

### 3

## Brasileiros e índios

### 3.1

#### O canteiro de obras

Em 15 de Dezembro de 1854, na presença do imperador e da imperatriz, o Instituto Histórico e Geográfico do Brasil comemorava com bastante entusiasmo, em sua sessão pública aniversária, o seu décimo sexto ano. O relatório de atividades daquele ano do então primeiro secretário Joaquim Manoel de Macedo refletia positivamente este estado de espírito. Ressaltava a constância e regularidade dos trabalhos efetuados no Instituto, cujo apoio do monarca – no sentido de garantir a frequência, os subsídios necessários, entre outras motivações –, além de ser pedra basilar, lembrava claramente para a platéia a estreita relação existente entre o desenvolvimento da instituição e os desígnios do próprio Império, em uma trajetória que explicitava como “uma simples associação de homens amantes das letras transformou-se em uma bella instituição do paiz”.<sup>1</sup>

Esta relação não deixaria de ser reafirmada por este porta-voz do Instituto, no agradecimento que faria ao ministro do Império, Luiz Pedreira do Couto Ferraz, que garantira o apoio no aumento de subsídio à instituição, além de conceder e facilitar a franquia na comunicação e nas informações sobre as províncias, e de fornecer livros à sua biblioteca através das duplicatas de uma biblioteca comprada pelo Estado. Com efeito, o próprio ministro Pedreira, em seu relatório sobre as questões de sua pasta, confirmava estes avanços do Instituto, referindo-se tanto ao aumento que fora garantido à instituição, quanto ao acervo nele já disponível, quando anunciava que “já se encontram hoje memorias e trabalhos de grande interesse para a historia e geographia do Brazil”. Segundo os dados que o ministro apresentava, a biblioteca do Instituto contava então com

---

<sup>1</sup> Macedo, Joaquim Manuel de. “Relatório do 1o. secretário”. RIHGB, t. 17, “Suplemento”, 1973.

2.817 volumes; 112 mapas geográficos e hidrográficos, planos e plantas de fortalezas do Império; 52 mapas não-relativos ao Brasil; e 610 manuscritos.<sup>2</sup>

Diversos elementos destacados no relatório de Macedo ainda contribuíam para reforçar o otimismo do orador. O Instituto ganhara, graças às benesses de Pedro II, uma outra sala, e adquirira a biblioteca que havia pertencido ao prestigiado botânico Martius. Das atividades exercidas pelos sócios, destacava algumas memórias que ensaiavam trabalhos de crítica histórica,<sup>3</sup> como o programa desenvolvido por Gonçalves Dias sobre a existência das amazonas ou os escritos de Dias e Joaquim Norberto sobre a intencionalidade ou casualidade da descoberta do Brasil. Através destas atividades, era possível verificar o desdobramento dos trabalhos históricos já iniciados, cujos primeiros passos estavam na coleta de documentos, como era estabelecido nos estatutos do Instituto. Destacava ainda outros trabalhos, como o do brigadeiro José Joaquim Machado de Oliveira, sobre aspectos da história recente do Brasil, quando de sua participação na campanha de 1827, na guerra da Cisplatina. Por caminhos ainda incertos, e procurando investigar os documentos guardados pela instituição, os membros do Instituto começavam a ensaiar novas inquirições sobre o passado.

Naquele mesmo ano, ressaltava ainda Macedo, era publicada a memória de Joaquim Norberto sobre os aldeamentos indígenas da Província do Rio, ao qual já fizemos menção. Macedo lembrava, a respeito deste trabalho, uma das facetas mais nobres e “úteis” de que poderia se revestir a atividade dos letrados, fornecendo orientações importantes para as questões da atualidade política, ao mencionar como a história das aldeias indígenas poderia servir de apoio para a execução da promulgação do decreto 1.318, de 30 de janeiro daquele mesmo ano, que mandava executar a lei nº. 601, conhecida por Lei de Terras, reiterando a obrigatoriedade de legalização das terras dos aldeamentos, e ordenando o assentamento em terras “devolutas” de índios de “hordas selvagens”. Nas palavras do orador, a matéria desta memória “regorgita de importancia principalmente

<sup>2</sup> Relatório apresentado à Assembléa Geral Legislativa na terceira sessão da nova Lagislatura (sic) pelo ministro e secretario de Estado dos Negocios do Imperio Luiz Pedreira do Coutto Ferraz.. Rio de Janeiro: Typ. Universal Laemmert, 1855.[citado em 03/05/2005] disponível na rede <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1727/000002.html>

<sup>3</sup> Ao nos referirmos à “crítica”, chamamos a atenção somente para os qualificativos e exigências que os sócios do Instituto buscavam suprir em relação aos estudos históricos. Procuramos desta forma não entrar no problema da crítica moderna, como a encontrada nos trabalhos posteriores de Capistrano de Abreu. Sobre a questão da crítica histórica em Capistrano de Abreu, v. Araújo, Ricardo Benzaquen de. “Ronda noturna”, em: *Estudos Históricos*, n.1, 1988, pp. 28-54.

agora que tratando-se de executar a lei de terras, não poucas vezes se terá de attender a questões bem intrincadas relativas a aquelle projecto” (Macedo, 1973: 12).

Esta sua fala – onde era salientada a própria justificação da existência de um Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, e onde a todo o momento eram relacionados o florescimento e desenvolvimento das letras com a prosperidade do país –, traçava um percurso das realizações, que chegavam até as últimas obras publicadas que eram dignas de menção, como a *Missão especial* do marquês de Abrantes, as *Obras oratórias* de Monte Alverne, e a tradução da *Eneida* de Virgílio por Odorico Mendes, chegando a um final quase apoteótico, ao atingir, por este desenrolar de feitos, as próprias realizações do Estado Imperial. Vale a transcrição pelo seu teor efusivo:

A obra se adianta... vêde o quadro que ja o Brazil apresenta hoje a nossos olhos: a côrte ja tem na luz do gaz um sol para as noites, e no fluído electrico o mensageiro da encantada rapidez; o Amazonas saúda os vapores que o sulcão, e suas margens se preparam para pagar com a abundancia os esforços da industria e da civilisação; a breve estrada de ferro de Mauá accendeu a esperanza do Valle do Parahyba, que espera uma extensa linha ferrea, e o orgulho nos valles do Rio de S. Francisco, que exige não menos de duas; Nictheroy a Campos se projecta ainda uma outra promissora de brilhantes resultados; ao norte e ao sul criam-se colonias, estendem-se estradas, cavam-se canaes; os desertos das provincias do Espirito Sancto e Minas vão entornar suas riquezas pela veia do Mucury, e ao mesmo tempo a statistica estabelece uma academia; Colombo vê honrada a sua memoria, aos cegos prepara-se uma luz artificial, o cinzel do estatuario dá vida ao marmore bruto, um grande poeta deixando a formosa Parhenope vem como Camões, trazendo um poema de presente á patria atravéz do oceano, e um outro poeta não menos grande descansa a penna com que cantava o descobridor do novo mundo, somente para votar-se á regeneração das artes.

Sim! o Brazil progride, o futuro não póde desmentir nossas esperanças, a obra irá avante; porque a causa actua! o genio véla, o imperador inspira!

Configurava-se igualmente, nesta conclusão de Macedo, uma imagem sobre o território do Império, o qual ia adquirindo traços mais definidos à medida que a expansão do projeto civilizatório se efetivava: matas se abrindo, rios sendo navegados, colonizações em andamento, enfim, o desenho encarnado da civilização.

Neste espetáculo de uma obra civilizatória, era necessário apontar quais eram seus elementos mais visíveis. Incluídos no relatório de Macedo estavam os

objetos que davam a materialidade deste caminhar: os monumentos coligidos ou encomendados pelo Instituto, e que muitas vezes tinham as cores sóbrias como o “cinzel do estatuário”, para não deixar de marcar para aqueles olhos apreciadores da história a solenidade do passado. Estes monumentos eram a estátua equestre do primeiro imperador do Brasil, cujo projeto para sua confecção era encaminhado naquele ano, e os instrumentos depositados no museu do Instituto, com os quais Pedro II simbolicamente inaugurou a primeira estrada de ferro do país, levada a cabo pelo barão de Mauá. O poeta que trazia pelo oceano “um poema de presente á patria” de que falava Macedo deveria ser Odorico Mendes, bem como “a luz aos cegos”, a que fez menção, deveria ser uma alusão à famosa pregação no púlpito na Capela Imperial do já cego Monte Alverne sobre o qual dissertava, ao comentar no relatório a publicação de suas *Obras Oratórias*. Se o “outro poeta” que descansava a pena era provavelmente Manuel de Araújo Porto Alegre<sup>4</sup>, o primeiro poeta a que fazia referência bem que poderia ser, ao invés de Odorico Mendes, Gonçalves de Magalhães, cujo antecipado anúncio da preparação da *Confederação dos Tamoios* só concluída em 1856 deveria ser objeto de comentários nos espaços onde circulava o público ouvinte da sessão, como na Sociedade Petalógica de Paula Brito<sup>5</sup>.

Naquele ano de 1854, um outro personagem, não incluído neste panteão seriado por Macedo, também conduzia seus trabalhos em direção paralela aos feitos celebrados: Varnhagen, que finalizaria o prelo do primeiro volume da *História Geral do Brasil*. O discurso de Macedo refletia provavelmente uma impressão de sua própria época, profícua em obras que traduziam certo amadurecimento da produção literária nacional. A impressão dos contemporâneos poderia ainda ser reforçada pelo número de obras de referência, “instrumentos de trabalho”, como ressalta Wilson Martins, como o *Diccionario Portugues-Italiano e Italiano-Portugues*, ou o *Vocabulário Brasileiro para servir de Complemento aos Dicionários da Língua Portuguesa*, de Brás da Costa Rubim (cf. Martins, 1977: 500), que naquele momento já se disponibilizavam publicados e indicavam não apenas um crescimento numérico da produção literária, mas um arrojo qualitativo.

<sup>4</sup> A menção de Macedo parece ser ao poema épico “Colombo” de Manuel de Araújo Porto Alegre.

<sup>5</sup> Sobre a Petalógica, v. comentário de Martins, Wilson. *História da Inteligência Brasileira*, vol 2, (1794-1855). São Paulo: Cultrix, 1977, pp. 499-500.

Ao tomarmos um discurso do secretário do Instituto em um ano, de 1854 – ano a princípio bastante aleatório, mas que condensava uma série de volições que se projetavam na instituição –, o fazemos porque justamente este era o momento em que a convergência entre esta fala de Macedo e outros discursos políticos que projetavam as ações do Estado, tornava-se mais visível. Não há como esquecer que se tratava dos anos da Conciliação, momento que para Justiniano José da Rocha marcava a “extinção das paixões” e esquecimento de ódios, qualificando-o como a época da Transação. Aquele mesmo relatório do ministro Couto Ferraz – administrador do Estado, que segundo Joaquim Nabuco, era um dos “homens novos” que compunham o ministério do marquês de Paraná e um “reformador de instinto” (Nabuco, 1998: 166) – dava outros tantos ou mais subsídios aos contemporâneos para que reiterassem a impressão deixada nas palavras de Macedo. Afinal, nos anos que seguiram à extinção do tráfico com a conseqüente maior circulação de capitais (Prado Junior, 1966: 79), vários empreendimentos ganhavam visibilidade, como a mencionada estrada de Mauá até o sopé da serra de Petrópolis, o já encaminhado projeto para a extensão da estrada de ferro seguindo do Rio de Janeiro para São Paulo e para Minas, passando pelo vale do Paraíba, e a iluminação a gás na Corte. Outros dados, circunstanciais mas observáveis, também podiam ser destacados como prova de uma melhoria ou avanço da civilização, como a queda relativa do número de óbitos devida à contenção da febre amarela no município da Corte por uma política de fiscalização sanitária e o crescimento paralelo da população, mormente a de estrangeiros.<sup>6</sup>

O relatório levantava ainda vários fatos destacados naquele trecho de Joaquim Manoel de Macedo, indo na direção deste esgarçar do território conhecido: a concessão à Companhia de Navegação do Amazonas do monopólio da navegação a vapor desbravando os rios Javari, Puris, Amazonas, Madeira, Tapajós e Negro, condicionado-a a realizar a instalação de colônias nas margens destes rios, com uma população de origem européia, e “das nações que o Governo

<sup>6</sup> *Relatório apresentado á Assembléa Geral Legislativa na terceira sessão da nova Lagislatura (sic) pelo ministro e secretario de Estado dos Negocios do Imperio Luiz Pedreira do Coutto Ferraz.* Rio de Janeiro: Typ. Universal Laemmert, 1855. [citado em 18 de maio de 2005] disponível na rede <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1727/000002.html>.

designar”<sup>7</sup>; a abertura do vale do Mucuri ia em avanço pelo empreendimento de Teófilo Otoni; a abertura de diversas estradas em diferentes províncias também seguiam curso. Mas também acrescentava outros desenlaces de projetos que promoviam esta ampliação civilizatória, em rumos mais conflituosos, nos diversos empreendimentos de colonização. Naquele ano, era fechado o acordo da entrada dos imigrantes chineses – os “chins” –, embora esta fosse causa de polêmicas, pois se de um lado havia defensores que alegavam as experiências positivas obtidas em outros países, como era apontado no próprio argumento do ministro do Império, por outro, havia críticos como Luís Peixoto Lacerda Werneck. O filho do barão do Pati do Alferes manifestava-se contra esta fonte migratória em suas *Idéas sobre a colonisação*, publicada no ano seguinte, em 1855, por acreditar no “destino fatal das raças asiáticas”, ameaçando a coesão do *povo* brasileiro.<sup>8</sup> Nessa época também se falava no perigo de “mongolizar” país (Costa, 1987: 165).

As convergências nas falas de Joaquim Manuel de Macedo e de Luis Pedreira do Couto Ferraz podem ainda ser tomadas pela constatação de uma natureza comum de seus discursos, que, em outros termos, poderíamos conceber a partir do uso dado por Pocock para a *linguagem* em que operam os atores nela inseridos.<sup>9</sup> A historiografia que trata do IHGB, a qual destacamos em parte no início deste trabalho, já chamara a atenção para este fato de diferentes maneiras, atestando uns, as atividades paralelas de alguns dos membros do Instituto como atuantes no governo e dedicados às belas letras, o que retém em parte o compromisso do Instituto com a monarquia constitucional, salientando como dado importante o próprio mecenato de Pedro II; e salientando outros a existência de uma não-autonomia do discurso histórico em relação a uma literatura que se queria nacional.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Relatório, *ibidem*.

<sup>8</sup> Werneck, L. P. Lacerda. *Ideas sobre a colonisação, precedidas de uma sucinta exposição dos princípios geraes que regem a população*. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1855, p. 80. Friso a palavra povo, porque parece ser este um ponto que considero chave na discussão. Por ser uma categoria que também se transforma e adquire novos significados no decorrer da formação do Estado e da Nação. A respeito da disseminação do medo da “mongolização”, v. Oberacker, Carlos. em: Holanda, S. B. *História Geral da Civilização Brasileira*, t. 2, v.4, 1985.

<sup>9</sup> Tomo como referência as questões colocadas por Pocock, J. G. A., “The concept of a language and the métier d’historien: some considerations on practice”. In: Pagden, Anthony. *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press

<sup>10</sup> Sobre a presença de políticos entre os sócios fundadores do Instituto, já foi citado o trabalho de Guimarães, Lúcia Paschoal, op. cit., pp. 483-487; Wehling, Arno, “O historicismo e as origens do Instituto Histórico” in: \_\_\_\_\_. *A invenção da História*, pp. 151-164. Somente para explicitar melhor o que afirmarmos, a questão da formação homogeneizada dos membros do governo e dos

Estas convergências que encontramos nas idéias propagadas pelos relatórios do ministro do Império e do primeiro secretário são importantes para retermos certos aspectos da cultura letrada do oitocentos no Brasil que a historiografia tem destacado, e que remetem para as valorações do próprio conceito disseminado de civilização, que naqueles anos, dentro de um processo que molda igualmente uma idéia de governo, ganha amadurecimento. Elas ainda caracterizam alguns pontos abordados neste capítulo, que dizem a respeito das relações presentes entre a etnografia do Instituto e as políticas sobre os índios no Império.

Quando definimos a etnografia do Instituto Histórico como a existência singular de um campo que agregava diferentes discursos em que se enquadravam como um objeto específico os índios, também afirmamos que ela incorporava diversos elementos dos debates presentes nas instâncias remetidas ao poder público. Mas, ao mencionarmos a presença de uma linguagem comum entre os diversos agentes que mobilizavam as “falas”, estando estes presentes estritamente nos quadros do Estado ou no corpo de associados do Instituto – o que por si só, a nosso ver, não se constitui plenamente em homogeneidade –, procuramos compreender que tal presença mais do que atestar os consensos que envolviam letrados e políticos, apontava para um campo de reflexões, que embora comum a tais homens, era ao mesmo tempo problemático. Quando se tratava do debate a respeito dos índios e de políticas que os visassem, o que estava em jogo, como uma questão de fundo, eram reflexões que, no limite, impunham avaliar os contornos da nacionalidade.

Neste sentido, o “canteiro de obras” que apresentavam os relatórios de 1854 não deixava de indicar que continuava a ser controversa a definição dos elementos para a constituição de um “conteúdo” do território nacional, imaginado por seus diferentes construtores. E ainda que moldar este “conteúdo” fosse

---

letrados tem ainda outras referências básicas, como em Carvalho, José Murilo de. *A construção da ordem*; sobre a geração letrada, que pertenceu aos quadros das instituições como o Instituto Histórico, há outros trabalhos que também retomaram como ponto de partida Carvalho, como tratou em um artigo Neves, Lúcia Bastos, “Os intelectuais Brasileiros nos Oitocentos: A constituição de uma ‘família’ sob a proteção do poder imperial (1821-1838)”, em: Prado, M. E. *O Estado como vocação: idéias e práticas políticas no Brasil oitocentista*, Rio de Janeiro: ACCESS, 1999. Os desdobramentos do último ponto são tratados em diferentes trabalhos, na sua grande parte tributários das obras de Antonio Candido, e posteriormente, dos trabalhos clássicos de Luiz Costa Lima, nos debates sobre a cultura letrada e a literatura no oitocentos no Brasil. v. Lima, L. C. O controle do imaginário, Rio de Janeiro: Forense, 1989.

objetivo comum a estes construtores presentes tanto no Estado quanto entre aqueles que curavam das “letras e ciências”, o permanente esforço para o consenso ainda assim poderia levar a caminhos diversos. A questão dos índios, tal como aparecia nos discursos de diferentes expositores que se sucederam ou que coexistiram no Instituto Histórico, também perfaz de certa maneira, os caminhos pelos quais políticos e letrados deslocaram tanto as ações como suas representações em relação a aquilo que deveria aludir ao “conteúdo” do território do Império do Brasil: a nação brasileira.

### 3.2

#### Índios “bravos” como População do Império: Estatísticas no Império

Em 1870, Joaquim Norberto de Souza e Silva trabalhava no Ministério dos Negócios do Império. Tendo recebido a incumbência de Paulino José Soares de Souza, titular da pasta, escreveu suas “Investigações sobre os recenseamentos da população geral do Império”.<sup>11</sup> Através do levantamento dos dados históricos sobre as diversas tentativas de recenseamento feitas “desde os tempos coloniaes”, Norberto procurou explicitar as dificuldades atuais de uma realização estatística que fosse completa sobre a população do Império do Brasil.

A busca em compor os habitantes do território do Império como população implicava na capacidade de formular sobre eles um censo geral; assim como os impedimentos que se antepunham para a realização do censo eram, de uma maneira invertida, o próprio obstáculo para definir o que era exatamente esta população. Tais impedimentos derivavam tanto de questões de ordem prática, como a inexistência de um projeto censitário uniforme colocando em sincronia todas as províncias e a incapacidade de uma administração faltosa, como do fato de que os censos e sua conformação em estatísticas envolviam um campo simbólico mais difícil de delinear, e que dizia respeito à representação que tais censos deveriam construir sobre a população, fixando as caracterizações, as quais se chocavam amplamente com as identidades dos recenseados, que se viam divididos em diversas categorias tais como brancos, pardos, índios negros, além

<sup>11</sup> Silva, J. Norberto de Souza e. *Investigações sobre os recenseamentos da população geral do Império e de cada provincia de per si tentados desde os tempos coloniaes até hoje*. São Paulo: IPE, 1986.

de “ingênuos”, livres, libertos e escravos (Lima, 2000). Prova deste tipo de dificuldade era a resistência que vinha dos homens e mulheres que deveriam ser incluídos nos censos, e que se opunham aos projetos censitários, o que só reforçava a impossibilidade de responder nitidamente o que era a população do Império. É a este ponto que chamava a atenção Joaquim Norberto, ao relatar os casos em que os habitantes de diversas regiões não só protestaram contra o projeto censitário, como se amotinaram, entrando em choque direto com o próprio Estado, quando em 1851, se procurou aplicar o Regulamento para a organização do censo geral. Foram registradas diversas reações ao projeto nas “províncias do Norte”, mais especificamente no Ceará, em Baturité, nas Alagoas, em Sergipe, na vila do Porto da Folha, e em Pernambuco, onde aconteceram situações de conflitos sangrentos. O visconde de Monte Alegre, um dos executores do projeto e relator dos negócios do Império, anotou que os amotinados temiam que o censo tivesse por fim “escravizar a gente de cor”, e entre os participantes dos conflitos que ocorreram em Pernambuco, o Regulamento era chamado de “lei do cativoiro” (citado por Souza e Silva, 1986[1870]). Ainda em 1870, Joaquim Norberto demonstrava que a fragilidade das relações entre um governo e sua população ainda estava presente:

É preciso, primeiro que tudo, que o Governo geral mostre ostensivamente ligar a assumpto tão transcendente toda a importancia que merece nas nações que nos precedêrão na marcha da civilização, e que procure por meio de publicações adequadas infundir nos animos das classes menos illustradas, e que por ahi vivem arredadas e entregues a seus puros instinctos, a necessidade de semelhantes operações, que não têm por fim nem o recrutamento, nem o lançamento de novos impostos e outros pesados onus, meros phantasmas com que se assombrão e que as perseguem quando se trata de incluí-las no numero que representa a totalidade da população de seu paiz.<sup>12</sup> (Souza e Silva, 1986: 16)

Se estas dificuldades eram retratadas por Joaquim Norberto em sua memória, sem dúvida que os problemas relativos à realização de uma estimativa do número de habitantes do território do Brasil se devia ainda a questões imponderáveis, como a impossibilidade de penetração nas regiões habitadas pelos índios “bravios” ou não aldeados. A necessidade de incluí-los em uma estatística, entretanto, formava uma perspectiva sobre a categoria “população” que não

<sup>12</sup> Silva, Joaquim Norberto de Souza e. Investigações sobre os recenseamentos da população geral do Império. IPE-USP, edição fac-similada, 1986.

deixava de ser reveladora. Os problemas relativos à inclusão dos índios selvagens nos censos já eram debatidos desde as tentativas primeiras do Estado imperial para averiguar sua população.

Norberto cita o que dizia o autor do *Diccionario Topographico do Imperio do Brazil*, José Saturnino da Costa Pereira, ao comentar sobre a impossibilidade de se fazer um cálculo mais preciso sobre qual seria a população do Império por volta de 1834. Dado que todos os censos realizados pelas províncias também eram aproximativos, acrescentava Costa Pereira que mais difícil ainda era se ter alguma idéia sobre a parcela menos conhecida desta população:

Por mais forte razão é actualmente impossivel pronunciar cousa alguma sobre população dos indigenas não domesticados: da maior parte delles apenas se conhecem os nomes, lugares de sua habitação e pouco ácerca dos seus costumes; e tanto menos, quanto elles estão mais perto da barbaridade absoluta; e do que se tem observado em algumas hordas, não se pôde concluir para as outras por analogia, porque a diversidade de local em que habitão, suas indoles particulares, e principalmente a maior ou menor distancia em que se achão do estado natural, fazem consideravelmente variar os seus habitos, costumes e inclinações. (apud Souza e Silva, 1986)

O autor do *Diccionario* salientava que a não apresentação dos dados populacionais se dava pela total carência destes, uma vez que ainda não teria sido possível a realização de seu levantamento. Com efeito, alguns projetos de censo da população do Império eram esboçados desde a formação da Assembléia geral constituinte, que previam sua realização a partir de tábuas populacionais fornecidas pelas províncias. A própria impossibilidade de realizá-las em tempo hábil para as eleições, fez com que se organizasse uma “comissão de estatística geográfica, natural, política e civil”, pelo Decreto de 25 de Novembro de 1829, da qual fez parte o autor do *Diccionario Topographico*, e na qual estavam presentes Joaquim de Oliveira Álvares, como diretor, José Maria da Silva Bittencourt, como secretário, Conrado Jacob Niemeyer e Raimundo José da Cunha Matos, além de Costa Pereira como adjuntos. A comissão, entretanto, por não conseguir avançar nos cálculos populacionais, acabou por ser desfeita, deixando somente como resultados obtidos, o *Diccionario* de Costa Pereira.

A partir da formulação de uma estatística geral da população do Império seria possível estabelecer em dados numéricos quem eram seus habitantes, o que significava também poder adequá-los em categorias distintas por condição social,

sexo, idade e muitas vezes por cor<sup>13</sup>; estipular a produção de riquezas daqueles; gerir e arrecadar os impostos; administrar o conjunto dos eleitores, agrupando e distinguindo melhor os cidadãos dos não-cidadãos; arregimentar os soldados em potencial para as milícias; capacitar o governo de colher algumas respostas de suas próprias ações, e de gerenciá-las mais eficazmente, como no caso da Instrução pública; quebrar parte das distâncias entre as instâncias que chegavam diretamente aos habitantes – como os prelados, os juizes de paz, e administradores locais – e a burocracia central; enfim, formar mais estreitamente os nexos que ligavam um território a seu conteúdo, o que implicava em atestar a soberania do Estado.

Nas projeções estatísticas feitas em diferentes momentos estavam incluídos como categoria à parte os índios “bravos” ou selvagens, cujo número era desconhecido por sua dispersão pelas “brenhas”, como salientava o autor do *Diccionario Topographico*, o que acabava por revelar que a inclusão dos mesmos nas estatísticas do Império não era algo evidente, uma vez que eles deveriam figurar numericamente no conjunto populacional a partir de estimativas sempre imaginárias.

Eram, por isso mesmo, uma população em potencial. Para muitos, constituíam um vir-a-ser-população, condição da qual somente sairiam se eles se mostrassem capazes de serem acolhidos pelos olhos da administração, o que significava igualmente que buscar sua integração aos laços sociais requeridos pelos dirigentes imperiais se tratava de uma necessidade.

### 3.3

#### A colonização e a população do Império do Brasil

Considerar os índios selvagens como uma população representava não só uma dificuldade na quantificação mais precisa do conjunto de “almas” do território do Império, como também uma dificuldade na qualificação do que deveria representar, afinal, este contingente. A própria possibilidade de não os

---

<sup>13</sup> Questão esta controversa uma vez que tais dados não eram homogeneamente estabelecidos, além de suscitar a desconfiança e muitas vezes a revolta por parte dos recenseados. . (v. Lima, 2000).

mencionar nos dados estatísticos oficiais, a exemplo dos Estados Unidos, como foi lembrado ocasionalmente, sugeria os impasses existentes de como classificar uma lacuna (Cunha Matos, 1837). Mas, ao mesmo tempo, a presença e o peso da população indígena em algumas regiões – que na sua maioria, estavam identificadas com as próprias “fronteiras do Império”, cuja ocupação deveria impor a segurança do território – implicavam em atitudes diferentes.

Ainda que a Carta outorgada de 1824 não contenha qualquer linha que mencione os índios no recém-fundado Império<sup>14</sup>, a busca por uma política que visasse os índios transparecia em alguns trechos dos debates após a reabertura da Assembléia Geral Legislativa em 1826. Criar políticas específicas para a população indígena era algo requerido principalmente por parte de representantes das regiões cuja presença indígena era maior, como na província do Pará e na comarca do Rio-Negro. Em 1826, era formada uma comissão específica de “catequese, colonização e civilização dos índios”, na qual estavam presentes o bispo Romualdo Antônio de Seixas e José Thomaz Nabuco de Araújo, representantes do Pará. Para dom Romualdo de Seixas, que reivindicava uma administração separada e um prelado distinto para a comarca do Rio Negro, a catequese dos índios deveria ser conduzida mais de perto, uma vez que este seria o principal meio, a seu ver, de formar sua base populacional:

... eu não me canso de repetir, que o Rio-Negro se acha reduzido ao mais deplorável estado, especialmente no que diz respeito à população. As famílias indianas, que formam a parte mais preciosa dela, acossadas, e perseguidas, andam dispersas, e tem fugido para os matos, que haviam deixado...<sup>15</sup>

Talvez não seja necessário lembrar que, na região amazônica, os recursos econômicos principais provinham das atividades extrativas dos produtos naturais, como a salsa, a castanha, a copaíba, realizadas com os braços indígenas. Braços que, obviamente, não eram avaliados sob o mesmo grau de importância para todas as províncias. A comissão de catequese e colonização dos índios, naquele

<sup>14</sup> Manuela Carneiro da Cunha chama a atenção para este fato, indicando uma descontinuidade com o momento imediatamente anterior, quando eram apresentados projetos sobre a questão indígena, como o de Bonifácio, durante a Assembléia Constituinte, e a Carta Constitucional de 1824. (Cunha, 1992)

<sup>15</sup> Annaes do Parlamento Brasileiro. Camara dos srs. Deputados. *Primeiro anno da primeira Legislatura. Tomo 1º. Rio de Janeiro: Typ. do Imperial Instituto Artístico, 1874. Sessão de 27 de maio de 1826.*

momento, surgia justamente dentro de um debate que fazia despontar estas diferenças regionais.

O debate que se seguia em 1826 para aprovação da implementação de uma companhia agrônômica entre os rios Mearim, Grajaú e Pindaré, no Maranhão, requerida pelo cidadão Joaquim José de Siqueira, acabava por encontrar o problema da prioridade do plano geral de “catequese, colonização e civilização dos índios”, que a comissão era encarregada de preparar.<sup>16</sup> A discussão suscitada por uma cláusula do contrato da companhia, que previa a fundação de “feitorias regulares e uniformes nas margens incultas do rio Mearim, Grajaú e Pindaré, expelindo os índios que as infestam ou acolhendo-os, e civilizando-os”<sup>17</sup>, levou os parlamentares a manifestar suas opiniões sobre o estatuto daquelas populações locais, levando-os a divergências sobre a importância do “plano geral de civilização e colonização dos índios”.<sup>18</sup> Na ocasião em que se apresentava o plano entregue por D. Romualdo Seixas e Nabuco de Araújo para a Assembléia, a fala de Costa Aguiar procurava enfatizar sua importância:

Procuraremos, portanto, senhores, colonisar, civilizar e cathequisar as nações indianas, que habitam os vastos sertões do Império, porque só deste modo se poderão colher com fruto os resultados, que se propoem, no plano do projeto de agricultura e povoação.<sup>19</sup>

Costa Aguiar ia repetindo, a exemplo das falas de outros parlamentares, as palavras “civilização”, “colonização” e “catequese”, como metas a serem alcançadas com uma política indigenista. Eram palavras que não eram novas quando aplicadas aos índios, mas, conforme elas iam sendo expostas, no decorrer do tempo, e de acordo com as diretrizes que foram seguidas nas décadas seguintes pelo governo central em relação aos índios, iam adquirindo significados precisos, moldando também as relações entre elas de uma forma particular. Ao longo do tempo, os termos “civilização”, “colonização” e “catequese” estabeleceriam, justamente por estarem associadas, a necessidade de distinções em seus sentidos e prioridades.

<sup>16</sup> *Annaes do Parlamento Brasileiro*, sessão de 26 de junho de 1826.

<sup>17</sup> *Ibidem*, sessão de 27 de maio de 1826.

<sup>18</sup> Ver debates, nas sessões de 11 de maio, 26 de junho, 15 de julho, 18 de julho, 19 de julho de 1826.

<sup>19</sup> É na ocasião desta fala que se apresenta a memória de Romualdo A. de Seixas e Nabuco de Araújo para a “civilização” dos índios. *Annaes do Parlamento brasileiro. Camara dos srs. deputados*, sessão de 15 de julho de 1826.

Nos debates da primeira legislatura da Assembléia Geral, a associação entre colonização, civilização e catequese se reportava primeiramente às restrições impostas pela Inglaterra ao tráfico de escravos. A questão primordial da escassez da mão-de-obra escrava repercutia na busca de alternativas e na aprovação de projetos de colonização. A promoção de companhias agrícolas de colonização, como a que propunha Joaquim José de Siqueira para o Maranhão, requeria justamente discutir a política para a população indígena local como concomitante a tais projetos.

Alguns parlamentares, como Costa Aguiar, passavam a alegar que somente através de um plano geral de civilização dos índios, “que habitam os vastos sertões do Império”, é que se poderia aprovar os diferentes projetos de colonização que sobreviessem àquele particular. Outros, entretanto, como era o caso de Clemente Pereira, divergiam quanto à primazia de um plano geral de civilização dos índios diante de um projeto concreto de colonização, dizendo que muitos dos presentes na Assembléia, sem saber o que eram os índios, davam “mais valor às flores da imaginação do que à evidência dos fatos”. Em sua opinião, antepor uma política sobre “esses selvagens” aos projetos de colonização seria estancar um avanço, pois que os índios nunca poderiam ser completamente civilizados

...sem que se vão cultivando as suas terras pouco e pouco, e sem usar de força para reagir contra os assaltos e roubos, que elles espontaneamente e sem serem provocados, fazem frequentes vezes aos viandantes e fazendeiros que estão situados nas vizinhanças.<sup>20</sup>

A seu ver, somente com a entrada da força é que seria possível tornar segura a necessária comunicação para o Império entre as províncias de Goiás e Mato Grosso com as do Maranhão e Pará. A força era um meio de salvaguardar inclusive a população local, para a qual os índios selvagens, sendo inimigos dela, eram uma ameaça.

Apesar de Clemente Pereira se dizer contrário ao extermínio “dessa raça de homens”, defendia que um “plano geral de civilização e catequese” dos índios deveria estar necessariamente atrelado aos projetos de abertura de caminhos para o interior, os quais deveriam ser orientados pelas companhias de colonização. De

<sup>20</sup> *Annaes do Parlamento*, 15/07/1826.

forma que não invalidava a formulação de planos de civilização dos índios, desde que se estabelecesse primeiramente a companhia em discussão. Já o deputado Gonçalves Martins fazia objeção a qualquer reconhecimento de legitimidade das terras indígenas, como a que supunha o debate sobre a cláusula que previa a fundação das feitorias em região habitada por índios. Alegava contrariamente a ela a natureza errante dos índios:

Uma aldeia de 200 a 300 índios, umas vezes se achava a 20 legoas e dahi a poucos dias 20 legoas mais abaixo; e chamar-se-ão estes homens errantes, proprietarios de taes terrenos? Podera dizer-se que elles têm adquirido direito de propriedade? Porque razão elles não se aldeam fixamente, como nós?

Eu não sei que seja direito andarem errantes pelos matos e pelos bosques, privando-nos de occupar aquelles terrenos.

Eu quizera que se me mostrasse a verba testamentaria, pelo qual o nosso pai Adão lhes deixou aquelle terreno com a exclusiva propriedade.<sup>21</sup>

As posições de Gonçalves Martins e de Clemente Pereira sobre a população indígena do Império, revelavam as dificuldades de consenso que coincidiriam com as limitações para a realização de uma política geral sobre os índios naquele momento.

Ainda que diante desses impasses, a Câmara aprovou a elaboração pela comissão do plano geral, que deveria procurar medidas para a obtenção de informações a respeito da situação dos índios nas províncias do Império. Como salientava um deputado, as razões que pesavam para o favorecimento de uma política indigenista estavam no fato de que os índios, quando pacíficos – sublinhava o parlamentar – deviam ter “tanto direito à proteção das leis, e do governo como todos os brasileiros”, uma vez que estes “só diferem de nós na ignorância de seus direitos e das suas forças”.<sup>22</sup>

Em ressonância com a aprovação na Câmara do plano geral de civilização e colonização dos índios, encontra-se um ofício do governo assinado pelo visconde de São Leopoldo em 1827, que confirmava o envio de informações de alguns presidentes de província a respeito da “civilização dos índios, ordenadas

<sup>21</sup> A P, sessão de 19/07/1826.

<sup>22</sup> AP, sessão de 19/07/1826.

por Sua Magestade”, para a Comissão de Estatística.<sup>23</sup> De acordo com o ofício, as informações foram remetidas pelos presidentes das províncias do Espírito Santo, Goiás, Paraíba do Norte, Ceará, Minas Gerais, São Paulo, Pernambuco e Piauí.<sup>24</sup> Entretanto, segundo Manuela Carneiro da Cunha, deste plano geral, não se ouviu mais notícias (Cunha, 1998: 138). A consecução de um plano geral ficou à margem dos debates parlamentares, e após o Ato Adicional de 1834, se deliberava que cabia às Províncias, em conjunto com o Governo Geral, assumir os encargos da administração de aldeias e da colonização dos índios.

Malgrado o desaparecimento de uma diretriz política indigenista para todo o Império, apontada por Cunha, a questão dos índios como um problema sobre a população – tanto na perspectiva que os encarava como mão-de-obra e um vir-a-ser-população ou, inversamente, como inimigos da população local – continuaria a persistir, como se pode depreender das diversas leis provinciais e das diferentes propostas que procuravam seu enquadramento no conjunto dos habitantes do Império. E o lugar em que tais propostas passavam a ser discutidas era dentro do tema da colonização.

Naquela contenda sobre a instalação da “feitoria” pela companhia de Siqueira em Mearim, Raimundo José da Cunha Matos, então como deputado por Goiás, exigia responsabilidade do governo, no caso de extermínio perpetrado contra as muitas famílias de índios ali habitantes. Ele advertia, em tom alarmante, que deveriam existir na região cerca de 60.000 indivíduos, que perseguidos, se tornariam inimigos ferozes, e acrescentava, para sublinhar o ponto que o consternava, que “O Brasil não pode perder gente”!<sup>25</sup>

Cunha Matos chama a atenção para o ponto mais importante que perpassava a discussão dos deputados, reforçando a interligação necessária entre dois temas que eram invocados em sua advertência: a colonização e a população do Império do Brasil. Com efeito, as medidas que visavam as iniciativas do governo para investir na colonização seriam, no decorrer do tempo, cada vez mais postas em discussão no Parlamento tanto no sentido de assegurar mais

<sup>23</sup> Apud Naud, Leda Maria Cardoso, “Documentos sobre o índio brasileiro”, in: Revista de Informação Legislativa, Senado Federal, Jan/mar, ano VIII, n. 29, 1971, (2ª. parte) pp. 227-336.

<sup>24</sup> Os documentos encaminhados à Comissão de Estatística por alguns presidentes de províncias estão coletados em Naud, Leda Maria Cardoso. *Ibidem*.

<sup>25</sup> *A P*, 15/07/1826.

imediatamente o fornecimento de mão-de-obra que se via ameaçado, quanto na garantia de uma população que se constituísse também em povo brasileiro.

Mas também, o que se depreende do argumento exposto por Cunha Matos na defesa da instalação criteriosa da companhia, é que para ele, o sentido de colonizar ainda agregava um valor. Para Cunha Matos, pois, colonizar significava, fosse pelo aproveitamento dos nacionais, fosse trazendo os estrangeiros, a forma de prover ao Império uma população, considerada como um elemento de riqueza em si, indispensável para garantir o futuro do país. Tal perspectiva traçava continuidade com um pensamento que surgia no século XVIII em Portugal, na preocupação de prover uma população sobre o domínio de seu território.<sup>26</sup> Assim como opinavam o Duque Silva-Tarouca, que dizia que pelo Brasil, poderiam os reis de Portugal possuir um Império como o da China,<sup>27</sup> ou ainda, Luís dos Santos Vilhena, para quem “Moiro, Branco, Negro, Indio Mulato ou Mestiço, tudo serve, todos são homens, são bons se os governão ou regulão bem e proporcionadamente ao intento” (apud Maxwell, 2001:32), Cunha Matos também enfatizava a “população” como um dos critérios pelo qual se poderia medir a grandeza de um Estado. Ainda que não considerasse os índios como elementos fundamentais na política de povoamento, e apelasse mais aos motivos cristãos e humanitários do que à crença de que eram elemento povoador da maior importância, o florescimento de núcleos populacionais dependeria, a seu ver, de certas medidas a serem cuidadas também em relação a eles, o que implicava em assegurar uma política indigenista.<sup>28</sup>

O deputado Batista Pereira, defendendo opiniões semelhantes às de Cunha Matos, cria que as políticas sobre estrangeiros e indígenas para o preenchimento do território visavam a um mesmo fim; e afirmava que os sertões deveriam ser

<sup>26</sup> Luís dos Santos Vilhena dizia nas Notícias soteropolitanas e brasílicas que “População é o primeiro assunto dessas reflexões”. (V. Mattos, 2005: 15).

<sup>27</sup> Esta tendência encontrava-se explicitada nas políticas do conde de Oeiras de retomada do nativo como elemento populacional.

<sup>28</sup> Na ocasião em que o bispo Romualdo Seixas defendia a população indígena ao lado de um sistema de colonização, Cunha Matos alegara: “Ah! Os índios do Senhor Bispo!... Há 300 anos estão se catequizando os índios, e, à exceção dos aldeados pelos jesuítas, todos os demais têm sido menos úteis do que desinteressantes ao Estado. Eu sei quais foram as despesas que na província de Goiás se fizeram no aldeamento e catequese dos índios: tudo foi baldado, porque os pobres homens vinham encontrar nas aldeias diretores mais bárbaros que seus antigos chefes.” Apud Rodrigues, Brasil e África, op. cit., p. 157. Cunha Matos, em outra ocasião se mostraria ainda mais descrente, quanto a povoação com índios. Em prol da colonização estrangeira, ele diria então que “os homens brancos tem o bom senso de reconhecerem os Índios como pessoas livres; e se não os primitivos, ao menos os imediatos sucessores dos mais antigos habitantes do Novo Mundo. Mas eles são irremediavelmente condenados a huma absoluta aniquilação.” (Cunha Matos, 1837: 359).

povoados com colonos estrangeiros sem, contudo, se abrir mão da “colonização” com os índios, que deveriam ter como primeiros modelos, as “colônias civilizadas”.<sup>29</sup> Pode-se dizer, assim, que estes discursos ilustram o lugar específico onde a questão da “civilização dos índios” era tratada nos assuntos de governo. A “civilização” e a “catequese” eram metas correlatas aos projetos de colonização, repercutindo ainda duas formas de se olhar os índios: como contingente populacional para o Império, e como mão-de-obra quando se tinha em vista a sua relevância para determinadas regiões.

De maneira muito significativa, dizia o ministro do Império em 1835, ao abordar os temas da “população” e da “colonização” em seu relatório anual, que os tratava em um só artigo, devido “a afinidade que estas duas rubricas tem entre si”.<sup>30</sup> Logo a seguir lembrava o ministro que “dadas as medidas que se hão tomado para evitar a importação africana”, era preciso definir quais seriam os passos para a execução da colonização:

Dois meios portanto temos á nossa disposição: um o de promover a população indigena, outro o de convidar a emigração estrangeira.<sup>31</sup>

Colonizar, portanto, era resultado de duas ações, que poderíamos entender nos termos que alguns autores expressaram durante o século XIX: a “colonização interna” – feita com os elementos nacionais, na qual era incluída, seja como parte do objetivo, seja como objetivo principal, a “civilização dos índios” – ; e a “colonização externa” – feita a partir de imigrantes estrangeiros. O relatório de 1835 reiterava, entretanto, que o foco que mais deveria exigir esforços era a segunda forma de colonização, enquanto que para a “promoção” da população nacional, eram requeridas somente medidas policiais que ajudassem a “se não extirpar, ao menos a diminuir a preguiça” daquela.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> AP. 18/07/1826.

<sup>30</sup> José Ignácio Borges, “Relatório da Repartição dos Negocios do Imperio”, Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1836. O relatório também é citado por Joaquim Silva Rocha em sua *História da colonização no Brasil*. Atente-se ao fato de que este autor, ao citar esse trecho do relatório, transcreve ao invés de “população e colonisação”, o título de “população e imigração”, o que já indica uma leitura construída no século XX sobre o significado principal de colonização, o qual parece se distanciar das perspectivas que ora apresentamos, nos debates que iam das décadas de 1820 a 1830. v. Rocha, J. S. *História da colonisação no Brasil*, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918-20.

<sup>31</sup> “Relatório da Repartição dos Negócios do Imperio”, *ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibid*.

No relatório destacava-se que a ação de “colonizar” correspondia ao ato de fornecer um contingente em vista de uma restrição iminente de escravos africanos. À “colonização” deveria se vincular a idéia de trabalho livre, como o preenchimento imperativo de braços retirados do trabalho escravo. Mas tratar da colonização também possuía o sentido mais antigo de combater a escassez populacional, promovendo assim a riqueza do Estado. Ao se tratar da população e colonização como um mesmo tema, também se julgava a política de colonização em uma perspectiva que considerava a totalidade do território do Império. Neste sentido, incluíam-se os índios dentro de projetos que os encaravam como elemento populacional nas regiões para onde o Império deveria avançar, em sua expansão “para dentro”<sup>33</sup> de seu território. Em continuidade com a política colonial portuguesa e no preenchimento de uma ausência – a população –, os índios deveriam suprir em contingente os espaços que se traduziam nos bolsões e “vazios” por onde andavam. Espaços que muitas vezes, eram significativamente indicados nos mapas pelos nomes das “nações” a que pertenciam<sup>34</sup>.

Na medida em que se salientava a afinidade entre colonização e mão-de-obra livre em contraponto com a escravidão, a presença dos índios dentro dos projetos de colonização indicava ainda um traço que os distinguia dos cativos: a associação que se fazia do índio, seja por tradição legal, seja por diferentes construções simbólicas, com a “liberdade”. Tanto por esta associação com a liberdade como por se tratarem simplesmente de “nacionais”, ou, em outras palavras, de uma população já presente no território, é que a simultaneidade de uma política indígena com a “colonização externa” tinha como fator que os agregava sua oposição à escravidão. A condição dos índios, considerados como nacionais, se pode retirar do argumento de Romualdo Seixas, quando propunha a utilização dos braços indígenas – que segundo ele, montava em mais de 200 mil

<sup>33</sup> A expressão é empregada por Ilmar R. Mattos, “Construtores e herdeiros”, *op. cit.*

<sup>34</sup> Regiões como a dos “Botocudos” ou a “Serra Caiapós” eram freqüentemente representadas nos mapas do Império. Ainda na carta de 1873 elaborada a partir da carta de Conrado Jacob Niemeyer, encontraríamos no Espírito Santo, a Serra dos Aimorés; a leste de Cuiabá, a região dos “Coroados” e “Barbados”; ao norte do município de Miranda no Mato Grosso, os Guaicurús; em torno do sertão desconhecido que se esparramava entre os rios Madeira e Tapajós, estavam inúmeras nações como os Bacauhiris, Carixis, Aroaquis, Carijós, entre outras tantas que se tinha conhecimento dos nomes. Além disso, a carta também situava para algumas nações seu grau de contato com a civilização, indicando por exemplo, Xerentes “bravos”, “Bugres” na província de São Pedro, ou ainda no Pará, na fronteira com o Maranhão, o “gentio Jacunda que falla a lingoa geral” “Carta do Imperio do Brazil – reduzido no Archivo Militar em conformidade da publicada pelo Coronel Conrado Jacob Niemeyer em 1846, e das especiaes das fronteiras comos Estados limitrophes organizadas ultimamente pelo Conselheiro Duarte da Ponte Ribeiro”, Rio de Janeiro, 1873.

em sua província, “aptos para todo gênero de trabalho e indústria” – como forma de compensar a falta de africanos em 1827, na ratificação da Convenção de 1826 imposta pela Inglaterra, que passava a considerar como pirataria o comércio de escravos pelos súditos do Brasil na costa da África (Rodrigues, 1964: 148).

As relações que o tema da colonização possui com o debate sobre a escravidão – e também com a política de terras<sup>35</sup> –, que eram reveladas neste relatório de 1835 e nos discursos coevos, é fato amplamente trabalhado pela historiografia, e não se pretenderá aqui avançar sobre esta questão. O que se pretende, de outro modo, é indagar de que maneira o debate sobre a “civilização dos índios”, dentro das vias de possibilidade então pensadas, teve nela certo destaque, mostrando assim um percurso de sua presença. Percurso que, durante o século XIX, e principalmente após a legislação sobre as terras, talvez possa indicar o que Manuela Carneiro da Cunha apontara como o desaparecimento gradual do índio na discussão substancial sobre a mão-de-obra para o seu enquadramento no problema referente às terras (Cunha, 1998: 131).

Em 1826, além dos debates que se seguiam na Assembléia Geral Legislativa, a busca por solucionar o problema da mão-de-obra escrava através do trabalho livre era pensada por José Elói Pessoa da Silva, na “Memoria sobre a escravatura e projecto de colonisação dos europeus e pretos da África no Imperio do Brazil”, dedicada a Pedro I, fundador do Império do Brasil:

...que assimilou as massas heterogêneas, cujos elementos como que sujeitos á variada força da eletricidade tendião á pólos opostos; de um Império livre em hum paiz de escravos!<sup>36</sup>

A memória visava principalmente apontar os males da escravidão, defendendo uma solução que implicasse no fim gradual do tráfico intercontinental. Como proposta, apresentava a supressão gradativa do trabalho cativo pela substituição por mão-de-obra livre de colonos:

<sup>35</sup> Questão não tratada diretamente aqui, mas que tomaria dimensões mais expressivas a partir da consolidação do Estado imperial, no Segundo Reinado. A articulação entre a cessação do tráfico e a política de terras expressa-se também na trajetória de um “momento”, como destaca Ilmar Mattos, marcado pela busca de uma “restauração” e de ação política saquarema (Mattos, 1994: 208).

<sup>36</sup> Silva, José Eloy Pessoa, *Memoria sobre a escravatura e projecto de colonisação dos europeus e pretos da África no Imperio do Brazil*. Rio de Janeiro: Typ. Plancher, 1826.

Três meios se apresentam conjuntamente não só para suprir a falta de braços causada pela gradual extinção do Tráfico, como que para povoar e engrandecer convenientemente o Brasil: 1º. a civilização dos Índios; 2º. a colonização dos Europeos, 3º. a colonização dos pretos da Costa Occidental da Africa.<sup>37</sup>

Assim como faria o ministro Ignácio Borges quase dez anos mais tarde, o autor demonstrava maior preocupação com uma política do governo de importação de braços, ao preferir se ater aos dois últimos itens, sem tratar da civilização dos índios. Do que se retira deste texto, bem como de um outro escrito, de Carlos Augusto Taunay, oferecido à Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional em 1834, é que o termo “colonização” refere-se estritamente à “emigração”. Nas palavras deste último autor,

a palavra colonização he genérica, e se applica á hum sem numero de factos sociaes, que não tem outra relação entre si, do que a da sua origem, a emigração, e por tanto tão differentes nas suas conseqüências quanto o houverem sido os motivos e vistas dos emigrantes.<sup>38</sup>

O ponto que chama a atenção na afirmação de Taunay é justamente a importância a uma orientação a ser dada para a chamada dos imigrantes, uma vez que afirmava que era necessário intervir e escolher uma forma de colonização, o que estabelecia clivagens distintas das empregadas por Pessoa da Silva. Taunay enfatizava que a colonização não poderia ser conduzida sem a necessária transformação de uma série de políticas públicas correlatas, tais como os transportes, a comunicação entre as províncias, a educação, a melhoria geral dos serviços, em uma perspectiva que introduzia como parâmetro o que se realizava na América do Norte, para onde já se dirigia o maior contingente de imigrantes “que se apinhão nos portos de mar da Europa” (Taunay, 1834).

É interessante observar que, no caso de José Elói Pessoa da Silva, o autor não discriminava a composição nem a origem das gentes que viriam a constituir a população livre do Império, tornando a entrada de colonos africanos concomitante com a de europeus.

Note-se ainda que o autor especificava que entre os “pretos” da Costa da África, que conviria que fossem fornecidos por uma “Companhia de Capitalistas”,

<sup>37</sup> Idem, ibidem, p. 19.

<sup>38</sup> Taunay, Carlos Augusto. Algumas considerações sobre a colonização, Rio de Janeiro: Typ. Americana, 1834.

deveriam constar “o menor numero de escravos”, e sugeria que os escravos apreendidos em embarcações fossem considerados “colonos” e, como tais, fossem “distribuídos pelos proprietários”. Alegava também que defendia o fim da escravidão por motivos filantrópicos, inspirados nos movimentos abolicionistas promovidos por sociedades observadas principalmente na Inglaterra. A filantropia em seu argumento estampava-se por considerações como a que dizia que “nos primeiros tempos, todos os homens eram iguaes.” Neste sentido, a atitude de José Elói da Silva teria pontos em comum com questões defendidas por José Bonifácio da Silva, do qual trataremos abaixo.

A despeito de na maioria dos relatórios e projetos de colonização sempre aparecer salientada a importância de se introduzir gente “morigerada”, dando-se francamente favorecimento à imigração européia, alguns, como Pessoa da Silva, viam a entrada de africanos como um modo de fornecer o contingente necessário para o Império do Brasil. A presença da questão racial nos debates sobre a colonização deve merecer certa atenção quando a iminência do fim do tráfico era sentida durante os primeiros anos após a Independência. É possível considerar que o debate racial naquele momento, ainda imbuído de uma chave de compreensão da raça menos “fixista” e determinista do que a que viria a se estabelecer na segunda metade do século, possibilitava a tomada da discussão sobre a entrada de africanos por outros ângulos. De um modo distinto de Pessoa da Silva, Cunha Matos, em 1827, quando integrava a Comissão de Diplomacia e Estatística do Império, viria a dizer que a entrada de africanos era positiva. Naquela ocasião, Cunha Matos votava contra a Convenção de 1826 que a Inglaterra submetia à ratificação, acusando o tratado de ser uma afronta à soberania do Império do Brasil. Para José Honório Rodrigues, a posição de Cunha Matos, que se naturalizara brasileiro, assumindo a causa da Independência, e se identificando com os interesses da lavoura, não só não negava a “africanização” do Brasil, como antecipava o que diria Bernardo Pereira de Vasconcelos em 1843, de que a “África civiliza a América”, ao defender a idéia de que era o comércio de africanos que havia tirado o Brasil da barbaridade.<sup>39</sup> Cunha Matos nesta ocasião

<sup>39</sup> No discurso em que justificava seu voto, dizia Cunha Matos: “Por muitas vezes tenho declarado que não defendo o comércio de escravos por tempo indefinido, mas pergunto o que seria hoje o Brasil no caso de se seguirem as antigas leis de ciúme e desconfiança de Portugal e de que não entrem prêtos para êsse continente? Não estaria ainda hoje povoado de indígenas, vivendo no meio da barbaridade?” (Apud. Rodrigues, 1964: 155)

declarava que a decisão de se eliminar o comércio de escravos era prematura, pois o Império do Brasil com seu fraco contingente populacional, não estaria em condições de rejeitar o “recrutamento de gente preta”:

...não temos por ora no Império uma massa de população que nos induza a rejeitar um imenso recrutamento de gente preta que pelo decurso do tempo e pela mistura de outras castas chegaria ao estado de nos dar cidadãos ativos e intrépidos defensores da nossa pátria. (apud Rodrigues, 1964: 152).

A tradicional idéia de uma “limpeza de sangue” provavelmente estaria presente na maior parte dos argumentos dos que se mostravam a favor da entrada de africanos como uma das fontes de população futura.

Se os ensaios de colonização com europeus para o preenchimento populacional no território já haviam sido encetados no governo de d. João VI, quando se fundaram os primeiros núcleos coloniais; a real premência da extinção do tráfico, principalmente a partir do ultimato inglês em 1831, deveria fazer com que a questão se ampliasse no âmbito dos debates entre os diferentes projetos de colonização.<sup>40</sup>

É certo também que, por volta de 1835, a idéia de promover a entrada de africanos livres como meio de aumentar a população do Brasil, como era proposto por alguns, tempos antes, já deveria ser vista com mais reservas do que em 1827.<sup>41</sup> Pode-se dizer que as modificações nas concepções das políticas de colonização seguem a dinâmica dos debates sobre a escravidão. Não seria portanto de se estranhar, que quase uma década depois da memória de José Elói Pessoa da Silva, a tônica sobre a colonização tivesse proposições que se distanciariam em termos

<sup>40</sup> Costa, Emília Viotti, “Colônias de Parceria na Lavoura de Café”, em: \_\_\_\_\_. *Da Monarquia à República*. São Paulo: Unesp, 7ª. edição. A colonização, como se sabe da argumentação da autora, era cada vez mais colocada sobre o problema da mão-de-obra, e seria reivindicada por certos setores da produção, que encaminhariam a questão através da proposição do sistema de parceria. E era deste modo também que tais setores afirmariam a conjugação de seus interesses, manifestando por vezes suas críticas sobre as medidas do ministério do Império de fundar “núcleos populacionais”, em continuidade com as políticas do governo de d. João VI, nas tentativas de promover a ocupação de regiões desabitadas; medidas que nem sempre eram bem sucedidas, como no caso do envio de colonos em 1827 para Santo Amaro, em São Paulo, onde o núcleo se dispersou.

<sup>41</sup> Se anos antes a entrada de um contingente pelo tráfico poderia ser visto positivamente, como ressalta Ivana S. Lima, as revoltas negras, como a Revolta dos Malês, em 1835, além de outros exemplos, como lembrados por Cunha Matos em sua “Memória sobre a Colonização” atestariam os perigos em se manter uma população de origem africana livre. Este era um dos argumentos utilizados sobre os inconvenientes de ensaiar a colonização africana. (Lima, 2000: 96)

de princípios. O ponto que parece ser mais evidente era o repúdio à colonização com africanos.

A memória do bacharel pela Faculdade de Olinda, Henrique Jorge Rebello, escrita em 1836, ilustra um aspecto do debate sobre a colonização neste período. O autor dizia inspirar-se nas proposições lançadas por “Malthus e Filiangeri (sic)”, para buscar encontrar as causas que facilitariam o aumento da população do Brasil ou retardavam seu progresso. Concluía assim pelo mal causado pelo tráfico, principalmente agora quando a Inglaterra o condenava à ilegalidade, e o incluía junto a outras causas, como a depravação dos costumes e prostituição, a riqueza excessiva de alguns particulares e da classe eclesiástica, a existência de muitos “mercenários” e de poucos proprietários, que impossibilitavam o aumento esperado da população. Rebello defendia que eram os suíços, os alemães e os irlandeses que já migravam espontaneamente para outras porções do continente que deveriam ser procurados, ao passo que os africanos apreendidos no tráfico ilícito deveriam ser enviados de volta à África. Nos termos do autor, era necessário sublinhar aqueles primeiros como os elementos para se constituir a população que se esperava, distinguindo no interior da idéia de colonização um sentido que deveria orientar as políticas. E quando o Brasil se colocava entre “a absoluta necessidade de africanos e a absoluta necessidade de os banir para o aumento da sua população”, não deveria restar dúvidas quanto à escolha da última, uma vez que o autor procurava definir a colonização como uma ação que não deveria se restringir ao fornecimento de braços: “Não é o aumento de individuos o que faz a boa população de um paiz, é o aumento e numero de individuos cidadãos”.<sup>42</sup> A memória de Rebello ressaltava assim que a população deveria ser concebida como o conjunto formado por “indivíduos cidadãos”, o que implicava em rever, em sua opinião, os objetivos da colonização; e defendia para tal a escolha de alemães e suíços como colonos adequados (Rebello, 1867: 37). Com esta defesa, também, o autor redefinía em alguma medida um significado para população, incluindo nela o projeto de formação do “povo”.

Em 1837, Cunha Matos também modificaria o foco de seu discurso, que passaria da reação à política inglesa para as alternativas a ela, ao repudiar então a colonização realizada com africanos. Na já mencionada “Memória histórica sobre

<sup>42</sup> Rebello, Henrique Jorge, “Memória e Considerações sobre a população do Brasil”, RIHGB, t. 30, parte 1, 1867, p. 37.

a população, emigração e colonização que convem ao Império do Brasil”,<sup>43</sup> recitada em Sessão Geral da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, a “africanização” como um bem para o Brasil já não era mais glosada. Naquele momento, em que não se poderia mais defender o tráfico de escravos como fizera em 1827, considerava que a colonização com “pretos libertos” era perigosa, lembrando o que aconteceu no Brasil em 1835 e anteriormente na Jamaica e em outras possessões inglesas, “onde se estabeleceu o systema do aprendizado” entre os mesmos.

Apesar desta restrição que impunha ao africano, isto não implicava que a imigração se limitaria à européia. Sempre muito pragmático, Cunha Matos cria que os europeus não se estabeleceriam na agricultura como trabalhadores. Segundo ele, desde a abertura dos Portos, muitos estrangeiros têm imigrado para o Império com a intenção de se estabelecerem. Eram mais de 80.000 almas que permaneciam na sua maior parte, nas cidades e vilas notáveis do litoral, como advogados, comerciantes, soldados, taberneiros, artífices, caixeiros, eclesiásticos, mascates, ou ainda como vadios, falsos moedeiros, ladrões e escravos, sendo menos da quarta parte o número daqueles que se empregavam na agricultura.

Embora salientasse que a colonização deveria privilegiar os Caucasianos, acreditando que estes não deveriam vir como trabalhadores assalariados, convindo a eles a condição de proprietários, considerava o benefício que poderia ser retirado da vinda não só de “Europeos” como também de “Asiaticos”. Neste sentido, Cunha Matos expunha-se favorável ao projeto de João Antonio de Sampaio Vianna, publicado também em 1837, intitulado “Ensaio sobre a utilidade da Importação de Chinas para colonização do Brazil”, que era oferecido ao Diretório de Colonização da Bahia.

Este sócio-fundador do Instituto Histórico procuraria distinguir em sua análise como duas coisas a “colonização” e a “emigração”, reiterando as medidas necessárias para um fim e outro, na busca de se prover o Império de mão-de-obra para a lavoura e de contingente populacional ao território:

Para se conseguirem os grandes resultados que todos desejamos será necessária a emigração de huma parte, e a colonização da outra; a

---

<sup>43</sup> Matos, R. J. da Cunha. “Memoria historica sobre a população, emigração e colonização que mais convem ao Imperio do Brasil”, in: O Auxiliador da Industria Nacional, vol. 5, 1837.

emigração deve ser Europeia, ou Asiática; e a colonização há de ser tanto estrangeira como nacional. (Cunha Matos, 1837: 353)

Se a colonização nacional ainda incluía os índios, visto a avultada soma que poderia ir de 259.000 almas a 800.000, e porque convinha que deles se poderiam “tirar as maiores vantagens, se huma sabia politica presidir á sua educação”, estes eram vistos como condenados a uma absoluta aniquilação (Ibidem: 359).

Como acreditava que os colonos europeus não aceitariam se estabelecer nas regiões mais distantes do litoral e dos centros populacionais, propunha que se estabelecesse um plano de expansão a partir das cidades e vilas. Sem perder a perspectiva geográfica que destacamos no primeiro capítulo que prezava por um contínuo no espaço, Cunha Matos acreditava que a colonização deveria se irradiar do litoral para o sertão, através de uma planificação da ocupação, donde as cidades e vilas serviriam de “pontos centrais”, lançando “raios pela periferia imaginaria do círculo, ou para os lados do quadrado tambem imaginario, que for designando” (Ibid.: 361).

A perspectiva de Cunha Matos sobre a colonização reflete um momento do debate suscitado pelas restrições que se previa para a extinção do trabalho escravo. Marcando também uma tendência que se seguiria nas décadas seguintes, o autor retirava o foco das populações indígenas como alvo dos projetos de colonização. A “Catequese e Civilização” dos índios como um programa para o governo, era tomada por uma atitude meramente filantrópica, da qual se segregava o papel útil atribuído aos mesmos, como o faria o bispo Romualdo Seixas. Não obstante, a perspectiva de Seixas ainda seria muitas vezes defendida por diversos dirigentes, indicando que “filantropia” e “utilidade” não estavam de todo dissociadas como ideais, no que concernia às atitudes frente aos grupos indígenas.

### **3.4**

#### **Da Ordem à Civilização**

O que emerge deste debate que estamos procurando acompanhar, é o processo que expunha termos como “colonização”, “catequese”, “população”,

trabalho livre, imigração européia, terras devolutas e “civilização dos índios” como idéias postas em cena, e que adquiriam, cada um deles, significados correlatos aos demais, e cujas interpretações, hierarquias ou prioridades, de acordo com os projetos expostos, tornava-se uma construção à parte deste mesmo percurso.

Como alertou Jean Starobinski, uma vez que a palavra “civilização” veio carregando, desde seu engendramento moderno no século XVIII, as acepções plurais que representaram as experiências diversas que a traduziriam, designavam tanto o processo de aquisição de um estado, quanto o resultado cumulativo deste processo. A “civilização”, revestida de uma sacralidade, transformava-se ao mesmo tempo em um valor cuja atribuição e cujo sentido também passavam a ser mobilizados por aqueles que reivindicavam seu monopólio (Starobinski, 2001: 32-3).

Ainda que saibamos que o percurso da Ordem à Civilização no Império do Brasil não era controlável por seus atores diretos, talvez seja possível indagar dele uma “marcha”, apreensível em análises que desenrolam este tempo por outras esteiras. No contexto específico sobre o qual nos debruçamos, os significados para a Civilização se transformavam em ações práticas que impunham estabelecer determinadas relações e hierarquias entre os termos acima mencionados.

Assim, pode-se afirmar que a emergência da etnografia não é desvinculada do momento em que as transformações em pauta no mundo do governo refletiriam também, nas palavras de Ilmar Mattos, o momento de uma *expansão* da classe senhorial e de um gerenciamento do Governo das relações internas do país a partir de dois referenciais: o da manutenção da Ordem e o da difusão de uma Civilização (Mattos, 1994: 190). De tal forma que o tempo sobre o qual nos detemos, onde a expansão da classe senhorial não poderia ser executada sem supor a centralização, pode ser interpretado a partir das características específicas que a administração deste Poder centralizado passava, aos poucos, a assumir:

À medida que os Saquaremas foram consolidando suas posições no interior do mundo do governo, unindo a seus propósitos mesmo aqueles homens livres não proprietários, o tema da Ordem passou a ser secundário, sendo suplantado pelo da necessidade de difusão de uma Civilização. A este deslocamento correspondeu um relativo esvaziamento da Pasta da Justiça, que só manteria com exclusividade as decisões

referentes às questões de manutenção da ordem interna, em proveito das pastas do Império e da Agricultura. (Idem, ibidem)

Demonstrando, assim, que se tratava de um percurso, é significativo que o relatório de 1840 do ministro do Império, Candido José Araújo Viana, colocasse pela primeira vez em destaque o item referente à questão dos índios com o título de “Catechese e Civilização dos Indígenas”, como tarefa inclusa na pauta, já que os relatórios ministeriais anteriores não mencionavam uma seção diferenciada da própria “Colonização” quando se referiam às populações indígenas. No relatório, Araújo Viana lembrava que sobre todas as categorias de índios pairava um Governo, fossem eles recalcitrantes a ele ou não. Contudo, lembrava que as atitudes deste Governo sobre esta parte da população desconhecida poderiam variar, de acordo com as reações daqueles sobre esta imposição:

O Governo julga objeto de suma importância que os Indigenas sintam o peso de nossas armas, quando nos acometerem; mas convem que eles experimentem também pela nossa liberalidade os efeitos da civilização, para que mais facilmente abandonem a vida errante e bárbara em que se conservam, e abracem a que se lhes oferece.<sup>44</sup>

O discurso do ministério se remetia a formas tradicionais de lidar com a questão indígena: de um lado, a autorização do uso da força, em relação aos índios selvagens que reagissem às imposições colonialistas, de outro, o uso da “brandura”, para aqueles que se mostrassem propensos ao convívio entre brancos. Esta distinção no tratamento entre a “liberalidade” ou o peso das armas que se efetuava entre os “índios amigos” e os “gentios bravos” corresponde ao legado da legislação colonial analisado por Beatriz Perrone-Moisés, que julgava por duas linhas distintas, os índios passíveis de “domesticação” e os selvagens (Perrone-Moisés, 1998: 117). Na necessidade de fazer avançar a Civilização para os sertões, na expansão “para dentro” do Império, era preciso integrar os índios privilegiando a “brandura” quando “civilizáveis”, porém sem abandonar as armas, caso fossem a ela recalcitrantes.

<sup>44</sup> “Relatório apresentado à Assembléia Geral Legislativa pelo ministro Candido José de Araujo Vianna”. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1830.

Mas além disso, o discurso indica que a condução do problema relativo à parcela da população indígena do Império seria posta de forma mais direta sob a direção do governo central, a partir dos anos de 1840. Como indica José Oscar Beozzo, a partir do Regresso, a conduta do Estado frente a uma política indigenista tomava um discurso de reaproximação com a Igreja, mudando significativamente a atitude que se mantinha durante o período Regencial. Desde 1840, os capuchinhos italianos seriam chamados pelo governo para algumas províncias do Brasil, mostrando francamente o intuito de reaproximação com a Santa Sé, quando, pouco mais de uma década antes, em 1829, a Ordem dos capuchinhos tivera interrompido sua secular presença na Corte (Beozzo, 1983: 76). A partir de 1840, a diretriz exposta na expressão *Catequese e Civilização* indicava a importância que o papel do missionário passava a assumir, como catequisador e pároco no processo de aldeamento e dentro da política integracionista efetivada pelo Estado. Com efeito, pouco tempo depois seria discutida a lei que refletiria a orientação da política indigenista daquele momento, através do Regulamento das Missões, de 1845. A lei de Terras de 1850, também imputava ao Estado o papel de indicar quais as terras devolutas que deveriam ser empregadas para os aldeamentos dos índios, procurando reservar ao governo central o gerenciamento das relações entre as terras e as populações indígenas.

Neste percurso que pretendemos ressaltar, acompanhando as atribuições das pastas ligadas à difusão da Civilização, pode-se lembrar que em 1860 seria criada a pasta de Agricultura, marcando também para nós o momento que indicava um deslocamento significativo em relação ao programa encetado sobre a Catequese e Civilização dos índios. A partir de então, a Catequese e Civilização dos Índios seria transferida da pauta do ministério dos Negócios do Império para se alojar na subdivisão da Repartição de Terras Públicas, pertencente ao ministério da Agricultura. É interessante observar que, se a migração da questão indígena para esta pasta marca a mesma marcha de mudanças dos significados, hierarquias ou prioridades que recebia a política indigenista dentro do quadro geral de debates onde se viam incluídos a questão da colonização e da política de terras, esta transferência não deixaria frisar certas continuidades. De qualquer modo, a questão indígena, ao ser re-alocada no ministério da Agricultura, continuava a indicar que o domínio no qual se debatia a política indigenista

continuava a ser de um ministério privilegiado para gerir os projetos de expansão da Civilização.

Este percurso de afirmação da Civilização durante o Império seria igualmente marcado por um discurso que passaria a alterar uma das visões sobre os índios. A filantropia, que servia de base ao projeto de Catequese e Civilização dos índios, fornecia uma chave para que se fosse apagando, aos poucos, a visão do índio “bravo” ou inimigo, construído no contato direto com o processo de colonização. Tal perspectiva também atinge sua forma cabal com a etnografia, como temos procurado argumentar. Contudo, a perspectiva integracionista e de base “filantrópica” relativa aos índios que se efetivou em meados do século XIX foi elaborada igualmente dentro dos diferentes projetos de nação, que tinham em vista a relação entre índios e brasileiros.

### **3.5 Índios como população e futura nação do Império, segundo Bonifácio e Rendon**

A idéia de inclusão dos índios “bravos” em uma população constitutiva da “Nação” encontra-se, entretanto, presente em momentos anteriores à da constituição do Estado imperial, e em contextos distintos daquele que procuraremos analisar, remontando desde meados do século XVIII, com as políticas pombalinas, até o momento imediatamente posterior a Independência. Ocorre que a idéia de assimilação das populações indígenas também perpassa certas modificações de acordo com as transformações nas relações entre os conceitos de população, povo e nação no decorrer deste tempo; embora permanecessem constantes inúmeras práticas e justificativas para os aldeamentos desde os tempos coloniais e que, durante o século XIX, se fixariam também em alguns projetos e leis. Segundo Manuela Carneiro da Cunha, ao se tratar das políticas indigenistas formuladas no século XIX, a referência mais imediata e presente, direta ou indiretamente, na legislação de meados deste século, é o plano de José Bonifácio, os “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil”, projeto que foi apresentado à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa em 1823.

As idéias de Bonifácio de incorporação da parcela indígena da população diziam respeito a aspectos de seu projeto de nação para o Império do Brasil, cujos princípios já haviam sido em boa parte transmitidos pelo Andrada na conhecida “Representação à Assembléia Geral” sobre a escravatura, num momento crítico em que se lhe impunha a exposição e a defesa vigorosa de seus anseios.<sup>45</sup> Não há como descolar, portanto, suas idéias sobre a “civilização dos índios bravos do Império do Brasil” do projeto maior de constituição do corpo *civil* do todo do Império, assim como não é possível deixar de situar em seu projeto a leitura iluminista de natureza humana, na qual eram incluídos os índios que, em seu pensamento, por primitivos que fossem, mas sendo bípedes, portadores de uma engrenagem, e do “lume natural da razão” como Newton, talvez chegassem até mesmo a ocupar o lugar deste, de acordo com a educação que recebessem (Andrada e Silva, 2002: 187).

Por esta face iluminista, Bonifácio frisa o papel da educação para os índios. Porém, contrariamente à defesa de uma completa laicização na educação dos índios, afirmava a importância dos missionários como meio para atingir este fim, principalmente no que concernia aos índios “bravos”, os filhos das brenhas. Neste sentido, Bonifácio recuperava positivamente a catequese realizada pelos jesuítas, que, segundo ele, “com o evangelho em uma mão, e com presentes, paciência e bom modo na outra, tudo deles conseguiam” (Idem, *ibidem*: 186).

Se por um lado, atestava a continuidade com a aplicação da “brandura”, que não seria descartada pelo Diretório no trato dos selvagens, por outro, recuperava a maior importância do missionário neste processo, dando um sentido para o par terminológico que viria a se consagrar nas falas políticas em meados do século XIX: a “catequese e civilização dos índios”. Re-valorizando o papel do missionário, o plano de civilização de Bonifácio o colocava como principal agente e gerenciador dentro da aldeia. A importância do missionário, que deveria ser especializado para exercer as atividades na aldeia, se desdobrava nas inúmeras funções que o plano previa, desde a administração mais direta da cultura material dos índios, da catequese, educação dos adultos e formação das crianças, até o

<sup>45</sup> Este último projeto foi apresentado por Bonifácio depois que se demitiu do cargo de ministro do Império e Negócios Estrangeiros, assumindo uma cadeira como deputado na Assembléia Geral Constituinte. v. nota em Andrada e Silva, José Bonifácio. “Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura”, em: \_\_\_\_\_. *José Bonifácio de Andrada e Silva* (org. e introdução de Jorge Caldeira), Rio de Janeiro: ed. 34, 2002, p. 200.

papel de zelador da saúde dos índios, intermediador nas relações entre índios e brancos e guardião das famílias indígenas, que o religioso assumia.

Ao atribuir tais funções ao missionário, o plano de Bonifácio alterava um dos pontos mais relevantes da lei pombalina promulgada em 1755, o Diretório dos índios – a mais importante legislação indigenista do século XVIII, que traçaria um plano de colonização dos índios, inicialmente especificado para a região do Grão-Pará, mas que pouco tempo depois foi generalizado para aplicação no território português da América, e que vigorou oficialmente até 1798.<sup>46</sup> Como lei anti-jesuíta, o Diretório restringiu em grande parte os poderes administrativos dos religiosos sobre as aldeias, que passaram a ser regidos pelo Diretor leigo.

Mas, em outros aspectos, o plano de Bonifácio não deixaria de retomar certas metas fundamentais que também moveram o Diretório, no que concernia mais particularmente à transformação dos índios “bravos” em uma população, ainda que seja necessário fazer a ressalva de que, nos termos destacados pelo Diretório, o sentido dado à formação de uma população era o de garantir que os índios se convertessem em fiéis vassalos do rei.<sup>47</sup>

O plano de Bonifácio especifica em um de seus itens que o tribunal superior que decidiria judicialmente sobre as questões específicas da aldeia procuraria

com o andar do tempo, e nas aldeias já civilizadas, introduzir brancos e mulatos morigerados para misturar as raças, ligar os interesses recíprocos dos índios com a nossa gente, e fazer deles todos um só corpo da nação, mais forte, instruída e empreendedora, e destas aldeias assim

<sup>46</sup> O período que se tem desde a promulgação do Diretório, em 1757 e o Regulamento das Missões, em 1845, ainda é bastante controverso. Segundo Cunha, ainda não se tem um conhecimento completo sobre a vigência do Diretório nas diversas regiões da América portuguesa. A autora afirma que apesar da revogação do Diretório em 1798, este “parece ter ficado oficiosamente em vigor”, ainda em 1845, quando era decretado o Regulamento das Missões, uma vez que se verificam casos em que era aconselhado e instituído um Diretor de aldeia, mesmo após sua extinção pela Carta Régia. (V. Cunha., 1998: 139). Rita Heloísa diz que a Carta Régia não apresentou propriamente nenhuma alternativa ao Diretório, apontando mais uma tendência de liberação do trabalho indígena que se seguia, ao se afastar das concepções de trabalho indígena que escravizavam, como no caso dos descimentos (Almeida, 1997: 47). Para Moreira Neto, ao contrário, o que se teria como resultado da revogação do Diretório seria ainda pior, destacando que a legislação que se segue desde a queda de Pombal é progressivamente anti-indígena (Moreira Neto, 1988: 30).

<sup>47</sup> Num certo sobrevôo de poucas décadas, pode se dizer que se aplicava ao programa do Diretório de 1755 a formulação que mais tarde faria dom Rodrigo de Sousa Coutinho, ao esclarecer que uma das metas de sua política, era fazer com que “o Português nascido nas Quatro Partes do Mundo se julgue somente Português”, preservando assim o “princípio da unidade” para toda a monarquia portuguesa (cf. Maxwell, 2001: 239)

amalgamadas irá convertendo algumas em vilas como ordena a lei já citada de 1755. (Andrada e Silva, 2002: 198)

Deste modo, Bonifácio fazia uma clara menção a um dos objetivos que já estavam integrados ao Diretório pombalino, e mesmo desde antes: o de propiciar, a partir do bom cultivo da aldeia, e da introdução de “brancos e mulatos morigerados”, a base populacional para fundar as primeiras vilas. Tal procedimento seria reconhecido e defendido muitas vezes durante o século XIX dentro das políticas de aldeamento.

Mas se uma colonização efetiva das regiões de escassa população da América portuguesa que utilizava como um elemento formador os ameríndios despontava como um direcionamento político da Metrópole no século XVIII, um outro ponto fundamental distanciava o plano de José Bonifácio do Diretório. No movimento de prover ao Estado português através de seus agentes leigos o controle deste plano civilizatório, afastando a Ordem jesuíta da administração temporal dos índios, o Diretório previa a supressão do uso da língua geral nas aldeias. Bonifácio, em seu plano, previa um aprendizado especializado dos missionários para cumprir suas funções, e indicava como parte da sua formação o estudo das línguas indígenas, que deveria inclusive não ficar restrito ao da língua geral.

É pertinente pensar que a aproximação dos letrados do Instituto com esta premissa de Bonifácio, quanto ao estudo das línguas indígenas, esteja também em consonância com o processo de desenvolvimento do campo da etnografia que procuramos rastrear, e que poderia ainda ser observado no crescente número de publicações de dicionários de tupi e guarani, de vocabulários dos botocudos, entre outros, verificadas a partir de meados do século, como salientamos antes. Nem seria preciso lembrar, mais uma vez, a carta de Varnhagen, de 1849, onde este salienta, entre outras justificativas para disseminar o estudo das línguas indígenas, seu sentido missionário.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> A relação entre o estudo do tupi-guarani ou língua geral com a catequese seria tão disseminada ainda no século XVIII, que o *Diccionario portuguez e brasiliano* (dicionário da língua geral) de Frei Mariano da Conceição Veloso, impresso em 1795, lembraria este como sendo um dos fins úteis daquela publicação, que se juntava ao auxílio nos estudos da História Natural. Cf. Veloso, M. da C, *Diccionario portuguez e brasiliano, obra necessária aos ministros do altar, que emprehenderam a conversão de tantos milhares de almas que ainda se achão dispersas pelos vastos certões do Brasil...*, Lisboa: Officina Patriarcal, 1795.

Porém, este desenvolvimento da “etnografia” – que ocorria conforme prosseguiram os aldeamentos e iam sendo registrados as exposições de missionários e os relatórios de administradores das províncias, os quais por sua vez, eram contrastados com os relatórios e artigos das sociedades estrangeiras e de viajantes sobre os diferentes grupos indígenas – ao impor cada vez mais olhar para a diversidade das “nações” indígenas, em recortes e agrupamentos traçados por um processo cognitivo que apontava por um particular apreço na preservação dos nomes e informações sobre aquelas “nações”, acabaria propondo, por fim e à contrapelo, a eliminação de suas diferenças.

Considerando-se este tributo dos membros do Instituto a Bonifácio, indicando a continuidade no tempo de certa visão sobre os índios, é necessário destacar que o plano do Andrada foi apresentado em dois momentos distintos em que a “civilização dos índios” era levada ao debate, dentro de um conjunto mais amplo de questões políticas. Primeiramente, o plano fora composto para ser discutido quando se apresentavam outros projetos às Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa, nos quais também era tematizada a civilização dos índios do Brasil. Posteriormente, como foi dito, o plano de Bonifácio foi apresentado em 1823, no momento em que se reunia a Assembléia Geral Constituinte, após a Independência. Durante as Cortes Gerais, os planos sobre a “colonização dos índios” do Reino do Brasil apresentados, como a memória de Henrique Guilherme Smith, sobre a emigração e colonização dos índios, e o projeto de Borges de Barros, que propunha criar uma Junta de colonização, mostravam que a este debate se vinculava de forma clara a questão do povoamento. No entender do baiano Borges de Barros, a “Junta de Colonização e protectora de índios”, que pretendia criar em cada provincia do Brasil, deveria ajudar a “promover a povoação, civilização e cultura do vasto Reino do Brazil, como unico efficaz meio de elevar-se aquella brilhante parte do novo mundo ao gráo de prosperidade, que a natureza lhe tem marcado, em vantagem da Nação inteira”,<sup>49</sup> como justificava na apresentação do projeto. Se Borges de Barros ressaltava os benefícios a serem compartilhados por toda a Nação portuguesa, seria particularmente revelador o fato de que os projetos de

---

<sup>49</sup>Diário das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação portugueza (*DCGENP*), data da sessão de 18/03/1822, pág. 538. Disponível na internet em: [http://debates.parlamento.pt/mc/c1821/shpg\\_c1821.asp](http://debates.parlamento.pt/mc/c1821/shpg_c1821.asp)

civilização dos índios eram encaminhados pelos portugueses da América, fato que não deixava de chamar a atenção para uma das particularidades daquela população americana, também lembrada de forma mais enfática e marcante por Cipriano Barata, poucos meses depois.<sup>50</sup> Além do próprio baiano Borges de Barros, eram paulistas Bonifácio e Smith, pernambucano Muniz Tavares<sup>51</sup>, e paraense José Caetano Ribeiro da Cunha, os autores de algumas das propostas.

Além destes, Francisco Ricardo Zany, nascido na Toscana e habitante das províncias do Pará e Rio Negro, havia mandado uma representação à Comissão do Ultramar em que pedia medidas para reabilitar os “descimentos” dos índios, e a aprovação de um projeto para regulamentar o trabalho dos mesmos. Tais medidas não só autorizavam os descimentos, como aprovavam a distribuição dos índios a particulares, considerando que os índios deveriam renunciar a sua “liberdade de natureza” para serem aplicados a “trabalhos úteis”. Segundo Moreira Neto, esta requisição de Ricardo Zany foi a única que ganhou corpo de projeto de decreto pela Comissão do Ultramar, em que estava presente o bispo Romualdo Seixas do Pará (Moreira Neto, 1988: 40).

Outro fato importante a ser destacado era a entrega de uma representação ao Conselho do Ultramar, por parte de principais indígenas de cinco “nações” indígenas habitantes das margens do Tocantins, Guajalú, Turi e Gurupi, que pediam providências “a bem da propagação da religião, da restituição da liberdade de suas pessoas, de seus bens, e de seu commercio, instando pela execução ao que já se acha estabelecido por leis promulgadas no reinado do Sr. D. José I”, solicitando igualmente medidas para que fossem estabelecidos os limites de seus territórios, que se achavam na extensão das províncias de Minas, Pará e Maranhão:

<sup>50</sup> Cipriano Barata defendia a união de “todos os portugueses de ambos os hemisférios” e dizia que: “No Brasil temos portugueses brancos europeus, e portugueses brasileiros; temos mulatos, que são os filhos de todos aqueles portugueses com as mulheres pretas, ou estas sejam crioulas do país, ou sejam da costa da Mina, de Angola, etc.; temos também mulatos, filhos das combinações dos mesmos mulatos; temos cabras, que são os filhos de mulatos com as pretas; temos cabocolos ou índios naturais do país; temos as misturas destes, isto é, mamelucos, que são o produto dos brancos misturados com os referidos cabolcos; e temos mestiços, que são a prole dos índios combinados com a gente preta. Além disso temos também pretos crioulos, que são os nascidos no país; e finalmente temos os negros da costa da Mina, Angola, etc”. *DCGENP*, sessão de 13/08/1822.

<sup>51</sup> Ainda deve ser digno de se notar que o pernambucano atrelava ainda o plano de civilização dos índios ao regramento de distribuição das terras devolutas no Brasil. Cf. *DCGENP*, 01/04/1822.

Pedem igualmente que se lhes assignalem os limites dos territórios, que elles devem occupar, servindo-lhes de rumo divisorio o rio Tocantins pela provincia de Minas geraes, o rio de Guajulu a rumo de noroeste até o rio Turi da provincia do Maranhão, em cujas margens requerem se lhes edifique uma povoação grande, e nella um magestoso templo dedicado a S. João Baptista. Que o rio Gurupi até às praias do mar forme a divisão com a provinda do Pará.<sup>52</sup>

Particularmente, chama a atenção nesta representação que ela era encaminhada pelos próprios índios, que procuravam, entre outros objetivos, defender seus direitos de propriedade e liberdade. A representação mostra, assim, que havia autoridades indígenas reconhecidas, com a possibilidade de serem ouvidas. É interessante notar que eles pediam a observação do Diretório pombalino. Lei que apesar de ter sido abolida em 1798, pela Carta-Régia de d. Maria I, a própria Comissão do Ultramar das Cortes Gerais igualmente recomendava aplicar.<sup>53</sup> Esta situação denota que a atitude dos membros das Cortes parece atestar a maior importância do Diretório do que do Alvará como lei conhecida. Mas, por outro lado, essa permanência do Diretório, que em certo sentido confirma o “vazio legal” do período, pode igualmente apontar para certas soluções encontradas em cada situação, na abertura de brechas por agentes particulares, como no caso destes grupos indígenas para a reivindicação de um direito prioritário. Ao fim, porém, a representação enviada pelos índios parece ter sido sumariamente discutida. A Comissão apesar de recomendar “que se remetta a mesma representação ao Governo, a fim de exigir das autoridades competentes a mais exacta observancia de todas as providencias, que na legislação existente se tem dado”, enfatizando que por desleixo e despotismo malograram “muitas das excellentes providencias [...] sobre tudo o directorio dado para o governo das povoações dos Indios do Pará e Maranhão em 3 de Maio da 1757, e confirmado pelo Alvará de 17 de Agosto de 1758”, absteve-se de intervir sobre a demarcação dos limites dos territórios, alegando que ela não possuía as informações necessárias, e que deveriam ser fornecidas pelas Juntas de governo.<sup>54</sup>

A presença intensa das vozes vindas do Brasil no debate sobre as populações indígenas, quando eram discutidos os destinos da “Nação

<sup>52</sup> DCGENP.

<sup>53</sup> “Carta Regia ao Capitão-General do Pará ácerca da Emancipação e Civilização dos Indios; e resposta do mesmo acerca de sua execução”, em Moreira Neto, C. A., *Índios da Amazônia*, op. cit., pp.220-248.

<sup>54</sup> DCGENP, Sessão de 18/12/1821.

Portuguesa”, abre caminho para compreender a significação da permanência deste tema logo em seguida, quando se reunia a Assembléia Geral Constituinte, após a Independência. Ao se constatar esta permanência, que a própria apresentação do plano de Bonifácio expressava, também é possível observar como já se internalizavam e se expandiam os debates que gravitavam em torno da população do Império do Brasil.

É para esta internalização do debate sobre a colonização e povoamento local que chamamos a atenção, quando, logo após a extinção das Juntas Provisórias e a criação dos cargos de presidente e Conselho da província, o paulista José Arouche de Toledo Rendon apresentava sua “Memória sobre as Aldeias”, para orientar as políticas indigenistas de sua província, em dezembro de 1823.<sup>55</sup> Nesta ocasião, justificava em ofício esta memória sobre as aldeias de índios escrita em 1798:

... Trata-se de aumentar as forças deste gigante com o aumento da sua população; entre os diversos meios de conseguir este tão útil como necessário fim terá sempre lugar o da civilização e catequese dos índios, que vivem em hordas errantes nas imensas matas do solo brasileiro... (Rendon, 1978)

Tratava-se de uma versão atualizada da “Memória sobre as aldeias de índios da província de S. Paulo, segundo as observações feitas no ano de 1798 – Opinião do autor sobre sua civilização”, que escrevera quando fora Diretor das Aldeias de São Paulo, o tenente-general entendia, 25 anos depois, que ela serviria, por exemplos da história, para um projeto seguido pelas demais províncias na “civilização” dos índios. A memória de Rendon ainda seria publicada na Revista do Instituto Histórico em 1842.

Rendon escrevera o texto original a pedido do capitão general Antônio Manuel de Melo Castro e Mendonça, quando este o chamara para cumprir o cargo de Diretor Geral das Aldeias da Capitania de São Paulo, incumbindo-o também de fiscalizar em quais aldeias de São Paulo não havia sido aplicado o Diretório de 1755, e de relatar as condições dos aldeamentos indígenas na capitania (Idem, *ibidem*).

<sup>55</sup> Sobre o contexto de apresentação dos planos para as aldeias, ver o trabalho de Jeha, Silvana. *O padre, o militar e os índios*, qualificação de Mestrado, Niterói, UFF, 2004, mimeo.

Escrita no momento em que já se recolhiam as críticas ao Diretório pombalino que conduziram para sua revogação<sup>56</sup>, a memória de Rendon, cujo objetivo era o de averiguar a situação das aldeias e apontar seus problemas, acabava por se desdobrar nos questionamentos que a própria criação de uma legislação aplicada aos índios deveria levar, ao procurar demonstrar os casos em que ela dava respaldo para se perpetrarem abusos e injustiças, indicando muitos momentos de uma escravidão encoberta. As críticas apresentadas por José Arouche Rendon aplicavam-se à administração das aldeias conduzida tanto por diretores leigos quanto por religiosos, apontando os pontos em que as leis que previam em alguma medida as condições asseguradas aos índios não eram respeitadas.

Contrário ao sistema de reclusão dos índios nas aldeias, Rendon propunha que os aldeamentos só fossem recomendados para os índios selvagens, retirados das matas, como uma fase de adaptação. Nas aldeias, implantadas perto das vilas e moradas dos brancos, deveria constar tanto o pároco quanto o diretor. O general era defensor de um processo de assimilação efetivada pelo contato direto de índios com brancos, sem que aqueles fossem submetidos a uma administração que monopolizasse sua tutela, “sujeita à avareza dos outros homens” (Ibidem: 45). Como forma de prevenir tais abusos, acreditava que o serviço de civilizar os índios seria melhor efetuado por homens probos e famílias honradas.

A favor da mestiçagem, Rendon cria que os índios forneceria a base da população, opinião esta que deve ser levada em consideração, como apontou John M. Monteiro, pela história particular da sociedade paulista, que também construía paralelamente sua identidade (Monteiro, 2001:116). A parcela indígena na população teria nela certo peso, como fazem crer as palavras de Rendon:

a experiência mostra que os descendentes daqueles índios que não ficaram nas aldeias, e ainda daqueles que em outros tempos se escaparam delas, vivem mais felizes, têm mais bens, muitos servem nos corpos militares, muitos querem ser brancos, e alguns já são havidos por tais desde que por meio do encruzamento das raças têm esquecido a sua origem. Tais são muitas famílias novas de curta genealogia. (Rendon, 1978: 40)

<sup>56</sup> A revogação do Diretório, levada a efeito pela Carta Régia de 12 de maio de 1798, ocorria no mesmo ano em que Rendon escreveu a *Memória*.

Repetindo uma fórmula que já despontava desde o período colonial, Rendon recomendava que as crianças fossem separadas dos adultos “com brandura e sem escândalo”, para que fossem entregues aos particulares, porque os jovens aprenderiam mais facilmente a se adaptar à vida dos brancos, retirando-se deles maiores resultados. Acreditava-se que a educação das crianças deveria ser prioritária porque assimilariam mais facilmente os valores civilizados. Esta perspectiva era já presente desde os tempos coloniais, e uma versão dela pode ser encontrada no projeto de civilização dos índios de Domingos Alves Branco Muniz Barreto, um ilustrado do século XVIII, que escrevera no período que marca o fim do Diretório pombalino, a respeito das populações indígenas da Bahia, salientando que a educação direcionada às crianças deveria ser prioritária.<sup>57</sup>

Ainda, na prática, lançava-se freqüentemente mão deste recurso que previa a separação das crianças de seus pais, como se verifica, por exemplo, em uma ação ocorrida na província de Goiás, em 1835, contra os Cherente. No relatório do presidente da província daquele ano, conta-se dos sucessivos ataques de um grupo dos índios Cherente, que acometeram um fazendeiro de Porto Imperial, matando seu sobrinho e destruindo-lhe seus bens; e tendo eles assassinado na povoação vizinha um juiz de paz sua mulher e mais três escravos, foram retaliados pela população local, que capturaram dezenove crianças do grupo. O destino das crianças é relatado da seguinte forma:

O Conselho do Governo julgou prudente mandar retirar daquele Municipio os pequenos Indígenas, já para tirar aos Pais a pretensão de os tomar, já finalmente para prevenir a correspondência deles com os Selvagens, e atração, alias, inevitável. Mas o Juiz de Orfãos de Porto Imperial a cujo cargo se achavam os pequenos em virtude da Lei, entendeu pelo contrario, e ali os distribuiu.<sup>58</sup>

A prática de “distribuição” de crianças seria fato corriqueiro na captura de grupos indígenas em conflito com a população branca. E a tática de se investir nos jovens para sua assimilação à civilização era reiterada pelo próprio governo imperial, que

<sup>57</sup> Esta memória de Muniz Barreto, escrita em 1788, seria re-editada no Instituto Histórico por Gonçalves Dias.

<sup>58</sup> “Falla que o Illm. E Exm. Coronel Joze Rodrigues Jardim Presidente desta Provincia, recitou no ato da Instalação da Assembléa Legislativa Provincial no dia 1º. de Junho de 1835.” Meyaponte: Typographia Provincial, 1835.

se manifestava favorável a esta orientação toda vez que apresentava as linhas gerais da política de “Catequese e civilização dos índios”.<sup>59</sup>

Apoiando fortemente a tutela de índios por particulares, Rendon dava seu próprio exemplo, contando que anos antes havia comprado um índio em viagem pelo rio Paraná, e que o tinha batizado como “homem livre”. E lamentava que com a saída do Conde de Palma da província de São Paulo “ficou este tráfico em desuso, com prejuízo dos índios e da Província, onde se aumentavam os braços e a agricultura”(Rendon, 1978: 52).

Em conclusão de sua memória, enfatizaria os pontos que indicavam seu plano de “civilização” dos índios. Salientava quatro pontos para tal, destacando que convinha que não se atacassem os índios, que em todas as ocasiões se deveria tratá-los bem; que estes deveriam ser aldeados perto das “nossas povoações” para que aprendessem no convívio os diversos ofícios de agricultura e artesanato; e que se separassem os índios pequenos de seus pais entregando-os a “boas famílias, que os saibam educar” recebendo estes por paga seus serviços até certa idade. Neste resumo, o autor também interpelava fundindo os aspectos “filantrópicos” previstos no tratamento brando, com a “utilidade”, presente nos objetivos de se criar uma mão-de-obra, recuperando os aspectos continuamente repetidos pelo discurso da política indigenista ao longo do tempo.

### 3.6

#### **Machado de Oliveira: Militar, político e letrado**

De certa forma, as perspectivas sobre a civilização dos índios de Rendon repercutem na visão de um dos participantes do debate indigenista no Instituto Histórico, o também paulista José Joaquim Machado de Oliveira, sócio que provavelmente apresentou a “Memória sobre as aldeias de S. Paulo” daquele autor para publicação na Revista. O brigadeiro José Joaquim Machado de Oliveira pertenceu ao grupo dos fundadores do Instituto Histórico. Segundo o perfil biográfico de Joaquim Manuel de Macedo, o filho do tenente-coronel Francisco

---

<sup>59</sup> Nos próprios relatórios apresentados pelas comissões que tratavam das Exposições Internacionais, já entre a década de 1860 e 1870, o “investimento” na educação das crianças era constantemente frisado.

José Machado de Vasconcelos, nascido em uma das mais distintas famílias de São Paulo, e que por parte de mãe era descendente do francês João Batista Say – o famoso autor dos tratados de economia –, assentara praça ainda no berço, com um ano e meio de idade (cf. Macedo, 1876: 297). Participara das campanhas no sul, durante as ações militares do governo para a anexação da província Cisplatina, e ao longo de sua carreira fora comandante de armas no Sergipe, presidente das províncias do Pará (1832), Alagoas (1834), Santa Catarina (1837) e Espírito Santo (1840), além de ter sido deputado pelas províncias de São Pedro, Santa Catarina e São Paulo. Assim, provavelmente não deveria ser sem o devido respaldo no Instituto, que Machado de Oliveira afirmava já ter estado em 13 províncias diferentes do Brasil<sup>60</sup>, delineando por esta sua experiência um perfil respeitável frente à instituição que pretendia coligir todas as notícias possíveis referentes às províncias do Império. Das diversas doações que fez ao Instituto, consta o envio de vários documentos e mapas, além de objetos, como os artefatos indígenas que obtivera quando estava no Pará.<sup>61</sup>

Acrescente-se a esta trajetória militar e política, na qual seguiu ainda por diversos outros cargos, como conta o autor do *Anno Biographico* – de consul geral do Brasil nas Repúblicas do Peru e da Bolívia; compilador do mapa hidrográfico do rio Paraguai e Paraná; fiscal da fábrica de pólvora de Ipanema a diretor geral dos índios da província de São Paulo e delegado da diretoria geral de terras públicas da mesma província. Ainda que seja preciso ressaltar as diferenças e um peso distinto no interesse sobre os assuntos indígenas, a trajetória de Machado de Oliveira pode aproximá-lo de outro membro do Instituto que participou algumas vezes da comissão de arqueologia e etnografia: o conselheiro Antonio Manuel de Melo. Antonio Manuel de Melo, que participara da campanha da Cisplatina em 1823, fora ministro da Guerra e morreu na Guerra do Paraguai como brigadeiro. Fora também vice-diretor da fábrica de pólvora de Ipanema em 1834, lente da Academia Militar, professor de astronomia da princesa real e diretor do Imperial Observatório do Rio de Janeiro.<sup>62</sup> Nesta pluralidade de funções, outro de seus interesses – pelas “línguas indígenas” – deve ter sido motivo para que ocupasse

<sup>60</sup> Cf. Oliveira, J. J. Machado de, “Carta ao Instituto Histórico”, São Paulo, 16/05/1846.

<sup>61</sup> Carta ao IHGB remetendo por intermédio do Barão de Antonina uma coleção de cartas, plantas e esboços topográficos concernentes à província do Mato Grosso, Rio Paraguai e do Prata arrematadas do espólio do Major d’Alincourt”, São Paulo, 16/05/1846.

<sup>62</sup> V. Blake, Sacramento, e Moraes, Abraão de. “A astronomia no Brasil”, em: Azevedo, Fernando de. *As Ciências no Brasil*, Melhoramentos, 1955.

não só um lugar nas comissões da seção de arqueologia e etnografia do Instituto, como também na comissão de língua indígena da Sociedade Velloziana.

Mas, fosse por experiências de vida, fosse por dileção, ao que tudo indica, a participação de Machado de Oliveira nos assuntos indígenas dentro do Instituto foi bem maior. Como membro ativo no Instituto, este acresceu à instituição diversos documentos, ofícios, memória sobre limites do território, sobre os aldeamentos indígenas e outros apontamentos históricos, que certamente adensaram seu prestígio entre os consócios. Além do que, como paulista e ex-presidente de várias províncias, sua atuação nas letras e sua colaboração para o enriquecimento de materiais para a instituição se davam por uma rede de relações e por conhecimentos das diversas regiões do Brasil que passava a estender para a sede do Instituto na Corte. Uma das relações que o brigadeiro estabeleceu foi com João da Silva Machado, o barão de Antonina, grande comerciante de gado e explorador dos sertões, além de “opulento fazendeiro” segundo as palavras do próprio Machado de Oliveira. João da Silva Machado viria a se transformar em um dos homens mais influentes nas regiões meridionais do Império.<sup>63</sup> Diversos relatos do barão de Antonina e de seus sertanistas foram impressos nos números da Revista do Instituto, sobre as expedições que abriram entradas interligando a comarca de Curitiba até Cuiabá.

As realizações do barão, no seu empenho de abrir rotas fluviais e de desbravar regiões desconhecidas de fronteira com as repúblicas hispano-americanas, que em um só movimento esquadrihavam para o Estado imperial seu território e cresciam a própria fortuna pessoal pela concessão que obtinha em posses de terras, constituíam-se igualmente como registro histórico e documental para o Instituto, ajudando no delineamento das regiões que se incorporavam concretamente ao todo físico do Império do Brasil. A partir das relações com o barão de Antonina, Machado de Oliveira obtivera informações sobre o aldeamento criado em Itapeva em 1843, as quais foram incorporadas à sua memória sobre os aldeamentos de São Paulo. Igualmente, foi através do barão, com quem se

---

<sup>63</sup> O barão de Antonina, após ser nomeado senador, em 1858, colocando à venda algumas de suas propriedades, arrolaria uma parte de suas posses, que incluíam 3 fazendas de gado em Faxina, Castro e na campina de São Jerônimo, calculadas em cerca de 25 léguas quadradas, além de 6 sesmarias no baixo Paraguai. Segundo consta nos cálculos feitos no século XX, João da Silva Machado deveria somar uma quantidade de terras próxima a 90 km<sup>2</sup>. Cf. Wissenbach, Maria Cristina Cortez. “Desbravamento e catequese na constituição da Nacionalidade brasileira: as expedições do barão de Antonina”. Em: *Revista Brasileira de História*, 15(30), 1995, p.138.

encontrou em São Paulo, que Machado de Oliveira enviou ao Instituto em 1846, diversos objetos e mapas obtidas em espólio do major d'Alincourt.<sup>64</sup> Por intermédio de Oliveira, a memória “A emigração dos Cayuaz”, escrita pelo empregado do barão, o ex-marinheiro americano João Henrique Elliot, que relatava o assentamento em aldeia do grupo indígena procedente da região das antigas missões do Guairá, foi levada ao Instituto e publicada em seguida.

As memórias e escritos de Machado de Oliveira, como a “Notícia raciocinada das aldeias da provincia de São Paulo” premiada em 1847 pelo Instituto, “Os Caiapós” de 1860, entre outros textos e documentos, expressam seus posicionamentos frente a questões como as formas de aldeamento e de integração das populações indígenas, confluindo para este interesse, o de personagens como João da Silva Machado. Era também por sua própria experiência, como militar e funcionário do governo, que Machado de Oliveira encontraria as populações indígenas, tornando-se, em certa medida, uma referência para os assuntos indígenas no Instituto, e possibilitando-o a emitir em várias circunstâncias, suas opiniões sobre elas.<sup>65</sup>

Ainda jovem, por ocasião das investidas do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, para a anexação da Banda Oriental do Rio da Prata em 1816, Machado de Oliveira seguiria para o sul, pela legião de São Paulo como capitão efetivo, participando dos combates na margem esquerda do rio Uruguai. No contexto destas campanhas, deixara um registro sobre a ereção da capela que fundava a povoação de Alegrete, na divisa ocupada pelas tropas do Reino tomada aos artiguenhos, às margens do rio Ibirapuiã. Ali relatava os dias de celebração da

<sup>64</sup> Machado de Oliveira arrematou na ocasião os livros de d'Alincourt oferecendo ao Instituto, a relação dos objetos, cartas topográficas do Pará, cartas geográficas “do mundo antigo e moderno” foi enviada ao secretário pelo barão de Antonina, em sua estada na Corte. Entre outros objetos, encontrava-se “um fragmento de madeira que serviu de crucifixo da primeira igreja da vila de São Vicente”, um machado de pedra com que os Índios construíam objetos de madeira, um adorno de pedra para o lábio inferior dos índio, uma bolsa de palha onde os índios levam guaraná, etc. Cf. Carta ao primeiro secretário do Instituto, Joaquim Manuel de Macedo, 16/ 05/1846.

<sup>65</sup> Note-se que a natureza dos contextos também deve ser considerada nos diferentes argumentos sobre a questão dos índios. Embora em diversas circunstâncias o brigadeiro reitere a necessidade do uso da “brandura” com os índios “selvagens”, defendendo seu aldeamento e condenando o seu extermínio, em um relatório, como presidente da província de Alagoas, em 1835, ao comentar sobre a possibilidade de estabelecimento de uma colônia de imigrantes europeus no local que pertencia à aldeia indígena de Jacuípe, não hesitaria em acusar os seus primeiros moradores de salteadores ‘que nos tem provocado essa guerra’, referindo-se aos cabanos, onde incluiria os indígenas, diante da Assembléia da província. V. *Falla do exmo. Snr. Presidente da Provincia das Alagoas (...)* 15 de março 1835, p. 5.

Paixão de Cristo entre os Guarani<sup>66</sup>, que foram assentados na região nesta ocasião. Os Guarani haviam participado da tropa de lanceiros que compunha a coluna do tenente-coronel José de Abreu, e se estabeleceram em uma “aldeia”, vizinha à capela e à povoação dos brancos. Os lanceiros, que participaram dos conflitos ao lado dos portugueses, arregimentados entre as populações indígenas locais, pertenciam à região das antigas missões do Paraguai.

Neste relato, o então capitão Machado de Oliveira contava como se dera os preparativos das festividades da Semana Santa e Páscoa por aqueles Guarani, que na aproximação do inverno, se ocupavam em construir suas moradas na aldeia. Chegaram ao local inúmeras outras famílias para os festejos. Muito provavelmente, segundo as palavras do observador, além da vinda de muitas famílias guaranis para a aldeia nesta época, outras etnias também participaram da celebração, como fica estampado na menção que faz da vinda de “numerosos bandos das diversas raças”, habitantes da região de Entre-Rios e das “mais longinquas paragens” que viajavam até o novo estabelecimento.

O relato do capitão acaba se mostrando como um ponto de cruzamento entre duas histórias, a do encontro daquela população local com os militares, em um momento particular, da fundação de uma vila nas tentativas de assegurar as fronteiras até o rio da Prata pelo Reino do Brasil no apagar das luzes do Antigo Regime português, e a do encontro do observador, um português da América<sup>67</sup> – mais especificamente, de São Paulo –, com os modos de viver daqueles outros habitantes do território que disputavam. A partir das observações que o jovem militar faz das formas com que o rito católico era apropriado pelos índios, é possível avaliar como o estranhamento do autor diante de práticas indígenas fomentou sua interpretação, concluindo sobre o projeto missionário e o caráter particular dos Guarani.

O autor procurava refletir sobre os alcances missionários levados pelos jesuítas, diante das manifestações de culto dos índios que serviram ao seu exército observadas naquela ocasião. Seu relato enfatizava o desencontro entre a história das missões e a conversão dos índios que, no seu entender, se revelava pelo

<sup>66</sup> Oliveira, J. J. Machado de. “A celebração da Paixão de Jesus Christo entre os Guaranys”. *RIHGB*, t. 4, (1842), Leipzig: Kraus Reprint, 1973.

<sup>67</sup> Procura-se aqui se remeter à questão apontada por Jancsó e Pimenta, em “Peças de um mosaico” (Jancsó & Pimenta, 2000).

equivoco das práticas missionárias jesuíticas e as distâncias que flagrava entre uma verdadeira incorporação da fé e a demonstração que dela faziam os índios. As formas particulares com que a população indígena de Alegrete se apropriava dos rituais católicos a partir de elementos que eram presentes na cosmologia e práticas cerimoniais guarani são tomadas em sua análise como a prova do fracasso tanto do projeto missionário como da própria “raça” guarani, que a seu ver estava em vias de extinção.

Não obstante, e ainda que buscando reforçar suas próprias conclusões, o texto de Machado de Oliveira acaba por revelar alguns traços presentes no cerimonial daquele grupo indígena em meio à guerra nas fronteiras do sul.<sup>68</sup> Ainda que não saibamos qual era a origem particular daquele grupo, nem quais seriam as missões da região com que os índios tiveram contato, este registro, saído do diário de campo do militar, através do próprio estranhamento com que descreve a cerimônia dos índios, traz à tona as formas com que estes agregaram em suas práticas culturais o culto católico da Paixão de Cristo.

### **O registro de diário de Alegrete (1818) de Machado de Oliveira: uma prática etnográfica**

A descrição da preparação para a festa é feita dia por dia, desde a chegada dos convivas de regiões mais distantes, passando pelo processo de eleição daquele que viria a representar Cristo, até a crucificação e a ressurreição. Naquele ano, a festa deveria ser realizada com toda a pompa, porque devido aos tempos de guerra, não havia sido possível festejá-la devidamente no outro ano. Já as motivações que alentavam o aparato da festa incorriam, para o marechal, menos no “intrínseco sentimento de crença orthodoxal, do que por imitação e costume tradicional”, e dava a própria justificativa dos guaranis, que diziam querer realizá-la com o intuito de “aplar a colera divina”, porque criam que o fato de não ter

---

<sup>68</sup> Uma contraparte importante deste relato, e que sugere uma interação com a etno-história, está assim nas ações dos índios, mesmo que filtrados a partir do olhar do observador. Para Maria Isaura Pereira de Queiroz, este relato de Machado de Oliveira, poderia ser qualificado como a primeira “etnografia” brasileira. V. Queiroz, Maria Isaura P. “Desenvolvimento das ciências sociais na América Latina e contribuição européia: o caso brasileiro”, in: *Ciência e Cultura* (SBPC), v.41, n.4, 1989. Embora não tenhamos a pretensão de trabalhar com a etno-história, foi-nos sugestiva a leitura do artigo de Melià, Bartomeu. “El ‘modo de ser Guaraní’”. Em: *Revista de Antropologia*, vol. 24, 1981, pp. 1-24.

sido celebrada no ano anterior poderia lhes trazer algum mal (Oliveira, 1973: 336).

O militar paulista relata no diário, não sem expressar seu estranhamento, o ritual de flagelação executado pelos índios candidatos a representar Cristo durante a celebração da Paixão. Segundo conta Oliveira, esses candidatos passavam então a ser isolados de suas famílias uma vez que se considerava que eles haviam “incorrido na colera celeste”, e por serem os maiores pecadores, eles deveriam se purificar e aplacar a cólera divina para que fossem restituídos ao grêmio dos fiéis. Os penitentes deveriam se reunir numa cabana para realizar a auto-flagelação, e aquele que demonstrasse maior empenho neste ato, resistindo ao maior tempo de jejum e às macerações feitas por chibatadas com um látigo, seria o escolhido para representar o Cristo. Diante daquela cena, onde inúmeros candidatos se aplicavam chicotadas, o autor se espanta com este ato voluntarista, e é tomado da impressão de que mesmo com todo essa demonstração de empenho, eles interpretavam erroneamente o sentido da penitência devido ao próprio excesso com que o faziam, o que também criava no autor um sentimento de comiseração pelos índios, ao se entregarem ao que ele considerava ser a maior prova de sua devoção.

Entretanto, como um adendo a esta exposição que fazemos, e para que possamos dar um maior esclarecimento ao conjunto descrito, talvez seja válido acrescentarmos informações que nos forneçam outras possíveis interpretações sobre tais práticas. Neste ponto, certamente, nos afastamos do estricto acompanhamento do relato do marechal. Sobre as flagelações dos índios Guarani no contexto das missões jesuíticas, afirma Maxime Haubert (1990) que o castigo público era facilmente aceito por eles, o que levava ao espanto os missionários que assistiam a tais provações e castigos pedidos pelos próprios índios. Haubert dá a respeito de tal comportamento uma explicação que se relacionava com os aspectos internos à cultura indígena:

...para um grande número de tribos da América tropical, a flagelação dá à vítima força, coragem, saúde, habilidade, etc. Também ela faz parte de todos os ritos que acompanham os acontecimentos importantes e decisivos, principalmente a puberdade e a preparação das guerras. Teria ainda um poder purificador e até, em certas tribos, uma influência sobre a fertilidade dos campos. Propriedades similares são atribuídas, principalmente entre os tupis-guaranis, às incisões e escarificações. (Haubert, 1990: 179)

Assim, é interessante estabelecer o paralelo entre a escolha do representante do Homem-Deus católico, e a eleição do homem mais bravo e corajoso, que no modo de ser indígena, se associava àquele que ganhava força pela flagelação. Nestas provações a que assistiu Machado de Oliveira, este também conta que havia um ajudante que aplicava sarjaduras nas partes mais feridas do corpo, para evitar que o sangue aí se coagulasse, fazendo com que o chão ficasse ensopado com o sangue dos penitentes. Maxime Haubert faz referência a cenas semelhantes, comuns nas reduções guaranis durante a quaresma, quando nas quartas e sextas à noite, após o sermão do padre e o canto do salmo 50 (*Misere*), homens e meninos se entregavam à flagelação pública:

Empregam para isso correias de couro de touro, e conta-se que, para aumentar a dor, dotam-nas de pequenas agulhas. As ruas então ficam vermelhas de sangue (Idem, *ibidem*: 275).

Mas o próprio Machado de Oliveira atenta para certos significados destas práticas como captava nas justificativas indígenas, e que acabavam por remeter a elementos exteriores ao universo cristão. A idéia de purificação presente tanto no isolamento como na abstinência de alimentos e o flagelo físico, ganhava contornos bem menos católicos, ao serem associados a uma prova de bravura e a uma forma de contenção da cólera divina e dos males. O militar dizia a respeito deste concurso que este tinha também por objetivo revelar aquele que fosse o mais bravo penitente, e que enfrentasse todos os martírios, o qual seria também considerado o “vencedor do espírito mau (Anhã)” (Oliveira, 1973: 341). Tais elementos exteriores ao catolicismo provavam, para o marechal, não a capacidade de adaptação e transformação da cultura guarani diante das imposições da religião católica, mas a evidência do “espírito fraco” dos índios, incapazes de alcançar o verdadeiro sentido do culto católico:

A vaidade supersticiosa, antes que a genuína fé christã, dominava o espirito tão fraco e tão contrahido d’estes filhos singelos da natureza selvagem, que, quando se não podesse dizer que estavam no seu estado normal, com verdade seriam julgados como induzidos ao erro, ou porque entrassem na sua primitiva civilização alguns elementos inspirados pelo fanatismo religiosos da idade media, ou porque os successores dos Jesuitas, abstahidos inteiramente d’aquella

missão, de nada mais curassem que de neutralizar n'elles os attributos da razão para o melhor complemento dos seus fins. A tribu guarany, tão docil, de um animo tão flexivel, tão rica de susceptibilidades sociaes, tocou o ponto do começo do seu aniquilamento da extincção dos filhos de Loyola. (Ibidem: 341)

Ao invés de se caracterizar como uma verdadeira celebração da Semana Santa, para Machado de Oliveira, a festividade dos índios se mostrava mais como um ritual funerário. Bem assim concluía sobre o prosseguimento das festividades, quando na Quinta-feira de Endoenças, eram feitos os preparativos para a procissão do enterro. A cabana que servia de oratório era coberta em seu interior de preto. Nesta casa de oração era posto um crucifixo sobre uma banquetta recoberta de pano branco, e as imagens de Jesus e de santos com rostos indígenas. A cabana era decorada por dentro, em suas bordas, com velas presas em estacas de taquara. As mulheres vestiam-se de preto, e “em signal de luto e dôr”, jaziam imóveis, com as cabeças inclinadas para o chão. Chamava a atenção de Oliveira o que se passava à noite, após a “adoração do crucifixo”, quando uma mulher idosa começara a prantear, “á maneira das antigas carpideiras nos funeraes”, que discursava soluçando no idioma guarani, sob a cruz.

A horrivel Sara americana, de guedelhas soltas, por entre as quaes mal se enxergava um semblante engelhado e cadaverico, de mãos postas, e deslizando contorsões colubrinhas para empregar mais vehemencia em suas vociferações, extasiava em redor de si uma multidão de povo, estupefacto de um quadro tão assombroso.

Contava que os espectadores presentes também se juntavam no pranto da mulher, o que para Oliveira revelava a “contrição idiota” da expressão de terror dos índios, e não sua “commoção de uma consciencia ascetica” (Ibidem: 343). O autor ainda relatava que o ato era presenciado com escárnio pelos brancos que assistiam à cena. A mulher continuaria o seu choro e lamúrias por horas, até que sua voz estivesse engastada e fosse retirada em estado quase inerte pelos demais, sendo substituída por outra “carpideira”. Após esta atuação, ela recebia um copo de aguardente, para escândalo do observador.

O relato de Machado de Oliveira não fala em danças ou cantos. Fala do “pranto” da idosa diante do crucifixo, na casa que servia de oratório, e que era

acompanhado pelo choro dos convivas da cerimônia. O relato, pois, indica a participação coletiva num ato que tinha continuidade, com a substituição da primeira mulher, após horas de execução, por uma segunda pessoa. Para o marechal Oliveira, porém, o acompanhamento do público ao pranto da mulher sugeria que aquele se encontrava extasiado e “estupefacto de um quadro tão assombroso”, fazendo-o consternar-se comovido. E não deveria lhe passar a possibilidade de ser aquele ato uma prática reconhecida pelo público, que poderia ser tão participante quanto à mesma mulher. Mas, em que se tratasse de um “pranto” que tematizava a morte de Jesus Cristo perpetrada pelo demônio<sup>69</sup>, é interessante observar traços em comum com os cantos de pajelança, como o descrito por Curt Nimuendajú, relativo aos Apapocúva, o grupo Guarani com quem conviveu no século XX. Aspectos como a repetição exaustiva, até que a executora perdesse suas forças eram relatados pelo etnógrafo, que presenciou a posse de um canto de pajelança por uma jovem mulher.<sup>70</sup> Esta característica estava presente na cerimônia de Alegrete, indicando a sacralização reservada ao canto, que era presenciado pelos convivas solenemente.

Na Sexta-feira Santa, era escolhido entre os penitentes aquele que carregaria a cruz como Cristo, na procissão, e um fato curioso a se notar é que, segundo nos relata Machado de Oliveira, eram os oficiais militares entre os índios que deveriam eleger o penitente, sendo o líder o capitão Chico, que era, ao que parece, também o principal entre os índios. Neste ato, os oficiais da companhia se revestiam com todas as insígnias militares e graduações.

<sup>69</sup> Esta era a tradução que dava Oliveira de algumas das palavras ditas pela mulher: “Christô apá anhandojára!... omanó catu!! – (Christo foi morto pelo demonio!! ... sim, padeceu morte!!)”, (cf Ibidem: 344).

<sup>70</sup> Nimuendajú conta a história de uma mulher que recebeu seu primeiro canto de pajelança de seu falecido pai, em sonho. A mulher, chamada Mbyypý, contando seu sonho aos vizinhos, e irrompendo em pranto, começou a canção que durou quase ininterruptamente até a noite. Ao cair da tarde, conta o etnógrafo, reuniram-se todos na casa de dança, convidados pelo pajé marido de Mbyypý, e ali a moça entoou seu canto, após o pajé Ñeenguei. Muitos já haviam aprendido a canção de Mbyypý e cantaram com ela. Mbyypý continuara seu canto por dias consecutivos. Na madrugada do quarto dia, Nimuendajú saíra do rancho, e mais a tarde procurara saber notícias dela: “Estava sentada na parede da cabana, o rosto pintado de urucu; seus braços pendiam inertes, e a cabeça, com os olhos cerrados, apoiava-se contra um esteio. Mas dos seus lábios entreabertos brotavam ainda, roucos e interrompidos, os acordes de seu canto ritual.” Nimuendajú, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987, pp. 77-78. Esta completa entrega ao canto parece presente na descrição feita por Machado de Oliveira da idosa que chorava pela morte de Jesus.

## Docilidade Guarani

O registro de Machado de Oliveira da festividade celebrada pelos Guarani em meio às campanhas no sul também não deixava de reiterar uma idéia já recorrente, que se tornaria na historiografia sobre os índios do Brasil um lugar-comum<sup>71</sup>: a da docilidade e submissão dos Guarani, diante do domínio e subjugo dos jesuítas. Esta visão sobre os Guarani, repercutida em Oliveira, ganha maior sentido se associada ao que ocorria mais genericamente com a imagem das tribos de origem tupi-guarani, que segundo Monteiro, passavam a se enquadrar a uma história particular de São Paulo, onde a grande presença indígena, em contraposição à presença de escravos africanos, parece ter contribuído para criar a valorização de bases identitárias ligadas à origem indígena (Monteiro, 2001).

A imagem da docilidade Guarani em Machado de Oliveira era reforçada em sua exposição por duas situações que acreditava ser a fonte da condição de miséria em que se encontravam os índios: uma, de responsabilidade dos brancos e particularmente dos jesuítas, que por sua “incúria”, subjugava os índios a tarefas rudes através da humilhação; a outra, devida à própria natureza guarani, do caráter passivo e impressionável dos índios, que os levava naturalmente à submissão e ao serviço dos brancos. Seria esta sua natureza uma das fontes da perversão religiosa que observaria no próprio culto que lhes havia sido legado pelos jesuítas:

Mui susceptível de impressionar-se, dos princípios da religião, do sentimentalismo e do maravilhoso; sujeita a uma intellectualidade abstracta; de uma compleição indolente, lymphatica; sem energia, sem os improvisos, a penetração, o fogo de um genio ardente e audacioso, a tribu guarany recebeu dos seus primeiros civilisadores, os Jesuitas, como um preceito divino, a doutrina insidiosa e infamante, que lhe prescrevia, como a uma raça banal e maldita, a servidão e a ignóbil sujeição aos brancos. Esta herança fatal e cavilosa tem sido transmittida, como um legado sagrado, de geração a geração... e o será até a consummação dos seculos! (Oliveira, 1973: 334)

<sup>71</sup> John Manuel Monteiro, em artigo sobre os Guarani no Brasil meridional, ressalta a reavaliação que se tem feito desta visão tradicional, por parte dos trabalhos mais recentes em etno-história, que vêm destacando uma imagem distante daquela que toma os índios como pacíficos e submissos, revelando outras perspectivas, de resistências e reações indígenas no tenso processo de ocupação missionária e colonial. Cf. Monteiro, J. M. “Os guarani e o Brasil meridional”, em: Cunha, M. C. da *História dos índios no Brasil*, op. cit.

Os jesuítas teriam querido imprimir em suas “fracas imaginações” a fé através de teatros e formas exteriores de culto, que só revelavam sua superficialidade.

A religião, na fraca e acanhada intelligencia dos Guaranys, torna-se para elles o mais forte, e por assim dizer, o unico habito moral de sua vida: o objecto mais essencial que ella lhes apresenta, e que lhes suggere a mais escrupulosa attenção, é o culto explicito das imagens exercido com estrepido e apparato singelo; e o ministro d’este culto, que elles olham como o dispensador das graças celestes, que póde pela força maravilhosa de suas orações e interposição das offrendas, amenisar a intemperie das estações, neutralisar os males physicos e afflicções da humanidade, fazer abundantes os fructos da terra, e predispor o caminho para a felicidade eterna, attrahe facilmente as suas mais vivas e ternas affeições, e tem sobre seus animos um predominio exclusivo.” (Ibid.: 336)

As palavras de Machado de Oliveira, quando empregadas para identificar a própria discrepância entre as crenças católicas e as práticas de culto realizadas pelos índios, acabavam por ser reveladoras de que o que se passava ali incidia na criação indígena em sua apropriação dos elementos dos ritos cristãos. A não conformidade da cerimônia cristã realizada pelos índios à verdadeira fé lhe parecia ser fruto da “fraca inteligência” destes, e resultado de um simples ato de “imitação e costume tradicional”.

Toda a re-significação daquele grupo guarani sobre os rituais católicos era, assim, entendida pelo brigadeiro como expressão da distorção provocada por um duplo equívoco: de um lado, pela forma como os jesuítas procuraram inculcar a fé sobre aqueles povos; e, de outro, pela própria incapacidade dos índios de apreenderem o verdadeiro significado daquelas manifestações religiosas, por sua limitação intelectual de alcance de coisas abstratas.

O argumento da docilidade guarani se somava neste relato a uma crítica ao modelo jesuíta de missionarização, questão que mobilizou diversos letrados do Instituto. A aplicabilidade do modelo jesuítico para a incorporação dos índios “selvagens” era discutida no Instituto desde o programa lançado e desenvolvido por Januário da Cunha Barbosa, “Qual seria hoje o melhor sistema de colonizar os índios entranhados em nossos sertões”,<sup>72</sup> publicado em 1840 na Revista do Instituto, onde defendia a catequese e o exemplo dos primeiros jesuítas como o melhor meio de “civilizar” os índios. Porém, o debate em torno dos jesuítas persistiria, visto que, em 1853, Gonçalves Dias propunha como ponto a ser

<sup>72</sup> RIHGB, t. 2 (1840).

desenvolvido “se os jesuítas tinham sido úteis ou prejudiciais ao mundo em geral e em particular ao Brasil”. Em 1854, Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro entregava ao Instituto sua memória “Breves reflexões sobre o systema de catechese seguido pelos Jesuitas no Brazil”, em resposta à questão. O tema dos jesuítas no Brasil debatido no Instituto retomava não só o problema da catequese em si, como envolvia uma discussão mais ampla sobre a ordem jesuítica, como não deveria deixar de ser, pela disseminada visão negativa que ela ganhava então, não só no Brasil como no continente europeu.<sup>73</sup>

Todavia, quanto à questão da participação dos religiosos no programa de assimilação dos índios “bravos” ou “selvagens”, o Instituto viria a se manifestar quase sempre a favor, ressaltando os aspectos positivos do “método” de catequese jesuítico. Estabelecia-se também uma leitura de que os missionários jesuítas dos primeiros tempos pertenciam a uma época feliz da conversão dos índios, cujos trabalhos apostólicos eram merecedores de toda a admiração. Seria o efeito do tempo e da “ganância” que viria a corromper os ideais dos primeiros pregadores da Sociedade de Jesus, trazendo a escravidão e a infelicidade dos índios. Esta imagem de uma época dourada jesuíta era forte o suficiente para que o barão de Antonina, ao descobrir as fundações das antigas missões de Guairá em suas expedições, quisesse reerguer exatamente no mesmo lugar os novos aldeamentos, procurando restaurar e revivificar o antigo cenário missionário na região do rio Tibagi.

Na década de 1840, o governo imperial apoiou este empreendimento do barão, cuja equipe rastreara a localização das ruínas das missões de São Francisco Xavier, de Santo Ignácio-Merim e Nossa Senhora de Loreto (Wissenbach, 1995: 144). Sobre as ruínas da missão de Nossa Senhora de Loreto, reerguia-se o aldeamento batizado de Nossa Senhora do Loreto de Pirapó, que seria transferido depois para outro terreno missionário, de Santo Ignácio; sobre o terreno da missão de São José dos jesuítas, era erguida a colônia militar do Jataí (Amoroso, 1998: 46). Segundo Marta Amoroso, o projeto do barão de Antonina “se queria palimpsesto da redução de Guairá”, e “evocava a missão jesuíta na crença de

<sup>73</sup> Wilson Martins aponta o sentimento anti-clerical e de desconfiança frente aos jesuítas em alguns debates parlamentares, para ilustrar as tensões entre o ultramontanismo e liberais na década de 1840. Um exemplo curioso é o que um deputado diz comentando a vinda de missionários em 1845, que se estabeleceriam no Caraça, e que bem poderiam ser jesuítas, causando entre os demais um clima de desconfiança que era alimentada pela publicação do *Judeu Errante*, de Eugène Sue. Cf. Martins, Wilson, *op. cit.*, p. 326.

reunir novamente ex-catecúmenos da Companhia de Jesus, mais especificamente as etnias Guarani e Kaiowá, que já haviam vivido a situação dos aldeamentos jesuítas do passado.”(Ibidem: 47)

Machado de Oliveira, embora deplorasse os meios pelos quais os missionários muitas vezes administraram os índios, como deixa patente em diversas passagens, cria nas vantagens da catequese. Em seu escrito sobre os “Caiapós”, finalizava esperando que o Brasil demonstrasse com toda a evidência “a tarefa que o catholicismo póde e deve cumprir – de depositar o germen da civilização entre os índios” (Oliveira: 1860, 524). Em sua exposição dos males da administração missionária, como na que denunciava em relação às missões jesuíticas, o autor procurava introduzir a crítica ao processo colonizador, visto em seu entender como o principal fator que teria levado à degradação dos povos indígenas. As causas do nomadismo dos Guarani de São Paulo, o desaparecimento dos indígenas das povoações, a escravidão dos índios, eram todos consequência da “iniqüidade”, do egoísmo, dos atos arbitrários e atrozes dos conquistadores, leigos ou religiosos, que repercutiam na própria legislação – “propria só do barbarismo de taes tempos” (Oliveira, 1845: 208). Seria esta a leitura prevalecente no Instituto Histórico, como se tem acompanhado, que ao mesmo tempo reforçava a visão da intolerância dos índios à “força bruta”, e estabelecia a brandura como principal meio para garantir a eficácia das políticas indigenistas.

Na “Noticia raciocinada sobre as aldêas de índios da provincia de S. Paulo”, escrita em 1845, no momento em que se promulgava o Decreto que criava o “Regulamento das Missões”, Machado de Oliveira reforçaria a crítica da administração dos aldeamentos efetuados durante a Colônia. Paralelamente, a “Noticia” laureada pelo Instituto fornecia o relato da fundação e da trajetória dos aldeamentos, criando também uma perspectiva sobre a história da província de São Paulo. As aldeias da província, formadas a ferro e a fogo, sujeitando os índios à escravidão disfarçada, dividiam-se entre as leigas e as mantidas pelos religiosos. Em uma perspectiva que se afinava com o novo Regulamento traçado pelo governo, mantendo a presença de missionários nas aldeias, porém submetendo-as a uma administração leiga, Machado de Oliveira procurava demonstrar que nas aldeias coloniais em que só haviam “curas d’alma”, acumulando os padres os dois poderes, “então a sorte dos índios era mais deploravel, sua sujeição mais restricta, seus trabalhos mais vexativos e duplicados”. Esta situação era mais deplorável

porque os índios eram mantidos em uma “incommunicabilidade chinesa”, sem o contato com brancos, e sem que houvesse testemunhas dos abusos cometidos.

Machado de Oliveira, nesta memória, acabava por reforçar alguns pontos que haviam sido levantados por Rendon, anos antes. Rendon era de certa forma seu precursor, ao relatar as condições e o desenvolvimento seguido por cada aldeia da província de São Paulo, que formou também os primeiros núcleos populacionais paulistas. Mostrava também, a exemplo de Rendon, diversas formas de injustiças cometidas contra os índios nas administrações das aldeias. Porém, contrariamente à opinião do general, Machado de Oliveira não propunha a adoção da tutela por particulares, procurando defender um sistema próprio que garantisse uma administração estável para as aldeias. Indicava que as aldeias que Rendon havia relatado em sua memória não mais existiam senão nominalmente. As primitivas aldeias como a de Pinheiros, Nossa Senhora da Escada, Barueri ou Conceição de Guarulhos tiveram as terras aforadas, sendo incorporadas à povoação de São Paulo. Expunha neste sentido, o processo em que se dava o aforamento das terras indígenas, que chamava de “extorsão legal” porque apoiada em preceitos jurídicos.

Nos mais recentes aldeamentos realizados em Guarapuava, e através das informações obtidas através das novas administrações como a do padre Chagas Lima, cujo relatório sobre Guarapuava seria também publicada pela Revista do Instituto, Machado de Oliveira notava a questão do convívio de diferentes grupos indígenas nos aldeamentos. Mencionava as alianças que se estabeleciam entre os Votorons e Camés, destacando, porém, as diferenças, que em seu ver, se expressavam na maior “docilidade” dos Camés, enquanto, inversamente, notava sobre os Votorons uma “physionomia e modos ferozes”, que se mostravam mais rixosos, sobretudo pela inimizade com os Dorins, tribo que também se pretendia aldear (Oliveira, 1845: 247). Em Guarapuava, notava ainda os Tavens, tribo “perfeitamente distinta [das outras] em linguagem, costumes e propensões”, além das inimizades com outras tribos das matas. Para Machado de Oliveira, os aldeamentos poderiam se mostrar úteis para evitar as guerras entre tribos, e fazer assim com que estas deixassem a vida nômade. Os aldeamentos deveriam assim cumprir com seu papel filantrópico, e o exemplo que apresentava como verdadeira ação filantrópica era do barão de Antonina. Machado de Oliveira enviaria ao final em anexo à sua “Notícia raciocinada” a participação oficial do barão da criação do

aldeamento em Itapeva, e terminava a memória enfatizando que buscava impressionar no “animo dos governantes a viva necessidade de se promover e garantir a civilização e bem-estar dos indígenas, d’esses desgraçados filhos do solo brasileiro” (Ibidem, 250).

As experiências do brigadeiro certamente ajudaram a moldar seu modelo de condução de uma política indigenista; modelo que de muitas maneiras se repercutiu no caminho seguido pelo governo. Duas imagens, de um lado, a da “docilidade” dos índios frente à colonização, e de outro, a da corrupção colonial, reiteraram certas perspectivas que se seguiram no plano de Catequese e Civilização firmado a partir dos anos de 1840, cuja tônica era a da manutenção da brandura como tática integracionista, e a da defesa por um direcionamento dos aldeamentos, controlados por uma administração leiga, paralelamente à presença de um missionário. A questão das terras de aldeamentos também entrava em discussão, e a tendência que se seguiu, embora quase sempre burlada, foi o de buscar reservar as terras de aldeamentos para o usufruto dos índios.

### **3.7 Catequese e Civilização**

Desde as políticas pombalinas, foi instaurada no discurso da Coroa uma retórica mais secular de civilização que se agregava à da catequização dos índios (Cunha, 1998:17). Beatriz Perrone-Moisés observa que se a colonização poderia ser justificada, antes do século XVIII, através da missão de propagação da fé, tendo a conversão como objetivo central do intuito colonizador, no século XVIII, através do Diretório pombalino, se operava sua substituição pela idéia de felicidade inerente à vida civilizada e sujeita a leis positivas (Perrone-Moisés, 1998:122).

Se no século XVIII, o Diretório passara a expressar a política laicizada que elevava a condição dos índios a “vassalos úteis”, buscando com isso prover o crescimento econômico da colônia, é reconhecido que a catequização não deixara de ser um instrumento fundamental para o processo de assimilação dos índios selvagens, ainda em meados do século XIX. Durante o período colonial, a

administração das aldeias, entregue a princípio a missionários, conviveu também com a administração temporal leiga, na qual assumiram capitães das aldeias, particulares ou ainda, instituições, tais como as câmaras, como apontou Perrone-Moisés.

Ao reconhecermos o processo apontado por Cunha de uma secularização no tema da civilização dos índios que avançava sobre o da catequese, e ao levarmos em conta as experiências administrativas coloniais que, pelo menos em princípio dividiam a administração das almas e a administração do trabalho – embora a disputa por esta última é que fosse o ponto de conflito na Colônia – pretendemos destacar por quais princípios se estabeleceu a *Catequese e Civilização* dos índios como programa político definido, a partir de 1840.

Quando nos voltamos para o debate relativo a uma política indigenista em meados do século XIX, na qual entra em pauta a *Catequese e Civilização* dos índios como um ramo do “serviço público” integrado à pasta ministerial do Império, é necessário explorar a significação destes dois termos que aparecem em conjunto como uma só ação exercida sobre os índios.

A questão da catequese em meio aos debates que rodeavam as relações entre Estado e Igreja nas décadas de que tratamos, tornava-se alvo de controvérsias para o governo, expondo concepções acauteladas sobre o tema da missionarização no Brasil<sup>74</sup>. Embora a presença de um catequista fosse considerada necessária para as aldeias, divergia-se sobre quais seriam os mais aptos para a tarefa, se párocos nacionais ou estrangeiros, e se mantinha uma forte desconfiança sobre os membros da Igreja romana.

Não seria, portanto, sem entrechoques de opiniões no Parlamento que se dava corpo à lei que autorizava o Estado a introduzir capuchinhos italianos no mister de missionários das aldeias para serem enviados aos mais diferentes pontos do Império, onde se necessitassem de apóstolos, sem que dessa atividade se descartasse uma ação civilizadora.<sup>75</sup> A promoção pelo Estado da entrada desses religiosos foi pauta de debates entre os parlamentares em 1843, dando forma ao

<sup>74</sup> Beozzo comenta as mudanças na relação com a Igreja, no fim da Regência, sob Araújo Lima, que buscara a reaproximação com a Santa Sé desde 1838. José Oscar Beozzo, *Leis e Regimentos das Missões*, p. 77.

<sup>75</sup> Nota Marta Amoroso, de maneira muito pertinente para nós, que “a missão capuchinha no século XIX é o elo entre dois momentos de inspiração laicizante e anti-clerical: os aldeamentos pombalinos do século XVIII, que se sucederam a expulsão dos jesuítas, e o indigenismo republicano do Serviço de Proteção dos Índios, de inspiração positivista e leiga, criado no início do século XX” (Amoroso, 1998: 28).

Decreto nº 285 de 21 de junho de 1843 (Cf. Cunha, 1992: 185), no qual o Governo mandava vir da Itália missionários capuchos da Sagrada Congregação da Propaganda Fide – órgão do Vaticano para treinamento de missionários – distribuindo-os pelas províncias nas missões, concedendo seis loterias que seriam vertidas na construção de hospícios para os mesmos missionários, cujo principal estabelecimento seria construído no morro do Castelo, em 1844 (Amoroso, 1998: 28).

A vinda dos missionários incidiria diretamente sobre a estratégia de Catequese e Civilização dos índios, que o governo pautava como um “ramo do serviço público”. E para a questão que nos concerne aqui, o debate que emergia na Câmara dos deputados que procurava dar forma à lei de entrada dos frades acabava também por revelar que os termos que vimos perseguindo neste espaço – a *catequese* e a *civilização* – passavam a ser debatidos, e assumiam com isso significados mais precisos, mostrando que entre eles havia uma ordem, além de uma associação.

Em primeiro lugar, tal se dava ao se constatar a necessidade da *catequese* para que se chamassem os índios selvagens até os aldeamentos, ao mesmo tempo em que se admitia a falta de agentes religiosos em número suficiente no país para preencher os postos nos diversos pontos requeridos. Ainda que alguns deputados argumentassem que a medida de importação de frades estrangeiros pudesse causar “ofensa” ao clero nacional – ou ainda incorrer no erro de re-introduzir o mal jesuítico do século anterior, como acreditavam alguns deles – os debatedores alegavam que havia necessidade de direcionar o trabalho missionário conduzido por ministros especializados. Um deputado do Pará observava que se deveriam distinguir bem as atividades de *catequese* e de *missão*. Segundo ele, “catechese é para os índios selvagens, e missão para os povos ladinos”,<sup>76</sup> defendendo que a missão deveria estar ao encargo dos párocos nacionais, os quais tinham por função cuidar de suas ovelhas. Desta maneira, ao buscar fazer a diferenciação entre catequese, aplicada no contexto de retirada dos índios das “brenhas”, e a missão, que deveria ser empregada para o que chamou – não sem causar um certo desconforto e alguns melindres em outros deputados pelo uso da expressão – de “povos ladinos”, o deputado do Pará lembrava os significados específicos

---

<sup>76</sup> AC, 19/06/1843.

daquelas duas atividades, o que impunha indagar sobre como se deveria definir a função do missionário quando se preparava a lei. Para o deputado Pinto de Mendonça, as missões seriam tão necessárias para idólatras como para cristãos, acrescentando que deveria caber aos missionários tanto a tarefa de catequese dos “gentios” quanto a responsabilidade em “instruir os ignorantes, de sustentar os fracos de reformar os costumes que por inclinação natural tendem à relaxação.”

Assim, e em segundo lugar, considerava-se que ao ato de catequizar se seguiria o de conservar e melhorar os costumes não só dos índios catequizados como da parcela da população cristã que se deveria moralizar, em uma palavra: *civilizar*. E daí pode-se destacar uma ordem implicada nestas duas ações, que ia da *catequese* à *civilização*, processo no qual os missionários ainda eram considerados como peças fundamentais. Neste sentido, reforçava Cavalcanti de Lacerda a importância do missionário em coadjuvar também na civilização:

Demais, um dos principais males de que temos sofrido é o da imoralidade – imoralidade que em grande parte provem da falta de uma boa educação religiosa, a qual ao menos nos lugares remotos, pode-se dizer que é nenhuma: ainda por este lado a missão pode prestar relevantes serviços, pois é fora de duvida que ella tambem muito se ocupa desse importantissimo objecto, sendo um dos mais indispensáveis trabalhos o da instrucção christã aos meninos. E na verdade, em uma época em que as doutrinas anti-sociaes e irreligiosas têm órgãos por toda parte, seria de maxima utilidade fazer levantar por toda a parte maior numero de vozes possivel em favor da religião, unica que pode por convicção chamar os homens ao cumprimento de todos os deveres civis, christãos e religiosos; inspirar-lhes o amor da justiça, o perdão das injurias, a obediência voluntária às autoridades legítimas...

As palavras de Cavalcanti de Lacerda repetiriam uma idéia disseminada que outros, sobretudo os membros do Instituto Histórico, com frequência defenderiam: de que “civilizar”, de maneira genérica, dizia respeito a uma ação sobre a moralidade dos povos, que por sua vez, somente poderia ser conseguida através da boa propagação da religião católica. Januário da Cunha Barbosa, poucos anos antes, em sua memória sobre “Qual seria hoje o melhor sistema para colonizar os Índios entranhados em nossos sertões?” pregaria que:

As leis, por mais sabias que sejam, não podem ter vigor onde faltam os costumes; e os costumes adoçam-se ou criam-se muito melhores por meio da Religião, e de seus Ministros. (Cunha Barbosa, 1839: 18)

Cunha Barbosa reforçava a convicção de que a catequese e a missão eram necessárias nas regiões mais distanciadas do centro de propagação da civilização. Ao mesmo tempo, sua afirmação também lançaria um ponto problemático que implicava em sublinhar que a eficácia das próprias leis promovidas pelo Estado dependia de uma ação conjunta da Igreja. Se a monarquia constitucional era a base sobre a qual e para a qual se definia o projeto cultural do Império, é de se considerar que o princípio constitucional da monarquia não parecia ser, entretanto, a condição suficiente para fazer vingar tal projeto, sobretudo no que se referia à possibilidade de unir os elementos que se encontravam mais segregados do centro propagador deste mesmo projeto.

Em regiões distantes do centro difusor da civilização é que nasciam, afinal, homens como Raimundo Gomes, personagem da Balaiada, como constatava Gonçalves de Magalhães na sua “Memória histórica e documentada da Revolução da província do Maranhão”.<sup>77</sup> Magalhães escrevera esta memória quando estivera no Maranhão como secretário do governo imperial, acompanhando Luis Alves de Lima e Silva, o futuro barão de Caxias. Neste texto em que conta o encontro dos emissários do governo imperial com a população local e com a crise política da região, afirma que de todas as províncias que havia visitado, a que menos acatava a religião era a província do Maranhão. Era lá que Magalhães encontrara os habitantes do sertão, criadores de gado, que se ocupavam do trato e salga das carnes e couros; homens gerados em meio à inexistência de qualquer ordem, lei e religião. Descrevia aqueles criadores de gado como

cardumes de homens ociosos, sem domicílio certo, pela maior parte de uma raça cruzada de índios, brancos e negros, a que chamam cafuzos, os quais são muito amantes desta vida meio errante, pouco dados a outros misteres e muito à rapina e à caça, distinguindo-se apenas dos selvagens pelo uso da nossa linguagem. São estes homens de cruel índole pelo hábito de pasturar e matar o gado, consumindo o resto da vida em ócio ou em rixas. Desta gente bruta há grandes manadas nesta província, e assim nas do Piauí e Ceará, análogas a estas pelos usos e costumes (Magalhães, 1989: 16)

<sup>77</sup> Utilizo a reimpressão mais recente deste texto, publicado primeiramente em 1848, na Revista do Instituto Histórico. As citações estão localizadas em: Magalhães, Domingos José Gonçalves de. “Memória histórica e documentada da Revolução da Província do Maranhão. Desde 1839 até 1840.” [“Memórias da Balaiada” – Introdução de Luís Felipe Alencastro, in: *Novos Estudos* - Cebrap, 23: 7-66, 1989]

Raimundo Gomes, o Cara Preta, aos olhos de Magalhães, era produto daquela condição de existência, que contrastava brutalmente com sua própria vivência, entre a Corte e a Europa. Aquele era

filho dessa raça cruzada de índios e negros de que tratamos, criado no campo entre o gado que pastorava, prestando a sua faca às vinganças próprias e alheias, leigo nas letras humanas, apenas conhecido por alguns assassinatos de que impunemente vivia, manchado pela perversidade dos costumes que relatamos e ineficácia das leis. (Magalhães, 1989: 18)

Gonçalves de Magalhães concluía sua memória demonstrando como a rebelião de dois anos na província “nascida das pretensões de dois partidos rancorosos” e sustentada “pela ignorância das massas brutas postas em movimento” dera lugar ao apaziguamento do Maranhão, levado pelas mãos de Luis Alves, figura que se sobressaía como um agente da Ordem, ao mesmo tempo em que também se mostrava como um difusor da Civilização, já que como presidente eleito, exemplificaria por sua conduta pessoal os preceitos religiosos faltos nas paragens em que não chegava a lei. Magalhães assim ressaltava o vetor religioso de Lima e Silva, necessário ao bom líder:

Seus puros sentimentos e sua presença em todos os atos religiosos inspiraram mais veneração ao culto público; e neste artigo muito se distinguiu, e como a irreligião de mãos dadas com a ignorância dos povos são duas as calamidades que consigo arrastam o desregramento da vida, curou ele de plantar o santo temor de Deus para abonar os costumes. (Magalhães, 1889: 61)

Desta maneira, esta memória de Gonçalves de Magalhães, premiada pelo Instituto e publicada na Revista em 1848, revelava que a ação do Estado deveria ser conduzida conjuntamente com a ação moralizadora da religião, idéia que era defendida constantemente por aqueles que mencionavam as populações ignorantes, como o fazia o deputado Cavalcanti de Lacerda em 1843, ao falar da necessidade de missionários no país, que não deveriam se restringir ao trabalho de catequese.

Porém, tanto a necessidade de missionários para o Império, como colocavam os deputados na discussão sobre os capuchinhos, quanto a necessidade da presença da religião católica num sentido mais genérico, como se pode retirar da memória de Magalhães, deveriam se condicionar a uma relação requerida entre

Estado e Igreja. No debate no Parlamento, era lembrado a todo o instante por aqueles que defendiam a proposta de introduzir os capuchos da Propaganda Fide, que esta medida seria um dos meios pelos quais o governo executava uma de suas funções máximas: o de ser o protetor da religião do Estado. E tanto era a partir desta justificativa que se frisava a entrada dos frades estrangeiros, que se tornava necessário estabelecer o controle adequado para o estabelecimento dos missionários, deixando claro aos legisladores qual deveria ser o teor desta relação entre Estado e Igreja. A resultante do debate que impunha tal controle, e que continuava condicionando uma ordem atribuída entre “catequese” e “civilização” – da primeira como um meio, da segunda como um fim –, se exprimia pelo decreto lançado em 30 de Julho de 1844, que procurava restringir de forma rigorosa a intervenção do Vaticano, sujeitando todas as ações dos frades no Brasil ao Beneplácito Imperial. As restrições se mostravam rígidas, impedindo a desvinculação dos religiosos em sua missão no Brasil com as ações e interesses do governo, o que do ponto de vista do Vaticano, seria tido como atitude abusiva. Particularmente, o artigo 4º e o seguinte expressavam esta intenção do Estado:

Art. 4º Nenhum Missionário Capuchinho solicitará de seu superior geral em Roma obediência ou ordem semelhante, que o desligue da Missão, ou transfira para outro lugar, que não tenha sido designado pelo Governo, ou indicado pelos bispos ou Ordinários, se prévio consentimento do mesmo Governo.

Art. 5º Tanto as obediências ou ordens semelhantes, de que trata o Artigo antecedente, como aquellas que não forem precedidas da formalidade do mesmo Artigo, ficão dependendo para sua execução, de Beneplacito Imperial. (Cunha, 1992: 191)

Pelo Decreto de 21 de junho de 1843 e este último, do ano seguinte, estabelecia-se que o governo se encarregava de custear a vinda dos missionários, pagando-lhes as passagens marítimas e o alojamento, bem como cabia a ele sua distribuição pelas províncias do Império, e a paga de sua manutenção em campo, o que condicionava as obrigações dos missionários ao seu provedor. Em resposta ao termo do decreto de 1844, o Vaticano estabeleceu dificuldades para o envio regular de missionários,<sup>78</sup> cuja escassez seria o motivo de muitas reclamações por

<sup>78</sup> Regni, P. V e Silveira Camargo, apud Amoroso, M. Catequese e Evasão. op. cit., p. 30-31. Segundo esta autora, a não aceitação por parte do Vaticano da submissão prevista por esta lei e o decreto de Regulamento das Missões foi expressa através do não fornecimento de missionários.

parte dos presidentes de províncias que reivindicavam a vinda dos mesmos para o serviço nos seus aldeamentos, nos anos subseqüentes.

A decisão de importar frades italianos não era, portanto, uma questão isolada, mas um dos passos que conduzia para a busca de uma definição geral da política indigenista, cuja discussão, como vimos, possuía já uma longa trajetória. Com efeito, se a justificativa do Padroado servia para fundamentar a submissão dos missionários, nos assuntos referentes às atividades no Império – o que também implicava na subordinação da catequese como elemento dentro do plano maior civilizatório promovido pelo Estado – as restrições às atividades dos missionários também deveriam ser discutidas no âmbito da administração das aldeias ou missões. O Regulamento das Missões, promulgado dois anos depois do Decreto nº 285, que introduzia os capuchos italianos, seria em parte resultado deste debate sobre a Catequese e Civilização dos índios, e procurava restringir, em termos oficiais ao menos, o papel do missionário, que deveria estar circunscrito às atividades de catequese e de instrução religiosa, permanecendo distanciado da administração da aldeia.

### **“Catechese e civilização dos índios”. O Regulamento das Missões (1845)**

O Regulamento acerca das Missões de Catechese e Civilização dos Índios de 1845 previa a criação dos seguintes cargos para as aldeias: a de Diretor Geral dos Índios para cada província, nomeado pelo imperador e responsável por todas as informações e deliberações das aldeias; a de Diretor do Aldeamento, que deveria ser nomeado para cada núcleo pelo presidente da província, e que ficaria a cargo da administração local do aldeamento; a de Tesoureiro ou Almoxarife, que deveria ser indicado pelo Diretor de Aldeia e atuava como contador e escrivão; a de Missionário e a de Cirurgião. É interessante destacar nesta concepção de aldeamento a forma particular que o caracterizava, misturando o que era uma “missão”, como o próprio Regulamento dá nome, a um destacamento militar.

Primeiro, observa-se que, embora o missionário fosse peça-chave no aldeamento, suas funções dentro dele deveriam ter, ao menos a princípio, alcances limitados, se restringindo às aulas de catequese, a servir de pároco para os

---

Tal postura só seria modificada depois de 1862, com a assinatura do acordo entre o Brasil e a Santa Sé, que amenizava os termos dos decretos anteriores.

moradores do aldeamento e do distrito, à realização de batismos, registros de nascimento, casamento e óbito, além do ensino das primeiras letras para crianças e adultos. Na prática, entretanto, tal nem sempre ocorreu, assumindo os missionários em muitos casos a administração das aldeias, por falta de Diretores competentes. Muitos relatórios de presidentes de província atestam esta situação. No Grão-Pará, em 1849, por exemplo, o presidente de província destacava que, em vista dos “interesses de localidade”, só os missionários poderiam se ocupar da tarefa de administrar as aldeias e representar os índios, uma vez que para este presidente só havia “catequese e civilização” dos índios onde havia missionários, de outra forma, só haveria opressão e trabalho forçado.<sup>79</sup>

Em segundo lugar, uma característica que acompanhava os aldeamentos era a proximidade que tinham com as instituições militares. Comenta Marta Amoroso que nas patentes e na indumentária os aldeamentos indígenas do século XIX lembravam mais um destacamento militar (Amoroso, 1998: 34). Esta característica seria fortemente expressada pelas patentes militares aos quais correspondia cada cargo criado para as missões. Ao Diretor Geral dos Índios, correspondia a graduação honorária de Brigadeiro; ao Diretor da Aldeia, a de tenente coronel; e ao Tesoureiro, a de capitão. Era prevista ainda a confecção de uniformes estabelecidos para o Estado Maior do Exército (Cunha, 1998: 199).

Outro aspecto a ser notado desta proximidade era a participação de militares nas operações de contato com grupos indígenas não-aldeados. Na entrada aos sertões, o missionário era acompanhado de uma tropa armada, para o caso de acontecer ataques aos missionários. Em muitos casos, as colônias militares se avizinhavam estrategicamente do aldeamento indígena, como acontecia no Jataí e em São Pedro de Alcântara na província do Paraná.

Ainda, as semelhanças com o destacamento militar estavam presentes pelo próprio intuito presente no Regulamento, que previa formar entre os aldeados uma milícia. Não se deve ainda esquecer que os projetos e políticas assimilacionistas antecedentes ao Regulamento muitas vezes tratavam da formação de milícias de índios e do aparato uniformizado concedido aos mesmos, o que indica – não só

---

<sup>79</sup> *Falla dirigida pelo exm.o sñr conselheiro Jeronimo Francisco Coelho, presidente da provincia do Gram Pará á Assembléa Legislativa Provincial na abertura da segunda sessão ordinaria da sexta legislatura no dia 1.o de outubro de 1849.* Pará, Typ. de Santos & filhos, 1849.

por este aspecto, mas por muitos outros – a existência de continuidades do Regulamento com práticas antigas de formação das aldeias.<sup>80</sup>

De fato, como apontava o engenheiro militar Henrique de Beaurepaire-Rohan, na revista *Guanabara*, em um escrito feito oito anos após o decreto do Regimento das Missões, no que diz respeito às suas características, o Regulamento não estabelecia inovações nas formas tradicionais de realizar a assimilação dos índios.

O autor era um crítico da introdução dos capuchinhos, e buscava alternativas para o Decreto n. 426, o qual não era para ele “mais do que uma compilação de todas as antigas disposições legislativas” sobre a questão da civilização dos índios, embora destacasse que ele tivesse em suas motivações o “mais louvável interesse em prol dos selvagens” (Bearepaire-Rohan, 1853: 194). Para Beaurepaire-Rohhan, o Regulamento era uma “ficção administrativa” que não surtira o efeito desejado, não mudando na prática a antiga condição das aldeias, que se viam em estado de abandono. Além disso, via a introdução dos capuchos como má estratégia, garantindo que melhores que eles eram ainda os jesuítas, defendendo que ao mister da catequese deveriam ser empregados membros do clero nacional:

Os nossos padres tem a inapreciavel vantagem de amarem de coração o seu país, e de serem religiosos sem superstição. Não são elles que farão consistir o segredo da cathequese em mandar decorar aos seus cathecumenos orações inintelligiveis para espiritos incultos, como os selvagens. (Ibidem, 1853: 194)

Entretanto, embora ressaltasse o exemplo jesuítico como mais positivo que o dos capuchos, não defenderia aquele sistema, nem seria o aspecto missionário que mais se destacava em seu escrito, ponderando muito mais para o que deveria vir de sua vivência e formação como engenheiro-militar.

<sup>80</sup> Referências a formação de milícias compostas por índios são encontradas na Carta Régia de 1798: “E encarrego-vos de cuidardes logo nos meios mais efficazes de ordenar e formar os indios que já vivem em aldeãs promiscuamente com os outros, em corpo de milicias, conforme a população dos districtos, e sendo o plano por que estão formados e ordenados os outros.” v. Moreira Neto, C. A. *op. cit.*, pp. 221-222. José Bonifácio em seus *Apontamentos*, também faz menção no último item à aplicação da disciplina militar aos índios: “Para extirpar a apatia habitual dos índios, e influir-lhes novos brios, mandará formar companhias cívicas com fardamento acomodado ao clima e costumes dos mesmos índios, que nos dias santos façam os seus exercícios no pátio da aldeia, e se vão assim acostumando à subordinação militar, e sirvam para polícia das mesmas aldeias e districtos.” Andrada e Silva, J. B. “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Brasil”, em: \_\_\_\_\_. *op. cit.*, p. 198.

O artigo desse niteroiense nomeado presidente da província do Paraná e do Pará, entre 1856 e 1857, buscava defender seu “sistema” de colonização, a partir de sua experiência no conhecimento da situação dos índios em suas andanças pelos presídios militares no Mato Grosso. O autor pretendia também contestar o autor do Memorial Orgânico, que publicara anos antes na mesma revista seu plano de colonização para o Império, cuja faceta de manifesto antiindígena já seria abertamente criticado em sua época. Contrariamente a Varnhagen, que propunha as entradas nas matas para captura dos índios através das bandeiras e sua escravização temporária, o tenente-coronel defendia o tratamento brando, a estratégia de alianças com as tribos rivais, e a criação de departamentos “mais ou menos extensos” em regiões do Brasil, que possuiriam um chefe de autoridade “mui extensa” nomeado pelo governo. Tais departamentos deveriam abrigar em sua demarcação tanto a população mista como os diversos grupos indígenas, e a administração de tais departamentos deveria ser independente da de sua província. Outras predisposições ainda eram discutidas no plano de Beaurepaire-Rohan, como a proteção e cultivo da idéia de propriedade privada entre os índios, a manutenção de alguns de seus costumes na execução da caça, a pesca e a coleta de frutas silvestres, como forma de prevenir os estranhamentos e reações a mudanças repentinas de hábitos. Argüia que não se devia forçar de início os índios selvagens ao cristianismo, pois que se muitas tribos acreditavam na existência de Deus e na imortalidade da alma “não acompanhavam essa crença de um culto regular” e, portanto, a mudança dos costumes deveria ser realizada aos poucos. Defendia que tal mudança seria conseguida também por via da introdução de instrumentos domésticos, como tear, ferraria, curtume e roda de fiar, e de outros hábitos, como a do consumo de sal. O comércio, a instrução, o recreio, o policiamento – recomendando aos diretores a acatarem a figura do “maioral” dos índios – , bem como a arquitetura que deveria ter os aldeamentos, eram aspectos bem definidos em seu sistema. Os aldeamentos dos índios deveriam ser mantidos distantes do contato com os “civilizados” que aliciavam as mulheres das aldeias, introduzindo doenças como a sífilis, mas recomendava o casamento dos índios com pessoas de outras “raças” de onde resultava uma raça mestiça “de muito vigor e intelligencia”.

A implementação de tais departamentos, enfim, deveria corresponder ao preenchimento das regiões fronteiras, o que coincidia com os lugares onde se

estabeleciam os destacamentos militares, tais como conhecera o próprio Beaurepaire para construir uma fortificação. Propunha como lugares possíveis para a aplicação de seu sistema os campos de Guarapuava, e em Palmas; mas elegia principalmente a província do Mato Grosso, em particular a região do Baixo-Paraguai, onde numa extensão de 45.000 léguas quadradas estimava que existiam cerca de 45.000 habitantes, dentre os quais, o número de índios chegava a 37.500 (Ibidem, 204). Por ter conhecido a região em 1845, acreditava que era lá a região que deveria ser primeiramente submetida ao experimento que propunha, vista a escassez populacional, a importância estratégica da região, e visto que “na impossibilidade de para lá irem colonos europeus, é indispensável chamar a civilização os selvagens que a povoam”. Esta ênfase na política de aldeamento proposta para onde os índios deveriam “compensar” a falta de colonos brancos, marcava parte do discurso de certas regiões específicas, como foi frisado antes. Alguns anos mais tarde, este mesmo aspecto, entre outros, seria apontado pelo presidente da província de Goiás para justificar os benefícios da política de Catequese e Civilização dos índios, quando ponderava sobre a aplicação do Regulamento das Missões de 1845:

Promover a civilização das numerosas hordas selvagens, que ahi vagueão pelas florestas em uma condição miserável, é ao mesmo tempo satisfazer a um preceito de justiça e humanidade, e attender aos nossos mais vitaes interesses.

Com effeito, senhores, quando a nossa lavoura se resente tão profundamente de falta de braços, quando a nossa segurança constantemente ameaçada pela ferocidade d’aquellas hordas reclama providencias efficazes, que ponhão a população ao abrigo das suas devastadoras incursões, seria para admirar que alguém desconhecesse ainda as immensas vantagens que nos devem provir da catechese e civilização dos indigenas.

A posição central desta provincia e a difficuldade de communicações, que della resulta, não nos permite esperar que para aqui afflúa a colonisação européa sinão em um futuro muito remoto; cumprenos, por tanto, procurar suppri-la por aquelle meio, o qual nos promette, além de braços robustos para o trabalho, outras vantagens não menos importantes.<sup>81</sup>

Na explicitação do seu projeto, Beaurepaire-Rohan também acabava por realizar um inventário das “nações e tribus” do baixo Paraguai passíveis de serem

<sup>81</sup> Cerqueira, Francisco Januário da Gama. RALP de Goiás, 1858.

administradas, concomitantemente ao espaço por eles ocupado, fornecendo uma listagem que incluía os Chanés, das quais se conheciam os Guanás, os Quinquinaus, os Laianas e os Terenas, cuja maioria eram monogâmicos, sedentários e agricultores; os Guaicurus, que eram subdivididas nas tribos dos Guatiadéos, Dgiuéos, Cutuéos, Beakiéos, Danikéos, Cadiuéos, Luléos, Pacaxudéos, que para ele se assemelhavam aos hebreus, pois tinham bela estatura, e sua língua era a mais harmoniosa da América; os Guatós, que viviam da caça e pesca, eram polígamos e errantes e de língua gutural; os Kaiowás, que eram sedentários e falavam o guarani, além de outras como os Chamucocos, os Guaxis, e as nações “selvagens” do Gram-chaco. A listagem dos grupos indígenas de Beurepaire-Rohan se assemelhava a uma seriação no espaço que o viajante apresentava, na aparição seqüenciada das diferentes “nações e tribos”, conforme o autor ia caminhando pelos destacamentos e conhecendo o baixo Paraguai, entre uma margem e outra do rio, seguindo das povoações de Corumbá, Albuquerque do forte de Nova Coimbra, até a região do presídio de Miranda e de Nossa Senhora do Carmo, onde se situavam os presídios de Anhanduí, Vacaria e Camapuã. Esta apresentação, portanto, não deixava de conter os aspectos da etnografia que vimos acompanhando, identificando as “nações” em seus espaços, criando, através dos referenciais do território, das fronteiras e da população, uma relação insolvente entre política indigenista, conhecimento das nações indígenas e a expansão “para dentro” do Império.

Ao procurar defender seu plano de civilização, citava o relatório que escrevera na época em que estivera no Mato Grosso. Um dos objetivos do relatório era o de fiscalizar e avaliar as condições dos destacamentos militares, ao que o autor requeria rever os planos de aldeamento indígena para a região. Retomando este escrito de 1845, expunha novamente as motivações que o moveram para a defesa de uma política sobre as populações indígenas locais:

Eu, que os visitei e os observei com cuidado, encho-me porém de satisfação em esperar que a administração provincial procurará melhorar a sorte daquella gente. Não é tanto no interesse dos aborigenes que fallo: o preconceito existente contra a raça americana inutilisaria todos os meus esforços; mas, como a protecção prestada a esses filhos do Brasil reverte todo a nosso favor, como ella contribuirá para tornar inexpugnável a nossa fronteira, ricos os nossos celeiros, povoados os nossos desertos por homens que já hoje substituem os escravos nos trabalhos de agricultura,

da navegação e das fabricas, devo piamente crer que esta minha exposição merecerá a atenção de um governo... (Ibidem, 205)

Mais ainda, Beaurepaire-Rohan enfatizava, no escrito de 1845, a sua autoridade como testemunha<sup>82</sup>, por haver ele mesmo observado aquelas Nações, a ponto de poder nomeá-las, distingui-las, e de enfim realizar uma “tradução” para os seus leitores de quem seriam os “aborigenes” habitantes dos confins do Mato Grosso. Além disso, estes eram, como afirmavam as palavras de Beaurepaire-Rohan, “filhos do Brasil”. Sua afirmação estabelecia um duplo movimento – o de distinção e o de ligação – entre “nós” e “eles”. E era este movimento primordial que fundamentou e desenvolveu a etnografia no Instituto Histórico.

### **Terra e Civilização.**

De um certo modo, as relações que procuramos apontar, que passavam a ser estabelecidas cada vez mais claramente a partir do Regulamento das Missões, entre o projeto de Catequese e Civilização e a questão da terra, também podem ser discutidas por outro ângulo, através de uma reflexão sobre os ideais de Civilização que a política do Estado Imperial dava vazão, a via da “catequese” como um meio para sua expansão, e os debates sobre o território nacional. A questão da “catequese” como ferramenta para a “civilização”, tal qual passaria a ser defendida pelo Estado Imperial, impunha uma modificação profunda quanto ao sentido da missionação prevalecente nos primórdios da colonização. Luís Felipe Baêta Neves destaca o processo longo de alteração do sentido primeiro da cristianização do mundo, começada na Colônia. Naquele momento, à missionação correspondia um espaço descontínuo, desvinculado da idéia de territorialidade, uma vez que a noção de “Orbis Cristianus” e Império Cristão, como um invólucro que aspira à universalidade, comporta os espaços alheios à cristandade.<sup>83</sup>

<sup>82</sup> Valemo-nos aqui das análises de François Hartog, sobre a relação entre “fazer ver” e de “saber”, presente no dizer daquele que testemunha. V. Hartog, F. *O espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, pp. 261-64.

<sup>83</sup> Diz Luís Felipe Baeta Neves que: “A cristianização do mundo é a imposição de uma homogeneidade ideológica mas não implica uma contigüidade territorial que seria uma espécie de gigantesca retificação de um território único espiritual. Ou seja, a noção de “Império Cristão”, de “Orbis Christianus” se fraciona. A noção de territorialidade comporta, no interior da cristandade, espaços “inimigos” ou “neutros”; político-religiosos (Estados protestantes, muçulmanos, etc.) ou físicos (mares, regiões desconhecidas, etc.).” Neves, L. F. B. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos papagaios*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 29.

A partir do século XVIII, mudanças profundas se fazem sentir sobre o significado inicial da catequese dos índios, cujo objetivo primeiro de expansão da fé ia sendo transplantado para a idéia de expansão e garantia do território do Império português. Nas palavras de Puntoni, as transformações deste momento implicavam também em mudanças nas concepções que orientavam as políticas sobre os índios:

A disjunção fundamental entre índios mansos e bravos, representada na classificação dos povos autóctones em tupis ou tapuias e na formulação da noção da barbárie, que implicava na guerra justa, seria substituída por uma nova política integracionista, que compreendia o Império como o espaço da ‘civilização’, e não mais como o orbe cristão. (Puntoni, 2002: 287)

Diferentemente do cumprimento daquele programa missionário, cuja expansão do Orbe cristão equivalia diretamente à conversão das almas, o momento com que lidamos encerra na própria idéia de preenchimento populacional do território e de expansão para o dentro do Império do Brasil, o objetivo que incidia na existência de uma política de Catequese e Civilização dos índios na pasta dos Negócios do Império. A política de terras, deste modo, estaria estreitamente vinculada à política dos aldeamentos.

O novo ideário de civilização que impunha uma política a ser adotada para os índios pelo Estado imperial pode ser encontrado no discurso da comissão de Estatística, Catequese, e Colonização do senado de 1845, da qual faziam parte Rodrigues Torres, Araújo Vianna e Miranda Ribeiro. O contexto era o da formulação de uma política de terras para o Império, em que se visava “extremar o domínio público do domínio particular”; mas é também na fala da comissão que podemos encontrar o sentido da “catequese e civilização” sobre o qual temos nos debruçado, e que se encontrava vinculado, como agora procuramos observar, à própria construção do território:

A comissão adotou unanimemente e sem a menor hesitação o princípio da venda das terras devolutas, e o adotaria mesmo sem referencia a colonização: é tempo de arrancar à prodigalidade e ao abandono de séculos, este tão rico patrimônio nacional para não deixa-lo esvaír de todo, e procurar concentrar a população em benefício da civilização, pelo menos impedindo que continue a espalhar-se livremente pelos sertões.

Estas afirmações da comissão, a qual propunha a formulação da Lei de terras, votada em 1850, seriam expostas em 1845. Neste mesmo ano do encaminhamento das propostas que previam futuramente uma legislação sobre as terras devolutas, onde a promoção da colonização nacional e estrangeira era incluída como meta, que o Imperador sancionava o decreto de Regulamento das Missões, o qual o Conselho de Estado aprovara em parecer, em 29 de maio de 1845.

Entretanto, no parecer dos conselheiros era possível verificar que o debate sobre o modelo mais adequado para implementar a política indigenista centralizada ainda não era consensual, o que seria ainda reiterado pelo que diziam os relatórios dos presidentes de província quando apontavam as impossibilidades de aplicar o Regulamento. Naquela ocasião, um dos conselheiros, embora aprovasse o Regulamento, indagava sobre as dificuldades em se acharem Diretores para as localidades, concluindo que os missionários é que deveriam ser os únicos responsáveis pela administração dos aldeamentos.<sup>84</sup> Outro, o conselheiro José Antonio da Silva Maia, considerava o Regulamento incompleto, pois não era claro quanto às providências a serem tomadas sobre os aldeamentos já existentes, além de não ligar suficientemente este regulamento ao decreto sobre a vinda dos missionários, nem mesmo de estabelecer certas especificidades necessárias sobre as aldeias, como o número máximo e mínimo de aldeados, os salários dos missionários, ou de definir “quando e como” as aldeias deveriam se ver “emancipadas” da curadoria e administração dos Diretores.<sup>85</sup> Assim como Carneiro Leão, considerava que era necessário estabelecer as atribuições específicas do Governo Geral com relação às Assembléias das províncias, em respeito ao que se afirmava no Ato Adicional sobre este artigo. Carneiro Leão, ainda por sua vez, votava contra o arrendamento das terras dos índios, alegando que temia os abusos que poderiam ser perpetrados contra eles, aspecto que se confirmaria largamente. Mesmo porque, como salientou Cunha (1998), as etapas sucessivas que eram previstas na política que implementou o Regulamento para as Missões, era o de ampliar gradativamente o número de aldeamentos, utilizar a incorporação da população de fora para que, aos poucos, se desse a

---

<sup>84</sup> Lopes Gama, na Ata de 29 de maio de 1845, em: *ACEP*, Senado Federal, 1978.

<sup>85</sup> Ata de 29 de maio de 1845, *ibidem*.

“emancipação” dos aldeamentos, o que significava via de regra a extinção das áreas indígenas.

Não se pretende tratar neste espaço do percurso seguido pela legislação das terras indígenas durante o século XIX, embora se deva considerar a estreita relação entre a trajetória das leis e das práticas legais sobre as terras de aldeamentos e as concepções mais gerais que deveriam orientar as políticas referentes aos índios no momento. Tal relação ainda pode ser esboçada pelo caráter transitório que as aldeias assumiam, como consequência a ser retirada das próprias leis que se referiam às terras indígenas.

O caminho traçado para a política de aldeamentos, exposta acima, era referendado pela Lei de Terras e por alguns desdobramentos da aplicação desta Lei. Por um lado, o Regulamento das Missões previa que as terras dos aldeamentos poderiam ser aforadas, como notara Carneiro Leão. Além disso, ao Diretor cabia “informar ao Governo sobre a conveniência de (sua) conservação [dos aldeamentos], ou remoção, ou reunião de duas, ou mais, em huma só” (Cunha, 1998: 192), o que significava que as terras de aldeamento seriam passíveis de dissolução. Ainda que o Regulamento procurasse incentivar a demarcação e registro oficial das terras de aldeias e estipular um prazo para a aquisição de terras por indivíduos que mostrassem “bom comportamento” em terras particulares situadas fora da propriedade comum da aldeia, na prática, como alguns estudos recentes revelam, o que ocorreu foi a usurpação e apropriação ilegal de grande parte das terras dos aldeamentos (cf. Moreira Neto, 2002).

Sob a alegação de que nas aldeias já não haveria mais índios, pois estes se encontravam “confundidos na massa da população civilizada”, diversas áreas de aldeamento eram extintas. O decreto que mandava executar a Lei de Terras, por exemplo, dizia das terras devolutas que seriam reservadas aquelas para a “colonização, e aldeamento dos indígenas nos ditrictos, onde existirem hordas selvagens” (Cunha, 1998: 223) Mas deixava ambígua e condicionada a questão da posse efetiva das mesmas terras pelos índios, seres, aliás, indefinidos por si mesmos, segundo as próprias leis, uma vez que a explicitação da condição de “índios” estava atrelada a um grau de civilização. Neste decreto, esta questão se expressa em um dos artigos referentes às terras reservadas:

Art. 75 As terras reservadas para colonização de indígenas, e por elles distribuídas, são destinadas ao seu usufructo; e não poderão ser alienadas, em quanto o Governo Imperial, por acto especial, não lhes conceder o pleno gozo dellas, por assim o permitir o seu estado de civilização. (Ibidem: 223)

De um lado, se admitia uma definição imprecisa da condição dos chamados “indígenas”, por ela estar atrelada a um estado ainda não alcançado de civilização. Poderia ser feita então a pergunta: quem eram os “índios” juridicamente, afinal? De certo modo, a resposta era dada pela negativa, quando a Decisão n. 92 do Ministro do Império, de 21 de outubro de 1850, mandava incorporar aos “próprios nacionais” as terras de índios que já não vivessem mais aldeados, por acharem-se os índios “confundidos na massa da população civilizada” (v. Moreira Neto, 2002: 163 e Cunha, 1998: 213). Por outro, ainda que se garantisse o usufruto de suas terras aos índios, a possibilidade de se arrendarem as terras de aldeamentos, e o poder atribuído ao Diretor de indicar quais eram os aldeamentos que tivessem abandonados, e de sugerir o destino para os seus moradores e o seu reagrupamento, deixava muitas margens para a expropriação das terras indígenas. Tais brechas acabavam por marcar o caráter transitório que possuíam os aldeamentos, e elas eram denotadas no próprio encaminhamento das leis. Mas a transitoriedade das aldeias era glosada ainda de muitas outras formas.

### **3.8** **Transitoriedade das aldeias**

A transitoriedade das aldeias, que em parte pode ser deduzida do próprio ditame das leis, encontrava uma outra confirmação na prática, ainda mais negativa, quando se leva em consideração os resultados da aplicação do Decreto n. 426 relatados pelos presidentes de província. Muitos relatórios destacavam o estado de abandono e o desaparecimento das aldeias que haviam sido estabelecidas no passado. Os aldeamentos caminhavam para o desaparecimento pelo descuido da administração: ou porque não existiam Diretores Gerais que fossem probos, ou porque não havia frades em número suficiente para os manterem, ou ainda, porque faltavam verbas, divididas entre o que se dispunha no

orçamento do governo provincial e o que se arrecadava nos pedidos de remessa ao governo imperial. Outros motivos poderiam ser apontados nos relatórios que apontavam para a “decadência” das aldeias, tais como as doenças que devassavam populações, as guerras com os “brancos” ou a continuada escravização dos primeiros por estes. No Pará, em 1850, Jerônimo dos Santos Coelho, dava notícia dos conflitos entre o missionário capuchinho estabelecido em Vila Nova da Rainha e as autoridades locais da freguesia. Em que pesassem as reclamações de ambas as partes, concluía o conselheiro que

(Tendo) examinado com atenção e calma as queixas de ambas as partes; e estou convencido, que aos interesses de certos individuos influentes da Freguezia, não podia seguramente, convir, que se desse, com a nomeação de missionário, um protector a mais de 500 infelizes Indios, cujos filhos podem servir para brindes, as Índias para criadas, e os Indios para toda a especie de serviço braçal, recebendo em paga mãos tratos, e lesivas retribuições de salário, como é de uso quase geral <sup>86</sup>

denunciando a prática generalizada de emprego da mão-de-obra indígena em condições muito próximas de escravidão. Mesmo relatando que tomara atitudes, removendo alguns dos agentes de seus postos, substituindo o comandante militar e vigário, ainda assim, os conflitos continuariam acontecendo. O presidente mostrava-se crítico à criação do cargo de Diretor Geral dos Índios, que no mais, mantinha-se alheio à realidade das aldeias, permanecendo na capital e acumulando as “honras do posto”, distante dos índios. Criticava, pois, o Regulamento de 1845, e declarava que o cargo de Diretor deveria ser exercido pelo próprio missionário.

Em geral, as reações à aplicação do Decreto n. 426 expressavam ao mesmo tempo uma crítica a certos aspectos da orientação do texto e uma manifestação de descrença, devida às dificuldades encontradas em se fazer empregar o Regulamento.

Quase dez anos depois de lançado o Decreto, a situação dos aldeamentos na recém-criada província do Paraná seria comentada por Zacarias de Góes e Vasconcelos em 1854, então presidente daquela província. Segundo a Câmara municipal de Guarapuava, havia mais de 10 mil índios que percorriam os sertões do Paraná. A mais ou menos duas léguas de distância de Ambrósios, distrito de São José dos Pinhais, encontravam-se índios que ameaçavam a vila e

<sup>86</sup> Coelho, Jeronimo Francisco, RALP do Pará, 1.o de agosto de 1850.

permaneciam sem aldeamento. Em uma das ocasiões em que uma diligência era enviada pelo distrito contra os índios – que o presidente garantia ter sido realizada sem se “committer actos de barbaridade que caracterisam as ‘bandeiras’” –, haviam sido detidos 9 índios, entre os quais encontrava-se uma idosa, um recém-nascido e outros rapazes e moças, com menos de 14 anos. A mulher idosa e mais três índios crescidos morreram, segundo Góes e Vasconcelos, ou de pura nostalgia, ou de moléstias que produzem a mudança do regime e o modo de viver, ao se verem apartados de seu meio. Continuava a relatar que os demais que restaram vivos foram entregues a “pessoas de caridade” que assinaram um termo de compromisso.<sup>87</sup> E este era o destino de praxe reservado aos índios que fossem capturados ao se acharem em proximidade a alguma vila.

Na província, acrescentava Vasconcelos, não haviam sido implementados Diretores, conforme o Regulamento das missões. Relatava que a aldeia de Palmas registrava muita miséria, encontrando-se desfalcada de suas terras, cujo cacique veio ver o presidente para pedir ferramentas, panos, dois bois para construir casa, e ainda uma ordem para que lhe fosse restituído uma criança, um filho seu, “que se achava em casa de pessoa daquele município”.

Ao enfatizar que a força não trazia a “redução” desejada dos índios, Vasconcelos acreditava que só o Evangelho e a brandura os fariam “abraçar a vida social”. Entretanto, diante das situações calamitosas encontradas nas aldeias que eram em parte administradas por religiosos, indagava-se por que não fazia “progresso a catechese” e continuavam os índios no “estado primitivo”. Sobre esta questão, concluía que parte se devia ao contato com os agentes civis a quem os índios tinham ódio, e que acabavam sendo os perpetradores das violências e abusos. Para isso, propunha que tais agentes, como os corregedores, alcaides, administradores e a milícia fossem compostos por membros da comunidade indígena eleitos pela aldeia. Além disso, também acreditava que não era benéfica a restrição das atividades dos missionários ao que era puramente espiritual, como previa o próprio Regulamento de 1845. Não fazendo parte da administração, o missionário teria pouca voz para representá-los, embora ele fosse geralmente o agente do aldeamento mais próximo aos índios. Quanto aos missionários em si, emendava que uma dificuldade que deveria se impor era o fato de serem

---

<sup>87</sup>Vasconcellos, Zacarias de Góes. RALP do Paraná, 15 de julho de 1854.

estrangeiros, e não saberem falar a língua indígena. As considerações do presidente resumiam diversos aspectos questionados sobre a aplicação do Regulamento que eram apontados por outros presidentes, embora em condições e em contextos diferentes. Uma das considerações que era sempre frisada era a que incidia no aspecto administrativo dos aldeamentos, se leigos ou religiosos, encarado este aspecto como responsável sobre o fracasso ou sucesso da missão. O caráter negativo ou os apontamentos sobre as dificuldades de realização do plano governamental de Catequese e Civilização dos índios era salientado pelos presidentes pelas dificuldades no acerto administrativo, raramente invalidando o esforço da realização dos aldeamentos em si, considerado positivo.

O relatório do presidente Zacarias de Góes e Vasconcelos ainda ressaltava a importância do aldeamento dos índios Kaiwoás, com os quais o barão de Antonina já havia estabelecido contato desde 1844. Como comentamos anteriormente, a aventura do contato com os Kaiwoás havia sido relatada pelo piloto-mapista do barão, João Henrique Elliot, cuja história seria publicada na Revista do Instituto Histórico. Os Kaiowás descendiam das missões jesuíticas do Guairá, e viviam na fronteira do Mato Grosso com o Paraguai. Foram contatados nas vizinhanças do rio Iguatemi, confluente do Paraná, pelo grupo do barão de Antonina, o qual fundaria para eles uma aldeia denominada São João Batista. A importância estratégica do assentamento em aldeia fixa daquele grupo indígena na fronteira não passaria despercebida no relatório do presidente do Paraná. Entretanto, a migração da aldeia para dentro dos limites de sua província exigia que o tratamento despendido a eles continuasse a merecer destaque:

A permanencia dessa nação naquella parte da fronteira teria a vantagem de guarnece-la (no caso de serem amigos sinceros do Império) de defensores mui valentes e pouco dispendiosos; mas dada sua emigração na escala, que indiquei, he dever do governo recebe-los bem e isso ha de faze-lo.<sup>88</sup>

Na justificativa, relatava-se uma perspectiva que ainda se mantinha sobre os índios pelo governo: no caso de serem amigos do Império, sua importância na região de fronteira seria vantajosa. Dada a necessidade de acolhê-los na nova província era também “dever” do governo tratá-los bem.

<sup>88</sup> Idem. <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/614/index.html>

A relação que se fomentava entre os índios e as terras devolutas do Império, mostrava-se claramente a necessidade de uma política de “catequese e civilização” dos índios. E mesmo que boa parte dos relatórios indique os problemas e os fracassos dos aldeamentos; as dificuldades de se fazer executar o Regulamento das Missões; ou a impossibilidade dos índios de serem efetivamente assimilados para a civilização, como destacavam outros; a relação entre índios e terras manteria aceso o discurso de inclusão dos índios selvagens nas políticas imperiais.

Entretanto, as descrenças na possibilidade de que a política de integração conduzida pelo Império desse certo eram muitas vezes admitidas. O Regulamento, apesar de ser visto pelos contemporâneos como uma política de intenções “filantrópicas”, era também fortemente criticado, como o demonstra o presidente Rego de Barros, em 1855:

Parece que muito longe está a epocha em que o habitante de nossas florestas virá congregar-se com nosco, suas disposições continuão a ser as mesmas, e nem era de esperar-se o contrario quando os meios empregados para chama-los á vida civilisada ninguém pôde desconhecer que são inteiramente improficuos.<sup>89</sup>

Sobretudo quando constatava que na sua província, dos 15 Diretores que haviam sido nomeados na província, que compreendiam 11 aldeamentos com um total de 2.472 índios, somente 5 estavam de fato administrando. O número de Diretores de 1853 ainda pode ser comparado com os dados de 1849, fornecidos pelo presidente, quando dizia que ali existiam 33 Diretores e encarregados em toda a província, embora ela só contasse com 5 missões em uma das quais encontravam-se 3 aldeias reunidas. Rego de Barros salientava que os cargos de diretores eram irrealis, porque ninguém se prestava a ocupar “um lugar que não tem nenhum atractivo que o torne desejado”. O Diretor não tinha quem nomear e os que pretendia nomear não aceitavam o cargo.

No Mato Grosso em 1849 impeditivos semelhantes aos do Pará, para a aplicação do Regulamento, também eram observados quando o presidente defendia a junção do papel do missionário com a do Diretor Geral dos Índios, uma

<sup>89</sup> Fala do presidente Sebastião do Rego Barros, 26 de Outubro de 1855. Typographia de Santos & filhos, 1855.

vez que alegava que entre os leigos não havia diretores nomeáveis que morassem perto das localidades. O relatório também mencionava a questão financeira, cujos recursos escassos não seriam suficientes para a subsistência nas aldeias.<sup>90</sup> Na administração seguinte, porém, se promoveriam algumas incursões contra os Coroados, orçando-se os gastos com a milícia para a realizar a campanha.

Em Goiás, onde missionava Rafael Tuggia – o autor dos “Mappas dos Índios Cherentes e Chavantes na povoação de Thereza Christina no Rio Tocantins e dos Índios Caharós” que o Instituto publicara –, os conflitos com os Canoeiros sempre percorriam as páginas dos relatórios apresentados à Assembléia Legislativa Provincial. A proposta de um dos presidentes, em 1853, bem mostra como tais conflitos se refletiam por vezes na aplicação da política de Catequese e Civilização promovida pelo governo. O presidente Francisco Mariani propunha a criação de uma força regular exclusivamente empregada para repelir os índios, e ainda dizia que “sem contrariar as vistas philanthropicas do Governo Imperial”, a força empregada deveria “reprimir os atos de barbaria”, habituando os índios ao “nosso contato”, ou ao menos, se conseguindo afugentá-los para longe, “deixando-nos a tranqüila posse de férteis terrenos tão próprios para a lavoura, e criação de gados”.<sup>91</sup>

O Pará também seria palco de conflitos entre índios e brancos, sobretudo com a atuação dos “regatões”, intermediários que se valiam da mão-de-obra indígena a baixo preço para revenda de produtos. Em 1862, na região do alto Gurupi, na aldeia de Traquateua, relata-se o conflito entre regatões e índios, que resultou no assassinato de 9 brancos. O presidente conta que os assassinatos executados pelos selvagens haviam sido revidados pelo delegado de polícia que torturou índios para obter os nomes dos assassinos, e seqüestrou 9 crianças. A aldeia desapareceu e as choças dos índios foram reduzida às cinzas. Segundo conta o presidente, as crianças foram recuperadas por ele, e o encarregado do crime foi processado.

Apesar daqueles fatos, o presidente considerava bem-sucedido o estabelecimento de um novo aldeamento em Candiru para os índios que viviam na

---

<sup>90</sup> Oliveira, Joaquim José de. RALP do Mato Grosso, 3 de maio de 1849.

<sup>91</sup> Mariani, Francisco. RALP de Goiás, 1853.

antiga aldeia. Era também otimista no que dizia respeito à possibilidade de assimilar alguns grupos indígenas que considerava mais propensos à “civilização”. Ao falar sobre um grupo de Timbiras que havia descido do lado do Maranhão para a província, o presidente avaliava que: “Comparando-se os hábitos e costumes actuaes destas tribus com as tradições de seu passado, encontram-se notaveis diferenças, que attestão as tendências naturaes do espírito humano para o seu aperfeiçoamento.” Em sua opinião, uma prova que atestava positivamente a possibilidade de assimilação dos índios era a mudança dos costumes, observados nos Timbiras e nos Tembés, que embora ainda se mantivessem polígamos, eram já tribos pacíficas.

Na profusão de etnias e anotando os nomes das “nações” que passavam a ser conhecidas, o presidente Araújo Brusque realizava ao mesmo tempo um mapeamento daquelas “nações”. Relatava os hábitos específicos de cada uma das que tinha notícia: tais como os Uaiaras que se contrapunham a outros como os Timbiras e Tembés, e se mostravam “índios fracos e indolentes”, ladrões de roça que costumavam ser mortos por outros índios. Os Mundurucus, os Maués, os Curupitis, Anambés, Tapeumas, Upuruí, Aiapi, Atamancun, e de outras que passavam então a ser nomeadas: Jurunas, Carumbú, Aparai, Urucu-ianá, os Tucunapeuas, Xipocas, Araras, Tapaiunas.<sup>92</sup>

### 3.9

#### **Cruzamento de olhares**

A província do Pará seria particularmente notável pelo número existente de “nações” indígenas, que passavam a constar nos relatórios anuais. Araújo Brusque listava em 1863 as várias etnias de que teve notícias, acrescentando em muitas outras em relação ao relatório do ano anterior. Em sua listagem, informava sobre a “índole” de cada nação, se pacíficos, indolentes, ou destemidos; sobre a relação que mantinham com outras nações, se amigas ou inimigas, se possuíam hábitos em comum; seus aspectos físicos, se belos, elegantes ou de feições

<sup>92</sup> Araújo Brusque, Francisco Carlos de. *RALP* do Pará, 1.º de setembro de 1862.

irregulares; suas cores, se de tez mais escura, cor de cobre, se mais claros; seus costumes, seus cultivos; se antropófagos ou polígamos. Os Carajá-mirim, por exemplo, são retratados da seguinte maneira:

Os individuos d'esta tribu symbolisão perfeitamente o homem no derradeiro gráo da degeneração da especie humana.

Habitão os mesmos terrenos, em que se achão os Tapuyas-eretê; mas não entretem relações com nenhuma das outras tribus.

São de baixa estatura, extremamente grossos, grande cabeça, e tem a testa achatada, como se o craneo fosse, como costumão algumas outras hordas, comprimido nos primeiros tempos da existencia para que tome esta forma irregular.

Alimentaõ-se somente de fructos silvestres, da caça, e de certo barro, de que fasem grande provisão.

Não fasem plantações, não tem a mais rude industria, e o seu deleixo chega a ponto de não ter o menor commodo para o seu repouso.

Dormem sobre folhas, que colhem, e amontoão a esmo, no lugar que escolhem para pernoitarem,

Já são mui poucos em numero.<sup>93</sup>

É interessante perceber que Araújo Brusque realizava, orientando-se ainda pelas noções de degeneração e regeneração sempre presentes, um cruzamento de olhar com a etnografia. Após a listagem, perguntava-se sobre os motivos de tantas diferenças entre as nações, visto que os fatores climáticos não poderiam explicá-las. Ponderava que tão notáveis diferenças de cor de pele e cabelos não se explicavam de contento com os fatores regionais e climáticos:

Lá no Xingu, em um mesmo Valle, debaixo do mesmo sol, sujeitos ao mesmo clima, alimentando-se dos mesmos productos naturaes, divergindo umas das outrs em certos habitos, e costumes, tribus existem com profundas diferenças em sua apparencia phisionomica.<sup>94</sup>

<sup>93</sup> Araújo Brusque, Francisco Carlos de. *RALP* do Pará, 1º de novembro de 1863.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 23.

Concluía que, apesar das diferenças entre si, de um modo geral os índios do Xingu possuíam maiores semelhanças com a raça Mongólica, e sugeria que, dado que os naturalistas têm atribuído as grandes diferenças entre brancos e índios a uma “diferença osteológica”, fossem estudados os diversos tipos existentes na região do Amazonas, “onde abundaõ tão extensas e variadas tribus” que se encontravam nas matas.<sup>95</sup>

Araújo Brusque finalizava seu discurso resumindo os argumentos a favor da filantrópia, propondo a civilização dos índios. Malgrado todas as diferenças observadas entre as nações, dizia o presidente, o caráter dos índios era sempre o mesmo: inacessível a todo sentimento generoso, indiferente a todos os motivos de glória, honra e reconhecimento, vingativo, aguerrido, faminto, indolente, porém “em geral docil ao aceno do homem civilizado, a cujo trato se sujeita, até que a impassibilidade de seo caracter se esgote, sempre porque o trabalho lhe repugna”.<sup>96</sup>

A perspectiva que cruza o olhar deste presidente com os dos membros do Instituto Histórico, pode ser encontrada ainda no próprio intuito de investigação etnográfica que estaria presente naqueles anos, quando a sociedade promovia a Comissão Científica de Exploração ao Ceará, que partiria para as províncias do Norte em 1859. A etnografia deveria fornecer o conhecimento das nações indígenas utilmente para trazer “braços” ao Império e civilização para os sertões. O já mencionado Luís Pedreira do Couto Ferraz, em 1857, quando dava o parecer das instruções para a seção de etnografia da Comissão Científica, tinha como um forte argumento para a necessidade do conhecimento das populações indígenas, o benefício que era gerado ao próprio Estado. Dizia então Couto Ferraz que

É igualmente de grande utilidade indagar qual a opinião em que eles nos têm, quais suas queixas de receios fundamentais, para estudar os meios de remover este obstáculo com o fim de chamar à indústria tantos braços perdidos e diminuir o número de inimigos internos.(apud Braga, 1962)

<sup>95</sup> Ibid. p.24.

<sup>96</sup> ibid. p. 25.

Através do conhecimento de suas opiniões que tem de “nós”, era também possível promover o que defendia o presidente do Pará em 1863, vertendo utilmente em população do Império os potenciais inimigos internos. Filantropia e utilidade continuavam a ser os argumentos em prol do conhecimento etnográfico assim como o da política indigenista do Império.

### **Decadência e filantropia**

Como temos acompanhado, os discursos de presidentes de província sobre os índios deveriam deixar claro para o governo imperial quais tinham sido os resultados obtidos de sua ação sobre a Catequese e Civilização dos índios, que o Regulamento das Missões procurava dar expressão. Muitos relatórios registravam a impressão de que os aldeamentos estavam fadados ao desaparecimento. E este aspecto, como a fala de Couto Ferraz tinha intenção de mostrar quando este era presidente do Espírito Santo, parecia estar mais evidenciado como uma tendência geral do que propriamente como particularidade de alguns casos. Se os presidentes deveriam destacar qual era o “estado” dos aldeamentos de sua província, se “iam em progresso ou em decadência”, a fala de Couto Ferraz deixava poucas perspectivas sobre o destino dos índios aldeados da região, que era, aliás, a região dos Botocudos, considerados como paradigma nas teses sobre a decadência dos povos indígenas:

Infelizmente porêm nos tempos modernos, á proporção que a civilização tem ido em progresso, e extendido seus raios luminosos por toda a parte, quase nada se ha conseguido a favor de nossos indigenas. Em vão a assembléa geral vota desde muitos annos fundos para sua realisação, embalde o thesouro tem aberto seus cofres, largas sommas se tem consumido, porêm a cathequese não poude ser levada até agora ao ponto que se devia esperar...É este o resultado que se nota em todo o imperio, e que observamos n'esta provincia.<sup>97</sup>

<sup>97</sup> Couto Ferraz, Luiz Pedreira. *RALP*. Espírito Santo, 23 de maio de 1847.

O presidente do Pará, Sebastião do Rego Barros, em 1856, mostrava a descrença no plano de Catequese e Civilização, optando por uma solução sumária sobre as populações indígenas da província:

A Catechese e civilização dos indigenas não tem tido o progresso que deveria ter; poucas são as pessoas habilitadas que queirao encarregar-se das Directorias, e as que existem pouco ou nada fazem por cumprir os seus deveres, como por muitas vezes tem informado o Director Geral; a vista pois de tão improficuos resultados só enxergo remedio quando, pelo augmento da poulação, forem invadidas essas malocas habitadas pelas tribus selvagens, e também pelas aldeias dos já domesticados, indo na sua frente Missionários virtuosos para fazer-lhes conhecer os preceitos da nossa Religião, pois que de outra maneira, e com o que existe, é dar-lhes perseguidores ou senhores, e afugenta-los como por mais de uma vez tem acontecido.<sup>98</sup>

De ordinário, imputava-se à necessidade de um esforço contínuo por parte dos agentes do governo, dos administradores locais e dos missionários, a possibilidade de realizar o plano de Catequese e Civilização dos índios; esforço que era considerado uma ação unilateral daqueles civilizadores, cujo abandono do projeto seria em grande parte o motivo para o retrocesso da “conquista” dos selvagens. Enfatizando esta crença, afirmava em 1856, o presidente de Goiás, Pereira da Cunha que “Sem industria, sem intelligencia de nossa língua e costumes, os indios, ou voltarão á barbaria, ou espalhados pelas povoações, continuarão a viver na occiosidade, e estupidez”.<sup>99</sup>

Desta maneira, ao realizarem os aldeamentos a partir de certos preceitos que eram discutidos, também colocavam uma filantropia em prática, cujo arcabouço iluminista, diversas vezes repetido nos discursos dos presidentes, retomava constantemente o ideal que havia sido defendido por José Bonifácio nas primeiras décadas do século em seu plano de civilização dos índios. Dentro deste ideal, pode-se extrair que, se, de um lado, era a ação dos dirigentes representantes do governo imperial que faria prosperar o plano de Catequese e Civilização, por outro, obviamente, era a inação tida como motivo do estado de decadência encontrada. Beaurepaire-Rohan, quando presidente do Pará, destacava que sem a

<sup>98</sup> Exposição apresentada pelo exm. Sr. Conselheiro Sebastião do Rego Barros, presidente da provincia do Gram Pará, ao exm. Snr. Tenente coronel d’Engenheiro Henrique de Beaurepaire-Rohan. No dia 29 de maio de 1856, para passar-lhe a administração da mesma provincia. Typographia de Santos e filhos, 1856.

<sup>99</sup> Pereira da Cunha, Antonio Augusto. RALP de Goiás, 1856.

ação devida por parte dos dirigentes e administradores, a “tendência” à decadência não poderia ser contida:

Seria conveniente que se tomassem as medidas necessárias para converter em força productiva essa raça que, abandonada ao estado anormal da selvageria, tende a extinguir-se sob a pressão da miséria e dos vícios.<sup>100</sup>

Mas a afirmação leva a crer também que, se abandonados a si mesmos, os índios via de regra retornariam ao estado de selvageria, o que impõe a questionar sobre os motivos mesmos desta decadência tida para muitos como inexorável. Há que se notar como certos discursos tendiam a tomar a hipótese da decadência como elemento constitutivo da própria natureza dos “selvagens”.

### Os projetos de colonização e seus deslocamentos

No reino animal ha raças perdidas; parece que a raça India, por um effeito de sua organização physica, não podendo progredir no meio da civilização, está condemnada a esse fatal desfecho. Há animaes que só podem viver, e produzir no meio das trevas; e se os levão para a presença da luz, ou morrem, ou desaparecem. Da mesma sorte, entre as diversas raças humanas, o Indio parece ter uma organização incompatível com a civilização.[Barros Leite, *apud* Moreira Neto 1988, p. 337]

Talvez já seja relativamente conhecida esta declaração sobre os índios do senador Luis Dantas de Barros Leite, dirigida à Câmara vitalícia, em 1846.<sup>101</sup> Dantas de Barros Leite fora eleito senador por Alagoas em 1843, e nascera em uma família de proprietários em Penedo que, como observa Moreira Neto, era uma das poucas regiões brasileiras contíguas ao litoral onde subsistiam grupos indígenas – e onde ainda subsistem, em Porto Real do Príncipe. Ali, a usurpação

<sup>100</sup> Beurrepaire-Rohan, Henrique de. RALP do Pará, 15 de Agosto de 1856.

<sup>101</sup> O texto foi reproduzido por Carlos Araújo Moreira Neto em *Índios da Amazônia de maioria a minoria (1750-1850)*. Manuela Carneiro da Cunha também cita este trecho do discurso em *Legislação indigenista no século XIX. op. cit.*

das terras indígenas por fazendeiros, as reivindicações dos índios e os conflitos que eram gerados pela disputa pela posse da terra eram constantes. Em particular, deveria ser para este senador uma referência atemorizadora a guerra dos cabanos ocorrida no interior de Alagoas e Pernambuco, na década de 1830 e os conflitos marcados pela violência entre índios e senhores de engenhos, no município de Atalaia, em 1837.

Defensor da colonização feita por imigrantes europeus, Barros Leite insistia na separação da questão indígena da questão da colonização que mais convinha para o Brasil. Embora suas considerações acerca do tratamento reservado aos índios pudessem, mesmo em sua época, ser reconhecidas como radicais ou injustas, o autor trazia, contudo, para a Câmara do Senado – sem que sobre isso mencionasse – uma parte do debate etnológico que já estava em curso no que diz respeito ao problema da decadência, como aludimos no capítulo anterior. Ainda, como os historiadores posteriores notariam<sup>102</sup>, as opiniões do senador Dantas – não obstante pudessem não ser predominantes em sua época – seriam expostas com a mesma convicção por Francisco Adolfo de Varnhagen no “Memorial Orgânico”, em 1849, e o próprio discurso do senador seria citado pelo historiador em 1867 (Cunha, 1998: 6). Podemos ainda traçar um paralelo entre esta declaração e o que diria Martius em sua conferência “Passado e futuro do homem americano”.

De qualquer forma, o senador em sua fala, ao tratar como assuntos distintos o da “catequese e civilização” dos índios e o da entrada de imigrantes europeus no Império do Brasil, operava uma disjunção no debate tradicionalmente referido ao problema das restrições à mão-de-obra, e à substituição do escravo africano, cujas soluções incluíam conjuntamente os temas relativos a uma política indígena e a imigração estrangeira. Naquele contexto, em que discursava logo após a promulgação da Bill Aberdeen, Dantas dava respaldo a uma diretriz que acabaria por se sobrepor, na qual o problema da colonização para o Brasil seria cada vez mais desvinculado da questão indígena.

---

<sup>102</sup> Nas palavras de Moreira Neto, “A posição do senador Dantas haveria de aproximá-lo, inevitavelmente, de um dos mais influentes ideólogos antiindígenas do Império, Francisco Adolfo de Varnhagen, visconde de Porto Seguro.”

Neste discurso, em que ponderava sobre o orçamento do governo, o senador não só pedia que se revogasse o Regulamento das Missões, de 24 de julho de 1845, como enviava uma emenda para que se suprimisse os gastos com os capuchinhos do Rio, com sede no morro do Castelo, que ganhavam 40 contos, dinheiro que, a seu ver, bem poderia ser empregado na importação de 200 colonos europeus.

No entanto, pode-se dizer que a disjunção feita na fala de Dantas entre a colonização – esta vinculada cada vez mais ao imigrante estrangeiro – e a “catequese e civilização” dos índios, não era tida como consensual neste mesmo período. Parte de sua fala indica a presença de uma tese que parecia impregnar cada vez mais a convicção dos que condenavam a intenção por parte do governo de levar adiante a política indigenista tal qual se projetava nas escolhas inspiradas pelos apontamentos de Bonifácio. Esta idéia se expressava pela noção de “decadência” que seria inerente aos povos indígenas, como já havia defendido Martius.

### **A filantropia - O *Philantropo***

Filantropia e decadência consistem ambas em referências que passariam a orientar a forma ver os índios dos letrados brasileiros em meados do século XIX. A filantropia, cuja tradição estava presente desde o século anterior como versão secularizada da caridade (Bourguet, 1993), e que ganhara força com os movimentos abolicionistas que desde o final daquele século se expressava por figuras como Wilberforce, na Inglaterra, se repercutia nos debates que se travavam nas Sociedades etnológicas.

O *Philantropo* era o nome do jornal e veículo de difusão das idéias da *Sociedade Contra o Tráfico de Africanos e Promotora da Colonização, e Civilização dos Indígenas*, fundada em 2 de Setembro de 1850, por José Antonio do Valle Caldre e Frião. De vida efêmera, a Sociedade agregava um grande

número de sócios<sup>103</sup>, cuja defesa da abolição do tráfico e do desaparecimento de seu agente – os traficantes de “carne humana” –, expressava o momento particular em que se vivia. Naquele momento, a cessação do comércio intercontinental de africanos e a busca por uma “nacionalização” do debate sobre o tráfico impunham transmutar a imagem da condução do processo de extinção do comércio de escravos como decorrente não de uma pressão estrangeira, mas da afirmação de uma soberania interna.<sup>104</sup> O jornal, que circulou de 1849 a 1852, tecia diversas continuidades com o debate que vinha sendo formulado há mais 20 anos, sobre as relações entre a necessidade de fim do comércio de africanos e a colonização. Mas também tais relações ganhavam um aporte particular, no que concernia à divulgação de idéias que fomentava, e que explicitava mais enfaticamente a relação entre a “nação brasileira” e a “racialização” que perpassava o problema da mão de obra.

Se o *Philantropo* pode ser visto como órgão que visava combater principalmente a escravidão africana, antecipando, segundo Nelson Werneck Sodré, os órgãos abolicionistas que viriam a se espalhar pouco mais de uma década depois (Sodré, 1966), é interessante perceber que seu projeto incluía no tema relativo à colonização a “civilização” dos índios, ponto que explicitava uma continuidade com o debate sobre os meios de “promover” a colonização, tal como era encaminhado pelo ministro do Império em 1835, como vimos anteriormente. Ainda que o principal objetivo do jornal fosse a defesa da imigração européia, a preocupação com a questão indígena revela um traço que, a par com o combate ao tráfico intercontinental de africanos e aos males provindos da escravidão na sociedade, seguramente influenciara na escolha do nome do veículo da Sociedade.

<sup>103</sup> Na lista de sócios, entre vários outros nomes, encontravam-se Leopoldo Augusto da Camara Lima, Pedro de Alcântara Lisboa, Frederico Leopoldo César Burlamarque, José Antonio Valle Caldre e Fião, José de Assis Alves Branco Muniz Barreto, João Jose de Andrada Pinto, Francisco de Paula Correa Mano Sayão, Francisco Raimundo Correa de Faria Sobrinho, Brás Joaquim da Silveira, Miguel de Frias e Vasconcelos, Thomaz Cochrane, José Esperidião de Santa Rita, Domingos José Monteiro, Ezequiel Correia dos Santos, João Malequias dos Santos Azevedo, Henrique Harpa, d. Inocêncio da Rocha e Galvão, Manoel Maria de Moraes e Valle, Candido Baptista de Oliveira, o Visconde de Barbacena, Francisco de Paula Candido, o barão de Cairu, Monsenhor Narciso da Silva Nepomuceno, Joaquim Antonio de Azevedo, Barão de Cages, Inácio Caetano da Silva, Eduardo Carlos Cabral Deschamp, José Joaquim de Oliveira, o brigadeiro Sergio de Oliveira, o senador Luiz Dantas de Barros Leite, Teófilo Otoni, Joaquim Manuel de Macedo, conselheiro Souza Franco, Guilherme Schuch Capanema, Inácio José Malta, José Carlos de Carvalho.

<sup>104</sup> V. a respeito, Matos, I. R. *O tempo saquarema*, op. cit., pp. 210-220, e Rodrigues, J. H., *Brasil e África*, op. cit., pp. 193-194.

Não deixa de merecer destaque também a maneira como os sócios poderiam traduzir a ação da filantropia, que era, no entender de um de seus membros, nada mais do que o nome “mascarado” para a caridade, que os “philosophantes do seculo” alteraram (*O Philantropo*, 1/07/1850).

Mas ao lado dos objetivos da Sociedade, que visava “provar ao mundo que existem homens ilustrados que abominam a escravidão”, é interessante observar que o combate à escravidão promovido pelo jornal como uma ação filantrópica, acrescia-se de um vivo debate sobre as raças, revelando nitidamente a introjeção dos discursos que ligavam a questão da “nação” com as abordagens raciais. Um dos editoriais do jornal afirmava:

Nós julgamos que o cruzamento das raças é uma anomalia organica da humanidade; e que ao contrario a sua separação se coaduna com a ordem natural das cousas. (*O Philantropo*, 1º/06/1849)

A convivência entre diferentes raças era apontada como um problema, uma vez que “as raças conservando como separadas com seus costumes e prejuízos, se aborrecem mais ou menos, e contrariam o espirito nacional, unica condição do poder e força de uma nação” [13/09/1850] Desta maneira, o jornal defendia como uma solução para o contingente de escravos existente no Brasil, a criação de uma colônia na costa da África,<sup>105</sup> para onde seriam enviados os escravos depois de libertos, a exemplo do que fizeram os americanos, evitando assim a “confusão das raças”.

Como a Sociedade indicava em seu editorial, o principal objetivo do jornal era combater o sistema escravista. Este objetivo deveria ser alcançado a partir de algumas ações: em primeiro lugar, através da promoção da colonização “interna” e “externa”, posteriormente, da extinção da escravidão, e por fim, da “reexportação dos africanos e seus filhos às terras da Africa” (*O Philantropo*,

<sup>105</sup> Em um dos editoriais em que se defendia esta idéia, se dizia que o Brasil poderia sair de país “enfraquecido e vicioso” pelo tráfico para se tornar vigoroso, enérgico e cheio de virtude, com a criação da *Libéria* na costa da África. A afirmação que surge como mais forte não deixaria de vivificar a própria noção de *império*, ao se exclamar: “O Brasil pode passar de paiz colonizado, à paiz colonizador!” *O Philantropo*, 13/04/1849.

14/09/1849). O tema da “colonização externa” ganhava destaque, repercutindo o longo debate que se travava sobre a questão. Na Corte, a questão da colonização européia deveria chegar ao público leitor por uma série de artigos, como os da *Minerva Brasiliense*, publicados na primeira metade da década de 1840.<sup>106</sup>

No *Philantropo*, reconheciam-se as dificuldades em chamar os emigrantes europeus, devido à concorrência com os Estados Unidos. Como uma espécie de antídoto a esses obstáculos, os defensores brasileiros da imigração européia lançavam uma propaganda e ao mesmo tempo uma auto-imagem nacional, que dizia respeito à salubridade do clima do país, que “exclui os calores ardentes da Ásia e da África e os gelos da Sibéria e do Canadá”, exaltando uma natureza abundante, cujos meios de subsistência seriam fáceis, repetindo assim as fórmulas que seriam propagadas na chamada de diversos colonos estrangeiros pelas Companhias de colonização. A benignidade do clima é ressaltada como aspecto em diversos artigos do jornal da Sociedade, o que indicava, por outro viés, que a construção na longa duração da visão da natureza mítica do Brasil era também por eles tecida continuamente. E para comprovar que a colonização estrangeira no Brasil tinha futuro, o jornal reservava uma seção em que relatava os avanços das colônias bem-sucedidas no país, como a de São Leopoldo no sul, de Friburgo ou de São Pedro de Alcântara em Santa Catarina. Devido às dificuldades encontradas com a colonização externa, destacava um dos editoriais do jornal que era necessário também não descuidar da colonização interna, cujo estado de abandono só poderia ser atribuído aos efeitos maléficos do tráfico de escravos.(O *Philantropo*, 20/09/1850)

Na defesa da colonização interna, ou da colonização realizada com os nacionais, o argumento sobre a necessidade de “separação das raças” formulava um crivo no qual se procurava aproximar os índios, que “nascidos no paiz, nelle aclimatizados, (...) serão sempre brasileiros fiéis”,<sup>107</sup> ao passo que se apartava a

<sup>106</sup> Artigos como o de Salles Torres Homem, ou do dr. Mure, além de outros com críticas aos modelos já empregados de colonização, salientavam também a necessidade de garantir a partir das imigrações, um modelo adequado para a *nação* brasileira. É o que se deduz do que dizia um dos artigos da *Minerva*, que fazia as críticas quanto à afirmação de um estrangeiro de que a população brasileira não possuía ainda uma “unidade de sentimento”, e tratava de analisar os diferentes povos europeus que seriam propensos à vinda para o Brasil. *Minerva Brasiliense*, n.7, 15/02/1843.

<sup>107</sup> França e Leite, Nicolau Rodrigues dos Santos. Discurso na 1ª. sessão da Sociedade contra o tráfico. O *Philantropo*, 20/09/1850.

“raça africana”, a qual, no entender de seus redatores, era a que “mais chances teria de se ver separada da nossa”.

Diversos argumentos lançados no jornal tendem a corroborar as críticas lançadas ao sistema de Catequese e Civilização dos índios. O discurso de Nicolau Rodrigues França e Leite, realizado na primeira sessão da *Sociedade contra o Trafego* [sic], dispndia diversas considerações propondo a modificação do sistema então vigente de Catequese e Civilização. Um dos pontos que criticava era relativo aos missionários, que deveriam ser padres brasileiros, para os quais propunha que fossem criados um curso de teologia e cânones e uma faculdade para conferir título de bacharéis, para exercerem uma função especializada nas aldeias. Estes padres seriam mais habilitados que os estrangeiros, pois tratariam os índios como “irmãos que são, como patrícios bafejados pelo mesmo vento e cobertos pela mesma sombra dos coqueiros”, e os amariam “como si ama ao filho do mesmo berço, e ao filho da mesma mãe que lhes beija as faces”.

Um artigo que se intitulava “Breves considerações sobre as causas do atraso material do Brasil”, condenava igualmente a introdução de capuchinhos italianos, ao chamar a atenção que, no alto Mucury, havia índios que já haviam sido batizados mais de uma vez, e recebido o sacramento outras tantas vezes. Por seu argumento, o autor do artigo propunha que se transpusesse a ordem dos termos do sistema do governo: ao invés de “catechese e civilização”, que se “civilizassem” antes, promovendo a educação para o trabalho entre os índios (*O Philantropo*, 30/05/1851). Em suas considerações, o autor expunha entretanto vários dos aspectos que os presidentes das províncias já destacavam: a diminuição da população indígena, a retração para o estado selvagem, a presença dos “regatões”, os comerciantes exploradores da mão-de-obra indígena (*O Philantropo*, 8/08/1851).

Em seu discurso, França e Leite também avaliava que nas novas aldeias que propunha para os índios, deveriam ser respeitados seus “usos domesticos”, e mantidas as autoridades das diferentes hordas, até que estivessem aptos para “gozar dos privilegios da comunidade do paiz”. Entre outras medidas, sugeria que se procurassem mestres para instruí-los em diversas atividades e que

recebessem aulas de agricultura, pois com isso poderiam futuramente comutar os bens da terra com os brancos. (*O Philantropo*, 1/06/1849)

A aproximação dos índios em detrimento dos africanos, era, no entanto, encarada como solução para o povoamento interno, o que, no entanto, não deveria ser compreendido como a promoção do cruzamento entre as raças. Enfatizava-se que não se insinuava, com a proposta de “colônias agrícolas” para os índios, que se efetivasse a mistura das raças. O intuito da civilização dos índios, neste sentido, mostrava-se claramente contrário a um dos objetivos tradicionalmente incluídos nos projetos anteriores de aldeamentos, qual seja, o de promover casamentos entre índios e brancos:

Quando fallamos em aldêamentos prevenimos a vossa objeção; deixa-los em liberdade é nosso intuito, deixal-os n’essa doce liberdade que nos não é dado roubar-lhes, porque disputamos pela nossa (...)

...nada devemos temer em deixal-os em suas aldêas, senhores de suas terras e seguras em seus domicílios: bastar-nos-ha que elles tomem os conhecimentos agrícolas que lhe dermos, e que com nosco commutem os fructos da lavoura, será muito: será tanto quanto exigem a humanidade e interesses patrios. (*O Philantropo*, 1º. de junho de 1849)

Assim, à medida que se afastava o africano e se destinava um lugar para o índio por seu elo com o país, também se deixava claro que tal elo não deveria apagar as distinções entre “nós” e “eles”, compreendidos agora nitidamente dentro da defesa de um caráter nacional.

E esta defesa de um caráter nacional, considerado já existente, deveria estar presente como prevenção mesmo quando se tratava do debate sobre o necessário projeto de branqueamento que defendiam. Um dos aspectos a se notar no que se refere à “colonização externa” é que ela deveria ser orientada para garantir a “nacionalidade brasileira”, melhorando-a, sem, no entanto, apagá-la. Segundo o presidente da *Sociedade Contra o Trafico e Promotora da Colonização e Civilização dos Indigenas*, era necessário se preocupar com a preservação da nacionalidade brasileira, que já possuía suas próprias características e costumes, os quais poderiam correr o risco de desaparecer, caso

não se orientasse devidamente o contato com novos europeus, imaginando que a vinda destes seria em tal escala que viria a alterar os costumes locais:

... é necessario que deixando de ser africanistas, não sejamos Portuguezes, Francezes, Allemães, ou qualquer outra nação: não, não nos convem, impedindo o trafico da Costa d’Africa, que nos lancemos nos braços de qualquer outra nação, porque nossa nacionalidade desaparecerá inteiramente: para obviar a este inconveniente cumpre que a colonisação seja formada por vários povos, porque assim não podendo os costumes, os prejuizos, mesmo de nenhum dos povos que acompanhassessem triumphar triumpharão sempre os nossos costumes, que serão aperfeiçoados pelos d’elles; nossa nacionalidade triumphará, porque a nacionalidade de cada um d’elles não poderá triumphar, e assim a confusão das differentes raças se operará com facilidade, como se tem operado nos Estados-Unidos da America.<sup>108</sup>

O caráter nacional, pensado cultural e racialmente, era considerado como pré-existente à entrada dos imigrantes europeus. No entanto, apesar desta afirmação, considerava-se, ao mesmo tempo, que os imigrantes poderiam vir a realizar parte da eugenia que previam, porque acreditavam que as “raças encrusadas”, da qual resultava grande parcela da população, eram um “mal que nos convém soffrer por algum tempo”. O que significava dizer, em outros termos, que tal defesa do caráter nacional possuía um ponto desnivelado relativo aos índios. A defesa de uma “nacionalidade”, ou caráter nacional, e a compreensão de um “sentimento patriótico” reservado aos índios mostram-se como uma expressão da existência deste desnível. Como explicitava o *Philantropo*, o sentimento patriótico despendido a eles não deveria ser compreendido como a incorporação dos índios como elemento racial para a nacionalidade. O patriotismo ao qual se referiam era um desdobramento da filantropia, de raiz iluminista, que entendia que as ações individuais eram capazes de fazer retroceder a selvageria ou barbárie, em prol do benefício geral. Estas ações eram verificadas nos feitos de cada membro da sociedade, único meio comportado para que a felicidade geral pudesse ser alcançada. O jornal daria um exemplo deste caminho, através da história de Antonio Moniz de Souza, sergipano e homem sem educação formal culta, que viajou e coligiu matéria médica entre as províncias do Norte. Na história deste

<sup>108</sup> França e Leite, “Discurso”, O *Philantropo*, 20/09/1850.

homem particular figurava o próprio ideal filantrópico defendido pela Sociedade, como conta o artigo:

Na sua longa peregrinação, o sr. Moniz não teve somente em vista o bem phisico dos homens, mas também o moral. Elle servio de catechizador, de apostolo dos indios, de missionario a essas raças mestiças que povoam os sertões; raças semi-barbaras, que reúnem aos vícios do selvagem grande parte dos vícios da civilização. (*O Philantropo*, 12/07/1850)

A ação deste homem pelos sertões encontrando as raças semi-bárbaras e selvagens, lembrava o esforço individual empenhado para se “moralizar” aqueles homens, resultado do cruzamento de duas ou três raças, que “tem tanta incuria e tanta imprevidência como os Indigenas.” E lembrava para nós igualmente a importância da história “exemplar”.

E da mesma forma como as ações eram individuais, como na interpretação filantrópica dos agentes em prol do sistema do governo para Catequese e Civilização dos índios, a contrapartida de “ingresso” dos selvagens na civilização também poderia ser notada por gestos e atitudes individualizados. Entretanto, no que concernia às populações indígenas, a própria idéia de decadência parecia assombrar a possibilidade de sucesso deste feito. Um caso particularizado, como a vida do índio “civilizado” pelo francês e Diretor Geral dos Índios no Rio Doce, Thomaz Guido Marlière, parece estampar esta perspectiva.

Os “Apontamentos sobre a vida do índio Guido Pokrane” foram publicados na Revista do Instituto Histórico em 1855, e contava a história deste índio botocudo, que assumiria a função de intérprete e braço direito de Marlière para contatar grupos “selvagens”, tornando-se também diretor de aldeia. Guido Pokrane chegara a ir à Corte, e seria apresentado ao próprio Imperador que o presentearia com uma espingarda.

Guido Pokrane conseguira conciliar índios “Coroados” e Puris, Naknenuks e Krakmuns, e sua influência na região era fortemente sentida, regulamentando castigos e ordenando trabalhos. Sendo um índio de prestígio, era visto muitas

vezes calçado, assim como algumas de suas mulheres. Apesar destes feitos que o colocavam em destaque na Revista do Instituto, outros aspectos indicavam sua não completa integração aos valores católicos. Pokrane morrera com cerca de 44 anos. Era homem robusto que se dizia ter morrido de pleuris embora muitos acreditassem que havia sido envenenado. Não obstante ter batizado seus filhos, o texto sobre o chefe botocudo destacava sua “incoerência” religiosa, pois se manteve poligâmico e acreditava em feiticeiros dos Puris que haviam causado a morte de parentes seus.<sup>109</sup> A espécie de “hibridização” que se nota nas características apontadas pela biografia também encontra o próprio olhar etnográfico do Instituto. As lentes móveis da “regeneração” e da “degeneração” da etnografia têm um ponto em comum que estranhamente se faz notar sobre os índios.

Nas possibilidades pensadas de uma regeneração, como a que manifestava Pokrane, algo de sua propensão natural levava-o a repelir os valores profundos vistos como prova da integração à civilização, mostrando assim a face degenerativa sempre constante. Como uma mistura “incoerente”, cedendo por um lado os filhos para o batismo, por outro mantendo-se polígamo e descrente, Pokrane era o resultado mais positivo e realista do programa etnográfico daqueles anos.

---

<sup>109</sup> Guido Pokrane, RIHGB, v. 18, 1855.