

TUPIS, TAPUIAS E HISTORIADORES

Estudos de História Indígena e do Indigenismo

*M. do Indio
100
1/8 Azul M.*

John M. Monteiro
Departamento de Antropologia
IFCH-Unicamp

Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência
Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo
Disciplinas HZ762 e HS119

Campinas, agosto de 2001

Introdução	Redescobrimdo os Índios da América Portuguesa: <i>Incursões pela História Indígena e do Indigenismo</i>	1
Capítulo 1	As “Castas de Gentio” na América Portuguesa Quinhentista: <i>Unidade, Diversidade e a Invenção dos Índios no Brasil</i>	12
Capítulo 2	A Língua Mais Usada na Costa do Brasil: <i>Gramáticas, Vocabulários e Catecismos em Línguas Nativas na América Portuguesa</i>	36
Capítulo 3	Entre o Etnocídio e a Etnogênese: <i>Identidades Indígenas Coloniais</i>	53
Capítulo 4	Bartolomeu Fernandes de Faria e seus Índios: <i>Sal, Justiça Social e Autoridade Régia no Início do Século XVIII</i>	79
Capítulo 5	Os Caminhos da Memória: <i>Paulistas e Índios no Códice Costa Matoso</i>	97
Capítulo 6	A Memória das Aldeias de São Paulo: <i>Índios, Paulistas e Portugueses em Arouche e Machado de Oliveira</i>	112
Capítulo 7	Entre o Gabinete e o Sertão: <i>Projetos Civilizatórios, Inclusão e Exclusão dos Índios no Brasil Imperial</i>	129
Capítulo 8	As “Raças” Indígenas no Pensamento Brasileiro do Império	170
Capítulo 9	Tupis, Tapuias e a História de São Paulo: <i>Revisitando a Velha Questão Guaianá</i>	180
Capítulo 10	Raças de Gigantes: <i>Mestiçagem e Mitografia no Brasil e na Índia Portuguesa</i>	194
Referências Citadas	217

Redescobrimo os Índios da América Portuguesa *Incursões pela História Indígena e do Indigenismo*

HÁ QUASE TRINTA ANOS, A HISTORIADORA NORTE-AMERICANA Karen Spalding chamou a atenção dos historiadores para um rico filão praticamente inexplorado pelos estudiosos da América espanhola: o “índio colonial” (Spalding, 1972). Longe da figura obstinadamente conservadora, presa às amarras da tradição milenar, e mais longe ainda do mero sobrevivente de uma cultura destrocada e empobrecida pela transformação pós-conquista, este novo “índio colonial” passava a desempenhar um papel ativo e criativo diante dos desafios postos pelo avanço dos espanhóis. Mesmo possuindo um horizonte cosmológico arraigado de longa data, as comunidades nativas e suas lideranças políticas e espirituais dialogavam abertamente com os novos tempos, seja para assimilar ou para rejeitar algumas das suas características.

Com seu artigo, Spalding identificou um processo já em curso na historiografia latino-americana e latino-americanista da época, envolvendo o abrupto deslocamento dos holofotes dos colonizadores para os colonizados. De fato, seguindo nos passos das obras pioneiras de Miguel León-Portilla e de Charles Gibson, toda uma geração buscou dimensionar, documentar e interpretar a experiência das populações nativas sob o domínio espanhol. Esta nova bibliografia, por seu turno, apoiava-se numa ampla tradição de estudos jurídicos e institucionais, que tratava de forma densa e sofisticada temas como o debate em torno dos direitos dos espanhóis sobre terras, trabalhadores e almas indígenas, as formas específicas de exploração da mão-de-obra nativa e, vinculado a esses problemas, a política e legislação indigenistas de modo mais geral.¹

¹ As obras pioneiras às quais me refiro são, obviamente, Miguel León-Portilla (1961) e Charles Gibson (1964). Quanto à bibliografia sobre política e legislação, destacam-se dois autores fundamentais: Silvio Zavala e Lewis Hanke.

Outra característica marcante da nova historiografia voltada para a análise da experiência indígena na América espanhola reside na exploração de testemunhos nativos, abrangendo desde as crônicas e as genealogias escritas por índios e mestiços aos relatos mais prosaicos que figuram em registros territoriais, em documentos dos *cabildos* das comunidades indígenas, em testamentos, em processos da Inquisição, em investigações criminais e em litígios de todos os tipos, entre tantos outros. Uma quantidade impressionante de manuscritos em línguas nativas – nahuatl, quiché, quíchua, aimará e mesmo guarani – permitiu aos historiadores atribuírem uma voz própria aos índios.² Para além da escrita, as representações pictóricas elaboradas por artistas indígenas também têm alimentado uma interpretação mais compreensiva das maneiras pelas quais diferentes populações indígenas vivenciaram a conquista e seus dramáticos desdobramentos.³

Imagens Cristalizadas

Os estudos sobre a América portuguesa apresentam um contraste radical com esse quadro. A ausência quase total de fontes textuais e iconográficas produzidas por escritores e artistas índios por si só impõe uma séria restrição aos historiadores. No entanto, o maior obstáculo impedindo o ingresso mais pleno de atores indígenas no palco da historiografia brasileira parece residir na resistência dos historiadores ao tema, considerado, desde há muito, como alçada exclusiva dos antropólogos. De fato, o isolamento dos índios no pensamento brasileiro, embora já anunciado pelos primeiros escritores coloniais, começou a ser construído de maneira mais definitiva a partir da elaboração inicial de uma historiografia nacional, em meados do século XIX.

Uma primeira afirmação nesse sentido foi impressa há cerca de 150 anos pelo Visconde de Porto Seguro, Francisco Adolfo de Varnhagen, que escreveu a primeira *História Geral do Brasil* a partir de uma ampla e pioneira investigação em documentos do período colonial. Ao refletir sobre os índios, ditou Varnhagen: “de tais povos na

² O valor e os limites dos testemunhos indígenas coloniais na América do Sul são esmiuçados em Frank Salomon (1999).

³ A bibliografia relevante é demasiadamente extensa e específica para um detalhamento aqui. Uma parte considerável (hoje com uma defasagem de 10 anos) é arrolada em John Monteiro e Francisco Moscoso (1990). Vale a pena destacar, no entanto, duas obras que considero fundamentais para ilustrar estas tendências: Serge Gruzinski (1988) e James Lockhart (1992).

infância não há história: há só etnografia” (Varnhagen, 1980 [1854], 1:30). Esta afirmação ecoava, sem dúvida, algumas visões já francamente em voga no Ocidente do século XIX, que desqualificavam os povos primitivos enquanto participantes de uma história movida cada vez mais pelo avanço da civilização européia e os reduzia a meros objetos da ciência que, quando muito, podiam lançar alguma luz sobre as origens da história da humanidade, como fósseis vivos de uma época muito remota. Varnhagen também tomava como ponto de partida a sugestiva, porém claramente pessimista, postura de Carl Friedrich Philippe von Martius que, poucos anos antes, havia vencido o concurso de “Como Escrever a História do Brasil”, patrocinado pelo recém-fundado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Parcial às teorias sobre a decadência dos nativos americanos, von Martius considerava os índios como populações que em breve deixariam de existir. O “atual indígena brasileiro”, segundo ele, “não é senão o resíduo de uma muito antiga, posto que perdida história” (Martius, 1982 [1845], 91-92). O pessimismo foi mais contundente num texto anterior, de 1838, sobre “O Estado de Direito entre os Autóctones dos Brasil”. Escreveu von Martius que “não há dúvida: o americano está prestes a desaparecer. Outros povos viverão quando aqueles infelizes do Novo Mundo já dormirem o sono eterno” (Martius, 1982 [1838], 70).

Povos sem história e sem futuro: desta feita, instalava-se no bojo dos estudos praticamente fundadores da história do país, uma vertente pessimista com fortes desdobramentos na política indigenista que se esboçava no Império. Cumpre lembrar, entretanto, que não se tratava da única vertente, muito embora fosse a tendência dominante. De fato, os índios foram objeto de um intenso debate que atravessou o século XIX, antepondo a postura de Varnhagen a uma vertente mais filantrópica, inspirada sobretudo em José Bonifácio. Se a tensão entre aqueles que promoviam a assimilação e os que patrocinavam a exclusão dos índios remetia aos conflitos que brotaram entre agentes coloniais já no século XVI, foi certamente aprofundada pelas mudanças institucionais introduzidas na década de 1840, com a implantação das Diretorias Provinciais e com o apoio imperial ao projeto missionário dos capuchinhos. Fosse nos elegantes recintos das academias e institutos ou no ambiente mais rude dos sertões do

Império, tornaram-se cada vez mais ácidas as disputas entre partidários da “catequese e civilização” e os defensores do afastamento e mesmo extermínio dos índios.⁴

Mesmo assim, parecem prevalecer entre os historiadores brasileiros ainda hoje duas noções fundamentais que foram estabelecidas pelos pioneiros da historiografia nacional. A primeira diz respeito à exclusão dos índios enquanto legítimos atores históricos: são, antes, do domínio da antropologia, mesmo porque a grande maioria dos historiadores considera que não possui as ferramentas analíticas para se chegar nesses povos ágrafos que, portanto, se mostram pouco visíveis enquanto sujeitos históricos. A segunda noção é mais problemática ainda, por tratar os povos indígenas como populações em vias de desaparecimento. Aliás, é uma abordagem minimamente compreensível, diante do triste registro de guerras, epidemias, massacres e assassinatos atingindo populações nativas ao longo dos últimos 500 anos.

Por estes motivos, pelo menos até a década de 1980, a história dos índios no Brasil resumia-se basicamente à crônica de sua extinção. Dois bons exemplos deste tipo de abordagem, misturando um tom de denúncia com a pesquisa em fontes históricas, são os livros de John Hemming (sobretudo *Red Gold*, de 1978, que permanece a única obra que busca apresentar de modo sistemático a experiência de todas as sociedades indígenas da América portuguesa), e de Carlos Moreira Neto (*Índios da Amazônia: de maioria a minoria*). Vítimas da terrível onda de destruição desencadeada pela expansão europeia, sociedades antes vigorosas e independentes foram radicalmente diminuídas ou simplesmente deixaram de existir e seus rastros foram apagados.

Um dos perigos destas abordagens é que investem numa imagem cristalizada – fossilizada, diriam outros – dos índios, seja como habitantes de um passado longínquo ou de uma floresta distante. A esfera da sociabilidade nativa é aquela que está totalmente externa à esfera colonial, em parte porque o recurso da “projeção etnográfica” frequentemente isola a sociedade indígena no tempo e no espaço, mas também porque nas percepções marcadas pela perspectiva de aculturação, os índios assimilados ou

⁴ Ao comentar esta tensão persistente no pensamento brasileiro sobre a temática indígena, Luís Castro Faria (1993, 68-70), aponta para o interessante paralelo entre a célebre polêmica Varnhagen-João Francisco Lisboa e os desentendimentos posteriores entre proponentes do racismo científico e outras correntes, sobretudo a positivista. O contexto mais global destes debates e suas implicações para a formulação da política e da legislação indigenistas encontra-se esboçado em Manuela Carneiro da Cunha (1992a, 133-154).

integrados à sociedade que os envolve seriam, de alguma maneira, “menos” índios. Trata-se de um processo paralelo à arqueologia brasileira que, por muitos anos, exaltava a antiga “tradição tupi-guarani”, porém desprezava a cerâmica colonial como algo empobrecido técnica e esteticamente pela mistura (Morales, 2000). De certo, a poderosa imagem dos índios como eternos prisioneiros de formações isoladas e primitivas tem dificultado a compreensão dos múltiplos processos de transformação étnica que ajudariam a explicar uma parte considerável da história social e cultural do país.

Novos Rumos

Este quadro vem mudando graças ao esforço crescente – sobretudo de antropólogos porém também de alguns historiadores, arqueólogos e linguistas – que tem surgido em anos recentes em elaborar aquilo que podemos chamar de uma “nova história indígena”. Deve-se observar, de imediato, que o tema não é nada novo nem para a historiografia, que desde o século XIX enfocou o índio Tupi como matriz da nacionalidade, nem para a etnologia indígena, que construiu uma parte importante de seu edifício nos alicerces colocados por Alfred Métraux e por Florestan Fernandes, que se valeram das fontes escritas nos séculos XVI e XVII para elaborarem sofisticados modelos para as sociedades tupi-guaranis.⁵ Mas as questões postuladas a partir do final dos anos 1970 introduziram duas inovações importantes, uma prática e outra, teórica. Surgiu, de fato, uma nova vertente de estudos que buscava unir as preocupações teóricas referentes à relação história/antropologia com as demandas cada vez mais militantes de um emergente movimento indígena, que encontrava apoio em largos setores progressistas que renasciam numa frente ampla que encontrava cada vez mais espaço frente a uma ditadura que lentamente se desmaterializava.

A reconfiguração da noção dos direitos indígenas enquanto direitos *históricos* – sobretudo territoriais – estimulou importantes estudos que buscavam nos documentos coloniais os fundamentos históricos e jurídicos das demandas atuais dos índios ou, pelo menos, dos seus defensores. De fato, figuram com certa proeminência entre os primeiros exemplos deste renovado interesse pela história dos índios alguns dossiês e laudos

⁵ Uma breve discussão das obras antropológicas encontra-se em Viveiros de Castro (1984-85).

antropológicos que buscavam dar substância às reivindicações de grupos tais como os Potiguara da Baía da Traição, os Xocó de Sergipe e os Pataxó do sul da Bahia, entre outros. Neste sentido, o desenvolvimento de pesquisa nesta área reproduzia um processo similar desencadeado algumas décadas antes nos Estados Unidos, sobretudo a partir da promulgação do *Indian Claims Act* em 1946, quando muitos antropólogos começaram a subsidiar reivindicações territoriais de grupos indígenas através de minuciosos levantamentos documentais (Faubion, 1993, 42-43). Cabe lembrar, ainda, que estes esforços se desdobraram na fundação da revista *Ethnohistory* que, desde os anos 50, divulga o lado acadêmico dessa produção.

Para vários antropólogos no Brasil, contudo, esta nova militância política do final dos anos 70 também proporcionou uma oportunidade para se repensar alguns pressupostos teóricos a respeito das sociedades indígenas. Marcada, de certo modo, pela divisão entre uma tradição americanista – na qual passou a predominar o estruturalismo sobretudo nos anos 70 – e outra tradição, mais arraigada (desde os anos 50), voltada para os estudos de contato interétnico⁶, a etnologia brasileira passava a integrar a seus repertórios as discussões pós-estruturalistas de autores como Renato Rosaldo e Marshall Sahlins, entre outros, cujas abordagens davam um papel dinâmico para a história na discussão das culturas, das identidades e das políticas indígenas.⁷ Ao mesmo tempo, redescobria-se autores mais antigos, como Jan Vansina (1965), cujo uso de narrativas orais como fontes históricas mostrava-se um caminho rico para se chegar às perspectivas nativas sobre o passado. Neste sentido, a utilização inovadora de documentos históricos e de teoria social, enriquecida por novas leituras de mito, ritual e narrativas orais como formas alternativas de discurso histórico, apresentava um roteiro bastante atraente para explorações em histórias nativas, colocadas de forma instigante no plural. Ainda estamos colhendo os frutos deste esforço coletivo, porém é possível aferir alguns de seus pontos

⁶ Esta divisão, nem sempre muito clara, vem sendo explorada para demarcar posições antagônicas na antropologia indígena contemporânea. Veja-se Oliveira (1998) e Viveiros de Castro (1999).

⁷ As obras mais significativas foram Rosaldo (1980) e Sahlins (1980 e 1985). Uma coletânea muito interessante com explorações neste sentido com referência a sociedades sul-americanas é Jonathan Hill (1988).

mais fortes e algumas de suas limitações no número cada vez maior de publicações sobre a história indígena.⁸

A geração de historiadores que vivenciou este mesmo período de mobilização política e de reorientação teórica continuou a deixar de lado a temática indígena, talvez mais por resistência ao tema do que propriamente por falta de novos elementos. A principal tendência da historiografia brasileira na década de 1980 foi o progressivo abandono de marcos teóricos generalizantes, sobretudo de inspiração marxista, e a crescente profissionalização do quadro de historiadores nas universidades, que fundamentavam seus trabalhos cada vez mais numa base mais sólida de pesquisa empírica. Os estudos coloniais, de tradição antiga, tiveram uma espécie de renascimento neste período, com a exploração de arquivos antes inexplorados (como dos cartórios e das dioceses) e com um novo aproveitamento dos ricos acervos portugueses, com certo destaque para os processos do Santo Ofício. O resultado foi uma verdadeira explosão de estudos sobre os escravos e a escravidão, sobre os cristãos novos e a Inquisição, sobre as mulheres, sobre os pobres, sobre os “desclassificados”, enfim sobre um vasto elenco de novas personagens que passaram a desfilar no palco da história brasileira, junto com novas perspectivas sobre a história social, demográfica, econômica e cultural. Mas se alguns esquecidos da história começaram a saltar do silêncio dos arquivos para uma vida mais agitada nas novas monografias, os índios permaneceram basicamente esquecidos pelos historiadores.

O Índios entre a História e a Antropologia

Os estudos que compõem o corpo desta obra exploram uma ampla gama de temas ligados à história dos índios no Brasil. Para começar a discussão em torno dessa história, o primeiro texto volta para os inícios da colonização ou, pelo menos, *quase* ao início. Dividido em duas partes, o estudo aborda a obra de Gabriel Soares de Sousa em dois tempos, primeiro no contexto da época em que foi escrita (final do século XVI) e,

⁸ A referência mais importante continua sendo Carneiro da Cunha (1992), recentemente republicado com algumas pequenas revisões. Também há de se destacar outras publicações do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo que apresentam discussões muito ricas dentro desta vertente: entre outros, Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1993) e Gallois (1993), este último explorando diferentes gêneros narrativos dos índios Waiãpi do Amapá de maneira muito inovadora.

segundo, no contexto historiográfico no qual apareceu a sua edição definitiva (meados do século XIX). Introduzido neste capítulo, um primeiro grande tema que perpassa o conjunto de estudos diz respeito à defasagem e aos deslizamentos temporais que marcam as maneiras pelas quais o passado indígena tem sido pensado ao longo dos últimos cinco séculos. O estudo sobre Gabriel Soares sugere que o panorama etnográfico do Brasil no seu marco zero é produto de uma dupla refração: a defasagem entre o período do descobrimento e a produção de conhecimentos sistemáticos, por um lado e, por outro, uma segunda defasagem entre a produção de obras coloniais e sua efetiva publicação e circulação, eventos muitas vezes separados por séculos.

Este movimento envolvendo a circulação e a reapropriação de idéias e imagens em momentos muito distintos também marcou a trajetória de um padrão bipolar que condicionou as maneiras de perceber e interpretar o passado indígena, constituindo um segundo grande tema que está no centro de vários capítulos. Inscrito inicialmente no binômio Tapuia/Tupi, este padrão foi reciclado em várias conjunturas distintas, reaparecendo em outros pares de oposição, tais como bravo/manso, bárbaro/policiado ou selvagem/civilizado. Mas essas percepções e interpretações não ficaram apenas nas divagações historiográficas ou nos debates antropológicos em torno da unidade e diversidade dos índios, pois tiveram um impacto profundo sobre a formulação de políticas que afetaram diretamente diferentes populações indígenas. Mais do que isso, também foram recicladas e reapropriadas entre alguns segmentos indígenas, o que torna esta história mais complicada ainda.

O Capítulo 2, ao abordar as obras jesuíticas em línguas nativas, aprofunda a noção de que a construção de modelos para compreender o universo indígena está intrinsecamente ligada aos processos e às experiências coloniais, bem como à interpretação desses processos e experiências no período pós-colonial. O terceiro capítulo também avança nessa direção, fornecendo alguns subsídios para caracterizar melhor os índios sob o domínio colonial. Este é o capítulo que mais se aproxima à “história indígena” no sentido mais estrito da expressão, ao problematizar a produção das identidades nas manifestações e práticas sociais registradas na documentação colonial.

Mas o passado indígena também alimentou, de modo muito particular, a formação de outras identidades coloniais e as maneiras pelas quais se reconstituiu essas identidades

em tempos posteriores. Os Capítulos 4, 5 e 6 exploram a construção de uma identidade paulista em três momentos diferentes. O estudo sobre o famoso régulo Bartolomeu Fernandes de Faria e seus capangas indígenas e mestiços permite adentrar o universo violento e ambíguo dos paulistas numa conjuntura de mudanças marcantes, diante de uma escravidão indígena que desmaterializava e de uma autoridade externa que se mostrava cada vez mais próxima. Em relação aos índios, os paulistas demarcavam a sua identidade pela dominação característica do mando senhorial. Paradoxalmente, recorriam a marcadores indígenas para estabelecer a distinção entre eles e os colonos de outras regiões e, sobretudo, dos portugueses: isso se manifestava não apenas por meio do uso da língua geral, como também nos conteúdos simbólicos dos ataques à autoridade da coroa e dos assassinatos praticados e apurados numa longa investigação criminal. Já o Capítulo 5 enfoca esta mesma época do início do século XVIII através das lentes da memória, comentando a extraordinária “Coleção das Notícias dos Primeiros Descobrimentos das Minas na América”, compilada pelo ouvidor-intelectual Caetano da Costa Matoso em 1752. Nesse documento, vários povoadores antigos rememoram os velhos bons tempos nos quais os paulistas se aventuravam pelos sertões e fornecem preciosos indícios para a compreensão dos jogos de identidade que ora distanciavam, ora aproximavam os paulistas de suas origens indígenas. No Capítulo 6, estas questões são recontextualizadas por meio das obras indigenistas de José Arouche de Toledo Rendon e José Joaquim Machado de Oliveira que, em suas respectivas propostas voltadas para a definição de novas diretrizes para a política indigenista, lançaram mão de uma análise histórica.

Este sexto capítulo, que estabelece uma ponte entre a Colônia e o Império, introduz um outro conjunto de questões que marcam os capítulos subsequentes. A mais importante destas diz respeito à relação entre as interpretações históricas que ganharam fôlego no decorrer do século XIX e as políticas referentes aos índios ensaiadas nas diversas províncias da nova nação. Se o Capítulo 6 enfoca particularmente a Província de São Paulo, o Capítulo 7 expande essa perspectiva para vários outros casos, com uma certa ênfase nas províncias de Minas Gerais e Santa Catarina. Nesse capítulo, busca-se compreender o vai-vem de idéias e experiências entre o gabinete – referência tanto ao gabinete científico quanto ao político – e o sertão, com o intuito de esclarecer como as discussões em torno dos índios durante o Império não só dialogavam explicitamente com

as experiências coloniais como também informariam de maneira significativa a moderna política indigenista a ser implantada já no século XX.

A relação entre o sertão e o gabinete também se faz presente nos capítulos 8 e 9, só que introduzindo, para além da história e dos historiadores, a antropologia e os antropólogos. O Capítulo 8 é construído em torno da Exposição Antropológica de 1882, em certo sentido marcada pelo forte contraste entre o Tupi histórico e o Tapuia contemporâneo, papel esse representado exemplarmente pelos Botocudos. No Capítulo 9, este mesmo contraste é estudado para o caso particular de São Paulo nos anos iniciais da República. Ao reinvocar o velho debate sobre se os Guaianás de Piratininga eram Tupis ou Tapuias, o estudo busca mostrar o complexo jogo entre a construção de uma mitografia paulista – na qual os Tupi ocuparam um papel central – e a destruição dos Kaingang nos sertões que se transformavam rapidamente em cafezais e nas terras “desocupadas” que valorizavam da noite para o dia com a implantação das estradas de ferro.

O último capítulo aprofunda a questão das mitografias, confrontando dois autores que elaboraram numerosas obras sobre as remotas origens coloniais de dois conjuntos de população “eugênicos”. Escrevendo na fronteira entre a história e a antropologia – decerto não a mesma fronteira que se reexplora hoje em dia – Alfredo Ellis Jr. em São Paulo e Alberto Carlos Germano da Silva Correia em Goa construíram duas “raças de gigantes” a partir da incorporação ou não de elementos indígenas. Se a parte sobre Alfredo Ellis fecha um ciclo de estudos sobre história e identidade indígenas e paulistas, a incursão pela história da Índia portuguesa marca um novo rumo nas minhas pesquisas, que pretendem recuperar um elo perdido na história da expansão portuguesa, trazendo questões que muito podem nos ensinar sobre o passado brasileiro.

Escritos em momentos diferentes e para finalidades distintas, alguns dos capítulos foram publicados em revistas e coletâneas especializadas no país e no exterior. O Capítulo 1 foi publicado apenas em inglês, ao passo que os capítulos 3, 6, 7 e 10 são inéditos. Capítulo 2 fez parte de um catálogo de exposição publicado em Portugal. Os demais apareceram em revistas brasileiras, conforme se detalha no início de cada um deles. Todos eles sofreram revisões, correções e acréscimos – sobretudo na forma de notas de rodapé – inclusive para garantir uma coerência maior entre eles. Também foi

feita uma padronização estilística e formal, trazendo para o interior do texto as referências bibliográficas e guardando as notas de rodapé para explicações complementares.

Finalmente, no que diz respeito a questões formais, cumpre esclarecer três procedimentos híbridos que foram adotados. Primeiro, se as referências a obras impressas remetem a uma bibliografia única compilada no final da obra, as informações sobre os manuscritos utilizados são registradas em notas de rodapé. Segundo, a ortografia de nomes próprios e de citações de textos antigos – inclusive os impressos – foi atualizada, para facilitar a leitura, sempre levando em consideração o risco de deturpar o sentido original dos textos. Em casos onde a ortografia antiga registrava alguma informação que seria perdida ou deturpada na atualização, como por exemplo em nomes étnicos, foi mantido o original. Terceiro, não obedeci plenamente as normas vigentes para a grafia de nomes étnicos, até porque não há consenso em torno da grafia de etnônimos históricos. A referência a povos indígenas é feita no singular coletivo com maiúscula (os Tupi) e as formas adjetivadas aparecem com minúscula e acompanham o substantivo se é no plural (povo tupi, populações tupis).

As “Castas de Gentio” na América Portuguesa Quinhentista
*Unidade, Diversidade e a Invenção dos Índios no Brasil*¹

OS PORTUGUESES ALCANÇARAM O LITORAL SUL-AMERICANO pela primeira vez em abril de 1500, porém foi apenas no último quartel do século XVI que começaram a produzir relatos sistemáticos com o intuito de descrever e classificar as populações indígenas. Excetuando-se a sumária *História da província de Santa Cruz*, de Pero Magalhães Gândavo, impressa em Lisboa em 1576, e algumas cartas jesuíticas amplamente disseminadas na Europa em diversas línguas, os textos portugueses mais significativos permaneceram inéditos por séculos.² Tanto o rico tratado descritivo de Gabriel Soares de Sousa, considerado por muitos como o mais importante dos relatos quinhentistas, quanto os escritos do jesuíta Fernão Cardim circularam apenas em cópias manuscritas e, provavelmente, só começaram a ter um grande impacto a partir do século XIX. Ainda assim, o *Tratado Descritivo* – título posteriormente atribuído à obra, na verdade constituída por dois textos distintos – de Soares de Sousa, bem como os *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, uma compilação da obra de Cardim, proporcionam claros indícios das percepções e imagens acumuladas ao longo do século XVI pelos portugueses

¹ Texto inédito em português, uma versão anterior foi publicada na *Hispanic American Historical Review*, 80:4, nov. 2000, com o título “The Heathen Castes of Sixteenth-Century Portuguese America: Unity, Diversity, and the Invention of the Brazilian Indians”. Trechos da primeira parte foram publicadas no texto de divulgação “A Descoberta dos Índios”, *D. O. Leitura*, São Paulo, Ano 17, no. 1, maio de 1999, suplemento *500 Anos de Brasil*, pp. 6-7. Agradeço a Manuela Carneiro da Cunha e Stuart Schwartz, que comentaram a versão preliminar que foi apresentada na reunião anual da American Historical Association, janeiro de 2000.

² Ao que consta, Gândavo era gramático, tendo publicado um manual de ortografia em 1574. Não se sabe muito sobre a sua estada no Brasil – alguns autores duvidam que ele tenha mesmo colocado o pé na América. Sua *História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, impressa por Antonio Gonçalves com dedicatória de Camões, foi republicado junto com um manuscrito anterior, denominado “Tratado da Terra do Brasil” (Gândavo, 1980 [1576]).

no que diz respeito a um universo indígena que se apresentava tão vasto e variado quanto incompreensível.³

Este capítulo enfoca os escritos de Gabriel Soares de Sousa em dois momentos distintos: primeiro, dentro do contexto histórico do final do século XVI e, segundo, no contexto historiográfico do século XIX, quando suas descrições detalhadas e suas classificações esquematizadas foram absorvidas na qualidade de fatos etnográficos pelas primeiras gerações de historiadores nacionais. Um dos problemas que isso apresenta reside na tendência dos historiadores projetarem para a data emblemática de 1500 – às vésperas do descobrimento – um retrato da diversidade indígena e das relações interétnicas que na verdade se consolidou mais tarde, já refletindo as profundas transformações que atingiram muitas das sociedades ao longo do litoral. Ainda assim, a semelhança de outras tradições historiográficas nas Américas, tanto os relatos em si quanto a sua interpretação posterior pelos historiadores buscavam estabelecer uma imagem estática de sociedades prístinas, como se não tivessem sido atingidos pelo contato com os europeus. Ademais, esta abordagem tende a elidir o papel de atores e de unidades políticas indígenas em resposta à expansão européia, papel esse que foi de suma importância para a articulação das configurações étnicas que na bibliografia convencional sempre aparecem como povos “originais”, atemporais e imutáveis, pelo menos até que o contato com os europeus levou à sua dilapidação e, em muitos casos, sua destruição por completo. Avanços recentes nos estudos etno-históricos, no entanto, vêm minando estas perspectivas arraigadas desde há muito, introduzindo uma nova conjugação entre pesquisa documental e perspectivas antropológicas para produzir um renovado retrato das respostas ativas e criativas dos atores indígenas que, apesar de todas as forças contrárias,

³ A obra do padre Cardim, *Tratados da Terra e da Gente do Brasil*, título esse atribuído no século XX, na verdade compreende três textos distintos: *Do Clima e Terra do Brasil e de algumas coisas notáveis que se acham na terra como no mar* (uma descrição da flora e fauna), *Do Princípio e Origem dos Índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias* (descrevendo os costumes e a diversidade dos índios), e a *Narrativa Epistolar de uma Viagem e Missão Jesuítica* (um registro da prolongada viagem do visitador jesuíta Cristóvão de Gouveia pelo Brasil entre 1583 e 1590). Os primeiros dois textos foram publicados em inglês por Samuel Purchas em 1625, porém a autoria foi atribuída erroneamente a um outro jesuíta. Sobre Cardim, ver a introdução e notas de Ana Maria de Azevedo à edição mais recente (Cardim, 1997 [1583-90]), bem como o excelente estudo de Charlotte de Castelnau-L'Estoile (2000).

conseguiram forjar espaços significativos na história colonial, de modo que não é mais admissível omiti-los do registro histórico.⁴

Gabriel Soares de Sousa, Etnógrafo

Em 1587, o senhor de engenho e sertanista português Gabriel Soares de Sousa empreendeu a longa viagem de Salvador a Madri, com o intuito de granjear o apoio régio a seu projeto de devassar o vasto sertão em busca de minas de prata. Para se credenciar junto à coroa, apresentou três manuscritos ao Dom Cristóvão de Moura, oferecendo informações preciosas e perspicazes sobre a terra, a gente e a história das colônias portuguesas que brotavam na América.⁵ O primeiro texto, intitulado *Roteiro Geral, com largas informações de toda a costa do Brasil*, proporcionou uma descrição sucinta do litoral desde a “terra dos Caribes”, ao norte do rio Amazonas, até o estuário do Prata. O segundo e seguramente o mais importante texto é o *Memorial e Declaração das Grandezas da Bahia de Todos os Santos, de sua fertilidade e das notáveis partes que tem*, uma descrição pormenorizada da topografia, das plantas, da fauna e das populações nativas da Bahia, um texto tão rico e evocativo em seus detalhes que é considerado por muitos como a maior obra sobre o Brasil escrita no século XVI.⁶ Finalmente, o terceiro texto constituiu-se numa pesada invectiva contra os jesuítas da Bahia, no qual se criticava os missionários não apenas pelas suas atividades supostamente gananciosas, mas também e sobretudo pela interferência dos padres no que tocava à mão-de-obra indígena. Bastante contrastante em relação aos outros textos, este ataque aos jesuítas proporciona uma visão mais clara dos contextos histórico e político nos quais Gabriel Soares de Sousa construiu as suas impressões dos Tupinambá.⁷

⁴ Uma ótima discussão desta questão com respeito ao Caribe encontra-se em Sued Badillo (1995). Veja-se, também, Sider (1994), Boccara (1999) e Whitehead (1993a e 1993b), todos enfocando o contexto de transformação nas primeiras relações entre europeus e indígenas em diferentes partes das Américas. Especificamente no que diz respeito ao Brasil, as novas perspectivas estão representadas em Carneiro da Cunha (1992).

⁵ De acordo com Dauril Alden (1996, 87-88, 480), D. Cristóvão de Moura (1538-1613) teve um papel de relevo nesta fase inicial da União Ibérica, como “*an ignoble Portuguese quisling in Philip's pay*”.

⁶ Por exemplo, Rodrigues (1979, 439) refere-se aos textos como “a enciclopédia do século XVI, o maior livro que se escreveu sobre o Brasil dos quinhentos”.

⁷ Serafim Leite, S.J., o mais importante historiador jesuíta do Brasil, desenterrou uma cópia deste documentos no arquivo da ordem em Roma e a publicou sob o título “Capítulos de Gabriel Soares de Sousa

Se os relatos de Soares de Sousa têm sido amplamente utilizados desde o século XIX na consolidação de uma tradição de estudos tupis no Brasil, são relativamente poucos os estudos sobre o autor propriamente dito ou sobre as condições nas quais ele conduziu as suas observações. A bem da verdade, pouco se sabe da vida do autor além daquilo que se encontra em seus escritos, acrescidos do testamento que ele redigiu em 1584, posteriormente reproduzido por Francisco Adolfo de Varnhagen em sua edição crítica do texto.⁸ Nascido em Portugal em data ignorada pelos historiadores, Gabriel Soares de Sousa partiu para o além-mar no início de 1569, possivelmente com destino às cobiçadas minas de Monomotapa, na África Oriental, integrando a poderosa frota comandada por Francisco Barreto, antigo governador da Índia, que pretendia expulsar os muçulmanos daquela região e tomar posse das minas.⁹ Não se sabe exatamente porque resolveu desembarcar em Salvador quando a frota fez escala, ao invés de seguir para o Estado da Índia, destino de outros escritores de talento contemporâneos seus. Junto com seu irmão João Coelho de Sousa, Gabriel Soares de Sousa se radicou no Brasil, estabelecendo um engenho no rio Jiquiriçá, próximo a Jaguaripe, uma zona açucareira em franca expansão ao sul do Recôncavo. Depois de receber algumas cartas geográficas junto com amostras de pedras preciosas provenientes do sertão, objetos estes legados pelo seu falecido irmão, Gabriel Soares resolveu partir para a corte filipina em 1586 em busca de favores e mercês. Enquanto aguardava audiência, concluiu os textos sobre o Brasil, os quais certamente ajudaram ele a atingir seu objetivo principal de assegurar concessões para procurar e eventualmente explorar minas de prata no sertão, recebendo em 1590 a nomeação de Capitão-mor e Governador da Conquista e Descobrimento do Rio São Francisco. Ao assumir este novo cargo, voltou à América na urca flamenga Abraão, que buscava uma carga de açúcar e pau brasil. A embarcação naufragou na barra do rio

contra os Padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil” (Soares de Sousa, 1940 [1587]), seguindo o conselho do historiador Sérgio Buarque de Holanda. Leite, no entanto, editou este documento um pouco a contragosto, conforme se pode inferir do prefácio, onde ele rotula o texto como “o documento mais antijesuítico” que se escreveu sobre o Brasil. Deve-se observar, ainda, que o exemplar do Arquivo do Jesuítas não é o original, sendo uma cópia aliás enriquecida pelas respostas escritas por uma comissão de padres a cada “capítulo” e intercaladas ao texto.

⁸ Utilizo aqui a edição de 1971, com o texto estabelecido e anotado por Francisco Adolfo de Varnhagen. Foi esta baseada na edição de 1851, considerada como a mais correta. Vale dizer que esta obra se ressentia de uma nova edição crítica, algo na linha do bom trabalho executado por Ana Maria de Azevedo com os textos de Cardim.

Vazabarris, no Sergipe, e grande parte dos equipamentos foi perdida no desastre. Ao chegar em Salvador após uma boa caminhada, Soares de Sousa reorganizou a expedição graças ao patrocínio do governador D. Francisco de Sousa e logo partiu para o sertão do São Francisco. Contudo, as minas que já haviam se mostrado tão inatingíveis para seu irmão e outros exploradores não foram alcançadas. Gabriel Soares de Sousa faleceu pouco depois da partida da expedição, quando o grupo já se encontrava fundo no sertão, junto às cabeceiras do rio Paraguaçu. A sua ossada foi remetida a Salvador para ser enterrada na igreja beneditina sob uma lápide que rezava “Aqui jaz um pecador”.

As versões relatando a morte de Soares de Sousa são discrepantes, porém apontam para a convergência entre fato e fantasia, o que ajuda a entender o contexto que informava o texto que ele escreveu sobre os índios da Bahia. De acordo com o frei Vicente do Salvador, Soares de Sousa faleceu próximo ao lugar onde havia morrido seu irmão, após cair doente “por as águas serem ruins e os mantimentos piores, que eram cobras e lagartos” (Salvador, 1982 [1627], 262-263). Outro escritor, Pedro Barbosa Leal, forneceu uma versão alternativa, sublinhando outros perigos do sertão. Certa noite, eclodiu “uma grande pendência” entre o “gentio manso e o do sertão”, recém introduzido ao acampamento. Procurando apaziguar as partes, Soares de Sousa “saiu de sua barraca e a golpes de espada, maltratou a uns e a outros”, o que redundou na fuga de todos os índios da expedição, deixando os exploradores sem eira nem beira no miolo daquele “deserto”. Todos teriam morrido, salvo um mineiro prático, Marcos Ferreira, que contou a história.¹⁰

Sem entrar no mérito de sua veracidade, pode-se afirmar que este relato revela o sentido duplo da expedição, que aliava interesses mineradores e escravizadores, o que iria permanecer como uma das principais características das expedições para o sertão por muitos anos.¹¹ Assim, a economia açucareira, o sertanismo e a escravidão indígena proporcionaram o contexto para a elaboração do *Roteiro* e do *Memorial* de Gabriel Soares de Sousa. Com certeza, estes textos refletem a longa convivência entre o autor e os índios, durante as suas experiências de senhor de engenho e de sertanista, atividades

⁹ Sobre a expedição de Barreto, ver Newitt (1995, 56-57).

¹⁰ Estas versões são resumidas em Franco (1954, 397-398).

¹¹ Sobre estas expedições, ver Monteiro (1994a), sobretudo capítulo 2.

complementares nesta época em que a base do trabalho escravo era composta de índios egressos dos sertões circunvizinhos.¹² Gabriel Soares também conhecia os integrantes nativos dos aldeamentos do Recôncavo, que figuravam entre os auxiliares que acompanhavam este português em suas jornadas para o sertão e que proporcionavam uma fonte de mão-de-obra na faina açucareira. Neste sentido, as informações históricas e descritivas apresentadas neste relato foram produzidas neste contexto colonial, sendo que os próprios “informantes” do autor eram “índios coloniais”, por assim dizer. O autor tomou o cuidado de explicitar isto, baseando-se nas “informações que se têm tomado dos índios muito antigos...” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 299).

Isto é significativo quando se considera que grande parte do relato sobre os índios Tupinambá foi escrito em tom de memória, como se a integridade e a independência deste povo fossem algo já do passado. De fato, um dos principais objetivos discursivos do autor foi exatamente o de justificar a dominação portuguesa, colocando-a numa sequência histórica de ciclos de conquista, a começar pela mais antiga “casta de gentio”, os Tapuia. Num passado remoto, os Tapuia “foram lançados fora da terra da Bahia e da vizinhança do mar por outro gentio seu contrário”, um grupo tupi chamado Tupinaé, “que desceu do sertão, à fama da fartura da terra e mar desta província”. Após muitas gerações, “chegando à notícia dos tupinambás a grossura e fertilidade desta terra”, este novo grupo invadiu as terras dos Tupinaé, “destruindo-lhes suas aldeias e roças, matando aos que lhe faziam rosto, sem perdoarem a ninguém, até que os lançaram fora das vizinhanças do mar”. Ao concluir este capítulo do *Memorial*, Soares de Sousa observou: “[A]ssim foram [os tupinambás] possuidores desta província da Bahia muitos anos, fazendo guerra a seus contrários com muito esforço, até a vinda dos portugueses a ela; dos quais tupinambás e tupinaés se têm tomado esta informação, em cuja memória andam estas histórias de geração em geração” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 299-300). Derrotados, parecia restar aos Tupinambás a memória de sua antiga grandeza.¹³

¹² O contexto histórico deste período vem muito bem detalhado e documentado em Schwartz (1988, capítulos 2 e 3).

¹³ Pode-se dizer, é claro, que Gabriel Soares buscava apenas elaborar uma sequência histórica de conquistas na qual a dominação portuguesa se encaixava de modo harmonioso. Mas a ascensão dos Tupinambá no litoral baiano na verdade proporciona um dos eventos mais significativos da história pré-colonial do Brasil, ao coincidir com a emergência de outros grupos tupis e guaranis ao longo do litoral

Ao tratar dos índios em seu texto, a primeira tarefa que enfrentava Gabriel Soares de Sousa foi o de conferir algum sentido à intrigante sociodiversidade que tornava o litoral brasileiro tão difícil para descrever.¹⁴ A exemplo de vários outros autores quinhentistas, Soares de Sousa estabeleceu de início uma grande divisão entre duas categorias maiores, a de Tupi e Tapuia. Se os Tupinambá da Bahia, descritos em detalhes por vezes saborosos, proporcionaram o modelo básico para a discussão da sociedade tupi, mostrava-se bem mais vaga a caracterização dos Tapuia. “Como os tapuias são tantos e estão tão divididos em bandos, costumes e linguagem, para se poder dizer deles muito, era de propósito e devagar tomar grandes informações de suas divisões, vida e costumes; mas, pois ao presente não é possível...” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 338). Fiando-se basicamente naquilo que seus informantes tupis lhes passavam, escritores coloniais como Gabriel Soares costumavam projetar os grupos tapuias como a antítese da sociedade tupinambá, portanto descrevendo-os quase sempre em termos negativos.

Ainda assim, em sua descrição dos Aimoré no *Roteiro geral*, o autor introduziu uma variante interessante, sugerindo que as diferenças básicas na vida e nos costumes desses índios possuíam fundamentos históricos:

Descendem estes aimorés de outros gentios a que chamam tapuias, dos quais nos tempos de atrás se ausentaram certos casais, e foram-se para umas serras mui ásperas, fugindo a um desbarate, em que os puseram seus contrários, onde residiram muitos anos sem verem outra gente; e os que destes descenderam, vieram a perder a linguagem e fizeram outra nova que se não entende de nenhuma outra nação do gentio de todo este Estado do Brasil (Soares de Sousa, 1971 [1587], 78-79).

Se o autor foi bem sucedido ao montar uma descrição bastante detalhada dos costumes bárbaros dos Aimoré, Soares de Sousa reconhecia as limitações de sua apresentação, inclusive deslizando próximo à classificação destes índios como não

atlântico. Sobre a “expansão” ou “migração” tupi, debate aliás antigo na etnologia e arqueologia brasileiras, ver o artigo de Francisco Noelli (1996), com comentários de Eduardo Viveiros de Castro e Greg Urban.

¹⁴ Este dilema foi compartilhado pelo Gabriel Soares de Sousa com vários outros escritores quinhentistas, que buscavam conciliar aquilo que de fato testemunharam com as imagens dos povos do Novo Mundo que circulavam nos textos e gravuras da época. Veja-se a discussão em Carneiro da Cunha (1990), oferecendo um estimulante contraste entre as visões francesa e portuguesa.

humanos, uma vez que “[c]omem estes selvagens carne humana por mantimento, o que não tem o outro gentio que a não com senão por vingança de suas brigas e antiguidade de seus ódios”. Concluindo, o autor sublinhava a diferença desta “casta” das demais, por serem “tão esquivos inimigos de todo o gênero humano” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 79-80).

Ao estabelecer categorias básicas para diferentes segmentos da população indígena, Gabriel Soares buscou várias referências distintas. A principal abordagem residia no contraste com as instituições européias, descrevendo as sociedades indígenas a partir daquilo que lhes faltava. Lançando mão de uma frase amplamente disseminada pelo gramático Pero de Magalhães Gândavo na década anterior, Gabriel Soares apresentava uma variante para o ditado *sem fé, sem lei, sem rei*. Apesar de impressionado pela “graça” da língua tupi, o autor observou que “faltam-lhes três letras do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado”. A primeira letra, “f”, referia-se à fé, indicando que os Tupinambá não possuíam religião alguma e, pior ainda, “nem os nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor”. Continuando, Soares de Sousa explicou que eles não pronunciavam a letra “l” porque “não tem lei alguma que guardar” e que “cada um faz lei a seu modo e ao som da sua vontade”. Finalmente, a ausência da letra “r” denotava a falta de um “rei que os reja” e que não “obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 302). Oscilando entre a inconstância e a insubordinação, os índios de Gabriel Soares de Sousa mostravam-se pouco promissores enquanto súditos, apesar de que, paradoxalmente, era nessa condição que a maioria dos índios que ele conheceu vivia.¹⁵

Para além do binômio Tupi-Tapuia, surgiram outros pares de oposição com a função de introduzir alguma ordem numa situação às vezes confusa e imprevisível. O contexto colonial produziu outras distinções importantes, como a oposição entre povoado e sertão, o que representava mais do que uma referência espacial pois, na verdade, delimitava dois universos distintos, um ordenado pela lei e pelo governo, o outro livre de tais constrangimentos – *sem fé, nem lei, nem rei*, enfim. Pode-se vislumbrar um bom

¹⁵ Uma reinterpretação bastante criativa da “inconstância”, vista como muito mais do que uma simples projeção européia, encontra-se em Viveiros de Castro (1992).

exemplo desta diferença na experiência dos sertanistas mamelucos, que transitavam entre a ordem rígida do povoado colonial e a liberdade desenfreada do sertão.¹⁶ A distinção entre índios cristãos e gentios proporcionava uma outra divisão crucial, ainda que eivada de implicações ambíguas. Para além de suas origens bíblicas, o termo gentio, com efeito, ganhou força como uma categoria intermediária no campo da diversidade religiosa que adquiria novos contornos com a expansão europeia. Os portugueses quinhentistas usavam este termo tanto para descrever hinduístas no subcontinente asiático, com suas elaboradas tradições religiosas, quanto para designar populações africanas e sul-americanas, consideradas como destituídas de qualquer religião. Após um certo tempo, no entanto, o contexto semântico passou a sublinhar a distinção entre nativos convertidos para o catolicismo e aqueles não convertidos – gentios neste caso seriam convertidos potenciais, por assim dizer. Em seu *Roteiro geral*, Gabriel Soares de Sousa expressou esta distinção, apesar de se mostrar um tanto cético quanto à eficácia da conversão. No capítulo sobre Garcia d’Ávila, o autor fez menção da aldeia jesuítica de Santo Antônio, habitada por “índios forros tupinambás” que, a despeito da sua conversão, “é este gentio tão bárbaro que até hoje não há nenhum que viva como cristão” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 70).

Esta observação ganhou um reforço mais agudo nos *Capítulos contra os Padres*. Se os primeiros missionários tiveram um êxito fenomenal na conversão, batizando “aos milhares cada dia”, este êxito se mostrou ilusório, uma vez que “assim com facilidade se faziam cristãos, com ela mesma se tornavam a suas gentilidades, e se foram todos para o sertão, fugindo da sua doutrina”(Soares de Sousa, 1940 [1587], 370). Embora não tenha feito menção explícita no texto, é possível que Gabriel Soares estivesse se referindo aos movimentos socioreligiosos organizados por índios Tupinambá egressos das aldeias missionárias ou fugidos dos empreendimentos coloniais, com destaque para a Santidade que grassava na época nos arredores de Jaguaripe, próxima portanto ao engenho do próprio Gabriel Soares.¹⁷ Mas o autor certamente também conhecia outras formas de resistência – o que ele considerava uma propriedade natural dos índios e não algo

¹⁶ Veja-se, por exemplo, as declarações do mameluco Tomacaúna perante o visitador do Santo Ofício, em Vainfas (1997). O mesmo autor traz uma abordagem bastante inovadora dos mamelucos em obra anterior (Vainfas, 1995, capítulo 6).

vinculado à condição colonial – inclusive as migrações em massa tais como aquela descrita por Anchieta na mesma década de 1580, registrada mediante a fala de um principal:

Vamo-nos, vamo-nos antes que venham estes portugueses (...) não fugimos da Igreja nem de tua companhia porque, se tu quiseres ir conosco, viveremos contigo no meio desse mato ou sertão ... Mas estes portugueses não nos deixam estar quietos, e se tu vês que tão poucos que aqui andam entre nós tomam nossos irmãos, que podemos esperar, quando os mais vierem, senão que a nós, e as mulheres e filhos farão escravos? (Carta de Anchieta apud Fernandes, 1948, 36).

Se os Tupinambá representavam, até certo ponto, uma categoria unificadora do ponto de vista linguística e cultural, coube aos escritores quinhentistas explicar as pronunciadas disputas entre diferentes segmentos dos Tupi. Ao introduzir os Potiguar no *Roteiro geral*, Gabriel Soares encontrou dificuldades em traçar alguma distinção entre eles e os Tupinambá: “Falam a língua dos tupinambás e caetés; têm os mesmos costumes e gentilidades ... Cantam, bailam, comem e bebem pela ordem dos tupinambás” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 54-55). Mais adiante, ao diferenciar os Tupiniquim dos Tupinambá, o autor introduziu um interessante paralelo: “E ainda que são contrários os tupiniquins dos tupinambás, não há entre eles na língua e costumes mais diferença da que têm os moradores de Lisboa dos da Beira” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 88). Já no *Memorial*, ao retomar a descrição dos Tupinaé, Gabriel Soares acrescentou uma ligeira alteração no paralelo, declarando que a língua deles era tão diferente da dos Tupinambá quanto a diferença entre Douro e Minho e Lisboa, ou seja, os Tupinambá falavam um dialeto mais polido. Ao aprofundar sua explicação deste paradoxo de afinidade e diferença, o autor especulou que “pelo nome tão semelhante destas duas castas de gentio se parece bem claro que antigamente foi esta gente toda uma, como dizem os índios antigos desta nação [Tupinambá]”. O motivo da divisão é que “têm-se por tão contrários

¹⁷ Vainfas (1992) proporciona a análise mais penetrante deste movimento, que também é o objeto de um artigo recente (Metcalf, 1999), cujo objetivo é inserir a santidade num contexto mais amplo de “catolicismo *folk* messiânico”.

uns dos outros que se comem aos bocados, e não cansam de se matarem em guerras, que continuamente têm” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 332-333).

Cabe um breve comentário sobre o uso do termo “casta” para descrever os diferentes grupos indígenas. Vários textos quinhentistas classificavam as populações do litoral sul-americano como “castas” distintas, uma apropriação direta da terminologia empregada ao longo da costa sul-asiática e amplamente disseminada através de relatos tão antigos quanto os de Duarte Barbosa e Tomé Pires.¹⁸ Ao que parece, esta literatura oriental não era estranha a Soares de Sousa, mesmo porque em certa altura ele estabelece uma comparação explícita entre o uso do fumo entre os ameríndios e o hábito de mascar folhas de bétula na Índia (Soares de Sousa, 1971 [1587], 317). Se vários escritores portugueses referiam-se explicitamente às *varnas* hindus ao discutir a casta, o termo adquiriu um sentido bem mais genérico, servindo para identificar sociedades ou segmentos sociais enquanto unidades discretas, cada qual possuindo marcadores culturais próprios, frequentemente enfeixados na noção de “usos e costumes”.¹⁹ No interior do espaço colonial, contudo, os limites e as características específicas dessas unidades distintas e, muitas vezes, endogâmicas enfrentaram o constante desafio da própria expansão européia, à medida que soldados, comerciantes, colonos e funcionários do estado se envolveram cada vez mais com as sociedades nativas, seja através de alianças matrimoniais ou de arranjos menos formais.

Escrito numa conjuntura de transformações rápidas e decisivas, as quais afetaram de modo particular as populações indígenas mais próximas aos estabelecimentos coloniais, o relato de Gabriel Soares de Sousa sobre os Tupinambá justapôs imagens da grandeza pré-colonial com aquelas da decomposição pós-conquista.²⁰ Estribadas nos

¹⁸ Sobre estas fontes, veja-se a obra erudita de Lach (1965) e o excelente ensaio de Curto (1997).

¹⁹ A origem e a variabilidade do termo “casta” constituem aspectos de um longo debate na antropologia e historiografia referentes a Índia. Assim como os modernos, os antigos escritores portugueses geralmente oscilavam entre duas concepções distintas para a organização social hinduísta. O conceito de *varna*, estabelecido em vários textos sagrados, divide a sociedade em quatro grandes grupos, ordenados hierarquicamente: brâmanes (sacerdotes), kshatriyas (guerreiros), vaishyas (comerciantes) e shudras (trabalhadores). O conceito de *jati*, por outro lado, refere-se a grupos de filiação, abrangendo um sem-número de “castas” (definidas por categorias de ofício, de grupos tribais e étnicos, entre outras) que, com o advento dos muçulmanos e dos europeus se tornaram cada vez mais fechadas e imóveis. Ver, entre outros, Bayly (1999), sobretudo capítulos 1 e 3, e Perez (1997).

²⁰ Apresento uma discussão mais detalhada destas transformações em Monteiro (1999).

relatos de índios aldeados, escravizados e cristianizados, as descrições nos fornecem uma auto-imagem dos Tupinambá através da lente da situação colonial que os oprimia e, lentamente, os destruía. Ainda assim, estabelecendo um exemplo que seria seguido por etnógrafos num futuro distante, o texto do *Memorial* buscava abstrair os Tupinambá deste contexto, como se os europeus não os tivessem encontrado. Entretanto, o relato contém muitos elementos que sugerem que este “modo de ser” dos Tupinambá, apesar de reafirmar tradições e estruturas pré-coloniais, também tinha algo a ver com as condições concretas da expansão colonial. Assim, a descrição da vida e dos costumes dos índios foi o produto de construções coloniais não apenas dos portugueses como também dos Tupinambá. Em certo sentido, o *Memorial* destoava de outros relatos que buscavam projetar a situação de primeiro contato, situação essa que, segundo Neil Whitehead, tinha mais a ver com a “auto-representação dos ‘descobridores’” ou conquistadores do que com a efetiva interação envolvendo o autor-observador e seus objetos nativos.²¹ Se é verdade que Soares de Sousa se apresentava como descobridor de sertões desconhecidos e da almejada riqueza mineral do mesmo interior, seus objetos nativos configuravam, antes de tudo, índios que já haviam experimentado o contato com os Europeus por um bom tempo.

O próprio autor, visivelmente constrangido ao tratar da presença de muitos mamelucos entre os Tupinambá, acabou reconhecendo que “ainda que pareça fora de propósito o que se contém neste capítulo, pareceu decente escrever aqui o que nele se contém, para se melhor entender a natureza e condição dos tupinambás...” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 331). Uma leitura mais atenta deste mesmo capítulo, no entanto, evoca um constante receio que os escritores coloniais cultivavam no que diz respeito à mestiçagem: Gabriel Soares parece ter se preocupado menos com o impacto que os brancos e seus descendentes mestiços poderiam ter sobre os Tupinambá e mais com a terrível possibilidade de que os brancos também podiam tornar-se selvagens.

Ao buscar, deste modo, melhor entender a natureza e condição dos Tupinambá, Gabriel Soares implicitamente captou a necessidade de se reconhecer que as sociedades indígenas encontravam-se imbricadas numa trama histórica, na qual a determinação de

²¹ Sobre a questão da representação destes “*pristine contacts with unspoiled indigenes*”, ver Whitehead (1995, 55). É interessante observar que este tipo de representação permaneceu como tema constante na literatura e iconografia do contato nos séculos a seguir.

identidades específicas se mostrava tão flexível quanto variável.²² Os Potiguar, Tupiniquim, Tememinó e Tupinaé todos eram Tupinambá num certo sentido, porém no contexto colonial, nitidamente não o eram. Neste sentido, para se entender este “Brasil indígena”, é preciso antes rever a tendência seguida por sucessivas gerações de historiadores e de antropólogos que buscaram isolar, essencializar e congelar populações indígenas em etnias fixas, como se o quadro de diferenças étnicas que se conhece hoje existisse antes do descobrimento – ou da invenção – dos índios.

Tão demorado quanto intrincado, o processo inicial de invenção de um Brasil indígena envolveu a criação de um amplo repertório de nomes étnicos e de categorias sociais que buscava classificar e tornar compreensível o rico caleidoscópio de línguas e culturas antes desconhecidas pelos europeus. Mais do que isso, o quadro produzido passou a condicionar as próprias relações políticas entre europeus e nativos, não apenas na medida em que fornecia a base para a elaboração de uma legislação indigenista, mas também porque esboçava um conjunto de representações e de expectativas sobre as quais se pautavam estas relações. Neste sentido, as novas denominações espelhavam não apenas os desejos e as projeções dos europeus, como também os ajustes e as aspirações de diferentes populações nativas que buscavam lidar – cada qual à sua maneira – com os novos desafios postos pelo avanço do domínio colonial.

A Reinvenção dos Tupi: Gabriel Soares de Sousa no Século XIX

Apesar do grande interesse que poderia ter suscitado na época em que foi elaborada, a obra de Gabriel Soares de Sousa permaneceu inédita por mais de duzentos anos. Ainda assim, a exemplo de tantos outros tratados descritivos e históricos escritos em português sobre o Brasil durante o período colonial, os textos de Soares de Sousa circularam em cópias manuscritas, sendo que diferentes trechos foram parafraseados ou mesmo plagiados por escritores que o sucederam. Ao preparar a edição definitiva desta obra no século XIX, Francisco Adolfo de Varnhagen chegou a identificar 17 cópias

²² Sobre o contexto colonial para a formação das identidades, ver o artigo instigante de Sider (1994).

distintas em várias bibliotecas e arquivos na Europa, em acervos públicos e privados.²³ De fato, para além dos relatos publicados em várias línguas europeias orientados para um público não lusófono, a única obra sobre o Brasil a ser editada em português durante o século XVI foi a *História da província de Santa Cruz*, de Pero Magalhães Gândavo, impressa em 1576. Esta ausência de publicações destoava de outras situações coloniais, como a da América Espanhola ou mesmo a dos portugueses na Ásia, que haviam disponibilizado aos leitores europeus uma quantidade considerável de obras impressas, englobando narrativas de conquista e crônicas políticas, bem como descrições minuciosas dos povos e costumes do Oriente.

Relegada ao esquecimento, a obra de Soares de Sousa reapareceu nos primeiros anos do século XIX, inicialmente como parte da vasta e eclética coleção de obras raras e inéditas, organizada pelo frei Veloso e impressa na famosa casa editorial do Arco do Cego em Lisboa. Incompleta, esta primeira edição também deixou de atribuir a autoria a Gabriel Soares. A primeira edição completa de uma cópia dos manuscritos existentes apareceu em 1825, publicada pela Real Academia das Ciências de Lisboa, como parte de seu projeto ambicioso de compilar narrativas de viagem e outros relatos numa ampla coleção sobre as posses ultramarinas portuguesas, inclusive aquela recém separada da metrópole. Adotando o título de *Notícias do Brasil*, a edição da Academia foi tão mal feita que moveu o então jovem historiador paulista Francisco Adolfo de Varnhagen a escrever um longo e pioneiro exercício de crítica histórica, o que não apenas confirmou a autoria de Gabriel Soares como também apontou para a premente necessidade de uma nova edição crítica e anotada, cotejando criteriosamente as diferentes cópias manuscritas existentes.²⁴

O interesse de Varnhagen pelos textos de Gabriel Soares foi muito além desse mero exercício acadêmico. Como membro de destaque do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, fundado em 1838, Varnhagen situava-se na linha de frente de uma geração de intelectuais e estadistas que enfrentava a tarefa de inaugurar uma tradição

²³ De acordo com Varnhagen, dentre os vários autores que utilizaram partes do relato de Gabriel Soares para elaborar suas próprias obras, encontram-se Pedro de Mariz, Frei Vicente do Salvador, Simão de Vasconcelos, S.J. e Frei Antônio Jaboatão (Soares de Sousa, 1971 [1587], 13).

histórica nacional. Como parte deste ambicioso projeto coletivo, a *Revista Trimestral* do Instituto trazia muitos relatos coloniais inéditos, com certa ênfase nas descrições de populações indígenas, sobretudo os Tupi da Costa.²⁵

Com certeza, um dos mais árduos desafios residia na descoberta, recuperação e edição de textos que esboçavam um pano de fundo histórico e etnográfico para os primórdios da civilização brasileira, textos estes em sua maioria soterrados em baixo de camadas de papéis e de poeira em instituições situadas na Europa. Com o intuito de reverter a pesada imagem de uma sociedade escravista atrasada, precariamente civilizada e profundamente miscigenada, os membros do Instituto buscaram conciliar as origens americanas com os princípios civilizadores que guiavam os estados-nação do século XIX.²⁶ Na falta de ruínas espetaculares de antigas civilizações – problema que foi debatido em algumas das reuniões do Instituto – e enfrentando um conflito acirrado com as populações indígenas contemporâneas, a geração das elites que atingia a maioria junto com o próprio Imperador começou a esboçar uma mitografia nacional que colocava os nobres, valentes e, sobretudo, extintos Tupi no centro do palco.

A *Revista* do Instituto não foi o único órgão impresso a empreender esta tarefa, pois muitos relatos copiados em arquivos e bibliotecas em Lisboa, Évora, Madri, Viena e Paris encontraram vazão nas várias revistas literárias e políticas que agitavam a vida intelectual da jovem nação. Neste mesmo período, o desenvolvimento de um conhecimento etnográfico acompanhava uma emergente literatura voltada para temas fundacionais: assim, poetas e romancistas ancoravam sua obra indianista numa familiaridade com a etnografia, ao mesmo tempo em que ecoavam as percepções e temas aprofundados por historiadores e outros estudiosos. A bem da verdade, vários escritores transitavam entre os diferentes gêneros ficcionais e acadêmicos; basta recordar que os principais poetas indianistas também se destacaram como historiadores e etnógrafos. Esta

²⁴ Este exercício pioneiro foi publicado pela Academia de Ciências de Lisboa em 1839 com o título de *Reflexões Críticas sobre o Escrito do Século XIV [i.e. XVI] impresso com o título de Notícias do Brasil...* Cf. Rodrigues (1979, 436).

²⁵ Na verdade, alguns dos documentos “coloniais” constituíram exemplos de forjicação escritos no próprio século XIX, como no caso do relato supostamente elaborado por Miguel Ayres de Maldonado, desmascarado pelo trabalho detetivesco de José de Souza Martins (1996).

mesma preocupação com uma base documental sólida tornava-se evidente na obra pioneira de Varnhagen, a *História Geral do Brasil*, cuja edição em múltiplos volumes começou em 1854.²⁷

Se a *História Geral* representava o primeiro grande compêndio em português sobre a história do país, ela teve precedentes estrangeiros significativos, sobretudo a *History of Brazil* de Robert Southey e as obras de Ferdinand Denis. Ambos esses autores utilizaram diferentes versões manuscritas da descrição que Gabriel Soares de Sousa elaborou a respeito dos Tupinambá, embora nenhum deles tenha identificado corretamente o autor.²⁸ Nestas obras, os antigos Tupinambá cresceram em estatura e passaram a demarcar um forte contraste entre os índios que ocupavam o litoral sul-americano na gênese da nacionalidade brasileira e aqueles contemporâneos que atrapalhavam a marcha da civilização.

Na obra de Varnhagen, o papel que os índios desempenhariam nesse projeto estava claramente delimitado desde o início, uma vez que este autor assimilava explicitamente a postura pessimista que Carl Friedrich von Martius propagava. Em 1847, um ensaio escrito por von Martius venceu um concurso promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico em torno do tema de “Como se deve escrever a história do Brasil”. Simpático às teorias setecentistas referentes à decadência e decrepitude do homem americano, von Martius considerava as populações indígenas do Brasil como povos que deixariam de existir num futuro bem próximo.²⁹ “[O] triste e penível quadro”, escrevia ele, “que nos oferece o atual indígena brasileiro, não é senão o resíduo de uma muito antiga, posto que perdida história” (Martius, [1845] 1982, 91-92). Este pessimismo

²⁶ Sobre as origens do Instituto e o projeto historiográfico coletivo daquela geração, ver o excelente artigo de Manoel Luís Salgado Guimarães (1988) e o livro de Schwarcz (1993), sobretudo pp. 91-117.

²⁷ Sobre Varnhagen, ver Rodrigues (1988, 13-27); Odália (1997); Reis (1997); e, sobretudo, Oliveira (2000).

²⁸ Robert Southey (1810-19) utilizou uma cópia manuscrita do (então) anônimo “Notícias do Brasil”, transcrito por um tio de um exemplar em Portugal. Sobre a obra de Southey, ver o clássico estudo de Dias (1974); já Ferdinand Denis (1837), em sua obra geral que faz um resumo de estudos anteriores, possivelmente lançou mão tanto da cópia manuscrita existente na Bibliothèque Nationale de Paris quanto das primeiras edições portuguesas. Sobre Denis, ver o cuidadoso estudo de Rouanet (1991).

²⁹ Inscrito no concurso em 1843, o texto de von Martius foi publicado na *Revista Trimensal* em 1845 e recebeu o prêmio em 1847. Uma excelente análise da contribuição de Martius à historiografia e etnologia no Brasil encontra-se em Lisboa (1997).

se mostrou ainda mais explícito num texto anterior, onde fez a seguinte previsão: “não há dúvida: o americano está prestes a desaparecer. Outros povos viverão quando aqueles infelizes do Novo Mundo já dormirem o seu sono eterno” (Martius, [1838] 1982, 70).

Adotando estes pressupostos, Varnhagen desenvolveu uma profunda “aversão às populações brasileiras” (palavras de seu arquiinimigo João Francisco Lisboa), o que aliás não se limitava às populações indígenas como também se estendia a todas as camadas populares da América portuguesa. Se esta aversão certamente alguma coisa devia às preferências teóricas do autor, ela pode igualmente ser atribuída à experiência pessoal de Varnhagen ou mesmo à situação política do Império em meados do século XIX, quando várias províncias conduziam guerras não declaradas contra povos indígenas. É provável que Varnhagen já alimentasse sentimentos depreciativos referentes aos índios quando empreendeu uma viagem para o sul da Província de São Paulo em 1840, porém após presenciar de perto o estado de conflito e de medo que predominava na região, consolidou o seu ponto de vista marcadamente negativo. “Confesso”, escreveu ele alguns anos mais tarde, “que desde então uma profunda mágoa e até um certo vexame se apoderou de mim, ao considerar que apesar de ter o Brasil um governo regular, em tantos lugares do seu território achavam-se (e acham-se ainda) um grande número de cidadãos brasileiros à mercê de semelhantes cáfilas de canibais” (Varnhagen, 1867, 38). De maneira bastante consciente, Varnhagen inscreveu esta aversão aos índios em sua *História Geral do Brasil*, na qual a sua descrição dos “antigos” Tupi foi capaz apenas de captar, “no triste e degradante estado da anarquia selvagem, uma idéia do seu estado, não podemos dizer de civilização, mas de barbárie e de atraso. De tais povos na infância não há história: há só etnografia” (Varnhagen, [1854] 1981, I:30).³⁰

Se esta perspectiva negativa encontrou um lugar seguro na raiz dos estudos históricos brasileiros, ela não constituiu a única perspectiva. De fato, um intenso debate em torno dos índios agitava os círculos intelectuais e políticos do século XIX, onde vozes agressivas como a de Varnhagen encontravam a oposição de tendências mais

³⁰ Suas observações referentes à viagem para o sul aparecem em Varnhagen (1867, 36-37). Ver, também, Oliveira (2000, 47-48).

filantrópicas, sobretudo aquela inspirada em José Bonifácio de Andrada e Silva.³¹ Até certo ponto, desde os primórdios do período colonial, o conflito de interesses entre diferentes agentes coloniais criou tensões entre as políticas que buscavam ou assimilar ou excluir as populações indígenas. As mudanças institucionais da década de 1840, que delegaram às províncias a gestão da política indigenista e promoveram o estabelecimento de novas missões capuchinhas, introduziram um novo período de tensão. Fosse nos confortáveis recintos das academias ou nas rudes condições do sertão, acirrava-se a disputa entre aqueles que defendiam a “civilização e catequese” dos índios e aqueles parciais ao afastamento ou mesmo extermínio de populações nativas.³² Não restava dúvida quanto à posição de Varnhagen neste conflito, posição essa que buscava sustentação nas evidências históricas, inclusive no relato de Gabriel Soares de Sousa.

Em suas leituras de fontes quinhentistas, uma das primeiras operações empreendidas pelos historiadores do Império foi a de reconfigurar a dicotomia Tupi-Tapuia, acrescentando um novo eixo temporal à análise. Como vimos, este binômio tornava o problema da diversidade linguística e étnica mais fácil de administrar, tanto para os escritores coloniais quanto para as autoridades da coroa. No contexto do século XIX, ganhou uma nova feição. Os Tupi foram relegados a um passado remoto, quando contribuíram de maneira heróica à consolidação da presença portuguesa através das alianças políticas e matrimoniais. Mas as gerações subseqüentes cederam o lugar para a civilização superior, deixando algumas marcas para a posteridade, inscritas nos topônimos, nos descendentes mestiços e na persistência da língua geral que, no século XIX, ainda vigorava entre algumas populações regionais e era cultivada por setores das elites imperiais como a autêntica língua nacional. Nessa ótica do Oitocentos, os Tupi do litoral pareciam ter perecido por completo desde há muito, sendo retratados cada vez mais em tons românticos e nostálgicos, como no quadro emblemático de Rodolfo Amoedo, *O Último Tamoio*, que mostra um Tupinambá literalmente morrendo na praia e

³¹ Sobre a influência de José Bonifácio's sobre o pensamento indigenista no Brasil, ver sobretudo Carneiro da Cunha (1986); Bohrer (1960); e Hemming (1987).

³² Sobre este assunto, ver Capítulo 8, abaixo. O contexto geral para este debate e suas implicações para a política e legislação indigenista está minuciosamente exposto em Carneiro da Cunha (1992).

recebendo a extrema unção de um padre capucho, antes de ser levado pelo mar para sempre.³³

Os Tapuia, por seu turno, situavam-se no pólo oposto, apesar das abundantes evidências históricas que mostravam uma realidade mais ambígua. Retratados no mais das vezes como inimigos e não como aliados – dos portugueses, bem entendido – representavam o traiçoeiro selvagem, obstáculo no caminho da civilização, muito distinto do nobre guerreiro que acabou se submetendo ao domínio colonial. Se esta última opção teria custado os Tupi a sua existência enquanto povo, a resistência e recusa dos Tapuia acabaram garantindo a sua sobrevivência em pleno século XIX, mesmo tendo enfrentado brutais políticas visando o seu extermínio. Varnhagen e outros historiadores traduziam as lições da história num discurso que condenava os grupos indígenas contemporâneos, sobretudo os Botocudos no leste, os Kaingang no sul e vários grupos jê do Brasil central. Desta feita, estes grupos adquiriram um duplo estigma: primeiro, como o anti-Tupi nos textos históricos e, segundo, como obstáculos à civilização pelos padrões da época.

Se a tendência predominante estabeleceu um nítido contraste entre o nobre Tupi, ancestrais primordiais dos modernos brasileiros, e os grupos indígenas contemporâneos, representados em termos negativos, Varnhagen destoava um pouco ao traçar semelhanças entre os guerreiros tupinambás, com suas características traiçoeiras e vingativas, e sua contrapartida não-tupi do século XIX. Para tanto, sua leitura dos textos de Gabriel Soares de Sousa foi instrumental, como se pode perceber em seus “comentários”, que transitavam livremente entre o século XVI e o XIX. Para Varnhagen, o relato de Gabriel Soares confirmava aquilo que considerava ser o caráter covarde de todos os povos indígenas, o que justificava as represálias violentas por parte de colonos e de autoridades, política essa sancionada pelo historiador em várias ocasiões. Comprimindo as distâncias no tempo e no espaço, Varnhagen tomou o exemplo dos Tupinambá para lembrar aos leitores que “[é] o que ainda sucede com os dos nossos sertões. Os bugres recebem presentes de ferrinhos que no ano seguinte enviam contra o benfeitor mui aguçados, nas pontas de suas flechas; ou assassinam aqueles que, depois de lhes fazer presentes, neles confiam” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 386, n. 246).

³³ Exibido pela primeira vez num *salon* parisiense em 1883, *O Último Tamoio* faz parte da coleção permanente da Pinacoteca do Estado de São Paulo. Em sua análise da literatura indianista, Graça (1998)

Em suas notas ao texto de Gabriel Soares, Varnhagen oscilava entre as observações sóbrias e neutras que se esperaria de um cientista da época e os comentários tendenciosos de alguém buscando desqualificar os índios enquanto terríveis selvagens. Até certo ponto, esta oscilação refletia o próprio texto do autor quinhentista que, em sua minuciosa dissecação de todos os aspectos da sociedade tupinambá, também alternava entre uma profunda admiração e uma certa suspeição. Varnhagen tinha plena consciência da enorme contribuição que o texto trazia para a etnologia de sua época e chamou a atenção corretamente para várias informações importantes, como aquelas constantes dos capítulos sobre as práticas de nomeação e as relações de parentesco. Entretanto, o historiador dificilmente aceitava qualquer aspecto positivo o virtuoso da cultura tupinambá, sempre apontando para os leitores o seu caráter traiçoeiro, sombrio e ignorante. Por exemplo, ao comentar o capítulo que Soares de Sousa escreveu sobre a música, acabou rebaixando mais uma vez os Tupinambá: “Tal é a magia da música e da poesia que a apreciam até os povos sepultados na maior brutalidade” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 385, n. 236).

Varnhagen afastou-se ainda mais de um padrão científico em seus comentários sobre a guerra e o canibalismo tupinambá, certamente aspectos dos mais intrigantes que fascinavam todos os autores do século XVI. Ao invés de fazer uma reflexão sobre as informações etnográficas significativas que o texto de Gabriel Soares oferecia, Varnhagen optou por sublinhar a carga negativa do canibalismo, deixando de lado a insistência do autor do *Memorial* em apontar o conteúdo simbólico das práticas tupis que, como vimos, seriam distintos das práticas dos Aimoré, aliás facilmente traduzidos em Botocudos do século XIX.³⁴ Ao desqualificar os Tupinambá – e, por extensão, todos os outros índios – Varnhagen com efeito fornecia uma justificativa para a dominação portuguesa, justificativa essa muito distante da narrativa de conquista tecida por Gabriel Soares. A “raça tímica”, em sua opinião, estava tão fracionada no início do século XVI que, “a não ter lugar a colonização européia, a mesma raça devia perecer assassinada por suas próprias mãos”. A lição valia para o século XIX, pois arrematava Varnhagen: “como

defende a idéia de que os poetas e romancistas desenvolveram uma espécie de “poética do extermínio”.

³⁴ Sobre o contraste entre o canibalismo tupi e aimoré, veja-se Carneiro da Cunha (1990, 108-109).

quase vai sucedendo nestes matos virgens, em que temos índios bravos, fazendo-se uns aos outros crua guerra” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 382, n. 222).

A idéia de que os índios estavam se matando não era, na verdade, muito original. Vários missionários e autoridades régias avançaram argumentos semelhantes para justificar suas ações e fazia parte da postura de intelectuais e políticos do Império – como Varnhagen – que promoviam uma política indigenista abertamente agressiva.³⁵ Mais uma vez em diálogo com o texto de Gabriel Soares, a história e a política confluíram nos comentários de Varnhagen, que vivamente recomendava a leitura do capítulo 160, sobre “algumas habilidades e costumes dos tupinambás”, aos que “sustentam o pouco préstimo do nosso gentio, que por ‘filantropia’ estamos deixando nos matos tragando-se uns aos outros, e caçando os nossos africanos (a que chamam de ‘macacos do chão’ só para os comer!” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 384, n. 235).

Em sua leitura de Gabriel Soares, Varnhagen também contribui para o processo de classificação de grupos indígenas em entidades fixas e atemporais, inclusive elidindo as interessantes explicações históricas oferecidas pelo autor quinhentista no que diz respeito às diferenças entre os grupos tupis. Um bom exemplo desta discrepância é o caso Amoipira, um grupo tupi que habitava o rio São Francisco na segunda metade do século XVI. Gabriel Soares descreveu esse grupo como possuidor dos “mesmos costumes e gentilidades” dos Tupinambá, bem como a mesma língua, embora guardando algumas diferenças “em alguns nomes próprios”. Descendentes dos Tupinambá, esse grupo afastou-se para o interior frente ao avanço de seus inimigos e adotou o nome “por seu principal se chamar Amoipira” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 334-335). Em seu comentário, Varnhagen discordou de Gabriel Soares, substituindo a credibilidade desse autor com uma outra espécie de autoridade etnográfica que se tornou muito popular no decorrer do século XIX: a etimologia tupi-guarani. De acordo com Varnhagen, ao desmembrar o termo em duas palavras constantes do *Tesoro de la lengua guarani*, do jesuíta seiscentista Antonio Ruíz de Montoya, Amoipira teria o significado de “parentes cruéis” (Soares de Sousa, 1971 [1587], 387, n. 254).

³⁵ Foi nesse sentido que Melo Moraes atribuiu, na *Revista da Exposição Antropológica* de 1882, a “extinção dos índios” às “guerras intestinas (...) fazendo estacionar ou extinguir lentamente as raças indígenas do Brasil” (Revista, 1882, 23-24).

Seria um erro crasso, contudo, afirmar que este historiador do século XIX simplesmente ignorava a dimensão histórica do panorama etnográfico que ele traçava para o Brasil do século XVI. Parcial aos postulados pessimistas de von Martius, que considerava os índios como os descendentes degradados de alguma antiga civilização, a leitura que Varnhagen fez da diversidade étnica entre os Tupi, embora baseada fundamentalmente no relato de Soares de Sousa, sugeria que o fracionamento étnico não era mais do que outro indício do declínio, desintegração e destruição de um grande povo anterior, processo esse desencadeado bem antes da chegada dos portugueses. Varnhagen apenas arranhou esta hipótese em seus comentários ao texto de Gabriel Soares, porém a desenvolveu mais plenamente na *História Geral* e, de maneira mais contundente, num de seus últimos estudos, *L'origine tourainienne des américains tupi-caribes et des anciens égyptiens*, obra publicada em Viena em 1876. Um dos pontos mais controversos certamente foi aquele que dizia respeito às origens “estrangeiras” dos Tupi, o que distanciava este autor não apenas de Gabriel Soares de Sousa, como também de grande parte de seus contemporâneos. Para a maioria dos escritores oitocentistas, os Tupi representavam os brasileiros mais autênticos e originais, apesar da circulação de teorias sobre migrações intercontinentais que teriam ocorrido num passado tão distante quanto nebuloso. Se Gabriel Soares mostrava-se um tanto impreciso quanto a esta questão, simplesmente afirmando que os Tupi iniciaram o seu movimento rumo ao litoral a partir de algum lugar no remoto sertão, Varnhagen buscou as origens dos Tupi fora mesmo das Américas, chegando a caracterizá-los como um povo invasor. Levou esta idéia a seu ponto máximo em *L'origine tourainienne*. Exercício metódico de filologia e etnologia comparada, *L'origine tourainienne* busca semelhanças explícitas nas línguas e na cultura material dos Tupi e dos antigos egípcios, os quais teriam sido ambos influenciados por uma civilização centro-asiática anterior.³⁶ Ao invés de procurar, conforme alguns comentaristas têm sugerido, as origens arianas dos antigos Tupi – estratégia essa compartilhada por outros escritores latino-americanos no século XIX – Varnhagen parece

³⁶ Oliveira (2000, 90-100) apresenta uma análise bastante interessante desta obra. Odália (1997, 98-103) também fornece uma discussão estimulante da abordagem comparativa do autor, enfocando mais especificamente sua *História Geral*.

ter perseguido um propósito bem diferente.³⁷ De fato, ao invés de “branquear” os Tupi, Varnhagen procurou identificar uma remota civilização não-ariana, a partir da qual os índios brasileiros teriam iniciado o seu declínio, num longo processo de decadência e degeneração.

Poucos estudiosos parecem ter levado a sério a tese turaniana no Brasil, porém a idéia de Varnhagen de rebaixar e excluir os índios da história pátria permaneceu firme no pensamento histórico brasileiro por gerações e gerações. Ainda assim, vozes dissonantes surgiram tão logo que saiu publicado a *História Geral do Brasil*; por exemplo, o poeta indianista e historiador Domingos José Gonçalves de Magalhães reagiu de modo virulento num longo ensaio publicado na *Revista Trimensal* do Instituto, buscando “reabilitar o elemento indígena”, como elemento fundamental na composição da população brasileira (Magalhães, 1860, 3). Do mesmo modo, já é muito bem conhecida a polêmica entre Varnhagen e João Francisco Lisboa, o liberal maranhense cuja defesa da liberdade e dignidade dos índios estava assentada em seus próprios estudos históricos (Janotti, 1977 e Carvalho, 1995). Mas para a maioria dos historiadores brasileiros, tornou-se corriqueiro o pressuposto de que o início da história do Brasil significava o fim dos índios.

Conclusão

Ao remodelar a descrição feita por Gabriel Soares de Sousa dos Tupinambá para situá-la no contexto do século XIX, o historiador pioneiro Francisco Adolfo de Varnhagen afastou este grupo mais ainda do contexto histórico que produziu o mesmo relato. Mais importante, Varnhagen praticamente consolidou o abismo que iria prevalecer nos estudos sobre as populações indígenas até um período bem recente, circunscrevendo os índios a uma distante e nebulosa pré-história ou ao domínio exclusivo da antropologia. Os Tupinambá de Gabriel Soares alcançariam novamente um lugar de destaque no século

³⁷ José Vieira Couto de Magalhães, em seu capítulo sobre “As Línguas Arianas da América” (1975 [1876], 51-54), refere-se ao estudioso argentino Fidel López, cujos estudos comparados entre sânscrito e quéchua foram publicados em Paris no decorrer dos anos de 1860. Couto de Magalhães também especulava sobre as possíveis afinidades entre o sânscrito e algumas línguas indígenas no Brasil, sobretudo o guaicuru. De acordo com este autor, os antepassados centro-asiáticos dos povos americanos haviam se misturado com alguma “raça ariana” antes da migração para o novo continente.

XX, quando o eminente americanista Alfred Métraux os enfocou em seus estudos sobre as migrações, os movimentos proféticos e a religião tupi-guarani, juntando os antigos relatos com registros etnográficos modernos, sobretudo o importante estudo de Curt Nimuendaju sobre a escatologia dos Apapocuva-Guarani.³⁸ No entanto foi Florestan Fernandes que transformou os Tupinambá numa referência central à etnologia brasileira, pois sua meticulosa reconstituição e análise da organização social e do complexo da guerra-sacrifício-canibalismo entre os Tupinambá compõe um dos mais sofisticados exemplos de antropologia funcionalista em qualquer língua.³⁹ Mas os historiadores continuaram a evitar os índios, como se a sentença de Varnhagen que condenava os índios à etnografia perpétua fosse ainda válida.⁴⁰

Com efeito, ainda hoje a maioria dos historiadores parece acreditar que a história dos índios se resume à crônica de sua extinção. Esta perspectiva guarda um fundo de verdade, é claro, quando se considera o triste registro de guerras, epidemias, massacres e assassinatos que contribuíram para a dizimação de populações indígenas ao longo dos últimos cinco séculos. Para além deste rol de iniquidades, contudo, mesmo uma rápida releitura de documentos coloniais como os de Gabriel Soares de Sousa pode revelar uma história muito mais complexa, interessante e significativa do que aquela proposta pela tradição inaugurada por Varnhagen.

³⁸ Métraux (1927 e 1979 [1928]). O estudo de Nimuendaju (1987 [1914]) apareceu inicialmente em Berlim em 1914 na *Zeitschrift für Ethnologie*, sendo finalmente publicado em português em 1987, com uma introdução muito esclarecedora de Eduardo Viveiros de Castro.

³⁹ Fernandes (1948 e 1980 [1952]). Quando elaborava seus estudos sobre os Tupinambá, Florestan desenvolveu uma tabela complexa que classificava os dados etnográficos extraídos das fontes dos séculos XVI e XVII. Se é verdade que esse autor retirou muitas observações pontuais de seu contexto histórico mais abrangente, Florestan não ignorava o valor e as armadilhas presentes na crítica das fontes, o que acabou sendo sacrificado em função de sua opção metodológica (cf. Fernandes, 1975).

⁴⁰ Mesmo na notável *História Geral da Civilização Brasileira*, iniciada em 1960 sob a coordenação de Sérgio Buarque de Holanda, coube a Florestan Fernandes um capítulo preliminar sobre os antecedentes indígenas. O capítulo, no entanto, reproduziu o importante estudo sobre a “reação tupi à conquista” que, infelizmente, teve pouca repercussão nas discussões posteriores sobre a constituição da Colônia.

A Língua Mais Usada na Costa do Brasil: *Gramáticas, Vocabulários e Catecismos em Línguas Nativas na América Portuguesa*¹

“A MAIS PRINCIPAL CIÊNCIA PARA CÁ MAIS NECESSÁRIA”: foi assim que o padre Manuel da Nóbrega descreveu o aprendizado da língua tupi por parte dos missionários jesuítas, em meados do século XVI. De fato, desde a chegada da primeira comitiva de inacianos à costa sul-americana em 1549, os jesuítas defrontaram-se com a difícil tarefa de traduzir o conteúdo e os sentidos da doutrina cristã para um idioma que atingisse o maior número possível de novos catecúmenos. Apesar da enorme diversidade linguística que se descobria pouco a pouco, à medida que a expansão portuguesa avançava para além das estreitas faixas litorâneas, estabeleceu-se desde cedo uma política linguística que tornava “a língua mais usada na costa do Brasil” o seu principal instrumento. Baseada, na verdade, num conjunto de dialetos da família linguística tupi-guarani, a primeira “língua geral” foi perdendo as suas inflexões locais e regionais em função da sua adoção, sistematização e expansão enquanto idioma colonial.

Essa política linguística, esposada pelos jesuítas e encampada pelos colonos particulares e pelas autoridades régias, refletia estratégias similares que desabrochavam em outras frentes coloniais. As próprias *Constituições* da Companhia de Jesus, redigidas e revisadas por Inácio de Loyola, contemplavam o aprendizado das línguas extra-européias para reforçar a propagação da fé. No caso das missões orientais, sobretudo na Índia, a “ciência” das línguas tornou-se rapidamente um dos focos das atividades dos missionários, alguns dos quais passaram anos a fio debruçados sobre vocabulários, gramáticas e traduções de catecismos e manuais de confissão. Esta extraordinária

¹ Publicado no catálogo de exposição *Os Índios, Nós*, org. Joaquim Pais de Brito, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 2000, pp. 36-43, este texto sofreu algumas pequenas modificações, acréscimos e correções na atual versão.

produção de textos em tâmil, malaialam, concani, português, latim e castelhano ganhou um considerável reforço com a existência de uma imprensa em Goa a partir de 1556.²

Se, na Índia e depois no Extremo Oriente, os jesuítas depararam-se com tradições literárias e com a escrita em caracteres não ocidentais, no Brasil tanto as línguas quanto as tradições narrativas eram basicamente orais e, portanto, cabia aos inicianos “reduzir” estas línguas ao alfabeto romano e às regras gramaticais latinas. Neste sentido, o tupi dos jesuítas, mesmo sendo baseado concretamente nas variantes da língua falada por índios e mestiços sobretudo nas capitânicas de Pernambuco, Bahia, Espírito Santo e São Vicente, constituía, antes de mais nada, um dialeto colonial. A exemplo de outras regiões onde a evangelização avançou de modo semelhante, a língua geral da costa tornou-se um ágil instrumento de tradução por meio de dois aparatos externos, isto é, a estrutura gramatical latina e os modelos de discurso utilizados nos catecismos ibéricos (Rafael, 1988, 27).

No início, os jesuítas depositavam esperança nos “mestiços da terra” – denominados mamelucos – para cumprir a função de intérpretes, segundo Anchieta, “para nos ajudar na conversão do gentio”. Nessa mesma época, o padre Nóbrega chegou a mandar dois desses mamelucos ao Colégio de Coimbra, na expectativa que eles se tornassem “proveitosos para nossa Companhia se deitarem boas raízes em virtudes”. Um deles, o irmão Cipriano, de fato foi admitido à Companhia de Jesus aos 16 anos. No entanto, poucos anos depois, o mesmo Nóbrega lamentaria que “fui avisado que não mandasse mais”.³

Também foram recrutados portugueses com larga experiência entre os índios, embora alguns desses tenham se tornado inimigos dos jesuítas, como no caso de João Ramalho na Capitania de São Vicente. Na Bahia, Diogo Álvares Caramuru mostrou-se mais prestimoso, colocando seus atributos bilíngues a serviço do projeto evangelizador. Mas a aquisição mais valiosa foi Pero Correia, um português que vivia no Brasil havia 16 anos e que possuía bastante experiência entre as populações nativas. Admitido à Companhia por volta de 1550 como irmão, dedicou-se com afinco à conversão dos

² Sobre os textos jesuíticos em línguas sul-asiáticas, ver Zupanov (1998, 155-166) e o estudo clássico de Lach (1965, 427-467).

³ As citações deste parágrafo vêm da carta de José de Anchieta a Inácio Loyola, julho de 1554 (Leite, 1956-60, II:77); Manuel da Nóbrega a Loyola, 25 de março de 1555, II:169; e Nóbrega a Diego Laynes, 12 de junho de 1561, III:363. Sobre a proibição de mestiços na América e em outros continentes, ver Alden (1996, capítulo 11).

índios, valendo-se do conhecimento do tupi pois, segundo Manuel da Nóbrega, tratava-se de um homem “virtuoso e sábio e o melhor língua do Brasil”. Só não teve maior destaque porque a sua atuação foi abreviada em 1554, devido à sua morte junto com outro jesuíta entre os Carijós.⁴

Reconhecendo a necessidade de dominar as línguas nativas, vários jesuítas recém chegados da Europa também se dedicaram ao aprendizado desde cedo. A exemplo dos pioneiros na Índia ou na China, aprendiam rapidamente as línguas da terra – não apenas o tupi, diga-se de passagem – sobretudo através de situações de imersão total, quando se encontravam sozinhos ou em duplas no meio de multidões de indígenas por períodos prolongados. Para alguns deles, familiares com uma situação multilíngue em suas terras de origem, não se tratava de um desafio tão considerável. Este foi o caso de Juan de Azpilcueta Navarro que, de acordo com o padre Nóbrega, “já [em 1549] sabe a língua de maneira que se entende com eles e a todos nós traz vantagem porque esta língua parece muito à biscaia”. Anchieta também trazia vantagem, por assim dizer, porque ele havia nascido na ilha de Tenerife, filho de pai basco. A despeito da facilidade que tinham em aprender línguas, ainda assim dependiam do auxílio de intérpretes. Azpilcueta teve a ajuda de “um homem de boas partes, antigo nesta terra [da Bahia], que tem o dom de escrever a língua dos índios”. Este tradutor pioneiro ajudou os padres a verter “sermões do Velho e Novo Testamento, mandamentos, pecados mortais e obras de misericórdia, com todos os artigos da fé”.⁵

Os missionários precisavam aprender as línguas vernáculas por vários motivos. Um primeiro problema, frequentemente lembrado nos relatos jesuíticos, dizia respeito à confissão, posto que muitos padres com pouco conhecimento da língua ouviam-na através de intérpretes. O bispo D. Pedro Fernandes Sardinha estranhou, em 1552, que os jesuítas ouviam a confissão não só de índios como também de mestiços por meio de intérpretes, “o que a mim me foi muito estranho, e deu o que falar e murmurar por ser uma coisa tão nova e nunca usada na Igreja”.⁶ O problema se agravou, evidentemente,

⁴ Veja-se as informações biográficas sobre Pero Correia em Leite (1938-50, II:236-241 e VIII:175-76).

⁵ Carta de Manuel da Nóbrega ao Dr. Martín Azpilcueta Navarro, 10 de agosto de 1549 (Leite, 1956-60, I:141); Juan de Azpilcueta Navarro aos Padres e Irmãos de Coimbra, agosto de 1551, I:279.

⁶ D. Pedro Fernandes [Sardinha], bispo, a Simão Rodrigues, julho de 1552 (Leite, 1956-60, I:361).

com o transcorrer do século, quando a desconfiança que os jesuítas tinham das línguas mestiças e indígenas desautorizava a mediação destes em matérias religiosas. Ainda assim, o padre Fernão Cardim, em sua *Narrativa Epistolar* da década de 1580, procurou ser otimista diante dessas limitações: “Tive grande consolação em confessar muitos índios e índias, por intérprete; são candidíssimos, e vivem com muito menos pecados que os Portugueses. Dava-lhes sua penitência leve, porque não são capazes de mais, e depois da absolvição lhes dizia, na língua: *xe rair tupã toçô de hirunamo*, sc. ‘filho, Deus vá contigo’” (Cardim, 1997 [1583-90], 234).

Uma segunda questão refere-se àquilo que o historiador Vicente Rafael chama da “dimensão oral da conversão” (Rafael, 1988, 39-42). Diferentemente das missões orientais, onde a tradução da doutrina em línguas nativas permitia a sua leitura pelos conversos, no Brasil a escrita não cumpria esta mesma função, antes colocando à disposição dos leitores missionários as fórmulas e os diálogos a serem postos em ação no encontro entre *abarés*, ou padres, e índios. A prática da evangelização, afinal de contas, repousava sobretudo na oralidade. Entre os índios das missões, conforme se verifica nos relatos dos jesuítas, a palavra falada em voz alta predominava sobre a palavra escrita, muito embora os índios se mostrassem fascinados com o ato de escrever. De fato, os jesuítas prestavam atenção às formas retóricas adotadas pelos “índios principais” e, em muitos casos, até imitavam este estilo na pregação do Evangelho. Cardim descreveu com admiração a maneira pela qual os índios principais “pregavam da vida do padre [visitador] a seu modo”: começando na madrugada, “o pregar também é pausado, freimático, e vagoroso; repetem muitas vezes as palavras por gravidade, contam nestas pregações todos os trabalhos, tempestades, perigos de morte que o padre padeceria, vindo de tão longe para os visitar...” (Cardim, 1997 [1583-90], 222-223).

Ao adotar estes métodos, no entanto, os missionários ficavam expostos a censuras, à semelhança dos jesuítas no Oriente que se apropriaram de estilos nativos.⁷ Acusados pelo bispo D. Pedro Fernandes de assumirem o estilo dos gentios em suas

⁷ Veja-se, a respeito, Zupanov (1999), onde se discute a notável atuação do jesuíta Roberto de Nobili na missão de Madurai, cujo estilo de evangelização, denominado *accommodatio* pelas autoridades da Igreja, assimilava várias práticas nativas, para o desespero dos jesuítas em Goa. No caso do Brasil quinhentista, esta questão é abordada em Toledo (2000, 97-118). O exemplo do jesuíta Francisco Pinto é discutido de maneira instigante em Carneiro da Cunha (1996), Castelnau-L’Estoile (2000, 410-425), Pompa (2001, 150-164).

pregações, os jesuítas rebateram com a argumentação reveladora do padre Manuel da Nóbrega:

*Se nós abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua pelo tom e tanger seus instrumentos de música que eles usam em suas festas quando matam contrários e quando andam bêbados; e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais (...); e assim o pregar-lhes a seu modo em certo tom andando passeando e batendo nos peitos, como eles fazem quando querem persuadir alguma coisa e dizê-la com muita eficácia; e assim tosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. Porque semelhança é causa de amor. E outros costumes semelhantes a estes.*⁸

A conversão através do amor e a persuasão pela semelhança certamente constituíam estratégias importantes nos anos iniciais, porém foram sendo substituídas ao longo da segunda metade do século XVI por métodos que se pautavam pelo uso da força. As tentativas de estabelecer missões entre as comunidades nativas mostraram-se pouco viáveis ou frutíferas, e os jesuítas frustravam-se cada vez mais com a “inconstância” dos novos cristãos e com a instabilidade das aldeias nativas, sobretudo nesses tempos de rápidas mudanças demográficas e de frequentes deslocamentos espaciais. Escrevendo da Bahia em 1556, o irmão Antônio Blázquez ressaltava a necessidade da força além da persuasão na obra de conversão. Ao elogiar o esforço do governador Duarte da Costa em reprimir algumas lideranças indígenas, tirou a seguinte conclusão: “Assim que por experiência vemos que por amor é muito dificultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo; e, posto que nos grandes, por não concorrer sua livre vontade, presumimos que não terão fé no coração, os filhos criados nisto ficarão firmes cristãos, porque é gente que, por costume e criação com sujeição, farão dela o que

⁸ Manuel da Nóbrega a Simão Rodrigues, 17 de setembro de 1552 (Leite, 1956-60, I:407-408).

quiserem, o que não será possível com razões nem argumentos”.⁹ Esta ajuda do braço repressor do governo colonial se consagrou logo em seguida, com a chegada do governador Mem de Sá, institucionalizando a complementaridade entre a ação militar dos soldados d’el-rei, que reduziam os índios ao domínio colonial, e dos soldados de Cristo, que reduziam os mesmos nativos na fé.

Surgiram, neste contexto, as aldeias missionárias, que logo se tornaram os principais focos da interação entre jesuítas e índios, interação essa mediada pela língua geral.¹⁰ Embora povoadas predominantemente por índios de origem tupi, as aldeias também abrigavam residentes provenientes de outras origens étnicas. Na Capitania de São Vicente, por exemplo, os Tupi compartilhavam a experiência da missão com grupos guaianás e guarulhos, cujas línguas em nada se assemelhavam ao tupi. Por mais que os jesuítas tentassem, como Manuel Viegas, que chegou a elaborar um vocabulário na língua dos Marumimins, dominar todas as línguas nativas, isto se mostrou impraticável. À medida que se conhecia cada vez mais os sertões da América, a diversidade linguística e cultural se tornava mais palpável: Cardim, por exemplo, não se esforçou muito para arrolar 76 grupos distintos de “Tapuias” (não Tupi) que habitavam o interior das capitanias do nordeste. No interior da Companhia de Jesus, um corpo cada vez mais especializado de línguas atendia a essa demanda através da sistematização de uma língua geral que, embora baseada no tupi falado, se mostrava cada vez menos voltada para a comunicação com grupos tupis, que se tornavam mais escassos em função dos efeitos desastrosos do contato.

Instrumentos para a Conversão

A língua geral dos jesuítas foi fruto de um longo processo de construção, começando com a chegada dos padres em 1549 e culminando com a publicação da *Arte de Grammatica* de José de Anchieta, em 1595, e do *Catecismo na Língua Brasilica*, de Antônio de Araújo em 1618. Na primeira década das atividades inicianas no Brasil, os jesuítas Pero Correia, Juan de Azpilcueta Navarro e José de Anchieta deram os primeiros

⁹ Antônio Blázquez, carta do primeiro quadrimestre de 1556, maio 1556, (Leite, 1956-60, II:271). Sobre as noções de “amor” e “sujeição” nas missivas jesuíticas, veja-se Pécora (1999, 373-414).

¹⁰ Sobre este processo, veja-se o excelente estudo de Charlotte de Castelnau-L’Estoile (2000), sobretudo pp. 81-169.

passos decisivos em direção à sistematização da língua. Escrevendo de São Vicente em 1553, o irmão Pero Correia pediu ao Provincial Simão Rodrigues o envio de livros como subsídio a seus trabalhos em tupi, citando especificamente algumas obras do escritor castelhano Constantino Ponce de la Fuente, incluindo *Confesión de un Pecador*, *Doctrina Cristiana*, *Catecismo Cristiano*, entre outras “de que pudesse tirar grandes exemplos com muita doutrina para estes gentios, os quais espero antes de morrer ver todos cristãos”. No mesmo ano, Azpilcueta Navarro informou aos padres e irmãos do Colégio de Coimbra que havia enviado “todas as orações na língua do Brasil, com os mandamentos e pecados mortais etc., com uma confissão geral, princípio do mundo, encarnação e do juízo, e fim do mundo ...” Não conseguiu, no entanto, criar uma “arte”, isto é, manual de gramática. Anchieta, por seu turno, achava precipitado elaborar uma gramática tupi nesses anos iniciais: “Quanto à língua ... não a ponho em arte porque não há quem aproveite, somente aproveito-me eu dela, e aproveitar-se-ão os que de lá vierem, que souberem gramática”. Contudo, no ano seguinte, o irmão Antônio Blázquez relatou que “os meninos e os irmãos da casa andam todos com grande fervor de saber a língua ... [e] para aprendê-la têm uma Arte que trouxe o Padre Provincial”.¹¹

A despeito das dúvidas que Anchieta tinha quanto ao seu uso, este primeiro manual de gramática tupi foi largamente aproveitado mesmo antes de sua impressão em Coimbra na oficina de Antônio de Mariz em 1595. Quando o padre Luís da Grã, missionário com larga experiência na Capitania de São Vicente, chegou à Bahia no cargo de Provincial em 1560, uma das primeiras medidas que tomou foi a de obrigar todos, a começar pelo Reitor, que “se lesse a arte da língua brasílica, que compôs o Irmão José [de Anchieta]”. Rui Pereira, padre no Colégio da Bahia, também registrou que Grã “ordenou em casa que houvesse cada dia uma hora de lição da língua brasílica, que cá chamamos grego”. Já Antônio Pires foi mais cândido: o padre Grã “deu ordem a que todos os irmãos se dessem a aprender a língua, coisa que até ali ninguém havia feito, tirando alguns que andavam fora”. Supunha ele, ainda, que o novo Provincial assumira ele próprio as lições de tupi “para nos envergonhar e para nos fazer inveja, como na verdade a mim me

¹¹ Cartas de Pero Correia, 10 de março de 1553 (Leite, 1956-60, I:441-442); Juan de Azpilcueta Navarro, 19 de setembro de 1553, II:9; José de Anchieta, 20 de março de 1555, II:161; e Antônio Blázquez, 4 de agosto de 1556, II:301.

envergonha, que há 12 anos que cá ando e não sei nada. Agora começo pelos nominativos por a arte para poder aprender”.¹²

Também é certo que o manual primitivo foi lapidado e retrabalhado ao longo das quatro décadas entre a primeira notícia e versão final. Foi um período, aliás, de avanços notáveis no estudo e ensino da língua geral da costa. Em 1565, o General dos Jesuítas sugeriu ao Provincial de Portugal, padre Leão Henriques, que encomendasse vocabulários em línguas nativas para que os missionários pudessem estudar antes mesmo de sair da Europa. Pouco depois, instituiu-se, no Colégio da Bahia, uma cadeira de “língua brasílica”, cujo lente mais marcante foi o padre Leonardo do Vale, “príncipe dos línguas”, de acordo com o provincial Marçal Beliarte, ao noticiar a morte do padre Leonardo em 1591. “Eloquentíssimo como Túlio, (...) até os índios se admiravam do seu talento e graça singular, com a qual serviu excelentemente a Deus e à Companhia”, escreveu Beliarte. Ao padre do Vale se atribui o famoso *Vocabulário na Língua Brasilica*, copiado e recopiado para o uso de aprendizes em todos os cantos da colônia e mesmo nos colégios inacianos da metrópole (Vale, 1952 [1622]). Segundo Beliarte, o padre Leonardo “compôs o ‘Vocabulário’ daquela língua, ótimo, abundante, e muito útil, com que é fácil aprender; e muitos sermões, a explicação do catecismo, e outros utilíssimos avisos para a educação e instrução dos Índios”.¹³ A despeito de sua popularidade entre os catequistas, o *Vocabulário* permaneceu inédito até a década de 1930. No entanto, quase foi ao prelo no final do século XVI, por iniciativa do mesmo provincial Beliarte, porém não chegou sequer a ser encaminhado aos censores, passo obrigatório para qualquer publicação na época. Pode-se aventar a hipótese da falta de recursos, uma vez que cabia aos “padres do Brasil” os custos da edição, conforme vem estampado no frontispício do *Catecismo* do padre Antônio de Araújo. Com poucas propriedades rentáveis – estas desenvolver-se-iam mais plenamente no decorrer do século XVII – os colégios alegavam uma crônica falta de recursos.

¹² João de Melo a Gonçalo Vaz de Melo, 13 de setembro de 1560 (Leite, 1956-60, III:283); Rui Pereira aos Padres e Irmãos de Coimbra, 15 de setembro de 1560, III:306; Antônio Pires aos Padres e Irmãos de Coimbra, 22 de outubro de 1560, III:310-311.

¹³ Estas informações constam das introduções de Serafim Leite à *Monumenta Brasiliae* (Leite, 1956-60, II:51*-53* e III:90*).

Ao que tudo indica, o *Vocabulário* circulou em múltiplas cópias manuscritas, cada qual introduzindo novos vocábulos e revisando as entradas originais. Obra contínua, o aprendizado das línguas indígenas exigia tanto a paciência quanto o engenho dos religiosos, que buscavam sistematizar um conhecimento sempre incompleto. Constituía também uma obra coletiva, como esclareceu Antônio de Araújo no prefácio de seu *Catecismo na Língua Brasileira*: o trabalho era “composto a modo de Diálogos por Padres Doutos e bons línguas da Companhia de Jesus” (Araújo, 1618). No final do século XVII, o padre Luís Mamiani descreveu a árdua tarefa de revisão de suas obras, um verdadeiro trabalho artesanal: “Quanto ao Catecismo e Vocabulário da língua dos bárbaros, a cuja impressão benignamente anuiu Vossa Paternidade, ainda o não pude enviar este ano para Lisboa, por lhe faltar a última demão; para isso veio muito a propósito a minha volta à Missão, pois fora dela dificilmente o poderia concluir. Ando a limá-lo com a ajuda de Deus, para sua glória e salvação das almas”. No que diz respeito ao processo de trabalho, contou com a ajuda de outros: “Além da experiência de doze anos de língua entre os índios (...) conferi com os nossos Religiosos línguas mais antigos e examinei índios de diversas aldeias e por derradeiro fui conferindo o presente Catecismo sentença por sentença com índios que tinham bastante capacidade para entender o meu significado e para conhecer a frase correspondente na sua língua”.¹⁴

Os instrumentos de tradução também serviam para entender o significado de práticas e percepções indígenas, conhecimento necessário para a obra missionária. Antônio de Araújo enxertou em seu *Catecismo Brasileiro* uma “Tabuada dos nomes do parentesco que há na língua Brasileira”, explicando que se tratava de uma “anotação sobre os nomes do parentesco, para inteligência das circunstâncias que podem ocorrer na Confissão” (Araújo, 1618, fls. 113-117). Outro exercício de grande utilidade foi executado pelo jesuíta sertanista Pero de Castilho, que em 1613 redigiu um extenso glossário Tupi-Português e Português-Tupi das partes do corpo humano. Chamou a atenção para as diferenças de abordagem, uma vez que os Tupi adotavam palavras diferentes de acordo com a primeira, segunda e terceira pessoa, além de outras inflexões particulares, como o vocábulo *canguera*, traduzido como “osso que já foi do corpo”. A

¹⁴ Carta de Luís Mamiani ao Padre Geral, 1695, citada no prefácio de Rodolfo Garcia a Mamiani (1942 [1698], xix-xx). Este mesmo processo de lapidação dos textos acontecia no Oriente, conforme

exemplo da tabuada do padre Araújo, este pequeno dicionário se declarava “muito necessário aos confessores que se ocupam no ministério de ouvir confissões” (Castilho, 1937 [1613]).

Novas Searas

Limando, repintando, aperfeiçoando, os jesuítas dedicavam-se como verdadeiros artesãos em seu esforço coletivo de desenvolver instrumentos para preparar novas gerações de missionários que iriam dar sequência à obra da conversão dos povos indígenas. No entanto, o balanço que deste se podia fazer no alvorecer do século XVII não figurava como muito promissor. Ao publicar seu extraordinário *Catecismo na Língua Brasileira*, Antônio de Araújo mostrou-se um tanto ambivalente em sua avaliação do resultado de mais de meio século de intensas relações entre missionários e índios ao longo do litoral brasileiro, da Paraíba à Capitania de São Vicente. Resultado misto, pois, se a “comunicação dos nossos com os naturais em todas as partes do mundo” foi importante na sistematização e mesmo na conservação de línguas nativas, no litoral brasileiro este processo de construção contrastava com o processo de destruição da população indígena, que sofreu um declínio vertiginoso neste mesmo período. Graças aos esforços dos padres, escreveu Araújo, “já não são os línguas de todo acabados, como quase o são os Índios em as mais das Capitanias”. Por outro lado, o autor também se mostrava esperançoso porque, com “o novo descobrimento do Maranhão”, se abria uma nova seara, onde os missionários iriam espalhar o Evangelho munidos não apenas da palavra de Deus, como também de uma língua indígena e de uma larga experiência de tradução (Araújo, 1618, prólogo).

Em quase todas as frentes, foi a língua geral que serviu para estabelecer um campo de mediação entre índios das mais diversas origens étnicas e linguísticas e os missionários. A rápida expansão da língua pela Amazônia nos séculos XVII e XVIII constituiu um elemento crucial nos projetos coloniais portugueses, tanto na sua dimensão missionária quanto nas atividades conduzidas por interesses particulares. Afinal de contas, durante este período houve o deslocamento maciço de populações nativas através das tropas de resgate egressas de São Luís e Belém e dos “descimentos” organizados

pelos missionários, reproduzindo o sistema de aldeias existente nas capitâncias do Brasil. A exemplo do litoral brasileiro no século XVI, as primeiras missões no Maranhão e Grão-Pará abrigavam populações tupis envolvidas no processo de conquista, porém o rápido declínio demográfico, em razão de epidemias, fugas e espoliação por parte dos colonos particulares, favoreceu o seu “ressarcimento” mediante a introdução de grupos descidos de várias regiões na Bacia Amazônica. Conforme observou o jesuíta João Daniel no século XVIII, os Tupinambá passaram a conviver com Nhengaíba (referência à “fala má”, usada por índios de “língua travada”, em oposição à “fala boa”, ou Nhengatu) da Ilha do Marajó, após o acordo de paz conduzido por Antônio Vieira na década de 1650, e “com outras mui diversas nações”. O idioma das missões afastou-se cada vez mais da “língua geral tupinambá” e ficou tão “viciada e corrupta que parece outra língua diversa” (Daniel, 1976 [c. 1760]).¹⁵

A abertura das missões na Amazônia estimulou a produção e publicação de novos manuais e catecismos, a começar pela *Arte da Língua Brasileira* do padre Luís Figueira, impressa em Lisboa em 1621 e reeditada em 1687. Neste mesmo período, o catecismo de Antônio de Araújo teve uma nova edição, agora com o título *Catecismo Brasileiro da Doutrina Cristã* (1686), com acréscimos do padre Bartolomeu de Leão, e, no ano seguinte, foi publicado o *Compêndio da Doutrina Cristã na Língua Portuguesa e Brasileira* do experiente missionário João Felipe Bettendorf que, apesar de buscar uma proximidade com a língua geral da costa, já contemplava a vulgarização dessa língua em seu uso pelos índios e mestiços do Estado do Maranhão. De fato, uma outra versão manuscrita do *Compêndio*, arquivada na Universidade de Coimbra, avisa no título que a doutrina cristã encontra-se “traduzida em língua irregular e vulgar usada nestes tempos” (Edelweiss, 1969, 138-158).

Houve, igualmente, importantes experiências de tradução em outras línguas nos séculos XVII e XVIII, sendo talvez a mais notável a breve porém expressiva tentativa de transformar diversos grupos kariris em cristãos, sobretudo nas missões espalhadas ao longo do rio São Francisco.¹⁶ Segundo o jesuíta Luís Mamiani, autor de um notável

¹⁵ Sobre as tropas de resgate e descimentos, ver Monteiro (1991, 137-168) e Alden (1983).

¹⁶ A envolvente história destas missões é um dos principais objetos do extraordinário estudo de Cristina Pompa (2001), que traz uma pletora de novas informações e perspectivas sobre a dimensões

catecismo e de um vocabulário nessa língua, os missionários “não satisfeitos do que tinham obrado com os índios marítimos da língua geral, penetraram os sertões interiores deste Brasil, para reduzir ao rebanho de Cristo também os índios bravos e tapuias, e os primeiros que tiveram essa sorte foram os da nação a que vulgarmente chamamos dos Kiriris” (Mamiani, 1942 [1698], prefácio sem paginação). Este experimento produziu dois catecismos bilingues, o primeiro de um jesuíta e o segundo de um capuchinho, ambos documentos preciosos para a avaliação das relações entre missionários e índios. Publicado em 1698 na oficina de Miguel Deslandes, o *Catecismo* de Mamiani destinava-se “para os missionários novos serem ouvidos e entendidos dos índios, que é o fim principal que se pretende, pois por falta dele não se declaram aos índios muitos mistérios e muitas coisas necessárias a um Cristão”. Já o *Katecismo Indico da Lingua Kariri*, de Bernardo de Nantes, editada pelo mesmo impressor em 1709, parece ter sido orientado para o benefício dos próprios índios. Pelo menos é o que se depreende da advertência ao leitor que prefacia a obra, quanto ele afirma que os índios, “já filhos da Igreja, estão sem dúvida a estas horas pedindo se lhes parta o pão da Doutrina Cristã em sua língua” (Bernardo de Nantes, 1709, prefácio sem paginação).¹⁷

Tanto o catecismo de Mamiani quanto o de Bernardo de Nantes tomaram por base as fórmulas e o conteúdo dos manuais ibéricos, que haviam passado por uma enorme difusão com a expansão da imprensa. Permanecia o desafio, contudo, de adaptar os elementos da doutrina para os ouvintes nativos que, a despeito dos precedentes estabelecidos entre os Tupi do litoral, pareciam exigir cuidados especiais, sobretudo levando em conta dificuldades na pronúncia. Nos trabalhos entre os Tupi, os diálogos escritos nos catecismos eram completados pelo diálogo direto entre missionários e índios, buscando definir os termos da mediação intercultural. O irmão José de Anchieta, escrevendo de São Vicente em 1563, relatou uma dessas trocas na conversão de um índio velho na vila de Itanhaém, no litoral sul da Capitania. “Dando-lhe, pois, a primeira lição, de ser um único Deus todo poderoso que criou todas as coisas etc., logo se lhe imprimiu

religiosa, linguística, ritual e simbólica das relações entre missionários e índios no sertão nos séculos XVII e XVIII.

¹⁷ Receoso de ter sua obra considerada inútil, Bernardo chamou a atenção no mesmo prefácio para a diferença entre os Kariris Dzubucua e os Quipéia, cujas línguas guardavam a mesma diferença que existia entre o português e o castelhano.

na memória, dizendo que ele rogava muitas vezes que criasse os mantimentos para o sustento de todos, mas que pensava que os trovões eram este Deus, embora agora que sabia existir outro Deus verdadeiro sobre todas as coisas, que rogaria a ele chamando-lhe Deus Padre e Deus Filho. Porque dos nomes da Santa Trindade, estes dois somente pude tomar, porque se lhe podem dizer em sua língua, mas o Espírito Santo, para este nunca achamos um vocábulo próprio nem circunlóquio bastante, e apesar de que não o sabia nomear porém sabia crer...”¹⁸

Os catecismos para os índios Kariri também eram salpicados de neologismos, não só em português, como na própria língua geral. Em sua explicação da pronúncia, Mamiani chamava a atenção para a introdução de neologismos: “Advirto por último, que por faltar nesta língua vocábulos que expliquem com propriedade o significado de algumas palavras que se usam nas Orações, Mistérios da Fés e outras matérias pertencentes a ela, usamos das mesmas vozes portuguesas ou latinas, como se introduziu nas outras línguas de Europa; pois da hebréia e grega passaram aos latinos, dos latinos passaram às outras nações da Europa como são Ave, Salve, Sacramentos, Trindade, etc.” (Mamiani, 1942 [1698], prefácio sem paginação). Ademais, ao invés da adaptação de um termo proveniente da cosmologia kariri, optou-se pelo vocábulo Tupã para designar o Deus cristão, *anhí* para designar alma, *karai* para designar branco, *tapwinhua* (de *tapanhuno*, na língua geral) para designar escravo africano, entre outros. Outros termos faziam ligeiras adaptações do português para acomodar a pronúncia nativa: é o caso de *cruçá* (cruz), *padzú* (pai ou padre), *missá* (missa) e *santuá* (santos). Chama a atenção, ainda, algumas diferenças entre os catecismos jesuítico e capuchinho que, apesar de muito semelhantes em seu respectivo conteúdo, fizeram opções semânticas diferentes para alguns conceitos de fundamental importância. Assim, ao passo que Mamiani optou por um vocábulo kariri para designar anjos (*idzeró*), frei Bernardo preferiu usar o termo em português. Ambos os catecismos, contudo, traçaram equivalências nativas para o Paraíso (*Arákié*) e o inferno (*nhewó*) e, a exemplo da experiência com os Tupi, fizeram questão de nativizar o Demônio.

Quanto ao modo de usar seu catecismo, Mamiani esclareceu que lançou mão de diálogos, “por ser o modo mais usado e fácil para ensinar a Doutrina Cristã”. No entanto,

¹⁸ Carta de José de Anchieta a Diego Laynes, 16 de abril de 1563 (Leite, 1956-60, III:561).

“não é necessário que os índios aprendam todas as respostas, pois não são capazes disso, mas somente as orações e as respostas das perguntas gerais da Doutrina...” Grande parte dos diálogos seguia o modelo ibérico, porém o autor incorporou várias adaptações interessantes para tornar o conteúdo mais palpável para os índios, correndo o risco no entanto de estimular a emergência de cultos nativos com agenda própria. Por exemplo, num diálogo voltado para a explicação da crença em Deus (*itú Tupã*), Mamiani buscava deixar claro a distinção entre a adoração do salvador e a adoração de objetos:

Mestre: É bom que adoreis a Cruz?

Discípulo: Sim.

Mestre: A quem adorais? Por ventura a mesma cruz de pau?

Discípulo: Não. Vendo a Cruz lembramo-nos de JESU Cristo, que nela morreu por amor nosso, por isso adoramos nela a JESU Cristo (Mamiani, 1942 [1698], 30).

Esta censura da adoração dos objetos tem base nas Escrituras, sem dúvida, porém guarda um significado especial no contexto das missões americanas, nas quais cultos a paus e pedras surgiam a contrapêlo dos ensinamentos jesuíticos. Mamiani retomou esse lembrete nos diálogos, fazendo o catecúmeno afirmar que entendia o conteúdo simbólico das imagens sacras: “Não adoro o pau, a pedra, ou o barro; mas unicamente adoro aos Santos figurados naquelas imagens de pau, de pedra e de barro” (Mamiani, 1942 [1698], 31).

Uma parte importante dos ensinamentos dos mistérios da fé detinha-se em diálogos mais abstratos trazendo elementos da cosmogonia e escatologia cristãs. O diálogo sobre os mandamentos, no entanto, era bem mais explícito em sua repressão ao modo de ser tradicional dos Kariri, mostrando que a conversão implicava não apenas na abertura para o novo como também e sobretudo no abandono das práticas culturais precoloniais. Assim, quando o Mestre pede ao Discípulo uma explicação do primeiro mandamento, não fica satisfeito com uma simples resposta cristã. Pede mais, recebendo a seguinte resposta: “Manda também que não demos crédito às observâncias vãs e abusões dos nossos avós porque havemos de crer em um só Deus”. Atiçada a curiosidade do Mestre, o diálogo continua:

Mestre: Contai-me algumas destas abusões para guardamo-nos delas.

Discípulo: Curar os doentes com assopro; Curar de palavra, ou com cantigas; Pintar o doente de genipapo, para que não seja conhecido do diabo e o não mate; Espalhar cinza à roda da casa aonde está um defunto, para que o diabo daí não passe a matar outros; Botar cinzas no caminho, quando se leva um doente, para que o diabo não vá atrás dele; Esfregar uma criança com porco do mato e lavá-la com Aloá, para que, quando for grande, seja bom caçador e bom bebedor; Não sair de casa de madrugada, para não se topar com a bexiga no caminho; Fazer vinho, derramá-lo no chão e varrer o adro da casa para correr com as bexigas (Mamiani, 1942 [1698], 84-85).

É interessante este diálogo porque denuncia um mundo em pleno rebuliço, onde a desordem instaurada pela presença europeia, com a introdução de contágios e de uma mortalidade exacerbada, colocava em confronto sistemas de cura e de crença. Os detalhes sobre as práticas rituais ligadas à doença e à morte não se referem, obviamente, a coisas do passado, superadas pela nova comunidade cristã que desabrochava nas aldeias missionárias. Pelo contrário, constituíam traços persistentes que mostram alguns dos limites do processo de conversão.

O padre Mamiani também aproveitou outros mandamentos para comentar aspectos da transformação dos Kariri em índios. No caso do terceiro mandamento, por exemplo, a explanação do discípulo mostra um esforço em caracterizar atividades cotidianas em categorias de trabalho. “No Domingo e dia santo não se trabalha na roça; não se levanta nem se cobre a casa; não se cortam paus no mato; não se cose; não se fia; enfim se deixa todo o trabalho.” O que se faz nesses dias, em suma, é ouvir missa, rezar e escutar a pregação do padre. “Tudo isso é melhor do que beberem vinho e fazerem seus folguedos”. Contudo, a questão do trabalho era determinada não apenas no âmbito da missão mas no contexto mais amplo da colonização, como ensina o diálogo: diferentemente dos brancos, os índios não “são obrigados a deixar de trabalhar todos os dias santos”, porque na primeira metade do século XVI o papa Paulo III “concedeu [uma bula] aos índios para que possam trabalhar em alguns dias santos”.

A explicação do quinto mandamento é mais interessante ainda, proibindo que se mate “o nosso próximo ou com flecha, ou com faca, ou com pau, ou com peçonha”. Contudo, o castigo com a pena de morte não é considerado pecado, lembrando aos índios que a autoridade divina tinha seus prepostos na justiça colonial:

Mestre: Pecam logo também os que governam, quando mandam enforcar ou cortar a cabeça, ou por na cadeia os malfeitores?

Discípulo: Não pecam, porque os Governadores estão em lugar de Deus, o qual comunicou-lhes o poder para castigar os malfeitores. Assim também os pais e mães podem castigar seus filhos e é bem açoitá-los para largarem os ruins costumes.

Conforme esse últimos diálogos sugerem, a conversão podia significar, para os índios, muito mais que uma experiência religiosa: tratava-se da aquisição de um idioma capaz de traduzir os sentidos e os limites da dominação colonial. Assim, longe de um simples mecanismo de dominação, a conversão estabelecia um campo de mediação determinando não apenas os contornos da submissão dos índios como também oferecendo instrumentos para a contestação (Rafael, 1988, 7). Não é por acaso que entre as principais lideranças de movimentos de subordinação e de insurreição várias tinham suas raízes numa experiência nas missões e até mobilizaram um discurso profético cristão. É o caso da célebre “Santidade de Jaguaripe”, movimento profético que eclodiu no Recôncavo baiano nas últimas décadas do século XVI, liderado por um índio que havia sido cristianizado pelos jesuítas na aldeia de Tinharé, na Bahia, ou da revolta liderado por Amaro, oriundo de uma aldeia missionária no Pernambuco, que incitou a revolta dos chefes tupinambás através da simulação da leitura de cartas escritos em português.¹⁹

Nas linhas e entrelinhas dos catecismos, e no dia a dia das missões, vem à tona a tensão entre o projeto jesuítico de transformar os índios num rebanho inerme e os

¹⁹ Sobre a santidade, ver Vainfas (1995). O incidente envolvendo Amaro é narrado em Berredo (1989 [1749]).

projetos dos índios de manter elementos cruciais do seu modo de ser.²⁰ No que diz respeito aos Tupi da costa e aos Kariri do sertão, nenhum dos projetos parece ter vingado, mesmo porque o prognóstico lúgubre de Antônio de Araújo, de que a língua tupi persistiria muito mais que os próprios índios do litoral, também se confirmava entre os Kariri. Mas a história que estes registros contam é mais rica e surpreendente. Instrumentos de tradução, os catecismos, vocabulários e artes de gramática traduziam mais que as palavras: traduziam tradições, algumas que deixaram de existir, outras que se alteraram de modo irreconhecível e outras ainda que até hoje merecem o nosso reconhecimento e respeito.

²⁰ Para uma brilhante releitura desse embate nas missões tupinambás no século XVI, ver Viveiros de Castro (1992).

Entre o Etnocídio e a Etnogênese *Identidades Indígenas Coloniais*¹

EM SUA *HISTÓRIA DO BRASIL*, ESCRITA EM 1627 porém impressa apenas no início do século XX, Frei Vicente do Salvador faz menção à obra de um certo D. Diego de Avalos, “vizinho de Chuquiabue no Peru”, que traçava as origens dos índios americanos à Península Ibérica, mostrando as possibilidades e os limites das fantasias que o descobrimento do Novo Mundo suscitava. Existia uma gente bárbara, segundo D. Diego, integrada por comedores de carne humana, que habitavam uma região serrana da Andaluzia. Dizimados pelos espanhóis em guerras, alguns poucos remanescentes deixaram aquela terra e “embarcaram para onde a fortuna os guiasse”, passando primeiro pelas Canárias, depois Cabo Verde e, finalmente, Brasil. “Saíram dois irmãos por cabos desta gente, um chamado Tupi e outro Guarani; este último, deixando o Tupi povoando o Brasil, passou a Paraguai com sua gente e povoou o Peru” (Salvador, 1982 [1627], 77).²

Frei Vicente não deu o menor crédito a este relato fantástico, mas aproveitou para afirmar que tinha a certeza de que os povos indígenas originaram de outro lugar que não a América, “porém donde não se sabe, porque nem entre eles há escrituras, nem houve algum autor antigo que deles escrevesse”. Ao localizar a origem dos índios em algum recanto remoto da Espanha, D. Diego talvez procurasse dizer alguma coisa a respeito da unidade da espécie humana, refletindo sobre a proximidade antiga entre os índios e os colonizadores. Ao mesmo tempo, no entanto, fornecia uma narrativa – de forma

¹ Texto inédito, uma versão muito diferente foi preparada para o Colóquio “Tempo Índios”, realizado no Museu Nacional de Etnologia em Lisboa em 2000. Agradeço o convite de Joaquim Pais de Brito que ocasionou a elaboração deste trabalho.

² Não consegui localizar outras referências a este autor. Possível erro do copista, Chuquiabue deve ser uma referência a Chuquisaca, no Alto Peru (Bolívia), local próximo ao Paraguai: daí a referência aos Guarani. De qualquer modo, a menção pelo frei Vicente certamente decorre do fluxo de notícias que acompanhavam as mercadorias dos *peruleiros*, comerciantes portugueses que frequentavam o Peru e o Alto Peru neste período (cf. Alencastro, 2000, 110-112).

encapsulada – da conquista dos povos ameríndios, mais precisamente dos Tupi do Brasil e dos Guarani do Paraguai, entre os quais o canibalismo, o despovoamento e a migração foram elementos marcantes. De qualquer modo, a versão do colono espanhol é tão interessante pelo seu conteúdo específico quanto pela sua explicação da origem dos nomes étnicos para os povos indígenas da América colonial. Perseguidos, dizimados, seus remanescentes afugentados, os povos que se recompuseram no Novo Mundo tomaram o nome de seus chefes como autodenominação. Ademais, a composição específica das etnias, no aval de D. Diego, havia sido fruto de um processo histórico de contato e de conquista.

Na exata contramão desse registro europeu, surgiu um relato mais ou menos coêvo na *História da Missão dos Padres Capuchinhos*, do francês Claude d'Abbeville, reproduzindo o notável discurso de Momboré-uaçu, um ancião tupinambá na ilha de São Luís:

*Vi a chegada dos portugueses em Pernambuco e Potiú (...) De início, os portugueses não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nós devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e edificar cidades para morarem conosco. **E assim parecia que desejavam que constituíssemos uma só nação.** Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E para isso eram necessários pai [isto é, padres]. Mandaram vir os padres; e estes ergueram cruzes e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem eles nem os pai podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. E, assim, se viram constrangidos os nossos a fornecer-lhos. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação; e com tal tirania e crueldade a trataram, que*

os que ficaram livres foram, como nós, forçados a deixar a região (Abbeville, 1975 [1614], 115, ênfase minha).

Do mesmo modo que o frei Vicente contestou a veracidade das afirmações de D. Diego, poder-se-ia duvidar da autenticidade do relato de Momboré-uauçu: afinal de contas, segundo o historiador capuchinho que transcreveu a narrativa, o ancião era velho mesmo, contando nada menos que 180 anos de idade. Chama a atenção, no entanto, a maneira pela qual se reconstituía a conquista a partir de uma perspectiva indígena. “[P]arecia que desejavam que constituíssemos uma só nação”: esta foi a leitura que os Tupinambá fizeram nos primórdios do contato, quando as relações pareciam obedecer a lógica da sociedade indígena. Não contentes com isso, os novos aliados começaram a subverter as expectativas dos índios, interferindo diretamente nos domínios do parentesco, da guerra e, com a presença cada vez maior dos padres, no do sagrado. A busca insaciável por escravos – aqui, de maneira significativa, a missão jesuítica é apresentada como forma de escravidão – primeiro envolvia os índios como fornecedores de escravos através da guerra e depois submetia os membros do próprio grupo ao cativo. Para preservar a liberdade, restava-lhes apenas a opção de “deixar a região”.

Este mesmo tipo de análise já foi realizado, há bastante tempo, por Florestan Fernandes (1975a). Entretanto, prisioneiros das estruturas que o etnólogo construiu em seu meticuloso modelo funcionalista, os Tupinambá de Florestan só sobreviveriam ao impacto da conquista através da migração, como haviam feito os grupos egressos de Pernambuco que teriam reconstituído a coesão tribal em lugares distantes da presença européia. Nesse sentido, davam as costas à história para não ser vítima dela.

Mas há outras leituras possíveis. Cresce, na bibliografia etnohistórica das Américas, a idéia de que o impacto do contato, da conquista e da história da expansão européia não se resume apenas na dizimação de populações e na destruição de sociedades indígenas. Esse conjunto de choques também produziu novas sociedades e novos *tipos* de sociedade, como bem apontam Stuart Schwartz e Frank Salomon (1999, 2:443). De acordo com Guillaume Boccarda (2000), “vêm sendo amplamente reconhecidos o caráter construído das formações sociais e das identidades, assim como o dinamismo das culturas e ‘tradições’”. Desta feita, esse autor busca dismantelar a radical oposição entre “pureza originária/contaminação pós-contato”, binômio que teima em resistir, sublinhando-se o

processo contínuo de inovação cultural. Lançando mão de noções tais como “etnogênese”, “etnificação” e “mestiçagem”, Bocarra fornece um roteiro bastante instigante para se pensar os processos de transformação desencadeados pela conquista ou, melhor dizendo, pela expansão européia. Para outros autores, como Neil Whitehead (1993b, 285), estes processos de transformação enfeixam fenômenos bem distintos, “abrangendo desde a total extinção de certas formações étnicas, à persistência de outras, à invenção de outras ainda”.

Cada vez mais presente nestas abordagens, o termo “etnogênese” ganha novos sentidos quando pensado enquanto articulação entre processos endógenos de transformação e processos externos introduzidos pela crescente intrusão de forças ligadas aos europeus. Na introdução de sua coletânea sobre a etnogênese, o antropólogo Jonathan Hill (1996, 3) propõe uma abordagem que vai além de uma definição tributária da antropologia cultural norte-americana, na qual seria a “origem histórica de um povo que se auto-define a partir de seu patrimônio sociocultural e linguístico”. Para Hill, trata-se também das estratégias culturais e políticas de atores nativos, buscando “criar [e renovar] identidades duradouras num contexto mais abrangente de discontinuidades e de mudanças radicais”. Colocado de outra maneira, para apreender os processos culturais em jogo, não se pode tratar as sociedades indígenas como culturas locais em isolamento; no entanto, Hill, evidentemente em reação a teses globalizantes que, apesar de datadas, se mostram ainda bastante resistentes, adverte que não se pode entender as formas específicas de etnogênese apenas a partir das relações entre sociedades subalternas e as estruturas de dominação e de poder. Assim, escreve Hill, “[p]ara além das lutas de um povo para manter a sua existência diante de uma história caracterizada por mudanças radicais e, no mais das vezes, imposta de fora para dentro, a etnogênese também está enraizada nos conflitos internos e entre povos indígenas e afro-americanos”.

Acompanhando a abordagem de Bocarra, que trabalha mais especificamente sociedades em situações de “fronteira”, Gary Clayton Anderson (1999, 4) enfatiza “a ação consciente [*agency*], a contestação e a criatividade cultural indígena” na resposta à presença espanhola nas fronteiras setentrionais da colônia. Segundo o autor, a etnogênese está radicada no processo no qual “pequenos bandos transformaram as suas culturas para se unir a outros grupos, abandonando as suas línguas, suas práticas sociais e mesmo

processos econômicos para atender as demandas da nova ordem”. Tais processos envolviam a incorporação de elementos de outras etnias (no caso dos cativos, por exemplo) bem como a “reinvenção e incorporação” de práticas e de tecnologias dos europeus, como o cavalo e o comércio. O autor também ressalta de forma interessante a questão da “distribuição de recursos”, mostrando como as hierarquias sociais foram reorientadas na consolidação de poder e riqueza por certos segmentos, como entre os mais velhos, por exemplo, ou entre os caciques. Inovador, o livro de Anderson mostra como se pode trabalhar com fontes “externas” para estabelecer algumas pistas sobre as posturas e as transformações das sociedades nativas face ao avanço dos europeus.

Esta perspectiva é importante à medida que busca sublinhar a dinâmica interna dos processos de “reação à conquista”, porém se distanciando da abordagem de Florestan Fernandes que pressupunha o restabelecimento do “equilíbrio do sistema organizatório tribal” como a chave da sobrevivência étnica plena (Fernandes, 1975a). No entanto, se as novas perspectivas passam a enfatizar a ação consciente e criativa de atores nativos, ação essa informada tanto por cosmologias arraigadas quanto por leituras da situação colonial, ainda falta definir mais claramente quais são as unidades sociais relevantes, antes e depois da chegada dos europeus. Eduardo Viveiros de Castro (1993, 32), em sua excelente crítica ao livro *História dos Índios no Brasil*, chama a atenção para esta problemática, observando que “[o] congelamento e o isolamento das etnias é um fenômeno sociológico e cognitivo pós-colombiano”. Para Viveiros de Castro, a atribuição de etnônimos era “fruto de uma incompreensão total da dinâmica étnica e política do *socius* ameríndio”, incompreensão essa fundamentada num conceito “substantivista e ‘nacional-territorialista’”, longe da “natureza relativa e relacional das categorias étnicas, políticas e sociais indígenas”. Neste sentido, pelo menos para as terras baixas da América do Sul, o mosaico etno-histórico do mapa pós-contato contrasta com um panorama pré-colombiano que mais se assemelha a um caleidoscópio.

Mas, se a essencialização das categorias étnicas foi fruto de um equívoco, este equívoco trazia uma certa intencionalidade. Na verdade, a operação colonial de classificar os povos subordinados (ou potencialmente subordináveis) em categorias naturalizadas e estanques – condição fundamental da dominação colonial, como bem lembra Nicholas Dirks (“Foreword” in Cohn, 1996, xi) – remete àquilo que Boccara

chama de “etnificação” ou, para outros, “tribalização”. Aspecto fundamental na formação de alianças e na determinação das políticas coloniais – mesmo em áreas “centrais” como no México ou no Peru, diga-se de passagem – a tendência de definir grupos étnicos em categorias fixas serviu não apenas como instrumento de dominação, como também de parâmetro para a sobrevivência étnica de grupos indígenas, balizando uma variedade de estratégias geralmente enfiadas num dos pólos do inadequado binômio acomodação/resistência. Isto vem obrigando os estudiosos a tratar o cipoal de etnônimos com mais cautela e rigor, sobretudo no que diz respeito à relação entre as formas sociais pré-coloniais e as unidades sociais posteriores à instalação de populações européias e africanas nas Américas.

Neste sentido, há uma relação intrínseca entre a classificação étnico-social imposta pela ordem colonial e a formação de identidades étnicas. É importante lembrar, no entanto, que as identidades indígenas se pautavam não apenas em relação às origens pré-coloniais como também em relação a outras categorias – indígenas ou não – que gestaram no contexto colonial das Américas. Pode-se começar pelos próprios europeus, tão unos e diversos: faz-se necessário sublinhar não apenas os jogos identitários que diferenciavam as potências européias no Novo Mundo (cf. Seed, 1995 e Perrone-Moisés, 1997) como também as clivagens internas a cada unidade “nacional”. Na América Portuguesa – não diferente da América Espanhola – pesavam as distinções definidas a partir das origens religiosas (com a presença importante de cristãos novos), da noção de pureza de sangue e da condição social. Do mesmo modo, outro fenômeno pouco estudado de um ponto de vista antropológico diz respeito às origens étnico-nacionais diversas entre os jesuítas que atuavam nas missões, objeto de uma acirrada controvérsia no século XVII e condição subjacente a práticas de catequese distintas.³

Finalmente, é preciso prestar mais atenção às novas categorias sociais que foram constituídas no bojo da sociedade colonial, sobretudo os marcadores étnicos genéricos, tais como “carijós”, “tapuios” ou, no limite, “índios”. Se estes novos termos no mais das

³ No Brasil, esta diferença se manifestava claramente nas missões entre os Kariri nos séculos XVII e XVIII (Pompa, 2001), e merece ser estudado em outros lugares, sobretudo na Amazônia da primeira metade do século XVIII. A disputa entre missionários portugueses e “estrangeiros” também foi central à história das missões orientais, nas quais alguns jesuítas italianos chocavam a ortodoxia dos portugueses com práticas “transculturais”, isto é, adotando costumes nativos. Ver, entre outros, Alden (1996, esp. 267-272).

vezes refletiam as estratégias coloniais de controle e as políticas de assimilação que buscavam diluir a diversidade étnica, ao mesmo tempo se tornaram referências importantes para a própria população indígena. Assim, os índios coloniais buscavam forjar novas identidades que não apenas se afastavam das origens pré-coloniais, como também procuravam se diferenciar dos emergentes grupos sociais que eram frutos do mesmo processo colonial, o que se intensificou com a rápida expansão do tráfico transatlântico e o correspondente aumento de uma população africana e afrodescendente. Com o crescimento destes outros setores populacionais, parece ter havido uma crescente estigmatização dos índios, separados de e opostos a outras categorias étnicas e fenotípicas, tais como brancos, mestiços, negros (Sider, 1994, 112). Seria precipitado, no entanto, chegar a uma conclusão definitiva sobre este processo na América Portuguesa, mesmo porque ainda sabemos pouco sobre as relações tão ambíguas quanto complexas que existiam entre sociedades indígenas e quilombos, por exemplo, ou entre escravos índios e escravos africanos.⁴

Etnocídio

Na época em que Diego de Avalos, Momboré-uçu e frei Vicente do Salvador narraram as suas histórias, o litoral brasileiro já havia passado por uma terrível hecatombe. A exploração, comércio e colonização dos europeus na América desencadearam transformações profundas nas sociedades indígenas através de diversos mecanismos, alguns implementados conscientemente, outros introduzidos sem a mesma intencionalidade. No Brasil, o tríplice avanço dos soldados d'el Rei, dos soldados de Cristo e, sobretudo, dos soldados microscópicos de uma invasão de patógenos afetou radicalmente a inúmeras sociedades, sobretudo os diferentes grupos Tupi da Costa. Certamente o fator que mais atingiu as sociedades da orla marítima no decorrer do século XVI foi o alastramento de doenças antes desconhecidas nas Américas, manifestando-se de maneira mais brutal e impiedosa nos repetidos surtos epidêmicos que ceifavam a vida de milhares de vítimas.

⁴ Embora não tenha atingido o patamar dos estudos sobre o Caribe e as Guianas, este tema tem sido objeto de vários trabalhos interessantes recentemente. Ver, por exemplo, a coletânea organizada por Gomes (1999). No que diz respeito à aproximação entre antropologia e história no estudo de comunidades indígenas e de “remanescentes” de quilombos, veja-se o instigante artigo de Arruti (1997).

Conforme lembra Neil Whitehead (1993b, 288-291), é preciso matizar as ondas destrutivas das doenças epidêmicas em termos temporais e espaciais. Segundo ele, os autores que enfatizam tão somente a dimensão trágica do despovoamento tendem a “imputar um caráter demasiadamente uniforme ao alastramento das epidemias”, deixando de lado fatores importantes que ora intensificavam, ora amenizavam a transmissão de patógenos. Dentre esses fatores, as diferenças ecológicas, os padrões de alimentação e, sobretudo, as “respostas ativas” dos indígenas às epidemias podiam determinar diferenças significativas no desfecho dos contágios. Do mesmo modo, diferentes regimes de trabalho ou de missionação condicionaram a ação e o impacto das doenças, produzindo escalas bastante diferenciadas de mortalidade (Newson, 1985).

Um ponto crucial apontado por Whitehead diz respeito à defasagem entre os primeiros contatos e os principais episódios epidêmicos que assolaram as populações do litoral. Ao mesmo tempo, porém, é admissível supor que o inverso fosse verdadeiro também, isto é, que algumas sociedades indígenas conheceram as doenças antes do contato direto com portadores europeus, mestiços ou africanos. Seja como for, no litoral brasileiro do século XVI o contato direto já havia atravessado cinco décadas antes da eclosão das primeiras pandemias. Longe de constituir um variável independente no despovoamento do litoral, a mortalidade provocada por doenças contagiosas atingiu seus pontos mais altos quando conjugada com outras mudanças importantes nas relações entre colonizadores e índios. Afinal de contas, foi na esteira das ofensivas bélicas promovidas pelo governador Mem de Sá e do processo concomitante de deslocamento das populações indígenas para as aldeias missionárias que ocorreram as primeiras grandes epidemias, com destaque para o alastramento da varíola pelo litoral de Pernambuco a São Vicente em 1562-63 (Dean, 1984; Alencastro, 2000, 127-133; e Monteiro, 1999, esp. 996-1009).

As doenças letais semearam a desordem entre a população nativa, sobretudo naquela subordinada aos missionários e aos colonos. Anchieta, rememorando este grande surto epidêmico, escreveu em 1584:

No mesmo ano de 1562, por justos juízos de Deus, sobreveio uma grande doença aos Índios e escravos dos Portugueses, e com isto grande fome, em que morreu muita gente, e dos que ficavam vivos muitos se vendiam e se iam meter por casa dos Portugueses e se fazer escravos, vendendo-se

por um prato de farinha, e outros diziam, que lhes pusessem ferretes, que queriam ser escravos: foi tão grande a morte que deu neste gentio, que se dizia, que entre escravos e Índios forros morreriam 30.000 no espaço de 2 ou 3 meses (Anchieta, 1988, 364).

No mesmo relato, Anchieta buscou quantificar a dramática queda na população da Bahia:

A gente que de 20 anos a esta parte é gastada nesta Baía, parece coisa, que se não pode crêr; porque nunca ninguém cuidou, que tanta gente se gastasse nunca, quanto mais e tão pouco tempo; porque nas 14 igrejas, que os padres tiveram, se juntaram 40.000 almas, estas por conta, e ainda passaram delas com a gente, com que depois se forneceram, das quais se agora as três igrejas que há tiverem 3.500 almas será muita (Anchieta, 1988, 385).

Infelizmente, sabemos relativamente pouco a respeito das respostas dos Tupi aos surtos epidêmicos.⁵ As cartas dos jesuítas no início da colonização dizem algo sobre a percepção dos índios com relação à origem das doenças, claramente associada à presença dos padres. Pouco depois de chegar no Brasil, o padre Manuel da Nóbrega se espantou não apenas com a frequência das doenças entre a população batizada pelos jesuítas, mas também e sobretudo com a acusação veiculada pelos “feiticeiros”, ou xamãs, de que os missionários infligiam a doença com a água do batismo e causavam a morte com a doutrina. Um pouco mais tarde, de acordo com a descrição do padre Francisco Pires, os índios começaram a tomar atitudes para evitar os missionários de vez: “fugiam os gentios [dos padres e irmãos] como da morte e despejavam as casas e fugiam para os matos; outros queimavam pimenta por lhes não entrar a morte em casa. Levavam cruz alevantada a que haviam grande medo e vinham alguns ao caminho a rogar aos Padres que lhes não fizessem mal, que passassem de largo mostrando o caminho e, tremendo como a verga, não queriam ouvir as pregações”. Uma dimensão do terror que as

⁵ Um excepcional exercício nesse sentido, enfocando as interpretações dos Ianomami referente às epidemias associadas diretamente à ação e magia dos brancos, é o texto de Albert (1992).

epidemias traziam está inscrita na dramática palavra tupi para a varicela: catapora, o “fogo que salta” (cf. Alencastro, 2000, 129).

Para além da ação dos missionários que, no afã de proteger os índios, semeavam as condições para a sua destruição, outras atividades coloniais também espalhavam os contágios pelos sertões da América. Egressos de São Paulo, Salvador, São Luís e Belém, os sertanistas que palmilharam o interior em busca de escravos e de riquezas minerais constituíram os principais agentes do contato durante os primeiros séculos da colonização. Se os relatos coêvos e modernos tendem a realçar a violência das bandeiras e das tropas de resgate como fator de despovoamento, não se pode desprezar a ação das doenças nesses movimentos de grande envergadura. Muitas vezes foi depois de uma epidemia que se organizava as grandes expedições; do mesmo modo, a introdução de elevados números de cativos ou de catecúmenos doentios contribuía para a insalubridade pública nas unidades coloniais (Monteiro, 1991). Alguns autores, como Sérgio Buarque de Holanda, chegaram a sugerir que os paulistas colocavam os recém egressos do sertão numa espécie de quarentena, menos por precaução epidemiológica do que para efeitos de controle social e de redistribuição posterior entre os colonos (Holanda, 1990, 183).

Resumindo, uma primeira tarefa que cabe ao historiador dos índios diz respeito à reformulação do quadro de radical descontinuidade entre as dinâmicas pré-coloniais e pós-contato (cf. Sider, 1994). É preciso conhecer melhor os contornos e o impacto das epidemias, dos deslocamentos espaciais e das mudanças na forma de guerrear, fatores estes que contribuíram para transformações fundamentais nas sociedades indígenas. No entanto, ao invés de focar tão somente a dilapidação das sociedades nativas no processo de conquista – termo este usado com maior frequência na historiografia, substituindo a inócua idéia de “colonização” – torna-se interessante levar em conta o surgimento de diferentes e divergentes formas de sociedades nativas após a contato ou a conquista.

Etnogêneses

Dentre as novas configurações étnicas e sociopolíticas que surgiram após a conquista, destacam-se em primeiro lugar aquelas articuladas de algum modo com o projeto colonizador, seja como aliados, inimigos ou mesmo refugiados. O envolvimento

em guerras coloniais, em rivalidades intra-européias ou no crescente tráfico de cativos indígenas mostrou-se uma importante estratégia para vários grupos que buscaram resguardar a sua autonomia, paradoxalmente através desta “colaboração”. Os fenômenos de “*ethnic soldiering*” (especialização bélica de alguns grupos étnicos ou, ainda, a incorporação de determinadas etnias nas tropas coloniais), estudado por Neil Whitehead (1990), ou do comércio envolvendo intermediários indígenas que forneciam cativos (Monteiro, 1994a; Farage, 1991) implicavam em muito mais que a mera manipulação de rivalidades pré-coloniais; antes estes processos sinalizavam muitas vezes a emergência de novas unidades sociopolíticas, apesar de identificados pelos primeiros escritores coloniais em termos cada vez mais fixos e estáticos.

Em seu interessante estudo sobre a etnogênese mapuche no Chile, Guillaume Boccara traça a transformação da guerra de sua forma pré-colonial para a forma pós-contato da *maloca*, um empreendimento de pilhagem voltado para a aquisição de bens de origem européia e para o fortalecimento dos caciques que exerciam um “novo tipo de poder” (Boccara, 1999, 442). Este deslocamento da atividade guerreira também se desdobrava em ataques constantes aos índios “amigos”, isto é, aliados aos espanhóis, que constituíam uma importante fonte de cavalos. Neste sentido, a exemplo de tantos outros grupos em situações de fronteira nas Américas, os Mapuche articulavam a sua identidade de modo algo paradoxal, valendo-se da imbricação com a esfera colonial para se manter efetivamente independente dela.

Com referência ao Brasil, muito tem sido escrito sobre a guerra Tupinambá, porém praticamente nada sobre a sua transformação. Florestan Fernandes chegou a esboçar um plano de trabalho sobre a “função social da guerra” na sociedade colonial, porém o seu engajamento no projeto da Unesco acabou adiando o trabalho que nunca chegou a ser concretizado plenamente.⁶ A documentação colonial de fato aponta para um processo de reorientação da guerra, qual seja através dos testemunhos que reclamavam da venda dos cativos de guerra – aí incluídos Momboré-uaçu, como vimos acima – seja através da especialização de certos grupos como fornecedores de escravos. Há também situações análogas ao caso dos Mapuche mencionado acima. São muito bem

⁶ Estou desenvolvendo este tema num ensaio ainda inconcluso, com o título “O Livro que Florestan Fernandes Não Escreveu”.

documentados os exemplos Guaicuru e Paiaguá no extremo oeste da América Portuguesa no final do século XVII e atravessando o século XVIII (Vangelista, 1991), bem como de outros grupos de “corso” – o melhor exemplo é dos temíveis Muras, estudados por Marta Amoroso (1992) e por David Sweet (1992) – que orientavam as práticas guerreiras para os frequentes ataques aos portugueses e seus aliados indígenas. Assim, grupos provavelmente pouco expressivos – ou mesmo inexistentes – no período pré-colonial atingiram uma proeminência no contexto colonial (Whitehead, 1993b, 297).

Mesmo etnias que tiveram uma presença destacada no panorama pré-conquista passaram por mudanças significativas ao reformular a guerra diante do novo quadro de alianças e inimizades, como no caso dos Tupinambá que se deslocaram para o Médio Amazonas. O holandês Maurício de Heriarte, que acompanhou a grande expedição de Pedro Teixeira pelos rios Amazonas e Napo em 1637-38, descreveu os habitantes da Ilha Tupinambaranas como descendentes dos Tupis do litoral:

O princípio destes índios Tupinambaranas não foi de naturais desse rio. Dizem que, no ano de 1600, saíram seus antepassados do Brasil em três tropas, em busca do Paraíso Terreal (coisa de bárbaros) rompendo e conquistando terras, e que havendo caminhado muito tempo chegaram àquele sítio, que acharam abundante e cheio de índios naturais; e por ser bom o sitiaram e conquistaram os seus naturais, avassalando-os, e com o tempo se casaram uns com os outros, e se aparentaram; mas não deixam de conhecer os naturais a superioridade que os Tupinambaranas têm neles (apud J. Fernandes, 1997, 136).

Continuando, Heriarte fez uma outra observação preciosa: “São os mais belicosos índios destas partes, mui senhores e liberais, bem dispostos, mas muito traidores, carniceiros, e era a gente que mais carne humana comia nesse rio, do que a comunicação dos Portugueses os tem tirado em muita parte”.

Nesse caso específico, a antropofagia foi lida pelo viajante holandês como uma expressão importante da identidade do grupo, tanto em referência às demais etnias da Amazônia quanto no que diz respeito aos descendentes dos antigos Tupinambá que ainda viviam no litoral. Nesse sentido, a reinstituição do canibalismo por um grupo que muito

provavelmente fora obrigado a abandoná-lo quando passou pelas missões de Pernambuco, talvez se assemelhasse aos casos estudados por Whitehead na Guiana (1993b, 297), nos quais surgiram cultos canibais como expressão de um radicalismo étnico que embasava a resistência e a autonomia desses povos. Os Tupinambá do litoral, sob o controle dos colonizadores, parecem ter seguido um caminho diferente, como mostram de maneira convincente Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (1985). Ainda assim, há algumas evidências para outros grupos que teriam lançado mão do canibalismo para demarcar as relações com os brancos: este seria o caso dos Botocudos nos séculos XVIII e XIX (ver capítulo 7, abaixo) ou, de uma maneira curiosa, dos Cambeba no século XVIII. Em sua “Memória sobre o gentio Cambeba que habitava as margens e nas ilhas do rio Solimões”, Alexandre Rodrigues Ferreira registrou uma interessante observação:

Há dúvida, se os Cambebas eram antropófagos. Crêem muitos que o eram e são ainda os que vivem no mato. Todos os desta Nação, que examinei neste particular, me afirmaram que era falsa semelhante imputação, antes dizem os que descendem dos Cambebas, que eles usam do artifício das suas cabeças para mostrarem que não comem carne humana, podendo assim escapar à escravidão, que por igual delito os submetiam os Europeus (Ferreira, 1974 [1783-92], 52).⁷

Nos séculos XVI e XVII, ao longo do litoral, uma sequência de guerras contribuiu para o estabelecimento e, por conseguinte, congelamento de grupos étnicos. A sequência é longa: a guerra dos Tamoios, as guerras movidas por Mem de Sá na Bahia e no Rio de Janeiro, a conquista da Paraíba, a conquista do Maranhão e do Pará, a guerra luso-holandesa, o conjunto de conflitos conhecido na historiografia como a Guerra dos Bárbaros, a destruição dos Palmares, para ficar apenas nos episódios mais marcantes. Guerreiros potiguares, inimigos duros na conquista do Rio Grande do Norte, mais tarde serviram aos portugueses contra os Aimoré de Porto Seguro e Ilhéus e chegaram mesmo

⁷ Para uma discussão interessante dos pressupostos que embasavam as imagens produzidas pelo naturalista baiano, veja-se Carvalho Jr. (2000).

a combater na outra margem do Atlântico Sul, em guerras angolanas (cf. Alencastro, 2000).

Se a bibliografia histórica costuma estabelecer um quadro estável de alianças e inimizades que estava pautada pelos pares de grupos inimigos – como no ódio imemorial entre Tupinambá e Tupiniquim, ou entre Potiguar e Caeté, ou entre Botocudo e Puri – a documentação revela abundantes exemplos de grupos que deslizaram de uma aliança para outra de acordo com as condições que enfrentavam. A chamada “Paz de Iperoig”, na qual os reféns jesuítas Nóbrega e Anchieta teriam persuadido os Tamoio a abandonarem a guerra, proporciona um primeiro exemplo de uma mudança radical no quadro de alianças (Monteiro, 1994, 39-40). Do mesmo modo, quase um século mais tarde, Antônio Vieira relatava a trajetória algo volátil dos Tobajara da Serra de Ibiapaba, que até 1630 eram catecúmenos dos jesuítas, depois se confederaram com os holandeses quando estes “se fizeram senhores da fortaleza do Ceará”, combatendo tanto os portugueses no Maranhão quanto “os Tobajaras que lá havia de sua própria nação”. Insatisfeitos com os aliados batavos, que os remuneravam apenas com a mortalidade exacerbada, estes Tobajaras “resolveram vingar neles [os holandeses] as vidas dos que naquela empresa tinham perdido”, passando todos “à flecha e à espada” (Vieira, 1992 [1656], 127-28).

O que se nota nas fontes quinhentistas e seiscentistas é precisamente a tensão entre a busca de uma unidade Tupi – afirmada no contraste com os Tapuia – e a divisão fragmentária dos povos do litoral num grande número de etnônimos específicos. Como já vimos (ver capítulo 1), esta tensão ganhou novos contornos no século XIX, através das releituras que os primeiros historiadores nacionais fizeram dessas mesmas fontes. No entanto, se parte do problema pode ser atribuída às tresleituras de observadores que pouco entendiam da organização social ameríndia, esses relatos também deixam transparecer algo da percepção indígena do processo de “etnificação”.

Assim, por exemplo, segundo o jesuíta Jácome Monteiro, escrevendo no início do século XVII, foram os heróis civilizadores que estabeleceram a distinção entre Tupis e Tapuias: “Dizem mais que este Maíra Tupã dividiu entre eles as línguas para que tivessem guerra com os Tapuias, mas não sabem dar a razão delas” (*apud* Leite, 1938-50, 8:408). Mas a divisão entre os grupos Tupis também foi tema de várias narrativas indígenas, reproduzidas pelos escritores coloniais. Ao explicar “de como os índios

tupinambás se fixaram na Ilha do Maranhão e circunvizinhanças”, o capuchinho Claude d’Abbeville misturou o horizonte cristão do Paraíso Terrestre com a perspectiva tupinambá sobre os desdobramentos da conquista. Os índios falavam de “um belo país a que chamam Caetê, floresta grande”, localizado para o sul. Os Tupinambá, “os mais valentes e os maiores guerreiros”, habitaram estas terras até que os portugueses apoderaram-se delas; diante disso, os índios “preferiram abandonar o seu próprio país a se entregarem aos portugueses”. Andaram, andaram até chegar no mar e estabeleceram-se em várias aldeias. Outros preferiram ficar na Serra de Ibiapaba (Abbeville, 1975 [1614], 208-209).

As narrativas dos Tupinambá do Maranhão sobre estas grandes migrações certamente refletiam os eventos da segunda metade do século XVI que caracterizaram a conquista nas capitânicas de Bahia, Pernambuco e Paraíba. O termo Caetê, aliás, referia-se a um dos grupos mais renitentes em sua oposição ao avanço dos portugueses, sendo objetos de uma cruel declaração de “guerra justa” em 1562 e de uma perseguição implacável por parte dos portugueses e seus aliados. Mas se os Tupinambá passaram a “embrenhar-se nos matos e nas mais recônditas florestas”, este refúgio servia não apenas para escapar dos portugueses como também proporcionava um espaço para restabelecer divisões antigas. O missionário francês explicava que estes Tupinambá estabeleceram várias aldeias, “espalhando-se por aí e derivando seus nomes dos lugares de suas residências, mas conservando o nome de tupinambá que serve até hoje para qualificá-los”. Segundo Abbeville, vários índios mais velhos ainda recordavam da chegada no Maranhão, quando realizaram uma grande festa de cauim. Segue a narrativa:

Aconteceu que, estando todos embriagados, uma mulher esbordoou um companheiro de festa, disso resultando grande motim que provocou a divisão e a separação do povo todo. Uns tomaram o partido do ofendido e outros o da mulher e de tal modo se desavieram que, de grandes amigos e aliados que eram, se tornaram grandes inimigos; e desde então se encontram em estado de guerra permanente, chamando-se uns aos outros de tabajaras, o que quer dizer, grandes inimigos, ou melhor, segundo a etimologia da palavra: tu es o meu inimigo e eu sou o teu (Abbeville, 1975 [1614], 209, ênfase do autor).

Se o narrador capuchinho errou na etimologia – tabajara quer dizer “aldeia vizinha” – ele acertou o sentido do termo. De fato, em várias partes do litoral brasileiro no século XVI, o significado atribuído ao termo tabajara – ou tobajara – oscilou entre aliado e inimigo, dependendo do ponto de vista do observador.

Talvez o melhor exemplo do caráter relacional e historicamente específico dos nomes étnicos resida no par de inimigos Tamoio e Tememinó, este primeiro referindo-se a “avós” ou antepassados, o segundo “netos” ou “descendentes”. Ao que tudo indica, o termo Tamoio surgiu no bojo da revolta dos Tupinambás que ocupavam o litoral entre São Vicente e a Baía de Guanabara no final da década de 1540. Este movimento ganhou fôlego com a chegada, na década seguinte, dos franceses que estabeleceram uma colônia no Rio de Janeiro. É curioso notar que no relato de Hans Staden, escrito na primeira fase do conflito, não se menciona nem o termo Tamoio, nem Tememinó. O artilheiro alemão descreveu o seu cativo entre os Tupinambá e, ao se referir aos inimigos setentrionais destes, menciona os Maracajás. Gatos selvagens, este etnônimo cedeu lugar para Tememinó, termo que se consolidou enquanto grupo étnico aliado dos portugueses na tomada de Guanabara e nos combates contra os Tamoio, sendo premiados com terras e honrarias, suas lideranças conservando pelo menos até o século XVIII os privilégios outorgados a D. Martim Afonso de Souza Araribóia (M. R. Almeida, 2000).

A trajetória de algumas lideranças potiguares também é ilustrativa dos processos de consolidação étnica no contexto das guerras coloniais. O próprio etnônimo suscita discussão: seriam Petiguares – povo do fumo – ou Potiguares – povo do camarão? Com o tempo, o segundo nome vingou, sendo inclusive aportuguesado na dinastia que se instalou. Mas até os anos finais do século XVI, constituíam o mais duro inimigo dos portugueses, ainda mais porque contavam com o apoio de alguns franceses que forneceram chumbo e pólvora como reforço para os já temíveis arcos desse povo. Duramente castigados pelos portugueses e seus aliados tabajaras, acabaram acertando um acordo de paz em 1599. Aceitando o batismo e a aliança com os portugueses – e, estranhamente, com os Tabajara – concordaram em reorientar os atributos bélicos para a supressão das rebeliões dos Aimoré em Ilhéus e Porto Seguro. Sob o comando do chefe Zorobabé, embarcaram seis caravelas com 1300 guerreiros potiguares e tabajaras, que surpreendentemente conseguiram derrotar e escravizar vários grupos Aimoré.

Após uma volta triunfal, Zorobabé foi mobilizado pelo governador para assolar um mocambo de “negros de Guiné fugidos (...) nos palmares do Rio Itapicuru”, vários dos quais ele capturou e vendeu para os brancos, para depois comprar uma “bandeira de campo, tambor, cavalo e vestidos para entrar triunfante em a sua terra”. Chegou a pedir aos franciscanos que “lhe mandassem uma dança de curumins (...) e lhe enramassem a igreja e abrissem a porta, porque havia de entrar nela”. Mas se a pompa européia o atraía, Zorobabé também queria continuar a “tomar a vingança” de seus inimigos e preparou-se para “ir dar guerra ao Milho Verde, que era um principal do sertão que lhe havia morto um sobrinho cristão”; mais provavelmente, também visava conseguir escravos para os portugueses. O presidente da congregação advertiu “que já eram vassallos de el-rei e não podiam fazer guerra justa sem ordem sua e do seu governador geral”. Figura prestigiada, recebia presentes e vinhos dos brancos da Paraíba, “ou por seus interesses de índios por seus serviços e empreitadas, ou por temor que tinham da sua rebelião”. Este último temor era compartilhado pelo governador, que acabou prendendo Zorobabé. Tentaram matá-lo diversas vezes dando-lhe veneno, porém ele não morria, “porque dizem que receoso [da peçonha] bebia de madrugada a sua própria câmara e que com esta triaga se preservava e defendia do veneno”. Cada vez mais perigoso, foi enviado para o Reino, primeiro a Lisboa mas, “por ser porto de mar do qual cada dia vêm navios para o Brasil em que podia tornar-se”, seguiu para Évora onde faleceu (Salvador, 1982 [1627], 287-292).

A trajetória seguida pela família Camarão demonstra um outro caminho para os Potiguar após a conquista. Se a participação de Antônio Felipe Camarão como fiel aliado dos portugueses na guerra contra a ocupação holandesa é bem conhecida, é preciso contextualizar esta figura num plano mais amplo, num mundo colonial onde a aliança, a vassalagem e o privilégio constituíram elementos importantes na projeção de lideranças indígenas. Seu pai foi um poderoso chefe potiguar que, no final do século XVI, lutou ao lado de aventureiros franceses contra a expansão dos interesses portugueses para o norte do rio São Francisco. Potiguaçu – Camarão Grande – foi principal dos Potiguar da margem esquerda do Rio Potengi, no Rio Grande do Norte, e acabou concordando com a paz firmada no Forte dos Reis Magos em 1599. Também admitiu a entrada de missionários franciscanos entre a sua gente, sendo ele próprio batizado com o nome cristão de Antônio Camarão em 1612. Estes acontecimentos não significaram, contudo,

que estes guerreiros potiguares deixariam de lado as armas. Muito pelo contrário, agora aliados aos portugueses que continuavam a marcha da conquista para o norte com o objetivo de tomar o Maranhão, os potiguares do Potengi se mostraram indispensáveis para o êxito dos portugueses e luso-brasileiros em vários conflitos que marcaram o conflagrado século XVII. Potiguaçu seguiu para o Maranhão no comando de seus guerreiros por volta de 1614, porém parece ter morrido no caminho.

Nascido por volta de 1601, Antônio Felipe Camarão foi despachado ainda criança para a aldeia de parentes no Pernambuco, provavelmente na companhia de outros Potiguares do Rio Grande que foram deslocados para missões na esteira do acordo de paz de 1599. Foi “criado e doutrinado” – nas palavras de um escritor jesuíta – na missão franciscana de São Miguel, aprendendo a ler e escrever. A exemplo do pai, destacou-se nas atividades bélicas no comando de guerreiros que residiam nas missões, mobilizados para extirpar as ameaças à presença portuguesa: franceses, holandeses, quilombolas e, sobretudo, inimigos indígenas. Estes últimos incluíam outros grupos Potiguar, como o da Baía da Traição, na Paraíba, que auxiliou os holandeses quando estes tomaram a Bahia de Todos os Santos em 1625. Pelos serviços prestados, o rei Felipe II (IV da Espanha) agraciou este líder indígena com o Hábito de Cristo com 40.000 réis de renda anual, além de outros 40.000 réis de soldo pelo patente de Capitão-Mór dos Índios Potiguares. Fiel vassalo da coroa portuguesa, Antônio Felipe Camarão foi assim premiado com cargos, honras e rendas em caráter não só vitalício como também hereditário. Neste sentido, Francisco Pinheiro Camarão, Diogo Pinheiro Camarão, Sebastião Pinheiro Camarão e Antônio Domingos Camarão sucederam-no como Governador dos Índios de Pernambuco e Capitâncias Anexas, instaurando uma verdadeira dinastia nativa (Lopes, 1999).

Em Busca do Índio Colonial

Se, na América Portuguesa, a presença de dinastias indígenas com títulos de nobreza figurava como algo raro e geralmente ligado aos serviços militares prestados, esta, no entanto, permite vislumbrar um aspecto importante do papel desempenhado por atores indígenas no drama colonial. Com certeza, a inserção de diferentes grupos indígenas no interior do espaço colonial – ou às margens dele – permanece um tema-chave a ser explorado de maneira mais assídua, até porque grande parte da documentação

inédita em arquivos brasileiros e estrangeiros lida com questões relacionadas às missões, à terra e ao trabalho dos índios.⁸ Ligado a isso emerge, pouco a pouco, um retrato das lideranças políticas e espirituais que atuaram nas fimbrias do sistema colonial, ganhando um lugar mais seguro como agentes históricos. Este retrato se contrapõe, é claro, à abordagem mais consagrada da resistência indígena, considerado no mais das vezes como uma reação coletiva naturalmente em defesa das tradições milenares. Alguns trabalhos recentes têm sublinhado a necessidade de revisão de temas tão diversos quanto a chamada conquista espiritual, a escravidão dos índios, o trabalho nas missões e as comunidades sob o regime pombalino.⁹

As aldeias missionárias proporcionaram um espaço importante para a reconfiguração das identidades indígenas ao longo do período colonial (M. R. Almeida, 2000). Apesar do esforço de mostrar o quanto os novos cristãos haviam se afastado do seu passado pagão, os relatos dos missionários abundam em detalhes sobre não apenas as permanências como também as reformulações do universo social e simbólico, abalado que foi pelas epidemias, pelos deslocamentos espaciais e pela imposição da cosmologia cristã (Pompa, 2001). Um exemplo sugestivo vem da “Narrativa Epistolar” do jesuíta Fernão Cardim que, como secretário do visitador Gouveia durante a sua inspeção das missões e colégios entre 1583 e 1590, forneceu descrições muito ricas em detalhes reveladores da maneira pela qual os Tupinambá das missões conviviam com os novos tempos (Castelnuovo-L’Estoire, 2000).

De imediato, dois aspectos se destacam: a memória da guerra e o apego aos rituais. Quanto à guerra, os jesuítas causavam certa estranheza, de acordo com um pequeno episódio contado por Cardim: “um menino, perpassando em uma canoa pelo padre visitador, lhe disse em sua língua: *Pay, marapé guaranîme nande popeçoari?*, [isto é], em tempo de guerra e cerco como estás desarmado?” (Cardim, 1997 [1583-90], 259). Mas os padres achavam que andavam muito bem armados: com a palavra de Deus. Eram, afinal, os soldados de Cristo e esta equivalência militar não deixou de ser notado pelos índios. Alguns anos antes, por exemplo, na carta enviada pelos Meninos Órfãos em 1552

⁸ Um roteiro mínimo das fontes em arquivos no país encontra-se em Monteiro (1994b).

⁹ Sobre estes temas, ver Schwartz e Salomon (1999); Monteiro (1994a); Vainfas (1995); Fernandes (1997); Domingues (2000); Sommer (2000); Almeida (2000); Pompa (2001); e Sampaio (2001).

– provavelmente escrita pelo jesuíta Francisco Pires e assinado por “Diego Topinambá Peribira Mongetá Quatiá” – relatava-se “uma peregrinação por terra adentro, armando-nos contra eles com a cruz de Cristo e suas palavras” (Leite, 1956-60, 1:378).

Os padres também se saíam bem nos elaborados rituais que preparavam, sobretudo na forma de festas de santos ou da encenação de teatro. A festa das endoenças na aldeia do Espírito Santo foi conduzido nas duas línguas: “tiveram mandato em português por haver muitos brancos que ali se acharam, e paixão na língua [geral], que causou muita devoção e lágrimas nos índios” (Cardim, 1997 [1583-90], 247). Mas se o Tupi constituía a língua principal dos autos de devoção, não tinha exclusividade, pois os jesuítas ensinavam o português, o latim e mesmo o castelhano aos meninos. Numa festa realizada na aldeia de Espírito Santo, na Bahia, “debaixo [de uma fresta] ramada se representou pelos Índios um diálogo, em língua brasílica, portuguesa e castelhana, e têm eles muita graça em falar línguas peregrinas, maxime a castelhana” (Cardim, 1997 [1583-90], 232).

As festas organizadas para receber o visitante também mesclavam elementos cristãos e tradições nativas, tais como a limpeza do caminho e a saudação lacrimosa. Ao chegar à aldeia de Espírito Santo, próximo a Salvador, a comitiva do visitante Gouveia foi saudada por flautistas e o jantar “debaixo de um arvoredor de aroeira” também foi acompanhada por músicos tupis. “Os meninos índios, escondidos em um fresco bosque, cantavam várias cantigas devotas enquanto comemos, que causavam devoção, no meio daqueles matos, principalmente uma pastoril feita de novo para o recebimento do padre visitante seu novo pastor” (Cardim, 1997 [1583-90], 221). Fica claro, no entanto, que os índios das aldeias mobilizavam os rituais de encontro com os padres e outras autoridades de modo a afirmar a sua devoção sem abrir mão das tradições que ganhavam novas feições a cada encenação. Cardim comentou esse aparente paradoxo em sua descrição da recepção oferecida pelos índios da aldeia de Espírito Santo: “Tudo causava devoção debaixo de tais bosques, em terras estranhas, e muito mais por não se esperarem tais festas de gentes tão bárbaras” (Cardim, 1997 [1583-90], 222). De fato, a *Narrativa Espistolar*, relata episódios que denunciavam o caráter híbrido dos festejos, nos quais havia um certo esforço em pautar as atividades religiosas novas pelas tradições pré-cristãs. “Os cunumis, sc. meninos, com muitos molhos de frechas levantadas para cima,

faziam seu motim de guerra e dava a sua grita, e pintados de várias cores, nuzinhos, vinham com as mãos levantadas receber a bênção do padre, dizendo em português, ‘louvado seja Jesus Cristo’” (Cardim, 1997 [1583-90], 222). O diabo, ao que parece, também era figura indispensável nas festas realizadas e no teatro representado nas aldeias cristãs. Numa festa descrita por Cardim, “nem faltou um *anhangá*, [isto é], diabo, que saiu do mato; este era o índio Ambrósio Pires, que a Lisboa foi com o padre Rodrigo de Freitas. A esta figura fazem os Índios muita festa por causa de sua formosura, gatimanhos e trejeitos que faz; em todas as suas festas metem algum diabo, para ser deles bem celebrada” (Cardim, 1997 [1583-90], 222).

Assim, a música sacra, os diálogos da fé e os rituais cuidadosamente encenados pelos jesuítas marcavam a vida dos índios aldeados. No entanto, de acordo com o padre Cardim e para o desgosto de muitos padres, isto não significava o fim dos cantos e ritos que eles tanto queriam extirpar. Após uma festa descrita na *Narrativa Epistolar*, os índios deram continuidade aos festejos à moda gentílica, movidos “ao som de um cabaço cheio de pedrinhas (como os pandeirinhos dos meninos em Portugal)” e coordenados “por tal compasso que não erram ponto com os pés, e calcam o chão de maneira que fazem tremer a terra” (Cardim, 1997 [1583-90], 234-35). Não obstante a sua tentativa de relativizar a cena com comparações metropolitanas, Cardim com efeito estava diante de um ritual ao som do *maracá*, relembrando as glórias da guerra intertribal e da vingança. “Não se lhes entende o que cantam, mas disseram-me os padres que cantavam em trova quantas façanhas e mortes tinham feito seus antepassados” (Cardim, 1997 [1583-90], 235). Em outra ocasião, “a procissão foi devotíssima com muitos fochos e fogos, disciplinando-se a maior parte dos índios, que dão em si cruelmente, e têm isto não somente por virtude, mas também por valentia, tirarem sangue de si e serem *abaetê*, sc. valentes” (Cardim, 1997 [1583-90], 247).

Exatos dois séculos depois, nas vilas pombalinas visitadas por Alexandre Rodrigues Ferreira, o misto entre o pré-colonial e o novo apareceu para o desgosto do naturalista. A “Memória sobre as cuias que fazem as índias de Monte Alegre e de Santarém” é sumamente interessante pois descreve as técnicas e a produção em detalhes. A produção anual era de 5 a 6000 cuias, do fabrico das quais “é que se vestem a maior parte das índias de Monte-Alegre”. Cada cuia alcançava de 100 a 120 réis, “conforme o

tamanho, a pintura, a qualidade, se é lisa ou de gomos”. A produção destinava-se aos brancos: “as índias que sabem que os brancos as compram, tratam de as trabalhar e aperfeiçoar”. Porém Alexandre Rodrigues se deteve num detalhe muito importante: as índias reservavam uma parte da produção para fins próprios, com implicações não apenas materiais como também simbólicas.

*As cuias são os pratos, os copos e toda a baixela dos índios. Cada um tem em sua casa uma delas reservada para dar a beber, ou água ou os seus vinhos ao Principal, quando o visita, ou casualmente, ou em algum dia de convite. Consiste o distintivo dela, em ser ornada de algum búzio, seguro por uma bola de cera, toda cravada de miçanga, e sua **muiraquitã**, em cima, que lhe serve de asa em que pega o Principal. Oferece-se ao dito, em cima de uma salva que é feita de ponteiros de pataúá... Por mais diligência que fiz por comprar uma destas, à satisfação da sua dona, não foi possível, tanto é o apreço que fazem da taça por onde bebe o seu Principal (Ferreira, 1974 [1783-92], 36-39, grifo do autor).*

Construindo a Própria História

Assim como a reflexão de Momboré-uaçu serviu, antes de tudo, para instruir as relações que se desenrolavam entre os índios de São Luís e a nova leva de europeus, muitas outras lideranças e outros pensadores indígenas mobilizavam os seus conhecimentos para se posicionar diante da história. Num outro trecho bastante conhecido da mesma *História das Missões Capuchinhas no Maranhão*, o líder tupinambá Japiaçu narrava as origens da radical separação entre índios e brancos:

Éramos uma só nação, nós e vós; mas Deus, tempos após o dilúvio, enviou seus profetas de barbas para instruir-nos na lei de Deus. Apresentaram esses profetas ao nosso pai, do qual descendemos, duas espadas, uma de madeira e outra de ferro e lhe permitiram escolher. Ele achou que a espada de ferro era pesada demais e preferiu a de pau. Diante disso o pai de quem descendestes, mais arguto, tomou a de ferro. Desde então fomos miseráveis, pois os profetas vendo que os de nossa nação não queriam acreditar neles, subiram para o céu,

deixando as marcas dos seus pés cravadas com cruzeiros no rochedo próximo de Potiú (Abbeville, 1975 [1614], 60-61).

Este interessante discurso dá margem para diversas interpretações. À primeira vista, trata-se da transformação da trágica história do contato em mito, fornecendo uma explicação nativa – dentro de um gênero discursivo indígena – da situação de subordinação e de inferioridade na qual os Tupinambá do Maranhão se encontravam no início do século XVII. Mas o aspecto mais importante disso reside no deslocamento do sujeito, onde é a ação do índio que determina a marcha da história. Para Manuela Carneiro da Cunha, comentando este e outros exemplos de mitologias que tematizam a gênese do homem branco, o que deve ser salientado “é que a opção, no mito, foi oferecida aos índios, que não são vítimas de uma fatalidade mas agentes de seu destino. Talvez escolheram mal. Mas fica salva a dignidade de terem moldado a própria história” (Carneiro da Cunha, 1992a, 19).

É, certamente, um avanço para a historiografia brasileira reconhecer as lideranças indígenas enquanto sujeitos capazes de traçar a sua própria história. No entanto, é necessário considerar que as escolhas pós-contato sempre foram condicionadas por uma série de fatores postos em marcha com a chegada e expansão dos europeus em terras americanas. A catástrofe demográfica que se abateu sobre as sociedades nativas, estreitamente ligada às estratégias militares, evangelizadoras e econômicas dos europeus, deixou um quadro desesperador de sociedades fragmentadas, imbricadas numa trama colonial cada vez mais envolvente. Diante de condições crescentemente desfavoráveis, as lideranças nativas esboçavam respostas das mais variadas, frequentemente lançando mão de instrumentos introduzidos pelos colonizadores. A resistência, neste sentido, não se limitava ao apego ferrenho às tradições pré-coloniais mas, antes, ganhava força e sentido com a abertura para a inovação.

Esta característica da política dos índios nem sempre foi percebida pelos observadores europeus, que tendiam a retratar os índios recalcitrantes como verdadeiros selvagens, que hostilizavam os brancos em função da sua natureza bruta. O reverso desta imagem residia no índio que colaborava com os projetos coloniais. Um curioso documento de meados do século XVIII, provavelmente escrito por um jesuíta, elencou 25 exemplos de “Índios Famosos em Armas que neste Estado do Brasil concorreram para

sua conquista temporal e espiritual”. Encabeçada pelo inesquecível Dom Felipe Camarão, a lista inclui diversos líderes que, para o autor, permitem rebater certas noções sobre a incapacidade total dos índios de agir politicamente. “Destes e outros casos semelhantes”, escreveu ele, “claramente se infere que não são os índios da nossa América Lusitana tão apoucados, rudes, e indisciplináveis como ordinariamente se pinta, tratando-os mais como a feras e brutos irracionais, do que como a homens capazes de razão”.¹⁰

Entre outros, destacaram-se “Pindobuçu índio magnânimo intrépido e guerreiro com uma espada de pau na mão ameaça aos seus por conservar a paz com os portugueses e favorecer aos padres da Companhia”; ou, ainda, “Garcia de Sá outro índio famoso pregador da fé, com espírito semelhante ao Apóstolo das Gentes”; e mais um índio pregador: “O celebrado Tacaranha muito amante dos padres vestido de uma roupeta comprida azul com uma cruz vermelha de tafetá no peito”. Além dessa atividade auxiliar à catequese, o autor também apontava para a participação dos índios em outras atividades coloniais, como a do sertanismo, que deslocava populações de remotos sertões para as vilas e aldeamentos coloniais. Por exemplo, “O famoso índio Arco Grande tão zeloso da fé que entrou pelo sertão 400 léguas em busca de seus parentes para o reduzir à Igreja e companhia dos padres, sem temor os seus inimigos dos quais triunfou, pondo-os em fugida, e matando a muitos”.

O autor anônimo sublinhava, é claro, o papel de colaboração destes índios. No entanto, é possível entrever que estas atividades envolviam mais do que a mera manipulação das lideranças nativas por interesses coloniais. Tratava-se da apropriação, por algumas destas lideranças, dos símbolos e dos discursos dos brancos para buscar um espaço próprio no Novo Mundo que pouco a pouco se esboçava.

Esta mesma linguagem se encontrava também nos movimentos rebeldes que se opunham à presença dos colonizadores. Os Tupinambá do Maranhão, por exemplo, além das suas espadas de madeira, também lançavam mão da palavra escrita no levante articulado por um líder chamado Amaro, que teria sido “criado” pelos jesuítas em Pernambuco. De posse de algumas cartas dos portugueses, Amaro teria dissimulado a leitura dessas na frente de uma grande comitiva de chefes, afirmando “que o assunto

¹⁰ “Índios Famosos em Armas que neste Estado do Brasil concorreram para sua conquista temporal e espiritual”, manuscrito, Instituto de Estudos Brasileiros da USP.

delas se reduzia a que todos os Tupinambás fossem escravos”. De acordo com o cronista Bernardo Pereira de Berredo, “foi tão diabólica esta sugestão, que penetrando logo a brutalidade de tantos bárbaros, assentaram uniformemente em que se matassem todos os brancos” (Berredo, 1989 [1749]).

O padre Antônio Vieira, em sua “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba”, também notou o uso da palavra escrita por índios rebeldes, que agora buscavam negociar com os jesuítas que penetravam essa “Genebra dos sertões”. Um “índio principal” chamado Francisco, que “apresentou aos padres as cartas que trazia de todos os principais, metidas, como costumam, em uns cabaços tapados com cera, para que nos rios que passam a nado se não molhassem”. Ademais, “admiraram-se os padres de ver as cartas escritas em papel de Veneza, e fechadas com lacre da Índia” (Vieira, 1992 [1656], 139).

Esse fascínio pela escrita também foi registrado pelo padre João Felipe Bettendorf. A falta de meios não impedia os jesuítas em seu esforço de ensinar os índios a ler e escrever. Missionário no Maranhão, o padre Bettendorf recordava suas primeiras atividades na aldeia de Mortigura, no início dos anos de 1660:

E por que, por falta de livros, tinta e papel não deixassem de aprender, lhes mandei fazer tinta de carvão e sumo de algumas ervas e com ela escreviam em as folhas grandes de pacobeiras; e para lhes facilitar tudo, lhes pus um pauzinho na mão por pena e os ensinei a formar e conhecer as letras, assim grandes como pequenas, no pó e na areia das praias, com que gostaram tanto, que enchiam a aldeia e as praias de letras (Bettendorf, 1990 [1699], 156).

Ao encher a praia de letras, a escrita apresentava-se como outra escolha para estas lideranças, assim como a espada de pau. Se o pequeno relato com o qual iniciamos parece jogar para um passado remoto a ação crucial que havia decidido a sorte do grupo, o conteúdo deste mito mostra um diálogo explícito com a atualidade que os Tupinambá viviam. Japiáçu sabia muito bem quem eram seus interlocutores. Os profetas de barbas, afinal de contas, estavam de volta, apresentando novas escolhas tão difíceis quanto aquela oferecida ao pai ancestral. É nesta encruzilhada, ponto de encontro entre a tradição e a

inovação, que se esboçava – e se esboça hoje – a história dos índios diante da pesada realidade da dominação colonial.

Conclusão

À medida que a poeira da agitada e confusa comemoração/anticomemoração do quinto centenário cabralino se assenta, podemos afirmar que permanece um enorme desafio encarar a história de uma perspectiva a partir da qual as populações nativas têm um papel tão crítico quanto crucial. Diferentemente de muitos países nas Américas, onde a presença indígena se mantém forte na articulação das identidades nacionais, o lugar dos índios no Brasil continua sendo conjugado, no mais das vezes, no tempo passado. Hoje uma minoria absoluta, a população indígena atual mal chega a 0,20% da população do país como um todo de acordo com a estatística oficial, que ainda a trata como “remanescente”. Ainda assim, por trás desta cifra ínfima floresce um rico painel de diversidade – mais de 200 grupos étnicos que conservam mais de 170 línguas distintas – e um legado histórico do qual o país ainda não se deu conta. Apesar de fundamentada em algumas verdades, a crônica da destruição e do despovoamento já não é mais aceitável para explicar a trajetória dos povos indígenas nestas terras. O que se omite com tal abordagem são as múltiplas experiências de elaboração e reformulação de identidades que se apresentaram como respostas criativas às pesadas situações historicamente novas de contato, contágio e subordinação. O caminho ainda é longo e bastante incerto; mas vários antropólogos e historiadores já vêm dando passos na direção certa.

Bartolomeu Fernandes de Faria e seus Índios***Sal, Justiça Social e Autoridade Régia
no Início do Século XVIII¹***

NO FINAL DE OUTUBRO DE 1710, o poderoso proprietário de terras e de escravos Bartolomeu Fernandes de Faria saiu da sua fazenda Angola, próximo a Jacareí, e desceu a Serra do Mar, acompanhado por cerca de 200 índios administrados e escravos africanos, fortemente armados. Ao chegar na vila de Santos, este paulista mandou arrombar os locais onde o sal do monopólio estava armazenado, levando este valioso gênero de volta para a Serra Acima, onde teria sido repartido entre os consumidores tão carentes do produto. Rápido e fulminante, o assalto não encontrou nenhuma resistência, apesar do recente reforço da guarnição local que, paradoxalmente, estava sendo custeado por um imposto sobre a venda do sal. Se a guarnição tinha a tarefa específica de defender a praça contra eventuais visitas de corsários e outros aventureiros estrangeiros – pesadelo que se concretizou, brevemente, na invasão do Rio de Janeiro comandado por Duguay-Trouin – o invasor interno mostrava-se uma ameaça muito mais perigosa. Diante daquele troço armado e agressivo, com a sua caótica e variada composição de todos os tipos étnicos que a mestiçagem foi capaz de produzir, os defensores da praça, prudentes, só esboçaram uma fraca reação quando os invasores haviam se retirado para as matas da Serra do Mar. Ocorrida justamente num momento em que a coroa buscava impor a sua autoridade nas capitanias do sul, a ação acabou desencadeando uma das maiores perseguições levadas a cabo durante o período colonial, culminando, oito anos mais tarde, na prisão e morte de

¹ Publicado na revista *Tempo*, Niterói, vol. 8, 1999, pp. 23-40, este texto sofreu algumas pequenas modificações e correções na atual versão. Uma versão muito preliminar deste trabalho – na verdade, algumas notas esparsas – foi apresentada na IX Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, Rio de Janeiro, em 1989. A pesquisa original teve apoio do Center for Latin American Studies da University of Chicago e da Comissão Fulbright-Hayes. A versão publicada na revista, corrigida e acrescida a partir de sugestões de Mary Karasch, foi apresentada no XXI Congresso Internacional da LASA, Chicago, 1998. O autor também agradece ao parecerista anônimo da revista *Tempo* pelas observações perspicazes, que foram levadas em conta para a revisão final.

Bartolomeu Fernandes e de seus principais capangas e na transferência dos seus subordinados indígenas para os aldeamentos da região.

No folclore histórico paulista, o episódio do sal ocupa, sem dúvida, um lugar de destaque, merecendo uma menção detalhada por genealogistas, memorialistas e historiadores, atingindo o seu ponto máximo no romance histórico de Afonso Schmidt, *O Assalto*. Todos estes autores, obviamente parciais no que diz respeito a assuntos paulistas, tomaram o evento como exemplo emblemático do caráter dos paulistas da época colonial: independentes, auto-suficientes e, sobretudo, resistentes à autoridade externa. Esta figura heróica, tipificada no destemido bandeirante, contracenava com os detestados arrematantes do contrato do sal que, segundo o historiador paulista Antônio de Toledo Piza, “em regra, eram homens ambiciosos, desalmados e cruéis, que faziam tal monopólio do sal que o seu preço se tornava excessivo, ficando este gênero de primeira necessidade acima do alcance da massa geral da população”.² Nesta luz, o assalto de 1710 se caracteriza enquanto caso de justiça social, onde os colonos oprimidos apelavam para a violência coletiva para reverter uma situação abusiva e nitidamente injusta.

O que se pretende, neste texto, é reavaliar este episódio à luz de uma documentação inédita, com destaque para a devassa criminal feita em 1717-18 na vila de Iguape, no litoral sul da Capitania de São Paulo, quando a justiça metropolitana apertou o cerco e prendeu Bartolomeu Fernandes de Faria por ser o mandante do brutal assassinato de dois homens.³ Bastante extenso e detalhado, o documento infelizmente sequer menciona o assalto de 1710. Em compensação, proporciona uma raríssima janela para o mundo ambicioso, desalmado e cruel dos paulistas no início do século XVIII, período marcado pelo intenso conflito entre um poder local, de caráter privado, assentado numa tradição de conquista e de mando sobre a população indígena e mestiça, e um poder régio que buscava subordinar esta “La Rochelle do Brasil” à autoridade da administração colonial.⁴

² *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo* (doravante *Documentos Interessantes*), vols. 3, 1895, p. 69, nota de A. Toledo Piza.

³ Arquivo do Estado de São Paulo, Autos Cíveis (doravante AESP-AC), caixa 6, documento 98. Trata-se, na verdade, de duas devassas, uma primeira tirada para investigar as mortes de José Preto e João da Cunha Lobo, a segunda contra o próprio Bartolomeu Fernandes de Faria.

⁴ Sobre a tradição de conquista, ver Monteiro (1994a, cap. 4).

Sal e Conflito Social

Já é bastante conhecida a estrutura do abastecimento do sal no Brasil colonial, graças ao exaustivo estudo institucional sobre o monopólio, de Myriam Ellis (1955). Portanto, não será necessária aqui uma discussão mais detalhada de seus aspectos comerciais. Cabe ressaltar que a região meridional da colônia – especialmente a Capitania de São Vicente – sempre sofreu uma grande falta do produto e não apenas em decorrência dos abusos dos contratadores.

Basicamente, a importação do sal em São Vicente estava articulada à expansão da pecuária e da produção das carnes salgadas. Já no século XVI, ao descrever a capitania, o jesuíta Fernão Cardim observou: “quem tem sal é rico, porque as criações não faltam” (Cardim, 1997 [1583-90], 274). A demanda cresceu rapidamente no século XVII, quando os paulistas passaram a abastecer os mercados do litoral de gêneros alimentícios. De acordo com o Provedor da Fazenda Real em Santos, escrevendo para a coroa em meados da década de 1650, a falta de sal que se padecia naquela época na América portuguesa apresentava um problema maior em São Vicente pois, “nessa capitania se gasta mais sal que em todo o Brasil, porque de aqui vão salgas de carnes e peixes para todo [este Estado]”.⁵ Poucos anos depois, nas contas do inventário de João Pires Monteiro, importante criador de gado e produtor de trigo, com mais de 150 índios cativos no seu espólio, foi discriminado um gasto considerável com sal “para benefício das carnes e gasto da casa”, sendo que, pouco antes, foram mandadas 39 arrôbas de carnes salgadas para Santos.⁶

Ao longo do século XVII, sobretudo após a instauração do monopólio em 1631, o abastecimento do sal foi sempre um ponto de atrito entre os colonos e a autoridade régia. Inúmeras representações foram despachadas pelas câmaras municipais da capitania, queixando-se da omissão dos contratadores e dos preços excessivos. Parte do problema residia no descaso da coroa e dos contratadores, pouco sensíveis à demanda efetiva da população colonial. De fato, antes da segunda metade do século XVIII, ninguém se deu o

⁵ Sebastião Fernandes Correia à Coroa, 4-6-1657, Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa), Catalogados de São Paulo, doc. 22 (doravante AHU-SP).

⁶ Inventário inédito de João Pires Monteiro, 1667, Arquivo do Estado de São Paulo, inventários não publicados, caixa 9.

trabalho de calcular as condições de demanda na capitania. Quando o fizeram em 1766, descobriram que o mercado abastecido em Santos consumiria de 12.000 a 20.000 alqueires por período contratual de três anos, sendo que o contrato estipulava um fornecimento de meros 7.000 alqueires (Lifschitz, 1950, 522-523). Esta disparidade entre as obrigações do contrato e a demanda real evidentemente se manifestava bem antes.

As condições do mercado de sal em Santos propiciaram, em diversas ocasiões, a escalada de ondas especulativas, sendo que o contratador muitas vezes aparecia como o verdadeiro culpado pela situação. Segundo o historiador Toledo Piza (1898, 280-281), ao chegar em Santos, o contratador costumava vender todo o sal para um atravessador local, geralmente um sócio, que então ocultava o sal num armazém, assim aprofundando a escassez e provocando um aumento enorme no preço que o consumidor estaria disposto a pagar. A bem da verdade, esta atividade tem uma fundamentação nos documentos da época. Por exemplo, em 1676, a Câmara Municipal de São Paulo decidiu alertar o Provedor da Fazenda em Santos sobre possíveis abusos, em função de um boato que “se tinha recolhido todo o sal dos armazens para a casa de alguns moradores em a Vila de Santos para com a falta dele venderem-no pelo preço que melhor lhes parece”.⁷ Mais adiante, em 1734, de acordo com o juiz Francisco Correia Pimentel, o arrematante especulava abertamente nesta conjuntura de grave necessidade, “passando-o encobertamente para uma terceira pessoa de sua facção que o vende nesta vila [de Santos] por preço de 8\$000 por alqueire e na Serra Acima por 20 e 30\$000”.⁸ Pelo contrato, o preço por alqueire somava a meros 1\$600.

De acordo com um comerciante no Rio de Janeiro no início do século XVIII, escrevendo para seu sócio em Lisboa que se interessava pelo contrato do sal naquela cidade, a situação propiciava a perspectiva de grandes lucros:

O negócio do sal é o melhor que há por estas partes pois não há já nenhum grão, que dizem o têm ocultado para ao depois o venderem pelo preço que quiserem pro aliam viam, que é o interesse maior que tem este negócio, que não sabia eu deste [enigma] para o descobrir a VM assim

⁷ Ata de 15-11-1676, *Atas da Câmara Municipal de São Paulo*, 6:417-18.

⁸ Francisco Correia Pimentel à Coroa, 20-8-1734, AHU-SP, Aditamentos, caixa 237.

*que entendo que os contratadores (ou enganadores) farão grande negócio também quem correr com ele nesta cidade, pois tem grandes conveniências em mandar às minas e para outras partes aonde o não há o vendem pelo que querem.*⁹

Os consumidores de São Paulo, evidentemente os maiores prejudicados pelas atividades dos atravessadores em Santos, em diversas ocasiões ameaçavam ações mais decididas para resolver a situação. Em 1670, um grupo de “lavradores e criadores desta terra” apareceu perante a Câmara Municipal de São Paulo para se queixar dos abusos cometidos pelos comerciantes de Santos, em particular os fornecedores de sal. Após lembrar que “estão atualmente mandando carnes e todos os mais mantimentos para o sustento deste Estado assim para as frotas e armadas”, os colonos exigiram que a Câmara instigasse o seu congêneres santista a observar o “reto juízo de Sua Alteza e façam cumprir as condições do estanco do sal para que se não venda por mais que pela pataca e meia [480 rs.]”. Caso a Câmara de Santos não cooperasse – ameaçava a multidão revoltada – “iria o dito povo assim junto como estava à dita vila a repartir todo o sal que se achar pelo preço do dito estanco”.¹⁰ Portanto, quarenta anos antes do assalto de 1710, um segmento significativo dos produtores rurais reivindicava uma ação coletiva radical. Não por coincidência, o próprio Bartolomeu Fernandes encontrava-se entre os muitos que participaram desta agitada reunião.

A situação agravou-se consideravelmente nos últimos anos do século XVII, com a abertura das minas de ouro. O sal, aliás, não foi o único gênero a experimentar grandes aumentos neste período. Em seu estudo de preços a partir de documentos beneditinos da década de 1690, Afonso Taunay mostrou que, ao passo que o sal – cujo preço era controlado – subiu de 480 reis para 1\$200, outros produtos de origem portuguesa, tais como o vinagre e o azeite, sofreram aumentos (em valores nominais) de 500 e 320 por cento, respectivamente. Gêneros produzidos na própria capitania, como o feijão e o açúcar, subiram de 200 a 300 por cento ao longo desta mesma década e a carne de porco salgada sofreu uma variação de 520 por cento (Taunay, 1927, 399-400). A carestia e a

⁹ J. D. Azevedo a Francisco Pinheiro, 18-7-1716, in Lisanti (1973, I:580).

¹⁰ Ata de 3-11-1670, *Atas da Câmara*, 6:217-18.

inflação de fato formavam uma dupla terrível que se alastrava por todas as áreas afetadas pelas jazidas auríferas para o sofrimento geral da população, como é bem conhecido pelo relato arguto do jesuíta Antonil, porém também ocasionaram o acúmulo meteórico de fortunas em níveis antes desconhecidos na capitania.¹¹

A crise mais aguda de abastecimento, contudo, ocorreu precisamente em torno de 1709-10, quando o preço do sal atingiu proporções absurdas e os abusos chegaram a chocar a própria coroa. Se o preço fixado pelo contrato era de 960 reis por alqueire, cada alqueire estava sendo comercializado em valores entre 12\$000 e 16\$000. Se isso não bastasse, os colonos de São Paulo espalhavam a notícia de que 500 ou 600 alqueires que estavam na vila de Santos aguardavam para ser re-embarcados para o Rio de Janeiro por falta de compradores na Capitania.¹² Ao mesmo tempo, segundo relatava o Governador da Praça de Santos José Monteiro de Matos, a culpa pela falta podia ser atribuída singularmente ao contratador que, além de subabastecer a praça com apenas a metade da quantia estipulada pelo contrato, vendia o resto por preços exorbitantes mediante a conivência dos franciscanos, que ocultavam o sal no convento.¹³ Alguns anos depois, em 1725, foi feita uma investigação sobre a má administração do contrato do sal, que resultou na prisão do sócio do contratador. Nos papéis, incluiu-se uma relação das quantias de sal postas em Santos entre 1701 e 1724, demonstrando a gravidade da crise: nos anos entre 1708 e 1711, os contratadores “não meteram sal” na praça de Santos.¹⁴

Assim, em 1710, existiam todas as condições para favorecer a concretização da ameaça de 1670. Mas não houve uma ação conjunta dos colonos em defesa dos direitos comunitários. Muito pelo contrário, foi a ação de um só homem com seu séquito de subordinados indígenas, mestiços e negros. Este fato revela algo importante das características da sociedade e do poder local.

¹¹ Ver Antonil (1969 [1711], 139-145) e Monteiro (1994a, cap. 7). Este quadro “híperinflacionário” postulado por Antonil e repetido por muitos historiadores foi relativizado recentemente a partir da pesquisa minuciosa por Carrara (1997).

¹² Ata de 8-3-1709, *Atas da Câmara*, 8:186-87.

¹³ Consulta do Conselho Ultramarino, 25-6-1709, AHU, Códice 232, fls. 256-256v.

¹⁴ “Conta do Sal que tem metido os Contratadores nesta Vila de Santos”, relação anexa à carta do governador Rodrigo César de Menezes à Coroa, 16-4-1725, AHU-SP, Aditamentos, caixa 249.

Entre a Justiça Social e o Crime

Sobre o assalto em si, além da breve troca de correspondência entre o ouvidor Antônio de Souto Maior e o rei D. João V, existe pouquíssima documentação coeva. O relato mais detalhado do assalto foi elaborado algum tempo depois, pelo genealogista Pedro Taques de Almeida Pais Leme, fornecendo informações interessantes sobre esta “briosa, posto que indiscreta ação”.¹⁵ Segundo o genealogista, Bartolomeu Fernandes de Faria mandou “chamar o contratador do sal com o seguro da palavra de homem de bem de lhe não fazer mínima ofensa”, pagou pelo sal no preço do contrato, isto é, 1\$280 por alqueire, e garantiu que deste dinheiro fosse pago o tributo de 400 réis por alqueire para a fazenda real. Em seguida, “fez extrair e evacuar o sal”, que foi levado para a Serra Acima nas costas de “uma multidão de Carijós”. Tudo isto foi feito sem a menor oposição – o povo de Santos teria ficado em pânico, receando as “hostilidades, roubos e outras insolências que costuma praticar qualquer corpo tumultuoso” –, já que o corpo de infantaria paga iniciou a perseguição apenas quando os invasores estavam bem longe, desistindo logo em seguida, quando toparam com uma ponte que fora derrubada pelos fugitivos. Concluindo, Pedro Taques escreveu que Bartolomeu Fernandes “[d]eixou nesta ação estampado o seu nome, que em todo o tempo seria recomendável se o não manchara com a nota indesculpável de tantas mortes, que se executaram por seu auxílio e consentimento” (Leme, 1980, 2:12-13).

Desde o início, portanto, confundem-se as imagens de um justiceiro social e de um justiceiro comum, o “terror da vila de Jacareí”, segundo Pedro Taques. A coroa, obviamente pouco interessada em alimentar a primeira imagem, procurou realçar os outros feitos criminais deste “homem régulo e facinoroso”.¹⁵ Em sua carta ao ouvidor Antônio da Cunha Souto Maior ordenando a prisão urgente de Bartolomeu Fernandes, o rei ressaltava os “enormes delitos em que estava culpado Bartolomeu Fernandes de Faria da vila de Jacareí, não só pela assuada que se deu na vila de Santos de que lhe mandei devassar, mas também pela que havia dado na vila de Mogi [das Cruzes] em que termo se

¹⁵ É curioso notar que estes epítetos tiveram uma sobrevida considerável pois, anos depois da morte de Bartolomeu Fernandes, alguns velhos soldados de Santos, em suas solicitações de cargos, soldos, sesmarias e outras benesses da coroa, gabavam-se da sua participação na prisão do fora-da-lei.

achava em um sítio forte com duzentos criminosos e escravos seus, e que para o prenderem havia de fazer toda a diligência”.¹⁶

A partir daquele momento, a prisão e o castigo de Bartolomeu Fernandes se tornavam metas perseguidas de forma quase obsessiva pelos administradores da justiça régia nas capitanias do sul. É claro que não foi o único régulo paulista perseguido pela justiça na época. Os irmãos Francisco do Amaral Gurgel – “horroroso capador de homens” – e Bento do Amaral da Silva aterrorizavam, com seus escravos indígenas, as zonas rurais entre Rio de Janeiro e São Paulo, chegando a assassinar o provedor da fazenda real naquela cidade. Outro par de irmãos facínoras, João e Lourenço Leme, também garantiu o seu lugar na memorialística de São Paulo com as violências praticadas nos sertões do Mato Grosso. Com certeza, um dos maiores problemas da capitania no início do século XVIII, conforme comentava o primeiro ouvidor geral Antônio Luís Peleja, residia na ausência da justiça e na proliferação de crimes “horrendos”, que costumavam ficar impunes.¹⁷

Mas o caso do assaltante do sal guardava uma dimensão especial pois, ao desnudar a incompetência da guarnição de Santos, constituiu uma afronta direta à imagem da autoridade régia na região. Se, para alguns administradores coloniais, a violência exacerbada na capitania refletia o faccionalismo característico da sociedade colonial paulista, chegando a um ponto crítico na rixa entre os Pires e os Camargos em meados do século XVII, a mobilização de um exército particular de índios e mestiços armados para assaltar um monopólio régio em flagrante desprezo à presença de tropas pagas pela mesma coroa era demais. Afinal de contas, a defesa de Santos, custeada com um imposto sobre o sal, mostrara-se completamente exposta. Evidentemente, os soldados do destacamento também não eram lá de muita confiança: poucos anos após o vexame de 1710, eles se rebelaram por falta de pagamento do soldo, vandalizando propriedades e tomando como refém o filho do provedor da fazenda. No mais, a irregularidade na arrecadação do imposto, a constante deserção de soldados que iam para as minas de ouro

¹⁶ Carta Régia de 28/4/1711, *Documentos Interessantes*, 49:24-25.

¹⁷ Antonio Luís Peleja à Coroa, 9-6-1702, AHU-SP, aditamentos, caixa 243. Sobre Amaral Gurgel, cf. Franco (1954, 190-91); sobre os irmãos Leme, ver Amaral (1980, 254-255).

e, certamente, o medo de 200 índios armados contribuíram para a ineficácia da tropa.¹⁸ Não por acaso, pouco depois do ocorrido, o Conselho Ultramarino proibiu o porte de armas por “mamelucos, carijós, pretos e mulatos” na capitania, aliás ecoando as repetidas proibições baixadas pelas câmaras municipais ao longo do século anterior, todas em vão.¹⁹

Com as ordens especiais para prender o régulo de Jacareí, “ainda que seja à custa de alguma despesa da fazenda real para se evitar por este caminho as inquietações que a malignidade deste homem pode causar nessas terras”, o ouvidor Souto Maior se dedicou com muito afinco à missão.²⁰ O que quase lhe custou a vida: em 1713, o próprio ouvidor foi vítima de um atentado em sua casa em São Paulo, acontecimento que chegou a ser discutido no Conselho Ultramarino em Lisboa. Liderados por Bartolomeu Fernandes e outros homens que tinham desavenças com o ouvidor, “se atreveram estes homens publica e notoriamente, entrarem naquela cidade armados a buscarem a este ministro que V.M. tinha mandado àquela terra por sindicante para o matarem como publicaram em altas vozes, entrando-lhe em casa e arrombando-lhe as portas, tomando as armas aos soldados que tinha de guarda e levando-as consigo”. Neste incidente, é curioso notar que o governador da praça de Santos negou dar auxílio ao sindicante quando pedido para efetuar a prisão do criminoso foragido, alegando a presença de embarcações estrangeiras nas proximidades. Outro aspecto desconcertante do ataque, talvez mais pela carga simbólica, foi o fato de terem sido lançadas flechas contra a casa do ouvidor.²¹

Depois deste ataque, Bartolomeu Fernandes de Faria refugiou-se no vale do Ribeira, acima da vila de Iguape, lugar de difícil acesso para a justiça metropolitana. Segundo um de seus capangas, Pedro Mulato Papudo, a mudança deveu-se ao cumprimento de uma promessa ao Bom Jesus de Iguape, por ter protegido ele contra as

¹⁸ Com referência à defesa de Santos, ver (entre outros) Regimento de 6-11-1710, *Documentos Históricos da Biblioteca Nacional* 1:35; Bando de 20-7-1711, *Documentos Interessantes* 49:37-38; Carta Régia de 15-2-1713, *Documentos Interessantes* 16:72-73. Sobre a revolta dos soldados, ver Coroa a Timóteo Correia Goes, 5-9-1718, *Documentos Históricos da Biblioteca Nacional* 1:50-51.

¹⁹ Consulta do Conselho Ultramarino de 1-6-1711, *Documentos Interessantes* 53:84-85.

²⁰ Coroa a Souto Maior, 28-4-1711, *Documentos Interessantes* 3: 69-70.

²¹ Consulta do Conselho Ultramarino de 18-9-1713, *Documentos Interessantes* 53:97-99; Carta Régia de 15/2/1713, *Documentos Interessantes* 16:72-73. Havia, segundo um historiador, uma outra motivação por trás do ataque contra Souto Maior, que teria ocorrido a 12 de setembro de 1712. Tratava-se de uma questão de honra, onde o síndico teria atravessado os ânimos dos paulistas com o caso amoroso que teve com uma certa Rosa Maria de Siqueira. Veja-se Magro (1936).

diligências da justiça régia. Porém, ao que parece, a escolha deste local também estava ligada à proximidade das minas de ouro do sul.²² De qualquer modo, não se sabe se a proteção do Bom Jesus se afrouxou ou se o cerco do ouvidor se apertou mas, em 1718, o célebre fora-da-lei acabou sendo preso numa diligência comandada pelo ouvidor Rafael Pires Pardinho, que investigava a morte de dois homens que foram assassinados pelos prepostos de Bartolomeu Fernandes. Escrevendo para o rei em agosto de 1718, o governador da Praça de Santos, Luís Antonio de Sá Quiroga, relatou a captura de Bartolomeu Fernandes “e muitos dos seus sequazes”, embora alguns outros tenham fugido para o mato com a conivência dos franciscanos do convento de Itanhaém. Foram confiscadas todas as posses do preso e os índios sob a sua administração foram remetidos aos aldeamentos de São Paulo. Infelizmente não sabemos mais detalhes pois as cartas enviadas para o Conselho Ultramarino foram extraviados do arquivo.²³ Sabemos que o ouvidor geral recebeu ordens para remeter o prisioneiro para Salvador, para ser julgado no Tribunal da Relação, porém ele não chegou a ser ouvido: a 2 de julho de 1719, o governador do Rio de Janeiro informava sobre a morte de Bartolomeu Fernandes Faria, preso em Salvador, acometido pelo desânimo, pela idade e por uma doença grave.²⁴

Mais do que o simples cumprimento da justiça, a ordem régia sintetizava a submissão simbólica de São Paulo à autoridade da coroa: ordenava a remessa para a Relação da Bahia – junto com as devassas de seus crimes – deste “paulista ... um dos mais insultuosos homens e maior régulo que houve na dita capitania e que nela tem cometido muitas mortes e terríveis delitos chegando a assaltar a praça de Santos...” O ouvidor, Dr. Rafael Pires Pardinho, recebeu 100\$000 “de ajuda de custo para que este prêmio não só seja em parte satisfação do esforço com que procedeu, mas também um exemplo que sirva de estímulo para os mais, vendo que se sabe atender aos que se

²² AESP-AC, caixa 6, no. 98, depoimentos de Pedro Papudo e Antonio Fernandes Ramalho. A devoção do Bom Jesus em Iguape teve início em 1647, quando uma imagem de Cristo apareceu para dois índios na praia. Com a divulgação do milagre, Iguape tornou-se centro de peregrinação para os pagadores de promessas. Ver, a respeito, B. Machado (1997).

²³ Gov. Sá Quiroga à Coroa, 6/8/1718, AHU-SP doc. 125. As outras cartas são relacionadas em Castro e Almeida (1913-36, vol. 6, docs. 3635-37), porém não se encontram nas respectivas capilhas no Arquivo Histórico Ultramarino.

²⁴ Carta do governador do Rio de Janeiro de 2-7-1719, *Documentos Interessantes* 49:249-251.

empenham a fazer a sua obrigação em semelhantes casos”.²⁵ Pode-se perceber, no desenrolar do caso, uma disputa de imagens, com o esforço de denegrir a imagem do criminoso e de rosear a do ouvidor Pires Pardinho. Depois da morte do réu preso, o Conde de Vimieiro, governador geral do Brasil, chamou a atenção para o bom trabalho de Rafael Pires Pardinho, que “fez a prisão de Bartolomeu Fernandes de Faria, régulo, e seus sócios facinorosos, com particular cuidado, e ânsia”.²⁶

A Violência de uma Sociedade

Remetido em correntes para o calabouço da Relação da Bahia, Bartolomeu Fernandes de Faria faleceu, já bastante idoso, sem ter sido anotada uma única palavra sua. Ainda assim, a polpuda devassa criminal conduzida pelo ouvidor Rafael Pires Pardinho em 1717 e 1718, investigando as mortes de João da Cunha Lobo e José Preto, fornece preciosas informações sobre a sociedade que fez deste personagem um homem poderoso e temido, capaz de cometer o assalto com a expectativa de permanecer impune.

A partir dos autos, a força e a violência surgem como elementos constitutivos na composição da base de poder deste e de muitos outros paulistas no eclipse do “século das bandeiras”. De fato, as atividades de apresamento e de disciplinamento de uma força de trabalho indígena contribuíram sobremaneira para aquilo que se tem chamado de “hipertrofia do poder privado” nesta parte da colônia.²⁷

Um primeiro indício disto aparece na lista das 98 “peças de administração” – isto é, índios e mestiços sob o domínio senhorial do réu – que foram confiscados após a prisão de Bartolomeu Fernandes. A relação incluía quatro bastardas forras – filhas de índias, sujeitas ao serviço obrigatório, porém alforriadas – “apanhadas pelo velho para servirem”; 23 carijós – termo que se usava para índios administrados, independente das origens étnicas específicas – com suas respectivas famílias, todos que pertenciam formalmente à capela de N. S. da Penha, instituída por Brígida Sobrinha e invadida por

²⁵ Provisão Régia de 25-12-1718, *Documentos Interessantes* 49:250-251.

²⁶ Conde de Vimieiro à Coroa, 16-9-1719, AHU-SP, doc. 143.

²⁷ Vejam-se diversos artigos em Mello e Souza (1997), especialmente o de Fernando Novais, “Condições da Privacidade na Colônia”. Sobre a composição da escravidão indígena em São Paulo, ver Monteiro (1994a).

Bartolomeu Fernandes; uma bastarda forra que foi obrigada a casar com um mulato, escravo do velho; e diversos outros tirados a força de seus legítimos donos.²⁸

Este quadro é completado pela composição do grupo de capangas de Bartolomeu Fernandes de Faria, formando uma espécie de radiografia não apenas dos traços escravistas do regime de administração particular, como também da intensa mestiçagem que marcou os primeiros dois séculos de São Paulo colonial. Os termos mameluco, bastardo, mulato – aqui uma referência aos filhos de africanos com índias – e carijó ocupavam lugares de destaque neste regime. O principal capanga era José Grande que, segundo o depoimento de um dos delatores de Faria, “é um carijó bixigoso maior de 50 anos a quem o dito Bartolomeu Fernandes de Faria criou, que o tem servido em todas suas insolências e mortes que tem mandado fazer”. Os demais integrantes do bando vinham de várias procedências, o que atesta à complexidade das estruturas étnica e social de São Paulo no início da época do ouro. O grupo abrangia desde o branco Inocência de Veras, o mameluco João Fernandes (filho ilegítimo de Faria), até a chamada “gente de serviço” que incluía Damião Carijó, Pascoal Mulato, Manuel Mulato, Pedro Mulato Papudo, Manuel Ruivo Bastardo e Francisco Malhado, este último um escravo africano.

Para além da caracterização étnica, os termos descritivos registrados no processo também dizem algo sobre o estado de saúde da população paulista, que trazia as marcas de doenças inscritas nos corpos e nos nomes. O índio “bixigoso”, por exemplo, é figura comum na história e na literatura das Américas, numa memória visível dos terríveis episódios de varíola. Curiosamente, o mulato “papudo” talvez tenha adquirido este apelido a partir das manifestações de uma aflição associada à carência do sal: o bócio.²⁹

Na devassa, os depoimentos de testemunhas e de participantes também fazem referência ao clima de medo e intimidação que cercava as atividades do criminoso. Na primeira apuração dos assassinatos de João da Cunha e José Preto, com Bartolomeu

²⁸ AESP-AC, caixa 6, doc. 98, “Auto de Sequestro de Bens”.

²⁹ Agradeço a Mary Karasch por esta informação, baseada em suas pesquisas sobre o Rio de Janeiro e Goiás, referente às populações negras e indígenas. De fato, a falta crônica do sal levou os colonos a buscar outras soluções que, segundo um juiz, comprometia a saúde do povo. Na crise de 1734, a população estava produzindo sal “de água do mar cozida em tachos de cobre, coisa tão perniciosa que além da sua inutilidade para o tempero faz prorromper em vários gêneros de enfermidades, como de lepra e outros semelhantes, que a experiência tem mostrado nascerem do uso do dito sal”. Francisco Correia Pimentel à Coroa, 20-8-1734, AHU-SP, Aditamentos, caixa 237.

Fernandes ainda em liberdade, a maioria das testemunhas pouco ou nada esclareceram. Assim, por exemplo, Mariana Garcia da Escada, a viúva de uma das vítimas, inicialmente declarou que nada sabia das circunstâncias da morte do marido.³⁰ Em seu segundo depoimento, com o réu já preso, não apenas acusou Bartolomeu Fernandes e seus capangas, como também acrescentou importantes detalhes sobre o ocorrido. Mas poucos se dispuseram a colocar a mão no fogo: Josefa de Proença, que com seu marido “sempre estavam tremendo de medo do dito Bartolomeu Fernandes e de sua gente”, atribuiu a culpa a estes a partir do que “ouviu ela testemunha dizer pela boca pequena [de] algumas negras da casa do dito Bartolomeu Fernandes que este tinha mandado matar o dito José Preto por ter falado da dita sua mulher Francisca da Cunha ... o que assim ouviu falar de passagem”. Manuel Moreira, por seu turno, colocou em seu depoimento que o principal malfeitor era Lourenço Pereira, porém que este tinha por trás dele a proteção do velho de Jacaré e, portanto, ninguém ousava se opor temendo que “viria Bartolomeu Fernandes com toda a sua gente a tomar satisfação de qualquer oposição que se fizesse ao dito Lourenço Pereira”.

Se, através da investigação, a justiça metropolitana buscava impor a sua autoridade e punir os malfeitores de forma exemplar, os acusados procuraram encerrar a situação de outra maneira, aliás bastante corriqueira nas regiões que por tantos anos haviam permanecido longe da esfera de ação dos ouvidores e juizes. Em seu depoimento, a viúva Mariana Garcia relatou que um dos envolvidos, Salvador Teixeira, pediu a ela um perdão formal, alegando que ele tinha participado do assassinato contra a sua vontade, sendo obrigado por Bartolomeu Fernandes. A outra viúva, Catarina Maciel, também foi abordada pelos assassinos e acabou concedendo um perdão a Bartolomeu Fernandes, Lourenço Pereira, Francisca da Cunha (mulher de Fernandes) e “aos mais culpados na morte de seu marido [João da Cunha Lobo]”, o que foi registrado no livro de escrituras do tabelionato de Iguape em março de 1718.³¹

³⁰ Trata-se, possivelmente, de uma índia, “da Escada”, ou seja, da aldeia missionária de N. S. da Escada de Guararema, não muito distante vila de Jacaré, onde tudo começou.

³¹ “Escritura de perdão que dá Catarina Maciel a Bartolomeu Fernandes, Lourenço Pereira Nunes e Francisca da Cunha e aos mais culpados na morte de seu marido”, 11-3-1718, publicado por Ernesto Guilherme Young na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* 8, 1901, pp. 365-66.

Como a primeira investigação não estava levando à punição dos culpados, muitos meses após o crime, o irmão de uma das vítimas deu queixa acusando Bartolomeu Fernandes de Faria, Lourenço Pereira e Inocêncio de Veras, todos moradores em Iguape. A partir desta queixa, o ouvidor Rafael Pires Pardini instaurou uma segunda devassa e mandou prender os réus. Em seu depoimento, Antônio Fernandes Ramalho historiou a trajetória de Bartolomeu Fernandes, contando que, por volta de 1713, este havia “se retirado da vila de Jacaré acusado dos insultos que por esta comarca tem feito”. Montou um “rancho” – o sítio “Jacira” – às margens do rio Ribeira, a umas quatro ou cinco léguas acima de Iguape. No dia dos assassinatos, Fernandes Ramalho foi retido por Bartolomeu Fernandes em seu sítio, aguardando a chegada de José que, por sua vez, foi mandado junto com uma “bandeira de gente” para matar João da Cunha Lobo e José Preto porque estes haviam desobedecido a vontade de Bartolomeu Fernandes.

É curioso o uso do termo “bandeira” para descrever o grupo mas é exatamente a isso que a expedição se assemelhava. A composição não era muito diferente das dezenas de expedições de apresamento que varriam os sertões em busca de cativos índios ao longo de quase dois séculos. Os chefes, ao que parece, eram Lourenço Pereira, “genro” de Bartolomeu Fernandes porque andava amasiado com uma filha bastarda deste, e João Fernandes, que era filho bastardo do mandante do crime. Conforme foi dito acima, a descrição dos demais participantes deixa entrever tanto o mundo violento do sertanismo quanto o painel da mestiçagem colonial.

No que diz respeito à violência, para além das imagens arrepiantes deixadas pelo corpo de delito, a descrição mais pormenorizada do crime nos depoimentos de participantes e de testemunhas revela o seu enredo violento, com requintes de crueldade. Assim, Inocêncio de Veras, um dos mais vingativos, ao apunhalar a boca da vítima, disse: “Esta boca fala muito de mulheres”. Quando chegou a sua vez, João Marques também golpeou repetidamente a vítima, gritando: “Quero ver este mandingueiro que tal é a sua mandinga!” Se deliciando com o feito de doze homens fortemente armados brutalmente assassinares dois que caíram na cilada, Marques teria dito “agora sim que quero começar a matar como fazia na vila de Jacaré”. Outro aspecto interessante da expedição foi descrito pela viúva de uma das vítimas, Mariana Garcia: após o delito, os assassinos voltaram para o sítio de Bartolomeu Fernandes, que “esperava por eles e indo tocando

uma caixa de guerra e dando muitos tiros e salvos e o dito Bartolomeu Fernandes os recebeu com grandes festas e alegrias dando banquetes e aplaudindo muito as ditas mortes”. Outra testemunha, filha foragida de um dos participantes no assassinato, também afirmou que o delito foi motivo de festa, especialmente entre “os negros”.

Juntando os depoimentos, fica claro que o móvel da história toda foi uma bastarda de Mogi das Cruzes, Joana de Siqueira, que estava tendo um caso com João da Cunha Lobo. Seu comparsa José Preto, de acordo com uma testemunha, “lhe disse por muitas vezes e com grandes instâncias deixasse o diabo da bastarda e fosse fazer vida com sua mulher e filhos”. Mas o diabo da bastarda, que estava presa por ordem do juiz ordinário da vila, insistiu: “lhe tinha pedido a tirasse dali e a levasse para o seu sítio onde lhe faria uma casinha”. Isto, ao que consta, contrariou a Lourenço Pereira, “genro” e protegido de Bartolomeu Fernandes. Como no caso do sal, mais uma vez Bartolomeu Fernandes tomava a justiça nas próprias mãos, pelo menos aos olhos de alguns, como o alcaide Salvador de Louzada, que afirmou que estas mortes foram encomendadas “em defesa da Igreja e da Justiça”, porque as vítimas haviam sequestrado a bastarda.

Cumprindo este papel de justiceiro, portanto, Bartolomeu Fernandes de Faria reafirmou em Iguape a reputação que tinha cultivado nas vilas de São Paulo, Mogi das Cruzes e Jacareí ao longo dos anos. Antes de morrer, possivelmente de maus tratos, no calabouço da Fortaleza da Barra em Santos, José Fernandes – vulgo, José Grande Carijó – rememorou uma vida de crimes a mando do seu “amo”, cujo sobrenome adotou. Ainda em Jacareí, havia matado diversos desafetos de Bartolomeu Fernandes, por diferentes motivos. Quando seu amo começou a ser perseguido pela justiça – curiosamente, ninguém menciona o episódio do sal – fizeram uma “casa forte” no bairro rural de Caguaçu (no caminho de São Paulo a Mogi das Cruzes), o que explica, talvez, a presença de índios vinculados à capela da Penha na lista dos “carijós” sequestrados pela justiça.³² O ouvidor Souto Maior, segundo lembrava José Carijó, fez um esforço grande para prender o criminoso, chegando a prender um amigo dele que foi remetido a Rio de

³² Este não foi o único caso neste período envolvendo índios que pertenciam à administração de uma capela. Outro potentado paulista, Amador Bueno da Veiga, também foi acusado de explorar indevidamente a mão-de-obra vinculada à capela de Bonsucesso (próximo a Guarulhos) num demorado e complicado litígio (AESP-AC, caixa 9, doc. 133, 1721). Discuto esta questão em maior detalhe em Monteiro (1994a, 218-220).

Janeiro e enforcado naquela cidade, porém no fim das contas foi o próprio ouvidor que quase entregou a vida no ataque de 1713. Mas o que sobressai no depoimento é a idéia de que Fernandes servia como uma espécie de justiceiro que usava a força de seus capangas para acertar as contas entre partes. José Carijó deteve-se num caso que ocorreu em Mogi das Cruzes por volta de 1700, quando Tomé Moreira apareceu no Sítio Angola em Jacaréi para pedir a proteção de Bartolomeu Fernandes, pois estava sendo ameaçado por um antigo sócio de uma expedição para as minas.³³

Se ele reafirmou este papel no caso das mortes de José Preto e João da Cunha, Bartolomeu Fernandes aproveitou também para restabelecer o principal fundamento do poder privado ao recolocar, simbólica e socialmente, a tal bastarda no seu devido lugar. Assim, o depoimento mais dramático de toda a devassa foi o de Joana de Siqueira, de 28 anos, a bastarda de Mogi das Cruzes que estava no centro dos eventos ocorridos. Embora uma outra testemunha tenha afirmado que ela pertencera a uma viúva da qual fugiu, Joana deu uma versão bastante diferente para o seu interrogador, mostrando tanto a instabilidade quanto a incerteza que marcavam a vida dos descendentes de índios nessa sociedade. Vivia, segundo ela, “sobre si” na vila de Mogi das Cruzes até que um tio, Antonio Martins, buscou “obrigar e vender [ela] para a cativar”. Isto porque tinha “trato ilícito” com um tal de Sebastião Ribeiro, que resolveu ir com ela para as minas de Curitiba. Na vila de Paranaguá, conheceu Antônio Fernandes e seu irmão João da Cunha Lobo, que desejava levá-la para sua casa em Iguape, “para servir sua mulher”. Pouco depois, as pessoas começaram a comentar que ela “andava amancebada com João da Cunha Lobo, que era homem casado”, o que ocasionou a sua prisão, por ordem do vigário geral de Iguape. Visitada na cadeia por João da Cunha, que implorava através das grades para ela voltar para a roça dele, ela dizia que queria voltar para a terra dela. Inconformado, João da Cunha, com a ajuda de José Preto, de um outro bastardo e do tapanhuno (isto é, africano) Amaro, arrombou a casa do juiz ordinário e sequestrou Joana. Apesar de seus protestos, Joana teve que seguir para o Ribeira diante das ameaças e das surras que recebia de Cunha. Ao que parece, estava junto com as vítimas quando caíram na cilada, pois após o crime, que ela descreveu, ela foi levada “pelos negros de Bartolomeu Fernandes”, que conduziram-na para o senhor, “que disse a ela testemunha

³³ AESP-AC, caixa 6, doc. 98, interrogatório de José Fernandes.

venha você cá que a quero levar para me servir e lhe mandou levantar a saia e meter-lhe um pau entre as pernas e a mandou açoitar por seu filho João Fernandes e por Antônio Fernandes ... irmão do dito João da Cunha o que lhe fizeram até lhe correr quantidade de sangue dizendo o dito Bartolomeu Fernandes de Faria que lhe fazia aquilo para daí por diante o conhecer por seu senhor e depois dela testemunha se vir curar a esta vila a levou o dito Bartolomeu Fernandes para a sua roça e lhe vestiu uma tipóia e dela esteve servindo até agora como sua cativa”.³⁴

Conclusão

O depoimento de Joana Bastarda, além de fornecer um exemplo raro da voz destes “figurantes mudos”, realça o segundo elemento mencionado por Pedro Taques na constituição da memória da célebre figura de Bartolomeu Fernandes de Faria: o gênio violento do senhor despótico, a “nota indesculpável de tantas mortes”. Embora fosse o incidente do sal que assegurou para este personagem um lugar na memória dos paulistas, dentro do contexto imediato de seu tempo, ele era mais conhecido como um justiceiro com muitas mortes nas costas, cuja autoridade se afirmava a partir das dezenas de índios sob seu comando, os mesmos que foram mobilizados para resolver o problema do sal em 1710.

Com certeza, as noções de justiça que vigoravam em São Paulo naquela época estavam inextricavelmente atreladas à autoridade senhorial. A intromissão da justiça metropolitana, no caso, não visava apenas punir os culpados pelas suas transgressões como também procurava subverter a base do poder local, minando na medida do possível a instituição do cativo indígena, já em franco declínio com o recuo das atividades de apresamento. Não é por acaso que neste mesmo período surgiram inúmeros litígios na justiça envolvendo a liberdade dos índios, acompanhado por um esforço das autoridades coloniais em revigorar os aldeamentos, que se encontravam praticamente abandonados. No desfecho do caso de Iguape, as autoridades distribuíram as 98 “peças de

³⁴ AESP-AC, caixa 6, doc. 98, depoimento de Joana de Siqueira.

administração” que foram confiscadas ao réu para os aldeamentos paulistanos, reforçando esta nova política.³⁵

Mas o que torna este caso fascinante é a maneira pela qual se inseriu na memória paulista, como exemplo sintomático do caráter brioso, altivo e independente dos antigos homens de São Paulo. Na verdade, existem poucos elementos do período que apontam nesta direção, a não ser um curioso incidente recontado por José Grande Carijó, durante seu suplício final. Lembrava de uma ocasião em que alguns “forasteiros” passaram por Jacareí, levando “pólvora e chumbo de socorro aos Emboabas que estavam alevantados nas minas”. Sempre no papel de justiceiro, Bartolomeu Fernandes não teve dúvida: confiscou a munição e mandou os forasteiros seguirem caminho de mãos vazias em sua missão de socorro.

Quanto ao problema da carestia do sal, ele não se esgotou, obviamente, nas medidas que sucederam aos eventos de 1710 e permaneceu como foco de conflito mesmo depois da extinção do monopólio, em 1801.³⁶ O espectro da violência coletiva, cada vez mais alimentado pelo imaginário que cercava os colonos de São Paulo, também se manifestava de tempos em tempos. Em 1728, por exemplo, o corretor da fazenda Luís Peres dos Santos informava ao Conselho Ultramarino que os paulistas estavam descontentes com o preço do sal, acusando ele próprio de ter contribuído para a situação abusiva. De fato, as câmaras municipais de Mogi das Cruzes, Santos, Pindamonhangaba e Taubaté enviaram representações reclamando do aumento no preço do sal. Para o governador Pimentel, “causa grande escândalo o ver que se querem esfolar aqueles povos para enriquecer um contratador, e que já teriam feito alguma sublevação se a sua prudência lhes não tivera moderado os ânimos”.³⁷ Ânimos, que algum tempo atrás, teriam possivelmente esfolado o contratador, agora tinham que enfrentar um protagonista que ocupava cada vez mais espaço no mundo dos paulistas: o próprio estado colonial.

³⁵ AESP-AC, caixa 6, doc. 98, “Auto de Sequestro dos Bens”. Este evento marcante chegou a ser relembrado no início do século XIX pelo governador José de Franca e Horta, ao fazer um histórico dos aldeamentos indígenas de São Paulo. Ofício de 10-11-1802, AHU-SP doc. 4092.

³⁶ Em seu ofício à Câmara Municipal de São Paulo a 18-5-1808, o governador de São Paulo falava ainda da “vexação em que se achava este povo pela falta de sal e pelo excesso do preço em que os negociantes deste gênero o têm posto”. *Revista do Arquivo Municipal* 18:43.

³⁷ Luís Peres dos Santos à Coroa, 17-6-1728, junto com representações das câmaras de Mogi das Cruzes, Santos, Jacareí, Pindamonhangaba, Taubaté e carta do Gov. Antonio Caldeira da Silva Pimentel à Coroa, s.d., AHU-SP, doc. 644 e anexos.

Os Caminhos da Memória *Paulistas e Índios no Códice Costa Matoso*¹

FONTE TÃO NOTÁVEL QUANTO INSÓLITA, a “Coleção das Notícias dos Primeiros Descobrimentos das Minas na América” traz, entre outros atrativos, informações e opiniões esclarecedoras sobre o processo de transformação das Minas Gerais de um sertão inculto a um dos núcleos mais importantes da América portuguesa. Ao recopilar este dossiê durante sua gestão como Ouvidor Geral em Ouro Preto, Caetano da Costa Matoso visava estabelecer um registro oficial dos fatos e dos eventos que marcaram as origens das minas. À primeira vista, foi motivado tanto pela própria curiosidade intelectual quanto pelo desejo de comprovar a legitimidade do domínio português sobre as minas de ouro não só das Gerais como também de Goiás e Mato Grosso, nessa conjuntura de negociações sobre os limites da América meridional. Mais importante, porém, a “Coleção das Notícias” buscava criar subsídios para uma história do triunfo da ordem e do bom governo na consolidação da América portuguesa.²

Um dos aspectos mais fascinantes do Códice Costa Matoso reside no uso de reminiscências de alguns dos primeiros povoadores, já idosos, cuja memória

¹ Publicado na revista *Varia Historia*, Belo Horizonte, 21, 1999, pp. 86-99, este texto sofreu algumas pequenas modificações, acréscimos e correções na atual versão. Meus agradecimentos a Luciano Raposo Figueiredo pela oportunidade e pelo estímulo que me incitaram a escrever este trabalho.

² Uma das mais notáveis recopilações de documentos a ser reunida na América Portuguesa, a “Coleção das Notícias” perambulou por mais de 150 anos em acervos particulares pela Europa, até que foi adquirida pelo colecionador Félix Pacheco, que a trouxe para São Paulo. Após o falecimento de Pacheco em 1935, sua riquíssima coleção de brasiliana foi comprada pelo Departamento de Cultura e integrada à Biblioteca Municipal de São Paulo. Ignorado por quase dois séculos, o conteúdo do Códice Costa Matoso começou a ser divulgado por autores como Afonso Taunay, Roberto Simonsen e Charles Boxer. Taunay chegou a publicar uma pequena parte do códice – justamente os textos comentados aqui – em seus *Relatos Sertanistas* em 1954, porém essa edição vem eivada de erros grosseiros de transcrição. A negligência foi superada recentemente com a publicação de uma esmerada edição crítica do texto integral, sob a coordenação de Luciano Figueiredo e Maria Verônica Campos (Códice, 1999 [1752]), com um excelente ensaio introdutório de Figueiredo e notas esclarecedoras dos editores. Ver também o número especial da revista *Varia Historia*, 21, 1999, dedicado ao Códice, com estudos de vários especialistas.

proporcionava o único registro possível destes tempos cada vez mais remotos, antes do estabelecimento da ordem e da justiça. Personagens secundários ou mesmo figurantes anônimos, estes velhos povoadores relataram o que viram e o que ouviram – talvez com destaque para o segundo – numa prosa fluente e agradável, mesclando fatos corriqueiros com detalhes saborosos, alternando entre uma narrativa seca e pequenos vãos literários, bem ao gosto do ouvidor-intelectual que coletava os depoimentos. Este recurso de transformar a memória oral em registro escrito constituía, por seu turno, um método bastante comum entre os memorialistas e genealogistas do Setecentos, cujas obras começavam a adensar o conhecimento histórico a respeito da presença portuguesa na América.

Com referência à história de São Paulo, a memorialística da “Coleção das Notícias” antevê diversos temas que seriam desenvolvidos mais plenamente pelo genealogista Pedro Taques de Almeida Pais Leme e pelo frei Gaspar da Madre de Deus, no último quartel do século XVIII.³ Tomando este ponto de partida, o que se pretende aqui é explorar estas narrativas no que diz respeito à caracterização dos paulistas. Briosos, altivos, pouco polidos – para não dizer meio selvagens – os paulistas emergem nestas narrativas primeiro como exímios sertanistas, responsáveis pelas expedições que resultaram nas descobertas de ouro, porém também como opositores renitentes da autoridade externa e, por fim, protagonistas de um episódio – mais adiante batizado de “Guerra dos Emboabas” – que aparece aqui como uma espécie de divisor de águas na história primordial de Minas Gerais. Num plano mais geral, entretanto, os paulistas parecem representar um tempo que já havia passado, tempo este visto com nostalgia por uns, com escárnio por outros. Muito embora as práticas sertanistas continuassem a vigorar em outros sertões por muito tempo ainda, na ótica mineira de meados do século XVIII claramente figuravam como coisas do passado, pertencentes a um tempo difuso e desordenado, que se contrasta, nas narrativas, com o tempo das Minas, que é marcado com precisão e ordem pela cronologia dos governantes.

³ Em seu estudo introdutório na *Nobiliarquia* de Pedro Taques, Afonso de Escragnolle Taunay traz uma discussão interessante dos informantes do genealogista (Leme, 1980, 1:37-69). Deve-se sempre lembrar, contudo, que várias destas obras – como o próprio dossiê de Costa Matoso – só chegariam ao prelo anos depois, embora circulando de forma restrita em cópias manuscritas no período em que foram escritas.

O Sertão Dourado

Ao longo das páginas do Códice Costa Matoso, a reconstituição do tempo do sertanismo ressalta, em primeiro lugar, o espírito aventureiro e a aspereza da vida no mato, elementos centrais na construção de uma imagem do caráter dos paulistas. Vários sertanistas oriundos de São Paulo, como se sabe, penetraram aqueles sertões bem antes das descobertas auríferas da década de 1690. As diversas narrativas que compõem a “Coleção das Notícias” documentam, de forma expressiva, as características mais marcantes do sertanismo paulista, mostrando como os descobrimentos foram diretamente decorrentes destas atividades. Assim, logo no início das “Notícias”, na narrativa de Bento Fernandes Furtado, explica-se que Antônio Rodrigues de Arzão, “homem sertanejo, conquistador do gentio dos sertões da Casa da Casca”, estava “aquartelado” naquelas paragens junto com outros paulistas, “onde faziam entradas e assaltos ao gentio mais para o centro do sertão” (Códice CM, 1999 [1752], 1:169).

A vida no sertão não era nada fácil, sobretudo quando a expedição se deparava com “grandes perigos do gentio, fomes e esterilidades”, como relatam as “Notícias”, ou com as “frechas, feras e febres” da frase memorável de Sérgio Buarque de Holanda (1994). As adversidades apresentadas pelo sertão servem, neste e em outros relatos, como pedras fundamentais na construção de uma identidade paulista. As “cinquenta e tantas pessoas” do grupo de Rodrigues de Arzão, composto de brancos e carijós domésticos – isto é, índios sob a administração particular dos mesmos brancos – encontravam-se “nus e esfarrapados, sem pólvora nem chumbo, que é o único remédio com que os sertanistas socorrem as faltas de víveres, com a grande inteligência e trabalho que aplicam caçando as aves e feras do sertão para se sustentarem” (Códice CM, 1999 [1752], 1:170).

Das dezenas de expedições de apresamento que pontuaram o século XVII, várias delas atravessando os sertões que posteriormente seriam terras mineiras, uma delas recebe uma atenção especial nos relatos da “Coleção das Notícias”: trata-se da grande aventura de Fernão Dias Pais, que se internou no sertão do Rio das Velhas entre 1674 e 1681.⁴ Pode-se perguntar por que a expedição de Fernão Dias Pais não antecipou o

⁴ A bandeira de Fernão Dias Pais tem sido objeto de inúmeros estudos. No que diz respeito à discussão aqui, para além da historiografia convencional paulista, pode-se destacar os artigos de Manuel Cardozo (1944 e 1946) e o livro de Eduardo Canabrava Barreiros (1979).

descobrimto aurífero, já que passara quase dez anos rondando as zonas que, pouco depois, renderiam tanto ouro. Uma resposta está nos documentos da segunda metade do século XVII: obsecados com a prata e com pedras preciosas, mal mencionam o ouro, a não ser em relação às minas de Paranaguá, que alimentavam as esperanças (porém não os cofres) da coroa nos anos que sucederam à Restauração. O sonho do morro resplandescente – o Sabarabuçu ou Itaberaba-açu – prometia aos aventureiros e administradores régios, desde o século XVI, um verdadeiro Potosí lusitano.⁵ Nunca antes parecia estar tão perto quanto na expedição de Fernão Dias. Entretanto, a exemplo das investidas anteriores, como a de Marcos de Azeredo, os resultados mostraram-se pífios. A prata não existia, apesar das informações algo misteriosas deixadas por Azeredo, e quanto às esmeraldas, Fernão Dias parece ter sido enganado pelas mesmas turmalinas verdes que seu antecessor havia enviado para Lisboa por volta de 1611.⁶ Do ponto de vista mineralógico, todos os esforços e sofrimentos de Fernão Dias e seus seguidores somavam a um punhado de pedras coloridas remetidos a Rio de Janeiro em um “saquinho de chamalote” (Leme, 1980, 2:199).

No que diz respeito ao ouro, contudo, é difícil acreditar que as várias expedições que varriam esses sertões ao longo das décadas de 1640 a 1690 não tivessem reparado na sua existência. Um indício da sua circulação em São Paulo antes do descobrimento formal – isto é, quando Carlos Pedroso da Silveira avisou ao governador Castro Caldas em 1694 – está no inventário do comerciante português Gonçalo Lopes, falecido em 1689, deixando um espólio superior a 12 contos de réis, incluindo mais de 6 contos em dinheiro amodado e 207 oitavas de ouro em pó. Poucos anos antes, num atestado

⁵ Em reação à crise fiscal e monetária que se abateu após a Restauração, esta mesma meta também foi perseguida em outras partes do mundo português, em especial na África meridional. A melhor obra a respeito continua sendo C. R. Boxer (1952).

⁶ As informações sobre a expedição de Marcos de Azeredo são muito sumárias na bibliografia. Ver, por exemplo, Franco (1954, 43) e Cardozo (1946). Pedro Taques, em sua *Nobiliarquia*, traz pormenores que são difíceis de verificar. Por exemplo, diz que Azeredo, “recolhido ao Rio de Janeiro quis antes morrer em uma cadeia e sequestrados todos os seus bens do que declarar o sítio onde tinha achado as esmeraldas e prata” (Leme, 1980, 2:45). Mais adiante, se contradiz afirmando que Azeredo “no mesmo sertão perdeu a vida com todos os do seu troço”, porém antes teria deixado “um roteiro da jornada que seguira, figura da serra, e altura dos graus deste sítio no inculto sertão e reino dos bárbaros gentios Mapaxós” (2:197). Estaria Taques confundindo este roteiro com o de Wilhelm Jost Ten Glimmer, divulgado primeiro por Samuel Purchas em 1625 e depois por Marcgrav em meados do século XVII?

passado pela Câmara Municipal de Parnaíba, este mesmo comerciante figurava entre os principais credores de Fernão Dias Pais.⁷

Uma segunda explicação para o pouco caso que os sertanistas de São Paulo faziam do ouro que por ventura encontrassem reside no objetivo maior de todas estas incursões pelas matas. Estas buscavam uma outra fonte de riqueza: o “ouro vermelho” do conhecido comentário de Antônio Vieira, referindo-se ao sangue dos índios. Segundo outro jesuíta, Andreoni, os paulistas não exploraram o ouro antes “porque o gênio de buscar índios nos matos os desviou desta diligência menos escrupulosa e mais útil” (Antonil, 1969 [1711], 129-130). Para o narrador anônimo das “Notícias do que ouvi sobre o princípio destas Minas”, percorriam os leitos dos rios, os campos e as serras para “apanharem gentios para se utilizarem deles, e repartirem entre todos o número deles” (Códice CM, 1999 [1752], 1:217).

Assim, os paulistas traziam ao descobrimento das minas e ao subsequente conflito com os emboabas vivos vestígios desta organização sertanista. Esta continuidade da empresa do sertão, por assim dizer, se mostra em diferentes detalhes mencionados nos relatos. Neste sentido, por exemplo, respondendo ao chamado de seu cunhado, Bartolomeu Bueno “se armou” para ir ao sertão, o que significava mais do que juntar espingardas, pólvora e chumbo: refere-se à “armação”, termo corrente na segunda metade do século XVII para descrever a organização das expedições de apresamento, onde um “armador” fornecia materiais e mesmo gente para o empreendimento, esperando em retorno metade do lucro da expedição.⁸ Mais adiante, segundo o narrador José Álvares de Oliveira, na expedição comandada por Amador Bueno da Veiga em resposta à chacina do Capão da Traição, a tropa dos paulistas marchava “debaixo de um estandarte grande encarnado (que se disse trazia efigie de São Paulo)”, cuja organização militar lembrava as grandes expedições que saquearam as missões jesuíticas das províncias de Guairá e Tape mais de meio século antes (Códice CM, 1999 [1752], 1:237).

A “Coleção das Notícias” oferece outros indícios que sugerem que as primeiras expedições para as recém-descobertas minas de ouro seguiam este padrão estrutural. Por

⁷ Inventário e testamento de Gonçalo Lopes, 1689, Arquivo do Estado de São Paulo, Inventários do Primeiro Ofício, no. 13.770; “Atestado da Câmara Municipal de Parnaíba sobre Fernão Dias Pais”, in Azevedo Marques (1980 [1876], 1:269).

⁸ Para um estudo detalhado das “armações”, ver Monteiro (1994a, capítulo 2).

exemplo, Bento Furtado relata uma anedota sobre o paulista José de Camargo Pimentel que, num arraial mineira em pleno sertão, fez uma generosa doação em ouro para uma mulher pobre que lhe pedira uma esmola. Nessa altura, o “sócio” dele advertiu: “Devagar, que isso também é nosso!” Se esta interpelação mostra que a prática de repartir os lucros – só que agora em ouro e não mais em cativos – entre os membros de uma expedição continuava em vigor, a resposta de Camargo Pimentel revela uma outra faceta deste mesmo tipo de empreendimento. O “liberalíssimo” Camargo, tirando mais um tanto de ouro para a mendiga, informou ao sócio: “É verdade, que faltava lá o seu quinhão” (Códice CM, 1999 [1752], 1:174). Bento Furtado conta esta história para lembrar como este paulista, a despeito do contrato implícito nas relações aparentemente simétricas entre sertanistas numa expedição, ocupava uma posição hierárquica superior, por ser “homem poderoso”. Mais do que isso, o abuso da situação contratual se justifica pelas outras características do homem poderoso, que também era generoso, ajuizado e, acima de tudo, justo.

As ambiguidades desta assimetria do poder também se manifestavam nas relações entre paulistas e índios, outro aspecto fascinante que os relatos da “Coleção das Notícias” esclarece. Ora distantes, ora próximos dos nativos, os paulistas elaboraram a sua identidade não apenas a partir da fama de conquistadores dos índios como também pelo conhecimento profundo da língua e dos costumes dos índios. Ambas estas características aparecem com vigor no Códice. No sertão, apesar da ampla destruição de populações nativas, os índios surgem nos relatos como adversários duríssimos. Bento Furtado escreveu que o sertão da Casa da Casca “está povoado de bravos e orgulhosíssimos gentios, que têm impedido várias diligências que se lhes têm feito por outros bandeirantes” (Códice CM, 1999 [1752], 1:170). De fato, como demonstra um trabalho recente, a reconhecida capacidade de combater e vencer aos índios bravos e bárbaros foi um elemento constitutivo da imagem do paulista, nome aliás que se tornou moeda corrente justamente no período das guerras contra os índios no nordeste, nas quais os sertanistas de São Paulo foram contratados pela administração colonial como a única solução para os “insultos” praticados pelos índios (Puntoni, 1998).

Nos sertões mineiros, a ação dos paulistas parece ter sido particularmente devastadora, pois já no século XVII surgem nos inventários dos paulistas etnônimos de

índios provenientes de diversos locais posteriormente mineiros, abrangendo Cataguá, Caeté, Araxá, Tobajara e outros que já não figuram mais nos documentos dos séculos posteriores.⁹ Pouco ou nada sabemos das características etnográficas destes grupos, a não ser que alguns deles falavam a “língua geral” e outros não, apesar de terem nomes em tupi, obviamente atribuídos pelos paulistas. Na verdade, as informações mais minuciosas são sobre grupos posteriormente enfeixados no etnônimo abrangente de “Botocudos”. Há várias menções ao “Reino dos Mapaxós”, desde as expedições do início do século XVII às memórias elaboradas por Pedro Taques em sua *Nobiliarquia*, no final do XVIII.

No relato de Bento Furtado, um aspecto notável deste episódio é o penoso exílio de Manuel de Borba Gato, o genro de Fernão Dias que assassinou dom Rodrigo de Castelo Branco e que se embrenhou nas matas do Rio Doce para evitar o seu próprio esquiteamento. Lá “viveu barbaramente, sem concurso de sacramento algum (...) naquele modo de vida, nem comunicação com mais criaturas deste mundo em 16 anos”. Quanto às criaturas daquele mundo, Borba Gato teria estabelecido relações com os índios de algum grupo cujo nome não aparece neste relato, “aos quais domesticou à sua obediência, e ficou entre eles, respeitado como cacique, que é o mesmo que príncipe soberano entre eles” (Códice CM, 1999 [1752], 1:186-188). A descrição deste príncipe entre os selvagens evoca algo da ambiguidade do discurso sobre o passado paulista e das relações entre estes e os índios, oscilando entre a conquista e a persuasão.

A menção mais interessante das relações entre paulistas e índios, no entanto, está nas “Notícias do que ouvi”, onde o narrador anônimo fornece um detalhe precioso. “Passando ao sertão, [os paulistas] deram com uma aldeia neste distrito do rio das Mortes, a que chamam Cataguases, onde prendendo muito gentio do beijo e orelhas furadas, estes falaram perguntando por que os perseguiam; se era pelo que traziam no beijo e nas orelhas, que os largassem, que lhes iriam mostrar. Não levados os paulistas desta oferta, nunca deixaram de os prender, e logo para o rio das Mortes foi uma bandeira com seu capitão chamado Jaguara, que na língua dos carijós é cachorro. A estes mostrou um dos capitães do gentio o ouro no capim, em folhetas, e outro, como grãos de munição” (Códice CM, 1999 [1752], 1:218). É significativo este relato por diversos

⁹ Veja-se, a respeito, a listagem de expedições no anexo da minha tese inédita (Monteiro, 1985, 416-426), com as respectivas fontes.

motivos. Em primeiro lugar, evoca de forma interessante o primeiro encontro entre sertanistas e índios evidentemente Botocudos, inclusive projetando a visão dos nativos sobre a sua alteridade. Ao mesmo tempo, porém, denuncia o padrão de violência nas relações entre bandeirantes e Botocudos, apesar das tentativas de conciliação por parte das chefias (“capitães”) indígenas, que chegaram até a revelar o ouro ao paulista Jaguara que intentava os escravizar.

Outro detalhe marcante deste pequeno relato é a menção da “língua dos carijós”. Referência à língua geral paulista, falada pela vasta camada subalterna e conhecida intimamente pelos seus dominadores, esta “língua dos carijós” exercia um papel de relevo na ocupação inicial das minas pelos paulistas. Ao longo dos relatos, é frequente a digressão etimológica dos memorialistas que, antecipando a febre tupinológica dos intelectuais do século XIX e do início do XX, buscavam explicar o significado das palavras indígenas registrados nos lugares, nas práticas sociais e nas alcunhas dos paulistas. Assim, apesar do fato de muitos dos índios “conquistados” pelos paulistas nestes sertões obviamente não serem Tupi mas na verdade Botocudos, o esforço em explicar a origem tupi dos topônimos estava associada à demarcação deste tempo antigo. Por exemplo, quando o autor de um dos relatos se refere ao local chamado Aiuruoca, ele o identifica etimologicamente como “casa dos papagaios”, por ser um lugar “em que os papagaios faziam morada *naquele tempo em que os gentios habitavam aqueles lugares*” (Códice CM, 1999 [1752], 1:183-184, ênfase minha). É provável, contudo, que muitos desses nomes tenham sido dados pelos próprios paulistas, aliás bastante adeptos em lançar mão de neologismos em língua geral, como é o caso da palavra “Emboaba” que, como veremos, dá muito o que falar no Códice Costa Matoso.¹⁰

Se podemos encontrar uma certa nostalgia de um tempo anterior nesses exercícios de tupinologia, é porque remetem a um mundo que no meio do século XVIII já estava em franco declínio. De uma maioria expressiva no século XVII, a população nativa constituía uma minoria absoluta na segunda metade do século XVIII, tanto em São Paulo quanto em

¹⁰ Pedro Calmon, esclarecendo numa nota à *História da América Portuguesa*, escreve: “Na toponímia mineira é saliente a linguagem cabocla ou tupi dos sertanistas de S. Paulo, ainda bilíngues – escrevendo português e conversando guarani – como os paraguaios de hoje.”(Pita, 1976 [1730], 263, n. 6). Não se pode falar do tupi de São Paulo sem lembrar do texto de Sérgio Buarque de Holanda, “A Língua Geral em São Paulo”, em *Raízes do Brasil*. Um ensaio recente que acrescenta interessantes observações é o de Luiz Carlos Villalta (1997).

Minas Gerais. Mas não se tratava apenas da população do sertão que perecia diante dos repetidos assaltos dos paulistas. As “Notícias dos Primeiros Descobrimentos” também fala da massa informe de índios e mestiços que acompanharam os paulistas em suas aventuras. Produto de um longo processo de dominação e de imiscuidade cultural, a base mais ampla da sociedade paulista não pode ser desconsiderada como fator de relevo na elaboração desta figura singular que é o paulista.

Assim, composta de “negros, índios, bastardos e brancos”, a sociedade mineira no alvorecer do século XVIII já nascia complexa, segundo estes relatos. No entanto, os segmentos inferiores não se saíam muito bem nessas memórias posteriores. Em sua “História do Distrito do Rio das Mortes”, José Álvares de Oliveira lembrava que além do brio dos paulistas, era também necessário aturar os “cotidianos atrevimentos de seus bastardos, carijós e tapanhunos às lojas e vendas dos mercadores e tratantes” (Códice CM, 1999 [1752], 1:230-231).¹¹ Antes de entrar na descrição do conflito entre paulistas e emboabas, Bento Furtado refletiu sobre o problema da justiça na ausência de uma autoridade régia firme, cujo triunfo se apresenta, aliás, como a principal mensagem da “Coleção das Notícias”. De acordo com este narrador, “não se duvida que entre tantos bons havia alguns maus, *principalmente mulatos, bastardos e carijós*, que alguns insultos faziam”, elementos perniciosos “quanto mais em um sertão onde, sem controvérsia, campeava a liberdade, sem sujeição a nenhuma lei nem justiça, senão a natural, observada dos bons” (Códice CM, 1999 [1752], 1:193, ênfase minha). Aí reside uma outra ambiguidade delicada na memória dos paulistas, que buscava conciliar um discurso sobre a liberdade dos sertanistas com a sujeição dos índios, mestiços e negros, cujo exercício da liberdade redundava, antes de mais nada, em infração criminosa.

Confronto de Imagens n’A Rochela do Atlântico Sul

A liberdade e a oposição à autoridade externa compõem outra característica dos paulistas que foi suscitada em mais de uma ocasião ao longo das narrativas. De fato, desde meados do século XVII, diversos observadores sublinharam a suposta autonomia e

¹¹ Bastardos eram mestiços que, por serem filhos de mães índias, permaneciam sujeitos ao serviço obrigatório. Carijós eram os índios “domesticados” no serviço de particulares e tapanhunos eram escravos

rebeldia dos colonos de São Paulo, sobretudo em função da sua franca desobediência às leis do Reino referentes à liberdade dos índios. Certamente esta tendência começou a ser fomentada pelos jesuítas durante os conflitos em torno das missões de Guairá: assim, por exemplo, fundamentando-se nas informações dos inacianos, o bispo de Buenos Aires caracterizou o Planalto como uma espécie de refúgio onde “se há juntado um grande número de homens de diferentes nações, ingleses, holandeses e judeus que, em liga com os da terra, como lobos raivosos, fazem grande estrago no novo rebanho de Vossa Santidade”.¹² Outros, mais adiante, até denominaram São Paulo de “A Rochela do Brasil”, algo equivalente ao reduto calvinista de La Rochelle na França. No final do século, o viajante francês François Froger fez escala no Rio de Janeiro e, a partir das opiniões vigentes, descreveu os paulistas como “um conjunto de bandidos de todas as nações, que pouco a pouco formaram uma grande cidade e uma espécie de República, onde eles têm como lei não reconhecer o governador de forma alguma”.¹³

Este tema foi retomado por diferentes narradores na “Coleção das Notícias”. Em seu relato, Bento Furtado evocava o episódio do assassinato de D. Rodrigo por Manuel de Borba Gato como um incidente precursor daquilo que os historiadores mais tarde chamariam de “Guerra dos Emboabas”, pois sublinhava a obstinada recusa dos paulistas a se submeter a qualquer autoridade externa. Ao mesmo tempo, servia também para articular o fio da narrativa que passava a discutir os tumultos ocorridos na vila de São Paulo ao longo da década de 1690, em protesto ao cerceamento das moedas, já que o fracasso das expedições de Fernão Dias e de dom Rodrigo realçava a crise monetária que abalava tanto a metrópole quanto as capitânicas. Ao historiar a subida do governador Artur de Sá e Meneses para São Paulo em 1699, momento aliás de inflexão no estabelecimento da autoridade régia no Planalto, o narrador remetia a um episódio ocorrido no ano anterior, quando os principais paulistas se revoltaram contra um decreto do Rei sobre as

africanos e afro-descendentes. Mulatos, no caso de São Paulo seiscentista, eram mestiços de africanos e índios. Cf. Monteiro (1994a, capítulo 5).

¹² Carta do fr. Cristóbal, bispo do Rio da Prata, ao Papa Urbano VIII, Buenos Aires, 30-9-1637 (Cortesão, 1969, 381). Convém apontar que em meu livro, *Negros da Terra*, atribuí erroneamente esta carta ao bispo da Bahia, por desatenção.

¹³ Froger (1698, 82), tradução minha. A citação original: “un assemblage de brigans de toutes les nations, que peu à peu y ont formé une grande Ville et un espèce de République, ou ils se font une loi de ne point reconnaître le Gouverneur.”

moedas. Esta recusa por parte dos moradores do Planalto, segundo o narrador, motivou o secretário do governo do Rio de Janeiro a emitir o seguinte parecer sobre os paulistas: “Senhor, aquelas vilas não são de Vossa Majestade, pois se o fossem, obedeceriam ao decreto que Vossa Majestade mandou expedir para todas as partes [...] e sendo em todas obedecido, nesta foi desprezado” (Código CM, 1999 [1752], 1:189). Por outro lado, nota-se a constante afirmação, por parte dos paulistas, da sua fidelidade e vassalagem perante o rei. É claro que isto nem sempre valia para os representantes do rei, frequentemente o objeto do escárnio dos paulistas e não poucas vezes vítimas de ameaças e mesmo de violência física.¹⁴ Trata-se, portanto, de um discurso ambíguo, que capta todo o conflito entre diferentes percepções de justiça e autoridade. Este narrador, paulista, apesar de defender o bom governo do Rei e de seus prepostos coloniais, também dava razão aos rebeldes, prejudicados pelos “malévolos ladrões [que] cerceavam estas moedas”, referência, sem dúvida, a comerciantes forasteiros que se aproveitavam da escassez da moeda na capitania.

De fato, nos relatos de paulistas, a imagem dos portugueses na época das descobertas não chegava a ser muito edificante. Bento Furtado, ao iniciar a sua discussão do episódio dos emboabas, falava do “pernicioso levantamento (...) dos ingratos filhos da Europa contra os famosos descobridores destes haveres, para remédio de tantos desvalidos europeus” (Código CM, 1999 [1752], 1:177). Este mesmo narrador evocava os atravessadores que tiveram um papel marcante no início do período do ouro, papel este que já se delinhava bem antes com os monopolistas que exploravam a carestia de certos gêneros, como o sal, o fumo e, em certas conjunturas, mesmo os escravos. Ao contrário dos paulistas deste mesmo relato, que enfrentaram grandes obstáculos e padeceram misérias, encontramos os “filhos de Portugal” que, “sendo mais ardilosos para o negócio, quiseram inventar contratos de vários gêneros para, mais depressa e com menos trabalho, encherem as medidas a que aspiravam da incansável ambição” (Código CM, 1999 [1752], 1:192).

As proezas do sertão e a conquista dos índios, sempre em nome do Rei, certamente foram cruciais na configuração de uma alteridade paulista. Mas a construção desta imagem e portanto desta identidade também se alimentava da visão preconceituosa

¹⁴ Sobre a questão da vassalagem neste mesmo período crítico, ver Blaj (1995).

dos portugueses que, ocupando cargos de autoridade, enxergavam neles apenas a barbárie. Assim, num incidente conhecido, o bispo de Pernambuco, ao encontrar o paulista Domingos Jorge Velho pela primeira vez, ficou com esta impressão: “Este homem é um dos maiores selvagens com que tenho topado: quando se avistou comigo trouxe consigo língua, porque nem falar sabe, nem se diferencia do mais bárbaro Tapuia mais que em dizer que é Cristão”.¹⁵ Pedro Taques, ao descrever a desavença entre um capitão de infantaria (“arrogante por natureza e oposto por inclinação aos filhos do Brasil”) e Domingos Rodrigues do Prado, lembrou que tomado por um “furor fanático”, o capitão português “capacit[ou]-se que qualquer paulista se reputava por um índio neófito” (Leme, 1980, 2:33). Essa proximidade com os índios também foi sugerido num dos relatos do códice: na “História do Distrito do Rio das Mortes”, José Álvares de Oliveira só não os chamou de selvagens. “E os paulistas”, escreveu ele, “por se afastarem da vizinhança dos homens, porque só a faziam com as feras pela semelhança dos corações, se arrancharam pelo arrabalde em moradas de espaçosas varandas a fim de ostentarem os seus grandes cabides de armas, fatos indicantes das suas dissimuladas proezas, força com que cada um deles afetava o ser um Atlas dos emboabas” (Códice CM, 1999 [1752], 1:231).

O confronto das imagens atingiu o seu ponto máximo no contexto do conflito entre paulistas e emboabas. Não é o caso de repisar aqui os eventos e controvérsias que deram corpo ao conflito, porém vale a pena apontar para alguns relances que se destacam no documento em referência às identidades contrastivas que se pode apanhar em plena construção. Se o termo “paulista” já era de uso corrente desde a segunda metade do século XVII, ganhava novas inflexões, inclusive nativistas, no episódio dos emboabas. Recentemente, em sua abordagem bastante original do conflito, Adriana Romeiro sublinha a dimensão política deste jogo de espelhos, mostrando como os seguidores de Manuel Nunes Viana se apropriaram do epíteto de “emboaba” para realçar o caráter rebelde e anti-lusitano dos paulistas. Souberam, segundo esta autora, “tirar proveito da origem tupi do vocábulo, que, denunciando a notória fluência dos paulistas na língua geral, transplantava para o domínio linguístico a cisão entre os que falavam a língua

¹⁵ Carta de d. frei Francisco de Lima a d. Pedro II (Ennes, 1938, 353)..

portuguesa – pura e autêntica – e os que falavam a língua indígena – a do aborígine e do inimigo” (Romeiro, 1996, 236).

Na “Coleção das Notícias”, pode-se perceber que a categoria “paulista” de fato estava em fase de constituição. Do ponto de vista do paulista Bento Furtado, ainda era possível traçar um contraste entre taubateanos e paulistas, no trecho em que falava da ocupação do córrego Padre Faria. Para o narrador, tratava-se de uma “adversão simpática procedida de serem os de São Paulo de vila maior e composta de homens ricos e de elevados pandonos, e aqueles de vila mais pequena e menos poderosos, dotados porém de alentados e superabundantes brios” (Códice CM, 1999 [1752], 1:173). Porém, do ponto de vista dos emboabas, esta distinção se dissolvia. Na “História do Distrito do Rio das Mortes”, o autor José Álvares de Oliveira falava de como os taubateanos também eram “tidos por paulistas, como todos os naturais de Serra Acima, prezando-se muito deste nome, e naquele tempo por horrendo, fero, ingente e temeroso, e apoderando-se de todo o descoberto como costumavam em todas as Minas, porque em todas punham e dispunham despoticamente pelo ditame de ‘assim quero, assim o mando, e à razão prevalece a vontade’” (Códice CM, 1999 [1752], 1:230).

A adoção do termo “emboabas”, por sua vez, parece dizer mais sobre os paulistas do que qualquer outro grupo social. Como já vimos, o uso do tupi demarcava, para os paulistas, elementos centrais na constituição tanto da sua memória quanto da sua identidade coletiva. Se é comum pensar que o termo se aplicava aos portugueses, na verdade os paulistas chamavam de emboabas não apenas a estes “mas a todos os que não saíram da sua região”, como bem lembrava Rocha Pita em sua *História da América Portuguesa* (Pita, 1976 [1730], 241). Adriana Romeiro também coloca que o termo “designava todos os adventícios ou, antes, todos aqueles que não eram paulistas – nome dado aos descobridores das primeiras minas e aos moradores da serra acima – desde portugueses, baianos, pernambucanos e outros”. Esta mesma autora argumenta, ainda, que a origem deste termo não deve ser entendida tanto no seu sentido literal mas antes no processo dinâmico de significação através do qual os usuários deste “imaginário” podem conferir “uma certa ordem ao mundo” (Romeiro, 1996, 234).

Ainda assim, o termo “emboaba” também servia para lembrar que a forma de vestir proporcionava um marcador claro de identidades. Na “Relação de um Morador de

Mariana”, o narrador observava que os paulistas chamavam aos reinóis “emboabas por desprezo, que na sua língua quer dizer galinhas calçadas, o que imitavam pelos calções que usavam de rolos” (Códice CM, 1999 [1752], 1:206). Em contraste, ao descrever os paulistas, o narrador da “História do Distrito do Rio das Mortes” procurou recuperar o modo de ser desses paulistas maléficos e desordeiros de antanho, inclusive pincelando um memorável retrato da moda da época. “Fiquem também como em esquecimento as repetidas assuadas que pela menor desconfiança vinham a dar à povoação, entrando por ela com gente armigerada, e o senhor na frente, de pé descalço, em ceroulas arregaçadas, catana talingada, patrona cingida, pistolas no cinto, faca no peito, clavina sobraçada, e na cabeça, ou carapuça de rebuço ou chapéu de aba caída, e a som de caixa e clangor de trombeta, vozeando ‘morrão emboabas’; e não só com estas tumultuosas amotinações mas com as bravezas de um chamado Jaguará, que é o mesmo que cachorro bravo, que quando se embriagava eram poucos os alpendres e pequenas as ruas do arraial para semear de chumbo a puros tiros” (Códice CM, 1999 [1752], 1:231-232).

Este contraste das aparências redundava, no contexto do conflito dos emboabas, num choque de costumes. Um indício disso é contado na “Relação do princípio descoberto”, no incidente entre Jerônimo Pedroso – vulgo Poderoso “por este ter também bastantes escravos” – e Manuel Nunes Viana. Quando este desafiou aquele a um duelo, Pedroso respondeu que “queria o desafio, porém que não havia usar de estocadas nem cuteladas, só sim tocar uma espada na outra com as pontas para o ar; mas o dito capitão-mor [Nunes Viana] lhe tornou a mandar dizer que não sabia esse jogo de espada e que sabia, porém, a fortuna do que elas dessem”. Preocupado em contrastar a desordem dos paulistas com a ordem dos emboabas, o mesmo narrador da “Relação do princípio descoberto” chamava a atenção para o fato de que apesar dos cabos dos emboabas estarem “sem insígnias”, pelo menos o líder Manuel Nunes Viana trazia “seu bastão alvorado como capitão-mor da vila do Penedo”, na ocasião em que foram enfrentar o novo governador dom Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre. Por fim, o autor anônimo introduziu um outro símbolo para encerrar o seu relato: a entrada triunfal e pacificadora da autoridade régia na pessoa de Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, reiteradamente chamado de “senhor governador” (Códice CM, 1999 [1752], 1:197-200).

Com o triunfo da ordem, a derrota final dos paulistas teve, no entanto, um desfecho ambíguo. Por um lado, diversos aventureiros egressos das Cataguases deram sequência à tradição do movimento, desbravando novos sertões, descobrindo ouro em Cuiabá e em Goiás, travando novos embates com inúmeros povos indígenas. Por outro, tiveram que amargar o cerceamento de uma certa autonomia que desfrutavam na ausência de um Estado organizado, longe do alcance das autoridades régias. Para José Álvares de Oliveira, o narrador emboaba da “História do Distrito do Rio das Mortes”, saíram com a reputação maculada: “Junto com a queda da soberba, perderam também o respeito do seu honroso nome depois de tantos anos pelas suas insolências adquirido” (Códice CM, 1999 [1752], 1:239).

O mesmo José Álvares de Oliveira, apesar de parcial aos emboabas, explicava com clareza o significado do evento, numa frase que reflete de forma emblemática a tônica do Códice Costa Matoso como um todo. “Esta resolução tomada pelos emboabas do Rio das Mortes e do Arraial Novo, ainda que agitada pela cegueira de sua compaixão, sempre foi a que deu princípio para ao diante todo o país das Minas e de Serra Acima conhecer verdadeiramente ao seu verdadeiro senhor, até então menos conhecida a sua grandeza e pouco temida a sua justiça” (Códice CM, 1999 [1752], 1:232). Para os paulistas, o conhecimento do verdadeiro senhor passava, necessária e talvez dolorosamente, por um verdadeiro conhecimento de si próprios.

**A Memória das Aldeias de São Paulo
Índios, Paulistas e Portugueses em Arouche e Machado de Oliveira¹**

A PARTIR DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII, vários memorialistas e estadistas de São Paulo se debruçaram sobre a questão dos aldeamentos indígenas – chamados, geralmente, de aldeias indígenas² – produzindo extensos relatos retrospectivos visando subsidiar as discussões em torno da política indigenista na capitania e, posteriormente, na província. Ao mesmo tempo, porém, estes textos proporcionam marcos significativos na construção de uma história paulista, ao tematizar a importância das origens e da presença indígena, o papel do sertanismo e, sobretudo, as características da mestiçagem nos primeiros séculos da história colonial. Enfocando particularmente a “Memória sobre as Aldeias de Índios da Capitania de São Paulo”, de José Arouche de Toledo Rendon, e a “Notícia Raciocinada sobre as Aldeias de Índios da Província de São Paulo”, de José Joaquim Machado de Oliveira, o que se pretende neste capítulo é sublinhar como a história dos aldeamentos se articula com um discurso sobre a identidade paulista.

José Arouche de Toledo Rendon, Indigenista Pioneiro

Figura proeminente nos anos finais do período colonial e nos iniciais do Império, José Arouche de Toledo Rendon nasceu em São Paulo em 1756, no seio de uma tradicional família paulista. Depois de formado bacharel em Coimbra em 1778, regressou

¹ Texto inédito. Uma versão preliminar foi apresentada no XX Simpósio Nacional de História, Florianópolis, julho de 1999. Trechos da primeira parte foram publicados no texto de divulgação “José Arouche de Toledo Rendon, Indigenista Pioneiro”, *D. O. Leitura*, São Paulo, Ano 18, no. 3, julho de 2000, suplemento Caderno Paulista, pp. 2-3.

² Aldeia ou aldeamento? Esta é uma velha discussão, com alguns autores defendendo a distinção para preservar a idéia de unidades sociais para além do controle colonial – chamadas aldeias – em contraste com as aglomerações multi-étnicas abrigando populações “descidas”, isto é, deslocadas e “dessocializadas”. A documentação do século XIX reflete a transição de uma preferência para outra, porém os textos comentados aqui utilizam sobretudo o termo “aldeias” para designar exatamente as unidades criadas pelos missionários e autoridades coloniais. Para uma opinião contrária, ver Alencastro (2000, 119-120).

a São Paulo para iniciar uma curta carreira em advocacia. Exemplo expressivo dos pensadores formados em Coimbra que introduziam ao Brasil idéias sobre a economia política, a organização militar e a gestão administrativa, Arouche destacou-se sobretudo na carreira militar, embora tenha também contribuído para o desenvolvimento da Capitania através de várias memórias sobre o plantio do chá – planta que ele introduziu a São Paulo – o café, a medição de terras, entre outras. No período da Independência, como Governador das Armas, reprimiu a Bernarda de Francisco Inácio e, após o 7 de setembro, foi eleito deputado na Assembléia Geral Constituinte, onde suas idéias sobre os índios alimentaram as propostas gerais esposadas por José Bonifácio. Encerrou sua vida pública como diretor do curso jurídico que foi criado pelo Governo Imperial em São Paulo em 1827 (Amaral, 1980, 128-129 e 383-384; Marques, 1980 [1876], 2:51-52).

No que diz respeito ao tema em tela aqui, em agosto de 1798, foi nomeado Diretor Geral das Aldeias da Capitania, num momento em que se desmontava a política pombalina instaurada com o Diretório de 1757, política essa que teve repercussões relativamente frouxas na Capitania de São Paulo. Foi chamado para tanto, segundo ele, pelo Capitão General Antônio Manuel de Melo Castro e Mendonça que, “entre outras virtudes morais, tinha a dos bons desejos de fazer bem à humanidade”. Assim, “conhecendo as desgraças dos índios aldeados”, o governante resolveu “obrigar” Arouche a aceitar o cargo, com a finalidade de “examinar os pontos em que se não cumpria o Diretório dado aos índios do Pará” (Rendon, 1842 [1823], 295). Nesse sentido, o relato de Arouche refletia o momento de profunda crise e reflexão na política indigenista portuguesa, momento esse que produziu outras propostas importantes, como o “Plano para a Civilização dos Índios na Capitania do Pará”, apresentado por Francisco de Souza Coutinho em 1797 e cujas denúncias e críticas contribuíram diretamente para a revogação do Diretório pela Carta Régia de 12 de maio de 1798 (Hemming, 1987, 59-60; Almeida, 1997).³

³ A Carta Régia de 1798 costuma ser abordada como o marco final de uma época, como o ato que deu cabo ao Diretório Pombalino, seguido por um período de “vazio de legislação”, preenchido só em 1845 com o “Regulamento acerca das Missões” (Carneiro da Cunha, 1992b, 9). Contudo, tanto a dimensão propositiva da Carta quanto o impacto das memórias e planos de civilização que surgiram nessa época tiveram um papel não apenas na discussão mas também na prática da política indigenista na época que se sucedeu ao Diretório. Para uma versão esclarecedora deste aspecto da Carta Régia no contexto paraense, ver Sampaio (2001, 220-240).

A “Memória sobre as Aldeias”, escrita no mesmo ano de 1798, foi resultado imediato da inspeção feita pelo novo diretor, que examinou a documentação disponível sobre estes estabelecimentos, conversou com diversas pessoas envolvidas em sua administração e dimensionou os aspectos territoriais e demográficos das povoações em visitas aos locais. A versão original desta “Memória”, a de 1798, encontra-se no Arquivo Histórico Ultramarino em Lisboa. No entanto, o texto que se conhece mais vulgarmente foi publicado na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* em 1842, provavelmente a pedido de José Joaquim Machado de Oliveira, já intensamente interessado na história de São Paulo e em assuntos indígenas correlatos. É interessante observar que o texto impresso na *Revista do Instituto*, concluído em dezembro de 1823, guarda um interesse especial para a história do indigenismo, pois intercala comentários feitos nesse momento já depois da independência com os elementos constitutivos do “Memorial” original, de 1798. Neste sentido, o “Memorial” de Arouche é um exemplo importante dos rastreamentos históricos que buscavam, em torno da Independência, documentar as raízes indígenas do país, não apenas no sentido de propor uma política indigenista condizente com as aspirações iluministas e civilizatórias de uma elite letrada, como também por interesses mais propriamente historiográficos. Pelo menos é isso que se depreende da “Advertência” incluída na versão publicada pela *Revista do Instituto*. Esclarece Arouche:

Além deste primeiro e principal motivo [i.e. de subsidiar um plano geral de civilização e catequese dos índios] o leitor achará nesta Memória alguns fatos históricos, que não são para desprezar; eles devem ser conservados por meio da imprensa, e um dia servirão para ornato e complemento da história geral do Brasil, e sobretudo da Província de São Paulo, que por muitos títulos deve ser célebre na posteridade (Rendon, 1842 [1823], 296).

Arouche, ao longo de sua “Memória”, deixava claro alguns dos paradoxos do pensamento indigenista da sua época, que simultaneamente construía uma visão do selvagem e uma proposta de civilização. O autor defendia, sem dúvida, os interesses dos aldeados, porém a imagem que ele esboçava dos índios não era nada edificante. “Ainda que geralmente se descubra nos índios muita languidez, baixeza de espírito, nenhuma

ambição, nem de bens, e nem mesmo de honra, contudo eles são homens, a quem a natureza não podia negar aquela porção de amor próprio, que bem regulado os conduz para a virtude e para a glória” (Rendon, 1842 [1823], 298).

Na Capitania de São Paulo, no entanto, o processo de aldeamento conduzido por religiosos – primeiro jesuítas, posteriormente de outras ordens – ao invés de contribuir para o aperfeiçoamento dos nativos, antes os submetia a condições aviltantes:

Estes homens (falo dos índios aldeados), que sendo tirados nus dos sertões brasilicos mais por força do que por vontade, que tantos tempos se conservaram pouco vestidos debaixo da escravidão, que não obstante o Soberano os declarar livres, ficaram contudo vivendo sujeitos às aldeias, sofrendo insolências contrárias à liberdade do homem, e que uma série sistemática de fatos os tem feito viver sempre na última baixeza e miséria (...) estes homens (...) têm os sentimentos abatidos não por natureza, mas pela malícia dos outros homens. Conservados na última ignorância, não havendo exemplo de felicidade nem entre eles, e muito menos nos seus ascendentes, que ainda foram mais desgraçados, parece-lhes, que aquela só e não outra deve ser sua sorte (Rendon, 1842 [1823], 298-299)

Não por natureza mas pela malícia dos outros homens: aqui podemos identificar em Arouche uma das duas grandes tendências que marcaram o debate indigenista da segunda metade do século XVIII até os anos iniciais deste século. Para uma parcela dos pensadores brasileiros, que se inspirava em teses sobre a perfectibilidade humana e em princípios universalistas referentes à liberdade e aos direitos, o atraso e a inferioridade dos índios eram consequências das ações humanas de maus governantes, administradores e religiosos. Uma outra parcela, apoiada por uma crescente literatura sobre raça, degenerescência e, mais adiante, evolução, concluía que os povos selvagens não tinham mesmo jeito e, caso fossem poupados nas chacinas e nas epidemias que dizimavam as populações, fatalmente sucumbiriam à irreprimível marcha da civilização. Não é difícil, diga-se de passagem, identificar os resquícios destas tendências nos dias de hoje.

Se o indigenismo de Arouche se enquadrava num padrão aparentemente simpático aos índios, pelo menos no plano dos direitos, esta vertente do pensamento indigenista

também pregava a superação da barbárie e, por conseguinte, a extinção dos índios. Aqui, o sistema de aldeias se apresentava como obstáculo à civilização dos índios, uma vez que os afastava de um contato mais intensivo com os brancos, contato esse que produziria os efeitos desejados através do trabalho e da mestiçagem.

[A] experiência mostra que os descendentes daqueles índios que não ficaram nas aldeias, e ainda daqueles que em outros tempos se escaparam delas, vivem muito mais felizes, tem mais bens, muitos servem nos corpos militares, muitos querem ser brancos, e alguns já são havidos por tais desde que o meio do encruzamento das raças tem esquecido a sua origem. Tais são muitas famílias novas de curta genealogia (Rendon, 1842, 299).

Não é por acaso que esta vertente do indigenismo – que também se manifesta nos “Apontamentos” e outros escritos de José Bonifácio – tinha fortes raízes em São Paulo, pois a própria história paulista fornecia subsídios para uma estratégia civilizatória alternativa. As famílias de curta genealogia indicavam um processo de dupla mão na construção de uma memória paulista. Se, por um lado, os homens livres recém egressos do regime de administração particular ou das aldeias apagavam suas raízes indígenas, as principais famílias paulistas caminhavam num sentido inverso, buscando remotas raízes nativas – sempre localizadas no distante século XVI, nas primeiras uniões luso-tupis – consolidava a imagem dos paulistas enquanto povo diferenciado, constituído por famílias antigas de longa genealogia, pelo menos longa o suficiente para diluir os rastros de uma origem indígena.

Para Arouche, esta mestiçagem possuía um significado mais amplo, na medida em que proporcionava o meio mais eficaz de transformar os índios em homens livres e civilizados.

Vendo-se os mapas estatísticos da Província de São Paulo, encontra-se um grande número de brancos. Mas não é assim; a maior parte é gente mestiça, oriunda do grande número de gentio, que povoou aquela Província, e que não teve a infelicidade de ficar em aldeias. Eles já têm sentimentos, e quando na factura das listas são perguntados pelos cabos e

oficiais de ordenanças, declaram que são brancos. Segue-se daqui que se o sistema de aldeias se tivesse extinguido desde que o índios tiveram a necessária civilização para viverem entre os brancos, já o nosso século não passaria pelo dissabor de ainda apresentar ao mundo aqueles restos de barbaridade (Rendon, 1842 [1823], 299).

Nesta construção de uma história paulista, Arouche reforçava a postura defendida pelo frei Gaspar da Madre de Deus, autor da célebre *Memória para a História da Capitania de São Vicente* – texto impresso em Lisboa em 1797 – que era abertamente antijesuíta. Aliás, diferentemente de uma boa parte da memorialística e historiografia paulista, Arouche estendia essa crítica a outras ordens religiosas, em particular dos Capuchinhos, que passaram a administrar algumas das aldeias no século XVIII. Fez referência, por exemplo, a um incidente ocorrido em 1739, no qual os frades da aldeia “constrangeram os inocentes índios a assinar um termo, pelo qual se obrigaram homens e mulheres a trabalhar para o seu Padre Superior, três dias em cada semana, ficando unicamente isentos da prestação destes serviços os doentes e as mulheres prenhes de seis meses”. Cabe lembrar que este tipo de prática também se manifestava nas fazendas jesuíticas no arredores de São Paulo e de Santana de Parnaíba, conforme mostram os documentos confiscados aos inacianos quando da sua expulsão definitiva da América portuguesa em 1759 (Monteiro, 1994a, 146-147). O próprio Arouche comentou que “os índios das fazendas jesuíticas tinham uma liberdade imaginária, porque eles eram tratados com a mesma sujeição, o mesmo aperto e a mesma obediência, que o resto dos escravos” (Rendon, 1842 [1823], 299).

Mas a denúncia mais contundente surgiu do minucioso estudo de um Livro de Memórias encontrado por Arouche no arquivo da aldeia da Escada de Guararema. É interessante notar que Arouche estava atento ao processo de perda da memória das aldeias e das populações indígenas já neste período – 1798 – observando que ele só conseguiu recuperar o livro de memórias da aldeia porque o Padre Superior era muito velho e portanto desatento, e porque o diretor da aldeia era tenente sob o comando do próprio Arouche. O autor se deteve particularmente na leitura do “Regimento para todas as aldeias das Missões”, redigido no Convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro em

1745. “É memorável este regimento – escrevia ele – pelos atentados que nele se contém” (Rendon, 1842 [1823], 307).

Os capítulos, de fato, contêm recomendações severas para infratores índios, não se restringindo a sanções religiosas como também indicando castigos corporais por delitos tais como a quebra do preceito da quaresma, ou por hospedar viajantes ou parentes sem a licença do Padre Superior. Comentando este último caso, Arouche não poupou críticas: “Aqui temos o homem livre castigado com açoites pelas sagradas mãos do sacerdote, porque deu hospitalidade em sua casa, e exercitou a virtude da caridade!!!” Mas o problema maior, pensava Arouche, o que aliás aproximava a experiência capuchinha ao sistema jesuítico do século anterior, era a questão do isolamento dos índios, “em desviar sempre a comunicação dos índios com o resto do povo, para se não civilizarem, e brutalmente suportarem o fardo da escravidão”. (Rendon, 1842 [1823], 308).

O contraponto desta prática de isolamento característica das missões jesuíticas e capuchinhas era a assimilação dos índios pelos paulistas, cujas práticas escravistas foram elididas no texto, que concentra suas críticas na “escravidão” praticada pelas ordens religiosas. Comentava, por exemplo, a ineficácia da legislação que proibia o cativo praticado pelos paulistas: “Apesar de todas as proibições, as violências afugentavam os índios de suas aldeias; os que delas se viam livres, nem das mulheres e filhos se lembravam. Tantos eram os seus sofrimentos que faziam emudecer a natureza” (Rendon, 1842 [1823], 301). Aqui, na verdade, se localizava a defesa mais contundente dos colonos leigos. Afinal de contas, eram os índios que repudiavam a prisão das aldeias para encontrar, paradoxalmente, mais liberdade na escravidão dos particulares.

Este mesmo tipo de argumentação foi utilizado na discussão das terras das aldeias, ocupadas pelos colonos. Aqui o culpado era outro: os administradores incompetentes. Depois de historiar o processo de aforamento das terras indígenas no final do século XVII, explicava Arouche: “Por este modo ficaram os índios espoliados de suas terras, não pelos particulares, mas sim pelos magistrados munidos da jurisdição real” (Rendon, 1842 [1823], 311).

No entender de Arouche, todas essas lições do passado serviriam para instruir uma política mais esclarecida no presente, pois seria necessário repensar a maneira de

trazer os índios das “brenhas” para a civilização. “Não se pode negar”, concluía ele, “que em regra geral é necessário aldear as hordas de índios, que vêm dos matos procurar o nosso abrigo”. A aldeia, em seu alvitre, seria um espaço transitório para os membros de uma nação, onde “convém acostamá-los a trabalhar primeiro em comum, depois separadamente para o seu sustento”. Uma vez “civilizados” desta maneira, isto é, “logo que ele[s] se acha[m] em circunstâncias de não haver receio de que volte[m] à vida selvagem”, os índios deviam ser separados “por meios brandos, sujeitando-os a famílias brancas, que os acostumem a trabalhar, e que os tratem como livres, até que possam ter os seus estabelecimentos particulares”. Só assim eles “perderão os seus bárbaros costumes”, fundamentando este receio num caso também conhecido por Bonifácio, o dos Kaiapó de Goiás. Aldeados sob o Diretório, passaram a experimentar a falta de alimentos e, apesar dos progressos na catequese e na civilização, “voltaram para o seu estado primitivo, procurando lugares longínquos, de onde os não pudessem tirar” (Rendon, 1842 [1823], 315-316).

À luz dos fatos expostos, Arouche introduziu, em sua conclusão, um plano para a civilização dos índios de São Paulo, resumido em quatro pontos. Primeiro, “convém extinguir para sempre o bárbaro costume de atacar os índios como inimigos”. Segundo, “convém em toda a ocasião tratá-los bem”, inclusive oferecendo auxílio militar contra “hordas mais poderosas”. Terceiro, “convém aldeá-los um pouco perto das nossas povoações”, para ensiná-los a cultivar a terra e a criar animais domésticos. Finalmente, “convém separar-lhes os filhos, ou parte deles (...), entregando a boas famílias, que os saibam educar, e que em prêmio lucrem os seus serviços até certa idade” (Rendon, 1842 [1823], 317).

Em certo sentido, a conclusão da “Memória”, obviamente enxertada na versão de 1823, destoava um pouco do texto de 1798, porém estabelecia de forma clara os princípios da vertente bonifaciana do indigenismo, que teria uma longa herança, desembocando quase um século depois na feição humanitária do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. Contudo, se a “Memória” de fato antecipava aspectos importantes de futuras políticas, é preciso tomar cuidado para não distanciar o texto do contexto. Arrematava Arouche: “Este sistema, bem executada em

todas as Províncias do Império, dará milhares de braços à agricultura, e nos aliviará em parte da necessidade do negro comércio da raça africana” (Rendon, 1842 [1823], 317).

Machado de Oliveira: História e Indigenismo

“Relatar a história dos índios”, escreveu José Joaquim Machado de Oliveira, resumia-se ao arrolamento de fatos particularizados que explicassem “o modo porque [a população primitiva] foi substituída pelos conquistadores” (Oliveira, 1846, 204). Ao elaborar sua “Notícia Raciocinada sobre as Aldeias de Índios da Província de São Paulo”, o autor teceu uma narrativa ambígua e envolvente, fiel reflexo dos tempos agitados, marcados por intensos debates em torno do lugar do índio na história da nova nação. Não se sabe, ao ler o preâmbulo desta “Notícia”, se o destino dos primitivos habitantes fora selado pela “obstinada relutância e resistência” dos índios ou pela “iniquidade e egoísmo” dos conquistadores. Seja como for, o estudo de Machado de Oliveira é notável por defender uma vertente do pensamento imperial que buscava explicar o desaparecimento dos índios mais pelos “fatos” da história do que pela índole natural dos nativos, cuja decadência, barbárie e inferioridade justificavam, para muitos, a sua eliminação da história do país.

Conhecido por sua atuação como militar, estadista e intelectual numa das fases mais conturbadas da história política do país, Machado de Oliveira nasceu na cidade de São Paulo em 1790, falecendo na mesma capital em 1867.⁴ Filho de um tenente-coronel paulista foi, segundo seus biógrafos, “dedicado à carreira das armas desde os seus mais tenros anos”. Servindo na Legião de São Paulo, regimento criado na década de 1770 para atuar na fronteira meridional com a América espanhola, Machado de Oliveira acabou passando muitos anos no Rio Grande do Sul. Após a Independência, evento no qual ele serviu de orador numa manifestação pedindo a permanência do Príncipe Regente, foi nomeado presidente das províncias de Pará, Alagoas, Santa Catarina e Espírito Santo, dividindo seu tempo entre as tarefas de governar e de escrever. A primeira tarefa foi um desafio maior no Pará, cuja presidência ele ocupou durante as grandes cizânias que

⁴ As informações que se seguem foram tirados dos apontamentos biográficos, genealógicos e bibliográficos de Azevedo Marques (1980 [1876], 2:59-60), Amaral (1980, 269-270 e 338-339), Melo (1954, 437-439) e Leme (1905, 8:524-527).

irromperam depois da Abdicação – segundo o memorialista Azevedo Marques (1980 [1876], 59), foi necessário despender toda sua “inteligência, tino e energia” para abafar a revolta chamada de “mata lusitano”, quando a ira popular se dirigia não apenas contra os *caramurus* como também contra todo e qualquer comerciante português.⁵ Já na segunda tarefa ele se sobressaiu durante sua discreta gestão em Desterro, onde escreveu duas pequenas memórias, a primeira sobre as águas termais na província catarinense e a segunda, refletindo a sua afinidade com Arouche, sobre a introdução do cultivo do chá na mesma província. Depois da Regência, passou a exercer vários cargos sobretudo na Província de São Paulo, sendo “um poderoso auxiliar de todos os administradores, que recorriam às luzes e experiências dos negócios públicos” (Azevedo Marques, 1980 [1876], 59). De fato, a experiência militar e sertaneja de Machado de Oliveira granjearam-lhe comissões para elaborar um mapa hidrográfico dos rios Paraná e Paraguai e para inspecionar a fábrica de ferro de Ipanema. Estes mesmos critérios figuravam dentre aqueles que justificavam a sua nomeação para o cargo de maior destaque que ocupou, o de Diretor Geral dos Índios da Província. Os últimos anos da vida pública de Machado de Oliveira são um pouco obscuros nas biografias, porém já havia acumulado honras suficientes para figurar na posteridade como um dos principais personagens políticos e intelectuais da primeira metade do século XIX no Brasil. Segundo Joaquim Manuel de Macedo, “[a] amplidão de seu peito mal chegava para as condecorações que atestavam o seu merecimento” (*apud* Melo, 1954, 428).

Infelizmente, pouco se sabe a respeito de sua formação intelectual que, pela quantidade e qualidade de seus trabalhos, sugere um aprendizado em engenharia militar que em nada ficou devendo aos bacharéis de Coimbra, contemporâneos seus. Pai de Brasília Machado, avô de José de Alcântara Machado (autor de *Vida e Morte do Bandeirante*) e bisavô do escritor modernista Antônio de Alcântara Machado, o militar inaugurou uma importante linhagem de escritores paulistas. De fato, em meio às campanhas cisplatinas e aos sucessos ligados à Independência na província gaúcha, redigiu as suas primeiras observações sobre as populações indígenas do sul, demonstrando desde o início a sua preocupação com o destino das populações nativas a

⁵ Na verdade, Machado de Oliveira não foi tão bem sucedido no Pará quanto sugerem os biógrafos, como se pode inferir da discussão detalhada em Reis (1978, 106-110).

partir de uma reflexão sobre a história colonial. Dentre as inúmeras contribuições de estudos históricos e de etnografia histórica, figuram dois textos interessantes que ele extraiu de seus diários da “Campanha do Sul”, o primeiro um estudo da “Índole, Caráter e Costumes dos Guaranis da Província do Rio Grande do Sul, quer como missioneiros ou habitantes das Sete Missões, quer como aldeados nas povoações do campo” e o segundo, uma descrição de “A Celebração da Paixão de Cristo entre os Guaranis”. Como a maior parte de seus trabalhos, este último foi impresso na *Revista Trimensal do Instituto e Geográfico Brasileiro*, instituição na qual ele atuava como sócio efetivo. Também foi nesta revista que ele publicou um interessante artigo sobre os Caiapós do Rio Paraná, o mesmo grupo noticiado na “Memória sobre as Aldeias”, de Arouche, muito provavelmente abordado por Machado de Oliveira durante sua prospecção hidrográfica dos sertões do extremo oeste. Ao mesmo tempo, ocupava-se ele com estudos sobre os índios nos primórdios da colonização, inserindo-se nos debates que animavam os primeiros números da *Revista*, com explorações sobre a religião dos índios e sobre a “condição social do sexo feminino entre os indígenas”.⁶

Certamente a obra maior que conjugava a sua sensibilidade histórica com seu senso de urgência política foi a “Notícia Raciocinada sobre as Aldeias de Índios”, escrito em dezembro de 1845. A versão editada na *Revista do Instituto* traz um anexo, que ajuda a contextualizar melhor o texto: trata-se de uma carta dirigida ao Presidente da Província, Joaquim José Luís de Souza, de João da Silva Machado, mais conhecido como o Barão de Antonina, diretamente interessado numa nova política de aldeamentos para acompanhar os seus projetos com índios Kaiowá e Kaingang nos sertões de Itapeva e da futura Província do Paraná. O próprio Barão manifestava uma imaginação histórica fértil, ao buscar traçar equivalências entre os seus experimentos e as antigas missões jesuíticas que, dois séculos antes, se situavam no mesmo território (Wissenbach, 1995).⁷ Assim, a exemplo da “Memória sobre as Aldeias” de Arouche, cuja elaboração inicial fora suscitada pela publicação da Carta Régia de 1798, a “Notícia Raciocinada” também surgiu a partir de uma demanda bem específica. Acabou sendo um instrumento

⁶ O levantamento mais completo dos estudos publicados e ainda inéditos de Machado de Oliveira encontra-se em Melo (1954, 438-439).

⁷ Sobre as atividades e idéias deste barão, veja-se o capítulo 7, abaixo.

importante para a promoção política do autor que, pouco depois, assumiria o cargo do primeiro Diretor Geral dos Índios da Província de São Paulo, posto-chave na nova política indigenista do Império, consolidada no Decreto 426 de 24 de julho de 1845.

Mais conhecido como o “Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios”, o decreto depositava amplos poderes nas mãos dos diretores, que encaravam a dupla missão de dar conta dos índios já aldeados e de “chamar à Religião e à Sociedade” os índios “errantes”. Se essa última tarefa contava com a ajuda de missionários (Art. 6º), não se pode deixar de notar o papel reservado aos militares na condução da política indigenista: “Enquanto servirem, terão a graduação honorária, o Diretor Geral de Brigadeiro, o Diretor da Aldeia de Tenente Coronel, e o Tesoureiro de Capitão; e usarão do uniforme, que se acha estabelecido para o Estado Maior do Exército”(Art. 11).⁸ Elevado a Brigadeiro, o Tenente Coronel Machado de Oliveira conhecia muito bem as questões apontadas no Regulamento, que parece ter inspirado a própria “Notícia Raciocinada”. No Artigo 1º, § 1º, por exemplo, competia ao Diretor “[e]xaminar o estado, em que se acham as aldeias atualmente estabelecidas; as ocupações habituais dos índios, que nelas se conservam; suas inclinações e propensões; seu desenvolvimento industrial; sua população, assim originária, como mestiça; e as causas, que têm influído em seus progressos, ou em sua decadência” (Texto do “Regulamento”, Carneiro da Cunha, 1992b, 191).

A análise histórica apresentada na “Notícia Raciocinada” é de grande interesse não apenas pela postura do autor a favor dos direitos dos índios mas também pela defesa sutil que faz dos seus antepassados paulistas. No debate historiográfico que se fazia nos salões do Instituto Histórico e Geográfico, o relato de Machado de Oliveira colocava-se num pólo oposto às teses abraçadas por Varnhagen, ao condenar a ação destrutiva dos portugueses, que ele denominava significativamente de “conquistadores” ou de “invasores”. Ao mesmo tempo, porém, buscava desmistificar a visão romântica das relações luso-tupis, forjando um contramito que se aproximava à *leyenda negra* da

⁸ Esse papel não se concretizou plenamente, conforme observa Manuela Carneiro da Cunha (1992b, 12), pois o posto de Diretor de Aldeia foi acumulado, em muitas instâncias, pelo missionário local. De qualquer modo, se o artigo de Mary Karasch (1992) e a tese de Marta Amoroso (1998) avançam bastante nesse sentido, ainda há muito para se escrever sobre as relações entre os destacamentos militares e os aldeamentos do Império.

América espanhola. “Na província de São Paulo, como nas demais do Brasil, predominou nos conquistadores a idéia fixa de exterminar, trucidar e desolar homens e coisas que aí deparassem, contanto que sua ambição fosse satisfeita, seu domínio se estabelecesse, e suas idéias de exagerada crença religiosa prevalessem, por qualquer modo que fosse, sobre os que aí existiam” (Oliveira, 1846, 205). Para quem iria assumir a recém criada Diretoria Geral dos Índios na Província, cabia evidentemente justificar através do passado a situação calamitosa do presente. Mais do que isso, ao atribuir os erros do passado aos portugueses, redimia os brasileiros da responsabilidade e abria a possibilidade de uma política indigenista mais humanitária para o novo Império.

Para dar conta dessa situação calamitosa, foi necessário contar a história do início. Assim, escrevia Machado de Oliveira em sua “Notícia”, afirmando que com a chegada de Martim Afonso de Sousa, em 1531, “ladeado de um séquito armado, arrogante e disposto a todo o transe”, iniciou “o extermínio e perseguição dos indígenas, que habitavam pacificamente aquele litoral e o território do interior que lhe é correspondente; tirando sem maior pena o seu alimento da pescaria, da caça, do fruto das matas, e do pequeno cultivo da terra que entretinham” (Oliveira, 1846, 205). Varnhagen, é claro, jamais concordaria com este retrato dos índios, que ele considerava bárbaros e sanguinários, dados a guerras contínuas e a festins canibais, decorrentes de ódios imemoriais entre tribos rivais. Tomando o mote da corrente humanitária do pensamento indigenista no Brasil, Machado de Oliveira sustentava que toda e qualquer hostilidade por parte dos índios se explicava pela violência da conquista. As sociedades, “que com tamanha atrocidade tinham sido lançadas do território em que desde muito habitavam”, buscaram refúgio “nas matas do interior (...) levando daí ao diante uma vida nômade”. Reduzidos a “hordas errantes”, acuados como feras perseguidas, forçados a viver precariamente, os índios “têm se feito temíveis pelo seu caráter bravo e feroz”. Desta feita, as hordas em suas expedições de caça “matam e assolam homens e coisas com nunca vista ferocidade, pungidas sem dúvida do ódio implacável que guardam contra os brancos, e em represália das antigas animosidades que contra seus ascendentes praticaram os conquistadores” (Oliveira, 1846, 206-207).

Este tipo de reflexão histórica também se mostrava presente no estudo que ele fez sobre os Caiapós, grupo selvagem no entender dele duplamente difícil de “subtrair das

matas”, porque estes tinham razões de sobra para evitar o contato. Assim como Arouche havia comentado sobre suas origens na Capitania de Goiás, Machado de Oliveira recuou mais ainda no tempo para qualificar o repúdio à civilização por parte desse grupo, como resposta a mais de dois séculos de violência cometida primeiro pelos “mamelucos” e, depois, pelo próprio estado português (Oliveira, 1861).

Sem atenuar o tom de denúncia, Machado de Oliveira passou então a explicar o processo de escravização dos índios, cuja origem ele localiza na repressão levada a cabo pelas autoridades em São Paulo ainda no século XVI. É curioso neste trecho que, ao contrário de outros autores anteriores e posteriores, ele não atribuía aos paulistas as “correrias” de apresamento e sim aos “conquistadores”. Ademais, o verdadeiro estímulo vinha da própria coroa, com a sua anuência: “sendo um ato arbitrário e atrocíssimo dos conquistadores, [a escravidão] fora ao depois sancionada por uma legislação especial, própria só do barbarismo de tais tempos, e consequência imediata da prepotência europeia que presidiu ao descobrimento da América (...) Que de abusos se não seguiram desse ato iníquo e feroz, revestido de autorização do poder governativo”. A partir daí, as “cabildas” organizadas pelos colonos em São Paulo investiram contra “essa deplorada raça, que na Europa era então considerada como fazendo parte da classe irracional”. Foi, nesse sentido, “o barbarismo e desumanidade do governo português” o grande responsável pelo flagelo, por ser autor da “impotente e inqualificável legislação portuguesa relativa aos índios do Brasil”. Irônico, Machado de Oliveira concluiu a seção com um comentário sobre o deslizamento do termo “escravo” para o “epíteto menos odioso de administrados”: “A legislação portuguesa, de que se trata, teve ao menos a virtude filológica de modificar palavras sem que mudasse a essência da coisa sobre que dispunha” (Oliveira, 1846, 208-210).⁹

Seguindo mais uma vez no rastro de Arouche, Machado de Oliveira também fez críticas acerbas ao “sistema de aldeamento” adotado durante o período colonial. Um primeiro ponto dizia respeito à falta de uma memória das antigas aldeias: sequer se sabia

⁹ Neste texto marcadamente antiescravista, não se pode deixar de notar o paralelo com a situação contemporânea do comércio negreiro que, nessa mesma década de 1840, atingia proporções alarmantes com a iminência de sua abolição de fato. Outro paralelo diz respeito à maneira pela qual os historiadores da nova nação tratavam a escravidão negra e o tráfico, cuja barbárie, atrocidade e a desumanidade foram enquadradas como uma invenção dos portugueses.

informar a data de origem das aldeias pois, “em registro algum se acha consignada” essa informação. O autor deu relativamente pouca importância aos jesuítas como missionários, enfatizando mais a posse dos índios nas mãos dos invasores. No entanto, ao tratar das aldeias missionárias de jesuítas e capuchos, fulminou a prática de isolar os índios dos brancos “como de uns para outros que não fossem da mesma grei”. Esta “incomunicabilidade chinesa” não só prejudicava a economia colonial como os próprios índios, segundo Machado de Oliveira. Ao invés de aprenderem com o exemplo dos brancos, permaneciam na “submissa e embrutecida obediência” dos padres (Oliveira, 1846, 215).

Das antigas aldeias paulistas, apenas a de Conceição dos Guarulhos apresentou o exemplo de “um fenômeno que no meio da devastação geral (...) que salva ao flagelo comum, sobrepujando a males que para as outras [aldeias] foram inevitáveis”. Aqui ele se referia ao processo de mestiçagem que resultou na precoce elevação da aldeia em freguesia, já no início da década de 1680. Utilizando o mesmo termo analógico que empregara Bonifácio em seus “Apontamentos”, Machado de Oliveira observou que, nessa aldeia, “houve o bom senso de amalgamar a raça indígena com a européia, e mesmo com a africana (...) derivando-se dessa mistura as espécies híbridas conhecidas com os nomes de *mamelucos* e *caribocas* (Oliveira, 1846, 228). Solução boa para a civilização, péssima para os índios: ao cumprir os objetivos de uma política de amalgamento, garantia-se a extinção não apenas das aldeias como também dos índios.

Esse exemplo do passado remoto se confirmara, para Machado de Oliveira, num passado mais recente, evocando o caso da aldeia de São João de Queluz, estabelecida em 1800 com uma população de índios Puri. Se a política colonial era, em sua maior parte, um lamentável desastre, pelo menos “a experiência e a triste lição do passado tinham concorrido para um melhor pensamento no interesse do aldeamento e civilização dos indígenas”. Livre da opressão das ordens religiosas que buscavam isolar os índios, Queluz tinha a boa fortuna, no entender de Machado de Oliveira, de contar com o padre leigo Francisco das Chagas Lima, o mesmo que alguns anos depois seria encarregado da catequese dos índios Kaingang de Guarapuava, na esteira das ações militares que os havia combatido (Mota, 1995, 125-135). Precursor dos catequistas capuchinhos do Império, o padre Chagas pregava a civilização por meio do trabalho, “dedicando-se com paternal

desvelo e exemplos edificantes a educar moral, religiosa e civilmente esses homens da natureza que se depararam com suscetibilidades de utilizarem ao país”. Modelo para a nova política indigenista, “[s]eria indubitavelmente proveitoso estudar o caráter, a índole desse zeloso catequista (...) para que possa servir de norma aos que houverem de achar-se em posições idênticas”. A medida do êxito, ao que parece, baseou-se na rapidez com que Queluz deixou de ser aldeia e com que os índios deixaram de ser índios: “Por este estado das coisas Queluz não jazeu por muito tempo na condição de aldeia: deu-se-lhe o predicamento de freguesia (...) e hoje tem o de vila” (Machado de Oliveira, 1846, 237-239).

Ao concluir a “Notícia Raciocinada”, o futuro Diretor Geral dos Índios reiterava a sua posição no lado humanitário e filantrópico do debate nacional. Para ele, “cumpria dar-se a maior expansão [do tema] para mais bem calar e melhor impressionar-se no ânimo dos governantes a viva necessidade de se promover e garantir a civilização e bem-estar dos indígenas, desses desgraçados filhos do solo brasileiro, na frase do Barão de Antonina”. A gestão dele de fato iria destoar de muitos seus contemporâneos, que ainda preferiram financiar bandeiras e patrocinar bugreiros aos investimentos em “catequese e civilização”.

Conclusões

Pode-se perguntar, agora, onde ficam os índios nessa história? É evidente que há toda uma outra história das aldeias de São Paulo que não é explorada aqui, que se manifesta através das inúmeras petições e litígios movidos por índios aldeados ao longo dos séculos XVII e XVIII, tanto por lideranças nativas quanto por grupos que faziam suas reivindicações coletivamente (Monteiro, 1994a, 215-220).

Mas é preciso ressaltar que a história das aldeias, tal qual apresentaram o general Arouche em sua “Memória” e o brigadeiro Machado de Oliveira em sua “Notícia Raciocinada”, constitui um capítulo importante daquilo que podemos chamar de uma narrativa da extinção, na qual o desaparecimento total dos índios demarcaria o triunfo do processo civilizatório. A presença indígena em torno da cidade de São Paulo, tão preponderante no século XVII, deixava de marcar presença no início do século XIX ou, pelo menos, foi sendo transferida para as fronteiras mais remotas da Capitania e,

posteriormente, da Província de São Paulo. O exemplo de São Paulo, tanto para Arouche quanto para Machado de Oliveira, guardava portanto lições para a formulação de uma política indigenista para estes novos grupos que teriam, segundo eles, o mesmo destino final.

Falta, ainda, avaliar melhor este processo de descaracterização étnica e de apagamento dos rastros de um passado indígena a partir de um ponto de vista dos índios aldeados e de seus descendentes. O desaparecimento dos índios de São Paulo – e isso vale para muitas outras regiões do país onde as relações entre euro-descendentes e índios foram antigas – precisa ser compreendido não apenas como fenômeno demográfico e muito menos como fenômeno biológico. Não foram estes simplesmente consumidos pelo rolo compressor do avanço da civilização, como queriam os pensadores oitocentistas e alguns deste século sob os pressupostos do evolucionismo, nem foram todos dizimados, como ensina uma versão tão militante quanto ingênua da historiografia que se apega à imagem da vítima inerme.

Cabe também explicar porque em São Paulo este processo foi tão bem sucedido. Não me parece provável que em Alphaville ou em Tamboré, bairros burgueses situados em terras indígenas da época das aldeias, surjam manifestações de regeneração étnica como presenciamos em diferentes estados do Nordeste, no sul da Bahia e mesmo em Minas Gerais, onde grupos etnicamente desfigurados buscam recompor a sua indianidade a partir de matrizes das mais diversas. Mas o que é possível fazer – e esta é uma tarefa para os historiadores – é refazer estas trajetórias múltiplas para entender que a história dos índios também faz parte da história do Brasil.

Entre o Gabinete e o Sertão

Projetos Civilizatórios, Inclusão e Exclusão dos Índios no Brasil Imperial¹

ÀS VÉSPERAS DA INDEPENDÊNCIA, foi publicada na Imprensa Régia do Rio de Janeiro uma curiosa sequência de panfletos, discutindo as características da composição da população brasileira.² O primeiro, escrito por um “Compadre de Lisboa”, afirmava que “o Brasil presentemente estava reduzido a umas poucas hordas de negrinhos pescados nas costas da África”. Insultado, um certo “Filho do Compadre do Rio de Janeiro” retrucou, escrevendo que, apesar da presença significativa de “índios, pardos e pretos”, o Brasil fora edificado essencialmente por brancos. Seu desprezo pelos índios e pelos negros, por sua vez, despertou a ira de um terceiro autor anônimo, o “Compadre do Rio de S. Francisco do Norte”. Este, ao acusar o compadre carioca de comparar índios a cavalos, rebateu suscitando princípios universalistas:

[S]ou cidadão de toda a Terra; porque a considero Pátria comum dos homens, e a estes todos irmãos; sem que nada lhes dê de mais, ou de menos, na entidade, haverem nascido na Ásia, Europa, África, ou América; todos são homens; todos têm uma mesma origem; todos são aptos o quanto os homens o podem ser ao bem, e mal; e só a educação, o exemplo, os temperamentos, e livre Alvedrio, que pelo SUPREMO AUTOR

¹ Texto inédito, uma versão incompleta foi apresentada no XIX Simpósio Nacional de História, Belo Horizonte, julho de 1997.

² Estes pequenos opúsculos (Macedo, 1821 e Santos, 1821) foram consultados no acervo do Instituto de Estudos Brasileiros, na USP. Anônimos, o primeiro traz uma anotação posterior atribuindo a autoria a J. J. da Costa Macedo. O segundo é atribuído ao padre Luís Gonçalves dos Santos, o célebre Padre Perereca. Os dois se referem a um terceiro autor, o “Compadre de Lisboa”, que teve seu texto impresso em 1818, porém o panfleto não se encontra nesse mesmo acervo. Sobre este tipo de obra, fruto da recente implantação de um prelo no país e do clima polêmico em torno da Independência, ver Lustosa (2000), em especial as páginas 51-52, onde se refere a esta troca de insultos.

da Natureza lhes foi conferido, os faz diversificar em sentimentos, e costumes (Macedo, 1821, 4).

A questão de fundo, no entanto, dizia respeito à contradição que iria marcar profundamente o pensamento brasileiro com referência aos índios durante o Império. No mesmo momento em que o Estado sancionava “guerras ofensivas” contra os índios em diferentes cantos do país, reivindicava-se um passado comum, mestiço, para destacar a identidade desta nova nação americana no contexto da separação política. A solução para tal contradição, que se aprofundou mais adiante através de uma historiografia e literatura nacional, foi a de jogar o índio para o passado. Escrevia o Compadre do Rio São Francisco:

Não vê V.M., que quando deprime os Índios, deprime com eles a todo o Brasil, e a maior parte dos seus habitantes (aquí dói-me o cabelo) que ou por aliança, ou por descendência lá tem alguma coisa de comum com esses Índios? Com que contraíram os primeiros Portugueses, que ao Brasil vieram, as suas alianças propagadoras da raça humana? Não foi acaso com as mui carinhosas e solícitas Índias? (Macedo, 1821, 6).

O Filho do Compadre do Rio de Janeiro, imaginando-se num país branco, não concordou com estas sugestões, respondendo irônico:

Bem sabido é que a Cidade do Rio de Janeiro se começou a povoar com famílias vindas de Portugal, da Bahia e dos Açores, e que havendo abundância de mulheres brancas e depois de pretas e pardas filhas destas, os primeiros colonos do país não tinham necessidade de se mesclarem com as índias; estas apesar de serem com VM diz mui carinhosas e solícitas (talvez por experiência própria) são muito feias e somente lá pelo sertão é que serão procuradas em falta de coisa melhor; quanto ao que VM assevera dos Paulistas, eles lhe respondam; porque nem tenho procuração bastante desses honrados Senhores, nem também tenho presentes as genealogias das suas Casas; mas, segundo todos dizem, são hoje verdadeiros Brancos, e verdadeiros Portugueses (Santos, 1821, 15).

Na leitura desta pequena polêmica, pode-se sublinhar duas ordens de questões que desafiavam os protagonistas da construção de uma nova nação, mais precisamente no que dizia respeito ao destino das populações indígenas. A primeira, de caráter antropológico, contrapunha os princípios universalistas do Iluminismo a uma emergente ciência da diferença, pautada em noções de raça e degenerescência.³ A segunda, de cunho político, confrontava a necessidade de valorizar os antecedentes indígenas da nação brasileira – o que, afinal, a diferenciava dos países europeus – com a percepção negativa que se tinha dos índios na atualidade. Tratava-se, no limite, de conciliar o caráter mestiço da matriz social com o desejo de ser (e de ser considerado) um país civilizado. O resultante diálogo entre o pensamento científico e a política indigenista produziu, ao longo do século XIX e, de certo modo, do XX, imagens e opiniões conflitantes, ora promovendo a inclusão das populações indígenas no projeto de nação, ora sancionando a sua exclusão.

Se ambas estas questões circulavam basicamente no âmbito dos gabinetes científicos e dos gabinetes políticos, elas esbarravam, o tempo todo, nas práticas e percepções dos protagonistas dos encontros e confrontos entre índios e não-índios em remotos sertões. Este fato não escapou da percepção de José Arouche de Toledo Rendon que, na época da Independência, escreveu: “Os erros palmares que têm cometido nossos avós na civilização dos índios, erros nascidos umas vezes da tendência que tem o homem para imitar, e outras de idéias de filósofos, que teorizam no interior de seus gabinetes, sem atenção aos resultados da experiência” (Rendon, 1843 [1823], 295). Entre o gabinete da teoria e o sertão da experiência: é deste diálogo que o presente capítulo se trata.

Os Planos de Civilização

A independência trouxe, para os colonos que iriam assumir a tarefa de construir uma nação, o duro desafio de conciliar uma identidade americana, mestiça, com as práticas de exclusão das populações indígenas e negras. Vários escritores, com destaque para José Bonifácio, buscaram enfrentar a questão, traçando planos e projetos de nação que contemplavam, em maior ou menor grau, a inclusão dos segmentos desclassificados. Não é necessário repisar o projeto de Bonifácio, aliás muito bem analisado por outros

³ A respeito, ver as obras seminais de Gerbi (1996) e Poliakov (1974). O texto de Carneiro da Cunha (1986, 171-172) traz interessantes observações sobre as implicações de De Pauw e Buffon para o pensamento no Brasil desta época.

estudiosos (Carneiro da Cunha, 1986, 165-173; Dolhnikoff, 1998, 13-35). Vale a pena, no entanto, examinar com mais vagar os desdobramentos desta discussão nas províncias, cujas autoridades enviaram comentários e projetos para a civilização dos índios em resposta a uma demanda por parte do Ministério do Império, em 1826, visando a “organização do Plano Geral da Civilização dos Índios”. No dossiê publicado na *Revista de Informação Legislativa* (Naud, 1971), encontram-se as respostas das províncias do Espírito Santo, Goiás, Paraíba, Ceará, Minas Gerais, São Paulo, Pernambuco e Piauí.

Antes de tudo, é necessário manter-se atento a variações regionais: nas informações remetidas de Goiás, por exemplo, o peso de um passado marcado pela violência das bandeiras – aqui, uma referência tanto às incursões privadas dos paulistas quanto às expedições armadas sancionadas pelo estado – serviu de explicação para a recusa dos índios à civilização. Segundo o Presidente da Província Caetano Maria Lopes Gama, “[o]s primeiros sentimentos que os descobridores desta Província imprimiram nos ânimos dos seus habitantes foram o terror, o susto e a desconfiança”. Bartolomeu Bueno da Silva, penetrando “com outros Paulistas os sertões habitados pelo Gentio Goiás”, lançou mão de “todos os meios que a astúcia e crueldade podem sugerir para se apoderar dos índios”, conduzindo-os como escravos para São Paulo, onde seu destino era o trabalho “a que não estavam afeitos”. Numa hipótese quase lamarckiana, concluiu: “Tais sentimentos e a tradição de tantas hostilidades deviam passar entre os Índios de pais a filhos e formar um obstáculo a relações amigáveis, que para o futuro se tentassem”. A exemplo de outros políticos de sua geração, não poupou críticas às políticas oficiais do governo colonial: “Em Goiás não tiveram melhor resultado as medidas tomadas pelos Capitães Gerais para a civilização dos índios. Bandeiras e aldeamentos mal regulados só concorriam para uma lenta extinção daqueles selvagens; e para indisporlos cada vez mais contra os seus pretendidos benfeitores, que com mão armada os iam arrancar de suas habitações” (Gama *apud* Naud, 1971, 300-301).

Se o Presidente da Província de Goiás atribuía o atraso na civilização dos índios a uma política governamental mal articulada e ineficaz, a visão que possuía das sociedades nativas não chegava a ser nada edificante:

Povos selvagens, que não sabem avaliar a moralidade das ações pelos seus efeitos relativos ao fim da Sociedade, que, apenas saídos do estado

da Natureza, têm de passar a um modo de existir inteiramente novo, e oposto ao sentimento de sua Independência, e ao hábito de viverem errantes, sem que se atormentem sobre os meios de proverem a sua subsistência futura, devem ser atraídos pelo exemplo das virtudes, pela moderação, pela esperança de melhor sorte, após um sistema de administração, em que substituam os meios brandos, e doces, aos da força, e da conquista, que não faz se não exaltar em tal gente o horror e o desprezo à nossa Sociedade (Gama apud Naud, 1971, 302).

O presidente de Goiás defendia, portanto, os meios brandos e doces sobre o uso da força, porém deixava margem para a mobilização de bandeiras em casos específicos, repetindo a velha política colonial: “Deverá ser inteiramente proscrito o sistema de se tentar por meio de Bandeiras subjugar os Índios, e trazê-los à nossa Sociedade; e só terão lugar semelhantes expedições para o caso único, em que alguma horda de selvagens nos provoque com hostilidades, e devastações de nossos estabelecimentos rurais”. Ele próprio, enquanto Presidente da Província de Goiás, havia sancionado uma bandeira “que mandei marchar contra o feroz Gentio Canoeiro”. Ainda assim, em meio a uma certo pessimismo, admitia a vaga possibilidade do aperfeiçoamento dos índios recém egressos do estado da natureza:

[N]a população civilizada do Brasil apenas se conta um pequeno número de Indígenas. Debalde se pretenderia mostrar, que os Índios não são suscetíveis de educação, e dos melhoramentos, que o espírito humano pode receber, porque vemos, que alguns, mesmo no Brasil, têm correspondido aos cuidados daqueles, que os têm educado; e, dos melhoramentos, que o espírito humano pode receber; e, na América Espanhola, sabemos, que até chegam a ocupar muitos lugares nas classes mais distintas da Sociedade (Gama apud Naud, 1971, 302).

Em Goiás, a memória das bandeiras ainda estava fresca nos anos iniciais do Império e o problema de lidar com populações “selvagens” ainda se impunha para as autoridades da província. No nordeste, a situação se mostrava diferente, tanto na maneira

de se pensar a história quanto na ausência de povos independentes. A especificidade da região foi sublinhada nos apontamentos do Presidente da Província da Paraíba, Alexandre Francisco de Seixas Machado: “Não constando já hoje de ajuntamentos ou povoações de índios selvagens, que existam dentro do território desta Província, todos os que se achavam nele foram aldeados desde tempos mais antigos” (Machado *apud* Naud, 1971, 304). Apesar de não selvagens, os índios paraibanos figuravam como desclassificados e excluídos neste discurso, também incapazes de receber a civilização. Aqui, Seixas Machado reproduzia uma bateria de preconceitos e de pressupostos que foram se sedimentando a partir do século XVI na região: “infelizmente nenhum Índio dos criados somente nas Vilas [pombalinas] aparece capaz de cumprir funções públicas; se abusam sempre de qualquer emprego que se lhes confie, ou se mostram nele com a maior inaptidão. Em geral não são de boa índole, por que são inconstantes, e mudáveis de opinião, duvidosos, desconfiados, indolentes e inimigos do trabalho, ainda que não se lhes note ferocidade de gênio, antes maneiras e tibieza de ânimo, contudo se alguma perseverança se lhes descobre é nos costumes rústicos e selvagens de seus antepassados, sendo todos inclinados à embriaguez, à ociosidade e a furto”. Na verdade, não tinham mais jeito, depois de tantos anos – séculos, na verdade – de catequese e disciplina, primeiro dos missionários jesuítas e, depois, dos diretores das vilas pombalinas. “Parece que não resta outra providência se não fazê-los entrar na massa comum de todos os habitantes” os quais, convenha-se, também não primavam pelas suas características civilizadas (Machado *apud* Naud, 1971, 305).

De forma bem mais sucinta, o Presidente do Ceará, Antônio de Sales Nunes Barford, expôs seu “fraco modo de pensar a este respeito”, ecoando a imagem de decadência e definhamento da população nativa do nordeste. Escrevia ele: “Seus costumes são ao presente inteiramente grosseiros; pois aquela mesma tal, e qual pequena Civilização, que tinham adquirido debaixo dos Diretórios, já pelas perturbações das continuadas revoltas desde 1821, e já pelo desastroso, e completo transtorno, que tem causado a fome e a Peste de 1824 para cá, se acha de todo corrompida com a relaxação, ou quase aniquilação, em que nestes últimos tempos tem ficado esses mesmos Diretórios” (Barford *apud* Naud, 1971, 306)

Já o Presidente da Província de Pernambuco, José Carlos Mayrink da Silva Ferrão, investia em outra linha de argumentação, própria da situação dos índios no nordeste, região na qual a tese da degeneração racial e corrupção dos costumes ganhava cada vez mais espaço. Segundo este, apesar de elevá-los de sua “economia animal”, a colonização teve um efeito negativo sobre os índios, tornando-os “corrompidos selvagens”. Como muitos outros que discorreram sobre a política indigenista, Silva Ferrão elogiava os princípios do Diretório dos Índios – outorgado pelo “grande rei” D. José I – porém lamentava a má conduta dos diretores e de outros responsáveis pela sua execução. O “último selo à corrupção dos indígenas”, segundo ele, foi posto pelas “convulsões e arruaças” que tanto marcaram a época da Independência no Pernambuco. Aqui os índios se juntavam à população geral, porém não com os resultados almejados pelos defensores de uma mestiçagem generalizada como instrumento de civilização. Os indígenas passaram a seguir “as facções e adiantaram-se com os seus sedutores na arte de furtar e assassinar, e hoje fazem-se temíveis por estes crimes” (Ferrão *apud* Naud, 1971, 331-332). A proximidade desta população mais abrangente, também desclassificada, com a barbárie geralmente associada aos povos nativos apresentou, de fato, um grande desafio para a análise social por parte dos intelectuais brasileiros do Império. Em seu comovente relato sobre a balaiada no Maranhão, Gonçalves de Magalhães identificava as desorganizadas e imprevisíveis massas de combatentes como “hordas” ou “magotes errantes”, termos no mais das vezes reservados aos índios dos sertões (Magalhães, 1989 [1848]).⁴

Apesar do preparo insuficiente dos índios do nordeste para a civilização, no julgamento dos proponentes de um Plano Geral, o imperativo territorial levou a uma exacerbada defesa da emancipação total dos mesmos de qualquer tipo de tutela. Para o Presidente da Província de Pernambuco, era de “muita importância (...) dar-lhes uma carta de total emancipação, dando-se providências policiais para que os mais novos sejam ocupados nos trabalhos e misteres sociais e aos que forem pais de famílias marquem-se-lhes suficientes porções das muitas e boas terras, que inutilmente possuem, para nelas

⁴ Esta edição da “Memória” de Gonçalves de Magalhães vem acompanhada de uma esclarecedora introdução de Luiz Felipe Alencastro (1989, 7-13). A mobilização de índios nos movimentos sociais e políticos que tanto marcaram os períodos da Independência e da Regência no nordeste são o objeto dos estudos de Lindoso (1983) e, especialmente, Carvalho (1997).

trabalharem, revertendo para o Estado, as que restarem, para se venderem, e nelas levantarem engenhos de açúcar e estabelecerem-se fazendas de algodão, ou de qualquer outro gênero de cultura” (Ferrão *apud* Naud, 1971, 332).

Quanto mais próximas do sertão, as opiniões pareciam aumentar em sua hostilidade. É este o caso da informação adiantada pela Câmara Municipal de Barbacena, na Província de Minas Gerais, a pedido do Presidente da Província Visconde de Caeté. Nesta ocasião, os membros da Câmara aproveitaram o ensejo para traçar um pequeno contraste com os índios dos demais países latino-americanos: “O estado a que atualmente se acham reduzidos, comparado com o dos Índios espanhóis, [deve] cobrir-nos de pejo: estes são bons artistas, bons lavradores, destros em todo o gênero de trabalhos: os nossos conservam-se na estupidez”. Apesar disto, a exemplo do Presidente de Pernambuco, a câmara ainda reconhecia certos direitos, inclusive territoriais: “Respeito, porém, a localidade do seu Aldeamento, deve ser a arbítrio e escolha dos mesmos Índios: parece injustiça que ao dono da casa, se determina lugar para sua estada” (Câmara Municipal de Barbacena *apud* Naud, 1971, 307).

De todas as províncias representadas na coletânea de respostas ao pedido do Imperador, Minas Gerais apresentava a maior diversidade de pareceres sobre a questão da civilização dos índios, com destaque para uma voz destoante que ganhou projeção na época. Veterano das guerras napoleônicas e deslocado para os conflitos da fronteira indígena, Guido Marlière adiantou, na ocasião, suas “Reflexões sobre os índios da Província de Minas Gerais”. Organizadas em ordem alfabética, as reflexões proporcionaram um verdadeiro dicionário sobre o estado dos índios da Província, especialmente nos conturbados vales do Doce e do Jequitinhonha. Em suas sugestões para uma nova política imperial, seu autor deixou claro que o problema da civilização extrapolava em muito a capacidade relativa destes ou daqueles índios. A exemplo dos apontamentos de vários contemporâneos, Marlière sublinhou a selvageria praticada pelos colonizadores – no passado e no presente – bem como a incapacidade do Estado de impor leis justas. Reivindicava uma legislação que punisse com a pena de morte aqueles que, “sem motivo justificado, de defesa natural, mat[assem] a qualquer índio” (Marlière *apud* Naud, 1971, 311). Sobre a impunidade, Marlière lamentava-se, que após “treze anos que

grito aos sucessivos governos contra os matadores e matadores de índios (...) Não se enforcou até hoje um só matador de índio!” (*apud* Chaves, 1992, 65).⁵

Mas o que distanciava Marlière de outros que expuseram suas opiniões sobre a civilização e catequese dos índios era sua rara sensibilidade, fruto em parte de sua própria formação, porém também resultado de sua experiência prática em pleno sertão. Por exemplo, ao discutir se os aldeamentos deveriam ser localizados nos campos ou em regiões de mata, ele explicou o motivo pelo qual uma “aldeia fundada em campos jamais há de existir”, reportando-se a explicações nativas. “O ardor do sol mata e afugenta [os índios]: até segundo a sua mitologia o castigo dos maus na outra vida é viverem em campos com um sol ardente, sem rios e sem caça” (Marlière *apud* Naud, 1971, 310).

Marlière mostrou sensibilidade, também, em suas referências à história das relações entre brancos e índios na região, a começar com o padre Anchieta, “este grande homem [que] levou consigo a civilização dos índios à sepultura”. Com este ele compartilhava a política de se comunicar com os índios em sua própria língua: “sabia [Anchieta] que a chave da civilização era o estudo da língua dos índios, que falava com desembaraço, daí os seus progressos espantosos” (Marlière *apud* Naud, 1971, 310). Outra estratégia emprestada da experiência jesuítica dizia respeito à cooptação das lideranças nativas, através da delegação de uma certa autonomia: “deixar-lhes aparentemente toda a autoridade sobre o povo Índio de cada Aldeia, e se servir deles para castigar e repreender aos delinquentes”. Recorrendo às fábulas de La Fontaine, Marlière explicava que o método constituía o que se chamava em francês “*se servir du chat pour tirer les marrons du feu*” (Marlière *apud* Naud, 1971, 311). Mas nem sempre atendiam estas lideranças às exigências e expectativas de seus patrocinadores: John Hemming, em seu livro *Amazon Frontier*, ao descrever a admirável história de Guido Pocrane, protegido de Marlière que se vestia de trajes europeus e até possuía uma fazenda de gado, observa que, no entanto, Pocrane “também tinha quatro esposas e não resistia em investir de vez em quando contra os inimigos puri” (Hemming, 1987, 165).

⁵ Vale dizer que, até hoje, os assassinos de índios permanecem, em sua maioria, impunes. Um relatório sobre a violência contra os índios, publicado pela FUNAI em 1995, revela que, enquanto dezenas de índios mofam nas prisões do país por delitos cometidos, a vasta maioria dos assassinatos de índios – e não são poucos – continua sem punição dos culpados.

Na questão das terras indígenas, Marlière trazia uma proposta inovadora, claramente em oposição às políticas que visavam circunscrever os habitantes nativos a áreas reduzidas e fixas, para assim liberar terras para a colonização. “O governo deve conceder para cada aldeia quatro sesmarias, metade consagrada à agricultura, metade reservada para tirar madeira de construção para os edifícios e o divertimento da caça para os índios”. Também propôs a preservação de tradições nos aldeamentos, conforme se pode ler no item Luta e Dança: “São os jogos ginásticos dos índios Botocudos, e os diretores devem ensinar estes usos, que os vigoram”. Também a música, “a lira de Orfeu”, serviria para adiantar a civilização. Percebe-se em Marlière, nesse sentido, as idéias da tolerância e da transformação civilizatória em doses homeopáticas: a mediação pela língua indígena, a mediação pelos chefes nativos, o exemplo das danças e da música e a preservação pelo menos transitória da poligamia. Na experiência dele, tais políticas davam bons resultados, pois já se via nos índios os sinais de mudança: o progressivo abandono da antropofagia, da poligamia e, por fim, do uso de *imatós* (botoques) – “este ridículo ornamento” (Marlière *apud* Naud, 1971, 310-313).

Quanto à catequese e ao ensino, Marlière insistia muito na necessidade de recrutar sacerdotes estrangeiros, postulado esse que se tornaria quase consensual no pensamento indigenista mais adiante. Mas isso se devia não apenas à falta de padres – problema aliás que atingia a população rural como um todo no Brasil – mas também porque tinham fama de intolerantes: “os nossos [padres] brasileiros (...) não são filantropos nem sábios (...) de mais a mais dizem que os índios não entendem o português e são uns brutos” (Marlière *apud* Naud, 1971, 313). É claro que não bastava ser estrangeiro, como seria descoberto posteriormente, a julgar pela “Breve Relação da Religião e Costumes dos Índios Camacães” de um frei barbadinho chamado Ludovico. Escrito em Ilhéus em meados do século XIX, trata-se de um interessante relato das crenças dos índios, a despeito do “embrutecido entendimento” destes. Segundo o missionário, apesar do “sistema brutal em que vivem, não são faltos de luz e de conhecimento suficiente para conhecer o bem e o mal e os princípios da lei natural”.⁶ Os que obedeciam esta luz, ao que parece, eram premiados com o envio de um frade como esse!

⁶ Fr. Ludovico, Barbadinho, “Breve relação da religião e costumes dos índios camacães”, ms., s/d, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 32, 12, nº 6.

Mas o maior problema com a civilização dos índios do ponto de vista do sertão dizia respeito às características dos representantes da civilização que passaram a ocupar as zonas de fronteira, no sentido turneriano da palavra. No entanto, diferentemente do *pioneer* ou aventureiro imaginado por Turner, os capitães-do-mato e, mais tarde, os soldados dos destacamentos militares seguiam a tradição sangrenta dos antigos sertanistas, cujo principal objetivo consistia em dizimar e escravizar índios ou, ainda, em dizimar e re-escravizar quilombolas. Em sua *Memória* dirigida ao Barão de Caeté, Presidente da Província de Minas, escrita em dezembro de 1825, Marlière argumentava que a marcha da civilização esbarrava nos “malvados brasileiros, indignos deste nome, a maior parte criminosos, desertores e salteadores, que vivem entre [os índios] ou fronteiros a eles, fugindo de servir a sua pátria”.⁷ Não se conformava com a impunidade dos exterminadores de índios, caracterizando-os como os piores inimigos da jovem nação, que em qualquer outra parte do mundo civilizado seriam “processados e punidos sumariamente”. Continuando:

Que piores inimigos tem o Império do que os súditos dele, que matam ou mandam matar os índios pacíficos sem manifesta ou prévia provocação? Que lhes usurpam a terra? Que os excitam à rebelião e à desconfiança espalhando entre eles insinuações de que os diretores os querem reunir para os matar? (...) Que bons cidadãos são os que lhes dão camisas de bexigentos e dos que morreram de sarampo, para os exterminar? Que os convidam para comer, e lhes dão tiros? (...) Que esforçam as suas mulheres e filhas? Que os fazem trabalhar e lhes pagam com pancadas?
(Marlière *apud* Naud, 1971, 315).

Condizente com o espírito da época, Marlière avisava a seus superiores que não se tratava tão somente de que uma questão militar: dirigia, em outra *Memória*, “algumas reflexões, como Militar, Diretor-Geral dos Índios, também como Cidadão não para instruir sim para lembrar algumas coisas que aprendeu em 40 anos de viagens na Europa até vir parar no meio dos Botocudos”. Mas essa cidadania não era compartilhada pela

⁷ Sobre a tradição de violência na fronteira mineira, veja-se o estudo de Laura de Mello e Souza (1996).

maioria dos brasileiros, apontava ele. Complementando sua experiência militar com leituras científicas, Marlière lembrava ao Presidente da Província outro traço que comprovava o estado incivilizado dos novos cidadãos brasileiros, traço este que residia em seu apego à escravidão: “Escravos (...) não existem se não em os países em que a natureza humana degenerou diz La Croix, e tem razão” (Marlière *apud* Naud, 1971, 316).

Ao passo que Marlière reivindicava a humanidade dos índios, este discurso não era compartilhado pela autoridade mineira que, ao informar o Presidente da Província sobre a “índole, costumes e inclinações dos Aimorés ou Botocudos”, defendia a posição de que a incapacidade para a civilização seria inerente à natureza indígena, como se fosse outra espécie: “Permita-me V. Exa. refletir que de tigre só nascem tigres; de leões, leões se geram; e dos cruéis Botocudos (que devoram e bebem o sangue humano) só pode resultar prole semelhante”. Na opinião deste, a “lenta civilização” destes índios não era nada promissora e nem mesmo a ocupação de gerações na agricultura “abona ainda o conhecimento da Graça do Evangelho” (*apud* Naud, 1971, 319).

O bispo de Mariana, por seu turno, mostrava-se mais cauteloso ao emitir seu parecer: “Só aquelas pessoas que os têm tratado nos sertões incultos, ou quando deles são tirados, podem falar com mais acerto sobre os mencionado objetos”. Ainda assim, o bispo tomou o partido do pensamento antiindígena, destacando a hostilidade e a violência praticadas pelos nativos contra a “gente civilizada”. A história do Brasil, segundo ele, confirmaria esta tendência, “parecendo indicar que eles naturalmente têm mau gênio e são inclinados ao barbarismo”. Leitor de Vieira, no entanto, o bispo oscilou entre duas explicações para esta hostilidade: “não me atrevo a decidir se esse gênio mau e inclinações bárbaras são mais filhas das atrocidades que a gente civilizada e nascida no grêmio da Igreja obrou com eles (...) ou [são] naturais a esses mesmo indígenas”. Continuando, explicou-se melhor: “sendo os Índios homens racionais, e dotados com os mesmo atributos e potências que os mais homens, a sua bravura e ferocidade não podia ser tanta quanto nos declara a tradição se não fosse instigada pelo esquecimento dos seus irmãos já civilizados e com mais razão de regular em sua conduta pelas leis humanas e divinas, que [os índios] inteiramente ignoram” (Bispo de Mariana *apud* Naud, 1971, 319-320).

O bispo também destacava, de forma interessante, uma prática que não chegou a ser implantada como política mas que se mostrava bastante corriqueira na era da Independência: a adoção de índios, adultos e crianças, por particulares, adoção essa que, em Minas pelo menos, às vezes envolvia a venda de *kurukas*, ou crianças. Segundo o bispo, os mais bem-sucedidos exemplos de índios cristãos que presenciou “obrigaram-me a perguntar, quem tinha feito mudar a índole e rusticidade daqueles indígenas, e soube que tendo sido trazidos das brenhas para a tutela de alguns pais de família tementes a Deus, estes os educaram, domesticaram e instruíram na Doutrina da Nossa Santa Religião”. Em certo sentido, o que se promovia era a retomada da prática antiga da administração particular, inclusive e sobretudo por pessoas que criticavam a política indigenista de aldeamento.

Nas propostas encaminhadas por Joaquim Floriano de Toledo, secretário do governo de São Paulo, o restabelecimento de antigas práticas de trabalho compulsório como meio de civilizar os índios entrava em pauta. Em seu arrazoado, Floriano reproduzia a Portaria de 1-4-1827 que propunha, curiosamente, uma espécie de revalidação da prática do sertanismo de apresamento, embora “não conforme as antigas correrias contra os índios para os reduzir injustamente ao duro cativo”. A portaria recomendava ao Ouvidor da Comarca de Itu “que promova, quanto estiver ao seu alcance, este comércio inocente, com o qual se pode conseguir a civilização daqueles verdes povos e ao mesmo tempo adquirir braços à Agricultura”. A aquisição de índios por este meio seria feito por meio de expedições montadas em Itu, por “empreendedores (...) que apresentem licença do Governo, que somente a concederá àqueles homens cuja probidade for reconhecida; (...) no regresso deverão apresentar, ou declarar o número dos que trouxeram, quantas reservam para seu serviço e quantos cedem a terceiras pessoas, que lhes pagarem as despesas e a comissão estipulada”. Quem se beneficiasse da mão-de-obra adquirida teria de assinar um Termo de Tutela, “obrigando-se a educá-los, tratá-los bem e utilizar-se dos seus serviços até que cheguem à maioridade, na qual lhes será livre ficar na mesma casa, ou ir para onde lhes convier” (Toledo *apud* Naud, 1971, 329-330).⁸

⁸ Este sistema efetivamente havia sido posto em prática na mesma região de Itu na década de 1730, como evidencia as fianças cobradas pelas autoridades referentes à mão-de-obra indígena proveniente de Mato Grosso que estava sob a guarda dos colonos. Quanto a esse ato específico, trata-se de uma Portaria de 22-2-1827, que não consta do repertório de Carneiro da Cunha (1992b).

Mas o “comércio inocente” também possuía uma outra finalidade: nunca seria demais lembrar que o debate indigenista ao longo do século XIX guardava uma relação especial com outro comércio nada inocente. O governo paulista sentiu-se no dever de “corrigir os erros cometidos pelos primeiros povoadores, que tanto influíram para a diminuição daquela raça indigna [*sic*], que sendo civilizada nos pode subministrar milhares de braços à Agricultura e suprir em parte a necessidade e total abandono à que a mesma será reduzida, abolido o comércio dos escravos da Costa d’África” (Toledo *apud* Naud, 1971, 329). Nesse sentido, a corrente abolicionista – cujo alvo primeiro era o tráfico e segundo a instituição escravista como um todo – marcou presença na formulação de políticas para os índios de uma maneira que os historiadores e antropólogos ainda precisam desvelar.⁹

Filantropos e Exterminadores

Se algumas das posturas enviadas como sugestões para um plano de civilização foram de fato incorporadas à legislação que orientava a política indigenista do Império – em especial o “Regulamento acerca das Missões”, de 1845 (ver capítulo 6, acima) – persistiria ainda por muito mais tempo a cisão entre aqueles que defendiam políticas filantrópicas e outros que subscreviam a práticas agressivas e intolerantes. Não se tratava de uma clivagem entre estes nas fronteiras da nação e aqueles nos salões das capitais; encontrava-se filantropos no sertão, como Marlière, por exemplo, do mesmo modo que se encontrava patrocinadores de chacinas nas cidades, às vezes ocupando o mais alto posto da província.

Na mesma época em que se encaminhava propostas para o plano geral de civilização, um coronel cheio de idéias escreveu um interessante “Projeto para a Abertura dos Caminhos pelas Margens dos Rios Mearim e Grajaú e sua Povoação”. Comandante de Armas da Província do Maranhão, Antônio Elisário de Miranda e Brito revelava em

⁹ Essa relação, é claro, também se mostra indispensável para a compreensão do período colonial, como mostra Alencastro (2000). Para o período do Império, pode-se traçar a discussão através de autores como Bonifácio (Dolhnikoff, 1998), Perdígão Malheiro (que dedica um parte grande de sua obra à legislação indigenista), Couto de Magalhães (Machado, 1997), entre outros. Para além dos salões, também era apreendida nas senzalas, como mostra uma revolta ocorrida em Campinas em 1832, quando os escravos reivindicavam a liberdade, citando o fato que “em São Paulo já se tinha dado baixo aos vermelhos”, referência à legislação de 1831 (Machado, 1994, 99-100).

seu projeto a dualidade da ação indigenista em áreas de contato. Esta se expressava, por um lado, na proposta em que “estabelecer-se-á uma Sociedade Filantrópica” com a seguinte atribuição: “Será privativo desta Sociedade tratar da catequese e civilização dos índios, seu aldeamento, prestação de auxílios para eles cultivarem a terra e os objetos necessários a introduzir-lhe algumas necessidades pelas quais eles se liguem de uma vez à sociedade”. Mais adiante: “O Cidadão Brasileiro, e todo o Filantropo de qualquer nação e crença poderá ser membro desta sociedade”, bastando apenas se comprometer a uma contribuição de uma jóia de 100\$000 ou um animal de 25\$000. No entanto, se a proposta era filantrópica, a prática não era, entrando aí o outro lado: com a aproximação do “período em que o índio selvagem costuma invadir diferentes pontos desta Província”, a discussão tomou um novo rumo, com o recrutamento de um Corpo de Pedestres e presídios para abrigar destacamentos “com o fim de afugentar os selvagens, ou melhor ainda de os chamar à razão”.¹⁰

Atrair ou repelir, civilizar ou exterminar, estas alternativas que remontavam aos primórdios da colonização moviam as discussões nos sertões e nas cidades. A noção de civilização, ao que parece, abrigava os dois extremos. A Junta de Civilização dos Índios que atuava no rio Doce, apesar do nome, funcionava basicamente para organizar a repressão dos índios sob a vigência da famigerada Carta Régia de 1808. Em 1811, por exemplo, o comandante relatava os sucessos das investidas militares contra os Botocudos nas “dilatadas brenhas, que serviram até agora de covil às feras e aos Botocudos, ainda mais temíveis do que as mesmas feras”.¹¹ Mas os choques nas frentes de ocupação também produziam um outro tipo de selvagem, às vezes tão ameaçador à ordem pública quanto aquele que assaltava e matava. Em certa altura de meados do século XIX, um grupo de 97 habitantes das margens do rio Jequitinhonha enviaram um abaixo-assinado para o juiz de direito da comarca pedindo um padre para cuidar dos abandonados, doentes e mendigos “que aparecem em bandos mendigando pelas fazendas, no estado da mais revoltante nudez, e lamentando moléstias de que não poucos têm morrido por falta de

¹⁰ Coronel Antônio Elisário de Miranda e Brito, “Projeto para a abertura dos caminhos pelas margens dos rios Mearim e Grajaú e sua povoação”, ms., 2/10/1829, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 6,3,18.

¹¹ Carta do comandante da Junta de Civilização dos Índios, ms., s/d, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro 33,30,22.

meios de se tratarem”. Assim, “os abaixo-assinados, compungidos da deplorável situação destes desgraçados, pedem uma missão”.¹² Em várias outras províncias, as autoridades locais se queixavam de situações semelhantes. Na Província de São Paulo, por exemplo, algumas câmaras municipais enviaram representações às autoridades na Capital pedindo providências para lidar com retirantes indígenas famintos e esfarrapados, considerados uma ameaça à saúde e à ordem pública.¹³

A filantropia privada não chegou a decolar, salvo em momentos muito pontuais e sobretudo no abrigo que alguns indivíduos e algumas famílias davam a órfãos e a pequenos grupos desgarrados, às vezes como expressão humanitária, porém muitas vezes para se valer da mão-de-obra.¹⁴ Já o altruísmo dos cidadãos preocupados com o destino dos índios flagelados e itinerantes estava amarrado ao pressuposto de que cabia ao Estado resolver o problema indígena. Assim era o caso do Barão de Antonina, cujos empreendimentos em terras que hoje abrangem partes consideráveis dos estados de São Paulo, Paraná e Mato Grosso do Sul convergiam com os interesses do Estado, inclusive e sobretudo no que diz respeito à civilização e catequese dos índios.¹⁵

Dentre os relatos mais interessantes escritos no sertão durante este período, figura o informe sertanista de João Henrique Elliott, um aventureiro norte-americano a serviço do Barão de Antonina, cujo manuscrito foi oferecido pelo mesmo barão ao Instituto Histórico em meados da década de 1840. O “Resumo do Itinerário de uma Viagem Exploradora” descrevia, sumariamente, o caminho e o sentido da civilização por meio do modelo da filantropia privada. Longe das sentenças sumárias que rebaixavam todos os

¹² Abaixo-assinado dos moradores do Jequitinhonha, ms., s/d, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 33,19,60.

¹³ Este fenômeno migratório ainda está por ser estudado. As evidências abundam em fontes tais como os relatórios dos presidentes de província e dos chefes de polícia, bem como os ofícios enviados pelas câmaras municipais e pelos juizes locais para as autoridades provinciais. Uma primeira aproximação pode ser feita através do *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros* (Monteiro, 1994b).

¹⁴ Este era o caso estudado por Canabrava (1949), documentando a redistribuição de um grupo de índios egressos do Rio Juquiá que migraram para a cidade costeira de Iguape pouco depois da Independência, sendo colocado sob os cuidados do Juiz de Órfãos. É importante lembrar que o caráter da tutela havia sido reformulado na Carta Régia de 1798, atribuindo aos juizes de órfãos o poder de transferir a tutela a particulares, o que efetivamente ocorreu em muitos casos durante o período entre essa Carta e o Regulamento acerca das Missões. Sobre 1798, ver a abordagem detalhada de Sampaio (2001, 220-240).

¹⁵ Sobre as atividades de João da Silva Machado, Barão de Antonina, ver Hemming (1987, pp. 444-447), Wissenbach (1995) e Amoroso (1998, esp. pp. 51-55).

índios a partir de teorias sobre a degeneração, o “Resumo” seguia os rastros de Bonifácio e Marlière ao demonstrar uma clara percepção não apenas da humanidade dos índios como da sua diversidade e, ademais, ao sublinhar a distância entre os retratos usuais da fereza indígena e o comportamento “dócil” dos índios diante de tratos humanitários e decentes. De fato, para Elliott, as únicas espécies “infestando” aqueles sertões do sul da Província de São Paulo eram as “muitas mutucas, bernas, mosquitos e outros insetos daninhos” (Elliott, 1847, 18).

Um aspecto interessante das atividades promovidas pelo Barão de Antonina residia na maneira pela qual ele encarava os índios simultaneamente em dois tempos distintos, primeiro como vestígios de um passado e segundo como uma das chaves para o futuro do país. Percorrendo as matas em torno das antigas missões jesuíticas de Guairá, o barão sonhava em reedificar as reduções que, dois séculos antes, haviam sido assoladas pelos portugueses de São Paulo. Ele e os membros da expedição procuravam sinais e informações, sobretudo entre os grupos kaiowá, de língua guarani. Segundo Elliott (1847, 17), dentre os objetivos das explorações, destacava-se o intuito de “procurar os lugares das extintas reduções dos jesuítas”. Enxergava-se até nos Botocudos (Xokleng) que encontravam pelo caminho vestígios das missões: “tanto os homens como as mulheres cobrem com tangas de fibras de urtiga as partes que o pudor manda esconder; por isso e pelo velho querendo fumar dizer mau espanhol *cingarró amigó*, os julgamos *Botocudos*, descendentes das extintas reduções de jesuítas espanhóis”. No entanto, como não se entendiam, “foi-nos impossível obter noções dos seus alojamentos e dos lugares das extintas reduções dos jesuítas, principal fim de nossa derrota” (Elliott, 1847, 36).

Mas os relatos da época também explicitavam os meios e os mecanismos a serem empregados para promover os selvagens para o estágio de civilizados. Em sua carta ao Presidente da Província de São Paulo, o Barão de Antonina, referindo-se aos Kaiowá de São João Batista da Faxina, achava que o contato com os brancos através do comércio levava à civilização: “Esta tribo (...) tem conseguido, pelo comércio com os moradores vizinhos ao sertão, um tal qual polimento, que os coloca em um termo médio entre a civilização e a barbárie” (*apud* Machado de Oliveira, 1846, 251). No “Resumo do Itinerário”, estas estratégias foram detalhadas, configurando aquilo que Marta Amoroso (1998, 66-67) chama de “conquista do paladar”. A sedução através do constante

suprimento de fumo, sal, açúcar e aguardente garantia, aos olhos do barão, a sedentarização dos índios. Avaliava ele: “Seria, depois de acostumados, impossível voltar à vida errante” (*apud* Amoroso, 1998, 67).

Os Kaiowá, segundo Elliott, se acostumaram também ao barão. Em sua descrição da chegada ao aldeamento, relatava que os índios mostraram “grande prazer pela presença de seus hóspedes, principalmente pela de seu benfeitor [o Barão de Antonina], a quem parecem amar em extremo, pois conhecem quanto este grande patriota e útil cidadão tem feito em seu benefício; o qual por um rasgo da mais pronunciada filantropia tem, a expensas suas, feito desterra a fome do grêmio de suas famílias, e preservado as mesmas dos rigores da nudez”. É claro que esta mostra de afeto não veio de graça: “O Exmo. Barão, acolhendo-os com afago, repartiu entre eles aguardente, fumo, rapadura, sal, roupas, miçangas, &c.” A civilização dos índios, nestes moldes, assemelhava-se ao padrão de clientelismo que predominava em todos os sertões, porque este comportamento entusiasmado não se manifestava com qualquer branco. Ao voltar para o aldeamento sem o generoso barão, o relator do resumo notou “nos índios claros sinais de desprazer pela ausência de seu protetor”, que eles – ou talvez ele próprio – denominavam de *Paí Guaçu* (Elliott, 1847, 18).

Se o Barão de Antonina mostrava-se animado com os aparentes progressos na civilização dos Kaiowá, permanecia um pouco mais cético quanto aos Kaingang da mesma região. Ainda assim, o barão considerava prioritário seu aldeamento: “tendo-se em consideração os naturais ditames da filantropia e humanidade, que nos concitam a melhorar a sorte destes desgraçados, que tornados homens civilizados, nos pagarão com usura os sacrifícios que fizemos para tirá-los do estado de barbárie em que nasceram”. Isto se conseguiria através do meio “que tem sido mais eficaz em todas as tentativas de catequese de que tenho notícia: isto é, procurar criar entre os indígenas as necessidades do homem civilizado facultando-lhes para isso, gratuitamente, os meios necessários”. Mas a filantropia do bom barão tinha limites e ele próprio acabou apelando para os cofres públicos para levar adiante o seu sonho de civilizar os selvagens (*apud* Machado de Oliveira, 251-252).

As notícias enviadas pelo Barão de Antonina e por seus funcionários, incluindo Elliott e o tarimbado sertanista Joaquim Francisco Lopes, se inseriam num debate que

ganhava cada vez mais fôlego através das páginas da *Revista Trimensal* do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Se dentre os objetivos figuravam a busca das origens da nacionalidade e a busca de informações etnográficas sobre povos já desaparecidos ou em vias de desaparecimento, não havia nem de longe um consenso em torno da melhor maneira de se estudar a presença indígena na história do país. Parece ter vencido a tendência estabelecida por Carl F. P. von Martius e seguida por Francisco Adolfo de Varnhagen, cujas teses sustentavam a idéia de que o processo de degeneração que levava os indígenas inexoravelmente rumo à extinção havia começado muito antes da chegada da civilização superior. Outros autores, entretanto, embora compartilhassem a perspectiva do desaparecimento fatal dos aborígenes, explicavam a destruição das populações indígenas em função de uma longa história de violência colonial e de políticas mal aplicadas ou mesmo mal intencionadas. A *Revista*, neste sentido, proporcionava uma espécie de barômetro através do qual se podia aferir a intensidade do debate indigenista da época.¹⁶

Por exemplo, na interessante sessão de 10 de junho de 1847, uma comissão de membros do Instituto avaliaram as teses de von Martius, optando por premiá-las. No parecer, acabaram sublinhando aquilo que parecia mais relevante para o conhecimento da época, citando o trabalho praticamente ao pé da letra: “Quanto à raça americana ou indígena, uma das primeiras averiguações é a da origem das tribos brasileiras; e em seguida se o estado de abjeção e de dissolução social, em que as acharam os portugueses, era o efeito do estado primitivo do homem e de uma associação nascente, ou antes se, como ensinam modernas investigações, indicava decadência e ruína de uma antiga e adiantada civilização”. Em seguida, se referiam às descobertas de Paupatla, Copán e Uxmal na América Central, onde “os antigos monumentos estão cobertos por matas seculares”, especulando se “não é inverossímil que o mesmo aconteça no meio dos vastos sertões do Brasil, onde ainda não pisou homem civilizado”. Concluía o parecer: “Um só passo, uma só verdade bem assentada em qualquer destes pontos, seria já um grande serviço feito à história do gênero humano” (*RIHGB* 9, 1847, 281-282).

¹⁶ Um interessante esforço em percorrer as manifestações indigenistas presentes na *Revista* do seu início até o final do Império encontra-se em Mota (1998, 24-48).

O futuro do gênero humano, a julgar pela tendência predominante da época, não contaria com a presença das tribos brasileiras. A vertente pessimista teve bastante espaço nas sessões do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, nas quais a perspectiva do desaparecimento dos índios – por qualquer motivo que fosse – fincou pé. Na sessão de 14 de outubro de 1847, foi aprovada sem debate a proposta de Francisco Freire Alemão de se compor um quadro de conhecimento da presença indígena em cada província desde a época do descobrimento, com uma certa ênfase no desaparecimento de grupos. Além disso, propunha conhecer o estado atual das florestas nativas: “Tudo isto em ordem a que se possa traçar uma carta geral do estado primitivo do país” (*RIHGB*, 9, 1847, 563). Este apelo, ao que parece, teve alguma resposta, no relato ponderado de Joaquim Norberto de Souza Silva referente ao Rio de Janeiro.

Souza Silva, cuja “Memória histórica e documentada das aldeias de índios da Província do Rio de Janeiro” recebeu o Prêmio Imperial em 1852, desautorizava as políticas vigentes de catequese e civilização, não apenas pelos abusos históricos dos europeus e seus descendentes, como também pela visão romântica que alimentava a respeito das sociedades indígenas. Estas, “rodeadas de todas as reminiscências de sua existência errante e bárbara, jamais poderão ser trazidas à civilização sem grande dificuldade de nossa parte e sem se lhes avivar saudades inextinguíveis de suas antigas tabas ou malocas, sem se lhes acordar lembranças de seus hábitos, sem se lhes despertar recordações de suas crenças!” Continuando, Norberto sugeriu a formação de um núcleo de catequese, com terras demarcadas. “Mas tudo isto não passa de um sonho, de uma utopia das imaginações poéticas de José Bonifácio de Andrada e Silva, de Januário da Cunha Barbosa, de Domingos Alves Branco Moniz Barreto e tantos outros que com eles pensaram, refletiram e escreveram abrasados no fogo do mais puro e santo patriotismo, consumidos pelo desejo sublime e ardente do engrandecimento da pátria, compelidos pelos sentimentos generosos e grandes de seus corações a prol da humanidade e da civilização! Passa o tempo e a população indígena mais e mais se aniquila e desaparece!” (Souza Silva, 1854, 229).

Foram nas páginas da mesma revista que apareceram relatos mais prosaicos, porém não menos comoventes, representando uma outra vertente do pensamento indigenista. É o caso de uma longa carta de Teófilo Otoni, dando “Notícia sobre os

Selvagens do Mucuri”. Baseado em experiência própria no sertão, o relato trata de desmistificar o caráter sanguinolento atribuído aos Botocudos, fazendo uma reflexão apologética sobre a origem histórica da violência na região e mesmo da antropofagia dos Botocudos. Estes, segundo Otoni, eram caçados pelos “traficantes” de escravos “como animais ferozes”. Continuando: “Diz-se mesmo, que para adestrar os cães nesta caçada, dava-se-lhes a comer carne dos selvagens assassinados, e que foi em represália destes horrorosos atentados, que os selvagens se deram à antropofagia, devorando as vítimas que lhes caíam nas mãos”. Em contrapartida, o caráter dos sertanejos apresentava-se mesmo como sendo aterrador: “Eu conheci um oficial das Divisões do Rio Doce, aliás pessoa de boas qualidades, e excelente militar, que não era mais homem quando se lhe falava em Botocudos. Ouvi-lhe a medonha declaração de que quando os seus cães davam no rastro de algum destes infelizes sentia ele as mesmas emoções que os outros caçadores quando os cães dão na batida do veado” (Otoni, 1858, 193).

Verdadeira denúncia, o informe de Otoni relatava o ato de “matar aldeias” inteiras de Botocudos nas décadas de 1830 e 40 em Minas Gerais e no Espírito Santo. “Nada tem de hiperbólica”, dizia Otoni, porque tratava-se de matanças em larga escala, com a apropriação de despojos (*kurucas*, ou escravos, e “alguma índia moça mais bonita”). Sancionados pelo clima de guerra de extermínio, “os matadores não sentem outra emoção que não seja a do carrasco quando corre o laço no pescoço dos enforcados” (Otoni, 1858, 197).

O plano de Otoni, que não diferia daquele do barão de Antonina, baseava-se num “sistema de generosidade, moderação e brandura”. Admirador de William Penn e da tolerante política indigenista promovida pelos *quakers* da Pensilvânia, Otoni chegou a inscrever esta admiração no nome da cidade que ele fundou próximo ao Mucuri, batizando-a de Filadélfia.¹⁷ No entanto, mostrava-se difícil convencer os índios “de que havia com efeito um novo processo de catequese que não empregava a pólvora e bala, nem tinha por fim roubar-lhes os filhos” (Otoni, 1858, 200). Com certeza, o maior inimigo dos projetos de aproximação aos índios residia, para estes homens, nas tradições

¹⁷ Filadélfia hoje possui o nome de Teófilo Otoni. O fundador da cidade não foi o primeiro leitor brasileiro dessas experiências norte-americanas, evocadas antes nas propostas às Cortes Gerais pelo deputado baiano Borges de Barros e pelo pernambucano Moniz Barreto (Hemming, 1987, 157 e Boehr, 1960).

já arraigadas de violência e espoliação, ao invés da incapacidade deste ou daquele grupo adaptar-se à vida civilizada. Neste contexto, ressaltou o papel dos “línguas”, geralmente desertores que se metiam com os índios, caindo na bandidagem, inclusive em conluio com os fazendeiros da região.

Otoni concluiu o relato fazendo um interessante contraste, observando que havia muitos manuscritos sobre os índios, de Guido Marlière – “pai e amigo dos Botocudos” – e do Coronel Julião Fernandes Leão – “conquistador e vencedor deles”. O autor deixou claro para qual lado as suas simpatias pendiam. É interessante observar, no entanto, que a despeito da postura benevolente desta vertente “pró-índio”, por assim dizer, esta não deixava facilmente de lado as noções de inferioridade racial. Ao elogiar o cacique Jiporok, por exemplo, Otoni acabou relativizando o seu comentário: “Era um índio bravo, e inteligente, quanto eles o podem ser” (Otoni, 1858, 203).

A dificuldade de se implantar um projeto de catequese diante da tradição de confrontos violentos também foi objeto das ponderações de Joaquim Antônio Pinto Júnior, “advogado dos indígenas da Província [de São Paulo]”, cargo esse previsto no Regulamento acerca das Missões, de 1845.¹⁸ Escrevendo sobre a catequese e a civilização em 1862, Pinto Jr. criticava a política indigenista vigente por não levar em conta diferenças cruciais entre índios aldeados desde há muito e os “selvagens bravios” dos sertões, bem como entre diferentes grupos étnicos. Como Diretor das aldeias de Carapicuíba e Barueri, assentamentos antigos próximos à Capital, observava que estas e outras antigas aglomerações “são aldeamentos nominais, onde além de não haverem mais do que alguns mestiços, que mal se recordam da existência de seus antepassados, estão por tal forma confundidos na população atual, que dificilmente poderá alguém discriminá-los e menos ainda sujeitá-los às regras de um aldeamento regular”. Ocupando, portanto, um cargo que ele mesmo considerava supérfluo, Pinto Jr. recomendou que “[a] atenção do governo em matéria de catequese deve voltar-se nesta província toda inteira para o sul, porque é daquele lado que as hordas bravias ameaçam a população civilizada,

¹⁸ Encaminhada ao Diretor Geral dos Índios da Província a 18-4-1862, a “Memória” de Pinto Jr. foi logo mais impressa em Santos e, no início da República, reaproveitada nas discussões da Sociedade de Etnografia e Civilização dos Índios, que a reproduziu no primeiro e único número de sua revista. Sobre a Sociedade, ver Capítulo 9, abaixo. Veja-se também a notícia bibliográfica em Baldus (1954, 545-546).

e é também daquele lado que as hordas pacíficas e em parte civilizadas reclamam prontos socorros e providências” (Pinto Jr., 1901 [1862], 68).

O que se depreende da proposta é a conciliação das políticas aparentemente contraditórias da agressão e da assistência aos índios, aliás coerente com a tradição expressa na legislação e política coloniais, onde a espada nunca estava muito distante da cruz. Esta dualidade permanecia muito presente em São Paulo e na recém formada Província do Paraná, onde ecos do velho binômio Tupi-Tapuia se manifestavam no contraste entre Kaiowá e Kaingang. No relato de Pinto Jr., o padrão duplo aparecia na comparação que traçava entre os aldeamentos de São João Batista e São Sebastião do Piraju. O primeiro, com capuchinho e com índios kaiowá, embora longe de perfeito, tinha uma produção razoável. Mas os índios não avançaram na civilização, pois “plantam e colhem como plantavam e colhiam antes do contato com a raça feliz”. Já o Kaingang de Piraju, “se ele vivia com as feras, satisfazendo nas matas apenas as necessidades animais, como as feras continuou a viver uma vida toda material no chamado aldeamento de Piraju” (Pinto Jr., 1901 [1862], 62-64).

Se Pinto Jr. acreditava que o uso da força através das “bandeiras” poderia contribuir para chamar os selvagens para a civilização, permanecia cético devido à falta de civilização dos integrantes das mesmas bandeiras. A experiência mostrava, segundo ele, que “por mais terminantes que sejam as ordens do Governo, por mais sábias e humanitárias as instruções dadas aos capitães ou chefes dessas forças, eles abusam sempre e destarte, em vez de obterem-se os resultados pacíficos que se deseja, ao contrário produz-se no ânimo desconfiado do selvagem ignorante uma irritação difícil senão impossível de conter”. Os exemplos concretos vinham de várias províncias: no Mato Grosso, por exemplo, onde o filho do Presidente da Província havia sido trucidado pelos índios, “aí estão ainda bem frescas as cenas de vandalismo praticadas pelas vingativas Bandeiras (...)levando a ferro e fogo hordas inteiras, para punir com o sangue de centenaes de inocentes a culpa de dois ou três, a quem não temos procurado convenientemente atrair e educar” (Pinto Jr., 1901 [1862], 69).¹⁹

¹⁹ Sobre a política das bandeiras nessa província durante o período em foco, ver Vasconcelos (1999, 101-114).

A tensão entre a simpatia pelos índios, fruto de experiências no sertão, e os pressupostos teóricos sobre a inferioridade e o atraso dos selvagens em referência à civilização se manifestava nos escritos de vários pensadores e políticos do Império. Um ilustre exemplo desta tendência é José Vieira Couto de Magalhães. Transitando entre o gabinete – não apenas o de leitura, como também e sobretudo o de presidente de várias províncias – e o sertão, Couto de Magalhães claramente valorizava os conhecimentos oriundos deste sobre os daquele, talvez com certo exagero: “não reproduzo nada do que tenho lido, e sim o que tenho observado; (...) tendo tido aberto diante de mim o grande livro da natureza, não desejei percorrer-lhe as páginas com opiniões preconcebidas e formadas no gabinete” (Magalhães, 1975 [1876], 61).

Autor tão complexo quanto polivalente, sua obra indianista e indigenista percorreu os gêneros de ficção histórica, narrativas de viagem, relatórios administrativos e estudos em ciências humanas, abrangendo a filologia, a linguística, a história e a antropologia.²⁰ Ao manter um pé na ciência da época e outro no idealismo pró-índio, Couto de Magalhães trouxe propostas radicais para o campo indigenista, reforçando uma vertente do pensamento brasileiro que considerava a melhor política uma de isolamento e de pouca interferência. Escrevendo a Joaquim Serra, fez o seguinte apelo: “Deixemo-los com seus costumes, sua alimentação, seu modo de vida” (Magalhães, 1975 [1876], 138). Ainda assim, convicto de que em nada adiantaria insistir em forçar a civilização em cima dos selvagens, acreditava também que as mudanças eram inevitáveis: “os indígenas, por uma lei de seleção natural, hão de cedo ou tarde desaparecer; mas se formos previdentes e humanos, eles não desaparecerão antes de haver confundido parte do seu sangue com o nosso” (Magalhães, 1975 [1876], 73).

Couto de Magalhães se opunha radicalmente aos autores que “sustenta[m] a bárbara opinião de que a raça selvagem do Brasil deve ser exterminada a ferro e fogo”. Mas também tecia uma crítica à ciência que em certo sentido sustentava as práticas de extermínio. Na carta a Joaquim Serra impressa em anexo a *O Selvagem*, por exemplo, o autor apresentava uma outra explicação para a “degeneração” dos índios, que não se dava por razões naturais, senão históricas e políticas. Para ele, era a catequese que introduzia a

²⁰ Para uma excelente apreciação crítica da obra deste estadista do Império, veja-se os trabalhos de Machado (1997, 1998 e 2000).

degradação e que “havia forçosamente de produzir a preguiça, a ignorância, a embriaguez, a devassidão e mais vícios que infelizmente acompanham o homem quando se degrada”. E arrematava: “Cada tribo que nós aldeamos é uma tribo que degradamos, é a que por fim destruímos, com as melhores intenções, e gastamos o nosso dinheiro” (Magalhães, 1975 [1876], 138).

Muito embora eclético e pouco rigoroso em suas amplas e variadas leituras, Couto de Magalhães lançava mão sobretudo de postulados modernos sobre raça e evolução, porém com um olhar específico para os fatores históricos e climáticos na condução de um processo de aperfeiçoamento humano. Científico e romântico de uma só vez, buscava o delicado equilíbrio entre a integração dos índios à nação e sua total destruição. Era este o desafio que enfrentava o país:

Hoje, que a Antropologia tem estudado o homem natural, debaixo do duplo aspecto físico e moral, sabe-se que as diversas raças humanas só são produtoras quando aplicadas àquele gênero de trabalho, que está conforme com o período de civilização em que ela se acha, período que não pode ser transposto, ou invertido, sem se destruir e quase aniquilar-se a raça que se pretende passar por esta transformação; o estado atual do Brasil é fazer uma confirmação prática deste postulado da ciência (Magalhães, 1975 [1876], 67).

Com base nessas idéias, uma de suas propostas para a absorção e emprego dos índios para o bem comum da nação dizia respeito à sua exploração na pecuária, onde se adaptava melhor. Tratava-se, no entanto, de uma medida apenas transitória pois o futuro das raças indígenas, para Couto de Magalhães, escoava pela mestiçagem, outra questão que dividia tanto cientistas quanto políticos naquela época. Se, para muitos, a extinção da escravidão – tornada iminente com a Lei Rio Branco de 1871 – e a correspondente política de imigração de europeus apontavam para o branqueamento do país, Couto buscava valorizar a mestiçagem: “nós não somos nem europeus nem africanos; somos uma raça americana, que já está afastada de seus progenitores do Velho Mundo (brancos e africanos) e que, no futuro, há de ficar ainda mais afastada” (Magalhães, 1975 [1897], 152). Em sua conferência sobre “Anchieta, as Raças e Línguas Indígenas”, o autor tratou

as raças selvagens – elas próprias fruto de processos de mestiçagem anteriores à chegada dos portugueses – em conjunto com a raça mestiça de mamelucos, curibocas e caboclos, “que D'Orbigny, Darwin, Saint-Hilaire, Ferdinand Denis e Quatrefages dizem ser uma das boas do mundo, e é mais americana do que a do negro ou a pura branca dos europeus que nos vieram do Velho Mundo.” (Magalhães, 1975 [1897], 141).

Raças indígenas e mestiças representavam, para Couto de Magalhães, o passado e o futuro dos sertões: “Por muitos séculos ainda a raça mestiça do branco e do indígena há de ser a precursora do branco nos sertões do interior” (Magalhães, 1975 [1876], 137). Passo decisivo na escalada rumo à civilização, esta mestiçagem em si não era suficiente para garantir o processo, no entanto:

O índio e o branco produziram uma raça mestiça, excelente pela sua energia, coragem, sobriedade, espírito de iniciativa, constância e resignação em sofrer trabalhos e privações; é o mameluco, tão justamente célebre na história colonial da Capitania de São Vicente. Infelizmente, estas boas qualidades morais são compensadas por um defeito quase constante: o da imprevidência ou indiferença pelo futuro. O mameluco, como o índio seu progenitor, não capitaliza, nada poupa. Para ele o mês seguinte é como se não existisse. Será falta de educação, ou falta de uma faculdade? É falta de educação, porque, para esses pobres, a pátria tem sido madrasta (Magalhães 1975 [1876], 63).

Outras autoridades imperiais, a exemplo de Couto de Magalhães, temperaram suas atividades nos gabinetes provinciais com experiências prévias no sertão. No exercício de seus mandatos, também mostraram uma preocupação constante com o descompasso entre o objetivo civilizatório da política indigenista e as práticas nada civilizadas da sua implantação nos sertões do país. O Visconde de Taunay, quando vice-presidente da Província de Santa Catarina em 1876, deixou um relatório bastante sensível no que diz respeito à esta questão.²¹ Diante dos frequentes incidentes de violência

²¹ Alfredo de Escragnole Taunay, “Relatório do 1º Vice-Presidente da Província de Santa Catarina”, ms., 1877, Arquivo Público do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, Relatórios dos Executivos. As citações que seguem são deste manuscrito.

praticada pelos índios da província, ao invés de atribuí-los à índole natural dos nativos, ele avaliou que a recente escalada de agressões explicava-se “ou por espírito de vingança ou por se verem expelidos de regiões, que pela abundância de caça, como no Itapocú, lhes proporcionava cômoda existência”. Defendendo assim, de certo modo, os índios, Taunay negava sistematicamente apoio às ações punitivas propostas pelos colonos, como no caso do Diretor de Blumenau que pediu autorização para uma expedição “que batesse em regra os matos e fosse às malocas dos índios para afugentá-los de uma vez”. Desestimulava a iniciativa “por me parecer que tais expedições tomam sempre um caráter de sanguinolenta represália, não condigno com o nosso espírito de civilização”.

Diante deste caso limite que colocava à prova as concepções vigentes da civilização, na qual o moderno imigrante enfrentava o atrasado selvagem, Taunay não admitia “autorizar medidas que traziam como consequência inevitável derramamento de sangue de infelizes, que a lei brasileira considera como tutelados da Nação”. Pressionado pelo Ministro do Império, que queria que a Província honrasse a proteção dos imigrantes, Taunay jogou a questão para um nível mais elevado. Referindo-se, evidentemente, aos desdobramentos do massacre de Little Big Horn, Taunay argumentou que “os Estados Unidos acabam de reconhecer que a força e a violência são os piores meios de combater a brutalidade e ignorância dos índios. Apelou um artigo eloquente do *New York Herald* para o sistema empregado no Brasil e não podemos dar um desmentido solene a tantos elogios, indo às malocas dos silvícolas para exterminá-los, como se faz com as panelas das formigas saúvas”.²² Assim como Marlière na primeira parte do século, o Visconde de Taunay reconhecia a omissão do Estado ao deixar correr solta a violência premeditada de particulares contra os índios. “Se a expedição projetada matasse umas dezenas de índios, entre os quais iriam naturalmente mulheres e crianças, não caberia a responsabilidade de semelhante carnificina aos homens que a teriam feito, mas sim às autoridades que haviam consentido em tão desastradas explorações”.

Para justificar a violência nua e crua, era necessário retratar os índios como animais sanguinolentos, totalmente arremidos aos avanços dos brancos. No entanto, diversos relatos e projetos do século XIX permitem entrever que as situações locais de

contato eram mais complexas. Assim, no caso dos Kaingang e Xokleng de Paraná e Santa Catarina, por trás dos assaltos aparentemente vingativos e irracionais praticados pelos índios estava uma certa articulação com a expansão da colonização. Em 1838, por exemplo, o Presidente da Província de Santa Catarina relatou que os índios destruíam propriedades e roubavam roupas e instrumentos de ferro, porém sem machucar as pessoas. Pouco depois, em 1842, uma expedição punitiva organizada na mesma província descobriu, num local abandonado pelos índios, duas panelas de ferro com a marca da fábrica Ipanema junto com 450 flechas com pontas de ferro.

Do mesmo modo, longe de totalmente isolados, os índios negociavam em contatos com diferentes atores externos, desde os famigerados “línguas” no Rio Doce, aos escravos fugidos no Triângulo Mineiro, aos “bugreiros” dos sertões do sul. Taunay, em seu apelo ao Ministro do Império por uma solução pacífica dos conflitos entre colonos estrangeiros e índios em Santa Catarina, rebatia as sugestões de que os Xokleng não seriam aptos para receber a catequese, dizendo que “se mulatos e malfeitores penetram até os centros em que vivem, com mais razão penetrarão missionários, possuídos do ardor em arrancar tantos desgraçados da miséria moral e material que lhes tocou por sorte”.

Nem todas as autoridades das províncias guardavam o mesmo espírito humanitário do Visconde de Taunay.²³ Depois da retirada deste do poder em Santa Catarina, um de seus sucessores voltou a recomendar o uso da força contra os índios, depois de um incidente próximo à colônia militar de Santa Teresa, no qual uma tal de Maria Berta “lutou heroicamente com um selvagem” que a abordou na roça. Autorizando o dispêndio de fundos públicos com batedores de mato, o presidente se justificava: “Informam-me que tão indóceis são esses infelizes que não têm idéia do bem e do mal que de pouco proveito seria a catequese para civilizá-los. Não me parece isto razão para desanimar” (Chaves, 1881, 26). Alguns anos depois, no relatório do Presidente da Província Francisco José da Rocha (1888), na seção “Catequese”, traçava-se um paralelo

²² É interessante observar que Couto de Magalhães fez um comentário similar n’*O Selvagem*, ao observar “que os norte-americanos, muito mais adiantados do que nós, não encontram outro meio de catequizar os seus selvagens senão o extermínio” (Magalhães, 1975 [1876], 69).

²³ Este outro aspecto – a caracterização do “índio como terror do sertão” em Santa Catarina – foi trabalhado de maneira tão pioneira quanto dramática por Santos (1973).

explícito entre índios e animais selvagens: “Não têm aldeamentos fixos, aos quais se possa levar a catequese; passam e devastam. Quando procurados, não são mais alcançados. São pressentidos às vezes, e então, se se consideram mais fortes, atacam em vozeria estridente e feroz; se se reputam em condições menos vantajosas, fogem como gamos através da folhagem, em que se ocultam sempre” (Rocha, 1888, 343-344).

Catequese e Civilização

Nos sertões que paulatinamente se incorporavam à nação, os aldeamentos indígenas condensavam as idéias e práticas da política indigenista do Império. Nos gabinetes imperiais, ao longo do século, discutia-se com veemência se este constituía o melhor caminho para a civilização. Os principais expoentes no Instituto Histórico e Geográfico dividiam-se de forma radical. Em 1840, por exemplo, o Cônego Januário da Cunha Barbosa defendia as missões religiosas: “Sou de opinião que a catequese é o meio o mais eficaz, talvez o único, de trazer os índios da barbaridade de suas brenhas aos cômodos da sociabilidade” (Barbosa, 1840). A posição contrária foi assumida de maneira mais aferrada pelo historiador Francisco Adolfo de Varnhagen, em seu famoso “Memorial Orgânico”: “Não temos outro recurso, para não estarmos séculos à espera que estes queiram civilizar-se, do que o de declarar guerra aos que se não resolvam a submeter-se, e o de ocupar pela força essas terras pingues que estão roubando à civilização” (*apud* Vasconcelos, 1999, 111-112).

Sem o radicalismo de Varnhagen, que chegava mesmo a propor a reinstituição das bandeiras particulares, outros intelectuais imperiais também se mostravam descrentes quanto ao projeto missionário como meio de se elevar o selvagem a civilizado. Escrevendo Quase no fim do Império, por exemplo, o ensaísta José Veríssimo afirmava que a ação missionária mostrava-se “impotente para civilizar o selvagem”. As tradições indígenas, que este autor estudava, eram arraigadas demais: “não cremos que a barbárie de séculos, a barbárie tradicional possa ser substituída pela civilização, em um dia, em um ano, em anos mesmo e longos até, nem pelo missionário, nem pelo intérprete, nem pela colônia militar” (Veríssimo, 1887, 387). Para o cônego Francisco Bernardino de Souza, em seu artigo para a *Revista da Exposição Antropológica*, a civilização vinha sendo introduzido muitas vezes não pela via mais indicada – do missionário – mas pelos

regatões, pelo menos no caso da Amazônia. O regatão, “menos bárbaro que o índio, porém muito mais corrompido” constituía “uma das pragas do Amazonas”. Para fazer funcionar a catequese, não se podia mais deixar que os regatões “explorem, depravem e desonrem o pobre filho das selvas, a pretexto de comerciar com ele” (Revista, 1882, 63-64).

Atrapalhada pelos não-tão-civilizados habitantes dos sertões ou, pior ainda, pelo caráter obstinado dos próprios índios, a instituição dos aldeamentos constituía, de qualquer modo, um dos alicerces – talvez o principal – da política indigenista do Império. Central a esta política era a atuação de missionários estrangeiros, em sua vasta maioria capuchinhos italianos. Muito menos estudados que seus antecessores jesuíticos, os capuchinhos que articulavam a catequese nos sertões do Império deixaram uma vasta quantidade de cartas, relatórios e outros documentos que começa a ser arranhada por pesquisadores.²⁴

Mais acessível e concentrado que os arquivos da ordem ou mesmo que os arquivos estaduais, o notável livro do frei Jacinto de Palazzolo (1973), publicado pela primeira vez em 1945, apresenta a movimentada história das atividades missionárias entre os rios Mucuri e Doce. Recheado de informações e de documentos, *Nas Selvas dos Vales do Mucuri e do Doce* faculta uma primeira aproximação à perspectiva capuchinha que, a exemplo dos outros autores e atores envolvidos – salvos os índios, é claro – também se debatiam entre a experiência prática do sertão e os conhecimentos e expectativas que traziam no que diz respeito aos povos selvagens.

Já vimos que no discurso dos colonos e de certas autoridades, sobretudo nas áreas de conflito, se nota a construção de uma imagem do caráter violento e traiçoeiro dos índios ainda não submetidos à autoridade alheia. A voz dos capuchinhos, no século XIX, não destoava desta perspectiva, chegando a justificar não apenas o trabalho de catequese por eles desenvolvido, como também as medidas repressivas ligadas às ações de particulares e de militares ligados aos presídios. Frei Serafim de Gorizia, pelo menos no início de suas atividades em Itambacuri, Minas Gerais, ao fazer uma breve descrição dos

²⁴ Dentre os estudos recentes, destaca-se o trabalho de Marta Amoroso (1998), que apresenta uma verdadeira etnografia histórica sobre os aldeamentos da Província do Paraná. Outra pesquisadora, Izabel Misságia de Mattos, empreende um trabalho de fôlego sobre o aldeamento de Itambacuri, MG, em sua tese que promete adensar o conhecimento sobre as relações entre missionários e índios no Brasil.

índios da região do rio Mucuri, não deixava de comentar os aspectos negativos do estado selvagem:

A maior força dos índios aqui estabelecidos em número superior a mil são restos de Botocudos e Aimorés, que, embrenhados no interior das terras, entre o Mucuri e o rio Doce, se tinham conservado selvagens e ferozes, levando ao longe o terror. Eles, em tempo nenhum cobriam o corpo, e pintando-o com tinta vermelha de urucu especialmente a cara, o beijo inferior furado, em que traziam um pedaço de pau, e cortando as orelhas em círculo pendente, tornavam-se medonhos e disformes em suas feições; e, como usavam de poligamia, esta os fazia indolentes e moles, mas ferinos e cruéis nas agressões a que os incitavam as mulheres por fome e vingança, obrigando-os a saírem nas estradas e pequenas povoações, onde se por acaso encontrava alguma resistência, indo no alcance dos vencidos, lhes mutilavam os corpos de muitas formas, cujas carnes, às vezes, levavam consigo para assá-las e devorá-las; as mulheres, sobretudo, se distinguem nesta crueza (apud Palazzolo, 1977, 39).²⁵

Nos anos iniciais de suas atividades nos sertões do Mucuri, frei Ângelo não resistia propor a equivalência entre os selvagens Pojichás e os animais da floresta: “Às vezes uma cabana, que chamam ‘Kigeme’, comprida, arcada de varas e coberta de várias folhas, como palmito, caeté, etc., serve de morada para diversas famílias, sem nenhum compartimento. Nela habitam, promiscuamente, como se fossem animais” (apud Palazzolo, 1977, 119). Alguns anos mais tarde, o incansável companheiro do frei Ângelo, Serafim de Gorizia, explicou a animalidade dos Pojichás de uma maneira bem diferente: “Os índios não têm culpa de vagarem como feras pela mata, entregues à sua própria natureza bravia, ferina e brutal, principalmente depois de terem sido provocados, perseguidos, condenados ao público desprezo e caçados como animais mais perigosos” (apud Palazzolo, 1977, 141).

²⁵ Não deixa de ser intrigante esta referência às mulheres canibais, que se remete a um dos mitos da colonização (cf. Raminelli, 1996).

Apesar da imagem de selvagem de primeiro contato que os relatos ofereciam, muitas vezes escondia-se uma rede complexa de relações já estabelecidas com os brancos. Assim, por exemplo, quando recebeu a “cordial visita” do chefe Botocudo Pahóc, Frei Serafim logo descobriu que este líder, que contava com “800 homens em arcos”, tinha um genro branco que serviu de intérprete quando faziam reivindicações às autoridades (Palazzolo, 1977, 44-45).

Na missa de Páscoa de 1873, em plena floresta do Mucuri, Frei Serafim demonstrou que a missão civilizatória contemplava não apenas os índios, redimidos da selva e das trevas, mas também os colonos brancos e mestiços, que mostravam certa hesitação em celebrar a missa junto com os Botocudos. Segundo o relato do Frei Ângelo de Sassoferato, co-fundador de Itambacuri, Serafim “rogou encarecidamente aos civilizados que se congregassem com os selvagens; os protegessem e agradassem; travassem com eles sincera amizade até se lhes prendessem pelos laços do matrimônio, porque os índios eram também gente como nós, tendo a mesmíssima origem e criados também por Deus para conhecê-lo, amá-lo, servi-lo e assim alcançarem a vida eterna” (apud Palazzolo, 1977, 51-52).

Ou ainda, no relatório de setembro de 1879:

O maior entrave que tem impedido melhores resultados de cultura e civilização dos índios, provém quase sempre das seduções de fora, por uns perversos brasileiros, que os chamam ao trabalho de poucos dias em épocas mais úteis a troco de aguardente, ficando eles depois na mata por muito tempo antes de entrarem outra vez no aldeamento, e quando regressam voltam depravados e doentes e com muitas aleivosias por conselhos maus que recebem de fora. Isso acontece porque esta mata virgem lhes fornece muita caça e mais víveres e porque muitas vezes falta à autoridade local a necessária energia e boa vontade para conosco, e uma lei mais apropriada e conveniente ao País, que sabiamente ajude os índios (apud Palazzolo, 1977, 94).

Em 1882, em carta ao conselheiro Cristiano Otoni, que havia pronunciado no Senado uma desqualificação da obra missionária, os combativos frades de Itambacuri

insinuaram que a postura hostil dos selvagens botocudos devia-se mais aos desmandos da política indigenista da Assembléia Provincial – que destinava poucos recursos à catequese e civilização – do que a qualquer tendência natural por parte dos índios. Além disso, revelam um detalhe interessante referente à presença de escravos fugidos entre os Botocudos não aldeados:

Podemos afirmar que, se tivéssemos sido atendidos, hoje já estariam aqui aldeados por sua escolha e livre vontade os botocudos mais temidos, Crecmuns e Crechés, vulgarmente chamados os Pojichás, que acometem na estrada comercial da cidade de Teófilo Otoni ou Filadélfia, em cuja companhia se encontram uns negros, e que nós, por vezes, fomos chamados a mandar atrás deles também índios aldeados com o intérprete sem ele, chegando alguns até cá; porém vivem mui desconfiados e com razão (apud Palazzolo, 1977, 102).

Segundo o frei Serafim, escrevendo para o Diretor Geral dos Índios da Província de Minas Gerais no mesmo ano de 1882, era justamente as relações com os brancos que atrapalhavam o projeto civilizatório, já que os “particulares” fomentavam a volta dos índios à barbárie:

seduzindo-os para seu trabalho com aguardente, etc., apadrinhando desordens e imoralidades que temos pejo citar, deixando-os depois outra vez embrenhar no mato, em que vivem sempre nus e perigosos com mui pouca exceção: não falando do mal que fazem tais particulares, pelos maus conselhos que lhes dão, desacreditando a nós e ao estabelecimento, onde os índios recebem todo o auxílio possível e, insensivelmente, transformam-se em cristãos morigeros e úteis ao País, pela assídua presença e animação dos missionários diretores na habitação, roça, oficina, escola e igreja, até se conseguir o fim almejado, de vê-los catequizados e civilizados, e aliados bravios com os mansos e civilizados, ao mesmo tempo que se põe a base de uma nova população rural de indígenas e nacionais nesta hedionda mata virgem, a qual encobre um saudável e ubérrimo território de centenaes de quilômetros em quadro,

como dizem os humildes relatórios de 5 e 6 de julho de 1882 e por todos muito sabido (apud Palazzolo, 1977, 103).

Para além das acusações e contra-acusações, entretanto, “[u]m espinho magoava o coração de Frei Serafim”: era a recusa dos Pojichá em aceitar o aldeamento, mostrando que, em última análise, a política indigenista, na prática, esbarrava no comportamento muitas vezes imprevisível dos índios em pleno sertão (*apud Palazzolo, 1977, 117*). Apesar de retratados como selvagens vivendo na mais escura ignorância, na verdade os Pojichás tinham longo contato com os brancos, marcado pelo conflito e pela tensão permanentes. Este, na opinião do Frei Serafim, era o maior empecilho ao projeto civilizatório: “Em todo o caso carece que se pacifiquem os índios com os brasileiros, tirando demais a natural antipatia com a existente divisão entre eles de nenhum proveito ao País; e, antes de conseguir isso, não pode ter tão pronta civilização e nem progresso na cultura, indústria e comércio” (*apud Palazzolo, 1977, 120-21*).

Conforme tem lembrado Marta Amoroso em seu trabalho sobre os aldeamentos dos capuchinhos no Paraná (1998), a questão do trabalho manteve-se central aos debates sobre os índios ao longo do século XIX. Não era diferente nos sertões dos rios Doce e Mucuri. Frei Serafim, escrevendo às vésperas da Abolição, apontava para a utilidade dos índios enquanto trabalhadores, contrariando os postulados da ciência que, na mesma época, dominavam os círculos antropológicos (ver capítulo 8, abaixo). No entanto, o plano não correspondia aos conselhos de Couto de Magalhães, apesar de compartilhar o pressuposto da aclimatação:

Se a nobre e grande nação brasileira se pronuncia hoje a favor da liberdade dos cativos e favorece a colonização dos estrangeiros, com mais razão deve interessar-se pela causa civilizadora, útil e proveitosa, de milhares de brasileiros ainda selvagens que, uma vez formados em homens moralizados e trabalhadores por bons missionários, com o apoio e proteção do Bispo Diocesano e da autoridade local, podem muito bem competir e concorrer, aliados a lavradores pobres, a desbravar a mata desconhecida para o florescimento da agricultura, indústria e comércio

do país, a cujo clima eles estão já acostumados (apud Palazzolo, 1977, 140).

A tensão entre as duas linhas mestras da política indigenista se mostrou claramente quando da revolta dos índios do aldeamento de Itambacuri em 1893, evento no qual os dois capuchinhos foram feridos a flecha, provocando uma forte reação na imprensa, com ecos na Capital Federal. Segundo o relato do Diretor dos Índios, que apresentava uma descrição sumária da revolta, a violência dos índios veio de modo inesperado, sobretudo após vinte anos de aldeamento, com notáveis avanços rumo à civilização. Os revoltosos haviam colocado tudo a perder, inclusive a vida dos padres, que se safaram por pouco. “A notícia deste acontecimento surpreendeu em extremo a todas as pessoas que conhecem de perto o Itambacuri, principalmente depois das cenas de verdadeiro vandalismo praticadas pelos selvagens, que assim parecem voltar à sua antiga vida de nômades (...) Não sei como descrever os diversos atentados cometidos pelos ditos índios, que não podem mais ser considerados selvagens, eles que já estão afetos à vida civilizada, mostrando-se nesta revolta completamente prevenidos de boas armas de fogo, de munição e de outros petrechos necessários que outrora receberam daqueles sacerdotes” (apud Palazzolo, 1977, 190).

Alguns meses após a revolta, Frei Serafim de Gorizia, em relatório ao Diretor Geral dos Índios em Ouro Preto, buscava explicar o evento pela ação de alguns maus elementos, deixando entrever, no entanto, o jogo das identidades que a missão civilizatória pretendia abafar:

Meses antes da desastrada revolta (...), o índio Querino Grande arvorou-se em chefe da tribo Potão, onde tem padrinhos de batismo. Embora aldeado há mais de 20 anos, conservou sempre sua índole falsa, indócil e má; e revelou-se ainda mais como tal quando, dias antes do acontecimento, ia arengado, seduzindo e ajuntando os piores e mais atrevidos índios do Itambacuri, e atraindo por meio deles todos os outros às suas reuniões noturnas e danças selvagens de há muito abandonadas (apud Palazzolo, 1977, 196).

Ainda na esteira da revolta, quando os colonos nacionais buscaram extinguir o aldeamento em função do ocorrido, o Inspetor de Terras e Colonização do Estado de Minas Gerais despachou um certo engenheiro Pedro José Versiani para apurar as denúncias. Sua resposta mostra o contexto mais amplo em que se podia colocar a questão da civilização dos índios:

Quanto à ignorância em que diz o denunciante acharem-se os índios, esta deve-se atribuir mais às dificuldades que experimentam indivíduos indolentes, e possuidores de um língua paupérrima, do que aos capuchinhos, que não têm descurado da instrução, possuindo eles casas próprias para o ensino e havendo um professor mestiço, por eles criado e educado, que, conhecendo a nossa língua indígena, se consagra (com o zelo e o escrúpulo que a religião sabe infundir) no convívio dos mesmos; havendo também uma professora para meninas. O fato de não falarem os índios a nossa língua corretamente, não deve causar estranheza; se os ingleses, alemães e outros representantes de raças civilizadas levam 10 e 20 anos para conseguir esse desiderato, como pois exigi-lo dos indígenas de inteligência acanhada e inculta?

E mais: “É verdade que os índios, em geral, não sabem ler e escrever, como também não o sabem os nossos concidadãos que formam a maioria da população” (*apud* Palazzolo, 1977, 203).

Este mesmo relato demonstra que a defesa dos índios não prescindia, necessariamente, de uma visão antipática e preconceituosa. Ainda assim, é importante observar o crescente uso de princípios de direito para condenar os excessos cometidos pelos brancos “para o extermínio da raça indígena”, inclusive “com o auxílio das armas do Governo Geral”. Explicava o engenheiro: “As expedições contra os índios dilatam tempos remotos e são o resultado da falsa noção que o povo, em geral, incluindo mesmo os indivíduos mais esclarecidos, tem dos direitos individuais daqueles a quem consideram como feras e não como entes racionais, cegos nas suas paixões, por lhes faltar, às mais das vezes, o exemplo dos que se dizem civilizados”. Este passado tinha um peso significativo, segundo Versiani: “Entregando-se aos excessos alcoólicos, o que se pode

esperar de homens vingativos e sedentos de sangue, pela lembrança de pais e irmãos traiçoeira e cruelmente exterminados?” (*apud* Palazzolo, 1977, 205).

Mesmo o jornal *O Mucuri* reconhecia, em 1905, que os ataques dos “bugres” estavam ligadas às expedições punitivas dos brancos: “Os nossos selvagens são visceralmente vingativos e perversos, guardam por muito tempo a lembrança do mal que lhes foi feito, dos companheiros mortos e juram terrível vingança aos seus perseguidores” (*apud* Palazzolo, 1977, 229). Assim, mesmo atizada pela crueldade da conquista, a vingança não deixava de ser uma propriedade natural dos selvagens, mesmo depois de civilizados. Os missionários também sublinhavam este traço. Frei Ângelo, por exemplo, em sua “Sinopse da Missão de Catequese dos Silvícolas do Mucuri”, dedicou uma parte a “Como se deve tratar os indígenas para trazê-los ao grêmio da civilização”. Apesar de considerar os selvagens vingativos e cheios de outros defeitos, recomendava que “deve ter sempre presente ao espírito que são criaturas humanas da mesma origem, da mesma natureza e do mesmo destino que nós outros” (*apud* Palazzolo, 1977, 229).

Episódio de inflexão, a revolta de 1893 em Itambacuri acabou colocando em questão a eficácia da política de aldeamentos, estabelecida com tanta expectativa na legislação de 1845 e combatida com tanto furor ao longo do Segundo Reinado pelos descrentes que achavam que a civilização dos índios se resolvia com bala e pólvora. A infeliz frase de Hermann von Ihering sobre o extermínio dos índios, que provocou tanta celeuma em São Paulo e no Rio de Janeiro, foi entoada em outras regiões do país, também. Em Minas Gerais, *O Mucuri* publicou um editorial sugerindo que “a providência a ser tomada contra [os índios] deve ser ou seu total aniquilamento, matando-os e aprisionando-os, o que é desumano e difícil, ou mais uma vez tentar-se a catequese” (*apud* Palazzolo, 1977, 230).

Mas mesmo alguns missionários questionavam a eficiência da obra catequética, propondo como a maneira mais eficiente de se plantar a semente da civilização a separação das crianças dos pais. De fato, uma prática corriqueira no século XIX residia no destacamento de meninos índios, inocentes, para inscrever a civilização, já que os adultos não tinham mais jeito. Se isso remetia à prática jesuítica de focar a obra catequética nos curumins, foi seguido pelos capuchinhos de Itambacuri em suas propostas de educação seletiva: “dar-se-ia também a possibilidade que se escolhessem e educassem

uns meninos indígenas para serem entregues ao Seminário da Diocese, cujo Bispo possa, querendo eles, ordená-los para a coadjuvação das missões dos índios” (Palazzolo, 1977, 121). Para além das missões, sobretudo em áreas de conflito, as melhores famílias acolhiam crianças sobreviventes das guerras e chacinas, inculcando-lhes a civilização. Após a revolta, o Diretor dos Índios aproveitou para fomentar essa mesma política: “fiz retirar para esta cidade as meninas indígenas, que ali cursaram a escola primária, distribuindo-as aqui a diversas famílias que se encarregaram de educá-las convenientemente, visto que os índios revoltosos e que se evadiram aguardavam ocasião oportuna para raptá-las e levá-las para o mato” (apud Palazzolo, 1977, 191).

Os desafios representados no binômio catequese-civilização mobilizaram as ações e as mentes dos capuchinhos em vários cantos do Império, produzindo interessantes perspectivas que desnudavam a fronteira tênue entre a esperança e a frustração. No Paraná da década de 1880, em seu relato sobre a religião kaingang, Frei Luís Cemitile lançou mão de um curioso paralelo, ao relembrar uma passagem das aventuras de Robinson Crusoe. Mas o índio que desempenhava o papel de Sexta-Feira, o chefe Manoel Aropquimbe, não correspondia à sua contrapartida fictícia:

Achei-o com disposição em tudo contrária à do neófito de Robinson (...)
Não me foi possível fazê-lo compenetrar-se dos seus tristes erros, nem convencê-lo de que a poligamia é um pecado (...) O velho polígamo em lugar de mostrar desejos de ser educado, respondeu-me que não podia deixar de ter as quatro mulheres, porque era “Tremani” (isto é valente). Só estava morando conosco, continuou, não era por encontrar a felicidade, pois mais feliz se achava nas matas virgens, onde a caça, o peixe e a fruta eram mais abundantes, e nunca lhe faltará mantimento suficiente para o próprio sustento e o da numerosa família (...) O verdadeiro motivo que justificava sua permanência entre nós era porque não podia passar mais sem as nossas ferramentas; que já era tarde para aceitar uma nova religião, sendo já velho, tanto que nunca poderá aprender a fazer o sinal da cruz (apud Taunay, 1931, 98-99).

Isto tudo levou o frei a uma reflexão sobre a catequese, ecoando algo do pensamento de Couto de Magalhães e outros de sua época:

Quem pensar que se pode sujeitar o índio a uma vida sedentária em poucos anos, pensa erradamente. Os que saíram dos matos, em idade viril, tarde ou nunca se acostumam com outro modo de existência; os adolescentes e aqueles que nascem nos aldeamentos são os únicos próprios para receberem instrução religiosa (...) Se para se extirparem superstições e maus costumes de muita gente que se diz civilizada, é necessário penoso trabalho, grande perseverança e contínuos sacrifícios, quanto mais com estes filhos das florestas, que, preando, sobretudo a liberdade e a independência, a ninguém obedecem e estão sempre prontos, por qualquer desgosto, a ganhar outra vez o mato. E uma vez feita esta tenção, não há conselho nem agrados, que os leve a mudarem de resolução (apud Taunay, 1931, 100).

Conclusão

O espelho da civilização, como vimos, muitas vezes se colocava fora do Brasil, seja na América Espanhola, na época da independência, ou, mais tarde, na Europa e nos Estados Unidos. Mas no confronto direto com índios “carne e osso”, apesar da força das imagens idealizadas, alguns autores deixavam entrever a sua preocupação com a civilização brasileira e o que isto representava para os mesmos índios.²⁶

É o caso do escritor português Augusto Emílio Zaluar que, por volta de 1875, descreveu emocionado e perplexo a chegada de um grupo de cinco índios Krahôs do aldeamento de Pedro Afonso, próximo ao rio Tocantins, à capital do Império.²⁷ Esperavam ser recebidos pelo D. Pedro II, “depois de haverem percorrido a pé cerca de 400 léguas, afrontando as asperezas do sertão e atravessando a nado, ou em frágeis canoas, os rios encachoeirados e caudalosos que encontraram em sua temerária romaria”.

²⁶ Esta noção de “índio de carne-e-osso”, em contraposição ao índio do imaginário ocidental, vem do artigo de Ramos (1995).

²⁷ Possivelmente publicado na imprensa carioca na época, encontrei apenas uma cópia manuscrita do artigo: “Estudo de Augusto Emílio Zaluar sobre os índios coroaís, por ocasião da chegada de cinco índios ao Rio de Janeiro”, ms., s.d., Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, I-3, 15, 35.

Aqueles que esperavam selvagens bravios e brutos, encontraram outra coisa. Comentou o autor que, para começar, o filho do chefe selvagem não chegou a impressionar pela sua fereza pois, pelo contrário, “tem modos agradáveis, acostumado já ao contato de outros centros civilizados, não pareceu admirado de achar-se entre nós, a não ser repetir-nos constantemente que somos muito ricos, pois só via ouro por toda a parte”.

Depois de vê-los embarcados num vapor para a Bahia, Zaluar aproveitou para fazer uma reflexão bastante original sobre a civilização dos índios: “Que irão” – indagava – “eles dizer de nós e do que viram?” Vale a pena transcrever por extenso a resposta, que acabou esbarrando em diversos pressupostos sobre a civilização:

Todos os grandes e majestosos edifícios que encontraram, as infinitas praças por onde transitaram, os inumeráveis meios de transportes que encontraram ao alcance dos meios mais modestos, as modas, o movimento contínuo de uma grande população que noite e dia aflui e reflui em todos os sentidos, as mulheres que seduzem, os homens que enganam, a ambição e a cobiça da fortuna que fermenta todos os interesses, anima todas as classes, ativa todos os indivíduos, finalmente, todo este esplendor artificial da civilização, valerão por ventura para o índio Antônio Tito e seus companheiros a independência de sua vida nômade, o sol abrasador de suas montanhas, essa liberdade selvática, mas grandiosa, de sua existência primitiva e aventureira?

Não sabemos. Mas o que podemos afirmar e por aqui até certo ponto concluir de seu raciocínio é que os selvagens dos sertões americanos não quiseram ficar entre nós, os filhos das raças civilizadas, apesar de todas as promessas e de todos os convites que se lhes fez. Foram. Estavam apressados de partir, como quem está desde há muito ausente dos seus.

A terra natal, o céu da infância, o teatro das primeiras recordações da vida é para o selvagem, mais que para o homem culto, uma das condições indeclináveis da existência. Onde se não encontra com quem falar a língua que se balbuciou com o leite materno, aí é o deserto, o desconhecido, a

solidão, porque falta a sociabilidade, a convivência íntima, e estes são os primeiros benefícios da vida humana, mesmo entre os povos mais atrasados e bárbaros.

As “Raças” Indígenas no Pensamento Brasileiro do Império¹

NO DIA 29 DE JULHO DE 1882, com a presença do Imperador D. Pedro II, foi inaugurada a primeira Exposição Antropológica Brasileira, organizada pelo Museu Nacional. Voltada quase exclusivamente para os aspectos históricos, etnográficos e antropológicos da presença indígena no Brasil, chamava a atenção o contraste entre a enorme importância que se dava às origens indígenas do país e o perfil manifestamente negativo que se traçava dos índios da atualidade, representados por um pequeno grupo de Botocudos, exibidos ao vivo no meio de cerâmicas e artefatos arqueológicos. Neste inusitado encontro entre os frequentadores do Museu – tão acostumados com os índios da literatura, ou com aqueles que povoavam as páginas das revistas literárias e históricas ou, quando muito, com os embarcadiços da marinha e as pequenas comitivas que buscavam audiência com o Imperador – e os selvagens Botocudos, não se sabe quem se espantou mais. Uma *charge* irônica da *Revista Ilustrada*, após lembrar que se tratava de “comedores de gente”, retratou bem a situação: “Mas quem diria? Esses antropófagos é que ficaram com medo de serem devorados pela curiosidade pública”.²

Tema de presença constante no pensamento brasileiro do século XIX, o contraste entre o índio histórico, matriz da nacionalidade, tupi por excelência, extinto de preferência, e o índio contemporâneo, integrante das “hordas selvagens” que erravam pelos sertões incultos, ganhava, pouco a pouco, ares de ciência. A *Revista da Exposição Anthropologica*, compilada por Mello Moraes Filho para o evento, apresentava um

¹ Este texto foi publicado originalmente na coletânea *Raça, Ciência e Sociedade*, organizada por Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura dos Santos. A presente versão inclui algumas pequenas correções e modificações.

² *Revista Ilustrada*, 5/8/1882. Às ilustrações, que são reproduzidas em Schwarcz (1993, 76-77), acrescenta-se um texto bastante divertido, assinado por “Julio D.”, noticiando a abertura do evento.

cardápio realmente diversificado, dosando ponderações históricas, etnográficas, lingüísticas e – o prato principal, do ponto de vista do Museu Nacional – antropológicas que, na época, dizia respeito às características físicas e morais das raças humanas. Para Ladislau Netto, Diretor do Museu, em seu discurso dirigido ao Imperador quando da abertura da Exposição, esta havia sido organizada com “o fito de soerguer o Império do Brasil ao nível da intelectualidade universal, na máxima altura a que pode ela atingir além do Atlântico e nas extremas luminosas ao norte do continente americano”. Como conciliar este nobre intuito com o “fato” de que a parcela mais brasileira da população – a indígena – encontrava-se no “maior grau de inferioridade (...) sob o ponto de vista moral e intelectual” (*Revista*, 1882, 2), constituiu-se num desafio para o qual a ciência tinha uma resposta, no mínimo, ambígua.

Os Índios do Brasil perante as Teorias Raciais

Quando, em 1843, o naturalista alemão Carl F. P. von Martius apresentou o ensaio vencedor do concurso do recém-constituído Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, fixando a pedra fundamental da fábula das três raças, conhecia-se muito pouco sobre o Brasil indígena. De fato, um dos principais desafios na construção de uma história nacional residia em localizar, recuperar e divulgar os relatos que davam conta dos aspectos históricos e etnográficos das sociedades indígenas, ainda inéditos em sua vasta maioria. Tal tarefa foi enfrentada não apenas pelo próprio Instituto, através de sua revista trimestral, como também por numerosas revistas literárias e políticas que animavam a vida intelectual da Regência e do Segundo Reinado. Nesses anos, a produção do saber etnográfico também caminhava de mãos dadas com a emergente literatura nacional: poetas e romancistas fundamentavam suas obras indianistas a partir de uma vasta familiaridade com a etnografia.

Von Martius falava em três *raças*, porém, no contexto brasileiro, este termo enquanto conceito científico ainda era pouco desenvolvido no período, confundindo-se de certo modo com o conceito de *nação*. Mesmo antes da penetração definitiva de teorias e técnicas para o estudo das raças, os estudos etnográficos dos meados do século XIX estabeleceram algumas questões de fundo que acabaram condicionando o consumo das teses estrangeiras referentes às raças humanas. Um primeiro condicionante, nada mais

que uma elaboração em cima dos tratados, crônicas, cartas, legislação e outros documentos dos primeiros séculos da colonização, diz respeito à construção do Tupi e de seu contraponto, quase sempre definido a partir da negação – o não-Tupi -, o Tapuia. Este binômio, recurso que tornava minimamente compreensível a diversidade cultural e lingüística que marcava o Brasil indígena, ganhava novos sentidos no contexto do século XIX. O Tupi representava a matriz da nacionalidade, posto que foram as alianças e a mestiçagem luso-tupi que consolidaram a presença portuguesa na América e que estabeleceram os primeiros troncos de famílias brasileiras. A língua geral, ou *nheengatu*, ainda falada pelos mais fiéis representantes da brasilidade – os caboclos, caipiras e curibocas – foi cultivada pelos intelectuais oitocentistas, inclusive D. Pedro II, como a verdadeira língua nacional: na introdução à já referida *Revista da Exposição Antropológica*, Ladislau Netto lembrava que o “próprio soberano brasileiro (...) se há consagrado em horas de lazer ao estudo acurado da extensa língua guarano-tupí, ou língua geral da América austral cisandina” (*Revista*, 1882, vii).

Para os pensadores do Império, os índios Tupis, relegados ao passado remoto das origens da nacionalidade, teriam desaparecido enquanto povo, porém tendo contribuído sobremaneira para a gênese da nação, através da mestiçagem e da herança de sua língua. Já os Tapuias, a despeito de enormes evidências históricas em contrário, situavam-se num polo oposto. Frequentemente caracterizados como inimigos ao invés de aliados, representavam, em síntese, o traiçoeiro selvagem dos sertões que atrapalhava o avanço da civilização, ao invés do nobre guerreiro que fez pacto de paz e de sangue com o colonizador. Se esta última opção custou aos Tupis a sua sobrevivência enquanto povo, a recusa dos outros garantiu-lhes a sobrevivência até o século XIX. Foi, a princípio, neste volátil contexto que marcou o processo de construção de uma identidade nacional, onde se contrapunha índios históricos aos atuais, índios assimiláveis aos recalcitrantes, que as teorias raciais dialogavam com o pensamento brasileiro.

Deve-se ressaltar, contudo, pelo menos dois outros fatores que também condicionaram a penetração de doutrinas raciais. Um primeiro fator, que de certo modo espelhava o modelo bipolar Tupi-Tapuia, decorria da política indigenista do Império. Desde o período português, as demandas conflitantes de diferentes agentes coloniais geravam uma tensão entre políticas assimilacionistas e repressivas. Com as mudanças

institucionais da década de 1840, envolvendo a instalação de diretorias gerais e o apoio estatal à formação de missões capuchinhas, afluía novamente uma situação de tensão. Tanto nos recintos elegantes das academias e institutos das capitais, quanto nos recantos rústicos dos sertões do Império, as disputas entre os que defendiam a “catequese e civilização” dos índios e aqueles que promoviam a sua remoção e mesmo extermínio intensificavam-se cada vez mais. Neste contexto, as doutrinas raciais – que pregavam a inerente inferioridade dos índios, a impossibilidade dos mesmos atingirem um estado de civilização e, por fim, a inevitabilidade de seu desaparecimento da face da terra – teriam um lugar de destaque no debate em torno da política indigenista.³

Segundo, não se pode menosprezar a importância da abolição, em 1850, do tráfico negreiro e a lenta extinção da escravidão no Brasil para o debate indigenista. Embora tenha se tornado lugar comum na historiografia brasileira a afirmação de que a mão-de-obra indígena pouco contribuiu para a formação econômica do país, houve fortes defensores da substituição do escravo africano pelo trabalhador indígena, tanto na colônia quanto no Império. É curioso notar, por exemplo, no volume preparado pelo governo brasileiro oferecendo um retrato do país para a Exposição Centenária de Filadélfia, realizada em 1876, que se estimava em um milhão o número de “selvagens que vagueam pelos sertões”, sendo que este número não figurava no primeiro censo nacional, de 1872. Esta pequena informação fazia parte do capítulo “Catechese”, provavelmente redigido por Couto de Magalhães, cuja proposta civilizatória incluía o aproveitamento da mão-de-obra indígena na produção da riqueza nacional, diante de um sistema escravista que definhava (Império, 1875, 424-26).⁴

As teses raciais passaram a permear esta discussão, colocando em causa a potencialidade não apenas dos índios, como também dos mestiços, dos descendentes de

³ Sobre a persistência da tensão entre distintas vertentes do pensamento indigenista brasileiro, Castro Faria (1993, 68-70) aponta para a atualização da polêmica Varnhagen-Lisboa na própria *Revista da Exposição Antropológica*, onde se pode contrastar a visão pessimista dos cientistas do Museu com o otimismo de J. Serra quanto à catequese dos índios. Esta mesma tensão se manifesta no catálogo enviado à exposição de Filadélfia (Império, 1875). O contexto geral do debate e suas implicações para a política e legislação indigenistas é mapeado em Carneiro da Cunha (1992).

⁴ Deve-se ressaltar, no entanto, que o tom predominante do material propagandístico enviado pelo Império para as exposições internacionais apresentava um país atraente para os imigrantes e apto para os investimentos estrangeiros. Sobre este “gênero de literatura”, veja-se o excelente ensaio de Castro Faria (1993, esp. 62 ss).

escravos e dos próprios ex-escravos, face à propalada superioridade de imigrantes brancos. Tais questões alimentavam uma parcela significativa do pensamento social brasileiro no ocaso do Império e no início da República e ocupavam, neste mesmo período, a agenda dos cientistas então abrigados nos museus de história natural e nas academias de medicina.⁵

O Pessimismo da Ciência

Sobretudo a partir do último quartel do século XIX, uma abordagem racial do Brasil indígena começou a fincar pé nos círculos científicos e intelectuais do país. Pode-se afirmar que, sob certo ponto de vista, havia um consenso em torno de uma espécie de padrão evolucionista, onde os índios “remanescentes” constituíam uma “raça” – ou mesmo um conjunto de “raças” – em vias de extinção. No entanto, os usos e abusos do conceito de raça eram bem variados desde o princípio. Para uma vertente do pensamento imperial, apoiando-se na literatura científica de origem europeia sobre “raças antropológicas” e “raças históricas”, uma enorme gama de atributos positivos das “raças” nativas concorria, através da mestiçagem, para a formação do povo brasileiro, dando um caráter específico a esta nação.⁶ Para outra, também lançando mão da literatura científica estrangeira, foram antes os atributos negativos dessas mesmas “raças” – sobretudo a sua inferioridade moral, física e intelectual – que justificavam e autorizavam a exclusão dos índios do futuro da nação, inclusive por meios violentos.

O que estava em jogo, evidentemente, era a caracterização do Brasil enquanto país civilizado ou, pelo menos, como um país capaz de superar o atraso e as contradições para alcançar um lugar ao lado das luminosas civilizações do hemisfério norte. Intrinsecamente amarrada aos problemas indígena e da escravidão, a perspectiva de se atingir tal estado dependia, em última instância, da incorporação ou da eliminação (e substituição, no caso dos escravos) destes elementos. No entanto, pelo menos enquanto

⁵ A respeito, ver o importante estudo de Schwarcz (1993).

⁶ O principal expositor desta vertente foi o Gen. Couto de Magalhães, cuja obra teve uma influência muito profunda sobre setores do pensamento nacionalista no país. Ver Machado (1997 e 2000) para uma discussão desta figura ainda pouco estudado.

ainda vigorava a escravidão, o debate em torno das idéias de “raça” e “civilização” fixava-se prioritariamente nos índios.⁷

Ao abordar “o declínio do bom selvagem” no pensamento europeu e norte-americano, George Stocking Jr. ressalta como o próprio conceito de “civilização” se transformou no decorrer do século XIX, com o surgimento de novos discursos científicos sobre as raças humanas. Se, para uns, era este o destino comum de toda a humanidade, para outros se tornou um estado ao alcance de algumas “raças”. O recorte pessimista dos teóricos que postulavam a impossibilidade de certas raças atingirem a civilização confirmava-se nas próprias circunstâncias históricas da expansão européia, com o rápido desaparecimento de diversas sociedades primitivas nas Américas e no Pacífico Sul (Stocking Jr., 1968, 35-41).

No Brasil, com a penetração das novas idéias, aprofundou-se a vertente pessimista que prognosticava a extinção total dos índios. Na obra de von Martius, ainda na primeira metade do século XIX, a sentença é dura, sem possibilidade de comutação da pena: “[a raça vermelha] traz já visível o gérmen do desaparecimento rápido” (Martius, 1982 [1845], 70). De forma mais meticulosa, os primeiros antropólogos do Museu Nacional e, um pouco mais tarde, do Museu Paulista, aprofundaram esta perspectiva com base nos conhecimentos produzidos pela antropologia física.⁸

Verdadeiros pioneiros, João Batista de Lacerda Filho e seus colaboradores no Museu Nacional iniciaram, a partir da década de 1870, a pesquisa sistemática das “raças indígenas” do Brasil, divulgando suas conclusões através dos *Arquivos do Museu Nacional* e, de forma mais pública, na própria Exposição Antropológica de 1882. Inspirados nos “moderníssimos estudos” de Paul Broca, Armand de Quatrefages e Paul Topinard, entre outros, denunciavam o atraso na produção do conhecimento sobre os “caracteres físicos das raças indígenas”, em comparação com o enorme acervo de crânios organizado pelo poligenista Samuel Morton na Universidade de Pennsylvania ou, ainda,

⁷ De fato, é notável que, num país tão marcado pela instituição escravista, a escravidão entrava com pouquíssima freqüência na pauta das discussões e das matérias publicadas pelo Instituto Histórico Brasileiro, ao passo que a preocupação – histórica e etnográfica – com os índios de certo modo predominava sobre outros assuntos.

⁸ Neste texto, atendo-me à discussão no âmbito do Império. Sobre o debate em torno dos Kaingang paulistas nos anos iniciais da República, ver Capítulo 9, adiante, e Lima (1987-89).

as investigações craniométricas do antropólogo argentino Moreno sobre os nativos da Patagônia (Lacerda e Peixoto, 1876, 47).

Apesar do tamanho reduzido da amostragem empregada pelos pesquisadores brasileiros – seis crânios Botocudos, um de um índio de Macaé, um da Ilha do Governador, um do sítio arqueológico da Lagoa Santa e um último proveniente do Ceará – os autores de um primeiro artigo nos *Arquivos* adiantaram uma série de conclusões que ilustram o quanto, também no Brasil, a ciência servia para confirmar noções preconcebidas sobre a inferioridade dos não-europeus. A análise dos seis crânios da primeira série autorizava a seguinte afirmação:

Pela sua pequena capacidade craniana, os Botocudos devem ser colocados a par dos Neo-Caledônios e dos Australianos, isto é, entre as raças mais notáveis pelo seu grau de inferioridade intelectual. As suas aptidões são, com efeito, muito limitados e difícil é fazel-os entrar no caminho da civilização (Lacerda e Peixoto, 1876, 71-72).

O segundo tipo de crânio examinado, um único exemplar de um sítio em Macaé, pelas suas características físicas representava “um produto de cruzamento muito adiantado e nele existem caracteres que indicam um certo grau de superioridade intelectual relativamente aos crânios da primeira série [i.e. dos Botocudos]”. De fato, como o crânio foi retirado de um contexto arqueológico onde se encontrou também uma espada portuguesa, “podemos, portanto, suspeitar que o cruzamento aqui se fez com o tipo europeu”.

Os autores também estabeleceram a superioridade do crânio encontrado na Ilha do Governador, para eles provavelmente de um “Tamoio subdolicocefalo”, ou seja, de um Tupi histórico, por assim dizer. Apesar de compartilhar certos traços com os crânios botocudos, deste crânio tamoio foi possível especular o seguinte: “Os Tamoios, portanto, a julgar por este espécime, não eram de todo semelhantes aos Botocudos e neles já se tinha modificado um pouco o tipo primitivo”.⁹

⁹ Implícito aqui é o argumento de que os Tamoios constituíam uma das “raças” formadoras da população do Rio de Janeiro e, portanto, era necessário distanciá-los histórica e racialmente dos Botocudos, execrados e excluídos no projeto de mistura de raças. Para uma abordagem destes temas no contexto paulista, onde os Kaingang entravam no papel dos Botocudos, ver Capítulo 9.

A última prova, envolvendo um crânio da Lagoa Santa, rebaixava mais ainda os pobres Botocudos. A capacidade cefálica deste crânio, de 1388cc, ao mostrar-se superior à dos crânios botocudos, “leva-nos a admitir que no decurso de muitos séculos, a raça dos Botocudos não tem subido um só grau na escala da intelectualidade” (Lacerda e Peixoto, 1876, 72-73).

A postura dos cientistas do Museu Nacional revelava-se de forma mais explícita na *Revista da Exposição Anthropologica*. Em suas “Observações relativas à teoria da evolução”, provenientes de uma conferência lida na Sociedade Científica de Buenos Aires, Ladislau Netto declarou:

E perdoai-me senhores, se vos pareço exagerado no que vos aqui exponho, mas deveis confessar que, estudados detidamente os organismos na sua ascendência gradual, e bem apreciadas as qualidades superiores que logrou adquirir a raça indo-germânica, máxima expressão do aperfeiçoamento humano, como que achamos maior diferença entre os mais cultos e os mais imperfeitos e bestiais indivíduos humanos, do que entre estes últimos e os gorilas e chimpanzés (Revista, 1882, 113).

Por seu turno, João Batista Lacerda desejava mostrar o lado útil das experiências científicas no estudo dos índios brasileiros. Retomando uma velha discussão sobre a suposta superioridade da força física do selvagem, o Dr. Lacerda negou a asserção a partir de testes realizados em três adultos do sexo masculino, um Xerente e dois Botocudos, utilizando o “dinamômetro de Mathieu” para medir a força.¹⁰ Estes selvagens, mostrando uma tendência à fadiga, não conseguiram atingir os mesmos índices dos “indivíduos civilizados da raça branca, de musculatura medíocre e que jamais se tinham entregado a trabalhos braçais” – provavelmente funcionários do próprio Museu, que participaram de outros testes comparativos. Se as conclusões são bastante óbvias, o Dr. Lacerda fez questão de explicitá-las:

¹⁰ Segundo a informação de Ricardo Ventura dos Santos, este aparelho ainda se encontra, embora empoeirado pelo pouco uso em anos recentes, no Museu Nacional.

A conseqüência importante deste fato seria – que o nosso indígena, mesmo civilizado, não poderia produzir a mesma quantidade de trabalho útil, no mesmo tempo, que os indivíduos de outra raça, especialmente da raça negra (...) O índio não poderia substituir o negro como instrumento de trabalho (...) Eis aí como de um problema antropológico deduz-se um problema econômico e industrial, o que mais uma vez demonstra que a antropologia não é uma ciência meramente especulativa, mas que ela é susceptível de ter aplicações práticas e úteis (Lacerda, 1882, 6-7).

Conclusão

Na segunda metade do século XIX, a penetração de novas idéias sobre raça e evolução encontrava um campo já armado no que diz respeito ao debate sobre os índios no Brasil. Longe de sustentarem uma política única, concebivelmente conivente com a violência premeditada que fazia dos índios objetos de extermínio, os pressupostos raciais tiveram que dialogar com um contradiscurso que via no índio não apenas as raízes da nacionalidade, como também um caminho para futuro da civilização brasileira, sobretudo através do processo de mestiçagem.

Ainda assim, mesmo os mais dedicados defensores dos índios tendiam a concordar que os mesmos haviam de desaparecer, porém não necessariamente pelos defeitos da raça. Couto de Magalhães, em trecho d'*O Selvagem* (1975 [1876], 73) dedicado às raças indígenas e mestiças, buscou reverter o pessimismo que a antropologia suscitava na época:

Não devemos conservar, pois, apreensões e receios a respeito dos futuros habitantes do Brasil. Cumpre apenas não turbar, partindo de prejuízos de raças, o processo lento, porém sábio, da natureza. Nosso grande reservatório de população é a Europa; não continuamos a importar africanos; os indígenas, por uma lei de seleção natural, hão de cedo ou

tarde desaparecer; mas se formos previdentes e humanos, eles não desaparecerão antes de haver confundido parte do seu sangue com o nosso, comunicando-nos as imunidades para resistirmos à ação deletéria do clima intertropical que predomina no Brasil.

Tupis, Tapuias e a História de São Paulo
Revisitando a Velha Questão Guaianá¹

NO DIA 7 DE OUTUBRO DE 1888, em sessão solene da Sociedade dos Homens de Letras de São Paulo, o Dr. João Mendes de Almeida leu uma memória sobre o ataque indígena à vila paulistana em 1562.² Com base num manuscrito atribuído ao padre José de Anchieta, na época ainda inédito na Biblioteca e Arquivo Público de Évora, Mendes de Almeida constatou que os “dominadores” de Piratininga não eram os Guaianá, desta feita abalando um lugar-comum da história de São Paulo. Ainda que fosse outra a intenção do autor, a memória acabou dando o ponta-pé inicial para um intenso debate sobre a filiação linguística e cultural dos habitantes nativos do planalto de Piratininga, um debate que ainda hoje tem ressonância na etnologia brasileira e na historiografia regional.³

Não se tratava apenas de uma querela etnográfica, embora também o fosse. Estava em jogo o mito de origem da sociedade paulista que, desde o século XVIII, pautava-se numa série de afirmações sobre os Guaianá de Piratininga e sobre as origens Tupi da grandeza de São Paulo. Durante a última década do século XIX, outros estudiosos conferiram um novo tom ao debate, levantando a sugestão de que os Guaianá da documentação antiga não configurassem grupos Tupi e, pelo contrário, seriam nada mais que os remotos ancestrais dos modernos Kaingang – portanto Tapuias, uma “raça”

¹ Publicado na revista *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, 34, 1992, pp. 125-135, este texto sofreu algumas pequenas modificações, acréscimos e correções na atual versão.

² Esta memória foi publicado posteriormente pelo filho do autor, como “O ataque de Piratininga (1562)” (Mendes Jr., 1912, 75-86).

³ Não é por acaso que me detenho nesta polêmica aparentemente obscura. Na elaboração de um trabalho maior sobre a história social e econômica de São Paulo colonial, encontrei uma enorme dificuldade em pincelar um perfil etnográfico da região, menos pela falta de informações da época do que pelo excesso de distorções posteriores, o que vale também para a história do sertanismo paulista. Na ocasião, releguei o assunto a uma nota de roda-pé, porém com o intuito de retomá-lo em maiores detalhes (Monteiro, 1985, 18-19). Desde então, pelo menos um bom estudo sobre o tema surgiu (Prezia, 2000).

indígena desprezada pela ciência moderna e pelos defensores do progresso. Foi esta a tese que Capistrano de Abreu defendeu em um de seus ensaios sobre os “Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil” (Abreu, 1982, 217-220), ao passo que diversos escritores paulistas contra-atacavam com uma vigorosa defesa da postura tradicional, alegando que não apenas eram os Guaianá de filiação Tupi, como também constituíam os verdadeiros senhores da região nas vésperas da colonização portuguesa.

Ao recuperar alguns traços memoráveis deste debate, o que se pretende aqui é ressaltar duas dimensões da questão Guaianá. Primeiro, a polêmica desenrolou-se no bojo de uma espécie de projeto multi-institucional que visava construir a identidade histórica paulista dentro do contexto específico da então nova República (Schwarcz, 1989). Este projeto passou, em maior ou menor grau, pela Comissão Geográfica e Geológica, pelo Departamento de Estatística e Arquivo do Estado, pelo Museu Paulista e, sobretudo, pelo Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, órgãos estes estabelecidos ou pelo menos reformados (no caso do Arquivo do Estado) nas décadas de 1880 e 90.

A segunda dimensão envolve a relação intrínseca entre a preocupação dos intelectuais paulistas com o passado indígena da região e a formulação de projetos e de políticas que incidiriam sobre o futuro dos índios que estavam sendo deliberadamente dizimados pelo processo de expansão para o oeste. Cabe lembrar que os estudos etnográficos e históricos sobre os índios no início da República davam sequência a uma respeitável tradição de tratados indigenistas esboçados por paulistas, remetendo-se especialmente a José Arouche de Toledo Rendon, José Bonifácio, José Joaquim Machado de Oliveira e Joaquim Antonio Pinto Júnior. Porém, ao mesmo tempo, se os autores da República continuavam a aprofundar a discussão em torno dos meios de incorporação dos índios ainda não subjugados à nação brasileira e o papel do estado nesta tarefa, também incumbiam-se da incorporação do índio no pensamento histórico paulista.

Em Busca dos Guaianá

A discussão das origens indígenas de São Paulo remonta às crônicas, memórias e genealogias elaboradas ainda no período colonial, alcançando certo destaque nas obras de Simão de Vasconcelos, Sebastião da Rocha Pita, Frei Gaspar da Madre de Deus e Pedro Taques de Almeida Pais Leme. Durante o Império, os Guaianá foram assunto de um

romance histórico escrito em 1859 pelo então jovem Couto de Magalhães e ainda emprestaram seu nome a uma revista literária redigida por alunos da Academia de Direito (Machado, 2000, 68-69). Portanto, no advento da República, a imagem do robusto e valente Guaianá como precursor tupi-guarani do povo paulista já se encontrava firmemente estabelecida.

Não cabe aqui percorrer todos os detalhes do debate etnográfico estimulado pelos textos de João Mendes de Almeida e Capistrano de Abreu. Bastaria uma leitura crítica das fontes mais confiáveis dos séculos XVI e XVII para confirmar que os Guaianá mencionados nos primeiros séculos da colonização portuguesa eram de fato populações não-tupi, provavelmente jê e plausivelmente kaingang. Na opinião de Sérgio Buarque de Holanda, o equívoco remonta ao século XVIII: na re-elaboração de um capítulo da obra *Monções*, este historiador assevera que esta “tradição insistente, mas sem apoio, oriunda só de fins do Setecentos, [que confunde os Guaianá] com os Tupiniquim do Campo de Piratininga” (Holanda, 1990, 185).

Segundo J. C. Gomes Ribeiro, um autor envolvido na polêmica, a “tradição histórica” teria se originado com Gabriel Soares de Sousa ainda no século XVI, que de forma bastante vaga atribuía aos Guaianá um território que se estendia de Angra dos Reis à Cananéia, tradição essa vulgarizada por Pedro Taques, Frei Gaspar, Machado de Oliveira, Varnhagen, Azevedo Marques e Couto de Magalhães, entre outros, que confundiam os Guaianá de Soares de Sousa com os Tupi de outras fontes coévas (Ribeiro, 1908, 183). Nessas alturas, porém, Teodoro Sampaio já havia matado a charada: a partir de um criterioso estudo dos escritores quinhentistas, concluiu o tupinólogo baiano que os Guaianá eram, de fato, um grupo não-tupi mas não eram os principais habitantes das áreas posteriormente colonizados pelos portugueses (Sampaio, 1897 e 1903).

A “tradição insistente”, apesar da convincente evidência contrária apresentada pelos seus críticos, foi acirradamente defendida e aprofundada no decorrer da controvérsia sobre a filiação linguística dos Guaianá. Foi nas páginas da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, órgão que se propunha a reescrever a história do Brasil através de uma ótica paulista, que o debate se desenrolou mais intensamente. Dentre os “patrióticos intuitos” da *Revista*, a discussão do papel do índio na formação da sociedade paulista teve grande destaque, marcada pela idealização dos

índios que já não existiam mais. Aprofundou-se o velho binômio Tupi-Tapuia, e os articulistas da *Revista* (assim como Hermann von Ihering na *Revista do Museu Paulista*) enfaticamente apontaram para o contraste entre os antigos Tupi da época da conquista e os bárbaros e traiçoeiros Kaingang do final do século XIX. Ao exaltar o idioma Tupi-Guarani – mais precisamente, a língua geral dos jesuítas, sobretudo na sua versão paulista – muitos artigos são verdadeiros exercícios em tupinologia, retomando velhas discussões elaboradas por autores como Azevedo Marques, Couto de Magalhães e o próprio João Mendes de Almeida. Na sessão de 1 novembro de 1895, Cesário Motta Jr. leu um trabalho, conclamando os sócios a estudarem a história e notadamente a língua tupi-guarani “em vista dos profícuos resultados que daí provirão e do brilho que adquirirá a nossa associação”.⁴

Com certeza, negar que os Guaianá fossem Tupi e que os mesmos dominassem o planalto na era da conquista significava questionar a credibilidade dos memorialistas e historiadores paulistas, sobretudo de Frei Gaspar, Pedro Taques e até Varnhagen, cuja confiabilidade aliás já havia sido duramente questionada por Cândido Mendes de Almeida e pelo próprio João Mendes. Mais grave ainda, aceitar a noção de que os Guaianá eram Tapuias significava que todo o modelo da nacionalidade defendida pelos paulistas, calcado na unidade do Tupi-Guarani, podia ser desafiado. Era justamente isso o mais inadmissível, no contexto da época em que o espelho Kaingang não proporcionava o retrato desejado pelos paulistas. Afinal de contas, como afirmava Ermelino Leão ao refutar as posturas de von Ihering sobre a filiação jê dos Guaianá, “os representantes atuais dessas nações americanas de Piratininga somos nós os paulistas e os seus descendentes” (Leão, 1910, 23).

Gomes Ribeiro, também escrevendo no calor do debate, deixava pouca dúvida quanto ao sentido de se apurar a questão dos Guaianá: tratava-se da “nação indígena . . . da qual procedem, direta ou indiretamente, muitas famílias paulistas”. Pouco adiante, ao referir-se aos Kaingang do oeste paulista, colocou os pingos nos is: “Como afirmar-se, pois, que tais bárbaros, refratários a todos os meios de pacificação ou aliança, sejam os descendentes dos indígenas que acolheram João Ramalho, Antonio Rodrigues e Martin Afonso, com demonstrações de agrado, e procedam de Tibiriçá, Caiubi e Piquerobi, que

⁴ Cf. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, 1 (1895), p. 255.

tanto se prestaram à grande obra catequista dos jesuítas e às explorações remotas dos ‘bandeirantes’?” (Ribeiro, 1908, 183 e 190).

No confronto entre o passado e presente dos índios de São Paulo, o estigma de ser descendente de Tapuias tornava-se um pesado fardo. As origens do paradigma Tupi-Tapuia remontavam tanto à ambivalência da percepção européia do índio, ora inocente e feliz ora bárbaro e maldoso, quanto à própria política indigenista dos portugueses, que alternava posturas favoráveis a alianças e assimilação com práticas de extermínio deliberado. Se é nos primeiros relatos e crônicas coloniais que se encontra esta clara distinção entre grupos da “língua geral” e “tapuias”, esta visão foi aprimorada pelos historiadores e escritores do século XIX, que tomavam o Tupi do século XVI como símbolo maior da nacionalidade. Não é difícil identificar os contrapontos deste Tupi idealizado: além do onipresente escravo africano e mulato, encontramos também uma legião de Botocudos, Coroados e Bugres, abordada pela expansão pós-colonial e pelos cientistas estrangeiros. Nas palavras de Manuela Carneiro da Cunha, “o que os Tupi-Guarani são para a nacionalidade, os Botocudos são para a ciência” (Carneiro da Cunha, 1992, 136). Em São Paulo, era praticamente unânime o consenso em torno da insignificância do Tapuia, “que contingente quase nulo forneceram à nossa constituição de povo” (Freitas, 1936, 29-30).

Ainda assim, no contexto científico e ideológico da época, aqueles que refletiam sobre o passado paulista se achavam na incômoda posição de conciliar teorias a respeito da degenerescência das raças inferiores com as origens fortemente mestiças da civilização paulista. Assim, a história dialogava com o presente não apenas no que dizia respeito à questão indígena, como também em referência ao trabalhador nacional, tão desvalorizado com o crescente fluxo de imigrantes europeus. Preocupado com a problemática nestes termos, Afonso de Freitas buscou exaltar a mestiçagem: “Iniciada a assimilação dos dois elementos étnicos, o português e o indígena, e incorporada a civilização tupi-guarani na mesma proporção em que o conquistador forçava a cooperação do braço aborígine no trabalho material da construção de uma nova nacionalidade, surge novo componente na formação do nascente povo brasileiro” (Freitas, 1936, 33). Para João Mendes Júnior, outro que entrelaçava a questão indígena com o problema da identidade paulista, a mestiçagem tornava-se uma feliz mistura: “A

alma do descendente de indígena cruzado com europeu é tão vigorosa, e às vezes mais vigorosa do que a alma do puro europeu ou do puro indígena; e tem a vantagem de unir a ambição do europeu à longanimidade do indígena, temperando uma pela outra” (Mendes Jr., 1912, 51).

Assim, no contexto conturbado das idéias e das políticas da Primeira República, intelectuais paulistas apresentavam uma versão recauchutada do ideal Tupi. Afonso de Freitas, jornalista e historiador, conhecido “escafandrista do passado”, foi o primeiro a tomar a memória de João Mendes de Almeida como ponto de partida, buscando refutar a noção “de serem os amoráveis e hospitaleiros Guaianás tapuias e não tupis”. Talvez ninguém fosse mais indicado para combater os ataques vindos do nordeste: afinal de contas, segundo as palavras de seu próprio filho, Freitas “mais do que qualquer de seus contemporâneos conhecedores de nossas coisas e de nossa gente, se compenetrou da tarefa nobilíssima de defender a história paulista”. Dedicando um livro ao assunto, Freitas destacou-se “destruindo a pecha de que o paulista descende de tapuia!” (Freitas, 1910; Freitas, 1936, 15-16).

A extensa obra de Afonso de Freitas sobre os índios do Brasil é, no mínimo, de qualidade duvidosa – Herbert Baldus classificou um dos trabalhos como sendo desprovido de qualquer “valor científico” (Baldus, 1954, 252). Contudo permanece bastante reveladora das estratégias historiográficas adotadas para afirmar a grandeza do passado e da identidade paulistas. Inovador, Freitas chegava ao ponto de alterar a grafia de Guarani para Guayani, assim evocando a proximidade ao Guaianá.

Não contente em provar que os Guaianá eram de proveniência Guarani, Freitas também procurava desautorizar a opinião de que estes Tupis eram antropófagos: “Mansos e amoráveis os Guayanis de Piratininga, fieis à observância tradicional dos hábitos dos seus maiores, não haviam contraído nenhuma das bárbaras usanças dos autóctones das quais, inquestionavelmente, tinha conhecimento através do retrocesso em civilização dos Tamoios, seus vizinhos”. Através de uma argumentação confusa, Freitas considerava a “balela da antropofagia divulgada pela crônica” comparável aos rumores de canibalismo na Europa das guerras religiosas. Mesmo aí os Guaianás têm saldo positivo: para Freitas, a matança dos huguenotes na França chegou à “abjeção a que jamais o aborígene brasílico desceu”. Finalizando, Freitas adverte que a antropofagia merece um estudo mais

meticuloso e imparcial, “visando, com o restabelecimento da verdade, a reabilitação da memória, principalmente dos nossos bons e amáveis guayanás, a qual surgirá, estamos certos, expurgada de tão feio labéu” (Freitas, 1914, 190).

Vale ressaltar que outros escritores paulistas negavam com igual veemência a antropofagia dos Tupi de São Paulo. Para João Mendes Júnior, a lenda da antropofagia é “uma das muitas que andam por aí a iludir os que julgam dos nossos índios pelas mentiras que escrevem alguns . . . *historiadores*” – porém, não fica claro a quem se refere (Mendes Jr., 1912, 40).

A mesma linha de defesa das nobres tradições paulistas foi adotada, em outro contexto, por Plínio Ayrosa, numa conferência rica em imagens nativistas, proferida em 1934 no Clube Atlético Bandeirante (Ayrosa, 1934). Exaltado pelo clima da Revolução de 32, Ayrosa também acusava João Mendes de Almeida de “atirar à face dos paulistas a pecha de descendentes de tapuias”. Ayrosa desenvolveu a suspeita de uma conspiração anti-paulista desencadeada pelo texto de João Mendes, buscando retrucar na mesma moeda: “Nota-se a coincidência muito interessante e expressiva: todos os valorosos convertidos, todos os que aceitaram sem mais exames a doutrina falsa do escritor maranhense, eram também estranhos à São Paulo, eram do Ceará, eram da Bahia, eram filhos dos Estados brasileiros que foram, sabidamente, centros notáveis de tribus tapuias”.

Ele também queria demonstrar que a tradição de resistência regional tinha raízes remotas, traçando um paralelo nada sutil entre os combatentes de Piratininga pré-colonial e os de 32: “São Paulo, mesmo antes da descoberta do Brasil, já era uma nação amada e defendida por um povo bom, valente e generoso; já era uma nação definida geograficamente, não pelos tratados hipócritas das chancelarias, mas pelas flechas sibilantes dos arcos guaianás”. Continuando: “E esses Guayanás, na opinião de João Mendes, maranhense, e na opinião de Capistrano de Abreu, cearense, eram uns simples tapuias bárbaros como os tapuias do sertão interior de suas provincias natais”. Já em São Paulo, “absolutamente nada cheira à tapuia, lembra tapuia, prova a passagem de tapuias. Tudo, absolutamente tudo, é tupi”. Quanto a Capistrano, Ayrosa fulminou: “o grande pesquisador, negando ao guaianá o direito de ser tupi, não somente negou um direito, mas quase condenou todo um povo às galés perpétuas do tapuismo”. Concluindo, Ayrosa

reproduzia com simplicidade a objeção da geração anterior: “E é assim que muitos brasileiros querem escrever a história de S. Paulo”.

Do Guaianá ao Kaingang

Se, como argumenta Lilia Schwarcz (1989), coube ao Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo a “tarefa de restituir a São Paulo símbolos de ‘cultura e civilização’, até então concentrados todos na corte”, os repetidos episódios envolvendo os Kaingang nos sertões do oeste paulista lançavam uma terrível contradição. De fato, o profundo contraste entre os índios presentes em São Paulo no final do século XIX e a imagem idealizada dos primeiros habitantes do planalto no século XVI às vezes suscitava comentário explícito dos autores. Couto de Magalhães, em sua conferência para o tricentenário da morte de Anchieta, ressaltava que, a despeito do estado depauperado dos índios que buscavam auxílio junto aos governos estadual e federal, “foram eles os donos e senhores do solo que nós possuímos, e uma das origens da raça que hoje domina o Brasil; são os verdadeiros brasileiros, os verdadeiros paulistas” (Couto de Magalhães, 1975 [1897], 146). Para Hermann von Ihering, o índio dos sertões da atualidade perdia de longe do índio dos cronistas: “Por esta minha descrição dos índios, que atualmente vivem no Estado de São Paulo, torna-se evidente que eles perderam a maior parte de seus antigos usos característicos. Em geral os índios catequisados, que estão domiciliados nas aldeias deste Estado, não oferecem nenhum interesse etnográfico e aqueles que a este respeito são dignos de atenção levam uma vida retirada e são inacessíveis, tornando-se perigosos à escassa população civilizada do sertão” (Ihering, 1907, 216).

Em certo sentido, o resgate das origens tupis de São Paulo esboçou um pano de fundo para uma outra grande polêmica do período: a questão do extermínio dos Kaingang. Os protagonistas do debate eram, em grande parte, os mesmos. Ademais, diversos componentes da reflexão histórica serviram para balizar posturas nada homogêneas referentes à política indigenista: entre outros, destacavam-se o binômio Tupi-Tapuia como referencial etnográfico básico, o papel dos missionários e do estado, o processo da mestiçagem.

Existe, conforme bem salienta Antonio Carlos de Souza Lima, uma certa mistificação em torno desta polêmica e o papel da mesma nas origens do Serviço de

Proteção aos Índios. A crítica que se faz é de uma “história oficial” das origens do indigenismo do Estado, visão propagada inicialmente pelo próprio SPI, posteriormente esmiuçada por David Stauffer e finalmente consagrada por Darcy Ribeiro. De fato, foi Stauffer quem pautou de maneira distorcida a questão das origens do SPI em termos de um suposto debate catequese x extermínio (Lima, 1987-89, 280). Entretanto, Souza Lima coloca, oportunamente, que na realidade não existia um *discurso* do extermínio – frequentemente atribuído ao Diretor do Museu Paulista, Hermann von Ihering – a não ser aquele meticulosamente construído por uma determinada facção indigenista; por outro lado, não há como negar a existência de uma *prática* do extermínio, que no início do século atingiu proporções alarmantes tanto no oeste paulista como em outras regiões do país: o exemplo mais notório foi o de Santa Catarina, denunciado de modo explosivo no decorrer do Congresso Internacional de Americanistas de 1908, em Viena.

Colocando von Ihering dentro de um contexto menos tendencioso, é possível reconhecer o quadro histórico utilizado por ele para propor um projeto indigenista radicalmente oposto àquele que viria a ser o triunfante. Este quadro, esboçado preliminarmente num trabalho encomendado para a Exposição Universal de Saint Louis, nos EUA – aliás o mesmo trabalho contendo a infeliz observação sobre o extermínio – foi mais claramente delimitado na resposta dada às críticas, sobretudo aquelas veiculadas por Sílvio de Almeida em sua coluna de “Divagações”, publicada semanalmente pelo jornal *O Estado de São Paulo*. Em sua própria defesa, von Ihering disparou: “Não recomendei e não quero recomendar o extermínio dos índios; mas protesto contra a anarquia reinante em tudo quanto respeita aos índios bravios, como elemento da população do Brasil. A continuação do presente estado de coisas é uma vergonha para um país civilizado”.

Com certeza, o pomo da discórdia era mesmo a questão dos “selvagens bravios, em constante guerra com a população neo-brasileira”. Von Ihering achava hipócrita a postura dos defensores dos índios diante de repetidos assaltos praticados pelos Kaingang de São Paulo e pelos Xokleng de Santa Catarina. Ele atribuía esta situação a uma espécie de falso humanitarismo dos brasileiros: “A predileção sentimental do brasileiro em favor dos índios é um escolho imenso a transpor. A índole generosa do povo apaixonado-se pela

sorte dos donos primitivos da terra de Santa Cruz” (Ihering, 1911, 113). Para ele, os efeitos de semelhante mentalidade sobre a política oficial não podiam ser mais negativos:

As autoridades federais e estaduais, temendo a grita dos jornais, não têm a coragem de opor a força à força e assim abandona-se e sacrifica-se o sertanejo. Os jornais noticiam de quando em quando assaltos e depredações. O cidadão pacato da capital, ao deparar as narrativas, no rol das coisas desagradáveis, lamenta as vítimas da sanha selvagem como lamenta os estragos do raio, as torturas do ofidismo, ou os negros do crime, sem medir as consequências, sem reclamar remédios do governo. O criminoso deve punir-se no consenso de todos para segurança coletiva; só o selvagem escapa aos ditames da justiça e devasta propriedades e trucidada os seus inermes habitantes. Uma exaltação religiosa de neo-brasileiros, como por exemplo, o caso dos 'Muckers alemães' do Rio Grande do Sul, em 1874, ou dos 'Jagunços baianos' em 1896, basta para uma expedição de polícia e de tropas ser enviadas para combaté-los (Ihering, 1911, 128).

Ao reafirmar uma visão dualista do problema indígena, radicado no velho padrão Tupi-Tapuia, von Ihering lançava uma severa crítica ao indigenismo humanitário que tratava todos os índios de modo indistinto. “Como já ficou dito, nunca tratei indistintamente das relações de civilizados com índios, mas sempre, e sempre, distingui os índios mansos sujeitos às nossas autoridades e os bravios, ao contrário, em contínuas lutas” (Ihering, 1911, 118). Em um de seus artigos, ele chegou a asseverar uma base científica para a distinção, ao afirmar que os Tapuias eram “dolichocephalos” e os Tupis “brachycephalos” (Ihering, 1907, 202-203). Esta distinção serviria, talvez, para confirmar a inferioridade racial dos Kaingang.

Pouco tolerante com o “sentimentalismo” característico dessa corrente indigenista, von Ihering apontava para os vestígios do indianismo romântico ainda palpantes no indigenismo republicano. Referindo-se aos ataques de Sílvio de Almeida, lamentou o cientista alemão: “A simpatia pelos pobres silvícolas desabrochou no peito de muitos a velha flor do sentimentalismo, e prorropeu em doestos contra o caráter

abominável do naturalista da escola moderna” (Ihering, 1911, 114). Ainda investindo contra as “divagações filantrópicas” de Almeida, o combatido Diretor do Museu Paulista comentava acidamente o novo reducionismo dos positivistas, que idealizavam não apenas o índio, como também seus defensores. Assim, nas “Divagações” de Almeida, até Anchieta veste uma batina positivista, sendo um dos “redentores desses fetichistas deserdados” (*apud* Gagliardi, 1989, 73).

É interessante notar que similar embate floresceu no bojo de um dos principais focos do indigenismo humanitário: o Centro de Ciências, Letras e Artes de Campinas, quando José de Campos Novais criticou a proposta de Luís Bueno Horta Barbosa em defesa dos índios do oeste paulista. Campos Novais, fazendeiro e estudioso da história e geografia de São Paulo, opunha-se ao idealismo e reducionismo da postura de Horta Barbosa e, aproximando-se à postura de von Ihering, lembrou aos consócios do Centro que os índios de São Paulo, desde os princípios da colonização, dividiam-se entre aqueles que aceitavam a presença dos colonos e jesuítas – os grupos tupi-guarani, enfim – e aqueles que se mantinham hostis ao contato – os “Coroados” ou tapuias (Gagliardi, 1989, 123-124).

A ligação entre a história e o futuro dos índios também surgiu na discussão sobre os meios de civilização dos índios, especialmente na efêmera Sociedade de Etnografia e Civilização dos Índios. O perfil dos membros da Sociedade permanecia próximo aos quadros indigenistas da Comissão Geográfica e Geológica, do Museu Paulista e do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo: destacaram-se na reuniões inaugurais João Mendes Júnior, José Vieira Couto de Magalhães (sobrinho do general), Teodoro Sampaio, Hermann von Ihering, Brasília Machado, Benedito Calixto, além do padre Claro Monteiro do Amaral. Nota-se – pelo conteúdo do primeiro e único número da *Revista da Sociedade* e pelo teor das conferências de Mendes Jr., publicadas posteriormente (1912) – a forte conjugação entre elementos do debate historiográfico e posturas indigenistas que visavam renovar as políticas de civilização e catequese que vigoravam no Império. Uma indicação da admiração da Sociedade pela política indigenista do Império surge com a publicação da até então obscura memória do dr. Joaquim Antonio Pinto Júnior, de 1862, sobre a catequese dos índios na Província de São Paulo.

A proposta geral assentava-se sobre três pilares, todos coerentes com uma linha histórica (em franco contraste com as propostas coevas de educação e administração leigas e de proteção fraternal): valorização da língua tupi; confiança nos religiosos para civilização dos índios; utilização da mão-de-obra indígena e nacional.⁵ Para Teodoro Sampaio, a catequese religiosa era a única admissível: “Critiquem embora os sábios e liberais de gabinete a prudentíssima deliberação dos religiosos; condenem o seu sistema à luz da moderna ciência: o caso é que, se quiserem, ainda hoje, catequisar índios, hão de fazê-lo como eles, os religiosos, outrora fizeram; senão, não”. João Mendes Jr., ao ressaltar os resultados dos capuchinhos Fr. Timóteo, Fr. Pacífico de Monte Falco e Fr. Bernardino de Lavalle – abrindo parêntesis para o “malgrado monsenhor Claro Monteiro”, trucidado pelos índios entre a conferência original e sua publicação dez anos depois – desafiava os consócios a apresentarem seus iguais entre leigos. “Pelo amor de Deus, e mesmo por amor de nós mesmos, dispamo-nos de preconceitos contra a Religião de nossos pais: foi ela que nos civilizou e só ela civilizará os nossos indígenas” (Mendes Jr., 1912, 72-73).

A experiência da Sociedade foi curta pois, fundada oficialmente em 1901, “logo depois se findou, em vista da indiferença geral”, segundo informava Hermann von Ihering (1911, 125). Mesmo assim, mostra a existência de outras correntes indigenistas que não a triunfante – ou seja, a corrente positivista encabeçada por Rondon, Horta Barbosa e Alípio Bandeira – conforme salientam Souza Lima (1988) e Gagliardi (1989). Ademais, demonstra que o debate no seio da intelectualidade paulista ia muita além do simples binômio “proteção *versus* extermínio”, defendido por diversos autores como o fulcro do processo desembocando na fundação do SPI.

Conclusão

Marcadas pelo progresso econômico e manchadas por uma política indigenista omissa, as primeiras décadas da República ocasionaram, no Estado de São Paulo, um amplo debate sobre os índios. Durante este período, duas polêmicas – uma sobre o passado e outro sobre o futuro dos índios – obrigaram intelectuais e estadistas a repensarem suas posturas teóricas e políticas sobre as questões da raça, da nacionalidade e do papel de São Paulo na República. Com certeza, o apelo ao passado indígena abria

⁵ Sobre a Sociedade de Etnografia e Civilização dos Índios, ver Gagliardi (1989, 97-103).

sugestivas possibilidades de reinterpretação da história de São Paulo, mas também proporcionava parâmetros para uma determinada tendência do indigenismo que, de uma vez, idealizava o Tupi – sobretudo o da época da conquista – e condenava o Tapuia.

Poucos eram os fazendeiros de café e os políticos que refletiam sobre a história de São Paulo: este papel coube sobretudo aos intelectuais que buscavam um espaço de participação na “República dos Fazendeiros” através de sua militância em órgãos oficiais ou semi-oficiais (Lima, 1987-89, 313 e Schwarcz, 1989, 51). Assim, von Ihering, especialista em história natural, Teodoro Sampaio, engenheiro, e Orville Derby, paleontólogo, se situavam em lugares privilegiados na produção do conhecimento, subsidiados pelo Estado ou pela elite tradicional: era na Comissão Geográfica e Geológica, no Arquivo de Estado, no Museu Paulista e no Instituto Histórico e Geográfico que se discutia as origens indígenas dos paulistas.

Mesmo assim, as elites econômica e política do estado beneficiaram-se diretamente dessa nova produção do conhecimento, apropriando-se das sugestivas imagens do passado paulista, sobretudo o produto da mestiçagem luso-indígena, vulgarizado em forma do bandeirante. Em 1913, ao escrever uma série de artigos ligando o “progresso na atualidade” do Estado de São Paulo a seu glorioso passado, Basílio de Magalhães sintetizava o momento: “Têm os paulistas razões sobejas para se desvanecerem do seu progresso excepcional e das suas nobilíssimas tradições” (Magalhães, 1913, 21).

Mais perspicaz e menos triunfante, João Mendes Júnior encerrava uma de suas conferências na Sociedade de Etnografia e Civilização dos Índios da seguinte maneira:

O Estado de S. Paulo tem imitado o Estado da Virgínia em muita coisa; deve imitá-lo também no fornecimento de meios de desenvolver e aperfeiçoar a raça nacional, cujo sangue é o sangue da terra; sangue que é formado na nossa bela natureza, nessa mesma natureza que reconstituiu o sangue de nossos pais europeus, e que ainda reconstitui o da nossa

Capítulo 9: Tupis, Tapuias e a História de São Paulo 193

brilhante corrente imigratória, na constante renovação do plasma. Somente assim, senhores consócios, constituiremos não uma manta de retalhos, mas um povo ligado pela solidariedade do sangue indígena; somente assim seremos a Nação Brasileira (Mendes Jr., 1912, 19).

Raças de Gigantes

*Mestiçagem e Mitografia no Brasil e na Índia Portuguesa*¹

APESAR DE DISTANTE NO TEMPO E NO ESPAÇO, a experiência colonial portuguesa na Índia guarda uma relevância especial para a história do Brasil, um elo que foi se perdendo à medida que a historiografia brasileira passou a contemplar, cada vez mais, seu próprio umbigo. Ao longo dos primeiros séculos da colonização, houve um intercâmbio contínuo entre as duas colônias, envolvendo missionários, administradores, interesses privados, artigos comerciais e mesmo plantas e doenças. No final do século XIX e na primeira metade do XX, no bojo dos debates científicos sobre raça e mestiçagem, as experiências da Índia e da América Portuguesa foram comparadas em várias ocasiões, nos escritos de Oliveira Martins, Oliveira Vianna, Roquette-Pinto e, sobretudo, Gilberto Freyre.

De fato, esta comparação constituiu uma peça-chave nas formulações lusotropicalistas de Freyre que, em 1951, proferiu uma interessante conferência no Instituto Vasco da Gama, na cidade de Pangim, na então Índia Portuguesa.² Embora o tema central fosse a amizade entre dois intelectuais, um brasileiro, outro de origem goêsa, em Paris no final do século XIX, Freyre não perdeu a oportunidade de traçar um paralelo entre Goa e o Brasil. Iniciou enfocando, naturalmente, a mestiçagem que, segundo ele, “tem produzido nesta Índia combinações de cores e formas humanas que se assemelham às produzidas no Brasil pelo cruzamento de europeus com tupis-guaranis”. Avançando suas

¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada no seminário internacional “Tensões Coloniais e Reconfigurações Pós-Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros”, Convento de Arrábida, Portugal, 1 a 5 de novembro de 1999. Meus agradecimentos a Bela Feldman-Bianco, Miguel Vale de Almeida, Cristiana Bastos e João Pina Cabral por terem estimulado a produção deste trabalho. Também agradeço a Omar Ribeiro Thomaz por ter me indicado e emprestado materiais da revista da Escola Médico-Cirúrgica de Goa. A primeira parte apareceu na revista *Novos Estudos Cebrap*, 38, 1994, porém reformulada aqui para caber nos propósitos deste texto.

² A conferência, intitulada “Um Amigo Brasileiro de Moniz Barreto”, foi impressa alguns anos depois no *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, em Goa (Freyre, 1956), porém já havia aparecido com outro título em Freyre (1953, 125-154).

teses para um público luso-indiano evidentemente entusiasmado, Freyre passou a explicar as características peculiares do colonialismo português:

[O português] europeizou e latinizou e não apenas cristianizou, povos tropicais. Ele próprio, porém, em vez de rigidamente europeu ou imperialmente ibérico extra-europeizou-se e tropicalizou-se desde o início das suas aventuras ultramarinas, amorenando-se sob o sol dos trópicos ou sob a ação ou o requeime da mestiçagem tropical. Confraternizou com os povos de cor, em vez de procurar dominá-los do alto de torres como que profiláticos, onde raça e cultura imperialmente européias se mantivessem misticamente puras. Assimilou desses povos valores que salpicaram de orientalismos, americanismos, africanismos o próprio Portugal, dando à cultura e, em certas áreas, à própria gente lusitana, uma espécie de vigor híbrido de que o estilo manuelino e a arte indo-portuguesa são exemplos expressivos (Freyre, 1956, 14-16).

Esta abordagem certamente teve outra ressonância na época, em plena vigência do colonialismo salazarista, que encontrava em Freyre um mitógrafo capaz de dar substância a um projeto imperial que rapidamente perdia o pé no contexto do pós-guerra. De fato, dez anos depois da conferência, as possessões portuguesas foram súbita e sumariamente incorporadas à união indiana, dando início a um processo de desmontagem da presença portuguesa no subcontinente. Hoje, quarenta anos após a independência de Goa, está cada vez mais claro o equívoco de Gilberto Freyre em sua comparação. Quem visitar Goa hoje pode cair na mesma armadilha, tomado inicialmente pela presença ubíqua de igrejinhas brancas, de nomes portugueses e de paisagens que, para o brasileiro, conferem um ar de familiaridade. Mas o viajante mais persistente e inquisitivo logo vai perceber que o impacto da mestiçagem foi diferente, alguns dirão bem mais superficial.³

De fato, no que diz respeito à miscigenação, há uma considerável distância entre as múltiplas experiências históricas que tiveram lugar em quatro continentes e em seis séculos diferentes, por um lado, e a construção de um discurso homogenizador sobre a

³ Sobre esta questão, concordo com Luís Felipe de Alencastro quando escreve: “No fundo, o luso-tropicalismo resume-se ao luso-brasileirismo (...) Decerto, são conhecidos os processos de mestiçagem e de aculturação de reinóis nas possessões portuguesas da África e da Ásia. Porém, somente o luso-brasileirismo

mestiçagem, por outro. Não é a intenção deste texto destrinchar estas diferenças no plano da história colonial portuguesa mas, antes, trata-se de revisitar as obras de dois autores que abordaram o assunto de maneiras radicalmente distintas, apesar de compartilharem traços teóricos e metodológicos comuns. Cada qual condicionou estes traços a projetos mitográficos próprios, estabelecendo narrativas sobre as origens coloniais e visando demarcar a sua singularidade no mundo afetado pela expansão portuguesa do século XVI. Guardadas as diferenças contextuais, a comparação das obras de Alfredo Ellis Jr. sobre a mestiçagem luso-tupi em São Paulo e de Alberto Carlos Germano da Silva Correia sobre as comunidades luso-descendentes da Índia portuguesa permite explorar uma outra dimensão da relação entre o Brasil e a Índia portuguesa. Embora sejam autores que poucos levam a sério hoje em dia, torna-se relevante o diálogo entre suas obras para se entender a força de argumentos racialistas e evolucionistas na construção de mitos de origem que persistiram para além da validade das bases teóricas que os sustentavam no início.

Mamelucos

“Quem não tem cão, caça com gato”. Foi com este ditado que Alfredo Ellis Júnior explicava a elevada presença do índio – ou, talvez melhor dizendo, da índia – na história de São Paulo, fator que emprestava à experiência paulista um caráter específico no quadro geral da mestiçagem brasileira. Elaboradas num período de aguçada tensão entre as forças políticas e econômicas regionais e o estado nacional, as primeiras obras de Ellis Jr. destacavam-se pelo seu tom polêmico e pela audácia das teses avançadas, na tremenda enxurrada de novos estudos exaltando os antigos paulistas, agora chamados de bandeirantes. Ao contrário de seu mestre Afonso de Escragnolle Taunay, cuja vastíssima obra constitui uma desordenada crônica de fatos, eventos e personagens pitorescos, Ellis Jr. ambientou o bandeirante e, sobretudo, a mestiçagem num contexto cientificista tão emaranhado quanto a densa mata penetrada pelos mesmos sertanistas. Lançando mão de uma verdadeira floresta de pressupostos evolucionistas, em que pesavam as teorias abraçando o papel determinista da raça e do meio físico, Ellis Jr. esforçou-se para mostrar as bases científicas e históricas da especificidade do caráter paulista, que fundamentavam

o papel de liderança econômica do Estado de São Paulo na República e justificavam seus anseios autonomistas.⁴

Alfredo Ellis Júnior nasceu em 1896 na Fazenda Santa Eudóxia, município de São Carlos, uma das mais prósperas regiões da cafeicultura paulista. Por parte da mãe, Sebastiana Eudóxia da Cunha Bueno, reivindicava descendência das mais conceituadas famílias da antiga capitania de São Vicente, incluindo-se entre seus antepassados Amador Bueno da Ribeira, o famoso Aclamado. O pai, filho de um imigrante inglês e formado nos Estados Unidos, foi senador da República por São Paulo. Estudou, entre 1907 e 1911, no Colégio São Bento, onde Afonso d'Escragnoille Taunay, então professor, despertou seu interesse pela história universal e de São Paulo. Porém, a partir de sua formação, em 1917, pela Faculdade de Direito de São Paulo, dedicou-se antes a uma carreira jurídica, sendo promotor público em Limeira e em São Carlos, no interior do Estado.

Seu interesse pela história tomou um novo rumo com a publicação dos primeiros volumes dos *Inventários e Testamentos* dos antigos paulistas, a partir de 1921, pela Imprensa Oficial do Estado. Para Ellis Jr., graças a esse “preciosíssimo arquivo genealógico (...) é possível fazer-se o que talvez nenhum outro povo no mundo consiga, isto é, a reconstituição da marcha biossociológica do homem no planalto piratiningano” (Ellis Jr., 1976, 15). Lançando um olhar novo sobre o passado paulista, Ellis Jr. divulgou os primeiros frutos de suas investigações já em 1922, apresentando duas teses ao Congresso Internacional de História da América, realizado no Rio de Janeiro para marcar o centenário da Independência.⁵ No ano seguinte, mediante os “bons ofícios” do antigo mestre Taunay, Ellis Jr. ingressou na redação do *Correio Paulistano*, jornal que contava com a colaboração de Menotti del Picchia, Cassiano Ricardo e Plínio Salgado, entre outros. De acordo com as suas memórias inéditas, “Roteiro da Minha Vida”, este evento “foi o primeiro degrau na escalada da minha carreira política e literária, bem como da ascensão como historiador, pois data dos meus artigos semanais” (*apud* M. Ellis, 1979,

⁴ Autor pouco estudado, foi um dos mais notáveis escritores paulistas na primeira metade do século XX, tendo publicado dezenas de estudos históricos, abrangendo artigos na imprensa paulistana, livros de circulação nacional e os famosos *Boletins* da Faculdade de Filosofia de Ciências e Letras, além de várias obras de ficção e propaganda. Dois estudos enaltecedores e acríticos são Matos (1969) e M. Ellis (1979), ao passo que Abud (1985) oferece uma visão mais crítica.

⁵ Os trabalhos apresentados, publicados em 1927 em números especiais da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tinham como tema “Alguns Paulistas dos Séculos XVI e XVII” e “Novas Bandeiras e Novos Bandeirantes”, ambos estribados na leitura dos documentos recém-editados pelos governos estadual e municipal.

13). De fato, foram os artigos publicados nesse diário e na edição paulista do *Jornal do Comércio* que resultaram nos primeiros livros importantes do autor, *O Bandeirismo Paulista e o Recuo do Meridiano* (1924) e *Raça de Gigantes* (1926).

Ao mesmo tempo, através de sua árdua defesa de interesses paulistas nesses mesmos artigos, Ellis Jr. alcançou suficiente notoriedade para ser eleito à Assembléia Legislativa Estadual, pelo Partido Republicano Paulista. Na legislatura, produziu estudos e projetos referentes à economia cafeeira e aos transportes, sempre calcados em sua reflexão sobre a história de São Paulo. Com o fechamento da Assembléia em decorrência da Revolução de 1930, Ellis Jr. passou a ganhar a vida lecionando em ginásios da capital e escrevendo livros didáticos para as áreas de história, geografia, estatística, biologia e higiene. Em 1931, junto com Carlos Pinto Alves, Tácito de Almeida, Rubens Borba de Moraes e outros, participou da fundação da Liga de Defesa Paulista, “uma das agremiações mais destacadas e agressivas da Guerra Cívica de 32”. Escreveu o “livro doutrinário” *Confederação ou Separação*, além de discursos, artigos de jornal e “fartíssimo material de propaganda”. Em 32, com 36 anos, quando perguntado se ia participar da luta armada, respondeu:

Mas é claro. Incitei esta vibrante mocidade paulista a arriscar suas vidas, como eu poderia deixar de ir na frente? Eu não sou homem de retaguarda, que fica fazendo discursos no rádio ou nas arcadas da Faculdade de Direito, a proclamar-se 'paulista de 400 anos'. O meu paulistanismo eu afirmo nas trincheiras, de fuzil nas mãos (apud M. Ellis, 1979, 20-21).

Nas trincheiras ou, melhor, no Espigão do Divino Mestre, em Cunha, no Vale do Paraíba, levou um tiro e voltou para São Paulo “estendido em uma padiola”. Apesar de tão decepcionante desfecho, não há dúvida quanto ao impacto de sua participação na “Guerra Cívica” sobre sua trajetória pessoal e intelectual, com evidentes reflexos na sua produção historiográfica. Foi novamente eleito deputado em 1935, para a Assembléia Constituinte Estadual, onde “me celebrei pela agressividade ferina com que defendi encarniçadamente minhas teses, idéias, princípios e postulados”. Foi este também o tom dos prefácios às segundas edições de *O Bandeirismo Paulista e o Recuo do Meridiano* e *Raça de Gigantes* – revisto e aumentado como *Os Primeiros Troncos Paulistas* – ambos ganhando projeção nacional através da coleção *Brasiliana* da Companhia Editora Nacional.

Após o golpe de 1937, quando seu mandato na Assembléia foi novamente interrompido, contou mais uma vez com a mão do mestre Taunay para avançar sua carreira. Ao assumir a direção do Museu Paulista, em 1938, Taunay abriu espaço para Ellis Jr. na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, na cadeira de História da Civilização Brasileira, onde se tornou catedrático no ano seguinte, defendendo a tese *Meio Século de Bandeirismo*. Permaneceu na cadeira até 1956 quando, por razões de saúde, foi obrigado a se aposentar, permanecendo às margens da vida intelectual e política do país até seu falecimento em 1974.

Conforme anota Myriam Ellis (1979), em seu breve estudo sobre a vida e obra de seu pai, a produção intelectual de Alfredo Ellis Júnior pode ser dividida em duas fases distintas, com seu ingresso na Faculdade de Filosofia servindo de divisor de águas. Na primeira, fez uma vigorosa contribuição ao debate em torno da problemática da mestiçagem e, sobretudo, à historiografia regional, através de uma interpretação esmiuçada do movimento sertanista no período colonial. Já na segunda, graças em parte à fácil divulgação através do *Boletim* da Faculdade de Filosofia, passou a sistematizar e mesmo banalizar suas principais doutrinas e hipóteses em cansativos esquemas didáticos, reproduzindo de obra em obra velhas afirmações, frases de efeito e, às vezes, parágrafos inteiros.

Ao mesmo tempo, porém, Ellis Jr. aproveitou esta fase de intensa produção – entre 1939 e 1951 publicou 13 livros, além de outros estudos mais curtos – para enxertar comentários combatendo as conclusões de outros autores e para modificar, às vezes com sutileza, algumas posturas anteriores. Fazia-o, às vezes, ao sabor dos tempos: no *Resumo da História de São Paulo*, escrito em 1942, recuou das afirmações racistas publicadas por ele anteriormente, lavando as mãos diversas vezes. “Eu não sou adepto das idéias de Gobineau (...) Não julgo o negro um ser inferior (...) não sou filiado à teoria da superioridade racial, a qual, hoje, com Hitler, tem grande aplicação” (Ellis, 1942, 196).

Percebe-se, contudo, nesta fase de sistematização didática, aliás orientada para o programa de estudos de História da Civilização Brasileira na Universidade de São Paulo, uma maior elaboração daquilo que seria uma teoria da história de São Paulo. Ellis Jr. aprofundava manifestações anteriores sobre a impossibilidade de se escrever uma história do Brasil, a não ser através de um ângulo regional, perspectiva essa que ganhou muitos adeptos em São Paulo: basta lembrar que o lema do Instituto Histórico e Geográfico de

São Paulo resumia-se em “a história de São Paulo é a própria história do Brasil” (*apud* Schwarcz, 1993, 125). O próprio Ellis Jr., reagindo à acusação de ser “regionalista em exagero”, já havia sentenciado: “É porque não acho que há história do Brasil, como um conjunto homogêneo” (Ellis Jr., 1938, 23).

A concepção ellisiana da história paulista, que estabelecia cânones que até hoje permanecem na historiografia regional, orientava-se por três pressupostos fundamentais: o isolamento do planalto durante todo seu período formativo, o caráter específico da mestiçagem luso-indígena (e a correspondente ausência do negro africano) e o fenômeno *sui generis* do bandeirantismo paulista. Desenvolveu este quadro dentro de uma perspectiva explicitamente comparativa, contrapondo a experiência colonial paulista à nordestina. Apresentada em forma de resumos didáticos a partir de sua ida para a Faculdade de Filosofia, sempre se remeteu às primeiras obras, que se fundamentavam em leituras e discussões científicas da mais variada natureza. Neste sentido, para recuperar a “originalidade” da obra de Alfredo Ellis Jr., sobretudo no que diz respeito à dimensão regional da mestiçagem – peça chave de sua visão da história – vale a pena revisitar os trabalhos anteriores, aliás de maior impacto sobre o cenário nacional, sobretudo *Os Primeiros Troncos Paulistas*.

As primeiras obras de Alfredo Ellis Júnior surgiram no auge do surto regionalista que animava a vida intelectual e política em São Paulo após o advento da República. Este surto corria paralelamente às manifestações modernistas que brotavam em São Paulo na mesma época, movimentos que convergiam em alguns pontos e em alguns autores, mas que divergiam de modo significativo em termos de suas interpretações da nação e da nacionalidade. Ellis Jr., sobretudo após os eventos de 32, não deixava dúvida quanto ao viés regionalista. No prefácio a *Os Primeiros Troncos Paulistas*, escrito em 1934, declarou: “Os assuntos cujo objetivo meu é esclarecer são exclusivamente paulistas” (Ellis Jr., 1976, 3).

Nesta obra, uma reelaboração de *Raça de Gigantes* (editado em 1926), o autor também contesta as visões do Brasil propostas por Oliveira Vianna e Gilberto Freyre. Segundo ele, o “erudito sociólogo fluminense” representou mal o passado colonial paulista, pois “em falta de elementos, teve que se estribar, ao reconstituir o seu tipo sociológico, no paulista do século XIX que, em plena fase da cultura cafeeira, se alastrou senhorialmente pelo vale do Paraíba” (Ellis Jr., 1976, 4). A crítica feita ao “erudito

escritor nortista” foi mais seco: “*Casa Grande e Senzala* descreve o norte mas ignora o sul” (Ellis Jr., 1976, 5). Para Ellis Jr., os contrapontos do nordeste açucareiro colonial e do centro-sul cafeeiro do século XIX, marcados pelo patriarcalismo aristocrático, pela comercialização do produto e pela presença do escravo africano (e a mestiçagem daí decorrente), serviram de referenciais para balizar sua interpretação do “agregado humano civilizado” que se desenvolveu no planalto paulista: democrático, empreendedor, auto-suficiente, fruto da feliz mescla entre portugueses e índios.

De fato, é na obra de Ellis Jr. que o mameluco surge de alma lavada, assumindo um papel histórico sem paralelos no passado colonial:

*Seja, porém, como for, a verdade inconcussa é que os mamelucos paulistas constituíram uma sub-raça fixa, eugênica, com os seus atributos inigualáveis de grande fecundidade, magnífica longevidade e espantosa varonilidade. Foram eles, sem dúvida, os coeficientes causadores da grandeza dos feitos dessa que Saint-Hilaire apelidou **raça de gigantes!*** (Ellis Jr., 1976, 53, ênfase do autor).

Sub-raça fixa e eugênica, antepassados dos heróicos combatentes de 1932, faltava aos mamelucos, porém, uma fundamentação científica capaz de se contrapor ao pessimismo dos arautos do evolucionismo racista.⁶ Mais exatamente, cabia a Ellis Jr. conformar o caráter específico da mestiçagem paulista aos postulados científicistas que ele próprio esposava e divulgava, através de livros didáticos nas áreas de biologia, geografia e higiene. Resumindo, “tratei de buscar aplicar os ensinamentos científicos colhidos em vários departamentos do saber humano ao que tem ficado certo de pesquisas que eu mesmo realizei nos arcanos do passado de Piratininga” (Ellis Jr., 1976, 9).

Citando uma verdadeira multidão de cientistas e teóricos europeus, Ellis Jr. apresenta um quadro no qual pesam o ecletismo e, em certo sentido, a desatualização. A abordagem que prevalece, espelhando o hibridismo de seu objeto de estudo, lança mão das principais tendências que balizavam o paradigma evolucionista no último quartel do século anterior: “Não me estribo apenas no ambiente geográfico. Procuo um ecletismo

⁶ Ventura (1991, 51-52 e 58-62) discute de forma interessante a questão do “reajuste” de teorias exógenas no contexto brasileiro, “como tentativa de eliminar a contradição entre a realidade étnica brasileira, o racismo científico e o liberalismo progressista.” Mestiçagem, neste contexto, ao invés de condenar o Brasil ao atraso e à barbárie, seria o “modo de escapar à armadilha determinista” dos pensadores pessimistas.

entre os deterministas do meio físico e os adeptos das raças como fator humano” (Ellis Jr., 1976, 2).

É o segundo fator, realmente, que orienta sua avaliação da matéria prima indígena que contribuiu com uma das matrizes para o almejado mameluco. Dando sequência aos estudos e discussões que povoaram as revistas do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo e do Museu Paulista nos anos iniciais da República, que buscavam afirmar as origens tupis da sociedade paulista (Monteiro, 1992), Ellis Jr. também emprestou da antropologia física, sobretudo da antropometria, todo um vocabulário científico que apontava em uma única direção: o índio do planalto se adequava perfeitamente ao projeto eugênico da raça de gigantes. Ele próprio mediu “um crânio guaianá”, oriundo de uma iguaba encontrada nas obras da Companhia Antártica Paulista, no início do século XX, resumindo os resultados da seguinte maneira: “Este crânio guaianá é mesatocéfalo, com um índice de 78, mesorrino e megassemo, apresentando, porém, vestígios da raça da Lagoa Santa, em virtude do seu diâmetro basilobregmático, que dá ao crânio uma altura maior do que a dos tupis do sul, mesatocéfalos” (Ellis Jr., 1976, 32).⁷

Já a outra matriz – a portuguesa – enfrentando os embates da seleção natural, teve mais trabalho para chegar no planalto: “Não fosse o núcleo primeiro de povoadores paulistas composto de indivíduos filtrados pelas seleções que atravessaram na Ibéria e na emigração da Ibéria, não teriam eles conseguido galgar o altiplano de Paranapiacaba e ali produzir os fenômenos de que somos hoje estudiosos envaidecidos” (Ellis Jr., 1976, 2). Vencido o meio físico hostil, este punhado de sobreviventes da “*struggle for life*” mostrava-se pronto para dar início à mestiçagem paulista, situação que Ellis Jr. relatava com certo entusiasmo: “Imagine-se o lusitano, ardoroso, descendente do arabo-berber muçulmânico, imigrado solteiro, livre de escrúpulos e de preconceitos, longe do mulhério branco, em meio rude, agreste e licencioso, como deveria ter ele abusado do femeação indígena, no planalto paulista!” (Ellis Jr., 1976, 15).

Não foi, contudo, um processo indiscriminado, pois estes pioneiros ainda foram submetidos a uma outra etapa seletiva. Os colonizadores araboberberes teriam favorecido

⁷ De acordo com Stephen J. Gould (1991), este tipo de aplicação da craniometria já se achava bastante ultrapassada na época em que Ellis escrevia. Mesmo assim, Ellis tinha, ainda, o projeto de medir os restos mortais – sobretudo o crânio – de Tibiriçá, chefe local da época da primeira colonização. Estes ossos haviam sido trasladados para a Catedral da Sé em 1933, onde também se abrigavam os restos “do grande Feijó”. Para Ellis, faltava reunir os ossos dos principais bandeirantes, “formando assim o Panteão Paulista” (Ellis Jr., 1976, 33).

as parceiras mais adequadas: “Apesar de raças diferentes, a formosura de algumas índias, do que nos dão testemunho os mais velhos cronistas, teria sido um excelente convite a essas ligações, operando-se, assim, *uma seleção sexual eugênica*, entre os mamelucos” (Ellis Jr., 1976, 35, ênfase minha). Ainda assim, “estudando com espírito de análise essa mestiçagem produtora de mamelucos”, Ellis Jr. é forçado a confessar que a maioria dos “cruzamentos euro-indígenas” foi fortuita e acidental, “ligações (...) às vezes vendadas pelo mistério, mas que produziam enorme número de bastardos”. De fato, embora não comprovasse a “formosura” das índias envolvidas, Ellis Jr. relaciona diversos paulistas antigos que tiveram até 20 filhos mestiços.

Se estes primeiros encontros serviam para explicar a gênese do mameluco, Ellis Jr. identificava, ao menos em seus primeiros trabalhos, a evolução do mesmo mameluco com o sertanismo paulista, o outro grande tema historiográfico por ele abordado. Ambientando o índio numa série de imagens mesológicas, Ellis Jr. mostrava com clareza a relação entre o bandeirantismo e a mestiçagem em São Paulo: “Milhares e milhares de indivíduos de brônzea raça, trazidos com ânsia dos sertões bravios, aqui tapetaram o nosso incipiente povoamento de espessa camada étnica (...) Foi um caudalossíssimo sistema potamográfico a desaguar, durante duzentos anos, no nosso planalto, sedimentando-o de gente aborígena” (Ellis Jr., 1976, 13).

Esta questão, contudo, acabou produzindo uma das maiores incoerências na obra de Ellis Jr. Mais tarde, quando passou a orientar sua interpretação de São Paulo colonial por um determinismo econômico, o apresamento dos índios tornou-se um problema incômodo. Como explicar a presença de tão elevado número de escravos índios entre os democráticos e auto-suficientes policultores paulistas? Mais grave, como aceitar que a raça de gigantes proviesse da mestiçagem com cativos? A solução, para Ellis Jr. – e para Taunay, Washington Luís e outros historiadores paulistas –, foi a de transferir, sem escala em São Paulo, estes cativos diretamente do “império teocrático-jesuítico” para os engenhos do nordeste que, em decorrência das invasões holandesas, careciam de escravos.⁸

⁸ Ver, sobretudo, Ellis Júnior (1942 e 1945). Analiso este problema mais a fundo em Monteiro (1994a). Veja-se também os interessantes comentários, publicados postumamente, de Sérgio Buarque de Holanda (1990, 181-82), onde ele aponta para o curioso paradoxo de “grande propriedade, pequena lavoura” para explicar a contradição entre grandes plantéis e pouca produção.

Outra incoerência na obra de Ellis Jr. surge no tratamento dispensado ao negro. O mestiço paulista não era, segundo Ellis Jr., produto da mescla das três raças tristes, como supunha uma outra vertente da historiografia paulista da época, isto é, a de Paulo Prado e Cassiano Ricardo.⁹ *Raça de Gigantes/Primeiros Troncos* propõe um modelo ideal da mestiçagem onde era ínfimo o papel do negro na formação de São Paulo. Isto pode soar estranho vindo de alguém cujo avô – o Visconde de Cunha Bueno – foi um dos latifundiários pioneiros da região cafeeira de São Carlos e cujo pai “abolicionista” contava com um plantel superior a 50 escravos quando antecipou o 13 de maio por três anos. Ainda assim, para Ellis Jr., a entrada da população de origem africana no planalto deu-se de forma tardia e esgotou-se rapidamente. Em *Os Primeiros Troncos*, Ellis Jr. esboça este quadro em rápidas pinceladas: após a Abolição, “o negro entrou em decadência. O europeu se sedimentou pela emigração intensiva clareando a população” (Ellis Jr., 1976, 7). Em São Paulo, ao menos, o negro e o mulato eram espécies em extinção.

Para comprovar esta fatalidade, Ellis Jr. invertia a argumentação por ele mobilizada a favor do mameluco. De fato, a postura de Ellis Jr. diante da mestiçagem com o negro é manifestamente negativo. Atingindo, efetivamente, o planalto apenas no início do século XIX, “os cruzamentos com o negro são tão recentes que entre nós os mulatos disfarçados são raríssimos, imperando em grande maioria os meio sangue, os quarteirões e os oitavões, e nos quais é fácil descobrir-se os estigmas da raça de ébano” (Ellis Jr., 1976, 55).¹⁰ Se o mameluco adaptava-se exemplarmente ao meio áspero do planalto, “o negro e o mulato têm uma mortalidade pela tuberculose pulmonar 9 vezes maior do que o branco, no planalto (...) o que prova que o clima planaltino está selecionando o negro e o mulato, poupando o branco que tem o aparelho respiratório mais forte” (Ellis Jr., 1976, 86). Se a índia, progenitora do mameluco, gozava de taxas de fecundidade fenomenais em suas ligações com o branco – “Onde se poderia encontrar outro povo, apresentando um igual exemplo?” (Ellis Jr., 1976, 52) – o mulato paulista caminhava rumo à esterilidade, “coisa que está acontecendo com a gradual eliminação

⁹ A polêmica com Cassiano Ricardo baseou-se na discussão do termo “negro” que, nos séculos XVI e XVII designava tanto índios quanto africanos. Ricardo (1938) interpretava o termo como sendo referência a africanos, que a documentação paulista não sustenta, uma vez que se usava o designativo “tapanhuno” ou “negro da guiné” para diferenciar os africanos da massa de “negros da terra”.

seletiva do mulato, que vai desaparecendo da nossa população”. Outorgando a sentença final, Ellis Jr. contrastava o cruzamento “homogenésico-disgenésico” do mulato ao “homogenésico-eugenésico” do mameluco, isto é, formador de uma sub-raça dinâmica, selecionada e forte (Ellis Jr., 1976, 47).

No contexto do debate nacional dos anos 20 e 30, no qual surgiram algumas das mais brilhantes interpretações do Brasil, a oposição mameluco-mulato deixava claro o recado que uma vertente da *intelligentsia* paulista estendia para o resto do país. Base sólida para a evolução racial, psicológica e mesmo econômica de São Paulo, a “sub-raça” paulista “só agora está ameaçada de ser modificada por novo cruzamento com o braquicéfalo italiano (*homo alpinus*) e outros, da grande corrente migratória que nos tem procurado” (Ellis Jr., 1976, 48). Entusiasmado, Ellis Jr. não deixou de notar que este processo de branqueamento serviria para realçar a diferença entre sul e norte: “A população paulista mais clareada, menos mestiçada, mais rica, mais culta foi aos poucos deixando as do Norte a perder de vista e os pontos de semelhança entre elas foram relegados para o passado remoto (...) Hoje uma profunda diferença separa os agregados humanos estabelecidos no planalto paulista e no Nordeste brasileiro” (Ellis Jr., 1976, 7).

Para chegar nessa “profunda diferença”, Alfredo Ellis Jr. desenvolveu, através de sua extensa obra historiográfica, uma complexa teoria do papel do cruzamento étnico que, pelo menos para um de seus críticos, não passava de falsificação genealógica. De fato, ao buscar sustentação em diversas correntes do evolucionismo e da eugenia, Ellis Jr. procurou estabelecer as bases “científicas” de todo um corpo de noções que entrelaçavam a mestiçagem e a identidade regional. Dessa intensa mistura de teorias difusas e às vezes desatualizadas surgiu uma visão da história de São Paulo que colocava os paulistas – antigos e atuais – na dianteira da nação. No fim das contas, a exemplo de seus ilustres antepassados, quem caçava com gato era o próprio Ellis Jr.

Luso-descendentes

No outro lado do mundo, na mesma época em que Ellis Jr. construía a sua *Raça de Gigantes*, um jovem médico de origem goês iniciava o seu incansável esforço de caracterizar e documentar uma nova categoria racial, também radicada na expansão

¹⁰ Sobre esses mulatos, Ellis Jr. ainda escreve: “É um tipo de mulato que se disfarça aos olhos do vulgo, mas não escapa ao golpe de vista do cientista” (1976, 42-43).

portuguesa: o luso-descendente. Apesar de compartilhar com Ellis Jr. vários dos mesmos autores e dos pressupostos científicos a respeito de raça e mestiçagem, Alberto Carlos Germano da Silva Correia – Germano Correia, como passou a ser conhecido – fez deles um uso bastante diferente.¹¹ Curiosamente, coincidência ou não, Correia também lançou mão da expressão “raça de gigantes”, só que não se tratava do resultado híbrido das relações entre portugueses e indígenas mas, antes, dos próprios portugueses. Inspirando-se num outro francês, o Abade Raynal, fez a seguinte indagação: “Que raça de gigantes deviam ser os lusitanos dos séculos XV e XVI para, sozinhos, e sendo tão poucos, conterem em respeito quase todo o mundo islâmico?” (Correia, 1936, 4).

Luso-descendente nascido na cidade de Nova Goa em 1888, Germano Correia teve uma destacada carreira estreitamente ligada à Escola Médico-Cirúrgica de Goa, foco importante da presença colonial portuguesa na Índia nos séculos XIX e XX.¹² O laço entre a ciência e o colonialismo expressava-se de forma acentuada tanto na sua atuação profissional quanto na sua abundante produção científica. Formou-se na Escola de Goa em 1909, repetindo o mesmo curso na Faculdade de Medicina do Porto. Também fez curso de medicina tropical em Lisboa e assistiu aulas na École d’Anthropologie em Paris. Após um breve estágio em 1912 como tenente médico no Quadro de Saúde de Moçambique, foi transferido no mesmo ano para a Índia, onde passou a integrar o corpo docente da Escola Médico-Cirúrgica. Pertenceu ao quadro militar em Goa, atingindo o posto de coronel médico, sendo reformado em 1937, quando assumiu a direção da escola médica. Nesse período anterior à dedicação exclusiva à escola, dirigiu o Instituto de Investigações Científicas de Luanda (1922-23) e foi chamado em várias ocasiões para chefiar comissões para estudar questões específicas ligadas à higiene, medicina sanitária e antropologia colonial, produzindo uma grande quantidade de relatórios e estudos apresentados em congressos coloniais. Entre outros, participou do Congresso de Medicina Tropical realizado em Luanda em 1923, do I Congresso Nacional de

¹¹ Figura controvertida, Germano Correia tem sido objeto de poucos trabalhos detalhados. Quanto à sua produção historiográfica, Charles Ralph Boxer (1975, 63-64) oferece um comentário pouco lisonjeiro em seu estudo sobre as mulheres na expansão ibérica. O historiador Timothy Coates (1993, xvi e 131), ao discutir a emigração de órfãs d’elrei para o Estado da Índia, dispensa Germano Correia de forma sumária, referindo-se vagamente ao “*number of fatal flaws*” e à falta de organização na obra deste. As informações bio-bibliográficas aqui relacionadas foram retiradas de Aleixo Manuel da Costa (s/d) e de diferentes obras do próprio autor.

¹² Sobre este contexto médico e científico, ver os trabalhos de Gracias (1994) e de Cristiana Bastos, neste volume.

Antropologia Colonial no Porto em 1924, do congresso comemorativo do centenário da Faculdade de Medicina no Cairo em 1928, da Conferência Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas em Londres em 1934, da Exposição Colonial no Porto em 1934 e no Congresso Internacional sobre a Mestiçagem em Bruxelas em 1935, sendo que todas essas atividades estavam ligadas à produção de monografias sobre assuntos correspondentes. Este também foi o caso da sua participação como delegado de Goa na Conferência Internacional realizada na Indonésia em 1937, cuja finalidade visava a repressão do tráfico de mulheres no Oriente, resultando num polpudo estudo sobre a prostituição na Índia e, mais especificamente, em Goa.

Polivalente escritor, foi “médico, antropologista, climatologista, historiógrafo, etc.”, de acordo com a nota biobibliográfica no dicionário de Aleixo Manuel da Costa (s/d, 1:209-219). Não se sabe exatamente o que o autor do dicionário tinha em mente com o “etc” – supõe-se que seja uma maneira velada de dizer “apologista do império”, como se ouve frequentemente em Goa, hoje – mas o mesmo verbete elenca uma impressionante lista de cerca de 80 publicações versando sobre um amplo leque de temas, desde a tese sobre “Biomagnetismo e Psicoterapia”, de 1910, à sua obra principal, a *História da Colonização Portuguesa na Índia*, publicada em seis volumes entre 1948 e 1959. Entre essas duas obras, encontra-se um grande número de monografias, com destaque para os estudos antropológicos e climatológicos. O que mais interessa aqui, além dos textos que serão comentados especificamente mais adiante, são os estudos antropológicos sobre diferentes “raças” na Índia e na África portuguesa. É especialmente interessante a maneira pela qual ele deslocava questões sobre os luso-descendentes em um espelho nativo, como no estudo sobre os Ovamos de Angola, onde buscou demonstrar através de fotografias etnográficas e bioantropológicas que não havia mestiçagem com os desprezíveis hotentotes (cf. Costa, s/d, 1:211). Também é o caso de seus estudos sobre os Ranes de Satari, como veremos adiante.

Também interessam as incursões pela história de Goa, como por exemplo a monografia sobre *O Ensino de Medicina e Cirurgia em Goa nos séculos XVII, XVIII e XIX*, publicado em dois números dos *Arquivos da Escola Médico-Cirúrgica de Nova Goa* em 1941. Neste estudo, o autor apresenta um importante corolário à sua tese sobre os luso-descendentes, hipervalorizando a pobre medicina européia desse período, ao passo

que desqualifica a medicina aiurvédica, aliás muito prezada pelos vice-reis que ele documenta no mesmo livro (Costa, s/d, 1:216-218).

Quanto ao tema principal que nos interessa, num de seus primeiros estudos, *Índia Portuguesa: estudos antropológicos e aclimalógicos*, de 1918, Germano Correia já anunciava a temática que iria preencher uma parte considerável de sua vida acadêmica. Logo na “Razão de Ser” do livro, ele se faz a seguinte pergunta, respondida de imediato: “O que é que se sabe sobre a composição racial da população da Índia Portuguesa? Nada”. Essa ignorância ele atribui, em primeiro plano, ao fato de ser um “país de esculápios, causídicos e metafísicos” ao invés de cientistas e, em segundo lugar, ao desleixo dos estudiosos de assuntos raciais, que jamais cumpriram as recomendações de uma circular colonial de 1865, publicada no *Boletim do Governo do Estado da Índia Portuguesa*, fornecendo um exemplo notável da estreita ligação entre o colonialismo e a ciência: “Quanto aos crânios humanos, deverá trazer cada um a designação de raça a que pertence, do sexo, da idade aproximada, e do lugar de nascimento e morte, sendo possível como esclarecimento secundário o que constar da profissão do indivíduo e de algum fato notável da sua vida, crimes ou virtudes” (Correia, 1918, 2).

Esta ligação também se manifestava num dos objetos do estudo, os Ranes de Satari, grupo étnico que se rebelou contra as autoridades portuguesas em 1895. A repressão do movimento foi acompanhada pelo “ilustre antropologista português sr. Fonseca Cardoso”, que aproveitou o ensejo para fazer observações sobre 44 satarienses entre 20 e 50 anos de idade, lançando mão dos “instrumentos contidos na caixa antropométrica de Topinard”. Alguns anos mais tarde, Germano Correia preparou uma monografia especificamente sobre os Ranes de Satari para o congresso do Cairo, colocando esses descendentes dos Rajputs, debilitados pelo deslocamento climático e pelo processo de mestiçagem com grupos locais, na exata contramão dos luso-descendentes. Estes, por seu turno, contrariando os postulados de Quatrefages – autor aliás muito citado e admirado por Germano Correia –, conseguiram se aclimatar exemplarmente ao meio intertropical sem a mestiçagem (Correia, 1918, 77-78; Correia, 1928).

A partir da hipótese afirmando a superioridade racial dos luso-descendentes, Germano Correia passou a dedicar-se à tarefa de prová-la cientificamente, apoiando-se primeiro na “brutal contundência dos números estatísticos, que a muito custo e com

insano trabalho consegui, colher uns, e obter outros por meio de um recenseamento etnológico especial e extemporâneo”. Quanto à validade científica dos dados, o autor relativizou um pouco: “A brutalidade dos algarismos aliada aos dados demográficos por poucos que sejam, consegui a muito custo e com inúmeras dificuldades obter e colher para dar *um certo cunho científico* e uma proveitosa feição estatística e prática a este pequeno e modesto trabalho antropodemográfico e etnoclimatológico” (Correia, 1918, 117, ênfase minha). A essas evidências numéricas, o autor acrescentou um estudo apresentando medidas antropométricas feitas entre diferentes conjuntos de luso-descendentes de Goa e Angola. Se esses trabalhos apresentavam de fato um certo cunho científico no aspecto da sua apresentação, foram criticados em revistas internacionais pela fragilidade de sua base de dados. O texto sobre os luso-descendentes de Angola, publicado em 1930 na ocasião do III Congresso Nacional de Antropologia Colonial em Lisboa, foi baseado num universo de 23 indivíduos, o que levou um resenhista francês a comentar: “Sem conclusões, em razão do número restrito de exemplos” (*apud* Costa, s/d, 1:213).

Esta fixação com os números também se manifestava no argumento principal do autor, que buscava mostrar que os portugueses na Índia também caçavam com cão, por assim dizer. De fato, diferentemente de Ellis Jr., que ancorava sua argumentação no pressuposto da ausência de mulheres portuguesas na expansão ultramarina, Germano Correia passou anos a fio documentando justamente a presença de mulheres brancas na Índia portuguesa durante seus primeiros três séculos, o que explica em parte porque a sua *História da Colonização Portuguesa* ocupa seis enfadonhos volumes. Mas, antes disso, tinha que dar conta de um outro problema na historiografia luso-indiana: como sustentar a hipótese luso-descendente, tão cuidadosamente construída a partir dos métodos e das teorias da antropologia moderna, diante do fato histórico da mestiçagem estimulada por políticas da coroa desde o início do século XVI?

Esta questão se remete, obviamente, a um dos mitos de fundação do império lusitano no Oriente, que é a política de casamentos promovida por Afonso de Albuquerque sobretudo em Goa, Cochim e Malaca. Controvertido desde o início, o plano de Albuquerque foi especialmente atingido pelas críticas elaboradas séculos depois, sobretudo a partir da perspectiva racialisista. Oliveira Martins, por exemplo, explicou o processo da seguinte maneira: “Faltava-lhe gente, e para obviar a isto fomentou os

cruzamentos de portugueses com mulheres indígenas, criando, tanto em Goa como depois em Malaca, uma população de mestiços, que mais tarde se tornou um dos elementos de dissolução do nosso Império” (*apud* Figueiredo, 1928, 43). Outro autor do século XIX, o Conde de Ficalho, ao comentar o plano de Albuquerque, ameniza um pouco esse retrato, sob a influência do debate arianista desenvolvido pelos ingleses na Índia¹³:

Do modo por que esta classe [dos casados] se formou, pelos casamentos dos portugueses com as mulheres da terra, se vê desde logo que grande parte dos seus membros era de sangue mestiço. Todavia por aqueles tempos passaram à Índia bastantes mulheres portuguesas e algumas senhoras de classe nobre, havendo pois ali famílias e linhagens de raça pura ou quase pura; e por outro lado a incessante introdução de sangue europeu pelo elemento masculino refrescava e aclarava a mistura. Nem a qualidade de mestiço trazia consigo idéia de pronunciada inferioridade. Os portugueses têm sido sempre neste ponto muito tolerantes – e é esta uma das suas grandes qualidades de colonizadores – e não consideravam, nem podiam considerar desdouro a aliança com as castas nobres da Índia, do mais puro sangue ariano (Ficalho, 1886, 178-79).

Escrevendo em outra época, Germano Correia respondeu com uma idealização não apenas dos cruzamentos interétnicos como do próprio Albuquerque, “genial precursor da Ciência colonialística”. Segundo ele, “esta figura excepcional que encheu o mundo da Renascença, lançou as bases do império luso-oriental, que seria sustentado por uma raça nova nascida do cruzamento dos conquistadores, homens limpos e honrados, com as *mouras alvas e de bom parecer* na frase do próprio Albuquerque”. Esta caracterização positiva dos casais fundadores da Índia portuguesa contrapunha-se a várias outras versões, uma vez que nunca houve consenso nas fontes e na bibliografia quanto à origem das mulheres – uns diziam que eram brâmanes, outros diziam muçulmanas – nem mesmo quanto à origem dos homens, todos “vis e velhacos” de acordo com um inimigo de Albuquerque, ou membros da “turba dos inúteis”, na visão do Conde de Ficalho.¹⁴

¹³ Um excelente estudo desta questão encontra-se em Trautmann (1997).

¹⁴ Para discussões mais atuais do plano de casamento de Albuquerque e seus desdobramentos na Índia Portuguesa, veja-se Thomaz (1994, 250-251), Gracias (1996, 30-47), Subrahmanyam (1993, 220-231) e Coates (1993, 270-308).

Na *História da Colonização Portuguesa na Índia*, Germano Correia vai ainda mais ousado em suas conclusões sobre os primeiros casamentos. Lançando mão de uma ampla bibliografia sobre raça, incluindo autores como LeBon, Pittard e Haddon, ele desenvolve uma interpretação sobre a branquitude das mouras que protagonizaram os casamentos mistos (Correia, 1948, 1:225). Referindo-se novamente às “mouras alvas e de bom parecer”, Correia afirma simplesmente que não havia mistura de raças: “[N]estas condições não podem, em face da ciência antropológica, os filhos resultantes desses matrimônios entrar na categoria etnológica de mestiços”. Arrematando, assevera que “o que acabo de dissertar é pura ciência, sem *parti pris*, e, portanto, isenta de preconceitos rácicos, políticos, geográficos, ou quaisquer outros, de que a Antropologia não toma conhecimento, nem lhes liga a mínima consideração” (Correia, 1948, 1:241).

É curioso que Germano Correia, a exemplo de Ellis Jr., buscava amarrar melhor a argumentação nesse ponto também passando a discutir a presença árabe na Península Ibérica, onde os árabes e berberes “não haviam de ter levado a vida como castos ascetas (...) Pelo contrário, em face de mulheres incomparavelmente mais belas do que as próprias, e de mais a mais, na situação de dominadas, a lascívia inata desses conquistadores devia ter dado largas, como deram de fato, raptando e violando inúmeras mulheres ibéricas” (Correia, 1948, 1:241-242). Ficava assim mais simples explicar a facilidade com a qual os primeiros casamentos se deram: afinal, destes portugueses, “seria raro entre eles, quem, na sua próxima ou remota ascendência, não tivesse por avó, bisavó ou trisavó alguma linda moura encantada das muitas que povoam as lendas e baladas do Algarve ou do Alentejo” (Correia, 1948, 1:246).

O outro lado dessa mesma história envolvia a desqualificação das mulheres hindus. “Estas maometanas, *sendo alvas e de bom parecer*, não podiam ter sido mulheres indianas de baixas castas, ou ainda menos hindus dravidianas de qualquer casta, porque em ambos estes casos, mesmo que fossem mulheres convertidas ao islamismo, nunca podiam ter sido *alvas* e só seriam excepcionalmente de bom parecer” (Correia, 1948, 1:366, ênfase do autor). É interessante observar que a insistência nesse ponto foi estimulada por uma polêmica ocorrida no Congresso sobre Mestiçagem, em Bruxelas em 1935. Um certo historiador indiano, “um brâmane cristão, natural de Margão, ignorando por completo a história da nossa colonização”, teria afirmado que os indianos resistiram

ao plano “e apenas mulheres das castas baixas foram casadas [com portugueses]” (Correia, 1948, 1:446).¹⁵

Uma vez branqueada a imagem dos casamentos interétnicos que deram início a uma comunidade luso-indiana, Germano Correia investiu forte no principal objeto da sua obra historiográfica e antropológica. E não poupou esforços mitográficos ao descrever esse objeto: “Refiro-me aos luso-descendentes portugueses oriundos de pais ibéricos, que viram a luz do dia sob a abóbada cerúlea e coruscante do firmamento indiano, embalados pelos rugidos procelosos dos ventos ciclônicos das monções asiáticas” (Correia, 1948, 1:75). O mais difícil, de fato, foi encontrar, na documentação, as mães ibéricas que os tais ventos ciclônicos despejaram na costa da Índia.

Nesta parte da *História da Colonização*, no capítulo sobre a “comparticipação feminina na gênese dos berços da colonização”, Germano Correia busca corrigir os “erros históricos” no que tangia à presença de mulheres européias, com saltos híperbólicos de linguagem: “Quem ler as brilhantes páginas da nossa história oriental, muitas vezes escritas com a ponta da espada embebida em sangue próprio ou alheio, jorrando a flux, extasiará, decerto, possuído de profunda admiração, por tanto sacrifício e heroísmo do homem ibérico. Mas ficará, também, dolorosamente surpreendido pelo silêncio que, por essas páginas perpassa, olvidado o muito que se deve à mulher portuguesa”. Mostra, a seguir, quem era essa mulher: “a meiga e valorosa portuguesa – a chama e a alma de todo esse gigantesco incêndio espiritual que abrasou Portugal inteiro do Minho ao Algarve, do mar à raia castelhana (...)” (Correia, 1948, 1:53)

No entanto, se ele estabeleceu a passagem da “panmíxica tentativa de 1511” – referência ao plano de Albuquerque – ao predomínio dos “casais de pura raça”, Correia mostrava-se um tanto impreciso quanto ao impacto demográfico da emigração feminina. Escreve que “muitos milhares delas embarcaram em Portugal, morreram no caminho ou domiciliaram-se nos nossos domínios asiáticos” (Correia, 1948, 1:70). Repetindo uma frase corriqueira na documentação antiga, fala-se de “órfãs nobres e pobres” enviadas do Reino para contrair casamentos com os portugueses da Índia. Acrescentando a isso um certo tom moralista, escreve: “À Índia nunca foram mandadas mulheres de reputação duvidosa, nem esta colônia se constituía com elementos indesejáveis, como os que a

¹⁵ Não consegui identificar o historiador que Correia deixou de nomear que, aliás, adotou uma linha de raciocínio que permanece forte na historiografia goêsa.

transportação penal enviara para os presídios africanos”. Não é essa a imagem, contudo, que emerge dos relatos dos séculos XVI e XVII e reconstituída de forma vivaz no livro do Conde de Ficalho. Nesse, o autor cita um jesuíta que ficou bastante constrangido com a presença de certas passageiras que o acompanhavam na monção: nessa embarcação, ia “um bando de mulheres públicas, ‘contrapeso bastante para profundar a nau no inferno’, acrescenta castamente o padre Francisco de Sousa, ao relatar o caso” (Ficalho, 1886, 188).¹⁶

Com esse trabalho todo, a preocupação central de Germano Correia foi a de demonstrar a base racial pura de uma elite colonial (da qual ele era um representante importante) e que os luso-descendentes se adaptaram plenamente à zona intertropical sul-asiática, permanecendo “tão bons patriotas e portugueses do que os nascidos na Península Ibérica”. Não se tratava, portanto, de “uma colônia degenerada e constituída por mediocridades, tarados e falidos” (Correia, 1948, 1:87). Contudo, mais uma vez aproximando este autor a Alfredo Ellis Jr., a construção de uma raça de gigantes pressupunha a desqualificação e mesmo exclusão de outros contingentes populacionais a partir dos mesmos critérios referidos a teorias sobre raça e mestiçagem.

Conclusão

Ao que tudo indica, a despeito de tantas afinidades, nenhum destes dois autores tomou conhecimento da obra do outro. Alfredo Ellis Jr., ao mencionar o processo de colonização portuguesa na Índia, referia-se a Oliveira Martins ou a Mendes Correia. Mas se a obra de Germano Correia não chamava a atenção do escritor paulista, outros autores brasileiros liam-no com cuidado e mesmo admiração, conforme o próprio Correia apontava com orgulho nas páginas dos *Arquivos da Escola Médico-Cirúrgica*. Além de algumas linhas elogiosas de Edgar Roquette-Pinto nos *Ensaio de Antropologia Brasileira*, Correia reuniu e publicou as cartas a ele enviadas por Oliveira Vianna entre 1929 e 1935 (*Arquivos*, fascículo 10, 1936, xii-xviii).¹⁷

¹⁶ O Conde estava se referindo, é claro, à obra do jesuíta nascido na Ilha de Itaparica, Bahia, em 1649: trata-se do *Oriente Conquistado a Jesus Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*, publicado em Lisboa em 1710.

¹⁷ Um dos mais importantes – e influentes – teóricos da sociedade brasileira, Oliveira Vianna (1883-1951) notabilizou-se pelas obras *Populações Meridionais do Brasil* (1920), *Evolução do Povo Brasileiro* (1923), *Raça e Assimilação* (1932) e *Instituições Políticas Brasileiras* (1949). Polêmico pelas

Na carta de 16 de março de 1929, por exemplo, Oliveira Vianna acusava recebimento da obra *Les luso-descendants de l'Inde Portugaise*, tecendo os maiores elogios: “trabalho notabilíssimo, dos mais belos que até hoje tenho lido – digo-o sem a menor lisonja”. Continuando, escreveu: “Eu vou recomendá-lo aos meus compatriotas, que aqui cultivam as ciências antropológicas e antroposociológicas, como um modelo perfeito, como estudo-padrão para a obra de pesquisas sobre a vida do ariano em nosso clima, sobre as reações que porventura estejam exercendo as nossas condições mesológicas sobre a evolução dos tipos raciais em nosso povo”. Mostrando o alcance do debate, concluía: “(...) ao afirmar a imutabilidade do tipo antropológico de Descendentes dos Lusos que ali chegaram há duzentos anos, me deu a certeza de que foi do pequeno núcleo lusitano de Goa que veio, com dados definitivos, a sentença condenatória da famosa teoria de Franz Boas. Pelo menos, é esta a conclusão que tiro”. A obra, enfim, “tem uma importância enorme para nós, para onde os fenômenos da mestiçagem têm um campo de manifestação, de uma amplitude quase infinita e os da hereditariedade, especialmente da hereditariedade mendeliana, constituem um esplêndido e sugestivo espetáculo para os antropologistas e antropro-sociólogos”. Aproveitando o ensejo, Vianna encaminhou junto com a carta duas obras sobre o Brasil, um estudo antropométrico de Artur Lobo sobre os reservistas e outro de Geraldo de Andrade, sanitarista pernambucano, aparentemente afinados com as inclinações eugenistas dos correspondentes.

Em sua carta de 29 de maio de 1929, Oliveira Vianna agradecia a remessa do livro sobre os *Ranes de Satary*, que para ele representava “uma contribuição notável para o conhecimento antropológico dessa tão complexa população da Ásia”. Em seus comentários mais uma vez efusivos, Vianna não escondia a sua lusofilia: “No estudo dessa remota gente tenho até agora visto unicamente nomes das outras raças que não da lusa; é-me, por isso, especialmente agradável; a mim brasileiro, e portanto luso, com tantas afinidades de raça e de espírito, ver surgir, no meio de tantos investigadores de nomes bárbaros, o seu, de tão pura suavidade lusitana” (*Arquivos*, 1936, xv).

O diálogo mais pertinente, embora um tanto desencontrado, foi mesmo entre Germano Correia e Gilberto Freyre, cada qual fazendo uma leitura bastante reservada e

seletiva do outro. Ao que parece, Germano Correia não era grande admirador das teses de Freyre, porém o citava com uma distância respeitosa. Na *História da Colonização Portuguesa na Índia*, ao discutir a meiga e valorosa mulher portuguesa, dizia inspirar-se em Freyre: “Tudo quanto Gilberto Freyre e outros etnógrafos insignes do Brasil contemporâneo estão a realizar, reconstituindo o passado, ou melhor, a dignificante história da mulher portuguesa e das luso-descendentes americanas, é o que me proponho realizar, em menores proporções (...)” (Correia, 1948, 1:70). Não era este, certamente, o objetivo central da obra freyreana, porém Correia selecionou um longo trecho de *Sobrados e Mucambos* justamente para ilustrar o papel da mulher portuguesa na formação da sociedade e da cultura brasileira.

Pouco simpático às teses arianistas abraçados pelo autor goês, Freyre, por seu turno, só o citou de maneira tão comedida quanto distanciada. Em *Casa Grande e Senzala*, por exemplo, Correia aparece numa nota sobre a adaptabilidade dos navegantes portugueses, onde Freyre lançou pesadas críticas aos estudiosos brasileiros Luís Pereira Barreto e Oliveira Vianna, bem como ao antropólogo português Mendes Correia, condenando o etnocentrismo deles. Mais respeitoso com o escritor indiano, Freyre anotou: “Uma apresentação mais sobriamente científica de aspectos interessantes do mesmo assunto é oferecida pelo Professor Tenente-Coronel-Médico Alberto Carlos Germano da Silva Correia em seus trabalhos” (Freyre, 1987 [1933], 56-57). Em *Sobrados e Mucambos*, Correia ganhou apenas duas citações passageiras de uma obra sua sobre viajantes na Índia portuguesa. Mesmo num trabalho onde há uma discussão mais direta da Índia, como n’*Um Brasileiro em Terras Portuguesas*, Freyre se limitou a elogiar os esforços de Germano Correia em documentar a presença de mulheres portuguesas e o desenvolvimento de uma comunidade luso-descendente na Índia, retribuindo explicitamente a citação que ganhara na *História da Colonização* (Freyre, 1953, 116-117).

De resto, o tom da obra freyreana tecia um argumento sobre a mestiçagem em total dissonância com o autor luso-indiano. O recado anunciado no prefácio d’*Um Brasileiro* é claro:

“[É] preciso que nem os portugueses nem os brasileiros responsáveis pelos destinos das duas grandes nações luso-tropicais de hoje se deixem envolver por alguma retardatária ou arcaica mística arianista, antes se

entreguem com uma audácia cada dia maior à aventura de se desenvolverem em povos de cor, para neles e em gentes mestiças, e não apenas em brancas, sobreviverem os melhores valores portugueses e cristãos de cultura num mundo porventura mais livre de preconceitos de raça, de casta e de classe que o atual” (Freyre, 1953, 15).

Por mais sedutoras e homogenizadoras que fossem, as formulações freyreanas – bem como a sua apropriação enquanto discurso colonial – tiveram que conviver com outras teses sobre raça e mestiçagem, com importantes implicações para a história e a antropologia no Brasil, em Portugal e nas colônias. Em seu ensaio sobre os “tristes luso-tropicais”, Miguel Vale de Almeida aponta de forma provocativa para as “raízes e ramificações” que configuraram o campo discursivo preenchido pelo luso-tropicalismo (Almeida, 2000, 161). Do mesmo modo, ele mostra o quanto o luso-tropicalismo estava engendrado num complexo “jogo de espelhos (...) necessariamente eivado de anacronismos, comparações desniveladas e ideologia” (166).

Estas mesmas características aparecem com certo vigor na obra dos dois autores aqui estudados. Diferentemente de Freyre, no entanto, que buscava os traços comuns da mestiçagem seja ela luso-tupi ou luso-dravídica, estes autores demarcaram os aspectos específicos da mistura (e da não-mistura), produzindo um painel de contrastes e de diferenças. Ainda assim, tão distantes um do outro, vivendo contextos políticos e institucionais tão diferentes, demonstraram grandes afinidades teóricas, estilísticas e ideológicas, até mesmo em sua respectiva oposição a Freyre.

REFERÊNCIAS CITADAS

- Abbeville, Claude d', O.F.M.Cap, 1975 [1614]. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas*, trad. S. Milliet, São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia (Coleção Reconquista do Brasil 19).
- Abud, Kátia Maria, 1985. "O Sangue Intimorato e as Nobilíssimas Tradições (A Construção de um Símbolo Paulista: O Bandeirante)", Tese de Doutorado (inérita) em História, FFLCH-USP.
- Albert, Bruce, 1992. "A Fumaça do Metal: história e representações do contato entre os Yanomami", *Anuário Antropológico*, 89, pp. 151-190.
- Alden, Dauril, 1983. "Indian versus Black Slavery in the State of Maranhão during the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *Bibliotheca Americana*, Miami, 1:3, pp. 91-140.
- Alden, Dauril, 1996. *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press.
- Alencastro, Luiz Felipe de, 1989. "Memórias da Balaiada: Introdução ao Relato de Gonçalves de Magalhães", *Novos Estudos Cebrap*, 23, pp. 7-13.
- Alencastro, Luiz Felipe de, 1991. "O Impacto Cultural da Colonização: a Mestiçagem no Brasil", em Jill Dias, org., *Brasil nas Vésperas do Mundo Moderno*, Lisboa, CNCDP, pp. 169-181.
- Alencastro, Luiz Felipe de, 2000. *O Trato dos Videntes*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Almeida, Maria Regina Celestino de, 2000. "Os Índios Aldeados no Rio de Janeiro Colonial", Tese de Doutorado (inérita) em Ciências Sociais, IFCH-Unicamp.
- Almeida, Miguel Vale de, 2000. *Um Mar da Cor da Terra: raça, cultura e política da identidade*, Oeiras, Celta Editora.
- Almeida, Rita Heloísa de, 1996. *O Diretório dos Índios: um Projeto de Civilização no Brasil do Século XVIII*, Brasília, Editora da UnB.
- Amaral, Antonio Barreto do, 1980. *Dicionário de História de São Paulo*, São Paulo, Governo do Estado (Coleção Paulística, 19).
- Amoroso, Marta Rosa, 1992. "Corsários no Caminho Fluvial: os Mura do Rio Madeira", em M. Carneiro da Cunha, org., *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 297-310.

- Amoroso, Marta Rosa, 1998. “Catequese e Evasão: Etnografia do Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)”, Tese de Doutorado (inédita) em Antropologia Social, FFLCH-USP.
- Anchieta, José de, S.J., 1988. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*, São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia.
- Anderson, Gary Clayton, 1999. *The Indian Southwest, 1580-1830: Ethnogenesis and Reinvention*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Antonil, André João (pseud.), 1969 [1711]. *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas*, ed. facs., Recife, Universidade Federal do Pernambuco, 1969.
- Araújo, S.J., Antônio de, 1618. *Catecismo na Lingua Brasilica, no qual se contem a summa da Doctrina Cristã*, Lisboa, Pedro Crasbeeck.
- Arquivos da Escola Medico-Cirúrgica de Nova Goa*, Pangim.
- Arruti, José Maurício Andion, 1997. “A Emergência dos Remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”, *Mana* 3, n° 2.
- Ayrosa, Plínio, 1934. “Os primitivos habitantes de São Paulo”, *Conferências do Clube Atlético Bandeirante*, n° 4, São Paulo.
- Baldus, Herbert, 1954. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*, São Paulo, Comissão do IV Centenário.
- Barbosa, Cônego Januário da Cunha, 1840. “Qual Seria Hoje o Melhor Sistema de Colonizar os Índios Entranhados em Nossos Sertões?”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 2, n° 5, pp. 3-18.
- Barreiros, Eduardo Canabrava, 1979. *Roteiro das Esmeraldas*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- Bastos, Élide Rugai, e Moraes, João Quartim de, orgs., 1993. *O Pensamento de Oliveira Vianna*, Campinas, Editora da Unicamp.
- Bayly, Susan, 1999. *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge, Cambridge University Press (The New Cambridge History of India IV-3).
- Beozzo, José Oscar, 1983. *Leis e Regimentos das Missões. Política Indigenista no Brasil*, São Paulo, Edições Loyola.
- Bernardo de Nantes, O.F.M.Cap., 1709. *Katecismo Indico da Lingua Kariris, acrescentado de varias praticas doutrinaes & moraes, adaptadas ao genio, & capacidade dos Indios do Brasil*, Lisboa, Valentim da Costa Deslandes.
- Berredo, Bernardo Pereira de, 1989 [1749]. *Anais Históricos do Estado do Maranhão*, Rio de Janeiro, Tipo.
- Bettendorf, João Felipe, S.J., 1990 [1699]. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, edição facsimilar, Belém, Secult.
- Blaj, Ilana, 1995. “A Trama das Tensões: o processo de mercantilização de São Paulo colonial (1681-1721)”, Tese de Doutorado (inédita) em História, FFLCH-USP.

- Boccaro, Guillaume, 1999. "Etnogénesis Mapuche: Resistencia y Reestructuración entre los Indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII)", *Hispanic American Historical Review* 79:3, pp. 415-61.
- Boccaro, Guillaume, 2000. "Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje en Tiempos de Globalización", *Mundo Nuevo/Nuevos Mundos*, revista eletrônica, Paris (www.ehess.fr/cerma/Revue/debates.htm).
- Boehrer, George C. A., 1960. "Some Brazilian Proposals to the Cortes Gerais, 1821-1823, on the Indian Problem", *Atas do III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, vol. 2, pp. 201-209.
- Boxer, Charles R., 1952. *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola, 1602-1686*, Londres, Athlone Press.
- Boxer, Charles R., 1975. *Women in Iberian Expansion Overseas, 1415-1815*, Oxford, Oxford University Press.
- Canabrava, Alice P., 1949. "Documentos sobre os Índios do Rio Juquiá", *Revista do Museu Paulista*, n.s., 3, pp. 391-404.
- Cardim, S.J., Fernão, 1997 [1583-90]. *Tratados da Terra e da Gente do Brasil*, transcrição, edição e notas de Ana Maria de Azevedo, Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses.
- Cardozo, Manuel, 1944. "Dom Rodrigo de Castel-Blanco and the Brazilian El Dorado", *The Americas*, 1:2, pp. 131-159.
- Cardozo, Manuel, 1946. "The Last Adventure of Fernão Dias Pais (1674-1681)", *Hispanic American Historical Review*, 26, 1946, pp. 467-479.
- Carneiro da Cunha, Manuela, 1986. "Pensar os Índios: Apontamentos sobre José Bonifácio", em M. Carneiro da Cunha, *Antropologia do Brasil*, São Paulo, Brasiliense.
- Carneiro da Cunha, Manuela, 1990. "Imagens de Índios do Brasil: o século XVI", *Estudos Avançados*, 10, 91-110.
- Carneiro da Cunha, Manuela, org., 1992. *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Carneiro da Cunha, Manuela, 1992a. "Política Indigenista no Século XIX", em M. Carneiro da Cunha, org., *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 133-154.
- Carneiro da Cunha, Manuela, org., 1992b. *Legislação Indigenista no Século XIX*, colaboração de B. Perrone-Moisés e M. M. Luz, São Paulo, Comissão Pró-Índio de São Paulo/Edusp.
- Carneiro da Cunha, Manuela, 1996. "Da Guerra das Relíquias ao Quinto Império: Importação e Exportação da História no Brasil", *Novos Estudos Cebrap*, 44, pp. 73-87.

- Carneiro da Cunha, Manuela e Viveiros de Castro, Eduardo, 1985. “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá”, *Anuário Antropológico*, 85, pp. 57-78.
- Carrara, Ângelo, 1997. “Agricultura e Pecuária na Capitania de Minas Gerais (1674-1807)”, Tese de Doutorado (inédita) em História, IFCS-UF RJ.
- Carvalho Jr., Almir Diniz, 2000. “Do Índio Imaginado ao Índio inexistente (a construção da imagem do índio na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira)”, Dissertação de Mestrado (inédita) em História, IFCH-Unicamp.
- Carvalho, José Murilo de, 1995. “Introdução”, em João Francisco Lisboa, *Jornal de Timon*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 5-29.
- Carvalho, Marcus, 1997. “Clientelismo e Contestação: O Envolvimento dos Índios de Pernambuco nas Brigas dos Brancos na Época da Independência”, em J. Monteiro e F. N. Azevedo, orgs., *Confrontos de Culturas: Conquista, Resistência, Transformação*, São Paulo e Rio de Janeiro, Edusp/Expressão e Cultura, pp. 329-342.
- Castelnau-L’Estoile, Charlotte, 2000. *Les Ouvriers d’une Vigne Stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Paris e Lisboa, Centre Culturel Calouste Gulbenkian e Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses.
- Castilho, S.J., Pero de, 1937 [1613]. *Nomes das Partes do Corpo Humano pela Língua do Brasil*, organização e notas de Plínio Ayrosa, São Paulo, Departamento da Cultura.
- Castro e Almeida, Eduardo de, 1913-36. *Inventário de Documentos relativos ao Brasil no Archivo da Marinha e Ultramar de Lisboa*, 8 vols., Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.
- Chaves, Geralda Soares, 1992. *Os Borun do Watu. Os Índios do Rio Doce*, Contagem, CEDEFES.
- Chaves, João Rodrigues, 1881. *Fala do Presidente da Província de Santa Catarina ... abrindo a 2ª Sessão da Assembléia Provincial*, Desterro, Alexandre Margarida.
- Coates, Timothy J., 1993. “Exiles and Orphans: forced and state sponsored colonizers in the Portuguese Empire, 1550-1720”, Tese de PhD (inédita) em História, University of Minnesota, Minneapolis.
- Códice CM, 1999 [1752]. *Códice Costa Matoso. Coleção das Notícias dos Primeiros Descobrimentos das Minas na América que fez o Doutor Caetano da Costa Matoso sendo Ouvidor-Geral das do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749 & vários papéis*, 2 vols., coordenação de Luciano R. A. Figueiredo e Maria Verônica Campos, Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro (Coleção Mineiriana).
- Cohn, Bernard S., 1996. *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, Princeton University Press.
- Correia, Alberto Carlos Germano da Silva, 1918. *Índia Portuguesa: Estudos Antropológicos e Aclimalógicos*, Bastorá, Tipografia Rangel.

- Correia, Alberto Carlos Germano da Silva, 1921. *Os Luso-Descendentes da Índia*, Nova Goa, Tipografia Rangel.
- Correia, Alberto Carlos Germano da Silva, 1928. *Les Ranes de Satary (étude anthropologique)*, Bastorá, Tipografia Rangel.
- Correia, Alberto Carlos Germano da Silva, 1931. “Les enfants et les adolescents luso-descendants de l’Inde Portugaise”, *Arquivos da Escola Médico-Cirúrgica de Nova Goa*, Série A, Fasc. 7, 1931, pp. 1115-1293.
- Correia, Alberto Carlos Germano da Silva, 1936. *Os Portugueses na Índia no Século XVI*, Bastorá, Tipografia Rangel.
- Correia, Alberto Carlos Germano da Silva, 1938. *Índia Portuguesa: Prostituição e Profilaxia Anti-Venérea: história, demografia, emografia, higiene e profilaxia*, Bastorá, Tipografia Rangel.
- Correia, Alberto Carlos Germano da Silva, 1948. *História da Colonização Portuguesa na Índia*, 6 vols., Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1948-1959.
- Cortesão, Jaime, org., 1969. *Jesuitas e Bandeirantes no Tape (Manuscritos da Coleção de Angelis III)*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.
- Costa, Aleixo Manuel da, s/d. *Dicionário da Literatura Goesa*, 3 vols., Macau e Lisboa, ICM/Fundação Oriente.
- Couto de Magalhães, José Vieira, 1975 [1876]. *O Selvagem*, São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia.
- Couto de Magalhães, José Vieira, 1975 [1897]. “Anchieta, as Raças e as Línguas Indígenas,” reproduzido em *O Selvagem*, São Paulo, Edusp/Itatiaia.
- Curto, Diogo Ramada, 1997. “Representações de Goa: Descrições e Relatos de Viagem”, em R.M. Perez e S. Sardo, orgs., *Histórias de Goa*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, pp. 45-85.
- Dean, Warren, 1984. “Indigenous Populations of the São Paulo-Rio de Janeiro Coast: Trade, Aldeamento, Slavery, and Extinction”, *Revista de História*, 117, pp. 1-26.
- Dias, Maria Odila da Silva, 1974. *O Fardo do Homem Branco: Southey, Historiador do Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional (Brasiliana 344).
- Dolhnikoff, Miriam, 1998. “Introdução”, em José Bonifácio de Andrada e Silva, *Projetos para o Brasil*, org. M. Dolhnikoff, São Paulo, Companhia das Letras (Coleção Retratos do Brasil 13).
- Domingues, Ângela, 2000. *Quando os Índios eram Vassalos: Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*, Lisboa, CNCDP.
- Edelweiss, Frederico G., 1969. *Estudos Tupis e Tupi-Guaranis*, Rio de Janeiro, Livraria Brasiliana Editora.
- Elliott, João Henrique, 1847. “Resumo do Itinerário de uma Viagem Exploradora pelos Rios Verde, Itararé, Paranapanema e seus Afluentes, pelo Paraná, Ivaí e Sertões Adjacentes, Empreendida por Ordem do Excelentíssimo Sr. Barão de Antonina”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 9, pp. 17-42.

- Ellis Jr., Alfredo, 1926. *Raça de Gigantes*. São Paulo, Editora Novíssima.
- Ellis Jr., Alfredo, 1938. *O Bandeirismo Paulista e o Recuo do Meridiano* 2ª ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Ellis Jr., Alfredo, 1942. *Resumo da História de São Paulo. Quinhentismo e Seiscentismo*. São Paulo, Rothschild, Loureiro e Cia.
- Ellis Jr., Alfredo, 1945. *Capítulos da História Psicológica de São Paulo*. São Paulo, FFCL (Boletim LIII).
- Ellis Jr., Alfredo, 1976 [1934]. *Os Primeiros Troncos Paulistas e o Cruzamento Euro-americano* 2ª ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Ellis, Myriam, 1955. *O Contrato do Sal no Brasil Colonial*, São Paulo, FFLCH-USP.
- Ellis, Myriam, 1979. “Prefácio à Segunda Edição”, em Alfredo Ellis Júnior, *A Economia Paulista no Século XVIII. O Ciclo do Muar, O Ciclo do Açúcar*. 2ª ed. São Paulo, Academia Paulista de Letras (Biblioteca APL Vol. II).
- Ennes, Ernesto, 1938. *As Guerras nos Palmares*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Farage, Nádia, 1991. *As Muralhas dos Sertões: os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização*, Rio de Janeiro, Paz e Terra/Anpocs.
- Faria, Luís de Castro, 1993. *Antropologia: Espetáculo e Excelência*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- Faubion, James, 1993. “History in Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, 22.
- Fernandes, Florestan, 1948. *Organização Social dos Tupinambá*, São Paulo, Progresso.
- Fernandes, Florestan, 1975a. “Os Tupi e a Reação Tribal à Conquista”, em *Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaios*, Petrópolis, Vozes, pp. 11-32.
- Fernandes, Florestan, 1975b. “Um Balanço Crítico da Contribuição Etnográfica dos Cronistas”, em *Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaios*, Petrópolis, Vozes, pp. 191-298.
- Fernandes, Florestan, 1980 [1952]. *Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá, Tupinambá*, 3ª ed., São Paulo, Pioneira.
- Fernandes, João Azevedo, 1997. “De Cunchã a Mameluca: em Busca da Mulher Tupinambá”, Dissertação de Mestrado (inédita) em Antropologia Cultural, UFPE.
- Ferreira, Alexandre Rodrigues, 1974 [1783-92], *Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias, Antropologia*, Brasília, Conselho Federal da Cultura.
- Ficalho, Conde de [Francisco Manuel Carlos de Melo], 1983 [1886]. *Garcia de Orta e o seu Tempo*, Lisboa, Imprensa Nacional da Casa da Moeda.
- Figueiredo, Propércia Correia-Afonso de, 1928. “A Mulher Indo-Portuguesa”, *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, Nova Goa, nos. 2 a 9, 1928-1931.

- Franco, Francisco de Assis Carvalho, 1954. *Dicionário de Bandeirantes e Sertanistas do Brasil*, São Paulo, Comissão do IV Centenário.
- Freitas, Afonso A. de, 1910. *Os Guayanás de Piratininga*, São Paulo, Laemmert.
- Freitas, Afonso A. de, 1914. “Distribuição Geographica das Tribus Indigenas na Época do Descobrimento”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, XIX.
- Freitas, Afonso A. de, 1936. *Vocabulario Nheengatú (vernacularizado pelo portuguez falado em São Paulo)*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Freyre, Gilberto, 1953. *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- Freyre, Gilberto, 1956. “Um Amigo Brasileiro de Moniz Barreto”, *Boletim do Instituto Vasco da Gama* 72, pp. 11-40.
- Freyre, Gilberto, 1987 [1933]. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 32^a ed., Rio de Janeiro, Editora Record.
- Froger, François, 1698. *Relation d'une voyage fait en 1695, 1696 & 1697 aux côtes d'Afrique, Détroit de Magellan, Brésil & Isles Antilles etc.*, Paris, M. Brunet.
- Gagliardi, José Mauro, 1989. *O indígena e a República*, São Paulo, Hucitec/Edusp/Secretaria da Cultura, 1989
- Gallois, Dominique, 1993. *Mairi Revisitada: a Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi*, São Paulo, NHII/Fapesp.
- Gândavo, Pero Magalhães, 1980 [1576], *Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz*, 2^a ed., introdução de Capistrano de Abreu, notas de Rodolfo Garcia, São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia (série Reconquista do Brasil, n.s., 12).
- Garcia, Carlos Alberto, 1966. “A Ilha de S. Tomé como Centro Experimental do Comportamento do Luso nos Trópicos”, *Studia*, 19, pp. 209-221.
- Gerbi, Antonello, 1996. *O Novo Mundo: História de uma Polêmica (1750-1900)*, trad. B. Joffily, São Paulo, Companhia das Letras.
- Gibson, Charles, 1964. *The Aztecs under Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press.
- Gomes, Flávio dos Santos, org., 1999. *Nas Terras do Cabo Norte: Fronteiras, Colonização e Escravidão na Guiana Brasileira*, Belém, Editora Universitária da UFPA.
- Gould, Stephen Jay, 1991. *A Falsa Medida do Homem*. Trad. Válter Lellis Siqueira. São Paulo, Martins Fontes.
- Graça, Antônio Paulo, 1998. *Uma Poética do Genocídio*, Rio de Janeiro, Topbooks.
- Gracias, Fátima da Silva, 1994. *Health and Hygiene in Colonial Goa, 1510-1961*, Nova Déli, Concept Publishing House (Xavier Centre for Historical Research Series 4).

- Gracias, Fátima da Silva, 1996. *Kaleidoscope of Women in Goa*, New Delhi, Concept Publishing House.
- Gracias, J. B. A., 1926. “Os Primeiros Cruzamentos Europeus na Índia”, *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, Nova Goa, 1, pp. 4-38.
- Gruzinski, Serge, 1988. *La Colonisation de l'Imaginaire. Sociétés Indigènes et Occidentalisation dans le Mexique Espagnol, XVIe-XVIIIe Siècles*, Paris, Gallimard.
- Guimarães, Manoel Luís Salgado, 1988. “Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional”, *Estudos Históricos*, 1, pp. 5-27.
- Hansen, João Adolfo, 1993. “Sem F, Sem L, Sem R: cronistas, jesuítas e índios no século XVI”, em E. A. Kossovitch, org., *A Conquista da América*, Campinas, Cedes, (Cadernos Cedes 30), 45-55.
- Hemming, John, 1978. *Red Gold: the Destruction of the Brazilian Indians, 1500-1760*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hemming, John, 1987. *Amazon Frontier: the Defeat of the Brazilian Indians*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hill, Jonathan, org., 1988. *Rethinking History and Myth*, Urbana, University of Illinois Press.
- Hill, Jonathan, org., 1996. *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City, University of Iowa Press.
- Holanda, Sérgio Buarque de, 1990. *Monções*, 3ª ed. ampliada, São Paulo, Brasiliense.
- Holanda, Sérgio Buarque de, 1994. *Caminhos e Fronteiras*, 3ª ed., São Paulo, Companhia das Letras.
- Ihering, Hermann von, 1907. “A Anthropologia do Estado de São Paulo”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, VII.
- Ihering, Hermann von, 1911. “A Questão dos Índios do Brasil”, *Revista do Museu Paulista*, VIII.
- Império, 1875. *O Imperio do Brazil na Exposição Universal de 1876 em Philadelphia*, Rio de Janeiro, Typ. Nacional.
- Janotti, Maria de Lourdes Mônaco, 1977. *João Francisco Lisboa: Jornalista e Historiador*, São Paulo, Editora Ática.
- Karasch, Mary, 1992. “Catequese e Cativo: Política Indigenista em Goiás, 1780-1889”, em M. Carneiro da Cunha, org., *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Lacerda Filho, [J. B.], e Rodrigues Peixoto, 1876. “Contribuições para o estudo anthropologico das raças indigenas do Brazil”, *Archivos do Museu Nacional*, 1, pp. 47-75.
- Lacerda Filho, João Batista de, 1882. “A força muscular e a delicadeza dos sentidos dos nossos indígenas”, *Revista da Exposição Anthropologica*, pp. 6-7.

- Lach, Donald, 1965. *Asia in the Making of Europe. Volume 1. The Century of Discovery*, 2 vols., Chicago, University of Chicago Press.
- Leão, Ermelino A. de, 1910. *Subsídios para o Estudo dos Kaingangs do Paraná*, Curitiba, Livraria Econômica.
- Leite S.J., Serafim, org., 1956-60. *Monumenta Brasiliae*, Roma: IHSI.
- Leite, S.J., Serafim, 1938-50. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vols. Lisboa e Rio de Janeiro, Portugália/Civilização Brasileira.
- Leme, Luiz Gonzaga da Silva, 1905. *Genealogia Paulistana*, 9 vols., São Paulo, Duprat & Companhia.
- Leme, Pedro Taques de Almeida Pais, 1980 [século XVIII]. *Nobiliarquia Paulistana Histórica e Genealógica*, 5ª ed. ampliada, organizada por Afonso E. Taunay, São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia (série Reconquista do Brasil, n.s., 5-7).
- León-Portilla, Miguel, 1961. *Visión de los Vencidos*, México, UNAM.
- Lifschitz, Miriam, 1950. “O Sal na Capitania de São Paulo no Século XVIII”, *Revista de História*, 1, nº 4, pp. 517-526.
- Lima, Antonio Carlos de Souza, 1987-89. “Os Museus de História Natural e a Construção do Indigenismo”, *Revista de Antropologia*, 30/32, pp. 277-330
- Lima, Antonio Carlos de Souza, 1988. “Sobre Indigenismo, Autoritarismo e Nacionalidade: Considerações sobre a Constituição do Discurso e da Prática da Proteção Fraternal no Brasil”, em João Pacheco de Oliveira, org., *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro e São Paulo, Proed/Marco Zero, 1988, pp. 149-204.
- Lindoso, Dirceu, 1983. *A Utopia Armada: Rebeliões de Pobres nas Matas do Tombo Real (1832-1850)*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Lisanti, Luís, org., 1973. *Negócios Coloniais*, 5 vols., Brasília, Ministério da Fazenda.
- Lisboa, Karen Macknow, 1997. *A Nova Atlântida de Spix e Martius: Natureza e Civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)*, São Paulo, Hucitec.
- Lockhart, James, 1992. *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press.
- Lopes, Fátima Martins, 1999. “Missões Religiosas: Índios, Colonos e Missionários na Colonização da Capitania do Rio Grande do Norte”, Dissertação de Mestrado (inédita) em História, UFPE.
- Lustosa, Isabel, 2000. *Insultos Impressos: A Guerra dos Jornalistas na Independência (1821-1823)*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Macedo, J.J. da Costa (suposto autor), 1821. *Carta do Compadre do Rio de S. Francisco do Norte ao Filho do Compadre do Rio de Janeiro etc.*, Rio de Janeiro, Imprensa Régia.
- Machado, Benedito, 1997. *Iguape, Cidade Santuário: origens*, Iguape, Gráfica Siset.

- Machado, Maria Helena P. T., 1994. *O Plano e o Pânico: Os Movimentos Sociais na Década da Abolição*, São Paulo e Rio de Janeiro, Edusp/Editora da UFRJ.
- Machado, Maria Helena P. T., 1997. “Um país em busca de moldura: o pensamento do General Couto de Magalhães, o selvagem e os sertões”, em *Confronto de Culturas*, org. J. Monteiro e F. Azevedo, São Paulo e Rio de Janeiro, EDUSP e Expressão e Cultura, pp. 369-382.
- Machado, Maria Helena P. T., 1998. “Introdução”, em J. V. Couto de Magalhães, *Diário Íntimo*, org. M. H. Machado, São Paulo, Companhia das Letras (Coleção Retratos do Brasil 14).
- Machado, Maria Helena P. T., 2000. “Um Mitógrafo do Império: A Construção dos Mitos da História Nacionalista do Século XIX”, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 25, pp. 63-80.
- Magalhães, Basílio de, 1913. *O Estado de São Paulo e o seu progresso na actualidade*, Rio de Janeiro, Jornal do Comércio.
- Magalhães, Domingos José Gonçalves de, 1860. “Os Indígenas do Brasil perante a História”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 23, pp. 3-66.
- Magalhães, Domingos José Gonçalves de, 1989 [1848]. “Memória Histórica e Documentada da Revolução da Província do Maranhão desde 1839 até 1840”, *Novos Estudos Cebrap*, 23, pp. 14-66.
- Magro, Omar Simões, 1936. “A Legião de São Paulo e o Regimento de Infantaria de Santos nas Campanhas do Sul,” *Revista do Arquivo Municipal* 24, pp. 3-114
- Mamiani, S.J., Luiz Vincencio, 1942 [1698]. *Catecismo Kiriri*, edição facsimilar, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- Marques, Manuel Eufrásio de Azevedo, 1980 [1876]. *Apontamentos Históricos, Geográficos, Biográficos, Estatísticos e Noticiosos da Província de São Paulo*, 2 vols., São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, (série Reconquista do Brasil, n.s., 3-4).
- Martins, José de Souza, 1996. “Um Documento Falso sobre a Conquista do Território dos Índios Goitacá no Século XVII”, *Revista de Antropologia*, 39:2, pp. 141-163.
- Martius, Carl F. P. von, 1982 [1838]. “O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil”, em *O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil*, tradução Alberto Löfgren, São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia(série Reconquista do Brasil, n.s., 58), pp. 11-83.
- Martius, Carl F. P. von, 1982 [1845]. “Como se deve escrever a história do Brasil”, em *O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil*, tradução Alberto Löfgren, São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia(série Reconquista do Brasil, n.s., 58), pp. 85-107.
- Matos, Odilon Nogueira de, 1969. “Alfredo Ellis Júnior e a Historiografia Paulista”, *Notícia Bibliográfica*, nº 5.
- Melo, Luís Correia de, 1954. *Dicionário de Autores Paulistas*, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

- Mendes Júnior, João, 1912. *Os Indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos*, São Paulo, Hennes Irmãos.
- Metcalf, Alida C., 1999. "Millenarian Slaves?: The Santidade de Jaguaripe and Slave Resistance in the Americas", *American Historical Review*, 104:5, 1531-59.
- Métraux, Alfred, 1927. *Migrations historiques des Tupi-Guarani*, Paris, Librairie Orientale et Américaine.
- Métraux, Alfred, 1979 [1928]. *A Religião dos Tupinambás e suas Relações com a das demais Tribus Tupi-Guaranis*, tradução Estêvão Pinto, 2ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Monteiro, John M., 1985. "São Paulo in the Seventeenth Century: Economy and Society", Tese de Doutorado (inédita) em História, University of Chicago.
- Monteiro, John M., 1991. "Escravidão Indígena e Despovoamento na América Portuguesa: São Paulo e Maranhão," in *Brasil nas Vésperas do Mundo Moderno*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 137-168.
- Monteiro, John M., 1992. "Tupis, Tapuias e a História de São Paulo. Revisitando a Velha Questão Guaianá," *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, 34, pp. 125-35.
- Monteiro, John M., 1994a. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Monteiro, John M., coord., 1994b. *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros*, São Paulo, NHII-USP.
- Monteiro, John Manuel, 1994c, "Caçando com Gato: Raça e mestiçagem na obra de Alfredo Ellis Jr.," *Novos Estudos Cebrap*, 38, pp. 79-88.
- Monteiro, John M., 1999. "The Crises and Transformations of Invaded Societies: Coastal Brazil in the Sixteenth Century", em *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America*, vol. 3, pt. 1, org. Frank Salomon e Stuart B. Schwartz, Cambridge, Cambridge University Press, 973-1023.
- Monteiro, John e Moscoso, Francisco, comp., 1990. *América Latina Colonial: Bibliografia Básica*, São Paulo, CELA-Unesp.
- Morales, Walter Fagundes, 2000. "A Escravidão Esquecida: A Administração Indígena em Jundiá durante o século XVIII", Dissertação de Mestrado (inédita) em Arqueologia, FFLCH-USP.
- Moreira Neto, Carlos de Araújo, 1971. "A Política Indigenista durante o Século XIX", Tese de Doutorado (inédita), Faculdade de Ciências e Letras de Rio Claro.
- Moreira Neto, Carlos de Araújo, 1988. *Índios da Amazônia: de Maioria a Minoria (1750-1850)*, Petrópolis, Vozes.
- Mota, Lúcio Tadeu, 1994. *As Guerras dos Índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*, Maringá, Editora da UEM.

- Mota, Lúcio Tadeu, 1998. “O Aço, a Cruz e a Terra: Índios e Brancos no Paraná Provincial (1853-1889)”, Tese de Doutorado (inédita) em História, UNESP-Assis.
- Naud, Leda Maria, org., 1971. “Informações Relativas à Civilização dos Índios, Ordenadas por Sua Magestade, o Imperador, no Ano de 1826”, *Revista de Informação Legislativa*, 29, pp. 297-335.
- Newitt, Malyn, 1995. *A History of Mozambique*, Bloomington, Indiana University Press.
- Newson, Linda, 1985. “Indian Population Patterns in Colonial Spanish America”, *Latin American Research Review*, 20, n° 3, pp. 41-74.
- Nimuendaju, Curt, 1987 [1914] *As Lendas de Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apocócuva-Guarani*, tradução. C. Emmerich and E. V. de Castro, São Paulo, Hucitec/Edusp.
- Noelli, Francisco Silva, 1996. “As Hipóteses sobre o Centro de Origem e Rotas de Expansão dos Tupi”, *Revista de Antropologia*, 39:2, pp. 7-54.
- Odália, Nilo, 1997. *As Formas do Mesmo: ensaios sobre o pensamento historiográfico de Varnhagen e Oliveira Vianna*, São Paulo, Editora da Unesp.
- Oliveira, João Pacheco de, 1998. “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais”, *Mana*, 4, n° 1.
- Oliveira, José Joaquim Machado de, 1846. “Notícia Raciocinada sobre os Índios da Província de São Paulo”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 8, pp. 204-254.
- Oliveira, José Joaquim Machado de, 1861. “Os Caiapós”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 24, pp. 491-524.
- Oliveira, Laura Nogueira, 2000. “Os Índios Bravos e o Sr. Visconde: os indígenas brasileiros na obra de Francisco Adolfo de Varnhagen”, Dissertação de Mestrado (inédita) em História, FAFICH-UFMG.
- Otoni, Teófilo Benedito, 1858. “Notícia sobre os Selvagens do Mucuri”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 21, pp. 191-238.
- Palazzolo, Frei Jacinto de, OFM Cap., 1977. *Nas Selvas dos Vales do Mucuri e do Rio Doce*, 3ª ed. revista, São Paulo, Companhia Editora Nacional (Brasiliense 277).
- Pécora, Alcir, 1999. “Cartas à Segunda Escolástica”, em A. Novaes, org., *A Outra Margem do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 373-414.
- Perez, Rosa Maria, 1997. “Hinduísmo e Cristianismo em Goa: os Limites da Casta”, em R.M. Perez e S. Sardo, orgs., *Histórias de Goa*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, pp. 107-121.
- Perrone-Moisés, Beatriz, 1997. “Relações Preciosas”, Tese de Doutorado (inédita) em Antropologia Social, FFLCH-USP.
- Pinto Jr., Joaquim Antonio, 1901 [1862]. “Memória sobre a Catequese e Civilização dos Indígenas”, *Revista da Sociedade de Etnografia e Civilização dos Índios*, São Paulo, 1, pp. 59-72.

- Pita, Sebastião da Rocha, 1976 [1730]. *História da América Portuguesa*, São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, (série Reconquista do Brasil, 32).
- Piza, Antônio de Toledo, 1898. “A Miséria do Sal na Capitania de São Paulo”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, 4, pp. 11-21
- Poliakov, Léon, 1974. *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalistic Ideas in Europe*, trad. E. Howard, Nova York, Barnes and Noble.
- Pompa, Maria Cristina, 2001. “Religião como Tradução: Missionários, Tupi e ‘Tapuia’ no Brasil Colonial”, Tese de Doutorado (inérita) em Ciências Sociais, IFCH-Unicamp.
- Rafael, Vicente, 1988. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press.
- Raminelli, Ronald, 1996. *Imagens da Colonização: a Representação do Índio, de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro e São Paulo, Jorge Zahar/Edusp.
- Ramos, Alcida Rita, 1995. “O Índio Híper-Real”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28, pp. 5-14.
- Reis, Artur Cezar Ferreira, 1978. “O Grão Pará e o Maranhão”, em *História Geral da Civilização Brasileira, Tomo II: O Brasil Monárquico, vol. 2, Dispersão e Unidade*, org. Sérgio Buarque de Holanda, 4a ed., São Paulo, Difel, 1978, pp. 71-172.
- Reis, José Carlos, 1997. “Varnhagen (1853-7): o Elogio da Colonização Portuguesa”, *Varia Historia*, Belo Horizonte, 17, pp. 106-31.
- Rendon, José Arouche de Toledo, 1842 [1823]. “Memória sobre as Aldeias de Índios da Província de São Paulo”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 4, pp. 295-317.
- Revista, 1882. *Revista da Exposição Anthropologica*, org. Mello Moraes Filho, Rio de Janeiro, Typ. Ribeiro & C.
- Ribeiro, J. C. Gomes, 1908. “Os Indigenas Primitivos de S. Paulo (Guayanazes, Tapuias ou Tupis?)”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, XIII.
- Ricardo, Cassiano, 1938. “O Negro no Bandeirismo Paulista”, *Revista do Arquivo Municipal*, 47:5-46.
- Rocha, Francisco José da, 1888. *Relatório do Presidente da Província de Santa Catarina para 1887*, Rio de Janeiro, A. M. Coelho da Rocha.
- Rodrigues, J. Barbosa, 1885. *Rio Jauapery. Pacificação dos Crichanás*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- Rodrigues, José Honório, 1979. *História da História do Brasil. 1a Parte. Historiografia Colonial*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Rodrigues, José Honório, 1988. *História da História do Brasil, vol. 2, tomo 1: A Historiografia Conservadora*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Romeiro, Adriana, 1996. “Um Visionário na Corte de D. João V: revolta e milenarismo nas Minas Gerais”, Tese de Doutorado (inérita) em História, IFCH-Unicamp.

- Rosaldo, Renato, 1980. *Ilongot Headhunting, 1883-1974*, Stanford, Stanford University Press, 1980.
- Rouanet, Maria Helena, 1991. *Eternamente em Berço Esplêndido: a fundação de uma literatura nacional*, São Paulo, Siciliano
- Sahlins, Marshall, 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press
- Sahlins, Marshall, 1981. *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- Salomon, Frank, 1999. "Testimonies: the Making and Reading of Native South American Historical Sources", *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas: Volume III. South America*, org. F. Salomon e S. Schwartz, Cambridge, Cambridge University Press, parte 1, pp. 19-95.
- Salvador, Frei Vicente do, 1982 [1627]. *História do Brasil, 1500-1627*, 7ª ed., São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia (série Reconquista do Brasil, n.s., 49).
- Sampaio, Patrícia Maria Melo, 2001. "Espelhos Partidos: Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia", Tese de Doutorado (inérita) em História, ICHF-UFF, Niterói.
- Sampaio, Teodoro, 1897. "A Nação Guayanã da Capitania de São Vicente", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, II, pp. 115-128.
- Sampaio, Teodoro, 1903. "Os Guayanãs da Capitania de São Vicente", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, VIII, pp. 159-169.
- Santos, Luís Gonçalves dos (suposto autor), 1821. *Justa Retribuição dada ao Compadre de Lisboa*, Rio de Janeiro, Imprensa Régia.
- Santos, Sílvio Coelho dos, 1973. *Índios e Brancos no Sul do Brasil: a Dramática Experiência dos Xokleng*, Florianópolis, Movimento.
- Schwarcz, Lilia K. Moritz, 1989. "Os Guardiões da Nossa História Oficial", São Paulo, IDESP (série História das Ciências Sociais).
- Schwarcz, Lilia K. Moritz, 1993. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Schwartz, Stuart B., 1988. *Segredos Internos: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*, trad. Laura Teixeira Motta, São Paulo, Companhia das Letras.
- Schwartz, Stuart B., e Salomon, Frank, orgs., 1999. *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Vol. 3: South America*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press.
- Seed, Patricia, 1995. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sider, Gerald, 1994. "Identity as History: Ethnohistory, Ethnogenesis, and Ethnocide in the Southeastern United States", *Identities*, 1, nº 1, 109-122.

- Sommer, Barbara, 2000. “Negotiated Settlements: Native Amazonians and Portuguese Policy in Pará, Brazil, 1758-1798”, Tese PhD (inédita) em História, University of New Mexico, EUA.
- Sousa, Gabriel Soares de, 1971 [1587]. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Companhia Editora Nacional/Edusp (Brasília 117).
- Sousa, Gabriel Soares de, 1940 [1587], “Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os Padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil”, *Anais da Biblioteca Nacional*, 62, 347-381.
- Souza, Laura de Mello e, org., 1997. *História da Vida Privada no Brasil 1: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Souza, Laura de Mello e, 1996. “Violência e Práticas Culturais no Cotidiano de uma Expedição contra Quilombolas – Minas Gerais, 1769”, em J. J. Reis e F. S. Gomes, orgs., *Liberdade por um Fio: História dos Quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Southey, Robert, 1810-1819. *History of Brazil*, 3 vols., Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown.
- Spalding, Karen, 1972. “The Colonial Indian: Past and Future Research Perspectives”, *Latin American Research Review*, 7, nº 1, pp. 47-76.
- Stocking Jr., George, 1968. *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press.
- Subrahmanyam, Sanjay, 1993. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*, Londres, Longman.
- Sued Badillo, Jalil, 1995. “The Island Caribs: New Approaches to Question of Ethnicity in the Early Colonial Caribbean”, em N. Whitehead, org., *Wolves from the Sea: Readings in the Anthropology of the Native Caribbean*, Leiden, KITLV Press, pp. 61-89.
- Sweet, David, 1992. “Native Resistance in Eighteenth-Century Amazonia: the ‘Abominable’ Mura in War and Peace”, *Radical History*, 53, pp. 49-80.
- Taunay, Afonso d’Escagnolle, 1927. “O Preço da Vida em São Paulo em fins do Século XVII e em meados do Século XVIII”, *Anais do Museu Paulista*, 3, nº 1, pp. 389-405.
- Taunay, Alfredo d’Escagnolle (Visconde de Taunay), 1931. *Entre Nossos Índios*, São Paulo, Melhoramentos.
- Thomaz, Luís Filipe F. R., 1994. *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel.
- Toledo, Fátima de Melo, 2001. “O Sonho da Quimera: uma análise do *Diálogo para a Conversão do Gentio* do padre Manuel da Nóbrega”, Dissertação de Mestrado (inédita) em História, FFLCH-USP.
- Trautmann, Thomas R., 1997. *Aryans and British India*, Berkeley, University of California Press.
- Vainfas, Ronaldo, 1995. *A Heresia dos Índios: Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*, São Paulo, Companhia das Letras.

- Vainfas, Ronaldo, org., 1997. *Confissões da Bahia*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Vale, S.J., Leonardo do (suposto autor), 1952 [1622]. *Vocabulário da Língua Brasilica* [1622], 2ª ed. revista, organização e notas de Carlos Drummond, São Paulo, Universidade de São Paulo (Boletim FFCL no 137).
- Vangelista, Chiara, 1991. “Los Payaguá entre Asunción y Cuiabá: Formación y Decadencia de una Frontera Indígena (1719-1790)”, em P. García Jordán, org., *Conquista i Resistencia en la Història d’Amèrica*, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 151-165.
- Vansina, Jan, 1965. *Oral Tradition*, Chicago, Aldine Press.
- Varnhagen, Francisco Adolfo de, Visconde de Porto Seguro, 1980 [1854-57]. *História Geral do Brasil*, 7ª ed., 5 vols., São Paulo e Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia.
- Varnhagen, Francisco Adolfo de, Visconde de Porto Seguro, 1867. *Os Índios e o Sr. Lisboa*, Lima, Imprensa Liberal.
- Vasconcelos, Cláudio Alves de, 1999. *A Questão Indígena na Província de Mato Grosso: Conflito, Trama e Continuidade*, Campo Grande, Editora UFMS.
- Ventura, Roberto, 1991. *Estilo Tropical. História Cultural e Polêmicas Literárias no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Veríssimo, José, 1887. “As Populações Indígenas e Mestiças da Amazônia: sua Linguagem, suas Crenças e seus Costumes”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 50, nº 74, pp. 295-390.
- Vieira, Antônio, S.J., 1992 [1656]. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba”, em A. Vieira, *Escritos Instrumentais sobre os Índios*, seleção de J. C. Sebe Bom Meihy, São Paulo, Educ (série Memória 13), pp. 122-190.
- Villalta, Luiz Carlos, 1997. “O que se Fala e o que se Lê: Língua, Instrução e Leitura”, em L. Mello e Souza, org., *História da Vida Privada I. Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 331-385.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 1984-85. “Bibliografia Etnológica Básica Tupi-Guarani”, *Revista de Antropologia*, 27/28, pp. 7-24.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 1992. “O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem”, *Revista de Antropologia*, 35, pp. 21-74.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 1993. “Histórias Ameríndias (resenha de *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha, org.)”, *Novos Estudos Cebrap*, 36, pp. 22-33.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 1999. “Etnologia Brasileira”, em Sergio Miceli, org., *O Que Ler na Ciência Social Brasileira, 1: Antropologia*, São Paulo, Editora Sumaré, 1999, pp.109-224.
- Viveiros de Castro, Eduardo e Carneiro da Cunha, Manuela, orgs., 1993. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, São Paulo, NHII/Fapesp.
- Whitehead, Neil, 1990. “Carib Ethnic Soldiering in Venezuela, the Guianas, and the Antilles, 1492-1820”, *Ethnohistory*, 37, nº 4, pp. 357-385.

- Whitehead, Neil, 1993a. "Native American Cultures along the Atlantic Littoral of South America, 1499-1650", *Proceedings of the British Academy*, 81, pp. 197-231.
- Whitehead, Neil, 1993b. "Ethnic Transformation and Historical Discontinuity in Native Amazonia and Guayana, 1500-1900", *L'Homme*, 126-128, pp. 285-305.
- Whitehead, Neil, 1995. "The Historical Anthropology of Text. The Interpretation of Raleigh's *Discovery of Guiana*", *Current Anthropology*, 36:1.
- Wissenbach, Maria Cristina Cortez, 1995. "Desbravamento e Catequese na Constituição da Nacionalidade Brasileira: as Expedições do Barão de Antonina no Brasil Meridional", *Revista Brasileira de História*, 30, pp. 137-155.
- Zupanov, Ines, 1998. "Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia meridional (séculos XVI-XVII)", em *Os Constructores do Oriente Português* (Catálogo de Exposição), Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, pp. 155-166.
- Zupanov, Ines, 1999. *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, Nova Déli, Oxford University Press.