

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

JAQUELINE LOURENÇO

**UM ESPELHO BRASILEIRO:**

Visões sobre os povos indígenas e a construção de uma  
simbologia nacional no Brasil (1808-1831)

**São Paulo**

**2010**

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

## UM ESPELHO BRASILEIRO:

Visões sobre os povos indígenas e a construção de uma  
simbologia nacional no Brasil (1808-1831)

JAQUELINE LOURENÇO

Dissertação 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,  
para a obtenção do Título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. João Paulo Garrido Pimenta

São Paulo

2010

## ÍNDICE

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 — O NOVO MUNDO: DA DESCOBERTA À CRISE DA COLONIZAÇÃO.	
IMAGENS A RESPEITO DOS POVOS INDÍGENAS (1500-1808)	15
O binômio <i>tupi - tapuia</i>	21
Tratamento acerca dos povos indígenas entre os séculos XVI e XVIII	31
O Diretório dos índios (1757-1798): tentativa de civilização e vassalagem	38
Imagens indianistas no século XVIII: a literatura e o arcadismo	46
CAPÍTULO 2. INDÍGENAS VIVOS E INDÍGENAS MORTOS ENTRE AS DUAS	
CORTES: a “civilização” da América e as bases para uma futura nacionalização do Brasil	
(1808-1821)	54
O olhar artístico: imagens a respeito dos indígenas na arte oitocentista (1816-1831)	75
Festa, teatro e música: elementos e imagens indígenas	81
CAPÍTULO III. CIDADÃOS, BRASILEIROS, INDÍGENAS: O SEGUNDO REINADO	
(1822-1831)	92
A Assembléia Constituinte de 1823. Imagens sobre os indígenas e as discussões em torno de sua civilização	101
A questão indígena após 1823	111
EPÍLOGO: O BRASIL NACIONAL. E INDÍGENA	
O discurso justificador do nascimento da nacionalidade brasileira após 1822	117
FONTES IMPRESSAS E DIGITALIZADAS	
1. Descobridores e viajantes:	131
2. Cartas régias:	131
3. Cartas, relatórios, programas, requerimentos, memórias:	131
4. Documentos diversos: relatórios, cartas, bandos, ofícios, referentes aos Projetos Regaste-Maranhão, Paraíba, Pernambuco e Piauí:	133
5. Imprensa periódica:	133
6. Discursos e propostas:	134
BIBLIOGRAFIA	135

A José Afonso Lourenço e  
Maria Gírlene Martiniano Lourenço,  
mais que pais.

## RESUMO

Esta dissertação analisa as diferentes visões sobre os povos indígenas criadas, veiculadas e reproduzidas em meio ao processo de independência política do Brasil, considerando este em uma periodização larga: 1808 a 1831. Prevê a identificação dessas visões, elaboradas por protagonistas de tal processo em espaços públicos de discussão, analisando-as de modo a entender o seu papel nas lutas e no pensamento político da época, bem como sua interface com as políticas oficiais em relação aos povos indígenas do Brasil no mesmo período. Em última instância, trata-se de buscar compreender uma dimensão ainda pouco estudada do fenômeno de construção de uma identidade política brasileira de tipo nacional em seus momentos iniciais.

Palavras-chave: independência do Brasil, indígenas, representações, identidade nacional, políticas indigenistas.

## **ABSTRACT**

This dissertation analyzes the different views about the indigenous groups created, transmitted and reproduced through the process of political independence of Brazil, considering a long period of time: from 1808 to 1831. Provides an identification of these views, elaborated by the protagonists of this process on public discussion, analyzing them in order to understand its role in the struggles and political thought. Of that time, as well as its interface with the official politics related to indigenous people of Brazil in the same period. Ultimately, it is the seek of understanding the dimension not very studied yet of the phenomenon of building a political brazilian identity of a national type in your initials moments.

Keywords: independence of Brazil, indigenous, representations, national identity, indigenist politics

## AGRADECIMENTOS

Durante a escrita desta dissertação, apesar do indescritível prazer da descoberta, surgiram obstáculos ao longo do caminho. Nestes anos, o apoio de pessoas especiais foi imprescindível e sem elas, posso seguramente dizer, que não teria chegado até aqui.

Início agradecendo aos meus grandes amigos de graduação na Universidade Estadual de Campinas: Renata Amaral Xavier (mestranda em História), Simone Tiago Domingos (doutoranda em História), e Rafael de Abreu e Souza (mestre em Arqueologia). Ainda na Unicamp, meus especiais agradecimentos são para a Profa. Dra. Izabel Andrade Marson que, a partir de um convite, apresentou-me o universo da pesquisa, sendo orientadora por quatro anos – dos projetos de Iniciação Científica à monografia de conclusão do curso de Bacharelado em História.

Na Universidade de São Paulo, agradeço aos alunos graduandos e pós-graduandos orientados pelo Prof. Dr. João Paulo Garrido Pimenta: Adriana Leme, André Fróes, Júlia Neves, Flávia Varela, Carlos Augusto Bastos, Camilla Farah e Oscar Javier Castro. Não apenas as opiniões deles a respeito do meu trabalho foram relevantes, como com eles aprendi muito nas várias tardes de reuniões do grupo. Em especial, agradeço às minhas companheiras de mestrado Ana Cláudia Fernandes e Cristiane Camacho, pelas inúmeras vezes que me socorreram e auxiliaram nas questões burocráticas e de pesquisa. Ainda na USP, agradeço a Alain El Youssef, também mestrando, pela amizade espontânea e certamente duradoura.

Meus agradecimentos especiais aos professores Dra. Andrea Slemian, não somente pelas indicações bibliográficas, mas por toda atenção a mim dispensada nesse período de trabalho, Dr. István Jancsó (in memoriam) cuja participação em minha banca de Qualificação foi decisiva para os rumos da pesquisa e Dr. Marco Morel, não apenas pela participação no mesmo exame, como pelo generoso oferecimento de material ainda não publicado.

Agradeço ao CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pelo financiamento da pesquisa através da concessão de bolsa, sem a qual, sem dúvida, a qualidade do trabalho estaria comprometida.

A Robson Abel Lopes fica aqui registrado um agradecimento mais que especial pela formatação do texto e auxílio técnico.

Agradeço ainda às pessoas que embora não façam parte do mundo acadêmico, estiveram ao meu lado durante os anos em que me dediquei a este trabalho: a amiga de duas décadas: Ludmila da Silva Pozzani, minha irmã Anabel Lourenço; Dandara (in memoriam) e

Naira, cujo apoio quase sempre silencioso e o carinho incondicional foram impossíveis de medir.

Finalmente, agradeço aos mestres: Prof. Dr. João Paulo Garrido Pimenta, orientador compreensivo que acreditou e confiou em uma desconhecida forasteira que bateu à sua porta com um projeto de pesquisa nas mãos e aos meus pais, responsáveis pela minha contínua formação e que ajudaram, com todo o apoio que lhes foi possível, a escrever essa história. A eles, dedico esta dissertação.



“Sou o índio da estrela veloz e brilhante  
O de antes, de agora em diante  
E o distante galáxias daqui  
Canibal tropical, qual o pau  
Que dá nome à nação, renasci  
(...)  
O meu nome é Tupy  
Gaykuru  
Meu nome é Peri  
De Ceci  
Eu sou neto de Caramuru”  
Sou Galdino, Juruna e Raoni

(Lenine – Tubi Tupy)

## INTRODUÇÃO

A transferência da família real portuguesa para a capital de sua colônia americana, o Rio de Janeiro, foi um marco sem precedente no continente. Daquele momento em diante, inaugurava-se uma nova realidade no cotidiano dos habitantes da América portuguesa: a corte, aqui instalada, inspirava a adoção de hábitos “civilizados”, à maneira europeia, e por isso, era necessário “desinfestar os sertões” dos “selvagens” que ali habitavam, nos termos da época. Para isto, D. João regulamenta a “Guerra justa aos índios *botocudos*” por meio da carta régia de 13 de maio de 1808. Pouco depois, a abertura dos portos em 1810 atrairia uma enormidade de estrangeiros, sobretudo ingleses, diversificando ainda mais a paisagem social urbana do Rio de Janeiro. Em 1815, a condição de colônia seria superada definitivamente com a criação do Reino do Brasil, unido a Portugal e Algarve. No mesmo ano, a derrocada de Napoleão Bonaparte mudaria substantivamente o cenário que impelira à transferência da Corte, e faria com que os portugueses retomassem os laços com a França. Um ano depois, a missão artística francesa chegava ao Brasil, imbuída da tarefa de civilizatória de trazer a arte europeia. A morte da rainha D. Maria, em 1816, levou à coroação, em 1818, do Príncipe Regente D. João, agora D. João VI, que reprimira com êxito o movimento revolucionário pernambucano, em meio às crescentes tensões políticas em todo o Reino Unido (1817).

Em 1820 as Cortes portuguesas instaladas em Lisboa passaram a exigir o retorno à Europa da família real. Com a adesão das tropas do reino ao movimento, D. João VI prestou juramento à futura constituição portuguesa em fevereiro de 1821, pouco depois da nomeação de D. Pedro como regente do Brasil. Em 26 de abril de 1821 D. João VI e sua corte deixaram o Rio de Janeiro rumo a Portugal e os meses que se seguiram a esse episódio foram de muita apreensão. Não se sabia qual destino político estaria reservado ao Brasil. Com a vitória de um dos possíveis projetos políticos, o da ruptura com Portugal, o Brasil constituiu-se enquanto país com a declaração de independência em 7 de setembro de 1822, seguida da aclamação de D. Pedro em 12 de outubro e sua coroação em 1 de dezembro. Desta maneira, o Brasil nascia como corpo político autônomo, sob a égide de uma Monarquia Constitucional.

Doravante, era necessário, por parte dos nascentes grupos dirigentes do novo Estado nacional lidar com as diferenças de um país dotado de multiplicidades étnicas e sociais articuladas em torno do trabalho escravo. Assim, em 1823 foi composta a Assembléia Constituinte, dissolvida meses depois pelo imperador D. Pedro I, que outorgou a carta Constitucional em 1824. Nesse contexto do Brasil recém independente, forjar-se-iam imagens a respeito dos indígenas utilizadas por vários agentes políticos, de diferentes orientações, em

meio a um generalizado e crescente sentimento de antilusitanismo, elemento fundamental da formulação de uma identidade nacional brasileira que nascia. A exaltação de símbolos indígenas no discurso político da época distanciava-se das práticas concernentes a estes povos, inclusive daquelas herdadas do governo joanino.

Se a “brandura” foi um meio utilizado largamente no tratamento aos indígenas durante o Império, a “guerra justa” não deixou de também ser colocada em prática, além disso, os conflitos indígenas em diversas regiões do país deixavam antever a complexa relação estabelecida entre esses povos e os dirigentes imperiais.

Em meio a esse movimento, objetivamos analisar as diferentes visões sobre os povos indígenas do Brasil (entre 1808 e 1831), presentes em discursos e representações políticas, e discerníveis em documentação de tipo variado, como periódicos, panfletos, cartas e relatos de viajantes. Tais visões foram iluminadas por uma apreciação das linhas mestras da política luso-americana e brasileira, organizadas em torno do fato essencial da Independência e sua relação com os povos indígenas. Pretendemos que seu ponto de chegada seja a articulação entre as diferentes visões detectadas a respeito dos povos indígenas e os fundamentos de uma ordem nacional brasileira em construção, mais especificamente no que concerne à formação de uma identidade nacional.

Para compreender as múltiplas visões acerca dos indígenas e seus usos políticos entre 1808 e 1831, foi necessário fazer um recuo no tempo estabelecido como delimitação deste trabalho, uma vez que, certas imagens - criadas já desde os primeiros contatos entre descobridores, colonizadores e indígenas no chamado “Novo Mundo” - acabaram por perpetuarem-se e serviram de subsídio a re-elaborações posteriores. Estas imagens levaram à prática de determinadas políticas ou simplesmente tratamentos acerca desses povos entre os séculos XVI e XVIII. Portanto, nosso trabalho se dá em níveis temporais que poderíamos chamar ‘braudelianos’: o de uma espécie de *longa duração*, apenas esboçada; e o de uma conjuntura média – que abrange 1808 e 1831 - onde observamos também dimensões eventuais e curtas. A tarefa de mediação entre eles, reconhecidamente, não é fácil.

Tratar, nesse contexto, das diferentes visões a respeito da figura do indígena e de seus usos políticos implica em pensar como foram sendo construídas *representações* desses indígenas por variados protagonistas da dinâmica cena política durante o processo de independência do Brasil. Como atenta Roger Chartier, as representações do mundo social, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam; por isso, é necessário, ao analisar cada

caso, relacionar os discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.<sup>1</sup> Os discursos - inclusive os imagéticos - aqui analisados produzem estratégias e subsidiam práticas que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, legitimar projetos e justificar, para os próprios indivíduos e de acordo com seus interesses organizados coletivamente, escolhas e condutas: por isso, as representações estão locadas em um campo de concorrências e competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. O problema parece tornar-se ainda mais relevante em se tratando de um contexto como o aqui analisado, onde as próprias posições de poder político encontram-se em profunda modificação.

A periodização aqui considerada e que, evidentemente, adota marcos pontuais aproximativos, inclui dois momentos distintos: 1808 -1822, e 1808 – 1831. Neles, protagonistas da política luso-americana e brasileira pensaram em como aproveitar, se relacionar ou mesmo destruir os indígenas e por quais meios. Os indígenas, por sua vez, foram representados sob diversas nuances de “civilização” e “barbárie”. Nesse sentido, as lutas de representações integram o conjunto da vida política, revelando mecanismos pelos quais grupos impõem, ou tentam impor, a sua concepção de mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio. Tomando novamente as palavras de Chartier para compreender as representações como matrizes e discursos de práticas diferenciadas, e que podem contribuir para a formação de uma identidade, seja ela individual ou de grupo, pode-se dizer que “mesmo as representações coletivas mais elevadas só têm uma existência, isto é, só o são verdadeiramente a partir do momento em que comandam atos – que tem por objetivo a construção do mundo social, e como tal a definição contraditória das identidades – tanto dos outros como a sua”.<sup>2</sup>

Detectar em documentos produzidos em meio ao tempo-espço aqui delimitados a imagem do tipo indígena neles contida implica também a possibilidade de analisar diferentes *discursos*. Dessa maneira, as fontes devem ser problematizadas pensando-se em como argumentos foram forjados, a quem os textos serviam de interesse e como dialogavam entre si no interior da sociedade da qual estamos tratando. Para além da análise do discurso, convém identificar as condições históricas que engendraram e determinaram certos discursos políticos, como assinala John Greville Agard Pocock.<sup>3</sup>

Considerando-se ainda uma chave interpretativa distinta destas, o tema desta dissertação dá margem ainda à possibilidade de se pensar naquilo que Reinhart Koselleck

---

<sup>1</sup> Roger Chartier. *A História Cultural. Entre práticas e representações*. (Memória e Sociedade). Lisboa, Difel, s/d, p.17.

<sup>2</sup> Roger Chartier. *Op. Cit*, p.18.

<sup>3</sup> John Greville Agard Pocock. *Linhagens do ideário político*. Trad. Fábio Fernandez. São Paulo, Edusp, 2003.

chamou de “espaços de experiência” e “horizontes de expectativa”, duas categorias que entrelaçam presente, passado e futuro em um movimento dinâmico. A experiência seria “o passado atual, aquele no qual os acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento”<sup>4</sup>. Os “horizontes de expectativa” seriam o *futuro presente*, voltado para o “ainda não experimentado”, para o que apenas pode ser previsto. Concebe-se como “espaço de experiência”, portanto, um amplo campo ligado à história – reelaborada o tempo todo – das relações entre luso-americanos e povos indígenas desde longa data. Isto é, o difuso e multifacetado modo como a história dessas relações se apresentaria no começo do século XIX, o que certamente incluía com destaque as experiências da segunda metade do século XVIII, quando os indígenas puderam ser especialmente concebíveis como interessantes ao projeto político português. Considera-se ainda que, entre 1808 e 1831, há também o histórico bem recente das políticas de extermínio do governo joanino. Somado tudo isso, surgiram expectativas em relação ao futuro não são apenas em relação aos povos indígenas, mas que conferem a estes algum significado. O passado das relações com os indígenas teve força nessas projeções de futuro, juntamente com todo o passado da colonização. E o presente, por sua vez, pedia mecanismos de distinção entre América e Europa, portugueses de cá e de lá, enfim, entre *brasileiros* e *portugueses*. Aí entraram os indígenas, mortos (idealizados), eventualmente vivos.

Uma constatação empírica que possui vitalidade suficiente para desdobrar-se nesta análise está na identificação feita por István Jancsó e João Paulo G. Pimenta de uma multiplicidade de identidades políticas coletivas - algumas politizadas, outras não – no momento de instauração do Estado brasileiro. Essas identidades, no interior do que fora a América Portuguesa, sintetizariam passado-presente-futuro das comunidades humanas em cujo interior eram engendradas e cujos futuros projetavam. Dessa maneira, cada uma dessas identidades estava ligada a algum projeto de tipo nacional expressando, portanto, perspectivas de futuro<sup>5</sup>.

Não recorreremos sistematicamente a referenciais teóricos no corpo do texto, mas tivemos em mente estas importantes referências de modo a possibilitar um direcionamento da

---

<sup>4</sup> Reinhart Koselleck. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2006, p.309.

<sup>5</sup> István Jancsó e João Paulo G. Pimenta. Carlos Guilherme Mota (org). “Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira)”. *Viagem Incompleta; a experiência brasileira (1500-2000)*, SP, SENAC, 2000, pp.140, 173.

análise, seja em termos de procedimentos práticos, seja nos de concepção dos problemas em questão, seja ainda nos de inspiração de análise em que se pretendeu fazer a pesquisa. O ponto de chegada deste trabalho é, assim, a compreensão de alguns dos elementos de formação de uma identidade brasileira de caráter nacional a partir das determinações a ela oferecidas, de múltiplas maneiras, pelo elemento indígena entre 1808 e 1831. Essa formação recorrerá aos habitantes do continente “Brasil” antes da chegada dos portugueses e, a despeito do genocídio de séculos, essa mesma formação, em vários momentos, plasmará uma imagem positiva desses povos, na condição de portadores de uma identidade “americana” – logo “brasileira” – que interessava a alguns dos protagonistas da política da época. Em última instância, pretendemos compor uma análise da medida em que os atores políticos deste momento histórico contribuíram com suas opiniões e projetos políticos com a conformação de uma identidade de tipo nacional amparada na utilização simbólica de elementos indígenas.

## CAPÍTULO 1 — O NOVO MUNDO: DA DESCOBERTA À CRISE DA COLONIZAÇÃO. IMAGENS A RESPEITO DOS POVOS INDÍGENAS (1500-1808)

A chegada dos europeus à América em fins do século XV inaugurou uma série de relações entre seres humanos que envolviam a conquista de terras e subjugação dos autóctones do território americano. No caso específico português, a descoberta do Brasil em 22 de abril de 1500 por Pedro Álvares Cabral foi resultante de uma política persistente de expansão marítima levada a cabo ao longo de muitos anos pela Coroa portuguesa. Dentre os objetivos da expansão ultramarina direcionada ao Oriente - consequentemente, também ao Ocidente - estavam a exploração econômica de bens comercializáveis como as especiarias, e a expansão da fé católica. O desvio acidental na rota que levaria às Índias e que trouxe os portugueses à América fez com que eles se deparassem com um fértil campo para a conversão das gentes que viviam no território. O século das “Grandes Navegações” seria, nas palavras de Lucien Febvre, também o século da vida religiosa, da Reforma e da Contra Reforma. O século XVI seria também o século do *ouvir*, já que a palavra oral encontrava respaldo na curiosidade e despertava interesses por um processo geral de alargamento geográfico da visão de mundo europeia.<sup>6</sup> Entretanto, com a expansão ultramarina, o *ver* iria aos poucos suplantando o *ouvir*. Com a descoberta da América, os olhos passariam a enxergar o que antes se ouvira dizer, ou seja, os relatos de viagens fantásticas, de terras longínquas e os homens monstruosos.<sup>7</sup>

Nas narrativas coloniais, o Novo Mundo - do contato com o colonizador até o século XVIII - muitas vezes aparecia como o desconhecido; sua natureza exuberante remetia ao Paraíso, mito derivado da Gênese bíblica e da tradição greco-latina (os mitos da Idade do Ouro e do Jardim das Hespérides). Este deslumbramento diante da fauna e flora consta já nas narrativas dos descobridores a exemplo de Cristovão Colombo, de cujo relato conta a existência de papagaios, aves associadas a terras edênicas desde a Antiguidade e que, por analogia, conferiam à América uma feição paradisíaca. Esta associação derivaria da crença bíblica de que, no começo do mundo, todos os bichos falavam e teriam perdido a fala em consequência do pecado.<sup>8</sup> Mesmo Pero Vaz de Caminha - escrivão da esquadra de Cabral -

---

<sup>6</sup> Lucien Febvre. O homem do século XVI. Conferência. *Revista de História* São Paulo 1(1), 1950, pp. 1-17.

<sup>7</sup> Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo, Cia das Letras, 1995, p. 22.

<sup>8</sup> Sérgio Buarque de Holanda mencionou em *Visão do Paraíso* mostrar até onde, em torno da imagem do Éden, tal como se achou difundida na era dos descobrimentos marítimos, se podem organizar um esquema dos fatores que presidiram a ocupação do Novo Mundo pelo europeu, mas em particular da América hispânica. Sérgio Buarque

ressaltou na Carta ao rei de Portugal, D. Manuel, a existência aqui de uma vegetação sempre verde; a colorida e estranha fauna, os bons ares e a inocências das gentes: “a de Adão não seria maior quanto à vergonha”, sugerindo a imagem do Paraíso na Terra.<sup>9</sup> Jean de Léry - missionário protestante nascido na Borgonha, que chegou à colônia francesa estabelecida na Baía de Guanabara em 1556 -, cita a “eterna jovialidade” dos indígenas, atribuída ao ‘bom clima’, e afirmava que os autóctones pareciam embeber-se da água da “fonte de juventude”:

“Apesar de chegarem muitos aos 120 anos (sabem contar a idade pela luação), poucos são os que na velhice têm os cabelos brancos ou grisalhos, o que demonstra não só o bom clima da terra, sem geadas nem frios excessivos que perturbem o verdejar permanente dos campos e da vegetação, mas ainda que pouco se preocupam com as coisas deste mundo”.<sup>10</sup>

Os mitos do Paraíso e de uma geografia fantástica serviram de incentivo para que homens se lançassem ao mar no contexto das Grandes Navegações em busca de novas terras. Uma vez na América, a realidade mostrou-se de outra natureza: costumes indígenas como a antropofagia, poligamia, beberagens, rituais de pajelança, nudez e outros, auxiliaram a, concomitante com vertentes edenizadoras da América Portuguesa, criação imagens detratoras do universo indígena. A visão híbrida do Novo Mundo como um lugar maravilhoso – um verdadeiro paraíso na Terra – e ao mesmo tempo um local de povos não civilizados (ora inocentes, ora diabólicos) produziu imagens que ligavam fortemente a América aos povos indígenas. Por vezes, o próprio continente foi representado como uma mulher, a índia desnuda aberta ao contato do colonizador/dominador, como no desenho de Jan Van der Straet (gravura de Theodor Galle), de 1589, em que Américo Vespúcio desperta a América (representada por uma índia Tupinambá deitada na rede)<sup>11</sup>:

---

de Holanda. *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos do descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1969.

<sup>9</sup> Sérgio Buarque de Holanda, Op. Cit, p.7.

<sup>10</sup> Jean de Léry. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1980, p.6. Digitalizado por: [http://www.ufrgs.br/proin/versao\\_1/viagem/index.html](http://www.ufrgs.br/proin/versao_1/viagem/index.html), acessado em 5/12/2009.

<sup>11</sup> Manuela Carneiro da Cunha. *História dos índios no Brasil*. Apud Emílio Carlos Rodriguez Lopez. *Festas Públicas, Memória e Representação: um Estudo sobre Manifestações políticas na corte do Rio de Janeiro, 1808-1822*. São Paulo. Humanitas/ FFLCH –USP, 2004, p.390.





(**Imagem 1.** Desenho de Jan Van der Straet [gravura de Theodor Galle], de 1589. Emilio Carlos Rodriguez Lopez. *Festas Públicas, Memória e Representação: um Estudo sobre Manifestações políticas na corte do Rio de Janeiro, 1808-1822*, São Paulo. Humanitas/ FFLCH –USP, 2004).

A partir já do primeiro contato entre descobridores e autóctones na América portuguesa, criaram-se certas imagens do tipo indígena que seriam duradouras. A carta escrita por Pero Vaz de Caminha foi o primeiro documento a veicular uma imagem do índio que habitava este território. Afigura nela, primeiramente, a descrição de características físicas dos índios, que certamente causaram estranheza aos portugueses, pois “traziam os corpos pintados; não cobriam suas vergonhas...”. Logo após esse primeiro contato entre as culturas ameríndia e europeia, surgiram as primeiras descrições que ressaltam a animalidade e selvageria concernente aos índios. Narra Caminha que o Capitão da esquadra fora ter com três índios, e que para tal era necessário cautela, pois qualquer “falar de rijo” poderia afastá-los. Ao índio mais velho, o Capitão teria dado uma carapuça vermelha, e este, depois de aceitá-la, atravessara o rio, não mais querendo retornar para perto dos portugueses. Outros dois índios que estiveram na nau junto ao Capitão após receber ofertas de presentes também não mais voltariam, levando o escrivão a julgá-los: “do que tiro ser gente muito bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva”.<sup>12</sup>

Este primeiro contato com os índios da costa levou os portugueses a inferirem alguns julgamentos que acabaram por iniciar a construção de imagens do tipo indígena que ressaltavam traços de animalidade, a exemplo da comparação feita com aves no excerto:

<sup>12</sup> Pero Vaz de Caminha. *Carta a El Rei D. Manuel*. São Paulo, Ed. Dominus, 1963.

“Porém e com tudo isso andam muito bem curados e muito limpos. E naquilo me parecem ainda mais que são como aves ou alimárias monteses, às quais faz o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas, porque os corpos seus são tão limpos, tão gordos e tão formosos, que não pode mais ser. (...) Isto me faz presumir que não têm casas nem moradas a que se acolham, e o ar, a que se criam, os faz tais. Nem nós ainda vimos nenhuma casa ou maneira delas”<sup>13</sup>

Há que se pensar que os viajantes quinhentistas que narravam a descoberta de uma terra análoga ao paraíso terrestre, ao se referirem à América, estavam inseridos em um universo mental (assim como os povoadores), em que era constante a tensão entre o laico e o religioso; entre o racional e o maravilhoso; entre o poder de Deus e do Diabo. Dessa maneira, ao lado da expansão de mercados, os portugueses objetivavam difundir a fé católica.

Foi na tentativa de estabelecer o domínio português nas terras descobertas na América - aproveitadas inicialmente apenas através do escambo, troca de pau-brasil por quinquilharias, feita entre indígenas e portugueses -, que se efetivou a ocupação do território e deu-se início ao missionarismo luso. Em 1549, a Coroa portuguesa enviou Tomé de Souza, primeiro governador geral e promoveu chegada dos primeiros missionários, todos jesuítas.

No cumprimento da função missionária na América Portuguesa, destacou-se a Companhia de Jesus, ordem religiosa recém fundada por Inácio de Loiola. Em 1540 o papa Paulo III aprovou a criação do Instituto dos jesuítas através da bula *Regimi Militantis Ecclesiae*. Esta ordem teve uma atuação destacada na conversão do *gentio* e, a partir dos escritos de seus padres, podemos identificar várias imagens criadas a respeito dos povos indígenas.<sup>14</sup>

O propósito da recém fundada Ordem Jesuítica era o de conquistar os pagãos, deter o avanço das heresias européias e servir ao papa com particular fidelidade<sup>15</sup>. Dessa forma, inicialmente instalados em Salvador, os padres jesuítas iniciaram sua expansão catequética. Os indígenas eram o centro de suas preocupações. Assim, a atuação da Companhia de Jesus nesses primeiros anos de Governo Geral na colônia, teve como particular destaque a atuação de padre Manuel da Nóbrega<sup>16</sup>, cuja vinda à América Portuguesa tinha por interesse o

---

<sup>13</sup> Pero Vaz de Caminha. Op. Cit.

<sup>14</sup> José Carlos Sebe. *Os Jesuítas*. São Paulo, Ed Brasiliense, 1982, pp.7,8.

<sup>15</sup> Leandro Karnal. *Teatro da fé. Representação religiosa no Brasil e no México no século XVI*. São Paulo, Ed. Hucitec, 1998, p.23.

<sup>16</sup> Nóbrega chegou à Baía dos Santos a 29 de março de 1549, juntamente com os padres Leonardo Nunes, fundador do Colégio de São Vicente, Juan de Azpilcueta Navarro, missionários dos índios, Antônio pires, mestre de obras e Vice-Provincial, e os Irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome, que posteriormente também se tornariam padres. Nóbrega foi o superior da primeira missão da Companhia de Jesus na América, colaborando na

empreendimento da colonização das terras recém descobertas, a conversão do gentio, a educação dos meninos através da catequese e a preocupação com a vida moral dos habitantes da colônia.<sup>17</sup>

Em suas primeiras cartas, Nóbrega narra com algum entusiasmo as possibilidades de conversão do *gentio*. Entretanto, assombra-se com os costumes indígenas, que são por vezes detratados:

“Espero em N. Senhor fazer-se fruto, posto que a gente da terra vive toda em pecado mortal, e não há nenhum que deixe de ter muitas negras [índias] das quais estão cheios de filhos e é grande mal”<sup>18</sup>

Assim, se em Caminha os indígenas representam o “homem natural inocente”, na correspondência jesuíta, escrita pouco tempo depois, os hábitos indígenas repugnam os padres, a exemplo de Nogueira, parceiro de Nóbrega, que afirma que os índios “são cães em se comerem e se matarem e porcos nos vícios e maneiras de se tratarem”. José de Anchieta, também parceiro de Nóbrega julgou o caráter dos autóctones como predominantemente negativo, aproximando-os mais das feras que dos homens.<sup>19</sup>

A complexidade na relação entre jesuítas e indígenas pode ser vista nas imagens produzidas pelos padres da Companhia de Jesus a respeito destes povos, ora depreciando-os, ora fazendo referências positivas. As visões negativas sobre os índios faziam-se não em comparação aos colonos, com quem por vezes os padres conflitavam, mas tinham como referência os próprios jesuítas: símbolos de fidelidade a Deus, exemplos de virtude e vida casta, oposta à vida lusitana e dos indígenas na colônia.<sup>20</sup>

Dentre as imagens negativas, Ronald Raminelli examina os escritos de padre Simão de Vasconcelos, autor da *Crônica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil* (1663), e afirma que o jesuíta concebia a catequese como a retomada da evolução humana, já que indígenas e

fundação da Cidade de Salvador, capital do que se considerava “o novo Estado do Brasil”, e posteriormente veio a fundar a Aldeia de Piratininga (1552) e nela o colégio de São Paulo, que daria origem à cidade de mesmo nome. Serafim S. J. Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa – Rio de Janeiro. Ed. Livraria Portugália – Civilização Brasileira, 1938, vol II, pp. 35-36.

<sup>17</sup> Através de seu contínuo trabalho de doutrinação, Nóbrega é tido pela historiadora Janice Theodoro como “um grande articulador do movimento jesuítico, tornando viável a vastidão do empreendimento português e iniciando um longo processo de eliminação cultural das populações indígenas estabelecidas na área”. Janice Theodoro. “Nóbrega e a fundação de São Paulo”. *Folha de São Paulo*, 27 de janeiro de 1985.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> Georg Thomas. *Política Indigenista dos portugueses no Brasil (1500-1640)*. São Paulo. Edições Loyola, 1982, p. 24.

<sup>20</sup> Leandro Karnal. Op. Cit, p.24.

européus descenderiam do mesmo núcleo populacional e possuíam as sementes do Cristianismo. Estas sementes não teriam frutificado na América e por isso o continente seria habitado por homens-fera, tidos como bestas humanas capazes dos mais atrozes desvios revelados pelas graves alterações na tonalidade da pele, na linguagem e nos costumes: canibalismo, nudez e outras erronias.<sup>21</sup>

Os jesuítas deixaram claro o propósito de agregar o indígena ao Império português, integrando-o ao universo cristão europeu. Nóbrega, por exemplo, justifica a distribuição de roupas entre os índios, afirmando que, sem roupas, os índios não poderiam ser cristãos. Afirmando que todos deveriam ser “iguais” e associando roupa com fé, o primeiro provincial da colônia ratificava o projeto uniformizador que procurava absorver o índio<sup>22</sup>. No *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1557), Nóbrega abordou o tema da natureza humana e da predisposição dos homens para receber a revelação. Para ele, Os indígenas, ao matarem-se e se comerem, comportavam-se como cães e agiam como porcos. Entretanto, mesmo sendo seres dotados de animalidade natural, os autóctones teriam a possibilidade da conversão através do fogo do Senhor.

Os jesuítas acreditavam que a conversão do gentio era possível apesar dos terríveis hábitos dos indígenas. José de Anchieta, por exemplo, afirmou que os *ibiraíaras* se destacavam no litoral por regirem suas vidas de modo cristão, mesmo antes da chegada dos padres, pois não ingeriam carne humana e reverenciaram um único senhor, castigando os roubos, o que teria facilitado o trabalho de catequese e a adaptação dos indígenas à vida cristã.

A sujeição dos povos indígenas aos interesses coloniais remete às querelas entre jesuítas e colonos. Aos padres, cabia colocar em prática o projeto catequético, que transformaria os indígenas em cristãos devotos e auxiliares nos empreendimentos coloniais, ou seja, abnegados colonos. Na prática, a viabilidade dessa tarefa mostrou-se mais árdua, pois se os indígenas responderam aos colonos com sujeição, por vezes o fizeram através da guerra.<sup>23</sup> As distintas visões acerca dos indígenas levaram a diferentes tratamentos a estes povos. A seguir, segue uma explanação das imagens acerca dos indígenas do litoral, chamados genericamente *tupis* e os *tapuias* do interior.

---

<sup>21</sup> Ronald Raminelli. *Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo. FAPESP/ Jorge Zahar, 1996, p.36.

<sup>22</sup> Georg Thomas. Op. Cit, p.25.

<sup>23</sup> Ronald Raminelli. Op. Cit, pp.29, 45-46.

### O binômio *tupi*- *tapuia*

Pode-se dizer que, se nos anos iniciais da exploração da colônia, as expedições de reconhecimento e guarnição do litoral traziam sobre os índios informações vagas, confusas e restritas aos grupos *tupi* da costa, com a ocupação efetiva das terras e a implantação das Capitânicas Hereditárias, novos atores foram trazidos à cena na América portuguesa: donatários, colonos, missionários, autoridades metropolitanas; a partir da atuação desses protagonistas, uma visão dualista sobre os índios veio à tona: a de aliados ou inimigos, construção que, segundo Maria Hilda Paraíso, denotava mais um cunho político do que etnográfico, já que a documentação da época apontaria para um direcionamento para justificar guerras e apresamentos movidos aos índios e reclamações relativas à ação dos donatários que realizavam razias nos territórios vizinhos, comprometendo possíveis alianças pela generalização da guerra.<sup>24</sup>

A visão dualista e globalizante relativa aos dos grupos indígenas, que identificava como aliados dos portugueses os *tupi* do litoral, e como inimigos irreconciliáveis os *aimorés* do planalto, está presente em obras de cronistas como Pero Magalhães de Gandavo e Gabriel Soares de Souza, além de cartas jesuíticas. Em todas elas, o indivíduo não era objeto de preocupação, estando diluído na multidão de seus semelhantes. Etnograficamente, é claro que havia diferenças entre os grupos indígenas que habitavam o litoral e o interior do território que posteriormente viria a constituir o Brasil. Pode-se dizer que o litoral era habitado por grupos indígenas da família lingüística *tupi-guarani*, dentre os quais os *tupinambá*, *tupinikim*, *kaeté* e *tupinaé*. Esta expressiva população que habitava a costa, segundo Paraíso, não se articulava social e politicamente em unidades maiores que as unidades locais ou aldeias, o que possivelmente teria facilitado a conquista e ocupação portuguesa. Os grupos do interior, por sua vez, conhecidos muito genericamente como *tapuias*, pertenciam à família lingüística *macro-jê* e habitavam inicialmente a parte leste do Brasil, como a capitania de Porto Seguro. Após participarem de movimentos migratórios, ocuparam terras do sertão, espalhando-se pelas regiões do Vale do Rio Doce, Mucuri e Jequitinhonha. Estes indígenas do interior foram chamados de *aimorés* no século XVI, denominação que lhes era atribuída pelos próprios *tupis*, e derivava de *aib-poré* (os moradores das matas), ou de *aiboré* (malfeitor), ou de *aimburé* (os que usam botoque de emburé) ou ainda de *guaimuré* (gente de nação diferente). A partir do século XVII, os Aimorés passaram a ser chamados como *guerén*, *gren* ou *kren*

<sup>24</sup> Maria Hilda Baqueiro Paraíso. *Tempo da dor e do trabalho. A conquista dos territórios indígenas dos sertões do leste*. São Paulo, FFLCH, 1998, p.11 (Tese de doutorado)

(cabeça), que seria a auto-denominação do grupo. Posteriormente, já no século XIX, essa última denominação viria a ser substituída pela de *botocudos*, em alusão aos botoques labiais e auriculares com os quais os indígenas se adornavam.<sup>25</sup>

O processo de conquista levou à caracterização dos grupos *jê* negativamente: inimigos, resistentes a aldear-se e a aceitar as relações de dominação decorrentes do aldeamento. Nos primeiros anos de contato, os *tapuias*, como ainda eram conhecidos neste período, ocupavam áreas de campo e cerrado, sendo predominantemente coletores e caçadores. A mobilidade social destes grupos, derivada das atividades que praticavam nos sertões, e o fato de não serem tão bons agricultores quanto os *tupis*, desencorajou os portugueses a escravizá-los num primeiro momento. Entretanto, a baixa de mão-de-obra decorrente da morte de muitos *tupis* por epidemias e excesso de trabalho levou os portugueses a iniciarem uma caça a esses povos.<sup>26</sup> Interessa ressaltar que, para os portugueses, o sertão era o vazio desconhecido; um lugar possivelmente cheio de riquezas almeçadas pelos europeus e habitado por seres monstruosos. Dentro dessa visão de sertão emerge a imagem do *tapuia* feroz, que vivia pelas brenhas e não aceitava o contato com o colonizador.

Segundo Paraíso, são poucas as informações sobre os grupos *jê* no período inicial de conquista. Sabe-se que eram numericamente expressivos e que impunham medo aos colonizadores, com quais recorrentemente conflitavam. As visões acerca desses povos indicam que “sobre os *tapuias* pesavam os maiores preconceitos – gente de corso, tragadora de carne, amiga de guerras e traições, ferozes, selvagens e bestiais – numa visão dos *tupi* sobre esses grupos, dos quais eram inimigos irreconciliáveis”<sup>27</sup>. Cabe sublinhar que a guerra e o canibalismo – ritual de aprisionar e devorar o guerreiro da tribo rival como forma de vingança e de obtenção de todos os valores do morto pela tribo vencedora da guerra - não eram práticas exclusivas dos *tapuias*. O estado de guerra constante favorecia o aparecimento de grandes guerreiros também entre os *tupis* e motivava a obtenção de cativos para serem executados, sacrificados e comidos nos pátios das aldeias. Assim, a execução dos prisioneiros, além de valorizar seu capturador, servia para reafirmar as relações de aliança e inimizade entre as aldeias, constituindo-se num elemento central de articulação política interna e externa dos grupos *tupi*.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Maria Hilda Baqueiro Paraíso. *Tempo da dor e do trabalho*. Op. Cit, p.43. Esta classificação também está presente na obra de Silvana Cassab Jeha. *O padre, o militar e os índios. Chagas Lima e Guido Marlière: civilizadores de botocudos e kaingangos nos sertões de Minas Gerais, no século XIX* Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2005. Dissertação de Mestrado.

<sup>26</sup> Maria Hilda Baqueiro Paraíso. Op. Cit, pp.46,47.

<sup>27</sup> Idem, Ibidem, p.47.

<sup>28</sup> Idem, Ibidem, pp.45,46.

Embora tenha se estabelecido o binômio *tupi-tapuia* no período colonial, relegando ao primeiro grupo o julgamento de povo menos fero que o segundo, os indígenas foram detratados de diversas formas nas narrativas coloniais coevas. Como enfatizou Laura de Mello e Souza, as imagens a respeito dos indígenas difundiram estereótipos de *barbarismo*, não raro imputando-lhes características demoníacas.<sup>29</sup> Segundo Raminelli, o termo *bárbaro*, aplicado por diversas vezes com relação aos indígenas, originou-se na Grécia antiga para denominar os povos vizinhos, concebidos por Aristóteles como uma espécie humana inferior, que remetia a vínculos de submissão entre corpo e alma, feras e homens. O termo pautava-se ainda na antinomia que incluía aspectos de linguagem, o conhecimento ou não da língua grega, contrastando a vida na *polis* (local propício ao desenvolvimento das potencialidades humanas) à vida no campo, onde o bárbaro viveria imerso no caos, em um mundo sem regras ou normas. Assim, a natureza teria criado os povos bárbaros para desempenharem tarefas menores e serem comandados por um tutor. No ocidente medieval, após o século VI, o termo *barbarus* passaria a equivaler a *paganus* e era atribuído não apenas aos descrentes nos princípios cristãos, mas aos desconhedores da verdadeira razão; aqueles que subsistiam no limbo, sem fé e sem salvação. Na Baixa Idade Média, o termo referia-se a vários povos não convertidos ao cristianismo, mas que traziam consigo a possibilidade de salvação, obtida apenas com a conversão e o abandono de práticas contrárias à palavra de Deus. Na América, com a chegada dos europeus, o barbarismo encontraria solo fértil nas narrativas de viagens e o bárbaro passou a ser o índio, com sua nudez, suas intermináveis guerras e o terrível hábito de devorar os inimigos.<sup>30</sup>

Dentre os costumes indígenas, as guerras de antropofagia eram o que mais causava espanto e temor entre os portugueses, como narrou o padre Nóbrega:

“Dizem que querem ser cristãos e não comer carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras coisas; somente que há de ir à guerra e os que cativar vendê-los e servirem-se deles, porque estes desta terra sempre têm guerra com outros e assim andam todos em discórdia. Comem-se uns aos outros, digo os contrários”.

---

<sup>29</sup> Prefácio da obra de Ronald Raminelli. Op. Cit, p.9.

<sup>30</sup> Mais adiante, se verá (e aqui estamos em pleno acordo com Raminelli) como as guerras, o canibalismo e a nudez sustentaram moralmente a conquista, a catequese, a guerra justa e a escravidão: “a intervenção européia realizou-se em nome da cruz e da espada, em nome dos princípios cristãos, em nome da expansão da cristandade” Portanto, cabe pensar como projetos coloniais e mais tarde independentistas relacionam-se com as representações dos povos indígenas. Ronald Raminelli. Op. Cit, pp. 53-55.

Glória Kok revela que as guerras indígenas do século XVI não buscavam enriquecimento ou posse de terras. Elas se faziam simplesmente para efetivar a vingança dos antepassados mortos pelo inimigo. Tal costume se constituía em elemento fundador das sociedades indígenas que o praticavam. Para realizá-lo, organizava-se um grande contingente de homens, cujo objetivo era apenas a captura de um prisioneiro a ser comido ritualmente pela tribo. Uma vez deliberada a guerra por um conselho de chefes *tupi*, era preciso proceder à consulta dos espíritos dos antepassados acerca do desfecho da expedição. As expedições guerreiras, encabeçadas por um chefe cujo maior privilégio era poder justamente marchar à frente dos demais, poderiam percorrer grandes extensões de terra até alcançar o território inimigo, onde irrompiam os ataques em campo aberto ou nas aldeias. Os inimigos abatidos, que não podiam ser removidos do local, eram esquartejados e devorados no calor da hora.<sup>31</sup>

Kok afirma que aos inimigos capturados com vida era-lhes reservada outra sorte. Pintados e ornamentados pelos guerreiros vitoriosos, os prisioneiros “desfilavam como troféus pelas aldeias por onde passavam”. Na aldeia vitoriosa, os índios capturados eram recebidos com muita alegria e entusiasmo, em meio ao som de flautas feitas com os ossos dos inimigos e dos cantos entoados pelas mulheres. Logo após a festa de recepção, o prisioneiro era levado pelo guerreiro para limpar a sepultura de seus antepassados, “como se o cativo fora uma vítima a ser imolada em sua memória”, circunscrevendo a vingança a uma órbita familiar. Após isto, o prisioneiro era levado ao lugar do morto e recebia todos os seus pertences como arco, flecha, colares, penas, redes e, no caso do morto ter sido casado, poderia até desposar a viúva. A partir daí, o prisioneiro integrava-se nesta outra ordem social. Os prisioneiros mais velhos tinham vida curta, pois eram comidos antes que emagrecessem, enquanto que os jovens, por sua vez, poderiam permanecer até 15 anos no cativeiro. Durante esse período, eram bem tratados e viviam pouco vigiados; isso porque, caso o prisioneiro fugisse, ele seria considerado em sua terra um covarde, que acabaria passando a vergonha de ser morto pelos índios de sua própria tribo. Ao índio aprisionado era preferível, portanto, a execução pela tribo rival, considerada a consagração máxima do guerreiro, coroando com êxito os feitos e as qualidades da vítima.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Glória Kok. *Os vivos e os mortos na América Portuguesa. Da antropofagia à água do batismo*. Campinas, Ed da Unicamp, 2001, pp. 18,19.

<sup>32</sup> Glória Kok. Op. Cit, pp.19-22.



Na iconografia seiscentista, a representação da antropofagia foi muito presente, como atestam as gravuras abaixo, extraídas da obra de Hans Staden, cujos créditos da imagem pertencem a Théodore de Bry<sup>33</sup>:



(Imagem 2. Hans Staden. *Viagem ao Brasil, 1520-1565*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira, 1930.)

---

<sup>33</sup> Hans Staden. *Viagem ao Brasil, 1520-1565*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira, 1930. O texto está digitalizado na íntegra no site da Biblioteca Nacional Digital: <http://purl.pt/151/1/index.html>, acessado em julho de 2009.



(Imagem 3. Hans Staden. *Viagem ao Brasil, 1520-1565*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira, 1930.)

Se a guerra, a vingança e a antropofagia indígenas causavam horror aos europeus que aqui chegaram, não é de estranhar, portanto, a opinião que se tornaria assente entre colonizadores e jesuítas de que os índios do Brasil por não possuírem as letras *l e r na* “língua geral” ou da costa não poderiam *fê, lei e rei*. *Fé* significaria religião; *Lei*, em amplo sentido, equivaleria a Direito; e *Rei*, significaria titular de poder soberano. Padre Manuel da Nóbrega, em uma de suas primeiras cartas escritas quando da chegada à Salvador, afirma:

“Trabalhei por tirar em sua língua as orações e algumas práticas de N. Senhor, e não posso achar língua que mo saiba dizer, porque são eles tão brutos que nem vocábulos tem”.<sup>34</sup>

Ressalta o especialista em direitos humanos, José Martins Catharino, que quanto à falta de *Lei*, de fato os índios não a tinham de maneira formal ou escrita; entretanto, havia normas consuetudinárias de alta eficácia. Não tinham *Rei* no sentido europeu renascentista, porém, tinham chefe tribal, cuja autoridade estava fundada na experiência e a escolha se dava por consenso coletivo. E finalmente, quanto à falta de *Fé*, podemos dizer que os índios não

<sup>34</sup> *Carta do padre Manuel da Nóbrega ao padre. Simão Rodrigues*. Bahia, 10 de abril de 1549. Serafim S. J. Leite. Op. Cit, pp.109-118.

professavam a fé católica, fortemente presente na Europa e tão pouco a fé protestante, cuja rápida disseminação no continente europeu foi fator decisivo para a reação católica, culminando com a descoberta e conquista da América aos índios. De fato, os indígenas não professavam a religião à maneira como os europeus a concebiam, todavia, possuíam crença no poder sobrenatural de vários entes e na imortalidade; acreditavam em vários mitos e conservavam lendas relativas a um princípio de mundo.<sup>35</sup>

No que se refere especificamente à negação da religião indígena pelos europeus, padre Manuel da Nóbrega exprimiria de modo explícito a inexistência de religião e sentimento religioso entre os tupis:

“Gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos e que nenhuma coisa adora, nem conhecem a Deus; somente aos trovões chamam de Tupã, que é como dizer coisa divina”<sup>36</sup>.

Os índios, detratados de várias maneiras (indômitos, impudicos) eram vistos como um “papel branco” em relação à fé, papel este que poderia ser “escrito” através da catequese. Segundo Vainfas, apesar de os discursos a respeito da religião dos índios da América portuguesa no século XVI terem sido mais brandos do que aqueles sobre os da América hispânica - uma vez que, como já citado, a existência de uma religião entre os índios da costa era negada pelos jesuítas, ao passo que os cultos, ídolos e sacrifícios realizados pelos índios da América hispânica eram tidos como diabólicos - não faltariam entre os portugueses, referências ao demônio em suas representações sobre os índios. Consideravam quase tudo diabólico nos ameríndios que habitavam o litoral, e o paradoxo nesta visão sobre a ausência de religião dos índios seria o “profetismo tupi” - pregação dos pajés que andavam de aldeia em aldeia a falar aos índios possuídos pelos espíritos - entendido pelos jesuítas e cronistas como feitiçaria e idolatria, contrariando opiniões disseminadas por eles mesmos de que os indígenas não criam em coisa alguma.<sup>37</sup>

Apesar de os ritos indígenas serem vistos como diabólicos nas narrativas, Ronaldo Vainfas acredita que a demonização dos índios da América portuguesa foi bastante pálida, uma vez que, era recorrente a opinião entre os padres jesuítas e muitos cronistas do século XVI que os tupinambás não eram idólatras; não acreditavam em Deus e nem no Diabo e não

<sup>35</sup> José Martins Catharino. *Trabalho Índio em Terras de Vera ou Santa Cruz e do Brasil. Tentativa de resgate ergonômico*. Rio de Janeiro, Salamandra, 1995, pp. 15,16.

<sup>36</sup> *Carta do padre Manuel da Nóbrega ao padre. Simão Rodrigues*. Bahia, 10 de abril de 1549. Serafim S. J. Leite. Op. Cit, pp.109-118

<sup>37</sup> Ronaldo Vainfas. *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Cia das Letras, 1995, pp.29, 30.

possuíam qualquer idéia de religião, sendo vistos apenas como “homens de cera, prontos a receber uma forma”<sup>38</sup>. Laura de Mello e Souza, por sua vez, atenta que os xamãs, caraíbas e pajés tupis, todos os responsáveis pelo espaço sagrado, foram quase sempre chamados de bruxos e feiticeiros, estes últimos termos, aliás, empregados por muitos até os dias de hoje, mas que se cunharam no quinhentos, no rastro da demonologia e da caça às bruxas europeia.<sup>39</sup>

A demonologia na América Portuguesa teria surgido como muito mais do que um conjunto de tratados referentes à perseguição de bruxas, e se espalhou por outras obras além dos manuais de feitiçaria, sendo possível detectar uma demonologia também em sermões católicos, nos textos de pregação protestante, enfim, em toda a uma produção epistolar e tratadística voltada para a descrição da natureza do continente americano e dos hábitos e costumes de seus habitantes. Neste sentido, a demonologia deve ser compreendida nos quadros do que Michel de Certeau nomeou de *heterologia*, e em conexão com os textos de viagem quinhentistas que fundaram o olhar antropológico: textos que revelam uma observação assombrada pelo seu *outro*, o imaginário, e que se constituíram no objeto de uma “uma ‘cultura’ assombrada pela sua exterioridade ‘selvagem’”.<sup>40</sup>

Na Europa, bruxos e bruxas constituíram esse *outro* que a cultura opunha a seus padrões, identificando-os, para alguns, com a anti-sociedade, ou com o estado de natureza. Na demonologia de que se trata relativamente à alteridade americana, a relação heterológica se verificaria, sobretudo, pela negação: nomeava-se e se classificava o *outro* ameaçador com elementos negativos e detratores, por excelência, disponíveis no âmbito da cultura dos conquistadores e colonizadores da América. Pode-se concluir que a descoberta de novos mundos pelos europeus revigorou os símbolos de maravilhoso e fortaleceu a demonologia europeia.<sup>41</sup>

No imaginário cristão, a mulher europeia já era vista por diversos aspectos, dentre eles, como portadora do pecado original, o estigma de Eva. Na América, a índia acabaria ligada à bruxa, pois eram as principais participantes do ritual da antropofagia nas tribos, reforçando, portanto, a demonologia europeia. Na cena da obra de Hans Staden de 1557, as mulheres da tribo retalham o morto:

---

<sup>38</sup> A idéia de que os tupinambás eram vistos no século XVI como homens de cera, prontos a receber forma, antes de se transformarem em “efêmeras e imprecisas estátuas de murta” é de autoria de Eduardo Viveiros de Castro, em *O mármore e a murta. Sobre a inconstância da alma selvagem*. Museu Nacional, 1992. Ronaldo Vainfas. Op. Cit, p.28.

<sup>39</sup> Laura de Mello e Souza. *Infêrno Atlântico. Demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo, Cia das Letras, 1993, p.28.

<sup>40</sup> Laura de Mello e Souza. *Infêrno Atlântico*. Op. Cit, p.25.

<sup>41</sup> Idem, *Ibidem*, p.25.



(Imagem 4. Hans Staden. *Viagem ao Brasil*, 1520-1565. Rio de Janeiro, Academia Brasileira, 1930)

Ao passo que essa visão negativa das indígenas é endossada por imagens e relatos, a mulher americana aparece ainda, como a própria personificação da América: inocente, nua, aberta à exploração do homem branco. Numa outra vertente, ela é europeizada, o que deixa antever os limites da apreensão do *outro* dentro do universo moderno dos exploradores do continente. Como se pode ver na imagem do livro de Hans Weigel, de 1576, a família indígena possui traços físicos europeus. A mulher lembra a Vênus de Botticelli:



(Imagem 5. “O nascimento de Vênus”, pintura de Sandro Botticelli. Florença, Galleria degli Uffizi, 1483)



(**Imagem 6.** Hans Weigel, *Habitus praecipuorum populorum*. Nuremberg, Herzog August Bibliothek Wolfenbuttel, 1576).

A nudez entre os indígenas é um dos exemplos de algo também que, se maravilhava por um lado, também era visto como um grande pecado e um empecilho à conversão do gentio, fortalecendo a visão demoníaca, e, portanto, negativa, dos indígenas. Disse Jean de Léry:

“Coisa não menos estranha e difícil de crer para os que não os viram, é que andam todos, homens e mulheres e crianças nus como ao saírem do ventre materno. Não só não ocultam nenhuma parte do corpo, mas ainda não dão o menor sinal de pudor ou vergonha”<sup>42</sup>.

Para o olhar do viajante, era impossível compreender que a expressão da cultura indígena se manifestava no próprio corpo<sup>43</sup>, daí a estranheza que a nudez causava. Ela ligava o Novo Mundo à maravilha, ao universo do fantástico:

<sup>42</sup> Jean de Léry. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1980, p.6.

<sup>43</sup> Glória Kok. Op. Cit, p.80.

“Mas o que mais me maravilhava nessas brasileiras era o fato de que, não obstante não pintarem os corpos, braços, coxas e pernas como os homens, nem se cobrissem de penas, nunca lhes pudemos conseguir que se vestissem, embora muitas vezes lhes dêssemos vestidos de chita e camisas”<sup>44</sup>.

Para os jesuítas, a nudez representava a escassa humanidade, ou melhor, a animalidade dos povos indígenas.<sup>45</sup> Padre Manuel da Nóbrega, em carta reclama sua indignação por “almas deixarem de ser salvas pela falta de ceroulas”!

Intentou-se até aqui revelar como, em meio a uma diversidade de representações, estava sendo gestada uma imagem geral dos indígenas, como negativa. Esta imagem, criada a partir do século XVI teve efeitos duradouros, inclusive implicando em tratamentos e políticas específicas voltadas a estes povos, como se verá posteriormente.

### **Tratamento acerca dos povos indígenas entre os séculos XVI e XVIII**

As diversas imagens sobre os indígenas gestadas desde o primeiro contato com os colonizadores relacionaram-se diretamente com tratamentos acerca destes povos. Durante os séculos XVI, XVII e XVIII, a legislação relativa aos indígenas esteve pautada por uma grande diversidade de leis, alvarás, cartas-régias e decisões. Legislava-se de acordo com a necessidade, o que implica a inexistência de uma política indigenista. Em 1548, o Regimento do Governador Geral Tomé de Sousa, expressava claramente duas linhas de atuação que se manteriam ao longo da colonização: recomendava-se a proteção aos índios de paz e guerra aos índios que se mostrassem inimigos. Recomendava-se ainda o estabelecimento de alianças com determinados grupos indígenas, tendo em vista as guerras contra os grupos inimigos, o que foi reiterado a partir de então. Assim, na questão da liberdade dos índios, duas linhas de princípios se sobrepuseram e se aplicaram a duas categorias básicas de indígenas – os aliados e os inimigos.<sup>46</sup> Cumpre observar que durante estes três séculos a escravização dos indígenas nunca foi legalizada em relação a todos os índios e era justificada em casos determinados, a exemplo das tribos que não aceitavam pacificamente o aldeamento ou os grupos indígenas que praticantes de rituais antropofágicos.

Na segunda metade do século XVI, a Coroa entregaria aos jesuítas o trabalho de conversão e pacificação dos índios, feito a partir de tentativas de estabelecimento de alianças

<sup>44</sup> Jean de Léry. Op. Cit, p.25

<sup>45</sup> Glória Kok. Op. Cit, p.80.

<sup>46</sup> Beatriz Perrone Moisés. *Verdadeiros Contrários – guerras contra o gentio no Brasil colonial*. São Paulo, Ed.34, pp. A25-27.

com as populações indígenas. Seria esta a forma encontrada pelos padres da Companhia de Jesus para contornar as crises e constantes ataques sofridos pelos povoamentos litorâneos, dispor de aliados para combater índios que resistissem à conquista e evitar que viessem a estabelecer alianças com franceses. A criação dos aldeamentos para os aliados foi incentivada pela Carta Régia de 1558 e visava a sedentarização dos grupos indígenas como uma alternativa para fazer frente às resistências que se opunham à conquista e seus deslocamentos constantes, vistos como empecilho para o trabalho missionário. Por meio da catequese, pretendiam-se eliminar os já citados “maus costumes”. Nos aldeamentos, a figura dos caciques e pajés era substituída pela do jesuíta e a estrutura física desses espaços – com a padronização do modelo dos prédios e casas, oposta à promiscuidade dos espaços abertos naturais e coletivos das ocas dos índios – tornavam-nos indicadores de uma ocupação cristã relativamente autônoma em relação ao poder metropolitano. Em termos econômicos, a imposição de uma disciplina e do sedentarismo levou à substituição das atividades de coleta pela agricultura e da caça pela criação de animais.<sup>47</sup>

Como atenta Paraíso, a partir da análise de um relatório de ação repressiva aos índios de Mem de Sá, datado de 1570, a imagem que se construía do índio bárbaro indomável passava a ser justificadora da ação militar desencadeada, definida como única forma possível de ordenar, pacificar e controlar as relações entre índios e colonos e garantir o projeto colonial. As ações repressivas por parte das autoridades coloniais e a imagem negativa atribuída aos índios não se restringia aos *aimorés*. A ênfase no caráter hostil e irredutível dos índios, a prática de costumes como a antropofagia serviriam de como justificativas para combater e escravizar.

A atuação dos jesuítas e o conflito com os colonos levaram ao estabelecimento do Regimento das Missões, lei de 1686 que visava regular a organização do trabalho indígena livre e refletia uma tentativa de mediação do Estado para amenizar os conflitos entre missionários e moradores da colônia. Na prática, o Regimento das Missões deixaria a situação como antes, já que as formalidades estabelecidas para se ter acesso à mão-de-obra dificilmente seriam preenchidas e a queixa dos colonos continuava.

Segundo Pedro Puntoni, a historiografia desde João Francisco Lisboa insistiu na idéia de uma legislação indigenista oscilante e ambígua durante todo o período colonial, que encobria uma política que atendia ora aos colonos (interessados apenas no lucro mercantil e em consequência disto, na escravização dos indígenas), ora aos missionários (preocupados

---

<sup>47</sup> Maria Hilda Baqueiro Paraíso. Op. Cit, p.62.



com a conversão e catequese dos indígenas e, portanto, defensores de sua “liberdade”). Partilhando desta linha de pensamento, Caio Prado Júnior acreditava que a Igreja – particularmente a Companhia de Jesus – buscava o isolamento dos indígenas e o monopólio do direito de contato, o que levaria a choques e embates com colonos. Nesses conflitos entre a Companhia e os colonos, a Metrópole teria assumido uma posição “ambígua e oscilante”, por conta de sua incapacidade de impor seu próprio projeto de colonização a partir dos indígenas. José Oscar Beozzo, por sua vez, via um “movimento pendular” na legislação, alternando-se leis de escravidão, articuladas com interesses mercantis e leis de liberdade dos índios, associadas à vontade de expansão da fé. Dessa forma, haveria uma dualidade de interesses, na qual os jesuítas quase sempre lutariam por uma lei de restrição ao cativo contra os interesses “capitalistas” dos colonos. Ao rever a historiografia, Puntoni revela a ausência dessa oscilação na política indigenista da Coroa portuguesa. Para ele, excetuando-se a lei de 30 de julho de 1609 quando o cativo indígena foi abolido tanto para os índios convertidos para o catolicismo quanto para os pagãos, que logo seria abortada, esta política procurava regulamentar e legitimar a escravidão de povos situados no âmbito do Império e inscrevia-se numa tradição legislativa que se embasara em uma percepção disjuntiva do universo indígena. Se grande parte dos autores via a política indigenista da Coroa portuguesa como uma série de contradições até o Ministério de Pombal, Puntoni a vê como uma soma de proteção e privilégios da atuação de missionários a uma iniciativa de conquista e extermínio de grupos indígenas considerados “bravios ou irredutíveis”. As ambigüidades aparentes da legislação que ora autorizava a escravidão dos indígenas, em caso de *resgate* ou *guerra justa*, ora a coíbia, era resultado da percepção das possibilidades de utilização da diversidade sociocultural dos povos autóctones e das possibilidades históricas do contato para consecução dos objetivos concretos da empresa colonial.<sup>48</sup>

Na colônia, a questão indígena passava, necessariamente, pela discussão a respeito da mão-de-obra. Desde meados do século XVI até a primeira metade do século XVIII, de um modo geral pode-se dizer que a mão-de-obra indígena dividia-se em duas categorias distintas ainda que com matizes internos: escravizados e livres. Entre os escravizados, a legislação do período apontava a existência de duas modalidades principais de escravização, a *guerra justa* e o *resgate*. Desde 1653, o Estado declarava serem casos de guerra justa quando os índios impedissem a pregação evangélica; deixassem de defender vidas e propriedades dos colonos; estabelecessem alianças com os inimigos da Coroa; impedissem o comércio e a circulação dos

---

<sup>48</sup> Pedro Puntoni. *A Guerra dos Bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo, FAPESP/Hucitec/Edusp, 2000.

colonos; e praticassem canibalismo. Em 1655, a lei restringia os casos possíveis de guerra justa ofensiva para quando os índios impedissem a pregação do evangelho, além de estabelecer a guerra justa defensiva para quando os portugueses fossem atacados por algum índio ou por uma comunidade indígena.

Conforme os grupos indígenas iam sendo reconhecidos enquanto nações, deveriam estes ser punidos pelas leis do Reino, como se puniam os vassalos. Esse reconhecimento da soberania das nações indígenas também foi colocado pela lei de 1680, que proibia a escravização indígena e determinava que os índios aprisionados em guerras com os portugueses deveriam ser tratados como os prisioneiros de guerra na Europa.<sup>49</sup>

A atribuição de competência para declaração de guerra justa era basicamente régia, todavia, por diversas vezes foi delegada às autoridades coloniais.<sup>50</sup> Como atenta Maria do Céu Medeiros, no sertão norte da Colônia, frequentemente grupos indígenas eram instigados a conflitarem-se com outras tribos, provocando assim a justificativa para a declaração de guerra justa. Assim, os índios acossados pelos sertanistas pressionavam aqueles já domesticados em missões ou protegidos por sesmeiros importantes. A tribo perseguida, por sua vez, acabava por retrucar e ao invadir as propriedades dos brancos, se cometesse assassinatos e tomasse cabeças de gado acabavam por incorrer nos motivos pelos quais os colonos podiam fazer a ‘guerra justa’: “Logo o aparelho repressivo do governo era desencadeado: convocavam-se índios mansos das missões e deslocavam-se os contingentes militares para a área do conflito”<sup>51</sup>. Para exemplificar o fato, a autora cita a investida de *tapuias ohés-ohés* em Ararobá (Capitania de Pernambuco) em agosto de 1691 quando treze homens brancos foram mortos. Nessa ocasião, o governador da referida capitania, Marquês de Montebelo, convocaria os índios *urumarus* para combater os invasores e ainda concederia aos padres da Congregação dos Oratorianos uma arroba de pólvora e duas de chumbo a fim de serem remetidas aos missionários para a guerra que aqueles índios domesticados estavam travando contra os *tapuias bárbaros* – nos termos da época - daquelas povoações.<sup>52</sup> A mesma situação, mais de seis décadas depois, era narrada pelo governador Mendonça Furtado, segundo o qual era prática corrente entre os portugueses forçar os indígenas à guerra com outros povos para depois resgatarem os prisioneiros, escravizando aldeias inteiras.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Nadia Farage. *As muralhas dos Sertões. Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. São Paulo, Paz e Terra, 1991, pp.26-28.

<sup>50</sup> Nadia Farage. Op. Cit, p.28.

<sup>51</sup> Maria do Céu Medeiros. *Igreja e dominação no Brasil escravista. O caso dos oratorianos de Pernambuco (1659-1830)*. João Pessoa, Idéia, 1993, p.67.

<sup>52</sup> Maria do Céu Medeiros. Op. Cit, p.67.

<sup>53</sup> Mendonça Furtado a Pombal, 10.11.1752. Apud. Nadia Farage. Op. Cit, p.30.

O resgate, por sua vez, consolidou-se enquanto método de obtenção de escravos índios por meio da compra, pelos portugueses, de prisioneiros de guerra entre as nações indígenas, entre os quais se incluíam os “índios presos a corda”, segundo Nadia Farage, uma referência à corda que os *tupis* atavam ao pescoço de seus prisioneiros destinados à devoração. Dessa maneira, os “resgatados” deviam a vida a quem os comprava e eram obrigados a pagar-lhes com seu trabalho por tempo determinado, de acordo com seu preço de compra. O resgate implicava também a compra dos escravos legítimos dos índios, aqueles obtidos pela guerra justa que um grupo movesse a outro, além disso, os filhos de cativos que herdassem a condição escrava dos pais também poderiam ser comprados.<sup>54</sup>

A verificação da legitimidade dos cativeiros indígenas e o exame da justiça da guerra eram feitos por missionários e cabos de escolta, os quais participavam de expedições conhecidas como tropas de resgate. Nos casos em que a guerra não era considerada justa, era possível resgatar os indígenas, por isso, o Estado tornava-se empresário dos resgates, intervindo em benefício próprio já que sobre a venda dos escravos resgatados pro tropas oficiais era possível cobrar dízimos, enquanto o apresamento por particulares, no mais das vezes clandestinos, deixava invariavelmente vazios os cofres públicos.<sup>55</sup>

Há que se considerar que além dessas formas oficiais de escravização indígena, havia a escravização clandestina, de grande monta e impossível de ser precisada quantitativamente. O apresamento de indígenas chegaria até mesmo a satisfazer ao comércio de exportação, a exemplo das peças que saíam do Pará para portos do Brasil e Índias de Castela. A Coroa, preocupada com o fluxo clandestino de escravos tentaria controlar a ação das tropas de resgate, exigindo listagens, a partir de 1706 em que constassem os nomes dos indígenas livres e escravizados, ordem não cumprida pelos funcionários coloniais, uma vez que estes trabalhavam em nome de interesses locais e por vezes suplantavam os de Lisboa.<sup>56</sup>

No que se refere à mão-de-obra indígena livre<sup>57</sup>, esta estava locada nos aldeamentos, geralmente comandados pelos missionários, e formados através do “descimento”, sistema em que o missionário em pessoa ou seus representantes, brancos em viagem ou “índios mansos”,

---

<sup>54</sup> Nadia Farage. Op. Cit, pp.28, 29.

<sup>55</sup> Idem, Ibidem, p.29.

<sup>56</sup> Idem, Ibidem, p.31.

<sup>57</sup> Embora sucessivas leis tenham garantido a liberdade aos indígenas no Brasil colonial, esta liberdade figurava-se como virtual. Para exemplificar como a maior parte dos textos proibindo o cativo indígena ficaria sem efeito na capitania vicentina, onde a escravização de índios era generalizada, John Monteiro cita um testamento de um casal paulista, datado de 1684, em que a posse de dez índios era transferida em herança. Neste documento os índios são declarados como sendo “livres pela lei do reino e só pelo uso e costume da terra são de serviços obrigatórios”. Luiz Felipe de Alencastro. “Índios, os escravos da terra”. *O Trato dos Videntes. Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo, Cia das Letras, 2000, p.120.

isto é, já aldeados, persuadiam os índios, por vezes aldeias inteiras, a se deslocarem de seu território original e a se estabelecerem nos aldeamentos missionários<sup>58</sup>. Os aldeamentos, estabelecidos na colônia desde o século XVI obedeciam a uma certa tipologia, estando divididos em *aldeias do serviço das ordens religiosas*, cuja renda revertia para as mesmas ordens como complementação da dotação que lhes fornecia o Estado; *aldeias do Serviço Real*, onde os índios aldeados eram utilizados estritamente para o serviço do Estado; e as *aldeias de repartição*, cuja mão-de-obra era destinada aos moradores e ainda às missões afastadas dos núcleos urbanos.<sup>59</sup> Teoricamente, os aldeamentos, construídos próximos aos núcleos coloniais deveriam funcionar como uma espécie de “escola civilizadora” na transição entre “selvageria” e a “civilização”, dessa forma, quando os indígenas se encontrassem devidamente católicos e “civilizados”, não haveria por que manter esses homens e mulheres livres confinados a aldeamentos. Na prática, ao contrário, os frequentes abusos aos quais os indígenas aldeados eram submetidos tiravam sua liberdade nas aldeias e os igualava aos escravos de guerra, chegando até mesmo a serem transferidos em testamentos através de gerações.<sup>60</sup> Para Alencastro, não obstante os descimentos serem práticas inscritas na legislação régia como o modo menos violento de intervir nas sociedades indígenas, acabavam por provocar uma mortandade mais lenta, porém mais extensa que os resgates e cativos.<sup>61</sup>

A distribuição do trabalho indígena nos aldeamentos costumava ser desigual e conflituosa. Geralmente, dois terços da mão-de-obra aldeada pertencia às ordens religiosas, enquanto o restante era dividida entre Estado e moradores. O controle do trabalho dos índios aldeados levaria a um longo embate entre colonos e missionários, em especial os jesuítas, os quais desempenharam um papel proeminente nesse processo, devido a sua organização interna e a um projeto de trabalho missionário coeso.<sup>62</sup> Na América portuguesa, os inicianos associavam-se às autoridades para proceder aos descimentos de tribos indígenas, cujo um dos fins era acabar com a grande dificuldade das missões: estancar o movimento migratório das tribos, acentuando a dessocialização dos indígenas para fazê-los permeáveis à catequese. Assim, os jesuítas auxiliavam as autoridades no transporte dos indígenas do sertão “conduzidos rio abaixo para as vizinhanças dos enclaves coloniais”<sup>63</sup>. Para Alencastro, “a travessia do grande rio” equiparava-se para a Igreja Católica, ao tráfico transatlântico de africanos, que nada mais era do que um longo descimento marítimo que trazia seres humanos

---

<sup>58</sup> Nadia Farage. Op. Cit, Idem, p.32.

<sup>59</sup> Idem, Ibidem, p.31.

<sup>60</sup> Beatriz Perrone Moisés. Op.Cit., pp.A 25, 26.

<sup>61</sup> Luiz Felipe de Alencastro. “Índios, os escravos da terra”. *O Trato dos Videntes*. Op, Cit, p.120.

<sup>62</sup> Nadia Farage, Op. Cit, p.32.

<sup>63</sup> Luiz Felipe de Alencastro. “A evangelização numa só colônia”. *O Trato dos Videntes*. Op. Cit, pp.181-182.

da África para o continente americano, aumentando o número de fiéis católicos, o que tornaria o trato negreiro aceitável aos olhos da Igreja: “Extraído do Continente Negro, onde a resistência das comunidades nativas, o quadro epidemiológico e a pilhagem escravista embaraçavam a atividade missionária, o africano, definitivamente desenraizado na América, torna-se permeável aos ensinamentos da Igreja”<sup>64</sup>.

Cabe salientar que o último quartel do século XVII esteve marcado pelo patamar inédito atingido pelo processo de mercantilização dos africanos. Nesta época seria trazido um “inumerável número”<sup>65</sup>, nas palavras de padre Vieira, de escravos negros para o Brasil, o que diminuiu a utilização da mão-de-obra indígena. Neste momento, a normalização do tráfico africano foi definitiva e ao longo do século recorreu-se ao trabalho indígena em maior escala apenas em momentos de escassez de africanos, como na guerra de conquista holandesa, em Pernambuco.

O trabalho africano, já amplamente dominante, excetuava-se em regiões a exemplo da Amazônica, onde a mão-de-obra indígena permanecerá preponderante. A diminuição da importância da escravidão dos índios fez surgir uma nova atitude em relação aos autóctones: tornados inúteis como reserva potencial de trabalho cativo, os índios assumem, aos olhos dos portugueses, um caráter bestial e são assimilados às feras da floresta que atacam brancos e negros.<sup>66</sup> Conclui-se, portanto, que o caráter definitivo da exploração da escravidão negra propiciou o nascimento de novas visões sobre os indígenas, destacando-se uma atenuação da visão global negativa construída desde antes a respeito destes povos.

No século XVIII, as imagens a respeito dos povos indígenas se multiplicaram. Ao lado das visões negativas plasmadas nos séculos anteriores, como visto, caminharam outras, positivas. No plano político, as acusações dos colonos contra os missionários viriam a ser encampadas pelo Estado, levando, anos depois, ao confisco de bens e expulsão dos jesuítas, em 1759. A expulsão dos padres inicianos fez parte de um plano amplo, colocado em prática por Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, ministro de D. José I entre 1750 e 1777. No que concerne aos índios, as reformas pombalinas previam a reanimação do projeto de incorporação das populações indígenas aos demais súditos da Coroa Portuguesa. Até 1750 repetidas cartas régias evocavam a defesa do Estado aos povos indígenas e recomendavam o bom tratamento dos índios, sua civilização, para que, como vassalos de El-

---

<sup>64</sup> Idem, *Ibidem*, p.182.

<sup>65</sup> Luis Felipe de Alencastro. *Op. Cit.*, p.183. Estas palavras de padre Vieira, citadas por Alencastro, estão contidas no Sermão XIV, de 1633.

<sup>66</sup> Idem, *Ibidem*, pp.180,183, 223.

Rey, vivessem em paz com os portugueses e, conseqüentemente, não buscassem alianças com os inimigos da Coroa.<sup>67</sup>

Desta maneira, os “índios de pazes”, “índios das aldeias” ou “índios amigos” eram importantes para a realização do projeto colonial, pois transformados em “vassalos úteis”, como consta nos documentos do século XVIII, garantiriam a sobrevivência da colônia e também sua sobrevivência política, constituindo o grosso dos contingentes de tropas de guerra contra inimigos tanto indígenas quanto europeus.<sup>68</sup> Na segunda metade do setecentos, portanto, os indígenas adquiriram um novo estatuto, passando a serem vistos como súditos do rei e submetidos a uma legislação específica. Ao passo que estas transformações jurídicas se deram, ocorreu uma valorização da imagem dos povos indígenas, a exemplo da literatura árcade indianista.

### **O Diretório dos Índios (1757-1798): tentativa de civilização e vassalagem**

Durante a administração pombalina (1750 -1777), a política oficial de assimilação da população indígena seria intensificada, sobretudo após a criação do “Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão”, um documento jurídico com aspecto de lei geral que regulamentaria as ações colonizadoras dirigidas aos índios, entre os anos de 1757 e 1798. A aplicação do Diretório aos índios do Brasil teria, além de um propósito evangelizador, o objetivo de solucionar grandes problemas da defesa territorial e do povoamento, apresentado como sugestão de um plano de secularização no serviço da administração dos índios, o qual, entre outras medidas, visaria à substituição dos missionários regulares por funcionários civis e militares, consolidando ações colonizadoras anteriores: “Situado em seu próprio tempo e espaço, o Diretório teve cunho de carta de orientação da amplitude equivalente às Constituições que atualmente regem as nações”<sup>69</sup>.

No que concerne às instruções do Diretório, ficava a partir dele estabelecido o uso da língua portuguesa, estimulava-se o casamento entre índios e brancos, assim como um convívio social e comunitário nas novas povoações ou nas antigas missões que então se elevavam as vilas; no interior destas povoações ficariam seus habitantes - índios e brancos - sujeitos às mesmas leis civis que regiam as populações urbanas de Portugal, os quais contariam, nas administrações locais, com representações da justiça e da Fazenda, e gozariam

---

<sup>67</sup> Nadia Farage, Op. Cit, pp. 41, 42.

<sup>68</sup> Beatriz Perrone Moisés. Op. Cit, p.A26.

<sup>69</sup> Rita Heloísa de Almeida. *O Diretório dos Índios. Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília, Ed. UNB, 1997, p.14.

do direito a ocupar cargos públicos. O trabalho agrícola, o comércio e as demais atividades econômicas sugeridas pelo ambiente de cada povoação, o trabalho remunerado e o sistema de tributação seriam alguns dos aspectos referidos nas instruções que organizariam o governo econômico dessas povoações.

O Diretório reforçava o alvará de 1755, que estimulava o casamento entre brancos e índios e determinava que os cônjuges:

“não fiquem com infâmia alguma, antes muito hábeis para os cargos e lugares onde residirem não menos que seus filhos e descendentes, os quais até terão preferência para qualquer emprego, honra ou dignidade, sem dependência de dispensa alguma, ficando outrossim proibido, sob pena de procedimento, dar-se-lhes o nome de caboclos, ou outros semelhantes, que se possam reputar injuriosos”<sup>70</sup>.

Todavia, se o casamento entre brancos e indígenas era estimulado pelo Diretório, o mesmo não ocorria entre indígenas e negros. Os negros e seus descendentes continuavam relegados a trabalhos de baixa reputação, como se pode notar pela portaria de 6 de agosto de 1771, na qual o vice-rei do Brasil mandou dar baixa do posto de capitão-mor a um índio, porque “se mostrara de tão baixos sentimentos que se casou com uma preta, manchando o seu sangue com esta aliança, e tornando-se indigno de exercer o referido posto”<sup>71</sup>. Na perspectiva do Estado português em processo de reforma, a população indígena deveria se diluir em meio à sociedade colonial e esta deveria ser uma réplica fiel do reino: um imenso Portugal.<sup>72</sup>

A autoria do Diretório – colocado em prática durante o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador e capitão-geral do Grão-Pará e Maranhão - estaria afinada e comprometida com a máquina político-administrativa que dirigia Portugal a empreendimentos coloniais. O projeto contava também com a preparação de um ambiente social que fosse sensível às transformações que supunha o ato de restituir a liberdade dos índios, uma vez que o documento regulamentava as condições em que se fazia legítima a liberdade dos indígenas.<sup>73</sup> No tocante aos índios aldeados, o Diretório estabelecia que as aldeias fossem governadas por diretores, os quais, com o auxílio dos párocos, deveriam conduzir os indígenas à “civilidade”, devendo inculcar neles o “amor ao trabalho”<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 2006, p.56

<sup>71</sup> Sérgio Buarque de Holanda. Op. Cit, p.56.

<sup>72</sup> Sérgio Buarque de Holanda. Apud. Nadia Farage, Op. Cit, p.43.

<sup>73</sup> Rita Heloísa de Almeida. Op. Cit, p.325.

<sup>74</sup> Nadia Farage. Op. Cit, p.48.

Com relação ao trabalho indígena, o discurso da época considerava os índios inaptos ao trabalho sedentário e regular. Em 1751 o governador Mendonça Furtado observava que o trabalho negro era mais viável na colônia e por esse motivo, a agricultura na região amazônica não estaria plenamente desenvolvida. Para o padre jesuíta João Daniel, seria da natureza dos indígenas o extrativismo, por conta do conhecimento das florestas, opinião compartilhada décadas depois pelo cronista Alexandre Rodrigues Ferreira, segundo o qual a mão-de-obra indígena deveria ser direcionada pela a coleta de drogas do sertão, enquanto as lavouras deveriam ser trabalhadas por escravos negros.<sup>75</sup> Para a historiadora Maria do Céu Medeiros, a questão da mão-de-obra indígena tinha a ver menos com as aptidões dos índios a determinadas tarefas e mais com a exploração econômica do trabalho negro. Assim, na Capitania de Pernambuco, o impedimento da escravização indígena interessava a categorias sociais empenhadas na utilização de mão-de-obra escrava africana por motivos mercantis. Vale lembrar que com o valor empenhado na compra um escravo negro, era possível a compra de quatro trabalhadores índios tal era a valorização do escravo africano.<sup>76</sup>

Para o bom sucesso da aplicação do Diretório, o trabalho era uma condição obrigatória para a civilização do gentio. O próprio Marquês de Pombal abordou a questão em uma de suas cartas ao irmão:

“Como era voz corrente que os índios eram ‘muito propensos à preguiça e a viver na inação’, deveriam ser incitados ao trabalho pelos párocos e funcionários coloniais, a quem caberia estimular os ‘aplicados’ e ridicularizar os ‘vadios’. E por fim, os ‘ociosos incorrigíveis’ deveriam ser enviados às casas de correção ou obrigados ao trabalho nas obras públicas. Entenda-se que, nas próprias palavras de Pombal, a ‘ociosidade’ era um vício não só ‘moral’, mas também ‘político’ e, em decorrência, a recusa ao trabalho por parte dos índios significaria, em um limite, uma recusa mesmo à condição de vassalos”<sup>77</sup>.

Na prática, a liberdade dos indígenas apregoada pelo Diretório apresentava-se como uma ficção. Os índios que se recusavam a trabalhar eram presos em grilhões e obrigados ao trabalho nas obras públicas; as mulheres, por sua vez, eram presas e obrigadas a fiar algodão, como assinala o governador Mendonça Furtado.<sup>78</sup> Pode-se dizer, portanto, que o Diretório

---

<sup>75</sup> Idem, *Ibidem*, p.40.

<sup>76</sup> Maria do Céu Medeiros. *Op. Cit*, p.183.

<sup>77</sup> Idem, *Ibidem*, p.45.

<sup>78</sup> Idem, *Ibidem*, p.47.



acabava por dar margem a outras formas de escravidão embora juridicamente os índios estivessem distantes do estigma social ligado à escravidão.<sup>79</sup>

Segundo Rita Heloísa de Almeida, durante a aplicação do Diretório formar-se-ia logo a idéia de fracasso do projeto, alimentada pelas baixas populacionais entre indígenas dadas por doenças epidêmicas trazidas por europeus. A outra explicação para o fracasso seriam as “deserções”, palavra de uso militar empregada para denotar fuga de índios. A “deserção” exprimiria a situação de conquista territorial em pleno curso e poderia corresponder para os índios a movimentos internos, próprios de uma economia nômade de caça e pesca ou da condução cultural dada a suas relações políticas e matrimoniais; para os colonizadores, tais movimentações - próprias da cultura dos índios que estariam sendo aldeados - talvez tivessem sido confundidas com uma categoria de fuga. Além das deserções, anunciariam o fracasso do Diretório as perdas populacionais que teriam ressonância na produção, aumentando a demanda de mão-de-obra; sendo constantemente necessários operários para o Real Serviço em construções de fortalezas, guias, carregadores para expedições ao sertão e comunicações entre capitanias. Logo também se tornariam nulas as intenções de iniciar os índios nas escolas públicas, fixar-lhes turnos de trabalho e assegurar-lhes horas destinadas a seus interesses particulares. A falta de autonomia dos indígenas para produzir sua própria subsistência e o afastamento de suas famílias por muito tempo acabavam por fazer romper os laços de amizade que por vezes se formavam entre eles e os brancos, desencorajando essa aproximação àqueles que ainda não haviam experimentado o convívio com os civilizados.<sup>80</sup>

À época do Diretório, os indígenas, embora deveriam ser iguados aos demais súditos, não eram considerados aptos para a vida civilizada, por isso, deveriam ser tutelados por diretores que administravam seus bens. Sob o aparato da lei, os diretores trabalhavam mais em favor de seus próprios anseios do que para os propósitos dos nativos. Com a anulação do Diretório, outra situação se configuraria.<sup>81</sup> Em Carta Régia de 12 de Maio de 1798, a rainha de Portugal, D. Maria I definia:

“Hei por bem abolir e extinguir de todo o diretório dos índios estabelecido provisionalmente para o governo econômico das suas povoações para que os mesmos índios fiquem sem diferença dos outros meus vassalos, sendo dirigidos e governados pelas mesmas leis que regem todos aqueles dos

---

<sup>79</sup> Sérgio Buarque de Holanda. Op. Cit, p.56.

<sup>80</sup> Rita Heloísa de Almeida, Op. Cit, p.327.

<sup>81</sup> Fernanda Sposito. *Nem cidadãos, nem brasileiros. Indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845)*. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2006, Dissertação de Mestrado, p.28.

diferentes estados que compõem a monarquia, restituindo os índios aos direitos que lhes pertencem igualmente com os meus vassalos livres”.<sup>82</sup>

O mau êxito da aplicação do Diretório deixaria à mostra as dificuldades em se obter civilidade a partir da mudança de hábitos, línguas e crenças: “Um triunfo da civilização, pretender e acabar por conseguir mudar tão radicalmente a natureza desses indivíduos a quem é dirigido um projeto de transformação”.<sup>83</sup> Assim, com a abolição o sistema do Diretório, os índios foram mantidos na condição de órfãos, entendendo esta condição como um “privilégio” que lhes concedia o Estado, como forma de protegê-los dos brancos. Estas medidas, tomadas com relação aos índios destribalizados, não incluíam os grupos que mantinham sua autonomia.<sup>84</sup> Vale ressaltar que o interesse aqui não é tão somente a “civilização” dos índios, mas as representações em torno dela e suas eventuais vigências posteriores. Assim, a imagem dos indígenas enquanto povos infantes e bárbaros e por isso carentes de um tutor branco e português implicou na criação do cargo do diretor de índios, que vigorou ao longo do século XIX.

A aplicação do Diretório exprimiria uma visão de mundo que propunha uma transformação social e agia como instrumento legal dirigido a execução de um projeto de civilização dos índios articulado ao da colonização.<sup>85</sup> Apesar de sua revogação em 1798, em algumas localidades as diretrizes contidas no Diretório continuariam a vigorar nos primeiros anos do século XIX, a exemplo do que ocorria no Maranhão:

“(…) Enquanto ao modo de coordenar o estabelecimento dos índios em povoações nos termos que prescreve o Diretório, é preciso presentemente proceder com bastante circunspeção, tanto para não espantar os fugitivos, como para obviar que o repentino inmovimento dos que se empregam com trabalhos particulares, ou públicos, onde voluntariamente, ou por portarias existem, vá aumentar excessivamente, com imediata deterioração de cultura, o valor dos escravos que por preço médio custam já a duzentos mil réis”.<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> “Carta Régia de 12 de Maio de 1798 sobre a civilização dos índios”. Apud Fernanda Sposito. Op. Cit., p.29.

<sup>83</sup> Idem, Ibidem, p.325.

<sup>84</sup> Nadia Farage, Op. Cit, pp.47,48.

<sup>85</sup> Idem, Ibidem, p.15.

<sup>86</sup> Projeto Resgate Maranhão. *Ofício*, D. 9804, Maranhão, 23/01/1804. fl. 24. A transcrição paleográfica dos documentos das Coleções Projeto Resgate Maranhão, Projeto Resgate Piauí, Projeto Resgate Paraíba e Projeto Resgate Pernambuco foi realizada por Carlos Fernando dos Santos Júnior, licenciando em História pela Universidade Federal de Pernambuco, o qual participou do Projeto “A história Invisível da Resistência Indígena no Nordeste do Brasil”, com o sub-projeto “Contribuição ao Estudo da Resistência Indígena no Nordeste do Brasil- Século XIX”, orientado pela Profª. Patrícia Pinheiro de Melo.

Neste início de século, os conflitos entre colonos e indígenas pela terra intensificam-se. Nas capitânicas localizadas a norte da colônia, o enfretamento entre indígenas e brancos pela posse da terra foram intensificados, uma vez que, com o avanço da pecuária, os índios tidos como “bravos”, “bárbaros” e sem piedade atacavam as fazendas de gado com o objetivo de tomarem as terras que consideravam suas, tal o caso da tribo dos *pimenteiras*, do Piauí, cuja descrição dos ataques foi reunida pelo Governador do Piauí, Pedro José César Meneses:

“O bárbaro gentio denominado pimenteira tem causado a trinta fazendas de gados vacuns e cavalares situadas nesta Ribeira do Piauí nas quais tem morto a vinte tantas pessoas, forros e cativos, decepando a todos as Cabeças, cortando-lhes braços e partes vergonhosas e demais matando a todo animal vacum, cavalari e cabrum, porque digo cabrum por cuja razão se acham as mencionadas fazendas despovoadas dos senhores delas pelo temor que tem aos mesmos bárbaros. (...) O bárbaro gentio denominado pimenteira tem desolado a trinta fazendas de gado vacuns, e cavalares desta Ribeira matando os próprios animais dela tanto vacuns como dos cavalares e cabrum, atacando nas casas delas fogos, nas quais igualmente tem morto a vinte tantas pessoas entre forros e cativos por cujo motivo os senhores delas tem despovoadas...”<sup>87</sup>

Em resposta o governo português, sob a regência de D. João, alguns anos antes da ofensiva contra os *botocudos* (1808), autorizava a violenta repressão aos índios beligerantes. No caso dos *pimenteiras*, o príncipe ordenou que se formassem bandeiras para reprimir os seus ataques:

“Esta nação pimenteira de quem os suplicantes têm causado tantos danos foi impedido no tempo dos ilustríssimos governos interinos, que neste tempo com repetidas tropas e bandeiras se (...) o progresso daquele gentio, nestes termos vão os suplicantes pôr na (...) presença de Vossa Senhoria (...) nação em que se acham, para que sem o seu (...) os mais prontas providencias afim de que senão (...) Ribeira, e os suplicantes possam novamente povoar as suas antigas Povoações, e para que esta conquista consiga o seu devido efeito”.<sup>88</sup>

Cabe ressaltar a imagem contida na documentação sobre os índios *pimenteira*. A ação repressiva desencadeada pela coroa pautou-se na afirmação dos colonos de que os indígenas desta tribo seriam bárbaros, e cometia atos de violência, como a invasão da povoação de Ribeira do Piauí, que teria culminado com o assassinato de homens brancos e animais. Vê-se, portanto, como a construção de imagens a respeito desses povos leva a tipos de tratamento.

<sup>87</sup> Projeto Resgate Piauí. *Carta*, Doc. 1388, Oeiras, 05/03/1804.

<sup>88</sup> Projeto Resgate Piauí, *Decreto Real*, Doc. 1477, Lisboa, 30/05/1806.

O mesmo se passava em outras regiões. Mary Karasch, ao estudar a política indigenista em Goiás, de 1780 a 1889, ressalta que enquanto as autoridades paternalistas de Lisboa ou os governadores de Vila Boa de Goiás decretavam a cristianização e civilização para convencer os índios a se aldearem como filhos e vassallos, nos últimos anos do século XVIII, as milícias locais, bandeiras e colonos armados procuravam “desinfestar” a capitania daqueles que chamavam de feras e escravizar suas mulheres e filhos. Apesar de as diretrizes de Lisboa não indicarem o uso de violência, a busca de riquezas materiais, fazendas e escravos índios orientavam a política indigenista em Goiás, levando à resistência ou fuga dos atacados e escravizados. Com a independência, as autoridades do século XIX trocariam, em Goiás, a conversão por uma maior ênfase nas questões econômicas: a transformação do índio num trabalhador agrícola, simbolizada pela colocação dos índios sob a jurisdição do ministério da Agricultura.<sup>89</sup>

Desde Pombal, como já apontado, “civilizar” significava obrigar os indígenas ao trabalho e a submissão às leis. Sem a proteção legal representada pelo Diretório, uma política hostil passou a predominar no limiar do século XIX, sendo que efetivamente entre 1808 e 1809 o príncipe regente D. João autorizaria que se voltasse a escravizar os indígenas. Entretanto, mesmo com uma política ofensiva contra os índios neste início de século, práticas coloniais eram reiteradas localmente, como a proteção dos índios pelo Estado. Diante disso, os índios tiravam vantagens dessa proteção como no caso dos índios no Maranhão que requisitaram a restituição de sua liberdade do cativo, o fim da obrigação dos serviços particulares e o despejo de invasores:

“Determino por execução da mesma Carta Régia obriguem os Diretores das Vilas, e Povoações recolherem-se a elas os índios e índias que os acharem-se aquele serviço e ausentes sem portaria, remetendo logo a Secretaria do Governo Relações circunstanciadas dos que a tiverem para se darem as competentes providencias, e o Ouvidor da Comarca Intendente Geral dos Índios para se (...) as demarcações dos terrenos que nas criações das (...) Vilas e Povoações foram destinadas para sua substância, mandando imediatamente despejar quaisquer Posseiros, que depois neles se introduzir como por consenso dos vereadores das Câmaras...”<sup>90</sup>

“(...) com zelo satisfação e cuidado como em causa do Real serviço de Vossa Alteza Real, não só se tem empregado nos negócios e dependências gerais do comum de todos os índios, como dos particulares de cada um deles, nada fez a das suas liberdades, que a malícia e a avareza de alguns

<sup>89</sup> Mary Karash. “Catequese e cativo. Política indigenista em Goiás: 1780-1889”. Manuela Carneiro da Cunha (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1992, p.397.

<sup>90</sup> Projeto Resgate Maranhão. *Bando*, D. 9804, São Luis do Maranhão, 13/01/1801. fl. 3.

indivíduos, esquecidos dos sentimentos de religião, da humanidade, e do respeito, que devem ter as leis dos soberanos imperantes Nossos Senhores, tem provido e permitido por meios sinistros, e reprovados, conservar a muitos Índios em injusto cativo, que o suplicante pelo seu ardente zelo e caridade, tem defendido, e feito por em suas liberdades: assim como todos os escravos que litigam com seus senhores a respeito de serviçais, na conformidade da Real Ordem do Senhor Rei D. João V de dois de julho de mil setecentos e quarenta e oito, em que determina que todos os escravos que litigarem com seus senhores, sobre serviçais e sobre liberdade o façam da casa do procurador geral dos índios donde serão depositados”.<sup>91</sup>

A documentação a respeito da atuação dos índios do Maranhão revela que, embora se possa falar em uma tendência de tratamento aos indígenas no início do século XIX (no caso, a violência, em detrimento da “brandura”), a depender da região e da condição dos grupos indígenas, a situação poderia ser outra. Alguns índios do Maranhão chegaram até mesmo a requerer na justiça a liberdade de parentes:

“Pelo documento que vai de baixo do nº. 2, consta ter o suplicante defendido a liberdade da família do índio Theodoro Francisco, sua mãe e parentes que não são poucos, os quais os herdeiros de Lourenço de Borba queriam maliciosamente conservar em cativo injusto pretextado de que eram oriundos de mãe negra africana sendo eles na verdade descendentes de mãe índia americana, o que fez com trabalho e despesa própria, como o dispõe o mesmo índio”<sup>92</sup>

No excerto, percebe-se que a justificativa para a anulação do cativo dos índios é o fato de eles descenderem de uma mãe indígena e não negra, o que os coloca em um patamar superior aos escravos negros, pois se julgavam portadores de direitos. Caso semelhante acontece com outro grupo de indígenas que sob o mesmo argumento requerem a liberdade:

“Se mostra ter o mesmo suplicante, defendido a liberdade da família da Índia Justinianna Bernarda de seus filhos e parentes (em número avultado), que se achavam retidos no cativo injusto de Dona Fortunata Bernardes de Sá, e de seu filho Antonio dos Reis, com o malicioso pretexto de serem descendentes de negra africana, sendo eles descendentes de índias americanas, tudo por zelo do Real serviço, e por caridade gastando do seu próprio dinheiro”.<sup>93</sup>

Conclui-se que a partir de 1750 os indígenas alcançaram um novo estatuto, o de vassallos do rei. Dentro do contexto reformista criou-se um plano específico voltado a estes povos, o “Diretório dos índios”. Durante o processo de independência do Brasil (1808-1831),

<sup>91</sup> Projeto Resgate Maranhão. *Carta*, D. 9610, São Luis do Maranhão, 1803. fl. 11.

<sup>92</sup> Projeto Resgate Maranhão, *Carta*, D. 9610, São Luis do Maranhão, 1803. fl 11.

<sup>93</sup> *Idem*.

em tempos em que já não se fazia vigorar o Diretório, ao menos oficialmente, a questão indígena ainda se fazia bastante presente, notando-se rupturas e continuidades em relação às imagens e políticas concernentes a estes povos. A partir de 1808, embora em algumas regiões do Brasil as diretrizes nas quais se baseavam o Diretório dos índios continuassem a ser adotadas – como, por exemplo, o estímulo aos aldeamentos - passaria a existir uma nova atitude por parte da Coroa portuguesa, estabelecida no Rio de Janeiro desde 1808. A *guerra justa* contra os indígenas genericamente chamados *botocudos*, lançada por D. João na carta régia de 13 de maio de 1808 marcou fortemente o período, levando a construção de um novo tipo tratamento dado aos indígenas entre 1808 e 1822, o que será tratado no segundo capítulo. Por hora, cabe destacar o nascimento de imagens positivas a respeito dos indígenas no campo literário, ainda na segunda metade do século XVIII, como se verá a seguir.

### **Imagens indianistas no século XVIII: a literatura e o arcadismo**

A nova posição política/social dos indígenas na América portuguesa do século XVIII mitigou, em parte, sua imagem bárbara e selvagem, o que teve a ver com uma valorização, bem positiva, desses povos. Esta nova visão sobre os indígenas apareceu na produção literária, também considerada uma produção política. Dessa maneira, os temas árcades foram escritos durante a segunda metade do setecentos, concomitante à criação do “Diretório dos índios” (1757) e à expulsão dos jesuítas da América portuguesa (1759).

O Arcadismo foi, de acordo com Antônio Cândido, “o início da nossa verdadeira literatura, graças à manifestação de temas, notadamente o Indianismo, que dominariam a produção oitocentista” Segundo Cândido, os escritores neoclássicos estariam interessados em construir uma literatura como prova de que os brasileiros eram tão capazes quanto os europeus. Sobre isto, o autor afirma que mesmo os escritores do período que residiam em Portugal timbravam em qualificarem-se como brasileiros, sendo que os mais voltados aos temas e sentimentos brasileiros seriam Santa Rita Durão, Basílio da Gama e Caldas Barbosa. Pensamos, entretanto, que quando do nascimento do Arcadismo há sim uma preocupação em ressaltar elementos da América portuguesa, sem que, contudo, houvesse um sentimento nacional, tal como se verá às vésperas da independência do Brasil (1822), na literatura engajada escrita por políticos como José Bonifácio de Andrada e Silva. Em fins do setecentos, como afirma Antônio Cândido e com quem estamos em pleno acordo, a literatura escrita na colônia é um ramo da portuguesa.

Na correlação entre literatura e momento histórico, pode-se dizer que o “herói literário por excelência é o *homem natural*, que aparece de diversos modos, mas sempre dotado de características de seu padrão ideal”. Esperava-se que o homem natural fosse educado, polido, simples e requintado, rústico e erudito, razoável e sentimental, “com energia bastante para trazer no espírito, sem dilacerar-se, o embate de culturas e contradições históricas que faziam do seu tempo”. Essa visão de homem natural plasmou, na América Portuguesa, uma literatura que valorizava a rusticidade, mas, para além do bucolismo da Arcádia e seus pastores, aqui surgiu um novo elemento: o *indianismo*, justificando perante a cultura européia o *semi-barbarismo*, nas palavras de Antônio Cândido, no qual estava mergulhada a colônia. O indianismo de Basílio da Gama e Santa Rita Durão seria, portanto, a verdadeira reinterpretação, segundo dados especificamente locais, do diálogo campo-cidade, contido nos gêneros bucólicos: “Como a vara da lenda, o cajado dos pastores virgilianos, fincado no solo brasileiro, floresceu em cocares e plumas, misturando velha seiva mediterrânea à ‘claridade do dia americano’”.<sup>94</sup>

Valorizando-se as populações aborígenes e incorporando valores europeus, a literatura da segunda metade do século XVIII acabava por mesclar elementos próprios da América portuguesa e estrangeiros. Na colônia, a moda pastoril caminharía de mãos dadas com a valorização do *homem natural*, que aqui era remetido ao indígena e o culto da natureza dava valor ao pitoresco. Assim, surgia um tipo literário específico que não deixava de prescindir da tradição clássica, inserindo a colônia – em uma relação de complementaridade histórica com a metrópole – no mesmo sistema simbólico do Ocidente<sup>95</sup>.

Essa valorização da imagem indígena expressou-se além do campo literário, atingindo até mesmo a arquitetura. O teto de uma residência localizada em São Sebastião, São Paulo. Na imagem, elementos clássicos se fundem com a natureza da América, típicos temas árcades:

---

<sup>94</sup> Antônio Cândido. *Formação da literatura brasileira (1750-1836)*. 1º. Volume. São Paulo, Ed Martins, 2ª. Ed. 1962, pp.63-68.

<sup>95</sup> Antônio Cândido. Op. Cit, pp.74-75.



(Imagem 7. Teto de residência localizada em São Sebastião. Antônio Cândido. *Formação da literatura brasileira, 1750-1836*. 1º. Volume. São Paulo, Ed Martins, 2ª. Ed. 1962)

A cena pintada no teto da residência traz um indígena seminu, portando seus instrumentos típicos: o arco e a flecha. Embora esteja em meio a um ambiente natural, não está praticando nenhum hábito tido pelos europeus como selvagem; e parece estar sendo observado por outro, este sim, embrenhado na mata. Ao mesmo tempo, não veste a indumentária dos brancos, o que indica que não abraçou completamente a civilização, mantendo seu estatuto indígena.

O ambiente bucólico no qual a cena se passa traz um aspecto comum na literatura árcade: o *locus amoenus*, segundo Sérgio Alcides, o lugar americano da tradição virgiliana; a ficção da Arcádia onde os habitantes da planície mediterrânea se entregavam ao ócio entre montes e campos. O *locus amoenus* expressaria uma arte de viver, um espaço de civilidade literária relacionado à vida terapêutica. Nessa região imaginária, que “parecia feita sob medida para o ideal galante da *délicatesse* e da civilidade”, o poeta se disfarçaria sob a pele de um “rústico pastor” e desta forma se imaginaria no ambiente do homem natural, distanciando-se do mundo civil para melhor capturá-lo. A vida num lugar aprazível constituiria, portando, “o espaço de um programa para a civilização”<sup>96</sup>.

O *locus amoenus*, embora seja o campo, não é visto como o lugar habitado por todos os grupos indígenas da América Portuguesa. Os índios bravos continuavam sendo habitantes do interior, longe de comporem a cena árcade. Se é fato que o Arcadismo remete a figura do *homem natural* ao indígena, exaltado heroicamente por Basílio da Gama e Santa Rita Durão, a

<sup>96</sup> Sérgio Alcides. *Estes penhascos. Cláudio Manuel da Costa e a paisagem das Minas (1753-1773)*. São Paulo, Hucitec, 2003, pp. 13, 217.



imagem do índio contida na literatura árcade é variada. Um exemplo de imagem depreciativa dos indígenas do sertão aparece na écloga *Lísia*, escrita por Cláudio Manuel da Costa em 1763 em homenagem ao conde de Valadares, que partia de Lisboa em demanda de Vila Rica para tomar posse do governo da Capitania de Minas Gerais. A poesia, analisada por Sérgio Alcides, tinha originalmente o título *Olinda* e homenageava o antecessor de Valadares, Luís Diogo Lobo da Silva que antes era governador da Capitania de Pernambuco. Ela narrava a história de Olinda, abandonada por Sílvio que preferira habitar os campos de Rica. Nos lamentos da protagonista contra sua rival, por quem Sílvio a deixou, constam pragas como o flagelo da peste e a ronda do “lobo esfamiado”. Na interpretação de Alcides, o lobo que naquele momento procurava o rebanho de Vila Rica era o próprio Luís Diogo, capitão general que assumiu as Minas Gerais em 1763 depois de oitos anos à frente de Pernambuco, com o propósito de reverter a incipiente situação de decadência da exploração aurífera. A figura do lobo, caracterizada sempre com adjetivos depreciativos, associava-se ao sertão, local onde predominava a desordem ante a ordem pretendida pela empresa colonizadora: “Na Vila Rica os rebeldes emboabas habitam o centro das selvas, aliados aos índios, que aliciam contra as autoridades portuguesas: vivem como os lobos traidores, ao abrigo da mata bravia”. O sertão, portanto, era o lugar da maldade, do roubo, da traição; terra habitada por feras e homens feros e oposto à região colonial mineira. No poema, os indígenas são freqüentemente associados à fereza dos animais. Os *botocudos* abrigam-se “no escuro Cuieté”, e eram “(...) gente inimiga, gente fera e cruel, que o sangue bebe (Canto VIII)”<sup>97</sup>.

A literatura deixaria antever que, no quadro da colonização das Minas, “o lobo era lobo enquanto fosse irredutível”, ou seja, o sertão deixava de sê-lo no momento em que os braços políticos do capitão-general abriam caminho através dele. A conversão do sertão passava pelo estabelecimento nesse espaço, de um conjunto de relações de vassalagem, cabendo aos homens o reconhecimento do rei e a aceitação de que sua atividade econômica fosse entendida como uma concessão régia, dirigida pela Coroa. Na difusa fronteira entre a região colonial mineira e o sertão, o minerador tinha a possibilidade de fraudar o fisco e proceder com o contrabando. Os indígenas representariam, portanto, um entrave ao avanço da região colonial pelo sertão. Aos grupos indígenas que não aceitavam a cooptação pela catequese, como os *caiapós* e os *botocudos*, recaíam as opiniões mais severas, como a do político Diogo Pereira Ribeiro de Vasconcelos:

---

<sup>97</sup> Sérgio Alcides. “O giro do lobo”. Op. Cit, pp.219-252.

“O homem, que aborrece a sociabilidade a ponto de extinguir a raça humana, nutrindo-se do seu sangue, é um monstro que se deve exterminar ou domesticar em ferros na escuridão dos cárceres. Semelhantemente, o *botocudo*, devorador dos animais da mesma espécie, insensível às vozes da razão e da humanidade, que o convidam à sociedade, deve ser ofensivamente perseguido e apunhalado até que os males de parte deles rendam o resto aos deveres: talvez assim obre a força, o que da brandura não se tem podido conseguir”<sup>98</sup>.

Esta imagem sobre os povos indígenas do sertão é aquela mesma que durante os séculos anteriores servia como justificativa para a escravização dos indígenas: antropofágico, “devorador dos animais da mesma espécie” e capaz de “extinguir a raça humana, nutrindo-se do seu sangue”, o *botocudo* era dotado de características animais, “insensível às vozes da razão e da humanidade”. Entretanto, a solução proposta difere-se daquelas sugeridas no passado, como a educação pela catequese ou mesmo as do presente, como a civilização por meios pacíficos através do “Diretório dos índios”.<sup>99</sup> Propõe-se aqui a violência da prisão, expressa pelo “domesticar em ferros na escuridão dos cárceres” e o extermínio.

Se na literatura árcade o indígena pode ser tanto um herói como uma fera de instintos animais incontidos, em Alvarenga Peixoto, longe de uma imagem alegoria remetida à emplumada América, a imagem do indígena remete a uma função objetiva. Ele é, nos poemas “Cantata” e “Ode à rainha D. Maria I”, o porta-voz que exprime os desejos locais à Europa, sobretudo os dos poetas ilustrados, ávidos pela promoção do Império das Luzes na Colônia, o que a retiraria o povo da dura condição em que se achava na Colônia, tal como aparece nestes versos:

“Não há bárbara fera  
Que o valor e a prudência não domine  
Quando a razão impera,  
Que não pode haver que não se ensine?  
E o forte jugo, por si mesmo grave,  
A doce mão que o põe, o faz suave.

---

<sup>98</sup> Idem, *ibidem*, p.228.

<sup>99</sup> A civilização do sertão era uma preocupação recorrente. No “Relatório do vice-rei do Estado do Brasil Luis de Vasconcellos ao entregar o governo a seu sucesso o Conde de Resende”, documento escrito na segunda metade do século XVIII, o representante do vice-reino menciona seu auxílio na ocupação do sertão. O interior da América portuguesa, habitado por indígenas não aldeados era visto como um entrave ao progresso, sendo importante “povoar aquele inculto sertão por vassallos úteis e industriosos, reprimir-se a continuação dos extravios e contrabandos, e repartirem-se as terras minerais por pessoas que, empregando-se naqueles trabalhos, pudessem aproveitar-se deles em utilidade do Estado”. *Revista Trimestral do Instituto Histórico Geográfico e Etnográfico Brasileiro*, 1860, Tomo 23, pp. 144-205.

Que fez a natureza  
 Em pôr neste país o seu tesouro  
 Das pedras na riqueza,  
 Nas grossas munas abundantes de ouro,  
 Se o povo miserável... Mas que digo!  
 Povo feliz, pois tem o vosso abrigo”<sup>100</sup>

A oposição entre rusticidade e civilização que anima o Arcadismo favoreceu a valorização do indígena como elemento literário. Se em Alvarenga Peixoto o indígena porta a mensagem da importância da civilização trazida pelas Luzes, e em Cláudio Manuel da Costa o indígena que habitava os sertões era a encarnação da fereza e animalidade de lobo, devendo a civilização da cidade sobrepor-se ao barbarismo do sertão, em Basílio da Gama o indígena é vítima da tirania jesuíta; no final das contas, é o elemento que deve ser civilizado e, com isso, colaborar no fortalecimento do império. No épico *Uruguai* - cujo tema 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 poeta descreve o conflito entre a ordenação racional da Europa e o primitivismo do índio. A análise de Antônio Cândido aponta para uma “simpatia pelos vencidos” por Basílio da Gama, o que levaria o poeta a lamentar a ruptura do ritmo agreste pela civilidade imposta. A indecisão entre o elemento indígena e o europeu civilizado resolver-se-ia pela transferência do ataque para um terceiro elemento: os jesuítas. No *Uruguai* a guerra era vista como a interrupção do estado natural de harmonia e o espírito indígena superava o guerreiro português, a quem era necessário exaltar e o jesuíta, a quem era necessário desmoralizar.

Antônio Cândido ressalta a ênfase dada a Basílio da Gama pelos literatos românticos da segunda metade do XIX, alertando, todavia, para a ausência do indianismo como vivência em da Gama. O indianismo seria para ele, nada mais que um tema árcade transposto com roupagem pitoresca. Basílio da Gama influenciaria ainda Silva Alvarenga na adoção de um americanismo poético, não indígena, mas cheio de imagens nutridos da natureza da América Portuguesa. N’*A Gruta Americana* o exotismo é destacado e a pátria surge sob a forma de uma índia, ao lado de dríades e faunos:

“Mas que carro soberbo se apresenta!  
 Tigres e antas, fortíssima Amazona  
 Rege do alto lugar em que se assenta.

<sup>100</sup> Antônio Cândido. Op. Cit, p.118.

Prostrado aos pés da intrépida matrona,  
Verde, escamoso jacaré se humilha,  
Anfíbio habitador da ardente zona.

Quem és, do claro céu inclita filha?  
Vistasas penas de diversas cores  
Vestem e adornam tanta maravilha”<sup>101</sup>.

Desde o descobrimento os indígenas eram alegoricamente utilizados por todo o Ocidente nas representações plásticas – escultura, pintura, artes plásticas. Em fins do século XVIII o indígena foi se tornando símbolo da América. Na literatura, a recorrência de temas indianistas levou a uma valorização destes povos. Santa Rita Durão ao publicar *Caramuru*, em 1781, materializou uma discussão surgida anos antes na *Academia Brasileira dos Renascidos*, grêmio fundado em 1759 por José de Mascarenhas, na Bahia.<sup>102</sup> Nesta instituição, seus sócios estavam preocupados em consagrar atenção “às coisas do Brasil” e embora a atuação da Academia dos Renascidos tenha sido efêmera – menos de um ano – teve importância no meio político da época. Na Academia dos Renascidos, tentar-se-ia elucidar pontos da história local, tendo o indígena como preocupação, a exemplo de uma lista publicada pela agremiação onde constam “índios famosos em armas que neste Estado do Brasil concorreram para a sua conquista temporal e espiritual”, onde se conclui que “os autóctones da nossa América Lusitana são menos brutos do que parecem e não merecem o tratamento recebido”<sup>103</sup>. Na esteira desse movimento aparente de valorização dos indígenas, a imagem a respeito deles veiculada pela Academia dos Renascidos traz uma nuance mais suave de barbárie, que não deixa de considerar os indígenas como brutos (ainda que menos brutos que outras imagens atestavam), portanto, inferiores ao homem civilizado, mas passíveis de serem tratados com menos rigidez.

A literatura árcade da segunda metade do século XVIII pintou um quadro da América portuguesa que exaltava a exuberante natureza e trazia um panorama diversificado sobre as populações indígenas. Nos séculos XVI e XVII as imagens plasmadas sobre os indígenas eram predominantemente negativas. No século XVIII esboçam-se imagens positivas, em um

<sup>101</sup> Idem, *Ibidem*, p.144.

<sup>102</sup> Bruno Casseb Pessoti. *Academia dos Renascidos. Saber histórico e práticas ilustradas no século XVIII*. Universidade Federal da Bahia  
[http://www.uesb.br/anpuhba/anais\\_eletronicos/Bruno%20Casseb%20Pessoti.pdf](http://www.uesb.br/anpuhba/anais_eletronicos/Bruno%20Casseb%20Pessoti.pdf). Acessado em 01/03/2010.

<sup>103</sup> Antônio Cândido. *Op. Cit.*, p.85.

princípio de valorização dos indígenas, identificados com a América. Esta visão do indígena heróico veiculada em grande parte pela literatura contrapunha-se às representações negativas dos índios que habitavam os sertões e que na prática, conflitavam com os colonos. No início do século XIX, essas imagens negativas sobre os indígenas não “civilizados” serão reforçadas e com a transferência da família real portuguesa para o Rio de Janeiro, em 1808, novos tratamentos serão direcionados a esses povos. Nesse momento, para dotar a América portuguesa de ares civilizados era necessário superar a condição bárbara dos grupos indígenas resistentes à adoção dos hábitos dos colonizadores. E para isso D. João aprovará logo após sua chegada a “guerra justa” aos *botocudos*, incentivando o extermínio dos povos indígenas que resistiam à civilização. O capítulo seguinte tratará as imagens produzidas a respeito dos indígenas nesse momento e os tratamentos relativos a esses povos.

## CAPÍTULO 2. INDÍGENAS VIVOS E INDÍGENAS MORTOS ENTRE AS DUAS CORTES: a “civilização” da América e as bases para uma futura nacionalização do Brasil (1808-1821).

Os primeiros anos do século XIX foram tensos no cenário europeu. Após sucessivas vitórias, a França chegava militarmente ao seu auge e, em 1806, Napoleão Bonaparte decretava o bloqueio continental dos portos europeus ao comércio britânico. Esta decisão afetou diretamente Portugal, deixando-o encurralado entre os interesses de sua tradicional aliada, a Grã Bretanha, com quem mantinha uma relação de dependência econômica e que estava empenhada em lutar contra o expansionismo francês daquele momento, e a França, que exigia sua adesão ao bloqueio comercial decretado contra a Grã-Bretanha e ameaçava invadir o território português. Nestas condições, não havia outra saída senão a transferência da sede do império português para o Novo Mundo.<sup>104</sup>

A comitiva portuguesa, dividida em 36 navios, rumou para o Brasil em 29 de novembro de 1807. Em princípios de 1808, parte das embarcações chegou ao Rio de Janeiro, enquanto outra chegou a Salvador e após breve parada de D. João, também seguiu para o Rio de Janeiro. Embora a vinda da Família Real portuguesa para o Brasil parecesse ter sido uma decisão apenas emergencial, tal medida fora bem pensada, até porque, como aponta recente historiografia sobre o tema, Portugal permanecera neutro no conflito que envolvia França e Inglaterra até o último momento.<sup>105</sup> Além disso, a transferência da Corte portuguesa para seus domínios na América havia sido cogitada outras vezes.<sup>106</sup>

As guerras napoleônicas convulsionavam o mundo ocidental e alteravam o mapa europeu. Nesse contexto, 1808 seria um marco para a história dos países envolvidos no conflito, uma vez que, até então, o exército de Bonaparte acumulava vitórias sem muita

---

<sup>104</sup> Maria de Lourdes Viana Lyra. “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. João Paulo Garrido Pimenta. “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.

<sup>105</sup> Andréa Slemian e João Paulo Garrido Pimenta. *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.

<sup>106</sup> 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. Maria de Lourdes Viana Lyra. Op. Cit., pp.107, 108.

resistência por parte dos exércitos inimigos; mercenários e geralmente inferiores em número. Com os exércitos franceses presentes desde fins de 1807 na Espanha e em Portugal, iniciou-se nestes países uma resistência popular oposta aos objetivos de Napoleão, fundadas agora em interesses nacionais, ainda que em nome da nação tradicional, assentada na figura do monarca e de valores religiosos e imperiais. Dessa forma, ao transferir todo o aparato de Estado e instalar no Rio de Janeiro a sede de seu vasto império, a Monarquia portuguesa objetivava, além da preservação física e moral de seus membros, a preservação dos domínios portugueses de quaisquer mudanças revolucionárias trazidas pela invasão napoleônica.<sup>107</sup>

A presença da família real, em um primeiro momento, reforçaria os laços entre portugueses de aquém e além mar. A monarquia, preocupada em manter a unidade do império, esforçar-se-ia por reproduzir a lógica de privilégios e favorecimentos pessoais que emanavam da figura real. A proximidade com o rei beneficiou elites locais e grupos econômicos emergentes, sobretudo, os do centro-sul, enriquecidos por conta da mineração e a transformação do Rio de Janeiro em capital, em 1763. Logo nos primeiros meses de 1808, o Rio de Janeiro tornou-se um ponto de convergência entre rotas comerciais que satisfaziam tanto o comércio interno, em áreas mais próximas da Corte ou em direção a outras capitanias, como São Paulo e Minas Gerais e a partir destas, Goiás e Mato Grosso, além do comércio marítimo ligado a Portugal, Rio da Prata e África. Esse movimento de articulação mercantil faria com que os agentes envolvidos vislumbrassem melhorias para as regiões envolvidas, possibilitando, ainda, uma articulação política fundamental para o projeto de independência que viria a ser gerado nos anos posteriores.<sup>108</sup>

Logo nos primeiros dias de 1808 a colônia sentira o impacto da chegada da família real. D. João autorizou a abertura de estradas; a construção de fábricas; a criação de escolas superiores, além de abrir o Banco do Brasil e criar o Jardim Botânico e a imprensa régia e autorizar o mapeamento de regiões distantes da capital. Assim, a abertura dos portos às nações amigas de Portugal; o aumento de circulação de mercadorias e pessoas; a intensificação do tráfico de escravos e o advento da imprensa, alargando a circulação de livros e jornais e com eles, idéias, traziam novas perspectivas aos agentes da época, alargando discussões políticas e por vezes ameaçando a ordem vigente. A transferência da Corte foi um marco sem precedentes na América portuguesa. Presenciava-se um tempo novo, moderno, em

---

<sup>107</sup> Andréa Slemian e João Paulo Garrido Pimenta. Op. Cit, pp.54-59.

<sup>108</sup> Idem, Ibidem, pp.60,65.

que as expectativas se distanciavam das experiências vividas anteriormente. Abriam-se possibilidades diversas de futuro o tempo histórico acelerava-se.<sup>109</sup>

O Brasil era agora sede do Império português e, portanto, tornava-se necessário dotá-lo de ares dignos e seguros, condizentes com sua nova condição. O que fazer, portanto, com as hordas errantes que povoavam os incultos sertões? Em 1808, estudos estatísticos indicam a existência de uma população total de 4 milhões de habitantes na América Portuguesa. Destes, somente os indígenas da região dos rios Negro, Branco e Amazonas somariam 260 mil.<sup>110</sup> Minas Gerais e Espírito Santo, região integrante do novo pólo centralizador de atividades econômicas, era habitada por povos *botocudos*, em diversas circunstâncias: nômades ou sedentários; destribalizados ou guerreando; escravizados ou não. No Rio de Janeiro havia uma considerável quantidade de aldeamentos, deixando à mostra a importância da presença indígena. Os autóctones ocupavam significativas faixas de terras, não apenas em regiões afastadas do centro do poder<sup>111</sup>. Nesse início de século, estes povos eram vistos de modo coeso, desconsiderando-se as suas especificidades.

Neste contexto, D. João, na carta régia de 13 de maio de 1808 endereçada a Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello, Governador e Capitão Geral de Minas Gerais - Capitania estratégica para a Corte, pois participava do comércio de abastecimento com o Rio de Janeiro - declarou guerra aos índios genericamente chamados botocudos, “inaugurando uma inédita franqueza no combate aos índios”<sup>112</sup>. No documento, a visão subjacente aos indígenas da região do Rio Doce é a de que se trata de homens ferozes, antropófagos e não passíveis de civilização, dado ao seu acentuado grau de barbárie:

“Sendo-me presentes as graves queixas que da Capitania de Minas Gerais tem subido à Minha Real Presença sobre as invasões que diariamente estão praticando os índios botocudos, antropófagos em diversas, e muito distantes partes da mesma Capitania, particularmente sobre as margens do Rio Doce, e

<sup>109</sup> Esse processo de percepção da aceleração do tempo histórico iniciou-se no último quartel do século XVIII. Nesse momento de aprofundamento da crise geral do Antigo Regime português, as sensibilidades coletivas alterar-se-iam passando a testemunhar as mudanças no tempo vivido e representado. João Paulo Garrido Pimenta e Valdeci Lopes de Araújo. “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.

<sup>110</sup> Maria Luíza Marcílio. “Crescimento histórico da população brasileira até 1872”. Publicação do CEBRAP disponível em: [http://www.cebrap.org.br/imagens/Arquivos/crescimento\\_historico\\_da\\_populacao.pdf](http://www.cebrap.org.br/imagens/Arquivos/crescimento_historico_da_populacao.pdf), acessado em maio de 2010.

<sup>111</sup> Na província do Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, existiam 15 aldeamentos com etnias identificadas no transcorrer do oitocentos. Marco Morel. “O mau selvagem: índios invisíveis no Romantismo brasileiro”. Mônica Leite Lessa e Silvia Carla Pereira de Brito Fonseca (orgs). *Entre a Monarquia e a República: Imprensa, pensamento político e historiografia (1822-1889)*. Rio de Janeiro, Ed UERJ, 2008, pp. 123.

<sup>112</sup> Manuela Carneiro da Cunha. *Legislação indigenista no século XIX (1808-1889) – uma compilação*. São Paulo, Edusp, 1992, p.6



rios, que no mesmo deságuam, e onde não só devastam todas as fazendas situadas naquelas vizinhanças, e tem até forçado muitos proprietários e abandoná-las com grave prejuízo seu, e da Minha Real Coroa, mas passam a praticar as mais horríveis, e atrozes cenas da (...) bárbara antropofagia, ora assassinando os portugueses, e os índios mansos por meio de feridas, de que sorvem depois o sangue, ora dilacerando os corpos, comendo os seus tristes restos; tendo-se verificado na minha real presença a inutilidade de todos os meios humanos, pelos quais tenho mandado que se tente a sua civilização, e os reduzi-los a aldear-se, e gozarem dos bens permanentes de uma sociedade pacífica, e doce debaixo das justas, e humanas leis, que regem os meus povos”.<sup>113</sup>

A presença dos *botocudos* naqueles sertões das Capitânicas de Minas Gerais e Espírito Santo figurava como um empecilho ante as necessidades de exploração econômica da região através da abertura de estradas e navegação de rios. Além disso, os constantes conflitos entre estes indígenas e os portugueses levavam à destruição de propriedades dos colonos e perdas populacionais. Finalmente, a dificuldade de civilização destes grupos, resistentes a aldearem-se, comporia o conjunto de elementos que construiria, no discurso real, uma justificativa para a declaração da *guerra justa* aos *botocudos*. Assim, cumpria a D. João:

“Ordenar-vos em primeiro lugar: que desde o momento, em que receberdes esta Minha Carta Régia, deveis considerar como principiada contra estes índios antropófagos uma guerra ofensiva, que continuareis sempre em todos os anos nas estações secas, e que não terá fim, senão quando tiverdes a felicidade de vos senhoriar das suas habitações, e de os capacitar da superioridade das Minhas Reais Armas de maneira tal, que movidos do justo terros das mesmas peçam a paz, e sujeitando-se ao doce jugo das Leis, e prometendo viver em sociedade, possam vir a ser vassallos úteis, como já o são as imensas variedades de índios, que nestes Meus vastos estados do Brasil se acham aldeados, e gozam da felicidade, que é consequência necessária do estado social”<sup>114</sup>

O texto da carta, além autorizar o extermínio dos *botocudos* que resistissem ao aldeamento, estimulava também a utilização do trabalho forçado destas populações, uma vez que os indígenas aprisionados com armas pelos comandantes nomeados por D. João para controlar a região do Rio Doce poderiam ser entregues ao trabalho para os respectivos comandantes por dez ou mais anos, até que dessem “provas do abandono de sua atrocidade e Antropofagia”. Além disso, segundo o documento, seriam recompensados anualmente os comandantes que, no decurso de um ano, comprovassem a ausência de invasões de “índios *botocudos*” ou “índios bravos” em seu distrito, evitando com isso as mortes de portugueses e

<sup>113</sup> *Carta Régia ao Governador e Capitão General da Capitania de Minas Gerais sobre a guerra aos Índios Botocudos, de 13 de maio de 1808*. Manuela Carneiro da Cunha. *Legislação indigenista no século XIX (1808-1889) – uma compilação*. Op. Cit., p.57.

<sup>114</sup> *Idem*, *Ibidem*, p.58.

destruição de plantações. Seriam recompensados ainda os comandantes que no mesmo tempo aprisionassem e destruíssem mais indígenas que qualquer outro comandante.<sup>115</sup>

Durante os três séculos de colônia, a guerra aos índios fora sempre dada oficialmente como defensiva e era autorizada apenas mediante ataques ou resistência de indígenas considerados bravios ou praticantes de antropofagia. Como já apontado, é evidente que, na prática, as leis nem sempre eram aplicadas, estando os grupos indígenas sujeitos aos interesses dos poderes locais. A guerra ofensiva era justificada pela hostilidade dos *botocudos*. Em 1806 o território indígena em Minas Gerais havia sido dividido, a mando do governador Pedro Xavier Ataíde, em seis Divisões Militares que contariam com vinte índios *manaxós* e *manalis*, além de quarenta soldados prontos para guerrear contra as tribos que atacassem os colonizadores. Desde 1794, cerca de 400 fazendas e outras propriedades teriam sido abandonadas na região em torno da Vila do Príncipe devido às invasões dos *botocudos*<sup>116</sup>.

Sobre as representações dos *botocudos*, Marco Morel sinaliza algumas tentativas de romantização da imagem destes povos. Nas primeiras décadas do século XIX, os viajantes Maximiliano Wied-Neuwied, Auguste de Saint-Hilaire, Jean-Baptiste Debret e Johann Moritz Rugendas em maior ou menor escala referiram-se positivamente aos *botocudos*. Em Guido Marlière, eles foram enaltecidos e sua imagem positiva culminou com a obra do romancista Teixeira e Sousa. Porém, o esboço de uma imagem cordial do “mau selvagem” estaria restrito a estes ensaios, “não havendo casamento feliz entre os botocudos e o romantismo brasileiro”<sup>117</sup>.

Em um trabalho ainda inédito, Morel revela que a romantização dos *botocudos* ligava-se à possibilidade de civilização desses índios bravos. Assim, o aparecimento de um ideário romântico indianista em meados do século XIX convergia com a persistência incômoda de populações que mantinham atitudes de resistência. Assim, as alegorias indígenas da época mostravam um índio sem etnia. Vale ressaltar que os *botocudos* não formavam um grupo uno ou coeso.

Uma das poucas vozes favoráveis aos *botocudos* partiu do francês Guido Marlière. Atuando com o objetivo de alargar fronteiras luso-brasileiras, Marlière foi nomeado em 1810 capitão do Regimento de Cavalaria de Linha de Minas Gerais (sediado em Vila Rica). Em 1813 foi nomeado diretor geral dos índios das freguesias de São Manoel da Porta, São João

<sup>115</sup> Idem, *Ibidem*, p.59.

<sup>116</sup> Marco Morel. “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, p.384.

<sup>117</sup> Marco Morel. “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, p. 127.

Batista e do rio da Pomba (zona da mata mineira), dirigindo aldeamentos de *puris*, *coroados* e *maxacalis*. Dois anos mais tarde veio a integrar a Junta Militar da Conquista e Civilização dos Índios, onde treinaria os índios *coroados* para atacar os *botocudos* que ameaçavam os fazendeiros da região. Tempos depois foi nomeado inspetor da primeira e da quarta Divisões Militares do rio Doce. Em 1823 foi nomeado Diretor dos Índios do Espírito Santo. Nas décadas de 1810 e 1820 Marlière realizou contatos com os *botocudos* e, se em tempos de guerra ofensiva decretada por D. João ele era o responsável, entre outras atribuições, pelo controle da pólvora e do chumbo, para que fossem usados exclusivamente no combates aos *botocudos*, mais tarde ele tornar-se-ia um pacificador, abandonando a atitude bélica predominante entre portugueses e brasileiros frente a estes povos.<sup>118</sup>

Em 1808 voltava à cena a imagem tradicional, elaborada séculos antes, do indígena como uma fera canibal, cruel e bestial e a guerra justa - autorizada por D. João no mesmo ano – embora tenha sido direcionada aos *botocudos*, cujas imagens negativas satisfaziam esse estereótipo de animalidade, outros grupos indígenas foram afetados, como os *gamela de codó*, do Maranhão. Dois anos depois, em observância à carta régia de 1808, para justificar a guerra justa contra esses povos, o major Francisco de Paula Ribeiro, militar que viajou pelo sertão das capitânicas do Maranhão e Goiás a serviço régio, declarou:

“Como, porém, a obstinada condição feroz de algumas tribos, que havemos nomeado, não admitir esperança, alguma de reduzir-se pela suavidade e candura de qualquer sincera e metódica persuasão que se lhe faça, nunca deixando de conservar em si reconcentrada os restos de uma atrocidade que nos dê sempre muito o que temer, será nesse caso indispensavelmente preciso tratá-las na conformidade dos ordenados primeiro, segundos e terceiros artigos da Carta Régia de 13 de Maio de 1808, expedida pelo mesmo Governador e Capitão General de Minas Gerais relativamente aos gentios Botocudos do rio Doce, devendo ser esta em toda a sua extensão aplicada aos gentios Gamella de Codó”<sup>119</sup>

Convém ressaltar que neste começo do século XIX os índios recebiam, da parte dos portugueses, determinadas classificações, e para cada uma delas sugeria-se um tipo de política de tratamento. Subdivididos em “bravos” e “domésticos ou mansos” - denominação que por si só revelava a idéia de animalidade – deveriam ser “domesticados” através da sedentarização em aldeamentos; proposta aplicável desde o período colonial tanto aos grupos agricultores

<sup>118</sup> Este importante material com o qual procuramos dialogar é ainda inédito e foi gentilmente concedido pelo Prof. Marco Morel. A ele, nossos agradecimentos. O trabalho de Silvana Cassab Jeha sobre Guido Marlière é também bastante elucidativo das relações dele com os povos *botocudos*. Silvana Cassab Jeha. O padre, o militar e os índios. Op. Cit, 2005.

<sup>119</sup> Paula Ribeiro apud Manuela Carneiro da Cunha. Ibidem, p.7.

quanto aos caçadores e coletores. Com isso, voltava à cena, em um novo contexto, a tradicional divisão dual dos povos indígenas em inimigos ou aliados, elaborada durante a colonização portuguesa. Entre os índios bravos incluir-se-iam aqueles que vinham sendo encontrados e guerreando em Minas Gerais e Espírito Santo.

Além dessas duas categorias, outras duas se destacariam por outros critérios: os *tupis* e os *guaranis*, já extintos ou assimilados, e os *botocudos*: índios vivos, de reputação feroz e contra os quais se guerreavam nesses primeiros anos do século XIX. Não coincidentemente, os *botocudos* eram *tapuias*, inimigos dos *tupis* em séculos anteriores.<sup>120</sup> A estes estava destinada uma política de dizimação, levada a cabo por D. João a partir de 1808.

A carta régia de 1808, que aprovou oficialmente a guerra justa aos *botocudos*, não passaria ileso frente aos olhos mais críticos da época, como os de Hipólito da Costa, redator do *Correio Braziliense*, em Londres. Apesar de ter sido direcionado às autoridades luso-brasileiras responsáveis pelo trato com os índios bravos, o documento tomou um tom solene, parecendo ter sido encaminhado aos próprios indígenas:

“Entre os documentos recebidos se acha uma Declaração de Guerra da Corte do Brasil contra os Índios Botocudos. Há muito tempo não leio um papel tão célebre; e o publicarei quando receber a resposta que S. Excelência, o Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra da Nação dos Botocudos, der a esta grande peça da diplomacia; porque é natural que este longo papel quem contem 8 páginas, seja dirigido àquela Nação: é verdade que ela ainda não sabe ler, mas aprenderá, julgo eu, para responder a isto”<sup>121</sup>.

Em fins do século XVII e até meados do século XIX, os modos de tratamento acerca dos indígenas variavam entre duas qualificações: a primeira delas - em geral propícia aos colonos - assentava-se sob a idéia de extermínio dos índios “bravos”, “desinfestando” os sertões, nos termos da época. A segunda qualificação, que considerava a possibilidade de civilizar e incluir as populações indígenas na sociedade política era, em geral, propugnada por estadistas e supunha uma possível incorporação das mesmas como mão-de-obra.<sup>122</sup> Ou seja, se deveria usar de brandura ou violência, conflito que por vezes possuía um substrato teórico, referido à questão da humanidade ou animalidade dos índios.

<sup>120</sup> Idem, Ibidem, p.8.

<sup>121</sup> Correio Braziliense, junho de 1808, Vol 1, p.421. Apud Marco Morel. “Apontamentos sobre a questão indígena...”. Op. Cit, p.385.

<sup>122</sup> Manuela Carneiro da Cunha. “Política indigenista no século XIX”. Manuela Carneiro da Cunha (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1992, p.134.

A questão da humanidade dos índios, posta fortemente desde a segunda metade do século XVIII, quando a coroa portuguesa buscou equiparar os indígenas aos seus demais súditos, tornando-os vassalos, foi aprofundada no início do oitocentos. Em parte, esse aprofundamento da perspectiva humanizadora dos índios se devia ao desenvolvimento de correntes de pensamento de caráter cientificista, que se preocupavam em diferenciar claramente os antropóides dos humanos, valendo-se, claro, de critérios bastante sujeitos a controvérsias. Johann Friedrich Blumenbach - fisiologista alemão que viveu entre 1752 e 1840 – por exemplo, analisando um crânio de *botocudo*, o entendera como uma espécie de elo perdido entre o orangotango e o homem.<sup>123</sup>

Entre as teorias sobre a humanidade dos índios, estava em voga desde o século anterior a discussão sobre a posição desses povos dentro da história da espécie humana no quadro mais amplo da história natural. Georges-Louis Leclerc (1707-1788), conde de Buffon, naturalista francês, criou teses a respeito da inferioridade das espécies animais da América, onde a ausência de grandes animais determinaria o suposto pouco desenvolvimento do ameríndio. Para ele, os poucos e débeis homens do Novo Mundo não teriam podido dominar a natureza hostil, vencer nem subjugar as forças virgens da natureza, e tampouco direcioná-las para sua própria utilidade. Ao invés de colaborar com o desenvolvimento das espécies animais e o melhoramento das raças domésticas, o homem americano teria permanecido sujeito ao controle da natureza, seguindo como um elemento passivo desta e, sem destacar-se, seria um animal como os outros.<sup>124</sup>

Segundo a teoria de Buffon, na América tudo se corromperia. O ar e terra estariam carregados de vapores úmidos e danosos, e o sol lançaria seus raios inutilmente sobre uma massa fria, incapaz de responder ao seu ardor e que não produziria nada além de “seres úmidos, plantas, répteis, insetos e homens frios”. Buffon cria um nexos entre a ausência de enormes e ferozes animais na América e a frieza dos indígenas, frieza esta relacionada ao sangue frio dos pequenos animais, como serpentes, répteis, e a enorme variedade de insetos, muito maiores e mais numerosos do que na Europa.<sup>125</sup>

Cornelius de Pauw, abade de Estrasburgo - na esteira das idéias de Buffon a respeito da natureza na América - difundiria a teoria que assim como grandes animais não podiam desenvolver-se no Novo Mundo, também a espécie humana estaria destinada a degenerar nessas regiões sem chegar a atingir a maturidade. Para ele, a prova disto eram os indígenas,

---

<sup>123</sup> Manuela Carneiro da Cunha. Legislação... Op. Cit, p.5.

<sup>124</sup> Antonello Gerbi. *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica (1750-1900)* (Trad). México-Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 1960, p.6.

<sup>125</sup> Antonello Gerbi. Op. Cit, pp.7,8.

que longe de serem considerados povos infantes como mais tarde se pensaria, eram vistos como a senescência e humanidade, cujo envelhecimento destiná-los-ia à extinção.<sup>126</sup> De Pauw, baseava suas idéias de animalidade dos ameríndios nas teses de dominicanos como o licenciado Gregório (1512), frei Tomás Ortiz (1525) e frei Domingos de Betanzos (1528-1538), seguidos pelo jurista Gregório Lopez de Tovar, os quais negaram aos índios os atributos tomistas da humanidade. Dizia Ortiz: “nunca criou Dios más cozida gente en vícios y bestialidades, sin mistura de bondad ... o policía”. Estas palavras que atribuíam um caráter bestial aos indígenas inspiraram de Pauw, que passou a ridicularizar os jesuítas, pois segundo ele estes padres davam do indígena um retrato eloqüente, simpático e humano, a fim de persuadir os reis e seus protetores europeus de que o seu dinheiro estaria sendo bem empregado em conversões efetivas. Assim, até os aspectos negativos dos indígenas narrados pelos padres, como “as deploráveis tendências ao canibalismo, às ferozes mutilações, a voracidade e a bebedeira”, eram postos em destaque com o propósito de ressaltar a firmeza, a paciência e o espírito de sacrifício dos “bons padres”.<sup>127</sup> De Pauw utilizava-se ainda de argumentos clássicos de protetores dos indígenas como Bartolomé de las Casas para fundamentar sua tese sobre a fraqueza do índio americano. Na *Brevísima relación de la destrucción de las Indias occidentales*, Las Casas enfatizara a debilidade física dos indígenas, sendo estes supostamente frágeis como os fidalgos da Espanha e, por conta disso, inaptos para o trabalho manual.

A efervescência de idéias no mundo científico a respeito da figura do indígena no século XVIII faria com que ele se tornasse objeto de curiosidade, sobretudo de europeus. A caça aos *botocudos*, encabeçada pelo príncipe regente D. João abriria os caminhos aos sertões do Brasil, e também ao interesse de naturalistas e viajantes que os percorriam. Assim, pelos idos de 1818, o príncipe renano Maximilian zu von Wied-Neuwied levaria um *botocudo* para a Alemanha, acolhendo-o em seu palácio, onde posaria para vários pintores, vindo a falecer somente em 1832.<sup>128</sup>

Interessa salientar que a questão da humanidade dos índios e de sua suposta capacidade de civilização tinha implicações na política indigenista da Corte portuguesa a partir de 1808. Naquele ano, as preocupações do governo de D. João recaíam sobre as vastas regiões menos povoadas. O entrave à civilização seria, portanto, a presença dos indígenas nestas localidades, como os chamados *botocudos* que habitavam o vale do Rio Doce entre as

---

<sup>126</sup> Manuela Carneiro da Cunha. Legislação... Op. Cit, p.7.

<sup>127</sup> Antonello Gerbi. Op. Cit, p.60.

<sup>128</sup> Idem, Ibidem, p.8.

Capitanias de Minas Gerais e Espírito Santo, Capitania da Bahia e o sudoeste da Capitania de São Paulo, sobretudo na região de Guarapuava.

No que concerne especificamente a esta última localidade, a partir de 1808 a necessidade de formação de barreiras contra o avanço dos espanhóis levaria D. João a empreender a conquista dos limites a sudoeste da Capitania de São Paulo. Em 1808 D. João, em carta ao capitão general da Capitania de São Paulo, Antonio José de Franca e Horta, determinava a ocupação dos sertões, ordenando a perseguição aos “índios infestadores do meu [seu] território”. Em 1809, num tom mais ameno, o príncipe regente sugeria a utilização do Plano Rendon para a “civilização dos índios”, criado em 1798, pelo recém nomeado Diretor Geral das aldeias da Capitania e São Paulo, José Arouche de Toledo Rendon a pedido do governador da mesma capitania, Antônio Manuel de Melo e Castro Mendonça. O plano Rendon propunha iniciativas para colocar o *gentio* “no estado dos demais vassalos, a fim de que se misturem com os brancos e se façam úteis ao Estado”<sup>129</sup> e seu autor estava imbuído da tarefa de verificação do cumprimento das medidas estabelecidas pelo “Diretório dos índios”, como a reunião dos indígenas nos aldeamentos na tentativa de civilizá-los. Embora Rendon estivesse preocupado com a defesa de interesses dos aldeados, a imagem dos indígenas esboçada por ele era detratora:

“Ainda que geralmente se descubra nos índios muita languidez, baixeza de espírito, nenhuma ambição, nem de bens, e nem mesmo de honra, contudo eles são homens, a quem a natureza não podia negar aquela porção de amor próprio, que bem regulado os conduz para a virtude e para a glória”<sup>130</sup>.

Ainda em 1809, D. João enviaria nova correspondência a Franca e Horta e, num tom ameno, discorreria sobre a possibilidade de utilização dos índios como contingente humano para o povoamento dos sertões. Ainda sim, ressaltaria a legitimidade da guerra caso os indígenas resistentes ameaçassem os demais “vassalos da Coroa”<sup>131</sup>. Cabe ressaltar aqui a ausência de leis ou procedimentos coerentes com relação ao tratamento aos indígenas. As decisões acerca desses povos oscilavam entre “liberdade” e “escravidão”, violência ou brandura. Não se pode dizer, portanto, que houvesse uma política indigenista vigorando no período e que esta seja dada da mesma forma em toda a América portuguesa. Apesar disso,

<sup>129</sup> Rosângela Ferreira Leite. “A política joanina para a ocupação dos sertões. (Guarapuava 1808-1821)”. *Revista de História*, 2º. Semestre de 2008, pp.170-171.

<sup>130</sup> José Arouche de Toledo Rendon. “Memória sobre as aldeias de índios da Capitania de São Paulo”. Apud. John Manuel Monteiro. “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. Disponível em: [http://www.ufes.br/ppghis/dimensoes/artigos/Dimensoes14\\_JohnManuelMonteiro.pdf](http://www.ufes.br/ppghis/dimensoes/artigos/Dimensoes14_JohnManuelMonteiro.pdf), acessado em 25/05/2010.

<sup>131</sup> Rosângela Ferreira Leite. Op. Cit, p. 173.

pode-se dizer que o debate indigenista estava organizado em duas tendências neste início de século: para uma parcela dos pensadores o atraso e inferioridade dos indígenas eram dados por conta de ações dos maus governantes, administradores e religiosos. Inspirados pelas teorias sobre a perfectibilidade do homem, estes pensadores opunham-se a outro grupo que se apoiava nas crescentes teorias sobre degenerescência e raça. Para estes últimos, os indígenas estariam fadados ao desaparecimento, pois, ainda que sobrevivessem ao extermínio e epidemias, seriam superados pela marcha da civilização.<sup>132</sup>

Nos primeiros anos do século XIX, portanto, a questão que se colocava era: praticar o extermínio ou tentar educar, civilizar e incorporar os índios na sociedade civil? Nos séculos anteriores a educação dos indígenas esteve relegada aos missionários, principalmente os jesuítas. Com a ausência dos inacianos, após a expulsão em 1759 e com a revogação do “Diretório dos índios”, em 1798, não há uma política consistente e unificada concernente aos índios. Em notícia publicada na *Gazeta do Rio de Janeiro* – voz oficial do governo – de 7 de abril de 1809, em meio às notícias sobre as guerras napoleônicas e o papel da Inglaterra na defesa de Portugal, a questão aparece timidamente:

“(…) Se unirmos a estas considerações (os ingleses seriam aqui acolhidos sem discriminação com relação à religião) as outras muito sábias e luminosas resoluções, que S.A.R tem tomado para facilitar a comunicação do interior dos seus imensos Estados do Brasil franqueando as comunicações desde o Pará até as capitanias do Sul do Brasil, procurando a civilização dos Índios e contendo os mais bárbaros de que se vem os mais incríveis sucessos, facilitando as navegações dos importantes Rios... animando a industria do interior, procurando estender as luzes do povo, dando princípios e estudos aos que se empregam na Marinha, Artilharia, e Engenharia, sem lembrar o reconhecimento dos matos e dos bosques, que podem dar imensas madeiras para o comércio e a navegação, favorecendo muitas novas culturas e produções que se tem introduzido no Brasil, quais a Pimenta, o Cravo da Índia, a Canhamo, a Cochenilha, o trabalho das Nitreiras Naturais e artificiais, então é que se pode formar uma justa idéia do que a Monarquia Portuguesa deve ao grande e Augusto Príncipe que a governa, e dos justos motivos porque é tão devidamente adorada pelos seus povos”<sup>133</sup>.

A notícia transcrita acima trata dos benefícios que o comércio com a Inglaterra traria, e fora publicada mais de um ano após a abertura dos portos. Nesse momento, a influência britânica na América portuguesa colocava em questão a utilização da mão-de-obra escrava

---

<sup>132</sup> John Manuel Monteiro. “A memória das aldeias de São Paulo...”. Op. Cit, p.20.

<sup>133</sup> *Gazeta do Rio de Janeiro*, 7 de abril de 1809.



negra e era cada vez mais crescente a pressão dos britânicos para o fim do tráfico negroiro.<sup>134</sup> O Brasil, reinserido no comércio mundial sob a liderança da Grã-Bretanha, teria nos indígenas que habitavam os sertões, principalmente os índios bravos (bárbaros, como sugere o texto), um entrave para o desenvolvimento econômico, a partir da exploração dos recursos naturais, daí a importância de civilizar esses povos por meios tidos como pacíficos, como os aldeamentos, ou violentos.

Diante da efervescência dos acontecimentos na Europa, a questão indígena colocava-se como secundária na *Gazeta do Rio de Janeiro*. Assim, embora a Carta Régia assinada por D. João referente à guerra justa aos *botocudos* seja datada de 1808, nas publicações deste periódico apenas posteriormente o assunto será tratado. Esse silêncio parece proposital, pois a *Gazeta* deliberadamente silenciava sobre questões conflitivas, complicadas para a preservação, na América, da unidade monárquica. Em 14 de dezembro de 1811, a *Gazeta* trouxe a público um ofício do alferes Julião Fernandes Leão, militar inscrito na Junta de Conquista e Civilização dos Índios e Navegação do Rio Doce da Capitania de Minas Gerais. O texto, reproduzido meses depois pelo periódico baiano *Idade d'Ouro do Brasil*, narra o apoio do comandante à utilização da força em detrimento dos modos brandos de civilizar os indígenas:

“Por este Ofício claramente se reconhecerá o grande proveito que se tem colhido de Sabias, Luminosas e Paternais Providencias de S.A.R. a bem da Civilização dos Índios, com o estabelecimento das Divisões Militares em todo o imenso terreno ocupado por Nações Selvagens, que unicamente se ocupavam em destruir nossas culturas, em assassinar, em devorar nossos compatriotas. O sistema de brandura, de sofrimento e de humildade que alguns, ou por mal intencionados, ou por ignorância dos horrosos acontecimentos, ou por afetação de princípios de Filantrópicos inculcam, como unicamente admissível para a Civilização dos *Botocudos*, nada tendo produzido a este fim, apesar das grandes despesas da Real Fazenda, e dos sacrificios das vidas e das culturas dos Vassallos de S.A.R.”<sup>135</sup>

Percebe-se pela fala do Comandante Julião o apoio à aplicação da guerra justa, em conformidade com a Carta Régia de 13 de maio de 1808. A brandura é tida pelo autor como ineficiente e cara aos cofres reais, portanto, sugere o uso da força para submeter tais povos aos portugueses. No documento é mencionada ainda a antropofagia, costume indígena que,

<sup>134</sup> Responsáveis pelo desenvolvimento extenso do tráfico moderno de escravos, os portugueses fizeram deste comércio de seres humanos o seu braço direito. Dessa maneira, D. João resistiu às pressões do Ministério do Exterior britânico para a supressão do tráfico, e em 1810 restringindo a captura de escravos às regiões da África que pertenciam a Portugal. Alan K. Manchester. “As tentativas da Inglaterra para abolir o tráfico escravo português, 1808 – 1822”. *Preeminência inglesa no Brasil*. São Paulo, Ed Brasiliense, 1973, pp.144-164.

<sup>135</sup> *Gazeta do Rio de Janeiro*, 14 de dezembro de 1811.

conforme vimos, desde o período colonial, aparecia como uma das principais alegações para combater os povos indígenas com armas. Além disso, o aldeamento e a sujeição de grupos indígenas às leis portuguesas são vistos positivamente:

“[O método da brandura] não pode merecer comparação com o Sistema adotado na Carta Regia de 13 de Maio de 1808: depois dessa feliz época cessarão os clamores dos Povos e as horrorosas cenas de antropofagia, em que eram sacrificados os nossos compatriotas, quando persistiam em suas habitações e culturas nas vizinhanças de *Botocudos*: tornarão para os seus abandonados lares muitas famílias e neles se conservam em paz, e aplicadas á cultura dos seus terrenos: todos os dias se levantam novos estabelecimentos nestes vastos sertões: abrem-se estradas para a comunicação dos povos, aparece a Barbara Nação dos Índios *Xamixunas* pedindo a paz, e sujeitando-se a viverem em Aldeias debaixo das nossas Leis; aparecem finalmente pela primeira vez os *Botocudos* com suas mulheres e filhos, e dão mostras de reconhecerem a nossa superioridade, e de quererem a nossa amizade”<sup>136</sup>.

Na mesma publicação, a correspondência particular do capitão-mor José Pereira Freire de Moura, nascido em Salvador, mas fixado em Vila Rica, Capitania de Minas Gerais, desde fins do século XVIII supostamente atesta a necessidade de utilização da força no trato com os *botocudos*, em concordância com os métodos utilizados pelo comandante Julião, uma vez que a brandura não se faria eficiente para atrair e aldear os referidos índios. Destaca-se, no documento, a ampla e irrestrita utilização do termo *botocudo* e a esperança de aldeá-los, o que constituía uma novidade para o pensamento da época, visto que a este grupo indígena recorriam os piores julgamentos e medidas:

“O Alferes Julião, em fim, conseguiu, o que nunca pude, pois ao seu Quartel de S. Miguel tem vindo as Botocudas e eu aqui as espero brevemente: eu tenho grandes esperanças de se verem os Botocudos aldeados, e será isto uma novidade guardada para ilustrar o Governo. Não tem sido perseguidos os Índios pelas nossas tropas sem que se tenham primeiramente esgotado todos os meios de brandura, fazendo-lhes propor pelos competentes Línguas as nossas pacíficas intenções, e sem que eles se apresentem de mão armada, e nos tenham causado algum dano”<sup>137</sup>.

Segundo a Portaria de 15 de novembro de 1811, assinada pelo Conde de Palma, governador de Minas Gerais, um misto entre brandura e violência deveria ser usado no trato com os indígenas da capitania. Tidos como obstáculos à agricultura, criação de animais, navegação e tudo o mais que fosse considerado como relacionado à possibilidade de rendas,

---

<sup>136</sup> Idem.

<sup>137</sup> Idem.

os índios deveriam ser primeiramente atraídos pelos portugueses através da brandura; entretanto, aqueles que resistissem deveriam ser submetidos à violência das armas:

“Por quanto, havendo-se ordenado ao alferes Comandante da 2<sup>a</sup>. Divisão do Rio Doce, João do Monte da Fonseca, que construísse embarcações próprias para nelas se transportar com parte da sua Divisão á Capitania do Espírito Santo, ou a qualquer outra onde fosse desaguar hum Rio descoberto pelo mesmo Comandante, o qual se supõe ser o de Santa Maria (...) cumpre que o referido João do Monte em todo o progresso da sua viagem, faça as mais exatas diligencias para individualmente, não só as direções que torna o mencionado Rio, mas também as comodidades, ou obstáculos, que oferece aquela navegação, examinando outrossim com todo o cuidado as margens de hum e outro lado do Rio, procurando entrar no exato conhecimento dos terrenos adjacentes, e marcando aqueles que mais próprios lhe parecem para estabelecimento da Agricultura, criação de gados, mineração, tratando, quanto possível seja, com maior brandura e boa fé as diferentes Nações de Índios silvestres que encontrar, uma vez que as ditas Nações ou famílias procurem sinceramente nossa amizade, sujeitando-se desde logo às saudáveis Leis do P.R.N.S., e repelindo com toda a energia aquelas outras, que vierem de força armada, ou que pretenderem atraiçoar a nossa gente com enganos, de que se costumam servir para hum tal fim”.<sup>138</sup>

O empecilho ao progresso, representado pelos indígenas não aldeados, aparece no periódico baiano *Idade d'Ouro do Brasil* de 17 de dezembro de 1811. Segundo o relato do cabo de Esquadra José Correa dos Santos e Albuquerque, o recém citado alferes Julião Fernandes Leão abria uma estrada nas proximidades do Rio Jequitinhonha quando um grupo de *botocudos* iniciou contato:

“(...) Depois de ter encontrado vários gentios de ambos os sexos que apenas o viam fugiam precipitadamente, aconteceu que hum gentio viesse á estrada fazendo vários sinais de quem lhe queria falar. Mandou ele então ahuma mulher da raça deste que por achar que era menor de idade para a Povoação, que entendia perfeitamente os idiomas assim Português como nativo que lhe falasse. Mandou este dizer que queria aliança. Depois de varias perguntas, que se lhe fizeram, mandou-lhe que trouxesse algumas mulheres de sua nação, por parecer ao dito Comandante mais domável este sexo pela sua natural brandura, ao que respondeu o Botocudo (que assim se chama a esta qualidade de gentio) que ele o faria de boa vontade, porém que as mulheres de sua Nação eram muito timoratas , e que não viriam, se lhes não fossem primeiro algumas Portuguesas, que por meio de rogativas, e persuasões as reduzissem, que ele se obrigava a restituí-las”<sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup> Idem.

<sup>139</sup> *Idade d'Ouro do Brasil*, 17 de dezembro de 1811.

Nesta situação, o comandante Julião, embora afeito ao uso da força no trato aos indígenas, aderiria aos meios brandos na tentativa de estabelecer aliança com grupos dos genericamente chamados *botocudos*. Nota-se no excerto a representação da mulher indígena enquanto ser mais dócil em meio a feras, por isso mesmo, requisitada para as negociações com os portugueses:

“Mandou então o Comandante a interprete com outra mulher em companhia do dito Botocudo, que estiveram na Aldeia destes gentios o resto daquele dia, e o espaço da noite, voltarão no outro dia trazendo uma filha do Botocudo, e participarão o bom agasalho, e afagos, que lhe fizeram os gentios. Todos os colonos e mesmo o Comandante mimoziam, e mostraram o agrado possível a esta donzela, voltou esta para a sua Aldeia mostrando-se muito agradecida, e tornou no dia seguinte trazendo varias familias, que prefaziam o numero de 50 entre mulheres e meninos de ambos os sexos. Convidarão civilmente ao Comandante, aos Colonos para irem á sua Aldeia, aceitou o Comandante o convite para melhor explorar aqueles lugares e seus habitantes”<sup>140</sup>.

Segundo a notícia, a docilidade com a qual os portugueses teriam tratado a índia levaria o comandante ao encontro da tribo. Entretanto, a inconstância selvagem faria perigoso o contato. Pode-se antever pelo excerto a dificuldade das relações entre portugueses e indígenas:

“Na madrugada seguinte partirão para a Aldeia, onde foram bem recebidos, e hospedados pelos principais destes gentios; não deixou este bom Comandante, e a sua comitiva de admirar as bellissimas madeiras de construção de que era composta aquela espessa mata, a fertilidade daqueles sítios incultos, e a amenidade do lugar: Continuou a fazer domável este gentio tão bruto, como as mesmas feras com quem habitam, já com carinhos, já com dádivas de viveres, tornando-os de tal sorte favoráveis aos Portugueses que esta Nação, que habita ao Norte da estrada vendo que em uma ocasião saiam da parte do Sul da dita estrada alguns gentios da mesma qualidade e só diferente habitação correrão precipitadamente a tomar armas em defesa dos Colonos dizendo que o Capitão Orucua? (o comandante de Aldeia do Sul) era muito valente, e que havia fazer com os Portugueses o mesmo que praticavam com eles. Então se manifestou amplamente a prudência do Comandante e dos Colonos acomodando-os do modo possível, e ficam tratando de conciliar estas nações, dando-lhes até a ferramenta; que levava para eles melhor poderem fazer as suas lavouras, causa por que parou a abertura da estrada”<sup>141</sup>.

À semelhança do que ocorria em séculos antes, havia, em muitas circunstâncias, a *necessidade* de brandura com os índios, independentemente de estes serem tidos ou não, a

---

<sup>140</sup> Idem.

<sup>141</sup> Idem.

princípio, por bárbaros. Era uma questão de sobrevivência nas terras da América. Como estas não estão totalmente colonizadas no início do XIX, ainda é uma questão de sobrevivência tolerar/tratar/conviver com índios que, de preferência, deveriam ser exterminados. Esse mecanismo/necessidade é muito importante, pois se reporta a uma das estruturas da colonização que se fazem notar aqui nesse momento, e que terá forte impacto na produção posterior de imagens.

Ainda no século XIX os indígenas eram objeto de curiosidade para os portugueses, e os traços de desvio com relação à cultura européia são ressaltados em outro texto publicado pela *Idade d'Ouro do Brasil*, sobre os índios com os quais se deparou por ocasião da construção da estrada de Minas Novas para a Vila de Porto Seguro, os quais são assim descritos:

“Esta qualidade de gentio não é de cor vermelha, como aqueles, a que vulgarmente apelidamos Caboclos: são claros, e corados, tem o cabelo fino, e anelado, gentis de corpo, barba fechada; não tem outra qualidade de compostura, que uma folha no lugar, que a modesta os obriga a cobrir servindo-lhe de defesa contra as mordeduras dos insetos resinas de diversas qualidades, e cores, com que untam o corpo. É uso entre eles logo que chegam à adolescência furar o beijo inferior, introduzindo nele um tomo (...) de madeira, que pela continuação vai abrindo cada vez mais este furo de tal sorte, que metem depois uma taboinha redonda, segurando a com a borda do beijo, que fica guarnecendo esta taboinha pela parte de fora, e prendem a outra parte no ligar dos dois dentes incisivos inferiores, que tiram para este fim”<sup>142</sup>.

Destaca-se que, neste início de século, os portugueses estão se deparando com índios que eles não conheciam no Brasil, e isso em regiões não muito distantes do centro-sul. Diante dessa novidade, os portugueses recorrem a artifícios tradicionais, construídos ao longo dos séculos: bestializam os índios. Aqui há, claramente, a reprodução de um estigma, longamente maturado, que por vezes emerge na representação dos indígenas.

A ausência de roupas, os adereços decorativos usados pelos índios são descritos, revelando muito sobre as visões tidas pelos colonizadores a respeito destes povos. Na continuidade do texto, a animalidade e a fereza são ressaltadas:

“Arrancam também as sobrancelhas, e pestanas com resinas viscosas, cortam o cabelo deixando tão somente um circílio: furão as orelhas e introduzem uns tornos de madeira, a sua comida é toda a qualidade de caça assada, abusando da carniça crua, de que usam outros gentios brabos; são

---

<sup>142</sup> *Idade d'Ouro do Brasil*. 20 de dezembro de 1811.

dóceis de gênio de tal sorte, que tendo o Comandante já mencionado Ordem Superior de os prender, e usar de armas contra eles em vez de usar dela, os afaga”<sup>143</sup>.

A dificuldade de civilização dos índios era outro elemento de continuidade em relação aos anos de colonização. A imagem dos indígenas como vagabundos e pouco dados ao trabalho persistia nestes primeiros anos do século XIX, como se percebe através da fala do governador do Maranhão, Luis da Mota Feo e Torres, cujas preocupações incidiam sobre o fato de a Capitania que governava ter uma pequena população indígena aldeada, o que constituía motivo de preocupação. Os índios, acostumados ao movimento migratório, resistiam a fixarem-se nos aldeamentos. As fugas eram entendidas pelos colonos como inaptidão dos indígenas ao trabalho:

“(…) As vilas, que hoje se compõe de mais moradores brancos do que Índios, são as que se acham mais civilizados, e tem tido muitos mais progressos em população agricultura, e comércio, vivendo os poucos Índios, que residem nela assim como os que residem nas vilas, que mais deles se compõe muito pouco civilizados, rústicos, e inclinados a costumes bárbaros, tendo só prestam para o serviço braçal quando a ele são obrigados de que muita e muitas vezes fogem, e desertam para viver na inação, a que geralmente são propensos. A outras vilas que não tem crescido em população com os moradores brancos, da parte dos Índios vão sempre em decadência porque quanto nos sertões desta capitania não os há selvagens, que sejam apanhados e recolhidos as vilas para o seu surgimento, e depois disto os que estão avilados, ou são inclinados a bárbaros costumes, e por conseqüência sempre atentos a viver fúgitivos e vagabundos nos matos, sustentando-se de furtos, caças, e frutos silvestres, ou os que são de melhor inclinação, fogem mais antes para viver de officios mecânicos e jornaleiros nas povoações vilas e cidade, e agricultura dos brancos aqueles porem, que se sujeitam ao estabelecido sistema de viver avilados subordinados as leis com seus legítimos principais”.<sup>144</sup>

Devido ao quadro apresentado, pode-se dizer que, se durante a segunda metade do século XVIII o projeto pombalino do Diretório, como já tratado, visava o fim da escravização e a incorporação dos grupos indígenas ao restante da população. Nas duas primeiras décadas do século XIX, as políticas governamentais voltadas às populações indígenas” tiveram outro viés. Por um lado, devido à ausência de um plano consistente voltado para as populações indígenas, em algumas regiões do Brasil, a aplicação do Diretório (revogado em 1798) ainda vigorava. Como aponta Manuela Carneiro da Cunha, em 1819 os diretores das aldeias continuavam, como prescrevia o Diretório, recebendo uma porcentagem da produção dos índios, ainda que menor do que aquela à época da lei pombalina. Em alguns casos de interesse da Coroa, os diretores eram pagos pela Real

<sup>143</sup> Idem.

<sup>144</sup> Projeto Resgate Paraíba. *Carta*, D.2853, Paraíba, 06/09/1808.

Fazenda. O resultado de tal situação teria sido uma sobreexploração do trabalho indígena expresso pelo “Requerimento feito a S. Magestade em nome dos índios domesticados da capitania da Bahia”. Diziam os índios:

“Se podemos ser escravos de muitos senhores, o ficamos sendo de um só homem, debaixo de especioso nome de administração que a este título lhe foi concedido”.<sup>145</sup>

No século XIX, a questão indígena no Brasil, segundo Manuela Carneiro da Cunha, se converteria “essencialmente numa questão de terras”. Em alguns locais, como na Amazônia, a falta de recursos para a compra de escravos africanos faria com que a mão-de-obra indígena continuasse fundamental. Sob o reinado de D. João, as terras conquistadas em guerra justa declarada pela Coroa eram tidas como devolutas (carta régia de 2/12/1808), uma novidade significativa para a época. Essas terras deveriam ser dadas aos milicianos, fazendeiros e moradores pobres, estimulando, portanto, o estabelecimento de colonos. Supunha-se que estes instruiriam os índios no trabalho agrícola, nos ofícios mecânicos e na religião católica. Como os índios costumavam fugir das aldeias e se refugiar nas matas, ocupá-los com o trabalho nas terras era um meio de cortar-lhes a retirada. Na “Memória sobre a civilização dos Índios e distribuição das matas oferecida a sagrada Pessoa d’El Rei Nosso Senhor”, em 1816, o desembargador José da Silva Lisboa propunha a derrubada de todas as matas e a distribuição das terras a homens ricos que dessem emprego agrícola aos índios.<sup>146</sup>

A autonomia dos índios, ainda que não fosse ampla e recorrente, incomodaria os brancos, principalmente quando os índios ganhavam cargos públicos. No ano de 1807 o desembargador Ouvidor da Paraíba, João Severino Maciel da Costa, repassou ao Governador da Capitania de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, seu relatório sobre os índios no Rio Grande do Norte, os quais não seriam capazes de ocupar os cargos de juizes e capitães de índios pelos seguintes motivos<sup>147</sup>:

---

<sup>145</sup> Manuela Carneiro da Cunha. “Requerimento feito a S. Magestade em nome dos índios domesticados da capitania da Bahia”. *Legislação indigenista...* Op. Cit, pp.11, 12.

<sup>146</sup> Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro ms. I-28, 31, 40. Manuela Carneiro da Cunha. *Legislação...* Op. Cit, pp.16,17.

<sup>147</sup> Carlos Fernando dos Santos, relatório de atividades como voluntário na pesquisa “Contribuição ao Estudo da Resistência Indígena no Nordeste do Brasil – século XIX” Op. Cit.

“(…) Levou a Real Presença do Capitão mor governador do Rio Grande do Norte, no que pede que Sua Alteza Real se digne ordenar aos ouvidores desta comarca não admitam Índios Para Juizes Ordinários nas suas Vilas, tomando por fundamento as irregularidades e indecências que se seguem de tal admissão, e por ser o deboche e a má fê são palavras formais do governador/ próprios dos mesmos Índios. Eu vou obedecer a Vossa Excelência dizendo francamente o que pode alcançar mesma fraca inteligência. Se pois, as indecências e irregularidades de que fala o Capitão mor Governador são provenientes dos maus costumes dos Índios, julgo ter- lhe respondido; se porém ele quer falar de cor tosta dos Índios, e assenta que fica mal a justiça e aos estabelecimento Portugueses andarem estes homens avermelhados pela sede da Magistratura, emparelhados com os brancos, não tenho que responder, certo de que o Augustíssimo Restaurador da liberdade deles sabia muito bem da diferença das Cores. Os chefes das famílias indianas que andam na governança e nos postos de Capitães Mores das Vilas, tem grande ascendência e império sobre as outras; império fortemente corroborado pelo espírito de partido e de corporação que tem fomentado o desprezo e o ódio público com que os Índios em qual são tratados pelos Brancos, desgostadas estas famílias distintas vendo derrubado o único contrapeso contra os ataques dos Brancos, de entrarem elas nos empregos de jurisdição, seria fácil persuadirem os mais que os Brancos pretendiam renovar o antigo cativo, e desertarem todas, principalmente estando bem perto; para poderem escutá-lo nas terras incultas que ocupam ainda agora as Nações Selvagens”.<sup>148</sup>

O texto refere-se às “Nações selvagens”. O termo “nação” tinha vários sentidos e um deles era designar uma mesma origem ou identidade étnica. Os diversos grupos indígenas eram referidos dessa maneira, como “Nação *guaycuru*” ou “Nação *carijó*”. Na concepção européia, também variada, “Nação” poderia designar um conjunto de reinos ou, como atesta o dicionário Bluteau: “nome coletivo que se diz da Gente”. Essa concepção era anterior ao Estado-nação absolutista predominante no início do oitocentos. Nesse momento, a expansão de novas idéias virá desembocar, adiante, no Estado-nação, fundado no liberalismo constitucional, concebido como união de indivíduos iguais e livres (ainda que esta condição estivesse por ser alcançada).<sup>149</sup>

Em 1814 o fim da guerra peninsular tornaria aparentemente desnecessária a presença da realeza na América Portuguesa. Durante o Congresso de Viena – ocorrido entre os anos de 1814 e 1815 - houve a redefinição das fronteiras e a normalização das relações diplomáticas das várias nações envolvidas nas guerras napoleônicas. Com isso, Portugal obteria o reconhecimento de domínios e fronteiras, o que, no tocante ao direito internacional, resguardava a permanência de D. João na América, conferida pelas potências legitimistas européias. Entretanto, ficar ou não no Brasil continuaria a ser um sério problema interno para

<sup>148</sup> Projeto Resgate Pernambuco. *Relatório*, D. 17883, Goiana, 06/06/1807.

<sup>149</sup> Marco Morel. “O mau selvagem: índios invisíveis ...”, Op. Cit, pp.125,126.



os portugueses até 1820. Em 16 de dezembro de 1815 uma carta de lei elevava o Brasil à condição de Reino, unido a Portugal e Algarves e, no ano seguinte, um alvará régio dava ao príncipe D. Pedro o título de “Príncipe Real do Reino Unido de Portugal, e do Brasil e Algarves e duque de Bragança”<sup>150</sup>.

Após 1815 pairaria entre a elite dirigente do Reino de Portugal um sentimento de “orfandade”, uma vez que a transferência da corte para o Rio de Janeiro perdera seu caráter circunstancial e a elevação da antiga colônia a reino indicava, para alguns, uma troca de papéis entre Portugal e sua principal colônia. O que ocorreu, entretanto, não foi uma troca de papéis, e sim uma equiparação de estatuto político entre ex-metrópole e ex-colônia. Para os políticos do Gabinete do Rio de Janeiro, todavia, a criação do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, em 1815 parecia uma tentativa de sustentação da política imperial e territorial da monarquia portuguesa. Como equaciona Ana Cristina Araújo, o corpo político assentava-se no reconhecimento de três entidades territoriais dotadas de personalidade política: Reinos – União – Príncipe. Assim, os *Reinos* estariam unidos por um laço indestrutível de *União* e sujeitos a um único poder soberano, representado pela figura do *Príncipe*.<sup>151</sup>

A situação de legítima igualdade e paridade entre os reinos deixaria antever, no plano simbólico, a decadência do sistema imperial português e a fragilidade do regime político em vigor. A criação do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves representava, para setores reformistas ilustrados, o fim da condição colonial do Brasil. Além disso, ainda que simbolicamente, o novo Reino converteria um vasto território de capitanias conglomeradas sob o governo de um mesmo príncipe em uma “entidade política dotada de precisa territorialidade”<sup>152</sup>.

No que tange às visões acerca dos povos indígenas, é importante salientar que, em 1815, a equiparação de estatutos entre o Reino do Brasil, unido a Portugal e a antiga metrópole, terá implicações na posterior formulação do processo de separação e construção nacional. Apesar do novo estatuto jurídico, no Reino do Brasil não desapareceriam as idéias de “catequese e colonização”, colocadas durante os séculos anteriores.<sup>153</sup>

A transferência da Corte, em 1808 e a elevação do Brasil a Reino Unido rompiam as relações coloniais e acelerava um processo que, em 1822 culminaria na independência do Brasil. A união dos reinos criara um novo espaço onde a instabilidade se acentuaria após 1817

<sup>150</sup> Ana Cristina Araújo. “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, p.262.

<sup>151</sup> Ana Cristina Araújo. Op. Cit, pp.262, 263.

<sup>152</sup> Tal idéia é de autoria de István Jancsó e foi apropriada pela autora. Ana Cristina Araújo. Op. Cit, p.267.

<sup>153</sup> Fernanda Sposito. Op. Cit, p.41.

com a Revolução Pernambucana, que revelava a vivacidade do ideário republicano, ainda que um ideário mal definido, e colocava em risco as unidades territorial e monárquica; do outro lado do Atlântico, revoltosos europeus intentariam a partir de 1820, reformar o regime, buscando vias alternativas à casa dos Bragança no quadro do sistema monárquico-constitucional liberal.<sup>154</sup> Em Portugal a eclosão da Revolução do Porto levaria à convocação, em 1820, dos deputados a Lisboa para a elaboração da Constituição da nação portuguesa. D. João VI permaneceria na América portuguesa até abril de 1821, quando a unidade política assentada na unidade dinástica estava ameaçada. Nesse contexto, a acomodação dos grupos indígenas dentro do Império português, em sua derrocada, foi razão de discussão nas Cortes de Lisboa, onde cinco projetos foram apresentados, todos visando resolver conflitos com indígenas hostis, a partir da redefinição do Império Português.<sup>155</sup>

Na apresentação dos projetos, Domingos Borges de Barros representou a Bahia. Francisco Muniz de Tavares foi proponente por Pernambuco. José Bonifácio de Andrada e Silva propôs texto em nome de São Paulo e o Grão-Pará enviou duas propostas, por Caetano Ribeiro da Cunha e Francisco Ricardo Zany. Todas elas propunham, em maior ou menor grau, uma solução para a questão indígena que contemplava o trabalho missionário na civilização dos índios. Borges de Barros sugeriu a introdução de missionários protestantes como meio eficaz de execução da catequese. Muniz Tavares, Ricardo Zany e Ribeiro da Cunha aludiram as propostas à resolução de problemas locais. Já Bonifácio de Andrada e Silva apresentou um plano mais concreto em relação ao tratamento a ser dado aos indígenas, todavia este plano foi deixado de lado pelos constituintes, sendo resgatado apenas em 1823, em outro contexto. A proposta de Ricardo Zany, por sua vez, além da catequese propunha a escravização dos índios por sete anos e pareceu ter sido o projeto mais aceito naquele momento<sup>156</sup>.

Uma proposta paralela destacar-se-ia daquelas apresentadas nas Cortes de Lisboa, a de João Severiano Maciel da Costa, futuro Marques de Queluz e Ministro de D. Pedro I. Em suas “Memórias sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil”, ele sugeria a utilização dos indígenas como possível forma de supressão do tráfico de escravos. Para isso, deveria ser feito um trabalho mais “policia” que tutelar nas aldeias, colocando-se claramente contra a maneira como fora aplicado o Diretório. Propunha ainda a formação de colônias agrícolas com crianças, a quem se deveria educar e ensinar trabalhos agrícolas. Como sintetiza Sposito: “No contexto de readequação do Império português que culminou

---

<sup>154</sup> Ana Cristina Araújo, Op. Cit, p.267.

<sup>155</sup> Fernanda Sposito, Op. Cit, p.52.

<sup>156</sup> Idem, Ibidem, pp.52-53.

com a independência brasileira, os indígenas deveriam ser levados em conta, nem que fosse para a resolução de outro aspecto, o fim do tráfico”. O projeto de Queluz, entretanto, não chegou a ser praticado no momento complexo de afirmação e formação do Império brasileiro.<sup>157</sup>

A guerra justa contra os botocudos (e estendida a outros grupos indígenas, como já visto) autorizada pelas Cartas Régias de 1808 foi revogada somente durante a Regência, em uma lei de 27 de outubro de 1831. Até a proclamação da independência, em 1822, a questão indígena estava posta em torno da ausência de um plano consistente e da ofensiva contra os índios tidos como bravos. Durante o Primeiro Reinado (1822-1831), políticas indigenistas passariam a ser discutidas, sobretudo no momento de atuação da Assembléia Constituinte, em 1823. Verifica-se ainda, uma opção oficial pelo abrandamento do trato com os indígenas, ainda que, em diversas localidades, a violência contra os indígenas, a escravidão e as lutas de resistência ainda permanecessem.

### **O olhar artístico: imagens a respeito dos indígenas na arte oitocentista (1816-1831).**

Com a queda de Napoleão Bonaparte, em 1815, Portugal retomaria os laços culturais com a França, tida como símbolo de nação civilizada. Em 1816 chegou ao Rio de Janeiro a missão artística francesa, chefiada por Joaquim Lebreton e da qual faziam parte os escultores Auguste Marie Taunay, Marc e Zéphirin Ferrez, o arquiteto Grandjean de Montigny e os pintores Nicolas Antoine Taunay e Jean-Baptiste Debret. Parte dessa missão era, justamente, formada por artistas simpáticos a Napoleão, e com sua derrocada perderam espaço em seu país de origem.

Um dos artistas que merece destaque é Debret, que ao dedicar-se à observação de costumes da terra, demonstrou especial interesse pelos povos indígenas que habitavam o território. Debret viveu no Brasil entre 1816 e 1831, e entre 1834 e 1839 publicou sua obra *Voyage Pittoresque et Historique au Brésil, ou séjour d'un artiste français au Brésil, depuis 1816 jusqu'en 1831 inclusivement*, composta por três tomos.<sup>158</sup> O primeiro dele dedicado aos indígenas; o segundo aos escravos negros e o terceiro as cenas cotidianas e manifestações culturais, como festas. Compõem a obra 153 pranchas elucidadas por textos que trazem as

---

<sup>157</sup> Idem, *Ibidem*, p.55.

<sup>158</sup> A obra completa de Debret está disponível no site da Biblioteca Brasileira da Universidade de São Paulo: <http://www.brasiliana.usp.br/debret>

impressões de Debret sobre as populações e costumes que compunham o imenso mosaico oitocentista no Rio de Janeiro.

Se, por vezes, a imagem do indígena retratado por Debret é romantizada, visto como o guerreiro idealizado, com traços fortes e em cenas heróicas, uma análise mais profunda de sua obra aponta para a representação de tipos indígenas que vão além do binômio selvagem / civilizado, revelando um olhar atento à complexidade do quadro social encontrado em terras americanas neste período. Segundo Maria Regina Celestino de Almeida, as aparentes contradições de Debret nas formas de representar e classificar grupos e indivíduos parecem indicar que sua experiência empírica o levava a vislumbrar uma considerável continuidade e fluidez entre os ditos estados de selvageria e civilização, e bem como de mestiçagem e indianidade. Índios e mestiços, "selvagens" e "civilizados" interagem e confundiam-se nas sociedades americanas e nas imagens e classificações do autor.<sup>159</sup> Partindo dessa idéia da autora, pode-se dizer que o retrato do “Chefe dos charruas” (imagem 8) embora traga um altivo indígena montado em seu cavalo e vestido, o que remete à figura do herói romantizado e, por conseguinte, já civilizado, na verdade trata de um indígena não aldeado. Na legenda Debret assinala tratar-se de um indígena selvagem, mas o representa como civilizado. Os charruas eram grupos que habitavam o Rio Grande do Sul, caracterizados como não praticantes de agricultura, nômades e hostis ao aldeamento.<sup>160</sup> Apesar de o interesse aqui não ser o enfoque e análise da arte produzida no período, o conjunto da obra de Debret revela “a dinâmica e interação entre sertões e aldeias e entre os ditos estados de selvageria e de civilização. Índios e mestiços, selvagens e civilizados confundiam-se e relacionavam-se intensamente entre si e com outros segmentos da sociedade colonial, indo e voltando, com frequência, de uma condição à outra”<sup>161</sup>.

---

<sup>159</sup> Maria Regina Celestino de Almeida. “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.

<sup>160</sup> *Enciclopédia Rio Grandense* (vol 1). Porto Alegre, Ed Sulina, 1968.

<sup>161</sup> Maria Regina Celestino de Almeida. Op. Cit.



(Imagem 8. *Chefe dos charruas [selvagem]*. Jean Baptiste Debret. *Viagem pitoresca ao Brasil*, disponível em [www.brasiliana.usp.br/debret](http://www.brasiliana.usp.br/debret))

Interessa-nos compreender o universo mental no qual estavam inseridos os homens de meados do século XIX (e a arte é, sem dúvida, parte fundamental deste universo) e como são construídas as múltiplas imagens a respeito dos indígenas também neste meio. O intuito maior é entender, adiante, como se forma a idéia de uma construção de identidade nacional pautada

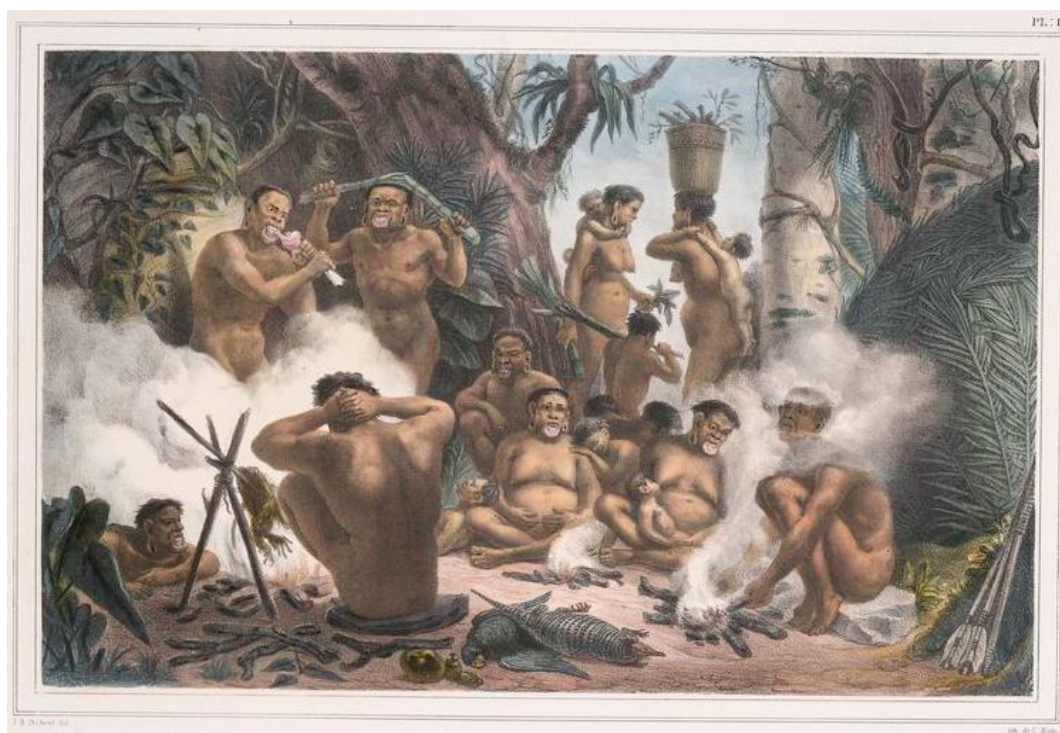
em algumas dessas imagens indianistas. Para satisfazer tal objetivo, a obra de Debret traz importantes subsídios, revelando a variedade de relações estabelecidas entre os indígenas não aldeados e os aldeados (batizados na fé católica, e, portanto, tidos como civilizados) e as demais partes do segmento populacional colonial e nacional. Como exemplo, a próxima figura, já analisada por Almeida, traz dois indígenas nus, segurando arco e flecha, o que poderia sugerir que eram “selvagens”, inseridos na rusticidade da natureza. Todavia, a legenda identifica como *caboclos*, o que nos termos da época significava índio civilizado (batizado na religião católica). Câmara Cascudo defende outros significados para a origem da palavra *caboco* (sem o “l”) a partir do tupi *caa-boc*, “o que vem da floresta” ou *kari'boca*, “filho do homem branco”.<sup>162</sup> Estes *caboclos* ou *curibocas* formavam um núcleo populacional relevante no Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte, assimilados pelas populações brancas. A imagem do mandacaru - planta da família das cactáceas, típica do semi-árido – cola a imagem do indígena, em Debret, ao sertão. Neste ponto, a apreensão da figura do índio na obra de Debret é interessante: como este indígena poderia, então, ser “civilizado” e habitar o sertão numa posição que remete a dos “selvagens”?



(Imagem 9. *Caboclo [índio civilizado]*. Jean Baptiste Debret. *Viagem pitoresca ao Brasil*, disponível em [www.brasiliana.usp.br/debret](http://www.brasiliana.usp.br/debret) )

<sup>162</sup> Luís da Câmara Cascudo. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e da Cultura/ Instituto Nacional do Livro, 1954.

A figura seguinte traz uma representação do que parece ser um ritual antropofágico praticados por indígenas, tidos, portanto, como selvagens. Os botoques labiais sugerem que são *botocudos*. Verifica-se que estão todos nus, homens, mulheres e crianças. O osso que um deles leva a boca, pelo tamanho, sugere-se que seja humano. Todavia, não se trata de um ritual antropofágico, como pode parecer. A legenda diz que são *botocudos, puris, maxacalis*. Os *puris* ou formavam um grupo indígena que no início século XIX habitava territórios do Espírito Santo, Rio de Janeiro e sudeste de Minas Gerais. Os *maxacalis* espalhavam-se ao longo do nordeste de Minas Gerais. Grupos de *maxacalis* aceitaram aldearem-se a partir de 1808, quando da invasão de suas terras pelos *botocudos*. Os *puris*, por sua vez, mantinham contato com as aldeias no Rio de Janeiro desde a segunda metade do século XVIII e eram tidos como pacíficos. Fontes da época chegaram a dizer que *puri* significava na língua da tribo: “gente mansa ou tímida”. As relações entre esses grupos e o dos aldeados, logo, *civilizados*, eram constantes.<sup>163</sup>



(Imagem 10. *Botocudos, puris, maxacalis*. Jean Baptiste Debret. *Viagem pitoresca ao Brasil*, disponível em [www.brasilliana.usp.br/debret](http://www.brasilliana.usp.br/debret)).

<sup>163</sup> Claudio Moreira Bento. “Os puris do Vale do Paraíba fluminense e paulista”. *Migrações do Vale do Paraíba*. São José do Rio Preto, Ed Univap, 1994.

A imagem parece representar um ritual antropofágico, embora não o faça. Ela pode ser remetida às imagens de Théodore De Bry que fazem parte da obra quinhentista de Hans Staden, a exemplo daquelas ilustradas no capítulo primeiro desta dissertação. A cena antropofágica (imagem 11), também de De Bry, pode ser considerada, de certa maneira, fonte da obra de Debret. Como afirma Ernst Gombrich: “para se entender uma imagem, há que se considerarem outras imagens”. Essas visões sobre os índios no início do século XIX transcendem, portanto, a época em que estas representações são feitas.



(Imagem 11. Hans Staden. *Viagem ao Brasil, 1520-1565*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira, 1930.)

Embora os discursos a respeito dos povos indígenas, elaborados desde a época colonial e que permaneciam, em parte e metamorfoseados no século XIX, tendessem a contrapor *civilizados* e *selvagens*, *aldeados* e *habitantes das matas*, *mansos* e *bravios*, em imagens bastante recorrentes, na prática, os diferentes grupos mesclavam-se, estabeleciam contatos e havia uma transitoriedade entre os estados que podiam ser considerados, pelos portugueses, como de civilização e barbárie. Não era incomum, portanto, que indígenas tidos como selvagens frequentassem as aldeias ou mesmo se batizassem, retornando tempos depois ao estado anterior. Desde as narrativas coloniais temos relatos de indígenas que pareciam ter abraçado a civilização, mas algum tempo depois se negavam veementemente a prosseguirem mantendo costumes dos brancos, voltando ao estado de “selvageria”. Outros indígenas, por



sua vez, aproveitavam-se da condição de aldeados e pleiteavam cargos administrativos ou mesmo dedicavam-se a atividades como comércio, valendo-se das possibilidades que as leis garantiam aos povos indígenas que aceitassem os padrões brancos e europeus impostos.

### **Festa, teatro e música: elementos e imagens indígenas**

Se a festa era uma circunstância típica da colônia, a partir de 1808, foram novos os pretextos para sua realização, devido à presença da realeza lusitana na América. Como ressaltou Iara Lis Carvalho de Souza, a arte efêmera entre os séculos XVI e XIX nasceu sob o signo do provisório, assumindo-se como transitória e mediada pela imagem do ser ausente, para dentro da cena pública e política e nesse momento *sui generis* para toda a América, a festa contaria, a partir de então, com a presença real. Estreitavam-se agora os elos entre governante e governado.<sup>164</sup> Nestas festas reais recobria-se o ciclo de vida dos governantes, celebrando-se nascimentos, casamentos, entradas e aclamação, abarcando também as cerimônias de morte dos membros da família real. Retomando as palavras de Carvalho de Souza, no pacto celebrado entre rei e o corpo social e político residia a causa e a origem indissolúvel desta sociedade, pois o corpo místico e político comungava de uma teologia divina, um cosmos estritamente católico, organizada por uma série de analogias e jogos de espelhamento, instaurando uma necessária mimese entre eles. A perda, a fraqueza ou a doença do rei – considerado cabeça deste corpo político – reverberavam em toda a sociedade, pois um é era gêmeo do outro. Ao contrário, sua prudência, temperança, sabedoria, justiça, virilidade ensejavam a sociedade, a modelavam e traziam felicidade. As festas reais contavam a história de uma vida, de um governo, de um corpo social, todos entrelaçados e análogos<sup>165</sup>.

Na América Portuguesa, as festas do período joanino reiteravam o pacto entre o governante e o governado, pacto este fundador da ordem social, de sua estabilidade e harmonia. A festa instaurava laços entre o poder real e súditos, visando construir e consolidar uma identidade entre eles. Daí seu caráter cívico.<sup>166</sup> Cabe pensar na diversidade social e cromática presente na América portuguesa, e composta por diversos grupos indígenas, negros africanos provenientes de regiões variadas de África e que mantinham costumes arraigados manifestados na colônia (como a coroação de seus reis africanos em paralelo às grandiosas

<sup>164</sup> Iara Lis Carvalho Souza. “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

<sup>165</sup> Iara Lis Carvalho Souza. “Liturgia Real: entre a permanência e o efêmero”. István Jancsó e Iris Kantor (org). Op. Cit, p.547.

<sup>166</sup> Idem, Ibidem, p.548.

festas promovidas em homenagem à corte portuguesa<sup>167</sup>), portugueses, mestiços e estrangeiros, como os britânicos, passaram a fazer parte do cenário social do Reino do Brasil. Pensando nessas diferenças, torna-se mais importante ainda considerar a festa enquanto elemento unificador de distintas culturas ante um cetro e uma coroa portugueses, pois, como política iniciada antes, já com D. José I, tratava-se de equiparar todos os súditos da coroa à condição de vassalos, isto é, incluindo as populações indígenas.<sup>168</sup>

Antes de 1808, a ausência do corpo presente real na colônia americana demandava esforço coletivo para a realização da festa, necessitando uma grande participação da comunidade, a fim de asseverar a presença simbólica do rei, por mais distante que ele e a Corte estivessem. Atualizava-se o encontro entre o monarca e o vassalo/súdito/súdito-cidadão, reiterando, em tese, a obediência e a fidelidade.<sup>169</sup> Após 1808, a presença da família real no Rio de Janeiro, dotou o que Iara Lis Carvalho Souza chamou de *arte efêmera* de novos significados. A autoridade real portuguesa, agora presente na América, deveria ser reverenciada, uma vez que, como afirma Richard Graham, o respeito que a monarquia inspirava dotava de legitimidade um governo. Aqui, a imagem do rei no século XIX estaria ligada ao *pai*, expressa pelas petições que se referiam a D. João como “pai comum de todos

<sup>167</sup> Segundo Marina de Mello e Souza, a eleição de reis por comunidades de africanos e seus descendentes foi costume amplamente disseminado na América Portuguesa e existiu nas organizações de trabalho, compostas por grupos que se identificavam como pertencentes a uma mesma etnia, e nas quais se elegiam e festejavam reis e capitães (geralmente os cabeças de levantes não concretizados de escravos). Esses reis negros assumiram visibilidade nas festas promovidas pelas irmandades, nas quais saíam em cortejos pelas ruas das cidades, presidindo atos e danças. Essa escolha de reis ou capitães seria uma forma encontrada pelos escravos africanos de recriação de uma organização comunitária após o rito de passagem de um mundo a outro, próprio do processo de escravização, em que homens e mulheres de diferentes etnias eram traficados por várias rotas que ligavam o interior do continente à costa. Estes negros eram separados de suas sociedades de origem e misturados nos entrepostos comerciais até formarem o lote a ser embarcado nos navios negreiros, rumo ao desconhecido. Uma vez na América portuguesa, esses escravos tiveram que descobrir outras identidades e criar suas próprias instituições. Marina de Mello e Souza. “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*. Op. Cit, pp.249-262.

<sup>168</sup> No campo cultural, o exemplo dessa tentativa unificadora de todos os vassalos da coroa portuguesa foi a implementação de uma atividade operística no Brasil e em Portugal. Em Lisboa, foi construído o Teatro de Ópera do Tejo e profissionais de primeira linha foram contratados, como o compositor Davide Perez, o cenógrafo Giovanni Carlo Bibiena e o soprano Caffarelli. A Reforma pombalina do teatro lírico respondia a uma exigência: estabelecer uma liturgia civil alternativa à Igreja, confirmar a aliança entre monarquia esclarecida, classe intelectual e burguesia emergente, mediar e administrar contrastes sociais. Após a destruição do teatro do Tejo, pelo terremoto de 1755, as óperas passaram a ser apresentadas no Teatro do Paço, segundo um calendário atrelado aos aniversários e comemorações da família real. Transportada para a colônia, a concepção teatral pombalina acentua ainda mais seu caráter contraditório. Não consegue cortar de vez o cordão umbilical que a liga à religião, ao teatro jesuíta, aos mistérios processionais. Viajantes do século XIX falam ainda de teatros anexos às igrejas, e administrados por sacerdotes. Nessas condições, as fórmulas iluministas e burguesas da cena lírica de fim do século XVIII se tornam, no Brasil, litúrgicas e alegóricas, mantendo, mesmo em época iluminista e neoclássica, uma coloração francamente barroca. Lorenzo Mammi “Teatro em música no Brasil Monárquico”. István Jancsó e Iris Kantor (orgs). *Festa. Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. Vol I. Op. Cit., pp. 37-39.

<sup>169</sup> Iara Lis Carvalho Souza. “Liturgia Real: entre a permanência e o efêmero”. István Jancsó e Iris Kantor (org). Op. Cit., p.549.

nós” e pela cerimônia do “beija-mão”. A presença da corte reforçaria a hierarquia social, beneficiando os que estavam no cume da pirâmide social e política. Aqui, nobres portugueses recém emigrados que acompanhavam o soberano passaram a coexistir com negociantes, obcecando-se pelas maneiras apropriadas, uma vez que teriam sido eles mesmos retirados de seu ambiente e lançados numa terra “exótica e incivilizada”, com uma população multirracial, onde casas, estilo de vestimenta, hábitos de alimentação entre outros eram diferentes do que conheciam. A corte se tornaria uma escola de maneiras para as elites locais, enquanto a cidade fornecia ímpeto às mudanças para todos os recém chegados de Lisboa<sup>170</sup>.

Com a presença da corte, muitos foram os testemunhos sobre missas e galas na corte e no teatro. Iara Lis Carvalho Souza enfatiza o delineamento da arte efêmera no campo imagético – arquitetura, pintura, escultura – com um forte senso de decoração. Nas festas, conjugavam-se à decoração os bailados, danças e coreografias, combates, máscaras, paradas, desfiles, procissões, comes e bebes, bandas de música e fogos de artifício. A decoração, longe de ser um elemento descartável, participaria do ser, constituindo-o graças a seu forte apelo visual. Nas festas, as construções estáticas se combinariam ao movimento ritmado dos bailados, das luzes, dos fogos, dos lenços. Um exemplo dessa combinação de arquitetura e elementos móveis nas comemorações pós 1808 seria o arco do triunfo, arquitetura-chave na entrada de casamentos reais que ocupa lugar definido e de destaque no cortejo. Como descreve Souza: “do alto, gênios, querubins, a Fama podem derrubar flores, ervas, anunciar com trombetas o motivo da festa e somente quando o príncipe – e/ou seu retrato – o ultrapassa, pode-se pronunciar os vivas. Entre a voz alta, exaltada, o aceno do lenço branco e o arco há uma combinação entre movimento e estático. Ou ainda os carros alegóricos que andam, puxados a cavalo, soltando fumaça, vinho, fogos e água, com personagens enfeitadas, caracterizadas como mouras, das arábias, da África, de índio ou mesmo fantasiadas de animais”. O estabelecimento de laços entre rei/monarquia e seus súditos seria construído através de alegorias, figuras imaginativas que constituíam a arte efêmera. Assim, arcos, luminárias, carros e dísticos estabeleciam ligações entre si nos cortejos, sugerindo uma ordem discursiva presente na festa, como um grande livro, evitando qualquer sentido externo ao governo do justo rei.

A alegoria, entendida aqui como elemento de aproximação entre monarca e súditos, acabava por criar uma identidade, afinal, o monarca era unificador de culturas distintas espalhadas por todo o conjunto de colônias ultramarinas portuguesas. Na colônia americana,

---

<sup>170</sup> Richard Graham. 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, pp. 13-18.

essas alegorias traziam em meio a elementos clássicos, figuras indígenas. Com a transferência da corte para o Rio de Janeiro, enfatizou-se a relação harmoniosa entre governante e América, descrita por Iara Lis Carvalho Souza como a figura de uma indígena, cercada pela natureza tropical, ao lado de Lísia, Europa, Ásia e África. A imagem da América surge em arcos do triunfo, luminárias, transparências, na rua, na praça, e embora essa arte tenha se acentuado após 1808, dotando-se de intensos significados, a representação da América enquanto uma índia, já existia muito anteriormente, como nesta alegoria baiana setecentista<sup>171</sup>:

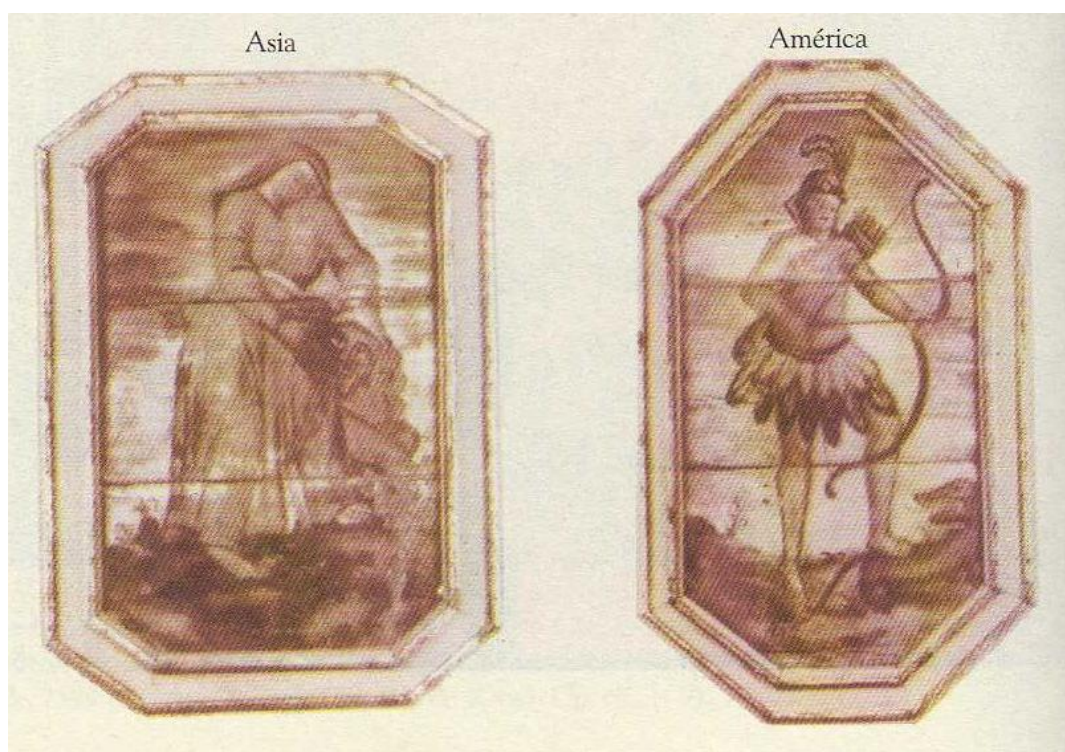
---

<sup>171</sup> Jesus e os quatro continentes, por José Theophilo de Jesus. Bahia, século XVIII (Nelson Aguilar (org). Mostra do redescobrimto: negro de corpo e alma. São Paulo. Associação Brasil 500 anos das Artes Visuais, 2000, p.59.) Emilio Carlos Rodriguez Lopes, Op. Cit, p.395.

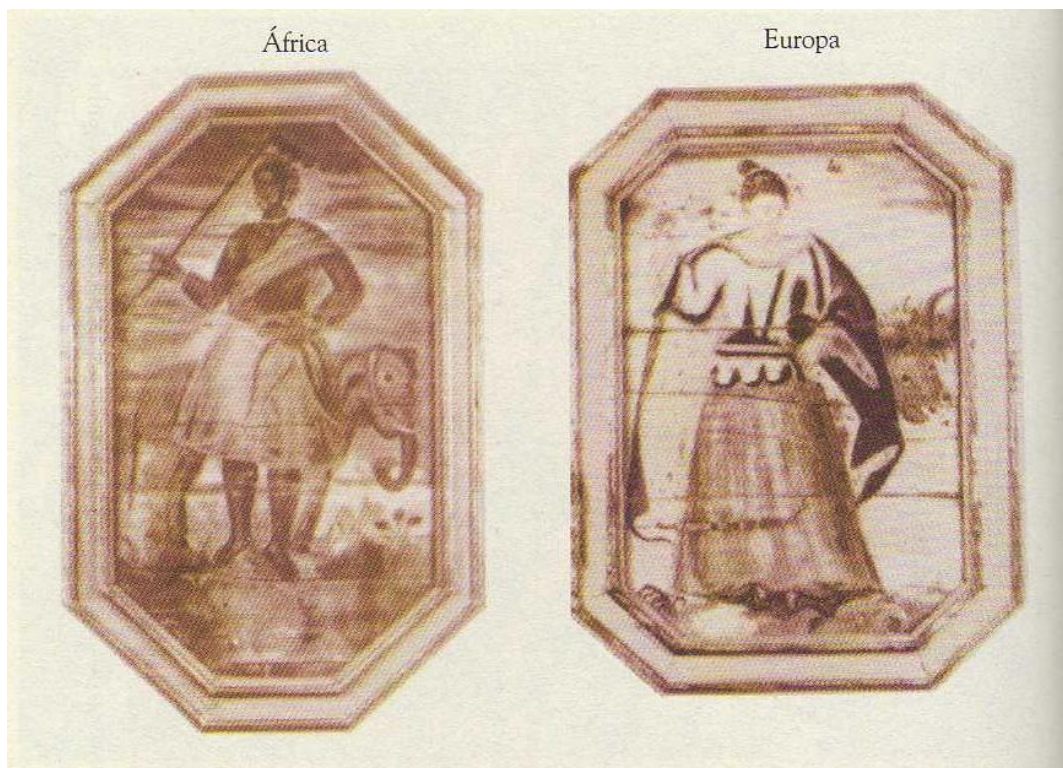


(**Imagem 12.** “Jesus e os quatro continentes”, por José Theophilo de Jesus. Bahia, século XVIII. Emílio Carlos Rodriguez Lopes. *Festas Públicas, Memória e Representação. Um estudo sobre manifestações políticas na Corte do Rio de Janeiro, 1808-1822*. São Paulo. Humanitas, 2004.)

Nesta alegoria, A Europa e a América estão colocadas em primeiro plano, frente a Jesus Cristo, enquanto Ásia e África ocupam um papel secundário. A Europa coroada representa a monarquia, e a América indígena adornada com o cocar cobre parte de sua nudez ante o Salvador, símbolo máximo da religião católica que, somada à monarquia, formavam os pilares do reino português. Abaixo, também na Bahia do século XVIII, os continentes são representados por mulheres e a América, mais uma vez, é uma índia semi-desnuda.<sup>172</sup>



<sup>172</sup> *Alegoria dos quatro continentes*. Bahia, século XVIII. Emanuel Araújo. Catálogo da exposição O universo mágico do barroco brasileiro. São Paulo, Sesi, 1998. Emílio Carlos Rodriguez Lopes. Op. Cit, p.392.



(**Imagem 13.** *Alegoria dos quatro continentes*. Bahia, século XVIII. Emílio Carlos Rodriguez Lopez. *Festas Públicas, Memória e Representação. Um estudo sobre manifestações políticas na Corte do Rio de Janeiro, 1808-1822*. São Paulo. Humanitas, 2004.)

Após 1808, existiu uma preocupação em estabilizar o signo. Nas peças de teatro, por exemplo, a América passa a ser um personagem e não apenas um cenário. Ela deixa de ser estática e ganha vida, expressando sua lealdade ao governante, o horror à revolução ou à ausência do rei e progride porque conta com ele. Em uma iluminação erguida em 1808, a América, de manto real, acompanha a África, que, de joelhos, oferecia suas riquezas e ofertava nas mãos seu coração para o príncipe, cujo retrato estava iluminado. Cada vez mais, enlaçava-se a figura da América a de D. João.<sup>173</sup> Em outro exemplo de como isso se processava, o senado da câmara do Rio providenciou uma iluminação no Largo do Paço com este tema. No arco central, surgia uma efígie do príncipe regente cercado por dois gênios que indicavam o Brasil, nas palavras de padre Perereca:

“O qual na figura de um gentil, e engraçado índio, todo absorto de prazer, ofertava de joelhos a S.A. os seus tesouros, para os quais apontava com a mão esquerda; e sustentando com a mão direita o

<sup>173</sup> Iara Lis Carvalho Souza. “Liturgia Real: entre a permanência e o efêmero”. István Jancsó e Iris Kantor (org).Op. Cit., p.560.

coração oferecia ao mesmo real senhor com estas palavras, que se liam, como saindo-lhe da boca – *Mais que tudo o Coração*”.<sup>174</sup>

Como atenta Iara Lis, em 1815, a América passa a portar a coroa – quando da elevação do Brasil a Reino Unido, mudança que retira a América do estado de natureza, de uma dada infância, fazendo-a adentrar o reino da política à medida que compartilha de um símbolo desta magnitude e que define a realeza. Como vimos nas imagens setecentistas, a América era vista como o rústico: a índia nua em meio à natureza. Com a presença real no continente e o novo estatuto político da agora antiga colônia portuguesa, simbolicamente a representação da alegoria América também adquire novos elementos próprios desse momento político.<sup>175</sup> De todo modo, em ambos os momentos, a América é identificada pelo elemento indígena, que adquire um sentido simbólico valorativo. E isso a despeito do que indicassem políticas específicas e concretas a ele voltadas e que, conforme vimos – especialmente após 1808 – caminhavam em direção diametralmente oposta.

Sobre o uso político da imagem do indígena após 1815, padre Perereca afirmou:

“Já o índio Brasil havia deposto o cocar e as plumas, com que se adornara até o dia 16 de dezembro de 1815, e recebido da munificente mão do Sr. D. João VI a brilhante coroa com que cinge hoje a sua fronte, e o real manto de púrpura, com que cobre a sua antiga nudez”<sup>176</sup>.

Nas palavras de padre Perereca o Brasil - identificado com a figura do indígena - deixava sua rusticidade para trás, com a elevação a Reino. A partir de então, não mais o cocar e as plumas adornariam o indígena nu, mas a coroa e o manto de púrpura, símbolos da monarquia e, por conseguinte, da civilização.

Em 1818, na aclamação de D. João VI, uma luminária da casa do conselheiro Amaro Velho da Silva, destacava à esquerda “a América largando o cocar, e em ação de pôr a Coroa Real na cabeça”.<sup>177</sup> Essa mudança na imagem da América, ainda ligada ao indígena, mas agora coroada, uma vez que a presença da monarquia portuguesa no Rio de Janeiro era uma situação *sui generis* em todo o continente, dotava esses decisivos momentos de uma gama intenções políticas. Como concebe Maurice Agulhon, na festa política valores vão surgindo e

<sup>174</sup> L.G. dos Santos. (Padre Perereca). *Memórias para servir à História do Reino do Brasil*. BH-SP, Itatiaia Edusp, 1981, t.1, p.181. Apud. Iara Lis Carvalho Souza. “Liturgia Real: entre a permanência e o efêmero”. István Jancsó e Iris Kantor (org).Op. Cit., p.560.

<sup>175</sup> Idem, Ibidem, p.561.

<sup>176</sup> L.G. dos Santos. (Padre Perereca). Op. Cit, p.151.

<sup>177</sup> Iara Lis Carvalho Souza. “Liturgia Real: entre a permanência e o efêmero”. István Jancsó e Iris Kantor (org).Op. Cit., p.561.



projetos e identidades vão sendo esboçados. Dentre eles, um ideal de civilidade, de espírito público e de prosperidade.<sup>178</sup> Neste momento a imagem que se tem da América é dual, embora o elemento indígena ainda confira simbolicamente uma certa rusticidade ao continente, ele está abrindo-se à civilização trazida pela monarquia, ainda absolutista.

Especialmente após os acontecimentos de 1817 (o desembarque de D. Leopoldina no Rio de Janeiro, a recente derrota imposta aos revoltosos pernambucanos e a aclamação de D. João, agora sexto) fizeram crescer as manifestações públicas onde a simbologia do indígena adentrava ao rol das representações reais. Estas manifestações não se circunscreveram apenas ao Rio de Janeiro. Em 1818, como exemplo, foi encenado em Vila Boa de Goiás o elogio dramático *A discórdia ajustada*, em presença do governador e por ocasião da aclamação de D. João. No enredo, Brasil e Portugal desafiam-se diante da porta do templo da Glória. Esse embate seria mediado pela Justiça, uma virgem com asas que sustenta a balança e a espada. Portugal apresentava-se através do guerreiro, vestido de armas antigas, e o Brasil era representado por um índio vestido de plumas e arminhos, com arco e flecha nas mãos e na cabeça um cocar com as armas do Brasil. Portugal evoca a antiguidade e as glórias passadas, e o Brasil a natureza e a presença atual do príncipe. Ambos reclamam entrar primeiro no tempo mas, ao final, a conciliação acontece, imposta pela Justiça, que decide que Portugal e Brasil curvem-se diante do trono português e depositem ajoelhados suas armas diante de um retrato de sua Majestade. Na base em que se firma o trono, havia uma pira acesa na qual ardiavam dois corações com a legenda *virtus unita*. No acompanhamento da encenação o coro repetia:

“Á Glória do Augusto  
Com as mãos Unidas  
Oferecem as vidas  
Brasil e Portugal  
Em doce concórdia  
Leais, reverentes  
Se inclinam contentes  
Ao Trono Real”<sup>179</sup>

Nesse contexto, vê-se que o elemento unificador do mosaico cromático e cultural presente no Brasil era a monarquia. E as festas, encenações teatrais e demais manifestações cívicas tinham como função reforçar a importância do rei e da união de seus súditos. O uso

<sup>178</sup> Carla Simone Chamon. “O Tejuco faz a festa: festejo cívico no Arraial do Tejuco em 1815”. *Festa*, Vol II, Op. Cit. pp. 589.

<sup>179</sup> Jurandir Malerba. *A corte no exílio*. Op. Cit, pp.115-116.

simbólico da imagem do indígena revelava a peculiaridade do continente americano, com sua natureza exuberante, os costumes exóticos do seu povo, etc. Entretanto, o referencial identitário proposto pela monarquia era o europeu civilizado, e a presença da monarquia européia na América seria o elemento aglutinador de povos a dotar essas terras de ares mais civilizados, superando a barbárie de seus habitantes.

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 idéia de *América*. Com a transferência da Corte, essa tendência será brutalmente reforçada, bem como dotada de novas cores, nuances e formatos.

O elemento indígena se torna, definitivamente, elemento identificador (e identitário) da América. Uma América portuguesa, supostamente unida, leal, legitimista e cada vez mais “civilizada”. Aqui, portanto, esse elemento indígena, que é uma representação simbólica, enseja pelo menos duas fortes contradições: a “civilização” crescente é plasmada por uma imagem tradicionalmente “bárbara”, mas – graças ao século XVIII – cada vez menos “bárbara”; mas mesmo assim, é uma imagem de natureza, de rusticidade, de simplicidade. É como se a “civilização” tivesse que se articular com o estado de natureza, pois a terra da civilização é uma terra com feições/identidade própria: ela é indígena. Os indígenas são valorizados simbolicamente, em elementos tradicionais que se reportam ao passado da América, passado este que enseja essa identidade criada no século XVIII e que se fortalece agora, após 1808; contudo, quando se trata do elemento indígena como presente na paisagem social desse continente que está se “civilizando” (com a ajuda da imagem do próprio indígena, do símbolo indígena), ele é novamente bestializado, visto como selvagem e “bárbaro”. Volta, então, a imagem típica dos séculos XVI e XVII, e que nunca chegou a desaparecer. Índio bom é índio morto.

Com tudo isso, e em meio a essas contradições, o momento político do Reino do Brasil, a partir de 1822 (próximo capítulo), encontrará no elemento simbólico indígena um componente importante. Pois quando o Brasil começar a se tornar independente de Portugal, ou seja, quando esse projeto político tomar força, haverá um elemento identitário disponível a ele, e que o ajudará a se converter em uma realidade prática: o indígena, símbolo da América. Assim, o “bom índio” (o índio morto) ajudará na tarefa de construção de um Estado e de uma nação que, contraditoriamente, não vão desejar a presença física/social/real do “mau índio” (o

índio vivo). O futuro será projetado como uma idealização, com base em uma seleção criteriosa do que interessa do passado e do presente.

### CAPÍTULO III. CIDADÃOS, BRASILEIROS, INDÍGENAS: O SEGUNDO REINADO (1822-1831)

Segundo parte da historiografia, a crise de 1808 deve ser entendida como resultante do desencadeamento da crise geral do Antigo Regime na Europa, com a gradual dilapidação dos modelos de sociedades existentes tanto no continente europeu como nas colônias americanas. Nestas, a manifestação da crise seria percebida pela perda da operacionalidade do sistema colonial, num processo global de manifestações específicas profundamente desiguais<sup>180</sup>, e que, no que respeita a Portugal e suas colônias, inauguram um estado de coisas fundamentalmente novo. Nessa nova conjuntura, a instalação da Família Real portuguesa no Rio de Janeiro, a subsequente extinção do exclusivo comercial e a transformação do estatuto político do antigo domínio colonial para a condição de Reino Unido a Portugal e Algarves (1815), deixariam antever a complexidade de um processo que – ainda que isso não fosse claramente vislumbrado à época - conduziria o Brasil à independência.

Dentre outros efeitos econômicos e políticos de imensas conseqüências, essas medidas demarcaram, para os agentes políticos que se defrontavam naquela quadra histórica, um horizonte onde emergia possibilidades de combinar a eliminação dos entraves econômicos da dominação colonial com a continuidade do pertencimento, em novas bases, à nação portuguesa. A partir daí, projetos de reorganização política que procurariam combinar a superação do vínculo colonial com a manutenção da unidade da nação portuguesa encontrariam abrigo na lealdade a D.João VI quanto nos setores que aderiram à Revolução do Porto entre 1821 e 1822.<sup>181</sup> Além disso, a decisão política da Família Real de retornar a Portugal em 1821 e deixar um herdeiro na América teria, como é sabido, efeitos fundamentais na aceleração do processo.<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup> Fernando Novais. “As dimensões da independência”. In: Carlos Guilherme Mota. (org). *1822: Dimensões*. 2ª.ed. São Paulo, Perspectiva, 1986.

<sup>181</sup> Para a autora, o desafio para os estudiosos da Independência residiria no seu resultado. A consolidação da independência e a empresa de construção do Estado nacional com a reiteration do escravismo e a reinvenção da monarquia teriam sido decisões que impuseram, na experiência da América portuguesa, continuidades e descontinuidades desconhecidas, por exemplo, na América espanhola. Entre as abordagens que operam na perspectiva da continuidade estariam os estudos de Varnhagen (1854-1857), Oliveira Lima (1922), Sérgio Buarque de Holanda (1960) e Caio Prado Júnior (1942). No plano das descontinuidades, prefigurariam Gonzaga Duque (1898), Caio Prado Júnior (1933) e, posteriormente, José Honório Rodrigues (1972) e Fernando Novais (1972). Costa enfatiza ainda o amálgama possível entre as continuidades e descontinuidades, percebido por outros nomes importantes da historiografia como Maria Odila da Silva Dias, Emília Viotti e Celso Furtado, dentre outros. Wilma Peres Costa. “A Independência na historiografia brasileira”. In: István Jancsó (org). *Independência: História e Historiografia*. São Paulo, Hucitec/Fapesp, 2005, p. 53-118.

<sup>182</sup> Iara Lis Carvalho Souza. *Pátria Coroada. O Brasil como corpo político autônomo 1780-1831*. São Paulo, Ed. Unesp, 1999. Cecília Helena Lorenzini Salles Oliveira. *A Independência e a construção do Império*. São Paulo. Ed. Atual, 1995.

Dentre os diversos projetos pensados pelos protagonistas do debate político, um deles sairia vencedor, o da ruptura política com Portugal. Assim, em 7 de setembro de 1822, o Brasil nascia enquanto país, ainda governado pela Dinastia dos Bragança, representada por D. Pedro I. Daí em diante, em meio a questões que permeariam a cena política do Império estava a existência de um significativo contingente populacional indígena ocupando vastas terras do país.

O século XIX esteve marcado pelo estreitamento da arena política no que concerne ao debate sobre a questão indígena. Durante três séculos, a questão contou com um maior número de atores: colonos, jesuítas e a Coroa portuguesa possuíam estratégias próprias e projetos divergentes. No século XVII a Coroa transitava entre o apoio aos jesuítas e o apoio aos moradores; no século seguinte Pombal tentaria uma política de Estado relativamente autônoma. No século XIX a destruição dos índios se daria por “processos mesquinhos e sem vozes dissonantes”, e as discussões travadas não eram em torno de uma política indigenista, mas sim de seus meios: se se deveriam exterminar os índios ou cativá-los com brandura.<sup>183</sup>

Se de 1808 a 1821 o tratamento acerca dos indígenas esteve caracterizado pela violência gerada pelas guerras de extermínio decretadas por D. João, após a ruptura política em 1822, a brandura foi o meio oficialmente utilizado na tentativa de integração dos povos indígenas à ordem nacional que se constituía. Entretanto, como afirma Marco Morel, não seria possível caracterizar de “pacificadora e coerente” a política indigenista realizada durante o Primeiro Reinado (1822-1831), uma vez que os ataques sobre as tribos indígenas continuavam, partindo, sobretudo, de grupos armados organizados por fazendeiros, comerciantes e autoridades legais, a exemplo dos conflitos em Minas Gerais e Espírito Santo.<sup>184</sup> Isto leva a crer que se é fato o “vazio de leis” apontado por Manuela Carneiro da Cunha, no período de formação inicial do Estado nacional brasileiro, o mesmo “vazio” não se aplica às relações entre setores governamentais, grupos sociais e indígenas.

Os povos indígenas foram, desde o período colonial, caracterizados pejorativamente como preguiçosos e avessos ao trabalho. Como explicitado no capítulo primeiro, uma das justificativas para a introdução da mão-de-obra escrava e negra ainda no século XVI na América portuguesa foi a de que os indígenas não eram aptos ao trabalho braçal dado os seus costumes de coletores ou produtores de pequena agricultura voltada para a subsistência.

---

<sup>183</sup> Manuela Carneiro da Cunha. *Legislação...* Op. Cit, p.5.

<sup>184</sup> Marco Morel. “Independência, vida e morte: os contatos com os Botocudos durante o Primeiro Reinado. Vitória”, *Revista da UFES*,s/d. Morel trata especificamente da relação entre os botocudos – denominação depreciativa utilizada para identificar grupos indígenas genericamente, aplicada por Morel para referir-se aos índios da língua chamada Borun, da família linguística Macro-Jê, que habitavam em territórios compreendidos na Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo – e a sociedade brasileira durante o Primeiro Reinado.

Preguiçosos, dados às beberagens e praticantes de terríveis costumes, deveriam ser, aos olhos da época, tutelados por autoridades ou missionários, ao passo que o trabalho na grande lavoura ficaria relegado aos escravos negros. O tráfico negreiro, somado à produção de gêneros agrícolas praticada pelos braços escravos, constituíram, portanto, as bases da economia colonial. Podemos dizer que, de maneira geral, três séculos depois, já no XIX, os indígenas permanecem julgados como bárbaros; entretanto, diversas são as nuances de barbárie a eles atribuída, portanto, a cada imagem criada a respeito desses povos, sugerem-se políticas com propostas formais sugeridas nos meios públicos ou reflexões sobre os tratamentos que poderiam ser dados acerca desses povos. Desde 1808 se acentuou, conforme já mostrado, a identificação do *índio* com a *América*, e isso de modo valorativo. Acentua-se a imagem positiva do indígena, criada desde a segunda metade do século XVIII, no momento de tentativa da administração pombalina de equiparar os indígenas aos demais vassallos do rei. Esta representação positiva, veiculada inclusive pela literatura árcade, passa a existir concomitantemente com a imagem negativa dos povos indígenas.

A imagem negativa atribuída aos povos indígenas cristalizou-se na mentalidade dos portugueses na América e após a ruptura política, em 1822, torna-se necessário pensar em políticas a serem voltadas para esses povos, como a incorporação ou não deles ao corpo político nacional. Portanto, as questões antigas como quais meios para civilizar essas populações continuam sendo debatidas. Na imprensa da época, embora o tema tenha aparecido de maneira tímida, imerso entre notícias que tratavam os momentos decisivos na política brasileira às vésperas da independência e logo após a ruptura com Portugal, alguns periódicos tocaram no assunto, de distintas formas. No primeiro número dos *Annaes Fluminenses de Sciencias, Artes e Litteratura*, em 1822, foi publicado um artigo cujo tema era a criação do Bispado no Brasil. No texto, é feita a defesa da brandura enquanto meio mais adequado de civilização dos índios:

“Não pensaram os administradores do Brasil no que a respeito dos demais povos incultos disse com a sua costumada elegância Valério Maximo = *gens barbara, aspera et difficilis* – *Livr 8 de Vafredictis* = para cuidarem pelos meios brandos, e próprios na civilização dos índios, devendo saber, que pouco ou nada aproveita a força sem arte. E como faltaram braços para a lavoura, e artes, foi o mesmo país transformado em negricie. Bárbaros, e bárbaros escravos, viciosos e dirigidos unicamente pela força foram substituídos em grande parte aos naturais da terra, geração capaz de tudo, sendo, como deveria ser, bem educada”<sup>185</sup>.

<sup>185</sup> *Annaes Fluminenses de Sciencias, Artes e Litteratura*, no.1, 1822.

A questão de fundo que preocupa o autor do texto não é a defesa dos povos indígenas, e sim a incorporação do Brasil às demais nações como um lugar civilizado e desenvolvido. Dessa forma, julga positivamente o passado colonial, lamentando o momento em que na América portuguesa teria, no curso de sua história, se submetido ao domínio da coroa espanhola, durante o momento da União Ibérica (1580-1640).

“prudente sabedoria dos reis de Portugal a compor os diferentes partidos, estabelecendo fundamentos sólidos de liberdade a favor dos índios, quando em dezembro de 1580 perdeu aquele reino a sua liberdade, e a condição dos domínios ultramarinos se tornou por extremo infeliz e desgraçada, e sem falar de outras partes, no Brasil, onde tudo foi guerra, destruição e estrago”<sup>186</sup>.

Ou seja, a liberdade assegurada aos indígenas pela Coroa portuguesa teria sido colocada em risco por conta da dominação espanhola. A monarquia espanhola teria trazido a guerra e privado a nação portuguesa, e conseqüentemente os indígenas, da liberdade. O autor do texto discorre, ainda, sobre a descoberta de ouro e o posterior povoamento de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. O crescimento do comércio nessas regiões auríferas deixaria antever a possibilidade de desenvolvimento da América portuguesa. Trata-se de justificar através do passado, ainda que colonial, a condição do Brasil de elevar-se econômica e culturalmente diante das demais nações. Assim, o autor da matéria questiona:

“Como, pois, são acusados de inércia e de preguiça os povos do Brasil! Em qual outra parte do mundo inteiro se formou, criou e enriqueceu outro povo em tão pouco tempo com as vantagens que desfrutamos aqui?”<sup>187</sup>

Finalmente o autor traz à tona a questão da preguiça, da qual são acusados desde tempos remotos os indígenas e pelo o que se pode prever pelo excerto, também os colonos. O autor se incomoda com a associação de preguiça dos índios a um caráter geral do Brasil. Isso mostra, justamente, que ao Brasil podia ser atribuída uma identidade, reconhecida por outros que não os seus habitantes, e que estes próprios habitantes reconheciam como sua: *índio = Brasil*. Isso, portanto, vai além da manifestação de uma imagem pejorativa dos indígenas.

Para justificar que o Brasil pode ser um lugar civilizado, com desenvolvimento das “artes, comércio, ciência e agricultura”, o autor sugere a difusão da educação como meio

---

<sup>186</sup> Idem, Ibidem.

<sup>187</sup> Idem, Ibidem.

eficaz de aumentar a prosperidade do Brasil. Para tornar mais convincente seu argumento, faz uma comparação entre o passado da Alemanha e das populações indígenas do Brasil:

“E como todos estes bens e comodidades, abstraída a idéia do luxo imoderado, e estragador se não podem alcançar sem cabedais, nem estes na ociosidade; vem por necessária consequência ser a educação a causa única e singular do amor ao trabalho. Tudo o que se tem dito a respeito do calor, como causa eficiente da preguiça, e da inércia, é fábula, que não se pode sustentar ao menos verdadeira a história e a negar, que o Egito, e a Índia apesar das suas excessivas calmas foram os berços primitivos das artes, das ciências e da indústria em geral, isto é, do amor ao trabalho, e da glória, prodígios que ainda hoje nos admiram. Pelo contrário, é muito frio e áspero o clima da Alemanha, e a respeito da inércia, e turbulência dos antigos germanos, e dados os seus costumes rústicos, supersticiosos, e bárbaros, não é menos horroroso o quadro que nos transmitiu Tácito, do que o traçado por alguns escritores modernos acerca dos Índios do Brasil”.<sup>188</sup>

Nesse excerto, o autor toca na questão do determinismo geográfico, pensamento em voga no século XIX que nascia em paralelo ao surgimento da própria geografia (inclusive da geografia humana) enquanto ciência. Um de seus proponentes foi o geógrafo Carl Ritter (1779-1859), de origem prussiana, segundo o qual o homem seria produto do meio, ou seja, do espaço geográfico onde vive. Dessa forma, um meio natural mais hostil proporcionaria um maior desenvolvimento de seus habitantes, pois exigiria um alto grau de organização social para suportar todas as contrariedades impostas pela natureza, como os rigores do inverno. Em *A organização do espaço na superfície do globo e sua função na evolução histórica*, Ritter analisa a constituição geográfica dos continentes africano, asiático e europeu, caracterizando o primeiro como oval, o segundo como romboédrico e o terceiro como triangular. A Europa seria o continente onde as potencialidades humanas mais teriam se desenvolvido.<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>189</sup> Segundo Ritter, a África teria praticamente a mesma largura e comprimento, em termos de latitude e longitude. Classifica o continente como “um corpo grande e maciço”, voltado para si mesmo, pobre de contatos entre o mar e o interior, e a dificuldade de acesso ao interior do continente impossibilitaria a articulação entre seus povos, propiciando a ausência do desenvolvimento daquilo que chama de individualidades. As individualidades seriam os grupos humanos que se destacavam em conhecimentos. As condições naturais do continente, portanto, explicariam o estado primitivo e patriarcal em que viveriam os povos do continente, fazendo com que permanecessem à margem de progressos. A Ásia, por sua vez, tivera, na tese de Ritter, um extraordinário desenvolvimento costeiro. Nestas regiões, a comunicação teria se estabelecido via mar, e os meios naturais como montanhas, vales e rios isolariam seus povos do interior do continente, propiciando o nascimento de populações e culturas particulares como a chinesa, malaia, hindu, persa, árabe, etc. Entretanto, apesar da existência dessas individualidades, os progressos conquistados por estes povos não teriam modificado de maneira substancial a vida dos nômades do interior, a exemplo dos mongóis, uzbeques, turcomanos e outros. Assim, o desenvolvimento dos povos costeiros não teria alcançado o interior e a região norte do continente asiático. Segundo Ritter, na Europa a extensão leste-oeste do continente equivaleria a duas ou três vezes sua largura norte-sul, cuja base triangular se juntaria à Ásia e o vértice se voltaria para o Atlântico. As características geográficas do continente europeu, como a ausência de grandes barreiras naturais que impossibilitassem o



Ritter e outros estudiosos, no contexto intelectual do século XIX, criaram teorias geográficas que, como atentou Antônio Carlos Robert Moraes, *pedagogizavam* a ótica da identidade pela localização espacial no contexto de criação e afirmação dos Estados Nacionais Europeus.<sup>190</sup> No excerto extraído do periódico *Anais Fluminenses de Ciências, Artes e Literatura*, o autor refuta as teses de determinismo geográfico que inferiorizariam os povos americanos negaria ao Brasil a possibilidade de ser um país civilizado por conta do calor, tido como “causa eficiente da preguiça”. A justificativa seria composta a partir da comparação com outros países, de maneira que, no Egito e na Índia, o calor não teria sido empecilho para o desenvolvimento “das artes, ciências e amor ao trabalho”. Contrariamente, a Alemanha, apesar do rigoroso frio, teria descendido de povos germânicos rústicos e bárbaros. Assim, as teorias modernas nessa disciplina foram, em muito, veículo de legitimação das nacionalidades de tipo moderno que foram surgindo no mundo ocidental e dos respectivos projetos nacionais ao longo do século XIX. O discurso geográfico seria um elemento central na consolidação do sentimento de pátria e núcleo divulgador da idéia da identidade pelo espaço.<sup>191</sup>

Como já citado, o autor trata como pano de fundo a inserção do Brasil entre os países civilizados. Mas como chegar a isto se na prática existe um entrave, que é a diversidade populacional, inclusive tendo como parte desta diversidade as populações indígenas? José Bonifácio de Andrada e Silva acreditava ser essa heterogeneidade da população brasileira um problema a ser superado, o que o levou a compor um longo plano de civilização dos indígenas

---

contato interno entre os povos do continente, teriam levado ao pleno desenvolvimento da Europa e por conseguinte, à dominação imposta pelos europeus aos demais continentes. Disse Ritter a respeito do continente europeu: “Embora um prolongamento da Ásia, a Europa, na medida em que progride para o oeste, desenvolve suas superfícies com uma crescente autonomia. Assim com “membros” proporcionalmente mais importantes que o corpo, a Europa supera sua vizinha oriental precisamente no sentido de que, não possuindo obstáculos naturais importantes, o núcleo central não fica isolado de seus membros (periféricos). Assim, pois, este indivíduo terrestre fortemente compartimentado que é a Europa conheceu um desenvolvimento harmonioso... que condicionado desde o começo seu caráter civilizador e antepôs a harmonia das formas à força da matéria. O menos dos continentes estava, assim destinado a dominar os maiores...”. Carl Ritter. A organização do espaço na superfície do globo e sua função na evolução histórica. <http://ivairr.sites.uol.com.br/ritter.htm> (site contém a transcrição original do texto). Acessado em 2 de maio de 2010.

<sup>190</sup> Antônio Carlos Rober Moraes. Geografia, pequena história crítica. São Paulo, Hucitec, 1983.

<sup>191</sup> Além de Ritter, outros estudiosos tomaram conceitos como meio, paisagem, ambiente, território, região de outras áreas do conhecimento e re contextualizam-nos no discurso geográfico. Cabe ressaltar que ao longo do oitocentos, naturalistas e geógrafos estavam engajados em causas nacionais como Alexaxder Humbolt e mesmo Carl Ritter, batalhando pela unificação alemã, animados pelo recente êxito da Revolução Francesa; Friedrich Ratzel, atuando como ideólogo do Estado bismarckiano ou Paul Vidal de La Blache, ao defender a unidade cultural e natural da França do leste, lamentando a perda da Alsácia e Lorena. Para Moraes, todos estes estudiosos tinham algo em comum no pensamento geográfico e determinista: enunciavam suas teses centradas no discurso geográfico em momentos de ordenamento e reordenamento das esferas de dominação estatal, necessariamente momentos de dificuldades na afirmação das identidades. Antônio Carlos Robert de Moraes. “Notas sobre identidade nacional e institucionalização da geografia no Brasil”. *Revista de Estudos Históricos*, vol 4, no.8, pp.166-176. No Brasil, esse pensamento determinista também teve seus ecos, pois, o continente americano serviu como vasto objeto de pesquisa e interesse dos cientistas e geógrafos europeus, a exemplo do próprio Humbolt, que no início do século XIX foi impedido de permanecer na América portuguesa sob alegação de que seria um espião alemão, interessado nas potencialidades da até então, colônia de Portugal

tidos como bravos, a fim de suavizar essas diferenças populacionais do país. No periódico, solução proposta é a educação, já que mesmo a história do Brasil, - em uma leitura específica, claro – mostraria a ausência de empecilhos para o desenvolvimento da economia (agricultura, comércio) e, a exemplo do passado alemão, também o Brasil poderia, apesar da barbárie de seus habitantes indígenas, superar essa condição através do conhecimento e do processo educacional:

“Tão bem aqueles povos andavam (...) , criavam seus filhos de mistura com animais brutos na mesma choupana. Muitos habitavam de inverno em covas subterrâneas cobertas de estrume: eram mais cruéis do que os nossos aborígenes, e viviam de caça nova, que não deixavam crescer, sem adubos, de pomos silvestres, ou de leite coalhado. Parcos no comer, não tinham moderação alguma na bebida, armando na sua embriaguês duelos que quase sempre terminavam em morte. A história da Ansa ou das Cidades Ansiáticas prova, que os povos do Báltico eram sobre bárbaros cruelíssimos, insociáveis e adjudicados à todo gênero de crimes. E não são hoje estas Nações muito humanas, muito sábias e muito respeitáveis? Da educação somente, da educação, e não do calor, nem do frio”<sup>192</sup>.

Não é à toa que esse argumento da educação está colocado na publicação. No contexto da independência, pensar nas populações indígenas e na superação de sua suposta condição de barbárie delas, civilizando-as, torna-se um assunto fundamental porque articula *civilização* numa perspectiva mundial com *identidade* (perspectiva nacional). As visões sobre os indígenas plasmam essa articulação. O momento é, segundo trataremos no capítulo próximo, de delineamento das múltiplas identidades. Foi na tentativa de forjar-se um esboço de identitário para o país, que a simbologia indígena foi discursivamente utilizada, como logo mais se explorará, bem como e as propostas de medidas práticas relativas a esses povos.

Também tratando questão da civilização dos indígenas através de meios brandos (a educação, no caso), o periódico *Revérbero Constitucional Fluminense* publicou em 18 de junho de 1822, ainda antes da oficialização da ruptura política com Portugal, uma carta escrita em Sabará, datada de 14 de maio de 1822, onde o autor sugere “como meio seguro para se instruírem os Selvagens, e conduzi-los à civilização” o uso de gravuras, afinal, não se deveria cogitar a obtenção de repente da “civilização dos Selvagens, devendo ser ela consequência espontânea de raciocínios, e só então sincera e duradoura”. O argumento para o uso de imagens na educação dos autóctones é que, assim como o uso da linguagem poética levaria ao êxito na educação destes povos, também as gravuras levariam a este resultado, embora não deixe claros os elementos que estas gravuras deveriam trazer:

---

<sup>192</sup> *Annaes Fluminenses de Sciencias, Artes e Literatura*, no.1, 1822

“Se a poesia, imitadora da natureza, pode arrancar os habitantes dos bosques dos hábitos de carniceria, e de se alimentarem como feras, submetê-los à Lei e fazê-los edificar Cidades ; a Arte da Pintura , irmã d’ aquela, não poderia falar-lhes energicamente, e imprimir neles os sentimentos delineados pelo pincel?”<sup>193</sup>

Esse “grande serviço ao Brasil” seria atingido através das gravuras porque elas teriam uma significação permanente e “simultânea aos olhos e ao coração”. Segundo o autor, a rapidez com a qual tinha redigido a matéria não o permitiria expor os emblemas de cada gravura, deixando em aberto para que os leitores da matéria o fizessem. Em resposta direta ao texto, o quarto número do periódico *O Macaco Brasileiro*, em 1822, traz uma breve nota a favor do uso de gravuras na educação dos indígenas, e sugere-se como a primeira delas:

“Algumas grafidadas representando um índio, e um civilizado homem dando-se as mãos, e um sol, superior entre eles esparzindo os benefícios de seus raios: uma índia, noutra gravura, dando a mão de esposa a um outro civilizado com um selvagem dançando, ou dando aqueles sinais de alegria que é comum a todo o Ente ou dança universal”<sup>194</sup>.

Em 1822, mais do que antes, imagens sobre os indígenas se faziam presentes na cena pública luso-americana. Esse aumento era decorrente do próprio alargamento dessa cena, em função dos decretos lisboetas de liberdade de imprensa, do aumento do número de periódicos, e do adensamento das discussões políticas às vésperas da independência. No periódico *A Estrela Brasileira* é dada outra solução para civilizarem-se os indígenas. Um leitor envia carta à redação afirmando conhecer o litoral do Brasil “palmo a palmo da Capitania do Espírito Santo até a cidade da Bahia” e, por esse motivo, deseja oferecer ao recém-independente país as possibilidades de exploração e aproveitamento desta região. Para isso, descreve as várias povoações que se encontram ao longo do litoral, que tipo de peixes pescam e quais os lugares mais e menos propícios a pesca, considerando as barreiras naturais. Nas descrições geográficas, esbarra com as populações indígenas:

“(…) A Vila de Porto Seguro, situada a 4 léguas mais ao sul, é rica e populosa e deve unicamente à pesca a opulência e o bem ser de muitas das suas famílias. (...) Continuando a seguir o litoral encontram-se várias vilas pequenas cuja povoação se compõe pela maior parte de Índios

<sup>193</sup> *Revérbero Constitucional Fluminense*. 18 de junho de 1822.

<sup>194</sup> *O macaco brasileiro*. No.4, 1822.

civilizados. A Preguiça nativa e a falta dos primeiros cabedais privam a estes desgraçados das vantagens da pesca em embarcações de convés e os tornam inúteis a si mesmo e aos outros”.<sup>195</sup>

Mais uma vez, a imagem que se tem a respeito da cultura indígena é de que seus povos são preguiçosos, alheios ao trabalho. Mesmo aqueles que já teriam passado pelo processo civilizatório eram inferiorizados. A solução proposta, então, seria a exploração dos indígenas através não da educação, como proposto por alguns, mas sim através do trabalho. Assim, o autor diz fazer um esboço estatístico sobre a costa do Império desde a Bahia até o Espírito Santo, levantando a possibilidade de exploração de recursos populacionais pela marinha militar. Segundo ele, nesta faixa litorânea a povoação de marinheiros seria superior a 5000 marinheiros, contando com índios civilizados, dos quais 1200 poderiam ser empregados no Serviço Nacional “sem prejuízo algum às províncias”. Sugere, então, que no caso de o Ministro da Marinha desejar tirar proveito dos recursos de pesca da região de Abrolhos, bastaria animar os estabelecimentos nacionais de pesca, formando:

“Um viveiro de marujos intrépidos e utilizar, em benefício público, um grande número de indivíduos inúteis até agora à felicidade social e cujo exemplo de ociosidade e vergonhosa devassidão contribui a propagar a corrupção em todas as classes de habitantes daquelas Províncias. Pondo este projeto à execução deveria o Governo lançar mão principalmente dos Índios civilizados. Estes homens podem ser de muito proveito. Se o Índio parece mais fraco do que os mais habitantes é, sem comparação alguma muito mais ágil; muito mais capaz dos trabalhos de bordo mais arriscados. Criado no meio de todas as privações, indiferente à conservação da vida, incansável e submisso, ele reúne todas as qualidades que formam o duro marujo. Empregando estes homens no serviço nacional, seria útil, para a conservação dos bons costumes, que a metade dos seus soldos fosse paga às suas mulheres e filhos, assim como se costuma fazer na Inglaterra”<sup>196</sup>.

No artigo fica clara a imagem dos povos indígenas tida pelo autor: acometidos pela preguiça, a indolência, a devassidão, a corrupção, a ociosidade; a partir dessa caracterização, a solução para o abandono desses maus hábitos seria incorporar esses homens à marinha do Brasil, pois, “indiferente à conservação da vida”, o índio poderia supostamente fazer trabalhos arriscados. Reitera também a visão corrente de que o indígena é frágil e fraco, mas para o autor, apto aos trabalhos ágeis. Podemos dizer, mais uma vez, que as imagens relacionam-se às propostas de tratamento prático relativas a esses povos, estando devidamente amparadas por um histórico de representações que, conforme vimos, fincava raízes em séculos anteriores,

<sup>195</sup> *A Estrela Brasileira*. Rio de Janeiro, Typographia Silva Porto e Cia, 1823, no. 16.

<sup>196</sup> *Idem*.

e agora constituía uma herança colonial legada ao momento de constituição do Estado nacional brasileiro.

No ano anterior, conforme também tratamos anteriormente, a instalação em Lisboa das Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa em 1821, com o intuito de estabelecer novas bases constitucionais para a unidade do Império Português, deixou antever a impossibilidade de construção de um pacto comum que garantisse o atendimento aos objetivos de portugueses dos Reinos do Brasil e de Portugal. Por conta disso, a decisão tomada pelo regente D. Pedro no Rio de Janeiro, em aprovar uma Assembléia Constituinte para o Brasil em 3 de junho de 1822, contribuíra para a adesão que câmaras e províncias fariam ao projeto de Independência, poucos meses depois, animadas com a possibilidade de terem seus interesses contemplados na construção de uma nova ordem política. Seria esta uma das chaves de explicação para a disposição com que os deputados eleitos iriam até o Rio de Janeiro em 1823, a fim de reunirem-se na Assembléia Constituinte e Legislativa *do Brasil*, em contexto de construção do Estado nacional, embora, claro, representassem em *certo sentido*, uma continuidade do contexto constitucional português, objetivando encontrar espaços de manobra dentro deste projeto de espaço.<sup>197</sup>

### **A Assembléia Constituinte de 1823. Imagens sobre os indígenas e as discussões em torno de sua civilização.**

Nos idos de 1823, um dos principais assuntos trazidos pela imprensa da época eram as questões concernentes à convocação da primeira assembléia constituinte do Brasil e a criação da primeira Constituição do país. Nesse momento de discussões sobre cidadania, liberdade e tantos outros conceitos políticos, o debate a respeito das políticas relativas aos povos indígenas ficou para um segundo plano. Ainda sim, em meio ao debate sobre a forma constitucional de governo monárquico, imagens indígenas emergiram. Novamente a cena pública brasileira está em expansão e politização, motivada pela reunião constituinte. As discussões em torno do assunto estiveram presentes nos periódicos, o que confere, mais uma vez, importância à imprensa. No debate acerca da reunião da assembléia constituinte a temática indígena se fez presente, inclusive com a reiteração e eventual modificação de imagens a respeito dos indígenas. No número sétimo do periódico *Atalaya*, de 1823, é feita a

---

<sup>197</sup> Andréa Slemian, “*Seriam todos cidadãos? Os impasses na construção da cidadania nos primórdios do constitucionalismo no Brasil (1823-1824)*”. István Jancsó. *Independência: História e Historiografia*. Op. Cit, p.834.

defesa da Constituição como garantia de um governo seguro e de proteção dos povos. Entretanto, este conjunto de leis não deveria garantir a igualdade entre os cidadãos:

“A Boa Constituição é a que segura a felicidade do povo e provê a segurança do governo. A felicidade do povo não consiste na igualdade de condições, porque é impossível no estado civil, visto que este essencialmente requer subordinação de classes e divisão do trabalho, que dá a cada indivíduo seu distinto lugar, préstimo e salário, conforme a concorrência, sendo todavia a lei igual na proteção de todas as pessoas contra a violência, seja de particulares, seja de empregados públicos”<sup>198</sup>.

A defesa de uma Constituição e de um governo liberal e monárquico é ressaltada no número seguinte da *Atalaya*. Para os redatores, a Constituição seria própria de países civilizados. Para justificar a importância de um governo monárquico e não absolutista, o texto remete à história dos povos indígenas da mesoamérica, que desde o período colonial foram contrapostos aos povos indígenas da América portuguesa, tidos estes como inferiores pela ausência de grandes construções arquitetônicas e de formas de governo monárquicas. Nesse contexto de 1822 em diante, as imagens indígenas costumam sempre surgir coladas ao conceito de *civilização*. A questão indígena que emerge na imprensa remete ao “civilizar” a nação:

“Tenha-se em memória, que no descobrimento da América só se acharam em considerável grau de civilização os Impérios do México e do Peru, onde existiam monarquias, bem que bárbaras pela falta de comunicação com os povos cultos da Europa; permanecendo em selvageria, ou anarquia todos os mais países, cujos, indígenas só queria viver em independência e liberdade animal. Recordem-se mais os Leitores, que a única pequena República de Tlascal (que se achou encravada no Império de Montezuma) foi a traidora que abriu e mostrou a estrada da conquista aos invasores do país, o que trouxe a geral ruína e escravidão”<sup>199</sup>.

O excerto publicado na *Atalaya* traz imagens sobre os povos indígenas. A presença de uma Constituição seria um dos elementos definidores do grau de civilização de uma nação. Como os redatores do jornal defendem a forma monárquica de governo, ligam-na à existência dessa mesma forma entre os povos indígenas de México e Peru, tidos como superiores entre os demais do continente americano. Assim, a ausência de um rei ou imperador faria os

---

<sup>198</sup> *Atalaya*, no.4, 1823.

<sup>199</sup> *Atalaya*, no.5, 1823.

indígenas da América portuguesa viverem em “independência e liberdade animal”<sup>200</sup>. A República, modelo político combatido pelo periódico, por sua vez, teria sido praticada em Tlascalala, simbolizando negativamente a traição, a ruína e a escravidão.

O número 13 da *Atalaya*, traz no bojo das discussões sobre a convocação da Assembléia Constituinte de 1823, uma resposta ao periódico *Sylpho*, o qual critica os números da *Atalaya* que louvam o sistema constitucional inglês e mostra desejo de que a constituição brasileira

“Tenha a mais aproximada analogia com a da Inglaterra para esplendor do caráter da Nação Brasileira e a fim de dar confiança aos industriais e capitalistas ingleses, para entrarem no serviço da Marinha Brasileira, e vierem fazer Estabelecimentos úteis, na certeza de que acharão semelhante atmosfera constitucional. Eis a grande culpa da Atalaya!”<sup>201</sup>

Em defesa do periódico, o redator da *Atalaya* assegurou nunca ter publicado que a Constituição inglesa é mais a apropriada ou deve-se transpassar ao Brasil. Prossegue criticando os “liberais da moda”, e atesta que *Sylpho* não deixa claro o que entende por doutrinas liberais, nem quais princípios professa. De acordo com a *Atalaya*, a Constituição da França (defendida pelo *Sylpho*) no princípio da revolução daquele país proclamava os abstratos direitos do homem, que não teriam existência na sociedade civil. Assim, os redatores de *Sylpho* teriam lido várias vezes a constituição francesa e lá encontrado que os direitos naturais e imprescindíveis do homem são a liberdade, a propriedade, a segurança, e a resistência à opressão. Neste ponto, a resposta da *Atalaya* é muito significativa

“Liberdade! Sim é dote de Deus ao homem, muito precioso e útil, quando a parte racional predomina à animal e material. Ela só se desenvolve com justiça, em proporção do aumento da inteligência. Por isso o célebre Orador e Cônsul de Roma, Cícero, nas suas obras morais bem sustenta o que se dizia ser paradoxo dos estóicos – só o sábio é livre – Que liberdade tem (ou se pode conceder) o menino, o selvagem, o bárbaro, o Homem sem educação? Vá ditar as suas inspirações da Liberdade aos Botocudos, para fazer a experiência desses que intitula verdades de primeira intuição, e eles logo no primeiro abraço lhe darão lição cara, sem lhe darem tempo para exercer outro vago e abstrato Direito do homem de – Resistência à Opressão, etc etc.”<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> *Atalaya*, no.5, 1823.

<sup>201</sup> *Atalaya*, no.13, 1823.

<sup>202</sup> *Atalaya*, no.13, 1823.

Cabe ressaltar que, no debate a respeito do sistema constitucional a ser adotado no Brasil logo após a ruptura política com Portugal, o conceito de *liberdade*, na opinião dos redatores de um periódico liberal, deveria ser restrito, não sendo possível ser atribuído aos povos indígenas, em especial os *botocudos*, por serem tidos como “bárbaros”, “selvagens” e sem educação. Destacamos aqui o esboço de uma imagem que será reiterada diversas vezes ao longo do século XIX: a infância dos povos indígenas. Tal qual um menino, os índios do Brasil ainda seriam infantes, portanto, segundo alguns intelectuais do período, poderiam ser civilizados através da educação. Para outros, ao contrário, eles representariam a decadência dos povos, portanto, a solução para incorporar o Brasil entre as nações civilizadas seria dizimar essas populações, com o quê recuperava-se a prática adotada pelo governo português do Rio de Janeiro, de D. João, não muito tempo atrás.<sup>203</sup>

Para além dos periódicos, a necessidade de uma política indigenista foi amplamente debatida no momento que antecedeu a primeira Constituição Brasileira. José Bonifácio de Andrada e Silva, representante de São Paulo, propôs à Constituinte de 1823 os “*Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Brasil*”, que visava retirar os povos indígenas da “selvageria” e de “costumes bárbaros” e introduzi-los na sociedade brasileira, que se pretendia construir no Brasil recém-independente. As idéias de Bonifácio para o Brasil correspondiam aos anseios de um seguimento da elite política de criar uma nova nação, na

---

<sup>203</sup>Entre 1840 e 1860 emergiram distintas visões acerca dos povos indígenas e decorrentes delas, sugestões de tratamento aos índios. Setores católicos, como aqueles defendidos por Januário da Cunha Barbosa, presbítero secular fundador do periódico carioca Revérbero Constitucional Fluminense e maçom da Loja Grande Oriente, representavam o indígenas como um ser bárbaro, redimível através da catequese. Já o paulista José Joaquim Machado de Oliveira, militar e político (foi deputado nas assembleias de São 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) era um crítico da colonização portuguesa e acreditava que os indígenas eram povos infantes, passíveis de serem civilizados. Já os naturalistas Francisco Adolfo Varnhagen e Karl Phillipp Von Martius acreditavam que “a raça vermelha” estava destina a degenerar na América sem chegar a atingir a maturidade. Os indígenas seriam a senescência de uma humanidade prematuramente envelhecida e destinada à extinção. Essas afirmações estão contidas em Manuela Carneiro da Cunha. “Política indigenista no século XIX”. CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1992, p.134. E na documentação publicada pela Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: Januário da Cunha Barbosa. “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”. RIHGB, T2, 1840. Francisco Adolfo Varnhagen. “Memória sobre a necessidade do estudo de línguas indígenas do Brasil” RIHGB, T3, 1841. José Joaquim Machado de Oliveira. “Programa – Qual era a condição social do sexo feminino entre os indígenas do Brasil?” e “A celebração da paixão de Jesus Cristo entre os *guaranys*”. RIHGB, T4, 1842. E “Programa: Se todos os indígenas do Brasil, conhecidos até hoje tinham idéia 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? No caso da afirmativa, em que diferenciavam entre si?” RIHGB, T6, 1844. E “Noticia raciocinada sobre as aldeias de índios da Província de S. Paulo, desde o seu começo até à atualidade”. RIHGB, T8, 1846. Karl F Phillipp Von Martius, “Como se deve escrever a historia do Brasil”, RIHGB, T6, 1844.



qual os índios deveriam comungar de forma pacífica<sup>204</sup>. Segundo Morel, a preocupação de Bonifácio – em seu papel de “Patriarca da Independência” – era com a necessidade de construção da nação brasileira: “Ele desejava uma nação homogênea, integrada - e para isso era preciso eliminar ou suavizar as diferenças e contrastes. Os desafios que se colocavam para a unidade do território que se afirmava ao mesmo tempo como nação e Império eram consideráveis. Em outras ocasiões, Bonifácio se ocuparia de diferentes problemas para este processo de unificação nacional, como: a diversidade regional, a centralização administrativa, a influência dos portugueses e o papel da escravidão dos africanos, entre outros”<sup>205</sup>.

Apresentado à Assembléia Constituinte do Brasil, o projeto de Bonifácio foi aprovado em 18 de junho de 1823, ficando decidida a distribuição de exemplares de seu texto às províncias, para que cada uma delas oferecesse notícias sobre a situação dos indígenas e os meios de se realizar tal projeto. Todavia, apenas em 1826 o governo imperial lançou um aviso aos presidentes de província, solicitando que informasse a situação e a “índole” dos índios, recomendando locais mais propícios para se fazer aldeamento e apresentasse sugestões para o estabelecimento de um Plano Geral de Civilização dos Índios, o que não chegou a se concretizar.<sup>206</sup>

Educado na Europa, Bonifácio acreditava tanto nas idéias iluministas a respeito dos “selvagens” e do processo educativo como elemento transformador da sociedade, quanto nas teorias dos já citados naturalistas Buffon e Cornelius de Pauw sobre a animalidade dos índios. Segundo Cunha, por uma questão de “orgulho nacional”, a humanidade dos índios era afirmada oficialmente, mas privadamente ou para uso interno no país; no entanto, a idéia da bestialidade, da fereza, era comumente expressa. Assim, em 1823 Bonifácio escrevia: “Crê ainda hoje muita parte dos Portugueses que o Índio só tem figura humana, sem ser capaz de perfectibilidade”<sup>207</sup>. Marco Morel, todavia, ressalta aspectos de positivos da visão de Bonifácio sobre os indígenas: “Em determinado momento dos seus Apontamentos, ele parece deslizar (ou fazer uma concessão) ao pensamento generoso e um tanto idealizado da Ilustração do século XVIII e afirma que *o Índio da América parece um homem novo*, capaz dos sentimentos de coragem e valentia. Entram aí as leituras e sintonias das elites letradas embebidas no abade Raynal e Voltaire, por exemplo”. Para Morel, a síntese da imagem do

<sup>204</sup>Mercio Pereira Gomes. *Os Índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1991. p. 79, citado por Carlos Fernando dos Santos Júnior em “O lugar do índio no Império: o projeto de José Bonifácio para a inserção dos povos indígenas na sociedade brasileira do século XIX”, *Anais do I Encontro de História do Império da Universidade Federal da Paraíba*, setembro de 2008.

<sup>205</sup> Marco Morel. Op. Cit.

<sup>206</sup> Manuela Carneiro da Cunha. *Legislação...* Op. Cit, p.10.

<sup>207</sup> Idem, *Ibidem*, p.5.

tipo indígena contida no pensamento de Bonifácio seria lapidar e o “homem primitivo” em seu estado natural não seria bom nem mal, podendo ser moldado através da educação.<sup>208</sup> Lembra-se que este tipo de visão dos indígenas como homens de cera possivelmente moldáveis pela educação fornecida pelos brancos remonta à opinião dos jesuítas no século XVI, como já explicitado anteriormente.

Bonifácio propunha, então, uma política indigenista voltada para a educação gradativa desse segmento social, a sua não destruição ou confisco de suas terras, que deveriam ser adquiridas por meio da compra. Ele via no comércio uma forma de transformar os índios em mão-de-obra treinada, capaz de eliminar os entraves às rotas comerciais, já que as estradas passavam por territórios habitados por indígenas. Para tal, dever-se-ia inculcar nos índios a adoção a hábitos civilizados de trabalho e o sentimento de propriedade, elemento tido como fundamental para a transformação do índio em trabalhador.

A imagem que Bonifácio produz a respeito do indígena é permeada de julgamentos valorativos. Na sua concepção, a abundância de produtos naturais era a explicação para a resistência à adoção de hábitos de trabalho civilizados e o desenvolvimento do sentimento de propriedade entre os indígenas. Corrompidos por hábitos e usos brutais, os autóctones se preocupariam apenas com a própria conservação física, não ambicionando possuir dinheiro ou bens. Por serem apáticos e estúpidos, os indígenas buscariam a satisfação de suas necessidades equiparando-se aos dos animais imprevidentes, sempre em guerras motivadas por ódio e sentimentos de vingança, únicas ocasiões que abandonariam seu estado de apatia<sup>209</sup>. Percebem-se no discurso de Bonifácio traços de continuidade da política pombalina expressa pelo Diretório, já que, como afirmado anteriormente, o próprio Pombal via o trabalho como fundamental para a civilização dos índios. Dessa forma, Bonifácio preocupava-se com os índios refugiados que permaneciam nas matas sem produzir, impedindo com que outros produzissem e ameaçando os colonos.

A imagem da preguiça atribuída aos indígenas desde a colônia (e que muitas vezes serviu como justificativa para a incorporação do trabalho escravo negro, mais lucrativo devido aos ganhos trazidos pelo tráfico) figura no discurso de Bonifácio, para quem os indígenas seriam “povos vagabundos e dados a continuas guerras e roubos” e “preguiçosos”, refratários a trabalhos rotineiros, preferindo às atividades arriscadas, como a caça, para satisfazer sua “gula desregrada”. Além disso, a barbárie desses povos estaria dada também pela sua falta de

---

<sup>208</sup> Marco Morel, Op. Cit.

<sup>209</sup> Maria Hilda Baqueiro Paraíso. “Colonizar e habitar: administrando sonhos e pesadelos”. *Tempo da dor e do trabalho*. Op. Cit, p.337.

“qualquer freio – religioso e civil – inibidor de suas paixões e capaz de os sujeitar às leis e costumes regulares”, sua pouca confiança pois mesmo aldeados, os índios acreditariam ser “mais útil roubar-nos que servir-nos”, sua necessidade de provar valentia, atacando os colonos e a resistência em abandonar seus costumes: a embriagues, a poligamia e os divórcios voluntários.<sup>210</sup>

Crítico da colonização portuguesa tal como fora feita no tocante aos indígenas, Bonifácio apontava a necessidade de se modificar as relações vigentes, pois o tratamento dado aos indígenas pelos colonos no passado – roubo de terras; deslocamento de aldeias; abuso na utilização da mão-de-obra, com pagamento de baixíssimos salários; indução ao vício e o enxerto de moléstias – eram causas da resistência desses grupos à convivência com os brancos. Assim, nessa concepção, a solução possível para que essas relações fossem alteradas seria a atuação do Estado brasileiro, aldeando os indígenas sem a força das armas.

A política indigenista proposta por Bonifácio sugeria a catequese dos índios; sua introdução ao trabalho na lavoura; o ensino da religião católica e da língua portuguesa; a concentração dos índios em aldeamentos; enfim, medidas já propostas anteriormente, desde a colônia e muitas delas reforçadas pelo Diretório, mas com uma inovação: tudo isto aplicado de modo pacífico, ou como se dizia na época, com “brandura”<sup>211</sup>. Maria Hilda Paraíso atenta para o fato de que essa política branda era condizente com aquele tempo de mudanças, pautado pela criação das bases de um Estado nacional brasileiro em praticamente todos os territórios da América, outrora colonizados pelos portugueses. A situação econômica do incipiente país exigia aumento de produtividade e de fronteiras agrícolas, e para isso parecia fundamental a aliança com os grupos indígenas e sua incorporação como força de trabalho e como povoadores. E essa transformação não era mais pensada pelo uso da força militar, pois o estado constante de guerra implicava despesas e um clima de instabilidade interna inadequado ao momento em que a preocupação central era a de criar ou solidificar laços e vinculações de alianças entre os moradores nos limites da nova Nação, como fora na administração pombalina.<sup>212</sup> Convém fazer uma observação: a política de abrandamento das relações com os indígenas era conveniente neste momento da formação nacional, pois, algumas províncias - Bahia, Pará, Maranhão, Piauí, Cisplatina – ainda resistiam à independência, e os esforços de guerra estavam direcionados para conter os conflitos nessas regiões. Posteriormente, as tropas imperiais voltaram-se também contra os republicanos e opositores da Confederação do

---

<sup>210</sup> José Bonifácio de Andrada e Silva. “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Brasil”. Apud. Maria Hilda Paraíso. Op. Cit, p.337.

<sup>211</sup> Marco Morel, Op. Cit.

<sup>212</sup> Maria Hilda Paraíso. Op. Cit, p.339.

Equador (Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco), em 1824, portanto, o governo imperial buscou conter a utilização de contingentes militares para combater grupos indígenas resistentes à civilização.

A proposta de Bonifácio contaria ainda com a entrega da administração religiosa e temporal aos missionários; proposta nova e diversa daquela contida no Diretório, a qual traria à tona a falta de quadros de funcionários para realizar trabalhos indigenistas e a necessidade do estabelecimento de uma aliança com a Igreja. A imposição do cristianismo aos índios visada a sua transformação em mão-de-obra dócil e disponível, “fazendo com que a Igreja atuasse no sentido de sacralizar o *status quo* e contribuir para a garantia de sua sobrevivência”<sup>213</sup>.

Não foi Bonifácio, contudo, o único a questionar a inserção das populações indígenas na sociedade brasileira. Durante as reuniões da Assembléia Nacional Constituinte, em 1823, a discussão girava em torno não apenas de políticas indigenistas, mas também sobre o estatuto a ser atribuído aos indígenas: cidadãos ou membros do Império do Brasil.<sup>214</sup> Assim, na reunião de 23 de setembro de 1823, o deputado França afirmaria perante a Assembléia:

“São habitantes do Brasil, os neles nascidos, cidadãos brasileiros. Agora pergunto eu, um Tapuia é habitante do Brasil? É. Um Tapuia é livre? E, logo, é cidadão brasileiro? Não, posto que, aliás se possa chamar brasileiro, pois os índios no seu estado selvagem não são, nem se podem considerar como parte da grande Família brasileira; e são, todavia, livres, nascidos no Brasil e nele habitantes. Nós, é verdade, que temos lei que lhes outorgue os direitos de cidadão, logo que eles abracem os nossos costumes e a civilização, antes disso, porém, estão fora da nossa sociedade”<sup>215</sup>.

Fica claro através das palavras de França que, embora todos os moradores do novo país devessem ser considerados, por sua proposta, brasileiros, nem todos poderiam ser considerados cidadãos, com iguais deveres e poderes. Poderiam, então, passar da condição de brasileiros para cidadãos brasileiros os índios que deixassem as matas e “abraçassem a civilização”. Para Paraíso, na visão dos constituintes, os índios não participavam do Pacto Social que constituía o Estado e não se submetiam ou reconheciam o Império ou sua autoridade, vivendo em guerra contra os brasileiros. Logo, apesar de os indígenas terem nascido no Brasil e serem livres, eles não estavam inseridos na família brasileira, por não compartilhar costumes e grau de civilização e nem possuir leis ou reconhecer as brasileiras.

<sup>213</sup> Idem, *Ibidem*, p.339.

<sup>214</sup> Idem, *Ibidem*, p.340.

<sup>215</sup> França. “Declarações na Reunião da Assembléia Nacional Constituinte de 23/09/1823”. *Anais da Assembléia Nacional Constituinte de 1823*. Apud Maria Hilda Paraíso. *Ibidem*, p.331.

Estariam, portanto, excluídos da Constituição, das preocupações e do exercício dos direitos políticos até que, ao se civilizarem, pudessem passar a compartilhar do Pacto Social formador do país.<sup>216</sup>

Ainda no bojo da discussão a respeito da condição dos indígenas, o deputado baiano Francisco Gomes Brandão, cujos sobrenomes foram alterados após a independência para “Gê Acaiaba Montezuma”, discorreu sobre a fala do deputado França. Para Brandão, não deveria haver confusão entre as categorias *brasileiro* e *cidadão*, pois os cidadãos seriam aqueles que compartilhariam as benesses da sociedade, por serem súditos do Império do Brasil, estando dentro do mesmo pacto social:

“Levanto-me para responder ao ilustre preopinante, que trouxe por aresto os índios e crioulos cativos. Eu cuido que não tratamos aqui senão dos que fazem a sociedade brasileira, falamos aqui dos súditos do Império do Brasil, únicos que gozam dos cômodos de nossa sociedade, e sofrem seus incômodos, que têm direitos e obrigações no pacto social, na constituição do estado. (...) Os índios porém estão fora do grêmio da nossa sociedade, não são súditos do império, não o reconhecem, nem por consequência suas autoridades desde a primeira até a ultima, vivem em guerra aberta conosco: não podem de forma alguma ter direitos, porque não têm, nem reconhecem deveres ainda os mais simples (falo dos não domesticados), logo: como considerá-los cidadãos brasileiros?”<sup>217</sup>

Percebe-se no discurso do deputado Brandão uma referência à noção de “súditos do Império”, tipo de vassalagem que remete ao Antigo Regime e a idéia de “direitos e obrigações do Pacto Social”, citada também por França, relacionada à pactuação política do modelo constitucional moderno. Segundo Sposito, esses elementos justapostos revelam que, embora dentro de uma sociedade monárquica, herdeira dos colonizadores, formava-se no Brasil uma sociedade liberal, baseada na aceitação do pacto político, daí a importância da Carta Constitucional.<sup>218</sup> Fica claro que, para Brandão, os índios e negros não deveriam participar do pacto social, não lhes cabendo, portanto, participação enquanto cidadãos.

A questão da cidadania, para o deputado paulista Nicolau Vergueiro parecia resolvida: ao invés de discutir quem seriam os “membros da sociedade”, dever-se-ia pensar em quem seriam os *cidadãos*, considerando-se o termo em seu sentido literal, derivado de *cidade*. Dessa forma, na concepção de Vergueiro, todos os membros da sociedade deveriam ser nivelados como *cidadãos*, embora nem todos pudessem gozar os mesmos direitos políticos:

<sup>216</sup> Idem, Ibidem, p.340.

<sup>217</sup> Francisco Gomes Brandão, fala na sessão de 23 de setembro de 1823. *Annaes do Parlamento Brasileiro*. Apud Fernanda Sposito. Op. Cit, p.28.

<sup>218</sup> Idem, Ibidem, p.27.

“Pouco importa, que nem todos gozem dos mesmos direitos, e que alguns não exercitem os direitos políticos, por não terem os requisitos, que a Lei exige: todos eles são hábeis para o exercício de todos os direitos uma vez que consigam as qualificações da Lei”<sup>219</sup>.

Como ressalta Andréa Slemian, a novidade da proposta do deputado paulista não estava apenas no nivelamento civil entre os envolvidos com o rompimento da idéia de estamento, mas na enunciação da mobilidade social típica do ideário político e econômico liberal que num momento posterior criaria novas formas de legitimar a desigualdade social. No novo pacto político que se instituiria os membros da sociedade civil seriam apenas aqueles dispostos a compor este pacto, ou seja, os homens livres. Por conta disto, a preocupação dos primeiros constituintes incidia na delimitação dos cidadãos no âmbito dos direitos civis e políticos, e não com os escravos e indígenas.<sup>220</sup>

A ausência de discussões a respeito da incorporação de cativos e indígenas aos cidadãos brasileiros não parecia, nas primeiras décadas do século XIX, uma contradição. Se por um lado, as novas constituições modernas garantiam a inviolabilidade de direitos individuais, em contrapartida, a noção de igualdade político-social entre os homens não se colocava como ponto de partida ideológico para a formação das sociedades, vindo a ser construída apenas posteriormente. No bojo das discussões a respeito da atribuição da cidadania, surgiu ainda a necessidade de se definir quais “portugueses” teriam a partir de então o atributo de “brasileiros”. Há que se considerar que a ruptura com Portugal não fora unanimidade, sendo motivo de luta armada em várias províncias. Interessa destacar a posição de alguns representantes para que todos os portugueses residentes passassem a ser considerados brasileiros automaticamente<sup>221</sup>. Nesse sentido, destaca-se a fala de Antônio Luís Pereira da Cunha, representante do Rio de Janeiro:

“Nós formávamos uma só família Portuguesa: este País não era nosso, ele foi pelos Portugueses conquistado aos Índios. Seus habitantes eram Indígenas, aos quais subjugamos por força de armas, e de estratagemas. Dividimos agora em duas Nações, escolha cada um o que mais lhe convier segundo seus interesses, sem ódios, e rivalidades pessoais, impróprias de Povos civilizados”<sup>222</sup>.

<sup>219</sup> Nicolau Vergueiro, fala na sessão de 23 de setembro de 1823. *Diário da Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil*: 1823 [DAG]. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1973, vol 3, p.92, Apud Andréa Slemian. “*Seriam todos cidadãos?*”. István Jancsó (org). Op. Cit, p. 829.

<sup>220</sup> Idem, Ibidem, p.830.

<sup>221</sup> Idem, Ibidem, p.842.

<sup>222</sup> *Diários das Assembléias Gerais*, vol 3, 26 de setembro, p.117. Apud Andréa Slemian. Ibidem, p.842.

Evidentemente, o discurso de Pereira da Cunha ao propor uma incorporação pacífica dos portugueses à causa independentista do Brasil não condizia com o clima de ruptura e guerra vivido naquele momento, entretanto, destaca questões fundamentais: a continuidade do elemento português na formação do Império do Brasil e a incorporação indiscutível do indígena enquanto parte da história do Brasil.

Devido à dissolução da Constituinte por D. Pedro I e a outorga da primeira Constituição do Brasil, em 1824, o debate estabelecido pela Constituinte acabou por esvaziar-se. Assim, o projeto de Bonifácio, não obstante a aprovação pela Assembléia Constituinte, acabou por não entrar em vigor. Na nova Constituição os indígenas, ficaram excluídos do direito à cidadania. Apesar disto, o texto final trouxe uma importante inovação: a incorporação dos libertos enquanto membros da sociedade, com direito a voto nas eleições primárias (desde que obtivessem renda mínima de cem mil réis). Nessa sociedade de escravos, ex-escravos, indígenas, portugueses, foi a lógica social da valorização da exclusão que veio a predominar, embora, no tocante à construção constitucional da cidadania, o liberalismo no Brasil viesse a trazer “para os padrões da época, novidades circunscritas a um projeto normativo liberal, ao mesmo tempo que conservador no tocante à ordem política, social e, sobretudo, escravista”.<sup>223</sup>

### **A questão indígena após 1823**

A questão indígena não ficou esquecida após o outorga da Constituição de 1824. Pouco tempos depois, os problemas concretos causados pelos conflitos entre indígenas e brancos levou a novas discussões acerca do tratamento a ser dado a estes povos. Em 1826 deputados e senadores tomaram posse da primeira legislatura e no mesmo ano, foi criada a “Comissão de Estatística, Colonização e Catequese”, responsável pelo tratamento da questão indígena. A Comissão deveria gerir um plano de catequese e civilização dos indígenas, a ser praticado em âmbito nacional, com a colaboração das províncias, que deveriam de antemão enviar informações sobre a situação dos índios que nelas habitavam (costumes, terrenos para aldeamentos, possibilidades de levá-los à civilização), retomando-se medidas previstas no plano de Bonifácio, apresentado em 1823. Oito províncias atenderiam às ordens imperiais e enviariam dados solicitados (Espírito Santo, Goiás, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará, São

---

<sup>223</sup> Idem, *Ibidem*, p.847.

Paulo, Pernambuco, Minas Gerais e Piauí), todavia, o projeto não chegaria a ser apresentado.<sup>224</sup>

Apesar da ausência de um projeto amplo e de caráter nacional voltado aos indígenas, nesses primeiros anos do Império algumas demandas oriundas das províncias requerendo deliberações sobre a questão indígena foram debatidas e aprovadas no parlamento, a exemplo do pedido que partia em 1830 dos dirigentes da província de São Paulo para que fosse revogada a guerra justa contra os pejorativamente chamados *bugres*<sup>225</sup>, convocada em 5 de novembro de 1808 por D. João. O primeiro argumento levantado para tal pedido foi que a escravização dos naturais – autorizada por lei - era uma medida vexatória dentro do Império, inexplicável perante as outras nações. Em meio ao debate estabelecido sob critérios que pensavam a inferioridade ou não dos índios, a legitimidade ou não de se retrucar as guerras feitas pelos nativos, e a perspectiva de incorporação ou aniquilamento dessas populações, redigiu-se o texto final que, em 27/10/1831, revogaria as cartas régias de 1808 (a de 5/11/1808 para São Paulo e as de 13/5 e 02/12/1808 para Minas Gerais que logo teriam a aplicação ampliada para todo o território brasileiro) que versavam sobre as guerras justas.

Apesar do abrandamento no trato com os indígenas ter sido apregoado pela Coroa durante o Primeiro Reinado, práticas locais de violência ainda permaneceriam, a exemplo dos conflitos entre *botocudos* e dos moradores do Espírito Santo. Nesta região, os indígenas oscilavam entre a prática do confronto armado ou a entrega pacífica; os brasileiros, por sua vez, também partiam para formas distintas de solucionar a questão: tentavam eliminar os índios pela guerra, submetiam-nos à escravidão ou tentavam integrá-los de maneira mais ou menos pacífica à civilização dominante.<sup>226</sup> Em localidades mais distantes do poder central, os abusos não forem menores. Escrevia o oficial da marinha inglesa Maw, em 1829:

“Nas partes remotas da Província do Pará a força faz o direito, e o poder, e o interesse, muito mais do que a justiça, formam a administração prática da lei. O Imperador pode promulgar leis e o Presidente (da Província) ordens, *mas o branco isolado é ele próprio um imperador, e muito mais absoluto do que D. Pedro no Rio de Janeiro. O Imperador declarou livres a todos os seus súditos índios: os brancos ainda os caçam e escravizam* (grifo nosso)”<sup>227</sup>.

<sup>224</sup> Fernanda Sposito. Op. Cit., pp.63-65.

<sup>225</sup> O termo bugre deriva de *bougre*, que de acordo com o *Dicionário Houaiss* significa “herético” e era empregado pelos membros da Igreja grego-ortodoxa para referir-se aos búlgaros. O uso do termo para denominar os indígenas remete à idéia de “selvagem, inculto, não-cristão”.

<sup>226</sup> Marco Morel, Op. Cit.

<sup>227</sup> Maw, apud Manuela Carneiro da Cunha. Legislação... Op. Cit, p.2.



A emergência da questão indígena, nesses anos de formação inicial do Estado e da nação brasileira, manteve a vitalidade da concepção de que, uma vez independente, o Brasil deveria se ‘civilizar’; e confundiu-se, ainda, com a própria questão – central naqueles anos – de definição da cidadania brasileira. O que remetia a questão para o plano da própria definição de uma nascente identidade nacional brasileira refletiu-se através dos exemplos dados. Embora em termos diretos a questão tivesse sido tratada pelo Império como um assunto secundário diante de outras demandas, consideradas mais urgentes, existia uma real necessidade de se pensá-la, uma vez que os conflitos entre brancos e índios permaneciam em diversas regiões, impulsionados por um novo elemento: a luta pela terra.

Durante o conturbado Primeiro Reinado (1822-1831), outros acontecimentos demandavam as atenções dos homens do Império; no entanto, em um sentido os povos indígenas protagonizariam uma parte dessa complexa cena política: enquanto pretextos para imagens e representações que, criadas, recriadas e apropriadas de diversas maneiras, doravante, se fariam definitivamente presentes como articuladoras simbólicas da nação brasileira.

## EPÍLOGO: O BRASIL NACIONAL. E INDÍGENA.

No capítulo primeiro apresentamos como ao longo de dois ou três séculos, construiu-se uma imagem depreciativa dos povos indígenas da América portuguesa, plenamente afinada com os propósitos materiais e bases culturais da colonização. No século XVIII, essa imagem depreciativa foi mitigada pelo fato de haver, naquele momento, um interesse político nos indígenas. Foi a política reformista que tornou o índio “possível”. Mesmo assim, essa valorização foi relativa, pois a imagem negativa construída a respeito desses povos ainda persistiu pelo século XIX.

A crise de 1808 conferiu à América uma centralidade total no Império Português. Essa América, que antes já era representada, por vezes, através da figura indígena, terá reforçadas as feições desta representação, naturalmente, melhor definidas: ela será, em parte, uma *América indígena*. Há, portanto, uma nova valorização do índio. Mas essa imagem, cada vez mais positiva, continuou com suas contradições: pois índio bom, era índio o morto, e os andas vivos deveriam ser, em grande parte, exterminados, como explicitado no capítulo segundo. Em seguida, vimos como a independência se fez com base em um projeto político que se valeu da crescente distinção entre *América e Europa*, uma distinção cada vez mais politizada a partir da qual forjou-se o esboço de uma identidade nacional brasileira amparada na valorização simbólica do elemento indígena.

No terceiro capítulo tratamos uma questão essencial que se colocou após a independência: se o índio bom continuava sendo o morto, o que fazer com o índio vivo? Seria ele *brasileiro*? Seria ele *cidadão*? Em suma: se ele ajudou a plasmar simbolicamente a *nação brasileira*, qual deveria ser sua posição concreta no bojo dessa nação que se consolidava? A questão não será bem resolvida nos primeiros anos do Império.

Sabemos que o processo de independência não foi, reconhecidamente, resultado de uma suposta luta de “nativos” visando reivindicações comuns contra a metrópole. Não foi fundamentalmente, portanto, o desdobramento de divergências entre *brasileiros e portugueses*. Estudos clássicos, seguidos de outros mais recentes, são unânimes em assinalar a ausência de uma consciência de caráter nacional que levasse a uma luta de caráter nativista (ou nacionalista) no Brasil. Contudo, embora a independência não seja desdobramento de uma luta entre metrópole e colônia, e embora não houvesse uma consciência nacional antes de 1822, havia, sim, vários elementos de caráter identitário que esboçavam diferenças entre Portugal e Brasil, e que rapidamente seriam politizadas, instrumentalizadas e usadas como

argumento de oposição a Portugal. Esses elementos subsidiariam a emergência de uma identidade nacional. Portanto, a emergência das bases dessa identidade são anteriores a 1822.

Segundo István Jancsó e João Paulo G. Pimenta, o anti-lusitanismo presente na América portuguesa era uma das facetas de um processo largo de politização de uma identidade brasileira, que logo que converteria em uma identidade de tipo nacional.<sup>228</sup> Como atentou posteriormente Evaldo Cabral de Mello, desta forma, o Império não seria produto de uma aspiração nacional preexistente, mas antes o desfecho de um somatório de circunstâncias: “a impossibilidade de se fazer aceitar, tanto pelo Brasil quanto pela Inglaterra, a abolição da liberdade de comércio concedida em 1808; a luta pelo poder entre o regente D. Pedro e os ‘vintistas’, vale dizer, os constitucionalistas portugueses, conflito de complexas implicações dinásticas; e os interesses da burocracia régia que, civil ou militar, graduada ou subalterna, fabricava no Rio de Janeiro, desde a chegada dos Bragança, seu pequeno paraíso tropical”.<sup>229</sup>

A carência de um sentimento nacional não significaria – repitamos - a ausência de outros sentimentos coletivos com potencial de politização, e que em seus regionalismos ofereceriam inclusive algumas das bases estruturais para a construção do Império; do mesmo modo, da nacionalidade brasileira. Equivocado, porém, seria pensar nesse sentimento enquanto uma forma de nacionalismo, até porque, nos primeiros momentos da Independência e do Primeiro Reinado, idéias de “nação” estariam sempre em estrita relação com outras, por evezs até mais eloqüentes, como “pátria” e “patriotas”, conceitos estes relativos ao apego à terra e ao lugar de nascimento.<sup>230</sup>

<sup>228</sup> István Jancsó e João Paulo G. Pimenta. Carlos Guilherme Mota (org). “Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira)”. *Viagem Incompleta; a experiência brasileira (1500-2000)*, SP, SENAC, 2000, pp.140, 173.

<sup>229</sup> Evaldo Cabral de Mello. “Fabrincando a nação”. *Um imenso Portugal: História e historiografia*. São Paulo, Editora 34, 2002.

<sup>230</sup> Como afirma Holanda: “No Brasil, as duas aspirações – a da independência e a da unidade – não nascem juntas e, por longo tempo ainda, não caminham de mãos dadas. As sublevações e as conjuras nativistas são invariavelmente manifestações desconexas da antipatia que, desde o século XVI, opõe muitas vezes o português da Europa e o do Novo Mundo Evaldo Cabral de Mello. Sérgio Buarque de Holanda. “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. Op. Cit, pp.19-21. Para Jancsó e Pimenta, portanto, a formação do Estado brasileiro 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, no que os autores desdobram as assertivas clássicas como a de Sérgio Buarque de Holanda. 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 argentino. A semelhança do Brasil, na Argentina o processo de emancipação política não seria fruto de uma consciência nacional, uma vez que logo após a independência, em 1810, 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. José Carlos Chiaramonte. “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.

A independência, porém, criou as bases – inclusive práticas - de instituição da nacionalidade brasileira, como visto a partir da discussão sobre cidadania no contexto da outorga da Constituição de 1824. Embora essa nacionalidade não tenha sido produto de uma luta entre colônia e metrópole, nem de uma suposta consciência nacional (ou nativista) pré-existente, ela foi resultado parcial do desenvolvimento de antagonismos simbólicos, que se tornam práticos em pouco tempo, entre Brasil e Portugal. Em meio a eles, o elemento indígena se fez presente.

Com a ruptura de independência, é notável como a simbologia do indígena associada a uma nacionalidade brasileira emergiu com força. Ela foi muito mais forte *depois* (logo após) a independência do que *antes dela*, o que mostra como resultado mais ou menos natural dessa ruptura a emergência de uma acintosa operação política de justificativa da independência: pois pelo fato de a independência não ter sido unânime, ela foi muito contestada e até combatida por alguns grupos, a partir de 1822, o que lhe colocava limites claros. Surgiu, assim, um discurso justificador da existência do Brasil separado de Portugal – e agora, sim, de feições que poderíamos chamar de “nacionalistas” - ,que serviu muito bem aos propósitos de *defender simbolicamente a existência do Brasil e da brasilidade*. Agora, mais do que nunca, o indígena seria valorizado, e mais do que nunca se processaria a distinção: índio bom (e morto) era símbolo, enquanto que aos vivos era reservado um futuro ainda mal definido. Assim, os indígenas cabiam melhor na nacionalidade brasileira do que no Estado brasileiro.<sup>231</sup> Vejamos, a guisa de conclusão, alguns elementos dessa questão.

---

<sup>231</sup> As representações dos indígenas no processo de independência e posterior constituição dos estados nacionais chileno e argentino foi tema de estudo de Fabio Wasserman. No caso riopratense, os revolucionários americanos teriam construído uma retórica favorável aos indígenas, utilizando um somatório de argumentos abstratos sobre esses povos a fim de criticar o domínio colonial exercido pela Espanha por três séculos. Esse indigenismo de caráter simbólico foi reforçado por uma perspectiva americanista que se opunha ao sistema colonial. Na prática, não houve melhora nas condições de vida dos povos indígenas que, ao fim das guerras de independência, em meados da década de 1820, passaram a serem representados negativamente, como incapazes de formar uma sociedade civilizada e republicana. O discurso revolucionário chileno apropriou-se de imagens positivas dos povos indígenas, formulando, entretanto, um discurso menos vago sobre os grupos indígenas locais, que o argentino. Os *araucanos*, autodenominados *reches* e *mapuches* continuaram a ser uma referência positiva mesmo no momento subsequente às guerras de independência. As elites letradas identificavam-se com qualidades atribuídas aos *araucanos* como sua resistência, valentia e amor à terra. Estas imagens positivas dos indígenas no Chile favoreceram a construção de narrativas históricas identitárias. Fabio Wasserman. “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.

## O discurso justificador do nascimento da nacionalidade brasileira após 1822.

Em 1 de novembro de 1821, o periódico *Revérbero Constitucional Fluminense* publicou um discurso de autoria do *Campeão Português*, cujo tema era o futuro do ainda Reino do Brasil. Neste excerto, percebe-se o reforço de opinião corrente a respeito da união entre portugueses da Europa e portugueses do Brasil: no pacto dos súditos com o rei e entre si, não deviam constar os indígenas, pois não fariam “corpo de Nação civilizada” (os negros sequer são citados). É possível inferir que a percepção da crise pela qual o Reino Português passava naquele momento demandava a necessidade de reforçar os laços entre os súditos de além e aquém mar. Diante da possibilidade de ruptura política entre Brasil e Portugal, preservavam-se vínculos identitários daquele com a antiga metrópole:

“As Américas Espanholas, por exemplo, compõem-se de um grande numero de Indígenas civilizados, e de outro igual ou maior de Europeus, ou seus descendentes. O Brasil pode dizer-se completamente habitado só por Portugueses, quer aí nascidos, quer na Europa, porque os Indígenas do Brasil ou vivem no interior sem fazer corpo de Nação civilizada, ou em mui pequeno numero vivem conosco sem nenhuma influencia civil ou política. Assim é claro que se nas Américas Espanholas pode haver hum motivo plausível de antipatia e desunião entre Americanos e Europeus; não existe, nem deve racionalmente existir entre Portugueses e Europeus, ou Brasileiros porque todos eles formão a mesma Família, e são exclusivamente dependentes do mesmo tronco Europeu”<sup>232</sup>.

O Brasil seria habitado apenas por “portugueses”, desconsiderando a existências dos grupos indígenas “que vivem no interior”. Estimativas da época (1819) apontavam para a existência de 800 mil indígenas não aldeados,<sup>233</sup> enquanto toda a população livre somava 2488743 habitantes<sup>234</sup>. Numericamente, podemos perceber a relevância do contingente populacional indígena entre os habitantes da América Portuguesa. Para o autor da matéria publicada pelo periódico, os indígenas “civilizados”, por sua vez, somariam tão pouco número que seriam incapazes de influir de maneira civil ou política no mundo dos brancos. Ele atribui ainda a existência de uma grande população de indígenas civilizados na América Espanhola, o que teria contraposto, lá, americanos e europeus. A imagem do indígena está associada à América e, para manter a união dos Reinos português e do Brasil seria fundamental a união entre portugueses de ambos os reinos.

<sup>232</sup> *Revérbero Constitucional Fluminense*, 1 de novembro de 1821.

<sup>233</sup> Giorgio Mortara. “Estudos sobre a utilização do censo demográfico para a reconstituição das estatísticas do movimento da população do Brasil”. *Revista Brasileira de Estatística*. Rio de Janeiro, IBGE, ano II, no. 5, vol. III, jan./mar. 1941, p. 41-3.

<sup>234</sup> Maria Luíza Marcílio. Op. Cit, p.14.

Imediatamente após a ruptura política com Portugal, ganha força um discurso justificador da existência simbólica de uma brasilidade. A imagem do indígena terá, então, um uso político não mais ligado apenas, à representação genérica da América, como prevalecia até 1822, mas mais especificamente a uma parte desse continente: *o Brasil*. No número terceiro do periódico *O macaco brasileiro*, um texto fala sobre “muitos” que se colocavam contra a ruptura, pois com ela o Brasil poderia cair em “desordem nacional”. Refere-se diretamente ao *Senhor Pregador de Lisboa* ou *Senhor Lisboaeta* que, ao combater a independência, teria ligado os paulistas aos nomes indígenas, utilizados pejorativamente para inferiorizá-los:

“[Sobre o Senhor Lisboaeta]: “Quando se mandou (com urgência) imprimir o parecer da Comissão, sem aprovação nos veio com suas redundâncias (fora dos artigos) a apalpar, antes da decisão, para melhor haverem peguilhos (...) Estava eu persuadido, que aqui ficava, mas lendo a terceira queixa, dou com o atrevido amigo da discórdia em ar de Sancho, do seu Rossinante, entrar a gritar, chamando aos paulistas Bárbaros, Incultos! Selvagens! Índios! Tupinambás! Dizendo que todos estes nomes ainda vem minguaados, e que ainda estão abaixo do Gentio. Então diz cobras e lagartos... (...) Ora pois, sendo eu Carioca (Constitucional), me sinto pela vizinhança compreendido. Os paulistas, os mineiros, os fluminenses, e todo o Brasil querem o senhor Príncipe Regente Constitucional como ele o é, e demais o seu Defensor Perpétuo e Herdeiro da Coroa”<sup>235</sup>.

Os paulistas representariam então a defesa à causa do Brasil, ou seja, a independência em relação a Portugal. Se os portugueses atribuíram aos partidários da ruptura política os nomes de “índios”, “bárbaros”, “incultos”, “tupinambás”, estes, por sua vez, ao receberem esses adjetivos irão incorporar alguns deles para reforçar o caráter nacional de seu projeto político. Esboçar-se-ia, então, o contorno de uma identidade nacional brasileira que, se não foi causa do movimento de independência, como a historiografia atual tem como consenso, serviu para contrapor os *portugueses de cá* (como diziam periódicos da época), agora cada vez mais brasileiros, aos *portugueses de lá*, cada vez mais, simplesmente, portugueses.

Vemos, assim, após 1822, traços de um nativismo expresso pela apropriação do passado indígena e por uma valorização de termos indígenas. Tornaram-se comuns a substituição de nomes próprios portugueses por outros de origem “brasileira” (incluindo indígena). Luiz Felipe de Alencastro sinaliza para a “tupinização” de sobrenomes, como o

---

<sup>235</sup> *O Macaco Brasileiro*, no.3, 1822.

caso da família pernambucana Galvão que passaria a chamar-se Carapeba.<sup>236</sup> Outro exemplo significativo seria o do deputado baiano e fundador da Ordem dos Advogados do Brasil, mulato e descendente de traficantes de escravos Francisco Gomes Brandão (1794-1870), cujo nome seria mudado para Francisco Gê Acaiaba Montezuma, numa clara referência indígena, já que “Jê” originava-se dos tapuias, “Acaiaba” dos tupis e “Montezuma” dos astecas. A homenagem aos astecas e à “sociedade mais civilizada da América pré-colombiana” sintetizariam simbolicamente a capacidade de projeção de uma nação brasileira para além da tradição européia.<sup>237</sup> Mais tarde, já senador, Montezuma receberia o título de Visconde de Jequitinhonha, evidenciando esse o uso de designações indígenas para nomear pessoas, lugares e acidentes geográficos.<sup>238</sup>

Essa mudança dos nomes próprios revela a força que a simbologia indígena adquiria logo após a independência do Brasil. Assim, a *Gazeta pernambucana* no.5, de 27 de novembro de 1822, publicou uma longa lista, muito elucidativa, sobre essa alteração nos nomes portugueses e que promovia o advento de elementos indígenas também em nomes geográficos, de animais, etc:<sup>239</sup>

“- O Padre José Vicente Ferreira, natural da Província de Alagoas, Bispado 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, Bispado de Pernambuco, querendo imitar honradamente aos seus patrícios, e possuído 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

<sup>236</sup> Luis Felipe de Alencastro (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, p.53.

<sup>237</sup> Andréa Lisly Gonçalves. Em nome da pátria. *Nossa História*, fevereiro de 2006, p. 37. Vale ressaltar que mais tarde a utilização desse passado indígena enquanto elemento formador de uma identidade nacional retornará no debate estabelecido no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, sobretudo entre os anos de 1840 e 1870. Nesse período, estudiosos como Varnhagen ocupar-se-ão em buscar vestígios de grandiosas civilizações indígenas no território brasileiro, a exemplo das construções deixadas pelos incas, no Peru.

<sup>238</sup> Fernanda Sposito, Op. Cit, p.34.

<sup>239</sup> O acirramento das entre portugueses e brasileiros nesse momento imediatamente posterior à independência política do Brasil está expressa neste mesmo número da *Gazeta Pernambucana* através das “Reflexões políticas sobre o “atentado” sofrido pelo deputado da província padre Venâncio Henriques de Resende, o que foi, segundo o redator, injusto, já que o dito homem não é contrário à causa do Brasil. As falsas acusações contra ele é de que seria republicano e inimigo da causa do Brasil.(acusações do *Marimbondo* n. 3)”. Ser contrário à causa do Brasil poderia ser perigoso, de maneira que, no mesmo ano, há uma maciça incorporação de termos indígenas ou que remetiam a elementos nativos da flora e fauna do Brasil aos nomes próprios. Tão importante quanto alterar o nome, era trazer essa mudança à tona, tornando-a pública através do periódico. Dessa forma, não haveria dúvida quanto ao apoio “à causa do Brasil”. *Gazeta Pernambucana*, no. 5, 27 de novembro de 1822.

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 Portugaleses 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 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 Burgo<sup>240</sup>.

O próprio príncipe regente, futuro D. Pedro I adotaria, já em meados de 1822, na loja maçônica *Grande Oriente do Brasil*, o nome de *Guatimozín*, o último imperador asteca, em outra clara referência aos indígenas. Segundo Alencastro, haveria na elite imperial brasileira um verdadeiro fascínio pelos astecas, os quais apareciam como a sociedade mais civilizada da América pré-colombiana e “inspiravam a maneira mais civilizada de declarar-se pró-americano”<sup>241</sup>. Neste período, as lojas maçônicas mudariam seu referencial simbólico,

<sup>240</sup> *Gazeta pernambucana*, no.5, 27 de novembro de 1822.

<sup>241</sup> Luis Felipe de Alencastro (org). *História da Vida Privada no Brasil...* Op. Cit, p.54. Nas lojas maçônicas, laços de sociabilidade se estabeleciam entre a elite do reino e a elite colonial. Com a transferência da Corte, em 1808, muitos membros da máquina burocrática que acompanharam a família real quando da chegada ao Rio de Janeiro procuraram freqüentar as lojas maçônicas em funcionamento no Brasil. Entre os filiados à maçonaria figuravam militares, negociantes, profissionais liberais, proprietários de terras, membros da nobreza. Às vésperas da independência do Brasil (1822) os membros eram, sobretudo, funcionários públicos, o que para Alexandre Mansur Barata poderia significar que “em função dos acirrados debates políticos em torno da autonomia brasileira, no qual as lojas maçônicas nesse período atuaram de forma significativa, uma forma de cooptação, de assegurar o controle de setores-chaves da administração pública nas mãos de pessoas ligadas à maçonaria”. Alexandre Mansur Barata. *Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência (Brasil, 1790-1822)*. Tese de Doutorado. Campinas, FFLCH, 2002.



“aderindo ao indianismo posição da elite brasileira”.<sup>242</sup> Assim, uma das três seções maçônicas do Rio de Janeiro afiliadas ao *Grande Oriente Brasileiro* tinha o nome de Esperança de *Nictheroy*. “Àquela altura, Niterói não tinha ainda virado nome de cidade, e lembrava o nome primitivo da Baía de Guanabara”<sup>243</sup>.

A segunda metade da década de 1820 estaria fortemente marcada pelo antilusitanismo, sentimento que não significava apenas a simples oposição entre portugueses e aqueles nascidos no Brasil, mas se caracterizava muito mais pelas escolhas políticas feitas entre o “partido brasileiro” (que defendia a independência política do Brasil) e o “partido português”, que ainda acalentava a idéia do Império Português formado com a unidade política entre Brasil e Portugal<sup>244</sup>. Dessa forma, a distinção entre um “português” e um “brasileiro” estava pautada mais pela luta política que pelo local de nascimento, daí o uso retórico dos nomes indígenas para diferenciar os “brasileiros” de seus opositores políticos. Pode-se dizer, portanto, que esse movimento de identificação de segmentos do Partido Brasileiro com elementos indígenas teve um caráter nativista, que aqui, no contexto da lusofobia, referia-se mais à disputa de papéis, recompensas e prestígio social do que com o completo rompimento a herança portuguesa.<sup>245</sup>

Esse movimento de atribuição de nomes indianistas a pessoas e lugares perduraria por todo o Império. Segundo Alencastro, o senhorio e os proprietários urbanos laicizados escolheriam para seus filhos e escravos nomes tirados da Antiguidade Clássica, dos romances e principalmente de romances e poemas indianistas. Durante o Império, nove entre dez títulos de nobreza referiam-se a lugares do território nacional, “geralmente topônimos indígenas – contribuindo assim para nobilitar nomes nativistas”. Entretanto, entre as camadas mais pobres os nomes indianistas seriam menos utilizados, já que o ambiente urbano era menos propenso ao exercício do poder patriarcal. Desta forma, os forros e as camadas populares, morando fora das fazendas, dos sítios e dos sobrados viam-se desobrigadas a agradar proprietários os párocos e davam os nomes que quisessem aos seus filhos, sem se deixar influenciar pelos monarquistas ou republicanos<sup>246</sup>.

A disposição de alterar os nomes obedecendo a critérios de natureza ideológica foi registrada nas páginas dos periódicos que se multiplicavam à época da independência: A

<sup>242</sup> Luis Felipe de Alencastro (Org). *História da Vida Privada no Brasil...* Op. Cit, p.54.

<sup>243</sup> Idem, Ibidem, p.54.

<sup>244</sup> Andréa Lisly Gonçalves. Op. Cit, p.37.

<sup>245</sup> Rogério Forastieri da Silva. *Colônia e Nativismo. A história como “biografia da nação”*. São Paulo, Hucitec, 67.

<sup>246</sup> Luis Felipe de Alencastro (Org). *História da Vida Privada no Brasil...* Op. Cit, p.58.

*Malagueta, o Revérbero Constitucional Fluminense, O Thyphis Pernambucano.*<sup>247</sup> Em julho de 1823, José Bonifácio de Andrada e Silva fundou *O Tamoyo*, jornal em que atacava o ministério que o substituíra e servia como propaganda de suas idéias políticas. O título de periódico era em si questionador: o termo “tamoio”, segundo aponta incansáveis pesquisas filológicas feitas por Francisco Adolfo Varnhagen significaria “ancião, ancestral, antepassado”<sup>248</sup>. Ao evocar o elemento indígena já no título do periódico, reforçava a oposição ao partido português, para ele, representantes do colonialismo e os brasileiros, representados na figura do indígena ancestral, verdadeiro dono das terras do Brasil.

Assim, logo no primeiro número do jornal a crítica à colonização portuguesa tal como fora feita aparecem:

“(…) Apesar de tudo, deixaria antever-se nos aventureiros que as pisaram [as terras do Brasil], a sede insaciável do ouro, o roubo, a violência e atrocidade levadas ao seu cumulo; a sincera hospitalidade dos inocentes indígenas remunerada por eles pela mais negra perfídia; o seu sangue derramado com frívolos pretextos; os seus cadáveres servindo de alicerce aos novos estabelecimentos; a sua liberdade impunemente atacada; e não achando abrigo nem nas próprias brenhas, que a natureza lhes dera por asilo, porque dela mesmo os ia arrancar a cobiça Européia a titulo de resgate para serem reduzidos a mais dura e cruel escravidão: nova espécie de tirania, que em vez de os matar sem fruto, matava-os com utilidade!”<sup>249</sup>

Neste excerto a figura do indígena é colocada como passiva, ante a ambição do colonizador. É enfatizado no texto o “índio histórico”, aquele hospitaleiro e generoso, que estava à mercê da ira dos portugueses, os quais, interessados na busca por metais preciosos, os tratariam de modo violento. O excerto não se refere ao índio que resistiu às investidas dos colonos, tão pouco costumes como a antropofagia, tidos como bárbaros pelos brancos são citados. O passado de exploração dos indígenas é invocado mais como instrumento de luta atual contra os portugueses, de que uma adesão à causa indígena ou a defesa de tais povos. Na continuidade do texto, prossegue a crítica à colonização portuguesa, feita sob os auspícios da Metrópole:

“O Brasil, que nunca provocara a Portugal, que até ignorava a sua existência e que tinha agasalhado a seus habitantes com a mais cordial hospitalidade; foi apesar disto considerado por eles como conquista, e houve de curvar-se ao jugo de ferro, que lhe quiseram impor (...) Em vão a industria

<sup>247</sup> Andréa Lisly Gonçalves. Op. Cit, p.37.

<sup>248</sup> Laura Nogueira Oliveira. *Os índios bravos e o Sr. Visconde: os indígenas brasileiros na obra de Francisco Adolfo de Varnhagen*. Minas Gerais, UFMG, 2000. (Dissertação de Mestrado)

<sup>249</sup> *O Tamoyo*, 12 de agosto de 1823.

Brasileira quis por vezes desenvolver a sua energia em diferentes ramos: em todos ela encontrava tropeços e tropeços tais, que ou a faziam desmaiar de todo, ou pelo menos diminuíam muito a sua atividade. O ouro que dos seios da montanha ela desentranhava com indizível trabalho, era absorvido em grande parte por onerosos tributos, que não tinham outro fim se não aumentar o luxo da Metrópole...<sup>250</sup>

As assinaturas das publicações de *O Tamoyo* devem ser também consideradas. Em meio a textos assinados por “Um Brasileiro”, “O Liberal Sincero”, “O Analysador”, figuram pseudônimos de origem indígena, como “Tapuia”, “Payaguá”, “O Tobayara”, “Um Pequeno Tamoyo”. Em 26 de agosto de 1823 o periódico publicou nota sobre a proibição do Ministério da Fazenda de que circulassem as novas moedas, com cunho do Império:

“É possível que depois de ter havido tanta demora no cunho da nova moeda, ainda haja esta proibição? E que fim terá ela? Será por ventura para unirem as armas de Portugal ás do Brasil, ou substitui aquelas somente? (...) Brasileiros alerta! Vigiai sobre a Vossa Independência”.<sup>251</sup>

O texto, assinado por *Tapuia*, longe de tratar questões concernentes aos indígenas, preocupava-se com a possibilidade de uma conspiração secreta que colocasse em risco a causa da Independência.

Dias depois seria publicada uma réplica ao “Anti-Tamoyo”, que provavelmente tratava-se de algum Ministro ou mesmo periódico com o qual dialogava *O Tamoyo*. Nesse momento, interessa menos os interlocutores do jornal dos Andradas e mais a visão sobre os indígenas que ele veiculava:

“O *Tamoyo*, acostumado pela educação de obediência, que deram os Jesuítas a toda a sua tribo, não duvida tomar em consideração o que lhe aponta o Sr *Anti-Tamoyo*; mas antes de acudir ao reclamo, humildemente como convém a hum Índio, pede ao (...) *Anti-Tamoyo*, permita-lhe algumas palavras de esclarecimentos e observações. Declara o pobre *Tamoyo* á face do Mundo que toda a penetração de seu inimigo não pôde fazer que não tomasse como Ixion da Fabula, a nuvem por Juno. Nada tem de comum o *Tamoyo* com Ministros e Doutores de alto vôo. Misera relíquia da exterminada tribo, que antigamente habitou as praias de *Niteroy*, e de Cabo Frio, ainda lhe arrepiam os cabelos à vista dos mamelucos de Piratininga; em cujas veias corre mesclado o sangue dos cruéis exterminadores dos *Tamoyos*, os *Portugueses e Guayanazes*”<sup>252</sup>.

<sup>250</sup> *O Tamoyo*, 12 de agosto de 1823

<sup>251</sup> *O Tamoyo*, 26 de agosto de 1823.

<sup>252</sup> *O Tamoyo*, 4 de setembro de 1823.

Mais uma vez é ressaltada a passividade do indígena, sobretudo aquele que passou pelo processo da catequese e civilização – “O *Tamoyo*, acostumado pela educação de obediência, que deram os Jesuítas a toda a sua tribo” – ou os que foram exterminados pelos portugueses:

“Mísera relíquia da exterminada tribo (...) ; em cujas veias corre mesclado o sangue dos cruéis exterminadores dos *Tamoyos*, os *Portugueses* e *Guayanazes*”.<sup>253</sup>

Pode-se remeter essa visão àquela apontada pela historiografia, que liga o tupi, simbolicamente, à matriz da nacionalidade brasileira: o índio que teria feito um pacto com o colonizador, mesmo isto lhe valendo a vida. A sua antítese seria o tapuia, índio selvagem, cuja resistência às investidas do colonizador teria garantido a sobrevivência. Como lembra John Monteiro, dentro dessa concepção, “índio bom é índio morto”<sup>254</sup>.

Na mesma publicação consta ainda a crítica ao decreto de 16 de Julho de 1823, referendado pelo Ministro da Justiça, que dizia respeito a uma *Devassa*. Satisfazendo um dos objetivos do periódico, o Ministro da justiça seria duramente criticado por *O Tamoyo* passar-se por “legislador”, o que seria um visto pelo correspondente do jornal como invasão dos limites dos poderes:

“A devassa não foi á presença do Ministro da Justiça, e ele não podia conhecer seu conteúdo, salvo se lhe fosse revelado, o que cuido que não ousará afirmar, ou se adivinhasse; o que me custa muito a crer. É verdade que um velho de minha Aldeia me assegurou que existe no homem uma faculdade de adivinhar (...) mas os Tamoyos, como todos os selvagens, são desconfiados , e não pegam facilmente na isca”<sup>255</sup>.

Através do excerto pode-se perceber a caracterização dos indígenas enquanto selvagens e desconfiados, portadores de uma cultura não cristã que incluía ritos mágicos de adivinhação. Com essa diferenciação, o autor do texto não adentra o universo indígena em si, utilizando elementos dele apenas retoricamente. Elementos, aliás, que possuíam forte ancestralidade em terras americanas.

---

<sup>253</sup> Idem, Ibidem.

<sup>254</sup> John Monteiro. As “raças” indígenas no pensamento brasileiro do Império. In: MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura. (orgs.) *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996. p. 15-22.

<sup>255</sup> *O Tamoyo*, 4 de setembro de 1823.

Em 26 de setembro de 1823 *O Pequeno Tamoyo* assina matéria defendendo a posição do jornal quanto às críticas aos membros do governo. Logo no início do texto a figura do indígena é evocada:

“O Tamoyo, ainda que saído há pouco de incultas brenhas; não é todavia tão rústico e grosseiro, que não saiba guardar em seus escritos as Leis da decência. Ele até o presente não tem atacado nem Áulicos; nem Secretários d’Estado. Respeitando a uns e outros como Cidadãos, ou Funcionários públicos, só censurou seus erros ou defeitos; o que é livre fazer a qualquer pessoa”.<sup>256</sup>

Mais uma vez os índios são colocados como incultos saídos dos matos, assim, o *Tamoyo* brasileiro que assina a matéria não seria tão “rústico e grosseiro” como os nativos, exercendo apenas o direito de expressão próprio desse país liberal que acabava de nascer.

Em 30 de setembro de 1823 a redação do *Tamoyo* responde a uma carta escrita pelo literato Philoordinis publicada no diário do governo, sugerindo a união entre portugueses e brasileiros, combatida pelo periódico:

“[A carta] merece algumas observações do Tamoyo, na parte que lhe diz respeito, por ser, ao menos quanto ao Tamoyo, escrita com a polidez dos literatos, aos quais tão somente replicará o Tamoyo de ora em diante. Bem que Índio, e pouco acostumado aos arrebiques da afetada civilização, trabalha o Tamoyo por conservar a natural polidez, filha da banhomia e benevolência (...) Jamais o Tamoyo pregou ou pregará a exterminação de povo algum, e menos a dos Portugueses; mas uma cousa é querer exterminá-los, e outra não julgar a propositado a sua perfeita igualdade em direitos políticos com os brasileiros.”

Em seguida, o autor do texto discorre sobre a impossibilidade de, naquele momento de consolidação da Independência, haver uma coesão entre portugueses e brasileiros. A evocação do indígena pelo texto - visto como bárbaro, mas redimível pela educação católica – revela mais uma vez a apropriação simbólica de elementos indígenas para compor um discurso de teor nacionalista, isto é, de construção de uma feição nacional via oposição a um inimigo/posição antagônica e externa a ele. Deve-se ressaltar, porém, e mais uma vez, a persistência de aspectos de barbárie relacionados aos indígenas: “Bem que Índio, e pouco acostumado aos arrebiques da afetada civilização...”.

Mais que preocupado com a situação atual dos indígenas, aqueles que sobre eles falaram, como Montezuma, José Bonifácio, França e outras personalidades da política da

---

<sup>256</sup> *O Tamoyo*, 30 de setembro de 1823.

época estavam interessadas na colocação em prática dos projetos políticos em que acreditavam. O nativismo do início do Estado nacional brasileiro do qual esses grupos eram representantes refere-se, portanto, um discurso construído pelos atores políticos que criavam um símbolo da nacionalidade brasileira.<sup>257</sup> Tratava-se, portanto, de criar elementos que pudessem ser identificados como brasileiros, ou seja, nacionalizados de acordo com o projeto de Estado que saíra vitorioso da Independência.

Na figura abaixo, vemos como o leque feito por encomenda na China representa o Imperador D. Pedro I sendo coroado por um índio.<sup>258</sup> Traz ainda a figura de uma índia com um livro na mão, em alusão à América e à futura Constituição, ainda que, como sabemos, os indígenas na prática não tivessem participado do processo de independência. A imagem reforça, portanto, a ligação de D. Pedro I ao Brasil, sendo coroado por seu “povo”.



(Imagem 14. Emilio Carlos Rodriguez Lopez. *Festas Públicas, Memória e Representação. Um estudo sobre manifestações políticas na Corte do Rio de Janeiro, 1808-1822*. São Paulo. Humanitas, 2004.)

Embora muitos políticos (e mais tarde literatos) tenham se apropriado simbolicamente de elementos ligados aos indígenas a fim de colocar em prática seus projetos, em geral não se preocupariam com as reais necessidades das populações autóctones. É o caso do próprio deputado Montezuma, para quem a questão da concessão da cidadania para os índios era secundária, não devendo sequer ser debatida pela Assembléia Constituinte de 1823. Estariam

<sup>257</sup> Fernanda Sposito, Op. Cit, p.32.

<sup>258</sup> Emilio Carlos Rodriguez Lopez. *Festas Públicas, Memória e Representação. Um estudo sobre manifestações políticas na Corte do Rio de Janeiro, 1808-1822*. São Paulo. Humanitas, 2004, p.396.

esses políticos longe de adentrar, de fato, o universo indígena, e de pensar de fato políticas relativas a estes povos.<sup>259</sup> E civilização, para eles, era entendida enquanto um traço exclusivamente branco. Disse o fundador do *Tamoyo*, José Bonifácio, em 1823:

“Com efeito o homem no estado selvático, e mormente o índio do Brasil, deve ser preguiçoso: porque tem poucas, ou nenhuma necessidade; porque sendo vagabundo, na sua mão está aranchar-se sucessivamente em terrenos abundantes de caça ou pesca, ou ainda mesmo frutos silvestres e espontâneos; porque vivendo todo o dia expostos ao tempo, não precisa de casas, e vestidos cômodos, nem dos melindres do nosso luxo: porque finalmente não tem idéia de prosperidade, sem desejos de distinções, e vaidades sociais, que são as molas propulsoras que põem em atividade o homem civilizado.”<sup>260</sup>

A voz dissonante no discurso de exclusão dos direitos políticos dos indígenas veio de Cipriano Barata, pensador de formas políticas mais radicais do que a maioria à sua época, e que chegou a reivindicar nas Cortes de Lisboa de 1822 a atribuição dos direitos de cidadania – portuguesa - aos indígenas.<sup>261</sup> Mesmo assim, não simpatizava com a idéia de origens indígenas do Brasil. Não negava – claro - a existência da pluralidade cromática no Brasil, não ignorava a presença indígena em seu passado, mas apontava a necessidade de superação dessas diferenças étnicas para a formação de uma nacionalidade brasileira.

“Há pouco éramos um misto de Tupinambás, Caités, Botocudos e outros Caboclos, e gentes brancas e morenas, misturados com Portugueses na aparência forros, na realidade escravos; mas hoje todos somos Brasileiros e formamos um só corpo, e povo de irmãos livres, uma só palavra abrange tudo”.<sup>262</sup>

É possível identificar nas representações indígenas reveladas até aqui que, no contexto de emergência da nacionalidade brasileira, *índio* e *brasileiro* não eram, necessariamente, equivalentes. Essa distinção excluía os indígenas do acesso a direitos civis e constitucionais. Na Constituição de 1824 os critérios de cidadania brasileira levavam em consideração libertos, portugueses e estrangeiros, e vinculavam o direito à cidadania ao local de

<sup>259</sup> Percebe-se neste discurso as comparações classificatórias entre as culturas branca e indígena que acabam por assinalar os desvios tal como ocorre na fala de Bonifácio: o índio “não precisa de casa” ou de roupas (como a dos brancos) porque não possui as características do homem civilizado, como a prosperidade. Esses “selvagens” seriam o *anti-eu* europeu, distantes da civilização; uma imagem muito diferente daquela apropriada a respeito dos índios do passado, os ancestrais que deram origem ao título do jornal de Bonifácio. François Hartog. *O Espelho de Heródoto: um ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, pp. 240, 241. Tzvetán Todorov. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Editora Martins Fontes. 1999, p.201.

<sup>260</sup> Miriam Dolhnikoff. (Org.). *José Bonifácio de Andrada e Silva: projetos para o Brasil*. São Paulo, Cia de Letras, 1998. p. 97. Apud Carlos Fernando, Op. Cit.

<sup>261</sup> Marco Morel, *Cipriano Barata na Sentinela da liberdade*, Salvador, Academia de Letras da Bahia, 2001.

<sup>262</sup> *Sentinella da Liberdade na Guarita do Quartel General de Pirajá. Alerta!*, 12/01/1831

nascimento, de residência e propriedade. Os indígenas, satisfazendo a todos os critérios acabaram por não ter acesso aos direitos constitucionais.<sup>263</sup>

Na ilustração seguinte, subjace uma crítica ao caráter supostamente elitista do movimento de independência do Brasil. Na prática, indígenas, negros e mulatos não teriam participado desse processo, ao passo que outros elementos foram apropriados por uma elite, esboçando uma identidade nacional ainda muito difusa, mas que vai se delineando em contraposição à portuguesa.



(**Imagem 15.** “Aqui está seu libertador”. Por Dubois, século XIX. Emilio Carlos Rodriguez Lopez. *Festas Públicas, Memória e Representação. Um estudo sobre manifestações políticas na Corte do Rio de Janeiro, 1808-1822.* São Paulo. Humanitas, 2004.)

A pretensão de colar a imagem indígena ao nascente Império, forjando simbolicamente um esboço de identidade nacional brasileira, revelou-se no periódico *Despertador Constitucional*, de 1825, cujos números aqui analisados não traziam nenhum artigo cujo assunto fosse a questão indígena; pelo contrário, suas publicações versavam sobre assuntos ligados à política do momento, como a recém outorgada constituição imperial

<sup>263</sup> Marco Morel. Material ainda não publicado gentilmente cedido pelo autor.



(1824). Todavia, a capa do periódico contava com a figura de um indígena segurando a Constituição, o que revelava contradições próprias do jogo político:



(Imagem 16. *Despertador Constitucional*, 1 de fevereiro de 1825)

Esse discurso justificador do nascimento do Império – e que se confundia com o nascimento de uma própria brasilidade - utilizou tão largamente a imagem simbólica do indígena que chegou a incomodar algumas personalidades da cena pública. Anos mais tarde, o historiador, médico e militante homeopata Mello Moraes, irritado com a estátua equestre de D. Pedro I inaugurada na praça da Constituição, no Rio de Janeiro, escreveria em seu no jornal *Brasil Histórico*:

“O imperador está a cavalo, com a Constituição aberta na mão. No pedestal se acham jacarés, alguns outros bichos e também enormes e exageradas figuras de índios. Tudo isto (...) parece uma caçoadá. Pois o imperador proclama a Constituição aos índios e jacarés? (...) Que parte tiveram aqueles jacarés na Independência do Brasil?”<sup>264</sup>

<sup>264</sup> Luis Felipe de Alencastro (Org). *História da Vida Privada no Brasil...* Op. Cit, p.54.

No século XIX, posteriormente, o discurso da exclusão se dará de maneira tão forte que os indígenas terão sua existência negada. A província de Ceará – que desde finais do século XVIII possuía a maior parte de seu contingente populacional indígena já aldeado<sup>265</sup> - será uma das primeiras a anunciar oficialmente o fim das populações indígenas, silenciando oficialmente quanto ao reconhecimento destes povos. Em seu lugar estariam apenas remanescentes dessa população já assimiladas à sociedade dominante. Esse remanescente ganhou diferentes nomes pelo país: *curiboca* no Paraná, *mameluco* em São Paulo e no Nordeste, o *caboclo*.<sup>266</sup> O índio morto, porém, já tinha sido perpetuado, alocado como componente doravante inescapável do conjunto simbólico da nação que nascera nas primeiras décadas daquele século.

---

<sup>265</sup> José Eudes Arraes Barroso Gomes. “Quando o sertão faz a festa, a monarquia se faz presente: festas e representações monárquicas na Capitania do Ceará (1757 – 1817)”. Disponível no site: [www.historia.uff.br/cantareira/novacantareira/artigos/edicao13/QuandoOSertaoFazAFesta.pdf](http://www.historia.uff.br/cantareira/novacantareira/artigos/edicao13/QuandoOSertaoFazAFesta.pdf). João Leite Neto. Índios e Terras: Ceará:1850 -1880. Recife, UFPE, 2006. Tese de doutorado.

<sup>266</sup> Carlos Fernando... Op. Cit.

## FONTES IMPRESSAS E DIGITALIZADAS:

### 1. Descobridores e viajantes:

Pero Vaz de Caminha. *Carta a El Rei D. Manuel*. São Paulo, Ed. Dominus, 1963.

Jean Baptiste Debret. *Viagem pitoresca ao Brasil*. A obra completa de Debret está disponível no site da Biblioteca Brasileira da Universidade de São Paulo: <http://www.brasiliana.usp.br/debret>, acessada em maio de 2010.

Hans Staden. *Viagem ao Brasil, 1520-1565*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira, 1930. O texto está digitalizado na íntegra no site da Biblioteca Nacional Digital: <http://purl.pt/151/1/index.html>, acessado em julho de 2009.

Jean de Léry. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1980. O texto está digitalizado na íntegra em por: [http://www.ufrgs.br/proin/versao\\_1/viagem/index.html](http://www.ufrgs.br/proin/versao_1/viagem/index.html), acessado em dezembro de 2009.

### 2. Cartas régias:

Carta Régia de 12 de Maio de 1798 sobre a civilização dos índios. Fernanda Sposito. *Nem cidadãos, nem brasileiros. Indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822 – 1845)*. São Paulo, FFLCH/USP, (Tese de Mestrado), 2006.

*Carta Régia ao Governador e Capitão General da Capitania de Minas Gerais sobre a guerra aos Índios Botecudos, de 13 de maio de 1808*. Manuela Carneiro da Cunha. *Legislação indigenista no século XIX (1808-1889) – uma compilação*. São Paulo, Edusp, 1992.

### 3. Cartas, relatórios, programas, requerimentos:

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 de Mendonça Furtado ao Marquês de Pombal, 10 de novembro de 1752.

Requerimento feito a S. Magestade em nome dos índios domesticados da capitania da Bahia. Manuela Carneiro da Cunha. *Legislação indigenista no século XIX (1808-1889) – uma compilação*. São Paulo, Edusp, 1992.

Relatório do vice-rei do Estado do Brasil Luis de Vasconcellos ao entregar o governo a seu sucesso o Conde de Resende, *Revista Trimensal do Instituto Histórico Geográfico e Etnográfico Brasileiro*, T 23, 1860.

Memória sobre as aldeias de índios da Capitania de São Paulo. José Arouche de Toledo Rendon.

Memórias para servir à História do Reino do Brasil. L.G. dos Santos. (Padre Perereca).BH-SP, Itatiaia Edusp, 1981, t.1, p.181.

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. Januário da Cunha Barbosa. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T2, 1840.

Memória sobre a necessidade do estudo de línguas indígenas do Brasil. Francisco Adolfo Varnhagen. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T3, 1841.

Programa – Qual era a condição social do sexo feminino entre os indígenas do Brasil? e “A celebração da paixão de Jesus Cristo entre os *guaranys*”. José Joaquim Machado de Oliveira. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T4, 1842.

Programa: Se todos os indígenas do Brasil, conhecidos até hoje tinham idéia 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? No caso da afirmativa, em que diferenciavam entre si? José Joaquim Machado de Oliveira. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T6, 1844.

Noticia raciocinada sobre as aldeias de índios da Província de S. Paulo, desde o seu começo até à atualidade. José Joaquim Machado de Oliveira. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T8, 1846.

Como se deve escrever a historia do Brasil, Karl F Phillipp Von Martius. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T6, 1844.

#### **4. Documentos diversos: relatórios, cartas, bandos, officios, referentes aos Projetos**

##### **Regaste: Maranhão, Paraíba, Pernambuco e Piauí:**

*Officio*, D. 9804, Maranhão, 23/01/1804. fl. 24. Projeto Resgate Maranhão.

*Carta*, Doc. 1388, Oeiras, 05/03/1804. Projeto Resgate Piauí

*Decreto Real*, Doc. 1477, Lisboa, 30/05/1806. Projeto Resgate Piauí,

*Bando*, D. 9804, São Luiz do Maranhão, 13/01/1801. fl. 3. Projeto Resgate Maranhão.

*Carta*, D. 9610, São Luiz do Maranhão, 1803. fl. 11. Projeto Resgate Maranhão.

*Carta*, D. 9610, São Luiz do Maranhão, 1803. fl 11. Projeto Resgate Maranhão.

*Carta*, D.2853, Paraíba, 06/09/1808. Projeto Resgate Paraíba.

*Relatório*, D. 17883, Goiana, 06/06/1807. Projeto Resgate Pernambuco.

##### **5. Imprensa periódica:**

*Correio Braziliense*, junho de 1808, vol 1, p.421.

*Gazeta do Rio de Janeiro*, 7 de abril de 1809 e 14 de dezembro de 1811..

*Idade d'Ouro do Brasil*, 17 de dezembro de 1811 e 20 de dezembro de 1811.

*Annaes Fluminenses de Sciencias, Artes e Literatura*, Rio de Janeiro, n.º.1, 1822

*Revérbero Constitucional Fluminense*, 1 de novembro de 1821 e 18 de junho de 1822.

*O macaco brasileiro*, n.º. 3- 4, 1822.

*Gazeta Pernambucana*, n.º. 5, 27 de novembro de 1822.

*A Estrela Brasileira*, n.º. 16, 1823.

*Atalaya*, n.º. 4-13, 1823.

*O Tamoyo*, 12 de agosto, 26 de agosto, 4 de setembro e 30 de setembro de 1823.

## **6. Discursos e propostas:**

José Bonifácio de Andrada e Silva. “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Brasil”. Manuela Carneiro da Cunha. *Legislação indigenista no século XIX (1808-1889) – uma compilação*. São Paulo, Edusp, 1992.

França. “Declarações na Reunião da Assembléia Nacional Constituinte de 23/09/1823”. *Anais da Assembléia Nacional Constituinte de 1823*.

Francisco Gomes Brandão, fala na sessão de 23 de setembro de 1823. *Annaes do Parlamento Brasileiro*.

Nicolau Vergueiro, fala na sessão de 23 de setembro de 1823. *Diário da Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil: 1823* [DAG]. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1973, vol 3, p.92.

**BIBLIOGRAFIA**

- ALCIDES, Sérgio. *Estes penhascos. Cláudio Manuel da Costa e a paisagem das Minas (1753-1773)*. São Paulo, Hucitec, 2003.
- ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O Trato dos Videntes. Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo, Cia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. (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.
- 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.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. (Trad). São Paulo, Ed. Ática, 1989.
- ARAÚJO, Ana Cristina. “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.
- BALAKRISHNAN Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. R.J. Contraponto, 2000.
- BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência (Brasil, 1790-1822)*. Tese de Doutorado. Campinas, FFLCH, 2002.
- BELLUZO, Ana Maria de Moraes; AMOROSO, Marta Rosa; SEVCENKO, Nicolau & PICCOLI, Valéria. *Do Contato ao Confronto: A Conquista de Guarapuava no Século XVIII*. São Paulo, BNP-Paribas, 2003.

- 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.
- BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões – política indigenista no Brasil*. São Paulo, Ed Loyola, 1983.
- BRAUDEL, Fernand . *Escritos sobre a História*. “História e Ciências Sociais. A longa duração”. São Paulo, Perspectiva, 1992, pp.41-78.
- CÂNDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira (1750-1836)*. São Paulo, Ed Martins, vol I e II, 1962.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e da Cultura/ Instituto Nacional do Livro, 1954.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O mármore e a murta. Sobre a inconstância da alma selvagem*. Museu Nacional, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- CATHARINO, José Martins. *Trabalho Índio em Terras de Vera ou Santa Cruz e do Brasil. Tentativa de resgate ergonômico*. Rio de Janeiro, Salamandra, 1995.
- CHAMON, Carla Simone. “O Tejuco faz a festa: festejo cívico no Arraial do Tejuco em 1815” István Jancsó e Iris Kantor (orgs). *Festa. Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. Vol1. São Paulo, Edusp/FAPESP/Imprensa Oficial, 2001.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural. Entre práticas e representações*. (Memória e Sociedade). Lisboa, Difel, s/d.
- 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.



- COSTA, Emília Viotti da. “Introdução ao estudo da emancipação política”. *Brasil em Perspectiva*. 3a. edição, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1971, pp. 64-125.
- COSTA, Wilma Peres. “A Independência na historiografia brasileira”. In: István Jancsó (org). *Independência: História e Historiografia*. São Paulo, Hucitec/Fapesp, 2005, p. 53-118.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Legislação indigenista no século XIX (1808-1809) – 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.
- DIAS, Maria Odila Silva Dias. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo, Ed. Alameda, 2005.
- DOLHNIKOFF, Miriam (org.). *José Bonifácio de Andrada e Silva: projetos para o Brasil*. São Paulo, Cia de Letras, 1998.
- DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa, Ed CNCDP, 2000.
- Enciclopédia Rio Grandense* (vol 1). Porto Alegre, Ed Sulina, 1968.
- FARAGE, Nadia. *As muralhas dos Sertões. Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. São Paulo, Paz e Terra, 1991.
- FEBVRE, Lucien. “O homem do século XVI. Conferência”. *Revista de História*, São Paulo, 1950, pp. 1-17.
- GERBI, Antonello. *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica (1750-1900)* (Trad). México- Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 1960.
- GOMES, José Eudes Arraes Barroso. “Quando o sertão faz a festa, a monarquia se faz presente: festas e representações monárquicas na Capitania do Ceará (1757 –

1817) Em: [www.historia.uff.br/cantareira/novacantareira/artigos/edicao13/QuandoOSertaoFazAFesta.pdf](http://www.historia.uff.br/cantareira/novacantareira/artigos/edicao13/QuandoOSertaoFazAFesta.pdf)

GUERRA, François-Xavier – “A nação na América espanhola: a questão das origens”. In *Revista Maracanan*, ano I, nº 1 1999/2000.

GOMES, Mercio Pereira. *Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1991.

GONÇALVES, Andréa Lisly. Em nome da pátria. *Nossa História*, fevereiro de 2006.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. “Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional”. IN: *Estudos Históricos – Caminhos da Historiografia*. Rio de Janeiro, nº 1, 1988.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: um ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HEIZER, Alda; VIDEIRA, Antonio Augusto Passos (org). *Ciência, Civilização e Império nos Trópicos*. Ed. Acess, s/d.

HOBSBAWM, Eric. – *Nações e nacionalismos desde 1870*. RJ, Paz e Terra, 1990.

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.

\_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos do descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1969.

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, pp.140 - 173.

- JEHA, Silvana Cassab. *O padre, o militar e os índios. Chagas Lima e Guido Marlière: civilizadores de botocudos e kaingangos nos sertões de Minas Gerais, no século XIX*. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2005. (Dissertação de Mestrado).
- KARNAL, Leandro. *Teatro da fé. Representação religiosa no Brasil e no México no século XVI*. São Paulo, Ed. Hucitec, 1998.
- KOK, Glória. *Os vivos e os mortos na América Portuguesa. Da antropofagia à água do batismo*. Campinas, Ed da Unicamp, 2001.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2006.
- 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. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa – Rio de Janeiro. Ed. Livraria Portugália – Civilização Brasileira, vol II, 1938.
- 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/FFLCH –USP, 2004.
- 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.
- MACHADO, André Roberto de A. “As esquadras imaginárias. No extremo norte, episódios do longo processo de Independência do Brasil”. In: István Jancsó (org). *Independência: História e Historiografia*. São Paulo, Hucitec/Fapesp, 2005, pp.303-344.
- MALERBA, Jurandir. *A corte no exílio – civilização e poder no Brasil às vésperas da independência – 1808-1821*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

- MAMMÍ, Lorenzo. “Teatro em música no Brasil Monárquico”. István Jancsó e Iris Kantor (orgs). *Festa. Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. Vol1. São Paulo, Edusp/FAPESP/Imprensa Oficial, 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, pp.144-164.
- MARCÍLIO, Maria Luíza. “Crescimento histórico da população brasileira até 1872”. Publicação do CEBRAP disponível em [http://cebrap.org.br/imagens/Arquivos/crescimento\\_historico\\_da\\_populacao.pdf](http://cebrap.org.br/imagens/Arquivos/crescimento_historico_da_populacao.pdf)
- MEDEIROS, Maria do Céu. *Igreja e dominação no Brasil escravista. O caso dos oratorianos de Pernambuco (1659-1830)*. João Pessoa, Idéia, 1993.
- MELLO, Evaldo Cabral de. “Fabricando a nação”. *Um imenso Portugal: História e historiografia*. São Paulo, Editora 34, 2002.
- MOISÉS, Beatriz Perrone. Verdadeiros Contrários – guerras contra o gentio no Brasil colonial. Ed.34, s/d.
- MONTEIRO, John Manuel. As “raças” indígenas no pensamento brasileiro do Império. In:MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura. (orgs.) *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996. p. 15-22.
- \_\_\_\_\_. “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.
- MORAES, Antônio Carlos Robert. *Geografia, pequena história crítica*. São Paulo, Hucitec, 1983.
- \_\_\_\_\_. “Notas sobre identidade nacional e institucionalização da geografia no Brasil”. *Revista de Estudos Históricos*, vol 4, no.8, pp.166-176.
- MOREL, Marco. “Independência, vida e morte: os contatos com os Botocudos durante o Primeiro Reinado”. Vitória, *Revista da UFES*, s/d.

- \_\_\_\_\_. “O mau selvagem: índios invisíveis no Romantismo brasileiro”. Mônica Leite Lessa e Silvia Carla Pereira de Brito Fonseca (orgs). *Entre a Monarquia e a República: Imprensa, pensamento político e historiografia (1822-1889)*. Rio de Janeiro, Ed UERJ, 2008.
- \_\_\_\_\_. “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.
- \_\_\_\_\_, Cipriano Barata na Sentinela da Liberdade. Salvador, Academia de Letras da Bahia, 2001.
- MORTARA, Giorgio. “Estudos sobre a utilização do censo demográfico para a reconstituição das estatísticas do movimento da população do Brasil”. *Revista Brasileira de Estatística*. Rio de Janeiro, IBGE, ano II, no. 5, vol. III, jan./mar. 1941, p. 41-3.
- NOVAIS, Fernando A. “As dimensões da independência”. In: Carlos Guilherme Mota. (org). *1822: Dimensões*. 2ª.ed. São Paulo, Perspectiva, 1986.
- OLIVEIRA, Cecília Helena Lorenzini Salles . *A Independência e a construção do Império*. São Paulo. Ed. Atual, 1995.
- OLIVEIRA, Laura Nogueira. *Os índios bravos e o Sr. Visconde: os indígenas brasileiros na obra de Francisco Adolfo de Varnhagen*. Minas Gerais, UFMG, 2000. (Dissertação de Mestrado)
- PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. “Colonizar e habitar: administrando sonhos e pesadelos”. *Tempo da dor e do trabalho*. São Paulo, FFLCH, 1998. (Tese de Doutorado)
- PESSOTI, Bruno Casseb. *Academia dos Renascidos. Saber histórico e práticas ilustradas no século XVIII*. Universidade Federal da Bahia  
[http://www.uesb.br/anpuhba/anais\\_eletronicos/Bruno%20Casseb%20Pessoti.pdf](http://www.uesb.br/anpuhba/anais_eletronicos/Bruno%20Casseb%20Pessoti.pdf).
- 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.
- \_\_\_\_\_. e Valdeci Lopes de Araújo. “História. Linhas gerais da evolução do léxico”. FERES, João Júnior (org). *Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil*. Belo Horizonte, Ed UFMG, 2009, pp.119-140.

- POCOCK, John Greville A. *Linhagens do ideário político*. Trad. Fábio Fernandez. São Paulo, Edusp, 2003.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1957.  
\_\_\_\_\_. *Evolução Política do Brasil*. São Paulo, 1963.
- PREZIA, Benedito A. Genofre. “Os indígenas do Planalto Paulista – Etnôminos e grupos indígenas nos relatos dos viajantes, cronistas e missionários dos séculos XVI e XVII”. Dissertação de mestrado em linguística. Universidade de São Paulo, 1997.
- 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.  
\_\_\_\_\_. *A Guerra dos Bárbaros. Povos Indígenas e a Colonização do Sertão do Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec, 2002.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo/Rio de Janeiro, Edusp/Fapesp/Jorge Zahar, 1996.
- RITTER, Carl. *A organização do espaço na superfície do globo e sua função na evolução histórica*. Disponível em: <http://ivairr.sites.uol.com.br/ritter.htm> (site contém a transcrição original do texto).
- SANTOS JÚNIOR, Carlos Fernando dos. “O lugar do índio no Império: o projeto de José Bonifácio para a inserção dos povos indígenas na sociedade brasileira do século XIX”, *Anais do I Encontro de História do Império da Universidade Federal da Paraíba*, setembro de 2008, no prelo.
- SEBE, José Carlos. *Os Jesuítas*. São Paulo, Ed Brasiliense, 1982.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *Os Guardiões da nossa História Oficial: os Institutos Históricos e Geográficos Brasileiros*. São Paulo, Editora IDESP, 1989.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *O Império Luso-brasileiro, 1750-1822* (Volume VIII da *Nova História da Expansão Portuguesa*, dirigida por Joel Serrão e Oliveira Marques). Lisboa, Estampa, 1985, pp.85-153.

\_\_\_\_\_. *Cultura e sociedade no Rio de Janeiro (1808-1821)*. 2a. edição, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978.

SILVA, Rogério Forastieri da. *Colônia e Nativismo. A história como “biografia da nação”*. São Paulo, Hucitec.

SLEMIAN, Andréa. “*Seriam todos cidadãos? Os impasses na construção da cidadania nos primórdios do constitucionalismo no Brasil (1823-1824)*”. István Jancsó (org). *Independência: História e Historiografia*. São Paulo, FAPESP-Hucitec, 2005.

\_\_\_\_\_. 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.

SOUZA, Iara Lis Carvalho. *A independência do Brasil*. São Paulo, Jorge Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. *Pátria Coroada. O Brasil como corpo político autônomo 1780-1831*. São Paulo, Ed. Unesp, 1999.

\_\_\_\_\_. “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. *Infêrno Atlântico - Demonologia e colonização, séculos XVI – XVIII*. São Paulo, 1993.

\_\_\_\_\_. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo, Cia das Letras, 1995.

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 II. São Paulo, Edusp/FAPESP/Imprensa Oficial, 2001, 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, (Tese de Mestrado), 2006.

- STUMPH, Roberta Giannubilo. *Filhos das Minas, americanos e portugueses: identidades coletivas na capitania das Minas Gerais (1763-1792)*. São Paulo, FFLCH, 2001. (Dissertação de Mestrado).
- THEODORO, Janice. “Nóbrega e a fundação de São Paulo”. *Folha de São Paulo*, 27 de janeiro de 1985.
- THOMAS, Georg. *Política Indigenista dos portugueses no Brasil (1500-1640)*. São Paulo. Edições Loyola, 1982.
- TODOROV, Tzvetán. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.
- 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 (coord). *Orígens 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
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Cia das Letras, 1995.