejam compreendidos, as circunstâncias não deveriam ser omitidas por “descuido, ignorância ou malícia, sob pena de errado resultar o raciocínio e injusta e falsa a conclusão”⁶³⁰. Fica evidente a crítica feita à manipulação das fontes por historiadores como Varnhagen, com quem Magalhães polemiza diretamente.

A crítica ao trabalho dos historiadores estaria ligada ao fato da História conhecida, de acordo com Magalhães, ser contada pelos opressores, de modo que as notícias sobre os indígenas da América seriam relatadas unilateralmente e enfatizando, a exemplo dos relatos dos conquistadores, aspectos exóticos e extravagantes da cultura indígena: “construindo fábulas e hipérboles, encontrando homens monstros, amazonas gigantes ao passo que deixariam de lado os bons elementos do mundo indígena”.⁶³¹ Cabe ressaltar que Varnhagen era defensor da escravidão negra e indígena e da eliminação de índios que se mostrassem resistentes e, portanto, um entrave ao que compreendia como *civilização*.

No capítulo intitulado *Historia Geral do Brasil, pelo Sr Varnhagen. Se cabe aos nossos selvagens o título de indígenas. Considerações sobre as antiguidades americanas*, Magalhães opõe-se à obra *Historia Geral do Brasil*, escrita por Varnhagen, a quem atribui desconhecimento acerca da cultura indígena, o que explicaria a “pouca simpatia” do historiador em relação a estes povos. Magalhães acredita estar dando uma explicação científica para sua teoria de que os indígenas poderiam descender de algum Adão da América, aparecido antes do dilúvio. Dado a isso estaria justificada a qualidade de indígena (enquanto nativo) aos índios brasileiros. Embora tente criticar a tradição bíblica assumida por Varnhagen como verossímil, os incipientes estudos em etnografia não embasariam Magalhães suficientemente para que ele conseguisse explicações para a unidade ou pluralidade humana, daí sua concordância em argumentar através da bíblia.⁶³²

Nos capítulos seguintes, Magalhães enumera uma série de indícios que o fazem crer no caráter civilizado dos indígenas do Brasil, como a possibilidade da unidade da

⁶³⁰ MAGALHÃES, Gonçalves de. *Os Indígenas do Brasil perante a História. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1860, T23, pp. 9, 10.

⁶³¹ MAGALHÃES, Gonçalves de. *Os Indígenas do Brasil perante a História*. Op. Cit, pp. 9, 10.

⁶³² Idem, *Ibidem*, pp. 9, 10.

espécie humana no princípio dos tempos geológicos, sendo a fratura e separação da terra em diversos continentes a responsável pela dispersão das famílias e multiplicidade de línguas e costumes, o que indicaria que e cada continente contaria com uma raça indígena fragmentada do único primitivo e por isso portadora de civilização. Outros indícios seriam a “simpatia natural” que liga os indivíduos de uma mesma tribo, a povoação das aldeias organizadas em “choupaninhas de rama verde como as de entre o Douro e o Minho, e uma povoação central com nove ou dez casas de madeira com as ilhargas de tábuas, e tão compridas como a não capitana. Prova de que viviam em sociedade”⁶³³. Para dar provas de civilização entre os indígenas, Magalhães faz ainda uma leitura da carta de Pero Vaz de Caminha mencionando a facilidade dos indígenas em fazer trocas de suas armas por objetos de pouca significância para os portugueses como folhas de papel e o empenho com o qual assistiam à missa, ora em pé, ora de joelhos, beijando a cruz e apontando para o céu o que provaria a sua crença em Deus.⁶³⁴ O objetivo do literato é afirmar a existência de uma crença religiosa entre os indígenas, contrapondo-se às afirmações pontuadas por Varnhagen:

“Não pretendemos converter os nossos indígenas em grandes filósofos, mas longe estamos de supor que sejam tão irracionais que digamos como o Sr Varnhagen: não passava sua metafísica mais além do inato terror aos trovões e raios... e nenhum indício se descobre dentre os *tupis* de deísmo, se bem não faltem muitos de diabolismo”.⁶³⁵

Em sua ampla defesa dos indígenas, Magalhães afirma que eles possuem racionalidade e senso de justiça, ao contrário do que acreditaria Varnhagen, para quem a vingança era a única força mobilizadora entre os autóctones. Para Magalhães, a justiça entre os indígenas era mais uma indicação de sua civilização.⁶³⁶

Para o homem de letras, Varnhagen em seu amor à civilização, teria se esquecido que esta nada mais seria que resultado de boa natureza humana, a qual sempre tenderia a aperfeiçoar-se. Dessa forma, o homem mesmo selvagem, não deixaria de ser um ente racional e moral, possuindo em seu corpo e alma todos os atributos naturais que constituem os demais seres humanos e se faltaria ao indígena o desenvolvimento da inteligência e das artes, por outro lado, não seria acometido por

⁶³³ MAGALHÃES, Gonçalves de. *Os Indígenas do Brasil perante a História*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Op. Cit, p.13.

⁶³⁴ Idem, Ibidem, p.13.

⁶³⁵ Idem, Ibidem, p.16.

⁶³⁶ Idem, Ibidem, p.14.

vícios e crimes observados dentre os homens ditos civilizados. Interessante perceber que na fala de Magalhães, embora ele se coloque como defensor ferrenho dos indígenas, não há qualquer ideia de igualdade entre brancos e índios, de modo que, mesmo em sua defesa, o literato coloca-os como menos inteligentes, selvagens. Além disso, seu discurso parece mais moralizador do mundo dos brancos do que propriamente defensor do universo indígena.

Magalhães acredita que a obra *História Geral do Brasil* escrita por Varnhagen não é imparcial ou verídica na parte relativa aos índios, sobretudo no que se refere às ideias morais e políticas. O historiador, ao contrário do literato colocar-se-ia em favor do cativo dos indígenas e emprego da força para o alcance de tal objetivo, todavia Varnhagen admitiria as contribuições dos selvagens para a cultura do colonizador, como o cultivo do milho, da mandioca, técnicas de caça e pesca, o uso das jangadas.

O literato faz em dois capítulos um estudo sobre as populações indígenas, preocupando-se com as estatísticas, calculando aproximadamente a quantidade dos que se cristianizaram e analisando a situação do “tipo indígena” à sua época. Para finalizar, em “Conclusões Históricas” Magalhães afirma que os crimes dos indígenas não espantam, já que as nações civilizadas da Europa cometeram horrores em nome da cobiça e do mando, desde a Antiguidade, novamente trazendo uma opinião moralizadora e crítica da antiga metrópole, o que evidentemente, serviria para justificar o seu projeto de identidade amparada na ênfase da figura do indígena, visto como potencial matriz da nacionalidade. Magalhães coloca os indígenas como elemento original constituinte da população do Brasil e não apenas como possibilidade de mão de obra, de maneira que seriam estes também brasileiros, pois “de mais, a terra é quem dá a nacionalidade a seus filhos, e não as raças adventícias que a povoam; e dessa nacionalidade não são excluídos os que primeiro aqui nasceram antes dos filhos dos seus conquistadores”⁶³⁷

Na mesma década, novas polêmicas acerca dos indígenas tornaram-se públicas. Em 1867 foi publicado o artigo “Brasil e Oceania”, lido á presença do Imperador D. Pedro II pelo literato indianista Gonçalves Dias⁶³⁸. Nesta memória, destaca-se o capítulo

⁶³⁷ Idem, *Ibidem*, p.62.

⁶³⁸ Antônio Gonçalves Dias era maranhense. Nascido em 1823, bacharelou-se em leis na Universidade de Coimbra. Mudou-se para o Rio de Janeiro após uma viagem pela Europa, em 1854, foi nomeado chefe da Comissão Científica de Exploração do ministério do Império, viajando por todo o norte do Brasil. Celebrizou-se como poeta romântico na linha do indianismo, em especial com o poema *Timbiras*, escrito por volta de 1854, situado no contexto do processo de criação da nacionalidade brasileira. VAINFAS, Ronaldo. Op. Cit, p.314.

XII, intitulado “Se os americanos caminhavam para o progresso ou para a decadência – O que pensamos dos *Tupis*”, no qual Dias polemiza com o naturalista alemão Karl Friedrich Philipp von Martius, para quem o branco representava o elemento civilizador na história do Brasil enquanto ao índio era necessário restituir sua dignidade original ajudando-o a galgar os degraus da civilização⁶³⁹.

Para Gonçalves Dias tenda persuadir seus locutores de que o conceito de civilização é amplo e povo civilizado significaria “aquele cujos hábitos sociais apresentam religião, governo e indústria” e, portanto, a civilização não seria idêntica e una, variando de acordo com os lugares, os tempos e os povos. Para pensar se os indígenas do Brasil eram capazes de vida civilizada, lança uma questão: se caminhariam eles para o progresso ou para a decadência e como um ou outro destes estados serviria de auxílio ou empecilho à catequese. Acredita então que seria mais fácil catequizar os indígenas se estes estivessem em estado de decadência do que em desenvolvimento, pois não seria necessário empreender força, bastando apenas favorecer o movimento da decadência, tornando-o mais rápido e dando-lhe uma nova direção.⁶⁴⁰

O homem de letras retoma proposições levantadas por Von Martius para depois esclarecer sua opinião a respeito do assunto. Para o naturalista alemão os indígenas da América do Sul compõem uma raça inferior, com caracteres psicológicos próprios, ajuntando a ignorância e inconstância do menino à incapacidade de aprender e a obstinação do velho. Assim, essa união de defeitos peculiares às duas épocas extremas da vida faria malograr todos os esforços que os europeus teriam empenhado para torná-los membros da sua comunidade. Os indígenas na concepção de Von Martius nem mesmo se aproximariam do estado primitivo do homem, pois não teriam adquirido conhecimento algum em séculos percorridos:

“Devemos convir; nos sentimentos do indígena da América, quase nada resta do tipo que o homem sem dúvida recebeu ao sair das mãos do criador; e há já tempo, segundo parece, o só puro instinto animal é o que o tem guiado de um passado obscuro a um presente não menos sombrio. Já não está no primeiro período do desenvolvimento

⁶³⁹ DIAS, Gonçalves. “Brasil e Oceania, lido à presença do Imperado D. Pedro II pelo literato indianista Gonçalves Dias”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1867, T.30, Pt 2, pp. 258-270.

⁶⁴⁰ DIAS, Gonçalves. “Brasil e Oceania, lido à presença do Imperado D. Pedro II pelo literato indianista Gonçalves Dias”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Op. Cit, 1867, T30, p.150.

normal da espécie; já não é o homem primitivo, mas o homem degenerado o que n'ele vemos⁶⁴¹ .

A degradação dos indígenas, para Martius, teria como causas as ondas imigratórias no território americano, o que teria feito desmoronar antigas sociedades, dando origem a línguas e costumes degradados. A natureza seria também responsável pela corrupção dos povos americanos, “perturbando a razão, obscurecendo a inteligência e endurecendo o coração”. Até a antropofagia poderia ser explicada através das condições naturais do território:

“Suporemos nós que calamidades de outros gêneros, longas e desoladoras secas, terríveis inundações, trazendo após si a fome, forçaram os homens de raça vermelha a devorarem-se uns aos outros, e que a repetição d'estes atos de canibalismo, roubando-lhes em pouco tempo tudo o que em sua natureza poderia haver de nobre e humano, os fez cair no estado de degradação e embrutecimento em que os achamos hoje?⁶⁴² .

Segundo Gonçalves Dias, os americanos, (entenda-se, os indígenas) tinham civilização sim, contudo esta já teria sido maior do que era e por isso caminhariam para a sua completa decadência. Para comprovar sua tese, Dias polemiza com Von Martius a respeito da língua tupi, cuja gramática poderia ser comparada à grega e latina:

“Demonstra mais habito de reflexão do que o que encontramos no povo que a falava; abunda, como bem nota Martius em expressões que indicam certa familiaridade com as considerações metafísicas e concepções abstratas, a ponto de bastar para exprimir e explicar as verdades e os misterios a mais espiritual de todas as religiões do cristianismo; e reina em toda ela tal ordem, tal método, qual alguém disse já que os *Tupis* não estavam em estado de a ter formado. Se não o estavam, e já o tinham feito, a consequência é que depois d'isso haviam decaído”.⁶⁴³

Dessa forma, na opinião de Gonçalves Dias, os indígenas decaíam de um estado de perfeição relativa e como prova disto a hereditariedade, princípio reconhecido entre os indígenas, como apontado pelo cronista português Magalhães Gandavo, em obra

⁶⁴¹ Idem, Ibidem, p.260.

⁶⁴² Idem, Ibidem, p.262.

⁶⁴³ Idem, Ibidem, p.265.

publicada em 1576⁶⁴⁴ e tomado por Gonçalves Dias como um exemplo de civilização. Contudo, com o tempo, o princípio deixaria de ser observado, e a sucessão da liderança dos *Tupinambás* - que por várias vezes ficava a cargo de eleição, quando o líder da aldeia não possuía filho para lhe suceder ou se este não servisse - estaria relegada à divisão do poder por vários chefes.

Os hábitos dos guerreiros, de acordo com o literato também iam se degenerando. As tabas deixavam de ser fortificadas e as exigências para que os índios se tornassem guerreiros diminuía aos poucos. Após a chegada dos europeus, os indígenas antes taxados de cruéis e indomáveis transformaram-se em dóceis e pouco atrevidos. Assim, a decadência do espírito militar comprometia a existência de sua sociedade e por isso conclui:

“(...) os *Tupis*, pela invasão, e pelo estado decadente em que foram achados, prestavam-se maravilhosamente a qualquer plano de catequese ou de colonização. Ocupavam o litoral e as margens dos grandes rios, tendo todos os mesmos costumes e uma linguagem comum: de modo que, estudada uma tribo, fácil era pregar o evangelho a todas as outras, e formar com todas acordos de paz e aliança⁶⁴⁵ .

É possível perceber que mesmo Gonçalves Dias, escritor imortalizado na literatura brasileira como membro da escola indianista, autor dos célebres *Cantos e Timbiras*, a quem José de Alencar chamou de “o poeta nacional por excelência” aquele a quem ninguém disputa “na opulência da imaginação, no fino labor do verso, no conhecimento da natureza brasileira e dos seus costumes selvagens”,⁶⁴⁶ também considerava os indígenas bárbaros e ao tentar enfatizar o caráter de civilidade deste povo, o coloca como decadente. Evidentemente, o discurso literário tenta apropriar-se simbolicamente do indígena como um elemento passível de compor um projeto identitário para a nação, em meio a tantos outros, enquanto, na prática, os indígenas viveriam um longo período de dizimação que reduziu drasticamente tais populações.

À guisa de conclusão, pode-se dizer que as visões acerca dos indígenas presentes em parte da documentação revelaram a inexistência de opiniões coesas acerca dos

⁶⁴⁴ GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

⁶⁴⁵ DIAS, Gonçalves. “Brasil e Oceania, lido à presença do Imperador D. Pedro II pelo literato indianista Gonçalves Dias”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Op. Cit, 1867, T30, p.269.

⁶⁴⁶ RODRIGUES, Fábio Della Paschoa e ODA, Lucas K Sanches. *Os grilhões desvencilhados? A fundação de um nacionalismo romântico*. Ver: <http://unicamp.br/iel/site/alunos/publicacoes/textos/g00001.htm>

costumes indígenas, seu passado e, sobretudo, seu futuro. Cientistas, historiadores, literatos, políticos envolver-se-iam numa enorme polêmica. Para os literatos, o indígena servia ao propósito de construção de uma identidade nacional, visto a ausência de heróis do passado, fruto da colonização portuguesa (Gonçalves Dias e Gonçalves de Magalhães). Para os cientistas, o estado de decadência em que se encontrariam os índios não os tornava um referencial nacional, estando tais populações fadadas à dizimação. Para políticos como Januário da Cunha Barbosa e Machado de Oliveira, a preocupação não era com o indígena alegórico, mas como *os índios vivos*, e o debate deveria girar em torno de suas possibilidades de *civilização*.

Conclusão

Este trabalho buscou recuperar diferentes visões acerca dos povos indígenas produzidas entre 1750 e 1850. Como visto, em distintos momentos - o primeiro deles iniciando no contexto ilustrado português (1750), as representações acerca dos indígenas foram usadas como instrumentos de diferentes discursos políticos. Para Francisco Xavier Mendonça Furtado, Governador General das Capitanias do Grão-Pará e do Maranhão, os indígenas seriam vítimas de da manipulação dos padres jesuítas, estes últimos, sinônimos de perfídia. Essa visão, alinhada ao projeto pretensamente novo de *civilização*, conviveria em meio a tantas outras, que ora dotavam o indígena de atributos positivos - como feito por Basílio da Gama em *O Uruguai* que seguia os mesmos propósitos de Mendonça Furtado e seu irmão, Marquês de Pombal - ora descreviam os indígenas como selvagens de difícil contato.

As distintas visões acerca dos indígenas engendrariam diferentes propostas de tratamento nas várias partes da América portuguesa. A necessidade de Portugal em aproveitar economicamente o território colonial na América no momento em que a crise do Antigo Regime abalava as estruturas de seu mercantilismo dependente da Grã-Bretanha, os indígenas seriam percebidos como possibilidades múltiplas de satisfazerem a esse intuito: mão de obra, povoadores, defensores que garantiriam a manutenção das frágeis fronteiras acordadas através do Tratado de Madri (1750). Concomitante a isso, emergiam identidades coletivas mais ou menos politizadas que, no início do século XIX, após a transferência da família real portuguesa ao Rio de Janeiro (1808) e a abertura dos portos, no mesmo ano, teriam forte impacto profundo nos acontecimentos subsequentes. Ainda em 1808 a *Carta régia* de 13 de maio que autorizava a *guerra justa* dos índios genericamente chamados *botocudos*, marcaria uma nova concepção a respeito desses povos, tornando o extermínio indígena legal. Na mesma época, a presença da corte atraía homens de negócios e viajantes que, com o livre acesso à América portuguesa, excursionariam por ela compondo diversas representações de sua população, mormente indígena e negra. Tais representações através do olhar do estrangeiro, serviriam ainda como subsídio para a composição de elementos que dariam, depois, ao Brasil independente, uma feição indígena.

Em 1815, o fim da guerra peninsular e a realização do Congresso de Viena tornariam desnecessária a permanência da família real no Rio de Janeiro. Neste momento, indígenas alegóricos materializariam a América na cena pública em uma

tentativa simbólica por parte de D. João VI (a partir de 1816) e seus apoiadores políticos, de reavivar o Império português. Os “índios vivos” continuariam sendo objeto de estudo, representação e debate, sempre voltados às possibilidades de *civilizá-los*.

Em 1820, a instalação das Cortes de Lisboa obrigaria a família a retornar a Portugal. Daí em diante, o que se veria é a aceleração de um processo histórico que resultou na ruptura política com Portugal. Os indígenas, no bojo das disputas políticas que consolidariam a independência do Brasil apenas anos depois, foram instrumentalizados no plano discursivo para representar a “causa do Brasil”, ou seja, a independência. A partir de então, ser *brasileiro*, ainda que nascido em Portugal, significaria apoiar o governo de D. Pedro I e ao mesmo tempo, “ser *indígena*”. Enquanto isso, os *índios reais* seriam, ainda e por muito tempo, tema a ser discutido.

A independência não fora, como se sabe, um movimento resultante de uma consciência política anterior a 1821 ou ainda uma luta motivada por um nacionalismo. Mesmo assim, uma identidade nacional amparada na figura do indígena foi forjada ao longo da década de 1820, resultante de um processo mais amplo e iniciado anteriormente, como mencionado. Após a abdicação de D. Pedro I, o Estado Nacional se consolidava. Durante o Segundo Reinado (1840-1889), a questão indígena continuaria presente: as representações desses povos como matriz da nacionalidade brasileira coexistiram com ideias de civilização e assimilação. Como visto, ao passo que nomes da cena política como Januário da Cunha Barbosa e Machado de Oliveira defendiam a civilização dos indígenas, outros como os historiadores von Martius e Varnhagen sugeriam a dizimação desses povos, vistos como impossíveis de seguirem o modelo europeu de cultura. Ao mesmo tempo, os indígenas serviam de modelo a um projeto de identidade nacional que os via como ancestrais do povo brasileiro, ainda que, na prática, políticas diferentes eram pensadas aos índios vivos e, na maioria das vezes, não os beneficiando.

Fontes documentais

Cartas régias, instruções e outras correspondências:

“Carta do padre Manuel da Nóbrega ao padre Simão Rodrigues”. Bahia, 10 de abril de 1549. Serafim S. J. Leite. *Novas Cartas Jesuíticas*. São Paulo, Ed. Nacional, 1940, pp.109-118.

“Carta Régia ao Governador e Capitão General da Capitania de Minas Gerais Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello sobre a guerra aos Índios Botocudos, de 13 de maio de 1808”. CUNHA, Manuela Carneiro da. *Legislação indigenista no século XIX (1808-1889) – uma compilação*. São Paulo, Edusp, 1992.

Os documentos abaixo foram extraído das “Instruções públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão”. MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*. Brasília: Senado Federal, 2005:

“1º Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para o irmão Sebastião José de Carvalho e Melo, na qual trata dos limites e da extensão do Estado do Grão-Pará e Maranhão; do Regimento das Missões, das Religiões, isto é, das Comunidades Religiosas ali existentes; das relações entre os Regulares da Companhia de Jesus com os índios; com os colonos e com o próprio Estado. Pará, 21 de novembro de 1751”.

“2º carta sobre um novo Regimento para o Procurador dos Índios quando faz referência ao Pe Bento da Fonseca, Procurador-Geral da Companhia de Jesus e ao Regimento das Missões. Pará, 28 de novembro de 1751”.

“Carta a Diogo de Mendonça, sobre o cumprimento a ser dado ao dispositivo nº6 das Instruções de 31 de maio de 1751. Pará, 30 de novembro de 1751”.

“6º Carta a Sebastião José, na qual faz referência ao grande poder dos jesuítas; à situação miserável dos índios, ao Vice-Provincial da Companhia; às Religiões em geral

e aos Capuchos e Mercedários, em particular, referindo-se ainda, ao Bispo D. Miguel de Bulhões, ao Pe. Carlos Brentano, de Quito, ao Pe. Carbone, ao Pe. Malagrida e aos padres Manuel Dias, Manuel Fernandes e Sebastião Magalhães, os dois primeiros confessores do Rei D. Pedro II, que, ao tempo do seu reinado, teriam participado na organização do Regimento da Junta das Missões do Maranhão, que F. X. considerava mais prejudicial ao Estado que governava do que o fora o da Capitação para as minas. Pará, 29 de dezembro de 1751”.

“7ª Carta a Sebastião José, em que trata da soberba dos padres da Companhia, decorrente de um decreto favorável ao Pe. Malagrida; do que esperam do prestígio do padre-confessor do Rei, Pe. José Moreira; do Vice-Provincial da Companhia; da fundação da Aldeia do rio Javari pelos Jesuítas; da fundação do seminário de Cametá, pelo Pe. Malagrida, quando se refere pela primeira vez à dispensa da Ordem do Livro 2º, T18, 2º das Ordenações do Reino; termina com uma carga fortíssima contra a atitude dos jesuítas naquele Estado”.

“Carta a Diogo de Mendonça sobre o disposto no 16º das Instruções de 31 de maio de 1751. Pará, 8 de janeiro de 1752”.

“Carta a Diogo de Mendonça sobre o cumprimento do nº21 das instruções de 31 de maio, em que se determina a fundação das duas novas aldeias no Japurá e no Javari, pelo o que, a seu ver, ficavam os Jesuítas senhores de todo o contrabando que normalmente era feito com as aldeias situadas nos domínios limítrofes de Espanha. Para essas fundações, passara o governador F. X. instruções, pelas quais nas mesmas aldeias os Jesuítas não mais gozariam de poder temporal sobre os índios. Pará, 20 de janeiro de 1752.”

“Carta a Diogo de Mendonça, dando, em cumprimento ao disposto no nº 26 das suas Instruções, notícia dos 39 gêneros produzidos no Estado; sendo de notar que nas instruções de 31 de maio esta recomendação ou determinação se encontra no nº31 e não nº 26. Pará, 22 de janeiro de 1752”.

Dicionários

Sacramento Blake. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*, Vol II, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1893.

Ronaldo Vainfas (dir.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2002.

Raphael Bluteau, *Vocabulário Português e Latino (1720)*, vol 6. Hildsheim, Ed. George Olms Verlag, 2002.

Memórias e textos variados:

“Memória sobre a cultura dos algodoeiros, por Manoel Arruda da Camara, Doutor em Medicina pela Universidade de Montpellier, da Academia de Ciências da mesma Cidade, Correspondente da Sociedade de Agricultura de Paris e da Academia Real das Ciências de Lisboa, e Naturalista empregado no serviço de S. M Fidelíssima na capitania de Pernambuco, ano de 1797”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº1, 1813.

“Memória Histórica e Geográfica da descoberta das Minas, extraída de manuscritos de Cláudio Manoel da Costa, Secretário do Governo daquela Capitania, que consultou muitos documentos autênticos, existentes na secretaria do governo e em outros arquivos”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº1, 1813.

“História da Viagem da Capitania de S. Paulo à Vila de Cuiabá”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº4, 1813.

“História do Rio de Janeiro, descobrimento e primeira restauração deste território (para servirem à História dessa cidade)”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº5-6, 1813.

“Descrição da Capitania de Mato Grosso”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº1-6, 1814.

“Discurso do Doutor Duarte Ribeiro de Macedo sobre a introdução das Artes no Reino”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº2, 1814.

“Notícias das novas povoações de S. Pedro de Alcântara e S. Fernando no Pará”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº2, 1814.

“Roteiro em que se propõe um novo estabelecimento de povoação que comunique pelo interior do país, do Rio Parnaíba da Capitania do Maranhão ao rio Tocantins da Capitania do Pará como projeto interessante à redução das Nações silvestres, à povoação e cultura das referidas capitanias”. *O Patriota*, nº4, 1814.

“A História dos Índios Cavaleiros da Nação *Guaycurú*, escrita no Real Presídio de Coimbra no ano de 1795, por Francisco Alves do Prado, Comandante do mesmo, em que descreve os seus usos, costumes, leis, alianças, ritos, governo doméstico: as hostilidades feitas a diferentes Nações bárbaras e aos Portugueses e Espanhóis, males que ainda são presentes na memória de todos”. *O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro*, nº4, 1814 e *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T1, 1839.

“Memória do descobrimento e fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro”. Escrita por Antônio Duarte Nunes, tenente de bombeiros do Regimento de artilharia desta praça, no ano de 1779. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T1, 1839, T1.

“Extrato de um manuscrito que se conserva na Biblioteca do S. M. o Imperador e que tem por título – Descrição Geográfica da América Portuguesa – sem nome de autor; e só no fim da obra se acha a segunda explicação: - Esta é a fiel notícia que pude alcançar em 17 anos que continuamente girei pelo Brasil, assim pela costa como pelo sertão, do que bem as colige ser este continente o melhor de todo o mundo pela qualidade dos ares, a fertilidade da terra pela excelência das águas, pela produção do mar, pelo que

mostra, pelo que oculta e pelo que inculca que pode vir a ser – 1787”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T1, 1839.

“Qual seria hoje o melhor sistema de colonizar os índios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o sistema dos jesuítas, fundado principalmente na propagação do Cristianismo, ou se de outro de qual se esperam melhores resultados do que os atuais”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T 2, 1840.

“Memoria sobre a necessidade do estudo de línguas indígenas do Brasil” *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T3, 1841, T3.

“Os *Orizes* Conquistados. Ou notícia da conversão dos indômitos *Orizes Procazes*, povos habitantes e guerreiros do sertão do Brasil, novamente reduzidos à santa fé católica, e à obediência da coroa portuguesa. Com a qual se descreve também a aspereza do sítio da sua habitação, a cegueira da sua idolatria, e barbaridade dos seus ritos”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T8, 1846.

“Programa – Qual era a condição social do sexo feminino entre os indígenas do Brasil?”, por José Joaquim Machado de Oliveira, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T4, 1842.

“Qual era a condição social do sexo feminino entre os indígenas do Brasil?” T4, 1842.

“A celebração da paixão de Jesus Cristo entre os *guaranys*”, também por Machado de Oliveira, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. T 4, 1842.

“Programa: Se todos os indígenas do Brasil, conhecidos até hoje tinham ideia de uma única divindade, ou se a sua religião se circunscrevia apenas em uma mera supersticiosa adoração de fetiches; se acreditavam na imortalidade da alma e se os seus dogmas religiosos variavam conforme as diversas nações ou tribos? Machado de Oliveira *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. T6, 1844.

“Como se deve escrever a história do Brasil” De *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T 6, 1844.

“Parecer sobre o aldeamento dos índios *Guaycurús* e *Guanás*, com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T 7, 1845.

“Notícia raciocinada sobre as aldeias de índios da Província de S. Paulo, desde o seu começo até á atualidade”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. T 8, 1846.

“Informação dos casamentos dos índios do Brasil, pelo padre José d’Anchieta” *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. T8, 1846.

“O Caramuru perante a História” T 10, 1848.

“Etnografia indígena. Línguas, Emigrações e Arqueologia. Padrões de Mármore dos Primeiros Descobridores”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T11, 1849.

“Os Indígenas do Brasil perante a História”. Memoria Oferecida ao Instituto Histórico e Geográfico do Brasil por D. J. Gonçalves de Magalhães, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T 23, 1860.

“Brasil e Oceania”, por Gonçalves Dias. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T 30, 1867.

Legislação e debates parlamentares:

“Carta Constitucional de 1824”. *Constituições Brasileiras*, vol 1. Brasília: Senado Federal, 2012.

Annaes do Senado do Império do Brazil. Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1877. Sessões de 1826 a 1850.

“Decreto de 18 de agosto de 1831 – Providência sobre cidadãos portugueses que indevidamente juraram a Constituição do Império”. *Coleção das Leis do Império do Brasil de 1831*. Segunda parte. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1875, pp. 31-32.

Periódicos:

Gazeta do Rio de Janeiro

Idade D'Ouro do Brasil

O Patriota, Jornal Literário, político e mercantil do Rio de Janeiro

O Constitucional

O Espelho

O Volantim

O Constitucional, Jornal Político e Literário

Gazeta Pernambucana

Abelha do Itaculumy

O Conciliador do Maranhão

O Censor Maranhense

O Despertador

Farol Maranhense

Ástrea

A Malagueta

O Iman Jornal Caramuru

O Verdadeiro Caramuru

O Indígena do Brasil

6. Bibliografia

ALEXANDRE, Valentim. *Os sentidos do Império: questão nacional e questão colonial na crise do Antigo Regime Português*, Porto, Afrontamento, 1993.

ALFREDO, Anselmo. *Índio, questão de majestade. A problemática indígena e a contradição agrária urbana na ocupação produtiva do planalto paulista no século XVIII*. FFLCH-USP, Tese de doutorado, 2004.

ALENCASTRO, Luis Felipe de (org). “Vida privada e ordem privada no Império”. *História da Vida Privada no Brasil Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo, Cia das Letras, 1999.

_____. “Vida privada e ordem privada no Império”. *História da Vida Privada no Brasil Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo, Cia das Letras, 1999.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Índios mestiços e selvagens civilizados de Debret, reflexões sobre as relações interétnicas e mestiçagens”. *Varia História*. Vol 25, no. 41, Belo Horizonte, jun-jul 2009.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios. Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília, Ed. UNB, 1997.

AMANTE, Maria de Fátima (coord). “Introdução”. *Identidade Nacional: entre discurso e prática*. Porto, Cepese – Fronteira do Caos, 2011.

AMARAL, Tania Conceição Iglesias do e SECO Ana Paula. “Marquês de Pombal e a reforma educacional brasileira”. Publicado em *Navegando na História da Educação Brasileira*: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/index.html>.

AMBRIZZI, Miguel Luiz. *Caminhos Cruzados - artistas entre viagens, olhares e tempos: arte e ciência na expedição Langsdorff (séculos XIX e XX)*. Goiânia, UFGO, 2007. Dissertação de Mestrado.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. (Trad). São Paulo, Ed. Ática, 1989.

ARAÚJO, Ana Cristina Araújo (Coord.). *O Marquês de Pombal e a Universidade. Coimbra*. Imprensa da Universidade, 2000.

_____. “Um Império, um Reino e uma Monarquia na América: às vésperas da Independência do Brasil”. István Jancsó (org). *Independência: História e Historiografia*. São Paulo, Ed. FAPESP-Hucitec, 2005.

AZEVEDO, João Lúcio de. *O Marquês de Pombal e sua época*. 2. ed. Lisboa: Clássica, 1990.

BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência (Brasil, 1790-1822)*. Tese de Doutorado. Campinas, FFLCH, 2002.

BARROS, Roque Spencer de. “Do teatro à epopeia: a ideologia indianista de Magalhães”. *A significação educativa do Romantismo no Brasil: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Edusp, 1973.

BARROS ARANA, Diego. “Los indígenas”. *Historia general de Chile*. 2ªed. Tomo I. Santiago: Editorial Universitaria, 1999. Disponível no site do Arquivo General de Chile: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/barrosa_d/barrosa_d0006.pdf, acessado em fevereiro de 2016.

BASILE, Marcelo Otávio. *Anarquistas, rusguentos e demagogos: os liberais exaltados e a formação da esfera pública na corte imperial (1829-1834)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000. Dissertação de Mestrado.

_____. “Os reacionários do Império: a imprensa caramuru no Rio de Janeiro”. *Revista Dimensões*, UFES, v. 10, 2000.

BASTOS, Alcmeno. *Entre a bondade natural e o discurso ilustrado: o índio em O Uruguai, de Basílio da Gama*. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/poslit>

BAUER, Otto. “A nação”. In Gopal Balakrishnan (org.)- *Um mapa da questão nacional*. R.J. Contraponto, 2000.

BAUMER, Franklin L. *O pensamento europeu moderno*. Vol 1: séculos XVII e XVIII, Lisboa: edições 70

BELO, André. “Notícias impressas e manuscritas em Portugal no século XVIII: horizontes de leitura da *Gazeta de Lisboa*”. *Revista Horizontes. Antropológicos*, vol.10, nº22, Porto Alegre, jul/dec., 2004.

BEOZZO, José Oscar. “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará 1/12/1686”. *Leis e Regimentos das Missões; política indigenista no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1983, pp.114-121.

BENTO, Claudio Moreira. “Os puris do Vale do Paraíba fluminense e paulista”. *Migrações do Vale do Paraíba*. São José do Rio Preto, Ed Univap, 1994.

BERBEL, Márcia Regina. *A nação como artefato. Deputados do Brasil nas Cortes portuguesas 1821-1822*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 1999.

BERNARDES, Denis A. de Mendonça. “Pernambuco e sua área de influência: um território em transformação”. István Jancsó (org). *Independência: História e Historiografia*. São Paulo, Ed. FAPESP-Hucitec, 2005, pp. 379-409.

BETHELL, Leslie. *A Abolição do Comércio Brasileiro de Escravos. A Grã-Bretanha, o Brasil e a Questão do Comércio de Escravos, 1807-1869*. Brasília, Senado Federal, 2002.

BLAKE, Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*, Vol II, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1893.

BLUTEAU Raphael, *Vocabulário Português e Latino (1720)*, vol 6. Hildsheim, Ed. George Olms Verlag, 2002.

- BRAGA, Marcos Pinto. *Textos de História*. UNB, vol 1, 1993, pp. 125-138.
- CALDAS, Yurgel Pantoja. “Acerca do outro: a *Viagem Philosophica* de Alexandre Rodrigues Ferreira”. *Revista Navegações*. Porto Alegre, v. 4, n. 1, jan./jun. 2011.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira. Momentos decisivos (1750-1880)*. São Paulo, Ed Fapesp, 2009.
- CARNAXIDE, A de S. P. de. (Visconde de Carnaxide). *O Brasil na Administração Pombalina*. São Paulo: Nacional - Brasileira, 1940.
- CARVALHO, Flávio Rey. “Revisitando o Iluminismo: contribuições para o estudo do caso português”. *Revista Tempo de Conquista.*, v. 5, p. 1-14, 2009.
- CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Ed UFRJ/Relume-Dumará, 1996.
- CARVALHO, Lígia Maria. *Os pressupostos ideológicos das reformas pombalinas no Estado português (1750-1777)*. Goiás, UFG, Dissertação de Mestrado, 2003.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.
- CHIARAMONTE, José Carlos. “Formas de identidad en el Rio de La Plata luego de 1810”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr E. Ravignani”*, Tercera serie, num 1, 1er. Semestre de 1989.
- _____. “Metamorfoses do conceito de nação durante os séculos XVII e XVIII”. JANCSÓ, István (org). *Brasil: formação do Estado e da nação*. São Paulo: Hucitec/Fapesp/ Ed Unijuí, 2003, pp; 61-91.
- CORTES, Verónica P. Aravena. As fronteiras da literatura. Os mitos da nação entre chilenos migrantes em São Paulo. Anais eletrônicos do VII Encontro Internacional da ANPHLAC. Campinas, 2006, p.3.

(http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/veronica_aravena_cortes.pdf), acessado em outubro de 2015.

COSTA, Emilia Viotti da. “Introdução ao estudo da emancipação política do Brasil”, in Carlos Guilherme Motta. *Brasil em perspectiva*. São Paulp: Difel 1968.

CUNHA, Manuela Carneiro da Cunha. *Legislação indigenista no século XIX (1808-1889) – uma compilação*. São Paulo, Edusp, 1992.

_____. “Política indigenista no século XIX”.
Manuela Carneiro da Cunha (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1992.

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. (trad) Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006.

DIAS, Maria Odila. “A interiorização da metrópole e outros estudos”. MOTA, Carlos Guilherme (org). *Dimensões*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

DOLHNIKOFF, Miriam (Org.). *José Bonifácio de Andrada e Silva: projetos para o Brasil*. São Paulo, Cia de Letras, 1998.

_____. *O Pacto Imperial: origens do federalismo no Brasil*. São Paulo: Ed Globo, 2005.

DOMINGUES, Ângela Maria Vieira. *Quando os índios eram vassalos: Colonização e poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1998. Tese de Doutorado.

_____. “Dom João, príncipe esclarecido e pai dos povos, e a fundação das colônias suecas de Sorocaba e suíça de Nova Friburgo”. OLIVEIRA, Luís Valente e RICUPERO, Rubens (org). *A abertura dos portos*. São Paulo, Ed Senac, 2007.

_____. “O Brasil nos relatos de viajantes ingleses no século XVIII: produção de discursos sobre o Novo Mundo”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, a.169, nº439, abr./jun., 2008, pp. 233-254.

_____. “Os conceitos de guerra-justa e resgate dos ameríndios do Norte do Brasil”. SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org). *Colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, pp. 45-56.

DOMINGOS, Simone Tiago. *Política e memória: a polêmica sobre os jesuítas na Revista do IHGB e a política imperial (1839-1886)*. Campinas, IFCH, Dissertação de Mestrado, 2009.

_____. *Política e Religião: repercussões da polêmica sobre o retorno dos jesuítas ao Brasil durante o Segundo Reinado (1840-1870)*. Campinas, IFCH, 2014. (Tese de Doutorado).

DUNN, Christopher. “Desvendando identidades nacionais: os discursos de raça e gênero em Pocahontas e Iracema”. *Revista Letras de Hoje*. Porto Alegre, v.32, junho de 1997.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro, J. Zahar, 1994.

ESGUERRA, Jorge Cañizares. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. México D.C.: Fondo de Cultura Económica, 2007.

FALCON, Francisco José Calazan. *A Época Pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1982.

_____. “Pombal e o Brasil”. In: J. Tengarrinha (Org.). *História de Portugal*. São Paulo: Unesp; Portugal: Instituto Camões, 2000.

FARAGE, Nadia, *As muralhas dos Sertões. Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. São Paulo, Paz e Terra, 1991.

FERRÃO, C.; SOARES, J. P. M. *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira: A expedição philosophica pelas capitanias do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuyabá:*

Documentos do Museu Bocage de Lisboa. Vol.I, II, III. Petrópolis: Kapa Editorial, 2003.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. “Conquista colonial, resistência indígena e formação do Estado Nacional: os índios Guaicurus e Guana no Mato Grosso dos séculos XVIII e XIX”. *Revista de Antropologia*, vol. 52, jan-jun de 2009, pp. 97-136.

FIGUEIRÔA, Sílvia F. “A Odisseia de Langsdorff nas florestas do Brasil”. *Revista Livros e Redes*, jul./out., 1997, pp. 375-377.

FISHER, H. E. S. *De Methuen a Pombal: o Comércio anglo-português de 1700 a 1770*. Lisboa: Gradiva Publicações, 1984.

FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em Costas Negras. Uma História do Tráfico Atlântico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995

FRANÇA, José Augusto. *Lisboa Pombalina e o Iluminismo*. 3. ed. Lisboa: Bertrand, 1987.

FRANCO, José Eduardo. “A Visão do *Outro* na Literatura antijesuítica em Portugal: de Pombal à Primeira República”, *in*: Separata da *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo 12, 2000.
_____. “Os catecismos antijesuíticos pombalinos – as obras fundadoras do antijesuitismo do Marquês de Pombal”. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano IV, 2005, nº7/8, pp. 247-268.
URL:http://cienciareligioes.ulusofona.pt/arquivo_religioes/religioes7_8/pdfIV/247-268-PT3-ARTIGOS-E-FRANCO.pdf.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Revoltas, fiscalidade e identidade colonial da América portuguesa. Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais. (1640-1761)*. São Paulo, FFLCH, Tese de Doutorado, 1996.

FAZOLI FILHO. *O período regencial*. São Paulo: Ática, 1994.

GAMA, Basílio da. *O Uruguai*. Obra de domínio público, disponível no acervo digital da Biblioteca Nacional: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/uruguai.pdf

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

GERBI, Antonello. *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica (1750-1900)* (Trad). México- Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 1960.

GONÇALVES, Andréa Lisly. “Em nome da pátria”. *Nossa História*, fevereiro de 2006.

GRAHAM, Richard. Prefácio à obra de Jurandir Malerba. *A corte no exílio. Civilização e poder no Brasil às vésperas da Independência (1808-1821)*. São Paulo, Cia das Letras, 2006.

GUERRA, François-Xavier. *Imaginos y valores de 1808. Modernidad y independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: FCE, 1983

_____. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México, Editorial Mapfre e Fondo de Cultura Económica, 1992.

GUILLERMOU, Alain. *Os jesuítas*. Publicações Europa América (Coleção Saber), 1977.

GUTIÉRREZ, Horacio. “Fronteira indígena, nação e identidades: Chile no século XIX”.

GUTIÉRREZ, Horacio, NAXARA, Márcia R. C., LOPES, Maria Aparecida de S. (orgs). *Fronteiras, paisagens, personagens e identidades*. Franca: UNESP, 2003.

GUIMARÃES, Manuel .L. S. “A Revista do Instituto Histórico e Geográfico e os temas de sua historiografia (1839-1857): fazendo a história nacional”, in: WEHLING, A. (org.). *Origens do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: ideias filosóficas e estrutura de poder no Segundo Reinado*. Rio de Janeiro, O Instituto, 1989.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. (trad) Belo Horizonte: Ed UFMG, 1999

HESPANHA, António Manuel. (Org.). *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime: coletânea de textos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

HOBBSBAWM, Eric. – *Nações e nacionalismos desde 1870*. RJ, Paz e Terra, 1990.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 2006.

_____ “A herança colonial – sua desagregação”. *O Brasil Monárquico: o processo de emancipação*. Coleção História Geral da Civilização Brasileira, volume 3. São Paulo, Difel, 1976, pp.9-39.

HÖRNER, Erik. “Partir, fazer e seguir: apontamentos sobre a formação dos partidos e a participação política no Brasil da primeira metade do século XIX”. MARSON, Izabel Andrade e OLIVEIRA, Cecília Helena S. *Monarquia, Liberalismo e Negócios no Brasil: 1780-1860*. São Paulo: Edusp, 2013.

JANCSÓ, István e PIMENTA, João Paulo Garrido. “Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira)”. Carlos Guilherme Mota (org). *Viagem Incompleta; a experiência brasileira (1500-2000)*, SP, SENAC, 2000.

JEHA, Silvana Cassab. *O padre, o militar e os índios. Chagas Lima e Guido Marlière: civilizadores de botocudos e kaingangs nos sertões de Minas Gerais, no século XIX*. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2005. Dissertação de Mestrado.

KANTOR, Íris. *Esquecidos e renascidos. Historiografia acadêmica luso-americana (1724-1759)*. SP/Salvador: Centro de Estudos Baianos/ UFBA e Hucitec, 2004.

KARASCH, Mary. “Catequese e cativo. Política indígenista em Goiás: 1780-1889”. CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1992.

KAUSS, Vera Lucia Teixeira e JORGE, Nathalie Andrade. “Iracema e Pocahontas: permanências e rupturas nos dois mitos de formação”. *Revista Almanaque Multidisciplinar de pesquisa*, Universidade Unigranrio, disponível em <http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/amp/article/viewFile/2463/1233>

KOK, Glória. Relações interétnicas nas fronteiras da América Meridional no século XVIII. Texto apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo RS, *Seminário Temático Os Índios na História: Fontes e Problemas*, 15-20 de julho de 2007.

KOMISSAROV, Bóris. *Expedição Langsdorff: acervo e fontes históricas*. (Trad). São Paulo/Brasília: Ed da Unesp/ Langsdorff, 1994.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contrinuição à semântica dos tempos modernos*. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed PUC Rio, 2006.

JESUS, Nauk Maria de. “Disfarces e cautelas: o governo de Luis de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres e o contrabando na fronteira oeste da América portuguesa”. *Mneme – Revista de Humanidades*. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008, pp. 1-11.

LEITE, José Nailton e LEITE, Cecília Sayonara G. “Alexandre Rodrigues Ferreira e a formação do pensamento social na Amazônia”. *Revista Estudos Avançados*. São Paulo, vol 24, nº68, 2010.

LEITE, Miriam L. Moreira. *A condição feminina no Rio de Janeiro, século XIX: antologia de textos de viajantes estrangeiros*. São Paulo: Hucitec, 1981.

LEITE, Rosângela Ferreira. “A política joanina para a ocupação dos sertões. (Guarapuava 1808-1821)”. *Revista de História*, 2º. Semestre de 2008.

LEITE, Serafim S. J.. *Novas Cartas Jesuíticas*. São Paulo, Ed. Nacional, 1940.

LESSA, Mônica Leite e FONSECA, Silvia Carla Pereira de Brito (orgs). *Entre a Monarquia e a República: Imprensa, pensamento político e historiografia (1822-1889)*. Rio de Janeiro, Ed UERJ, 2008.

LÉVI-Strauss, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 2004.

LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil. Intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ, 2003, pp.57-58.

LIMA SOBRINHO, Barbosa. *Pernambuco: da Independência à Confederação do Equador*. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife, 1998 .

_____. *A outra independência: o federalismo pernambucano de 1817 a 1824*. São Paulo: Ed. 34, 2004.

LISBOA, Karen M. “Viagem pelo Brasil de Spix e Martius: quadros da natureza e esboços de uma civilização”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.15, nº29, 1995, pp. 73-91.

_____. *A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na viagem pelo Brasil*. São Paulo, Hucitec/ Fapesp, 1997.

_____. “Os olhos estrangeiros sobre o Brasil do século XIX”. *Viagem incompleta: a experiência Brasileira (1500-2000)*. São Paulo: Ed Senac, 2000.

_____. “Naturalistas Spix e Martius: taxonomia e sentimento”. *Revista Acervo*. Rio de Janeiro, vo. 22, nº 1, jan/junho 2009, pp. 179-194.

LOPES, Andréa Roloff. *Alexandre Rodrigues Ferreira e a Viagem filosófica: economia e ciência na Amazônia Colonial*. Curitiba, UFPR, 1998. Dissertação de Mestrado.

LOPES, Marta Maria. “Grupos indígenas na fronteira oeste de Mato Grosso e suas relações com os militares brasileiros no século XIX” *Revista Coletâneas do Nosso Tempo*, v. 7, nº7. Cuiabá, UFMT, 2008.

LOPEZ, Emílio Carlos Rodriguez. *Festas Públicas, Memória e Representação. Um estudo sobre manifestações políticas na Corte do Rio de Janeiro, 1808-1822*. São Paulo. Humanitas, 2004.

LOURENÇO, Jaqueline. *Um espelho brasileiro. Visões sobre os povos indígenas e a construção de uma simbologia nacional no Brasil (1808-1831)*. São Paulo, FFLCH-USP, Dissertação de mestrado, 2010.

LYRA, Maria de Lourdes Viana. “O Novo Império Lusitano”. *A utopia do poderoso Império. Portugal e Brasil: bastidores da política 1798-1822*. Rio de Janeiro, Sete Letras.

_____. Memória da independência: marcos e representações simbólicas. *Revista Brasileira de História*, vol 15, nº19, pp.173-206, 1995.

LÖSCHNER Renate e KIRSCHSTEIN-GAMBER, Birgit. *Viagem ao Brasil do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied*. Catálogo da Biblioteca Brasileira Robert Bosh GMBH. Petrópolis, Kapa editorial, 2001.

LUVIZOTTO, Rodrigo. *Os diários de Langsdorff: prelúdios paisagísticos*. São Paulo, FFLCH, 2012. Tese de doutorado.

MÄDER, Maria Elisa Noronha de Sá. *O vazio: o sertão no imaginário da colônia nos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: PUCRJ, 1995. Dissertação de Mestrado.

MAXWELL, Kennet . *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. *A Amazônia e o fim dos jesuítas*. Folha de São Paulo, São Paulo, Domingo, 16 de agosto de 2001.

MANCHESTER, Alan K. “As tentativas da Inglaterra para abolir o tráfico escravo português, 1808 – 1822”. *Preeminência inglesa no Brasil*. São Paulo, Ed Brasiliense, 1973.

MAMMÍ, Lorenzo. “Teatro em música no Brasil Monárquico”. István Jancsó e Iris Kantor (orgs). *Festa. Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. Vol I São Paulo, Edusp/FAPESP/Imprensa Oficial, 2001.

MARCÍLIO, Maria Luíza. “Crescimento histórico da população brasileira até 1872”. http://www.cebrap.org.br/v2/files/upload/biblioteca_virtual/crescimento_historico_da_populacao.pdf, publicação do CEBRAP, acessada em fevereiro de 2016

_____. “Os registros paroquiais e a História do Brasil”. *Revista Varia História*, nº31, jan.2004, pp. 13-20.

_____. “A demografia histórica brasileira nesse final de milênio”. *Revista Brasileira de Estudos da População*. v. 14, nº1-2, 1997.

MARINATO, Francieli Aparecida. *Índios Imperiais: Os botocudos, os militares e a colonização do Rio Doce (Espírito Santo, 1825-1825)*, Universidade Federal do Espírito Santo, 2007, Dissertação de mestrado.

MARQUESE, Rafael Bivar. “A dinâmica da escravidão no Brasil. Resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX”. *Novos estudos Cebrap*, nº74, 2006, disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n74/29642.pdf>

MATTOSO, José. *A Identidade nacional*. Lisboa, Fundação Mário Soares, 2000.

MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MELLO, Evaldo Cabral de. “Fabricando a nação”. *Um imenso Portugal: História e historiografia*. São Paulo, Editora 34, 2002.

_____. *A outra independência: o federalismo pernambucano de 1817 a 1824*. São Paulo: Ed 34, 2004.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*. Brasília: Senado Federal, 2005.

MENDONÇA, M. C. de M. “O pensamento da metrópole portuguesa em relação ao Brasil”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – RIHGB*, v. 257, out./dez., pp. 43-61, 1962.

_____ *O Marquês de Pombal e o Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1960.

_____ *Século XVIII, Século Pombalino do Brasil*. Rio de Janeiro: Xerox do Brasil, 1989. Maria Helena Carvalho dos Santos. (Coord.) *Pombal Revisitado*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984. v. II.

MIRANDA, Tiago Costa Pinto dos Reis. *Ervas de Ruim Qualidade: a expulsão da Companhia de Jesus e a aliança anglo-portuguesa (1750-1763)*. São Paulo: out./1991(Dissertação de mestrado, FFLCH-USP).

MOLINA, Matías M. *História dos Jornais no Brasil (1500-1840)*, vol 1, São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MOMESSO, Selma. *Os “retratos” do Paraíso: A desconstrução do mito epopeico. Uma análise da Expedição Langsdorff através do discurso iconográfico de Hercule Florence*. Rio Claro, UNESP, 2012, Dissertação de Mestrado.

MONTEIRO, John Manuel. “As raças brasileiras no pensamento brasileiro do Império”. *Raça, ciência e sociedade no Brasil*. Rio de Janeiro, Fiocruz/CCBB, 1996.

_____. “A memória das aldeias de São Paulo. Índios, paulistas e portugueses em Arouche e Machado de Oliveira”. *Dimensões – Revista de História da UFES*, vol 14, 2002.

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

MONTEIRO, Nuno G. “L’historiographie de la Révolution Libérale au Portugal: perspectives recentes”, in J. Aubin & Diogo R. Curto, *La recherche en histoire du Portugal*, Paris, Centres d’Études Portugaises/École des Hautes Études en Sciences Sociales/Société Française d’Histoire du Portugal, 1989.

MOREL, Marco, *Cipriano Barata na Sentinela da liberdade*, Salvador, Academia de Letras da Bahia, 2001.

_____. “Apontamentos sobre a população indígena e o mosaico da população brasileira em 1808”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, ano 169, no.439, 2008.

_____. “O mau selvagem: índios invisíveis no Romantismo brasileiro”. Mônica Leite Lessa e Silvia Carla Pereira de Brito Fonseca (orgs). Rio de Janeiro, Ed UERJ, 2008.

_____. “Restaurar, fracionar e regenerar a nação: o partido caramuru nos anos 1830”. JANCSÓ, István (org). *Brasil: formação do Estado e da Nação*. São Paulo-Ijuí: Hucitec/Ed Unijuí, 2003, pp. 407-430.

MOTA, Carlos Guilherme. “Ideias de Brasil: formação e problemas (1817-1850)”. In. MOTA, Carlos Guilherme (org). *Viagem Incompleta; a experiência brasileira (1500-2000)*, SP, SENAC, 2000.

MOURA, Carlos Francisco. *A expedição Langsdorff em Mato Grosso*. Cuiabá: Imprinta, 1984.

NAZZARI, Muriel. “Da escravidão à liberdade: a transição de índio administrado para vassalo independente em São Paulo colonial”. SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org). *Colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, pp. 28-44.

NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial*. São Paulo: Hucitec, 1981.

OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles. *A astúcia liberal: relações de mercado e projetos políticos no Rio de Janeiro (1820-1824)*. São Paulo, Ed Ícone, 1999.

_____. *O espetáculo do Ipiranga: reflexões preliminares sobre o imaginário da Independência*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v3n1/a18v3n1.pdf> .

OLIVEIRA, Laura Nogueira. *Os índios bravos e o Sr. Visconde: os indígenas brasileiros na obra de Francisco Adolfo de Varnhagen*. Minas Gerais, UFMG, Dissertação de Mestrado, 2000.

OLIVEIRA, Maria da Glória. “A crítica do fabuloso e a verdade histórica nos estudos de Francisco Adolpho de Varnhagen e Joaquim Manuel de Macedo”. SILVA, Ana Rosa Clochet de; NICOLAZZI, Fernando; PEREIRA, Mateus (orgs). *Contribuições à História da Historiografia luso-brasileira*. São Paulo: Hucitec, 2014, pp. 220-240.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro Paraíso. *Tempo da dor e do trabalho. A conquista dos territórios indígenas dos sertões do leste*. São Paulo, FFLCH, 1998 (Tese de doutorado).

PEQUENO, Eliane da Silva Souza. “Mura, guardiães do caminho fluvial”. *Revista de Estudos e Pesquisas*. FUNAI, Brasília, v.3, nº1/2, jul./dez. 2006, pp. 133-155.

PIMENTA, João Paulo Garrido. “Com os olhos na América espanhola: a independência do Brasil (1808-1822)”. *Cadernos CHDD*. Brasília, Fundação Alexandre Gusmão, Centro de História e Documentação Diplomática. – Ano IV, Número Especial, 2005, pp.3-22.

_____. “La independencia de Brasil como revolución: historia y actualidad sobre un tema clásico. Nuevo” *Topo. Revista de historia y pensamiento crítico*, nº 5, Buenos Aires, 2008.

PIMENTA, João Paulo Garrido Pimenta e ARAÚJO, Valdei Lopes de. “História. Linhas gerais da evolução do léxico”. João Feres Júnior (org). *Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil*. Belo Horizonte, Ed UFMG, 2009, pp.119-140.

PEREIRA, Luisa Rauter. “Os conceitos de povo e plebe no mundo luso-brasileiro Setecentista”. *Almanack Braziliense*, v. 11, pp. 100-114, 2010.

PEREIRA, Miriam Halpern (coord.), *O liberalismo na península ibérica na primeira metade do século XIX*, Lisboa, Sá da Costa, 1982, v2.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Verdadeiros contrários: guerras contra o gentio no Brasil colonial". *Sexta-Feira* 7, 2003, p. A24 - A34.

PROENÇA, Maria Cândida. *A primeira Regeneração: o conceito e a experiência nacional, 1820-1823*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990.

PUNTONI, Pedro. “A Confederação dos Tamoios de Gonçalves Magalhães: a poética da história e a historiografia do Império”. *Novos Estudos Cebrap*. SP n.45, 119-130, jul 1996.

_____. “O Sr. Varnhagen e o patriotismo caboclo: o indígena e o indianismo perante a historiografia brasileira”. JANCSÓ, István (org). *Brasil: formação do Estado e da Nação*. São Paulo-Ijuí: Hucitec/Ed Unijuí, 2003, pp. 633-675.

RAMOS, Luis Antonio de Oliveira. “A revolução de 1820 e a revolução francesa”, *Revista de História*, n. 5, Porto, 1983-1984.

RAMINELLI, Ronald. “Do conhecimento físico e moral dos povos: iconografia e taxionomia na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira”. *História, Ciências, Saúde*. Manguinhos, vol VIII (suplemento), 2001, pp.969-92.

_____. “Ciência e Colonização. *Viagem Filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira”. *Revista Tempo*, Niterói, v. 6, 1998, pp. 19-28.

RAYMUNDO, Leticia de Oliveira. “O Estado do Grão-Pará e Maranhão na nova ordem política pombalina: A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão e o Diretório dos Índios (1755-1757)”. *Revista Almanack braziliense*, nº3, maio de 2006, pp.124-134. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11638>, acessada em abril de 2015.

REIS, Mateus F. “Identidades e alteridades no Chile: historiografia, ensaios e fotografias sobre os indígenas (1860-1910)”. *Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História*, Florianópolis, julho de 2015. (www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1445379107_ARQUIVO_Identidades_alt_eridades_Chile.pdf)

RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos Araújo. “O Rei D. João III. Primeiro Regimento que levou Tomé de Souza Governador do Brasil (1549)”. *A Fundação do Brasil: testemunhos 1500-1700*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1993.

RIBEIRO, Gladys Sabina. *A liberdade em construção: identidade nacional e conflitos antilusitanos no Primeiro Reinado*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

RICUPERO, Bernardo. *O romantismo e a ideia de nação no Brasil (1830-1870)*. São Paulo, Martins Fontes, 2004. Coleção Temas Brasileiros.

ROCHA, Antônio Penalves. *A recolonização do Brasil pelas Cortes: histórias de uma invenção historiográfica*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

SALLAS, Ana Luísa Fayet. “Narrativas e imagens dos viajantes alemães no Brasil do século XIX: a construção do imaginário sobre os povos indígenas, a história e a nação”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol 17, nº2, Rio de Janeiro, abr./jun., 2010.

SALGADO, Manuel Luiz Lima Guimarães. “A Revista do Instituto Histórico e Geográfico e os temas de sua historiografia (1839-1857): fazendo a história nacional”, in: WEHLING, A. (org.). *Origens do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: ideias filosóficas e estrutura de poder no Segundo Reinado*. Rio de Janeiro, O Instituto, 1989.

SANTOS, Afonso Carlos Marques dos. *Ideologia e poder no rascunho da nação: Rio de Janeiro (anos 1790)*. São Paulo, 1982.

SCHWARCZ, Lília K. Moritz. *Os Guardiões da Nossa História Oficial - os Institutos Históricos e geográficos brasileiros*. São Paulo: IDESP, 1989.

_____ “Racismo no Brasil: quando inclusão combina com exclusão”. BOTELHO, André e SCHWARCZ, Lília M. (orgs). *Agenda brasileira: temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SCHWARCZ, Lília M., AZEVEDO, Paulo César de e COSTA Andela Marques. *A longa viagem da Biblioteca do Rei: do terremoto de Lisboa à independência do Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 2002

SCHWARTZ, Stuart B. “Gente da terra brasileira da nação. Pensando o Brasil: a construção de um povo”. In. MOTA, Carlos Guilherme (org). *Viagem Incompleta; a experiência brasileira (1500-2000)*, SP, SENAC, 2000.

SILVA, Ana Rosa Coclet da. *Construção da nação e escravidão no pensamento de José Bonifácio (1783-1823)*. Campinas: Ed Unicamp/Fapesp, 1999.

_____. *Inventando a Nação (Intelectuais Ilustrados e Estadistas Lusó-Brasileiros na Crise Do Antigo Regime Português 1750-1822)*. São Paulo, Ed Hucitec, 2006.

SILVA, Danuzio Gil Bernardino da (org). “Introdução”. *Os diários de Langsdorff*. Rio de Janeiro, Ed Fiocruz, 1997.

SILVA, Edson Hely. *O lugar do índio. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada-PE (1860-1880)*. Pernambuco, UFPE, Dissertação de Mestrado, 1995.

SILVA, Elis Pacífico. *A construção de uma identidade nacional brasileira em visões estrangeiras (1808-1822)*. São Paulo: FFLCH, 2015, Dissertação de Mestrado.

SILVA, João Bosco da. “Cotidiano de ameríndios em região de fronteira no final do setecentos”. *Revista Escritas*, v.2, 2010, pp.1-18.

SILVA, José Manuel de Azevedo e. “O modelo pombalino de colonização na Amazônia”. Artigo publicado pela Universidade de Coimbra www.uc.pt/fluc/iheu/artigos/modelopombalino

_____. “Açorianos e madeirenses no povoamento e colonização da Amazônia no tempo do marquês de Pombal”. *As Ilhas e o Brasil, Atas do VI Colóquio Internacional de História das Ilhas Atlânticas*. Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico, 2000, pp. 365-374.

_____. “Mazagão. De Marrocos para a Amazônia”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2001, pp. 81-109.

SILVA, Jovam Vilela da. “Tom sobre tom: o ouro vermelho no contexto do povoamento brasileiro. Povoamento, população (etnias) e demografia no período colonial”. *Revista Coletâneas do Nosso Tempo*, v. 1, nº1. Cuiabá, UFMT, 1997, p. 45-99

SILVA, Luiz Geraldo. “Pernambucanos, sois portugueses!: Natureza e modelos políticos das revoluções de 1817 e 1824”. *Almanack Braziliense*, nº1, 2005. <http://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11605/13374>

SILVA, Rogério Forastieri da. *Colônia e Nativismo. A história como “biografia da nação”*. São Paulo, Hucitec, 1997.

SMITH, Anthony D. *A identidade nacional*. Lisboa, Gradiva, 1991.

_____. *Nacionalismo. Teoria, Ideologia, História*. Trad. Lisboa, Teorema, 2001.

SLEMIAN, Andréa e PIMENTA, João Paulo Garrido. *A Corte e o Mundo. Uma história do ano em que a família real portuguesa chegou ao Brasil*. São Paulo, Alameda, 2008.

SOARES, Teixeira. *O Marquês de Pombal*. Brasília: UnB, 1983.

SOUZA, Iara Lis Carvalho. “Liturgia Real: entre a permanência e o efêmero”. István Jancsó e Iris Kantor (org). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. Vol II. São Paulo, Edusp/FAPESP/Imprensa Oficial, 2001, pp.545-569

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

SOUZA, Marina de Mello e. “História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVIII e XIX”. István Jancsó e Iris Kantor (org). *Festa. Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. Vol I. São Paulo, Edusp/FAPESP/Imprensa Oficial, 2001 Op. Cit, pp.249-262.

SPOSITO, Fernanda. *Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822 - 1845)*, São Paulo, FFLCH-USP, Dissertação de Mestrado, 2006.

STUMPF, Roberta G. *Filho das Minas, americanos e portugueses: identidades políticas coletivas na Capitania de Minas Gerais (1763-1792)*. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

_____. “Nobrezas na América portuguesa: notas sobre as estratégias de enobrecimento na capitania de Minas Gerais”. *Almanack Braziliense*, v. 12, p. 119-132, 2010.

_____. “Os critérios hierárquicos na sociedade colonial: reflexões para um estudo da nobreza da terra americana”. *Revista Múltipla (UPIS)*, v. 20, p. 65-79.

TEIXEIRA, Ivan. “O Uruguaçu e a poética cultural do mecenato pombalino”. *Revista Floema - Ano I*, n. 2, dez. 2005.

_____. TEIXEIRA, Ivan. “O Uruguaçu como alegoria do mecenato pombalino”. *Mecenato pombalino e poesia neoclássica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

VAINFAS, Ronaldo. VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2002.

VARGUES, Isabel Nobre. *A aprendizagem da cidadania em Portugal (1820-1823)*, Coimbra, Minerva, 1997.

VERRAN, Rossana Samarini. *Inventário Científico do Brasil no século XVIII: a contribuição de Alexandre Rodrigues Ferreira para o conhecimento da natureza e dos índios*. Porto Alegre: PUCRS, 2006, pp. 230-233. Tese de Doutorado.

_____. “O ‘espírito’ dos indígenas: teoria e prática no conhecimento científico do final do século XVIII”. *Anais do X Encontro Estadual de História da ANPUH-RS*. Disponível em: http://www.eeh2010.anpuhrs.org.br/resources/anais/9/1279488290_ARQUIVO_Xencontroestadualanpuh2010.pdf.

VERDELHO, Telmo dos Santos Verdelho, *As palavras e as ideias na Revolução Liberal de 1820*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1981; Miriam PEREIRA, Halpern et al. (coords.), *O liberalismo na península ibérica na primeira metade do século XIX*, Lisboa, Sá da Costa, 1982.

VESPÚCIO, Américo. *Novo mundo – as cartas que batizaram a América*. São Paulo: Planeta, 2003.

WASSERMAN, Fabio. “Debates por la identidad: representaciones de los pueblos indígenas en el discurso de las elites letradas chilena y rioplatense, 1840-1860”. *Cuadernos del Sur. Historia*. no.35-6, Bahía Blanca, Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, 2007.

WEHLING, Arno. “Historicismo e Concepção de História nas Origens do IHGB”. In.

WEHLING, Arno (coord). *Origens do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Idéias filosóficas e sociais e estruturas de poder no Segundo Reinado*. Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1989.

_____. *Varnhagen e a construção da identidade nacional*. RJ, Nova Fronteira, 1999.

WERNET, Augustin. *Sociedades políticas (1831-1832)*. São Paulo: Cultrix/Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1978.

