

Registros de *papel branco*: fronteiras da invisibilidade indígena no Rio de Janeiro do oitocentos.

Cesar de Miranda e Lemos*

011. A Presença Indígena na História do Brasil

Coordenadores:

JOHN MANUEL MONTEIRO (Livre Docência – UNICAMP), MARIA APARECIDA DE ARAÚJO
BARRETO RIBAS (Doutor(a) - Universidade Estadual de Maringá)

*Professor Adjunto de História Regional e Populações Indígenas da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS/ Campus Cerro Largo – Rio Grande do Sul.

2

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

*O que esperamos no Agora reunidos?
É que os bárbaros chegam hoje.
Por que tanta apatia no Senado?
Os senadores não legislam mais?
É que os bárbaros chegam hoje.
Que leis hão de fazer os senadores?
Os bárbaros que chegam as farão.
Por que o Imperador se ergueu tão cedo
E de coroa solene se assentou
Em seu trono, à porta magna da cidade?
É que os bárbaros chegam hoje.
O nosso Imperador conta saudar
O chefe deles. Tem pronto para dar-lhes
Um pergaminho no qual estão escritos
Muitos nomes e títulos.
Por que hoje dois cônsules e os pretores
Usam togas de púrpura bordadas,
E pulseiras com grandes ametistas,
E anéis com tais brilhantes e esmeraldas?
Por que hoje empunham bastões tão preciosos,
De ouro e prata finamente cravejados?
É que os bárbaros chegam hoje,
Tais coisas os deslumbram.
Por que não vêm os dignos oradores
Derramar o seu verbo como sempre?
É que os bárbaros chegam hoje,
E aborrecem arengas, eloqüências.
Por que subitamente esta inquietude?
(que seriedade nas fisionomias!)
Por que tão rápido as ruas se esvaziam
E todos voltam para casa preocupados?
Porque já é noite, os bárbaros não vêm.
E a gente recém-chegada das fronteiras
Diz que não há mais bárbaros.
Sem bárbaros o que será de nós?
Ah! eles eram uma solução.*



Costantino Cavafis – À Espera dos Bárbaros.

In: Antônio Candido. O Discurso e a Cidade.¹

¹

– A poesia está em Pechman (2002:19).

Abro este artigo delimitando *territórios* interpretativos que informam a abordagem da temática desse estudo, com uma intertextualidade que representa a leitura e a interpretação que serão desenvolvidas neste trabalho.

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

O *texto* foi a *engenharia* sócio-simbólica que fundou o desaparecimento dos índios do Rio de Janeiro durante o oitocentos, qual seja – a *capitalidade*² investida sobre o território carioca e, por extensão – fluminense, após os eventos de 1808 com a transmigração da corte portuguesa para sua espacialidade.

Os *contextos* respondem pelos diferentes tempos sociais dessa *fabricação* centrada no Rio de Janeiro, que concebeu a cidade como uma *vitrine* de um *projeto* em gestação – qual seja, a *nação* e suas fronteiras étnicas, como indica a perplexidade do poeta: *Sem bárbaros o que será de nós? Ah! Eles eram uma solução.*

As vestimentas e a significação das imagens dos índios supracitados – o *civilizado* e o *botocudo* – representaram os paradigmas culturais e simbólicos construídos em torno da ideia de *civilidade* no ambiente oitocentista, capturando os indivíduos e as sociedades indígenas no *lugar-capital* em que estes paradigmas foram estruturantes de novas sociabilidades.

De fato estas referências não foram exclusividade do território carioca no oitocentos, mas adquiriram nele uma eficácia particular, devido a *capitalidade* investida.

Ideações que envolveram signos como o de *polimento*, *civilidade* e *ordem*, de um lado, e a estigmatização dos hábitos, costumes e modos de vida dos *incivilizados* – *bárbaros*, de outro, marcando as disputas realizadas entorno da polaridade supracitada.

²

– Capitalidade entendida como sinônima da ideia de *civilização*, como advogou Elias (1993), envolvendo processos históricos próprios a cada geografia de sua realização, resultante de conjunções sociopolíticas e culturais variadas carreando tendências sociogêneses comuns a esses processos civilizatórios.

Nas duas iconografias estão representadas essas polaridades e seus respectivos atributos nas imagens do índio *civilizado*, postado em um *lugar* superior da arquitetura civilizatória, e, abaixo – subalternizado, o *Botocudo*, simbolizando o rosto da *barbárie* nesta *ordem* de posições.

4

Um *lugar* por excelência para essa disputa paradigmática foi a espacialidade carioca transfigurada desde os meados do setecentos, pela *capitalidade* investida no mapa do Império Luso.

Os investimentos materiais e simbólicos que carregaram para a cidade *capital* ampliaram a sua presença no mundo colonial. No século dezenove a transmigração da corte portuguesa aprofundou essa *destinação*.

Pensando nos *contextos* dessa *fabricação*, se 1808 foi um marco estruturante dessa produção civilizatória, 1822 *transfigurou* o centro em epicentro - de *capital* colonial para *capital* do Império – numa velocidade historicamente singular – *fantasmagórica*.

Foi nesse ambiente que a produção de registros de *papel branco* – a *realização simbólica de uma ausência*, quer dizer – a *captura* física e simbolicamente da *presença/ausência* dos índios no Rio de Janeiro – *capital* e *territórios* fluminenses no século dezenove, foi delineada. Então, vejamos sua arquitetura.

II – A presença de uma ausência: a troca de sinais.

Uma etnohistória da *presença* dos índios em meio a um mundo de relações interétnicas pode ser pensada em diferentes perspectivas, já que esta *presença* e suas representações são construídas em *territorialidades* marcadas por interações sócio-históricas muito particulares ao *lugar* em observação. No caso do Rio de Janeiro, os sinais dessa *presença* aparecem “trocados” numa análise invertida do *jogo* de espelhos.

Na cidade *capital* os *brancos* foram eleitos como imagem *padrão* de uma *civilização* e toda aproximação desta referência designou o “estágio” de civilização dos *tipos* locais “não-brancos”.

Mas como observou Karasch (2000), a presença africana e de crioulos era decisiva no cotidiano da cidade, bem como nos polos fluminenses de cafeicultura e em outras atividades centrais na balança comercial da colônia e depois do Império.

A presença indígena também era flagrante, no centro e nos arredores da capital, ou mesmo em aldeamentos antigos e contemporâneos ao século XIX, como descreveram Almeida (2003), Lemos (2009) e Freire & Malheiros (1997).

O que, entretanto, capturou os índios na atmosfera de *civilidade* dessa territorialidade foi o estigma do *acaboclamento*. Eis a engenharia sócio simbólica própria do oitocentos que produziu os registros de papel branco sobre os índios.

5

Assim, o *caboclo* – um subproduto da retórica civilizatória, deve ser observado criticamente a partir de uma etnohistória indígena, posto que – em muitos casos, *registrou* a presença indígena, ainda que por meio de uma troca de sinais, qual seja - seu construto seria a comprovação da desapareção dos índios quando na verdade é o registro de sua presença. Essa presença transfigurada compôs a produção dos registros de *papel branco* sobre os índios.

Eis porque os discursos “de cima”, como sugeriu Hobasbawm (1998: 216-231), importam para a compreensão das representações construídas sobre diversos segmentos sociais, como foi o caso dos índios. O *acaboclamento* foi um construto da retórica civilizatória das elites no oitocentos sobre as sociedades e indivíduos indígenas aldeados ou urbanos.

A engenharia desse construto já se desenhava nas preocupações das elites da colônia e da independência. O *patriarca* José Bonifácio, como destacou Dolhnikoff (1998), refletindo sobre o desafio de uma *nação desejada* nos trópicos em 1813, reverberou: “*amalgamação muito difícil será a liga de tanto metal heterogêneo, como brancos, mulatos, pretos livres e escravos, índios etc.etc.etc., em um corpo sólido e político*” (*grifos meus*)

A cidade capital era então uma importante praça mercantil e política do Império Luso, como salientou Alencastro (2000), sendo o porto do Rio de Janeiro e suas elites

importantes ingredientes no mercado de relações no Atlântico Sul, tornando-se, no início do dezenove, numa *vitrine* do *corpus* reinol.

Os acontecimentos dos primeiros anos do século XIX foram estruturantes nessa *reengenharia* política. Ilmar Rohloff de Mattos (1999) sugeriu que a instalação da corte no Rio de Janeiro acarretou uma inflexão nas relações entre o que chamou de “*as duas faces da moeda colonial*”.

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

Mattos extraiu de discursos historiográficos oitocentistas o termo *transmigração* como um importante designativo do olhar da época sobre os eventos de 1808 e de alguns dos seus significados.

Em dicionários do período encontrou uma definição do termo *transmigrar* – *fazer mudar de assento e domicílio* ou *passar a alma de um corpo a animar o outro*.

6

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

Essas mutações de *corpus* e espíritos animaram a produção de novos personagens entre os tradicionais habitantes da cidade. As ruas do Rio habitadas por diferentes grupos sociais e étnicos ficaram ainda mais polifônicas.

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

O importante para o que tematizamos aqui é considerar o *jogo* de imagens que essa configuração sociocultural implicou para a presença dos índios na cidade e na

região fluminense, interpretando como determinados atributos sociais enfeixados como típicos de um indivíduo *civilizado* – cortesia, polimento, civilidade e apego a ordem – ofereceram modelos para a reconfiguração de *corpos e lugares* no mundo societário de então e como essas construções *capturaram* os índios a partir daí.

Os sentidos dessa transmigração – *passar a alma de um corpo a animar o outro* – para as sociedades indígenas foram variados e com feições geosociais caleidoscópicas no Rio de Janeiro.

No próximo tópico observaremos algumas dessas feições atentando para a condição estruturante das relações de contatos, de interações e de conflitos produzidas entre a sociedade envolvente e os índios na *territorialidade* carioca e fluminense.

Feições e contatos estruturados sob o manto da polaridade referida anteriormente, entendidos como *corpus* de dialéticas mobilidades étnicas impulsionadas no XIX. Vejamos este itinerário e algumas de suas características.

III – Civilização versus barbárie...

Os acontecimentos abertos pela chegada da corte lusa em 1808 ampliaram os significados da cidade carioca no corpo do império português, oferecendo à máxima - *civilização versus barbárie* – novos ingredientes, enquanto velhos costumes inscritos

7

neste *território*, em tempos anteriores, foram semantizados e, nesta órbita de significados, repaginados.

A cidade colonial deu *lugar* às dinâmicas de *colonialidade* crescentemente. Alguns capítulos dessas mudanças foram tecidos sob o signo da polaridade já mencionada e nesta atmosfera de registros e representações os índios foram inscritos crescentemente como bárbaros ou civilizados, sendo o *caboclo* o subproduto dessa polaridade.

Orbitando essa constelação sócio-simbólica trataremos agora de visitar os perfis desenhados pelas representações das elites sobre os índios na territorialidade carioca.

Um primeiro perfil teve vida pelas mãos do príncipe regente D. João, em 13 de maio de 1808 – com a Carta Régia que determinou o extermínio e a *escravização* dos *botocudos* (numa antecipação invertida e emblemática de outro treze de maio oitenta anos depois, o da abolição) - reabilitando práticas coloniais e repaginando “inimigos” com base em valores temperados pela verve civilizatória da época.

Este evento inaugurou as relações do período joanino com as sociedades indígenas, destilando os traços arcaizantes da transmigração da corte sobre os índios e suas sociedades.

A *marcha civilizatória* elegeu os índios classificados pela alcunha de *botocudos* como um dos símbolos da supracitada polarização *Civilização versus Barbárie*. Essa premissa de incivilidade dos ditos Botocudos prosperou até tempos avançados das relações do Estado Nacional com as sociedades indígenas, como os eventos de 1910 demonstram em relação aos Kaingangos, tidos como botocudos, que viviam na região de Bauru, no interior de São Paulo, durante a construção da Estrada de Ferro Noroeste.

Definir os índios e suas sociedades em termos “polares” foi um traço perene desde os primórdios da conquista e da colonização no século dezesseis. Transfigurá-los em não índios como consequência dessa polaridade foi uma *fabricação* peculiar do dezanove.

Essa *arte transfigurativa* que envolveu a transmigração de *corpos* foi definida pela dialética do *acaboclamento/apagamento* dos índios em virtude mesmo dos interesses que presidiram as relações da sociedade envolvente e do Estado junto às populações de índios neste período.

Na primeira metade do século XIX a *arte* classificatória do *acaboclamento* foi objeto de procedimentos crescentemente institucionalizados após a emancipação do

8

Brasil em 1822, numa segunda feição da arte classificatória das elites sobre os indivíduos e as sociedades indígenas.

Os *registros* desse *construto* são evidentes quando analisamos p.ex. os fundos de Presidência de Província em diferentes latitudes do Império. A singularidade do Rio de

Janeiro nesta produção foi ter oferecido as condições para a construção paradigmática do *apagamento* da *presença* dos índios como um construto do acaboclamento.

Isto significa dizer, ter reunido, em virtude de sua *capitalidade*, as condições de representar um duplo papel – o de *vitrine* civilizatória da *nação* e o de *laboratório* para a execução de políticas de *apagamento* dos “incivilizados” – de registros de *papel branco* sobre os índios.

E como ingredientes dessas políticas as idéias-força do polimento, da civilidade e a binária composição de ordem/unidade que cimentaram, grosso modo, os pilares do edifício nacional brasileiro.

Vejamos, a título de contextualização do que aqui vislumbramos, uma correspondência colonial de 1801, do vice-reinado sediado na cidade do Rio de Janeiro, sobre a necessidade de civilização dos índios classificados como *Coroados*, tantas vezes descritos pelos colonos e por agentes coloniais como *bárbaros*.

Diz:

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

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

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

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

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

A narrativa desenvolvida nesta correspondência evidencia os pressupostos e os valores da trama que capturou os índios Coroados, também chamados pela alcunha de botocudos, no início do oitocentos.

Os anos iniciais do século XIX responderam por uma *conjuntura* histórica importante para o início da expansão da cultura do café no Vale do Paraíba. Nesta órbita de interesses as elites organizadas em torno do negócio negreiro na praça mercantil do Rio de Janeiro apresentavam protestos, desde o final do século XVIII, contra a presença de índios bárbaros na região do Rio Paraíba do Sul e em outras paragens do “sul” da Colônia, exigindo investimentos do estado colonial na construção de caminhos que viabilizassem rotas de “escoamento” de cativos para uma demanda cada dia mais intensa de mão de obra nos cafezais e em outras atividades agrícolas relacionadas ao eixo socioeconômico em desenvolvimento nesta quadra histórica.

A capitalidade do Rio de Janeiro foi assim se mostrando cada vez mais elástica e construída por muitas “mãos”. Foi sendo desenhada com base no *arcaísmo* reunido por essas elites coloniais, organizadas na cidade carioca e em torno dos circuitos mercantis que gravitavam no eixo de negócios de cativos e outras mercancias.

Na métrica da correspondência em tela os pressupostos dos investimentos auferidos nessas “combinações” de interesses – *domesticar, e Civilizar os Índios Coroados [...] ensinando-lhes o terreno estabelecido pela Lei, para a cultivarem. Quer*

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

11

dizer, aldear os índios, limitando-os aos espaços que não conflitassem com a marcha civilizatória, ao paço que os definia como mão de obra auxiliar aos interesses reunidos neste processo de expansão econômica.

Fazendo isto com o auxílio de *seis cazaes de Índios civilizados e trabalhadores para ensinarem, explicarem ao trabalho os Índios que se vão Aldear*. Tais as feições da polaridade que abre este artigo com a textualidade imagética dos índios civilizados e dos índios bárbaros, como lados de uma mesma captura, a “civilização” dos índios.

Publicizar esses procedimentos de forma a envolver os diversos segmentos interessados nestes investimentos, como era de hábito fazer nos tempos coloniais – enfatizando uma colonialidade tradicional e traduzindo uma aliança reinol em construção no período – *publicar por editais nos lugares publicos que as pessoas, que no terreno d’aquellas Margens pertencente nesta Capitania obtiverão datas por Sesmaria têm principio decllarar delas no terreno de trez mezes*.

E por fim apresentar algumas das características de uma eclética política indigenista do estado colonialista após a extinção do Diretório dos Índios em 1798, de inserir *Misionarioz [...] para... instruir, e administrar os Sacramentos aos mesmos Índios. (Grifos meus)*

Vejamos que estas diretrizes do início do século XIX alcançaram tempos avançados dos oitocentos. Na região de Valença onde os índios coroados foram aldeados e “civilizados” na primeira metade do século XIX, os *registros* dos *sacramentos* cristãos foram assíduos e oferecem algumas informações interessantes sobre os significados da polaridade que capturou os índios.

Os batizados de índios ocorreram pelo menos de 1809 a 1836 e os *registros* de óbitos de 1807 a 1830. Nesses sacramentos constam as condições dos batizados. Os coroados são simplesmente lançados como índios, sendo, entretanto, lançados separados

dos *livres* e dos escravos, o que neste caso parece indicar a condição dos cativos de origem africana e de seus descendentes.

Nas relações de batismo podem ser levantados muitos códigos do *acaboclamento* e da desapareição dos índios como referências sociais diacríticas. Afinal, o rito batismal católico conferia na época certo grau de uniformidade aos batizados, mas não diluía por inteiro as assimetrias socioculturais, ainda que possibilitasse a tessitura de alianças inter e intra étnicas.

A virulência dos contatos da sociedade envolvente junto aos coroados também gerou uma importante quebra demográfica entre os índios com o crescimento vertiginoso de óbitos entre eles, o que esteve relacionado aos anos de maior expansão

12

das fronteiras socioeconômicas do café no território fluminense, nos anos 10 do século XIX.

Nas três décadas seguintes – anos 20,30 e 40, que consideramos uma *conjuntura* própria da produção social do *acaboclamento*, a desapareição dos índios exigiu mais e maiores investimentos sócio simbólicos para o *apagamento* desses grupos étnicos da paisagem social fluminense, adentrando a segunda metade do século XIX, como veremos a frente.

Até aqui buscamos evidenciar como a polaridade civilização *versus* barbárie confluiu para salgar as representações das elites sobre os índios.

A eficácia desses *construtos* no Rio de Janeiro é mais perceptível quando associamos essa *conjuntura* ao repertório de representações sobre os índios produzidas no período joanino. Vejamos alguns dos circuitos que forneceram inteligibilidade a estas capturas a partir de 1808.

Ainda os Bárbaros...

A Carta Régia de 13 de maio de 1808 (complementada pela Carta Régia de 2 de dezembro do mesmo ano) e seus pressupostos – só revogados em 1831, já no Brasil independente, demarcaram as fisionomias dos índios *bárbaros* em relação aos índios “civilizados” na sociedade luso-brasileira durante o período joanino.

Índios livres versus índios escravos, típica construção da sociedade colonial, ressuscitados pelas mãos de D. João e repaginada com a contribuição de alguns de seus conselheiros reunidos na cidade carioca. Em síntese determinou:

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

O trecho selecionado evidencia que D. João atendendo de pronto aos seus aliados reunidos em torno da praça mercantil do Rio de Janeiro e os reclames de uma aristocracia transmigrada ávida por terras, títulos e prestígios, incentivou e subvencionando a colonização de terras valorizadas no circuito mercantil do centro-sul do Império português acenando favoravelmente aos interesses de uma classe senhorial

13

já muito encorpada nessa territorialidade. Foi um dos lados da moeda colonial que modelou esses acontecimentos, como observou Mattos.

A valorização dessas alianças por meio de investimentos materiais e simbólicos inscritos na política joanina sobre os índios atravessou os limites da antiga capitania do Rio de Janeiro exatamente porque a territorialidade do centro colonial de outrora transmigrou para a condição de epicentro do *corpus* reinol e nesta nova condição “*vitrinizou*” a elaboração de uma política indigenista de extermínio ou de acaboclamento dos índios pelas elites assentadas na *capital* do Império no início dos oitocentos.

O combate aos *bárbaros* representados pelos *botocudos* recebeu no texto da Carta Régia supracitada ingredientes importantes para esse novo momento histórico. Ao determinar uma política de gratificações aos agentes do estado envolvidos diretamente com o extermínio dos *botocudos* fez ver aos súditos as compensações que o combate pela “*civilização*” acarretaria aos que se empenhassem nele. E determinou:

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

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

O substantivo do 13 de maio em questão, do ponto de vista da reengenharia política em curso, foi sinalizar a disposição da corte em aperfeiçoar suas alianças com as elites locais e regionais, especialmente com as do centro-sul do reino que se formava. Neste sentido a identificação de “inimigos comuns” forneceu cimento a este propósito.

A *colonialidade* em construção teve assim seus os *textos ocultos*. A tessitura e o aprofundamento de alianças sustentadas desde os anos iniciais do século XIX fortaleceram a posição e o papel das elites cariocas sediadas na praça mercantil do Rio de Janeiro – especialmente da *gente de grosso trato*, que se dedicava ao circuito de cativos africanos e outras “mercadorias” nas rotas de comércio e riquezas identificadas

14

como essenciais para o fortalecimento do império, configurando um rearranjo do jogo de poder e da feição “*arcaísta*” desse indigenismo colonial.

Parte dessas elites cariocas se batia pela ocupação de terras e o recrutamento de força de trabalho para a produção do café e outras atividades agrícolas pela região fluminense, particularmente pelo vale do Paraíba.

A força de trabalho dos índios foi importante nesta empreitada. A fronteira socioeconômica do café foi decisiva para a produção de *registros* sobre os índios que confrontaram sua expansão em meio a ampliação vertiginosa das fronteiras étnicas determinada em grande parte pela introdução de vários grupos étnicos africanos nas regiões cafeeicultoras.

Na urbe carioca a crescente introdução de africanos via o *Trato*, com a consequente ampliação e disputa pelos espaços de civilização, ofereceu mais complexidade a esse “combate”. Os civilizados permaneceram em seus lugares – no topo da hierarquia social, enquanto os bárbaros e a barbárie foram dialeticamente ampliados. O *mundo social da escravidão* tornou ainda mais multifacetária a *presença* dos índios no Rio de Janeiro.

A polaridade em tela influenciou o ritmo do *acaboclamento* dos índios. A complexidade de relações interétnicas no território de *capitalidade* e de *civilização* investidos no Rio de Janeiro determinou a força dessa engenharia transfigurativa.

Schlichthorst, um alemão *mercenário* e militar que prestou serviços ao Império entre os anos de 1824 e 1826, narrou que em 1824 pôde estabelecer contato com cerca de trinta *botocudos* (no caso índios Puris) hospedados, segundo ele, na cidade a custa do governo. Nas palavras do alemão, logo voltaram à floresta, não sem antes receberem diversos presentes dos *civilizados*.

Uns dos itens oferecidos aos índios foram calçados que Schlichthorst afirmou terem obtido imediata repulsa dos *botocudos*. Para exemplificar tal conduta citou que os ditos *caboclos* também agiam desta forma em relação ao uso de calçados. Em suas palavras:

Os sapatos e as botas causam-lhes dores nos pés [...] até as tribos de há muito civilizadas, raramente dels se servem. O mesmo se dá com os caboclos [...] que se vêem entrar nas cidades a cavalo e de esporas, mas descalços. (grifos meus)

Na narrativa transparece a confluência e a mobilidade das relações étnicas *capturadas* pela polaridade que fundou as referências e as representações sobre os índios no período.

15

A presença dos *botocudos* foi acompanhada de perto pelos *civilizados*. Ainda que tomados como “bárbaros”, os *botocudos* não foram censurados por nenhum ato ou atitude atentatório aos “padrões de civilidade”.

O crivo *civilizado*, entretanto, observou na repulsa ao uso de sapatos um traço da *incivilidade* dos índios e de seu *acaboclamento*. De acordo com a situação e a forma

de contato, mesmo na urbanidade, o construto do *acaboclamento* dependia diretamente da fronteira étnica em *jogo*.

Depois de discorrer sobre os índios no Rio de Janeiro, Schlichthorst concluiu: [...] onde a *civilização* e o estado natural (referindo-se aos índios) entram em conflito, pare este só resta uma alternativa: a sujeição ou o aniquilamento. (Grifo meu)

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

A *moeda* colonial não mudou apenas de “lado” e de forma ela também representou a instauração de novas formas, feições e rostos, de novos meios e modos de identificação da gente reinol e da gente *colonial*, digamos assim.

Numa cidade cercada por “sertões” e composta no seu dia-a-dia por contingentes multiétnicos, D. João desembarcou com seu séquito de nobres em uma urbe de cerca de 50 mil habitantes, com poucas ruas, poucos endereços “nobres”. Trouxe muitas demandas por ampliação dos espaços de civilização e muitos *medos* também.

A textualidade das imagens que abrem este artigo indica o sentido caleidoscópico que tal *fabricação* envolveu. *Civilização* versus *barbárie* foi um recurso retórico e imagético tanto quanto foi significante para os atores sociais envolvidos em sua encenação.

O que os *bárbaros* ofereceram às cidades, à urbanidade e à *territorialidade* de uma nação, a crônica poética respondeu – a solução! Como e por que meios essa solução foi produzida depende da interpretação que construímos sobre o *texto* e os *contextos* de sua produção e *fabricação*.

As noções de urbanidade egressas desse período foram alimentadas entre os *civilizados* pelos estigmas compartilhados sobre os *primitivismos* e as *barbáries* dos índios/caboclos.

Desse escopo de ideias estigmatizadoras foram erguidos os muros e as geometrias sociais dos lugares de cada componente étnico constituinte da modelagem societária brasileira.

As imagens construídas sobre os botocudos ofereceram combustível aos mais diferentes discursos civilizatórios enfiados nos paradigmas de ordem e progresso produzidos no longo XIX.



Os registros – acima – uma montagem imagética oitocentista, indicam os usos do *botocudo* na elaboração de simbologias sobre a *barbárie* e a *incivilidade*.

Na segunda metade do século XIX as premissas científicas e evolucionistas preocupadas em discutir as razões do *atraso* brasileiro face às demais nações modernas, elegeram como um dos vetores explicativos para a “letargia” do *povo* brasileiro a influência de alguns *tipos* ou *raças* nacionais.

Os índios foram então revisitados pelo pensamento social brasileiro. Nesta busca, os *botocudos*, para o “bem” ou para o “mau”, voltaram à cena na primeira república. Debates sobre os tipos indígenas oxigenaram estudos etnológicos brasileiros. A temática emprestou significados também a uma linguagem metafórica da identidade nacional e de sua afirmação no campo científico.

Capturados os *botocudos* emprestaram sentidos ao imaginário das elites sobre os índios em diferentes longitudes e latitudes do tempo social dos contatos das sociedades indígenas com a sociedade envolvente. Em disputa, nesses contatos, frequentemente, uma determinada ideia de *nação*.

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

Esses acontecimentos somados a outros de natureza social semelhante, contribuíram para a fundação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais/ SPI-LTN, em 1910, o que significou uma inflexão política e institucional no indigenismo brasileiro desde a extinção do Diretório dos Índios no final do século XVIII.

18

Muitas crônicas políticas no XIX tomaram como instrumento de suas enunciações a imagem estigmatizadora do *botocudo*. Em verdade, o que esteve sempre embutido nesta simbologia e em seus usos foi a recorrente representação das sociedades indígenas como uma *questão social* – um problema para o *progresso* e a *civilização* do Brasil. Uma *questão* de “civilização”, não de direitos!

Numa crônica publicada em um jornal sobre a Exposição Antropológica de 1882 organizada pelo Museu Nacional no Rio de Janeiro, o gestual desenvolvido nas cenas – elaboradas para criticar o Imperador *sábio* – D. Pedro II – salientaram os traços de *selvageria* associados aos índios *botocudos*.

Nas cenas apresentadas, lia-se: *Para não assustar aos nossos assignantes, damos hoje somente o retrato de um botocudo, ou antes, de uma botocuda. Que beijo! Imaginem-se dois botocudos namorando-se e dando beijos! Que idyllio!*

O namoro simbolizado pelo beijo, gestual de civilidade e de fraternidade, de uma aproximação fundada no afeto e na *humanidade* dos indivíduos civilizados, aos olhos do cronista só seriam imagináveis entre os índios bárbaros como motivo de chacota e risos, para o deleite das elites da época.

Uma opinião pública sobre os índios foi sendo desfiada na urbe carioca, capital da nação, como uma expressão dos antagonismos enfrentados pela marcha civilizatória naqueles anos. Bárbaros, eis a solução!

Os “outros” são o problema enquanto a sociedade escravocrata, hierarquicamente injusta e socialmente excludente, apenas revigorava suas energias em críticas simbolicamente regeneradoras de suas crenças.

Desta monta, este *capital* de representações foi a partir de 1808 elevado à condição de força simbólica da *fabricação* do *apagamento* da *presença* dos índios no Rio de Janeiro. Ofertando, num só tempo, duas cadeias complementares de *registros*: De um lado, a do índio *civilizado* (acaboclado), comprovando a inexorável vitória da

civilização e, de outro, o índio arredio (bárbaro), demonstrando a urgência e a pertinência da marcha civilizatória deflagrada nos os primeiros anos do século XIX.

Eis, em linhas gerais, e os fundamentos iniciais da polaridade que nos propomos a interpretar como ingredientes substantivos da fabricação de registros de *papel branco* sobre os índios no oitocentos.

19

IV – Conclusões...

O contingente étnico mais palpitante da cidade do Rio de Janeiro no início do século XIX (subordinado aos negócios que enriqueciam as elites instaladas na praça mercantil carioca) estava centrado nos africanos e em seus descendentes.

Os *bárbaros* nesta órbita de *gentes* na cidade foram transfigurados com as suas feições ampliadas, com outros rostos, outras colorações. A confluência de diferentes etnias indígenas e africanas no Rio de Janeiro gerou uma escala de novas classificações sobre os índios.

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

Viajantes como Weech, Meyen e Debret se referiam a pessoas de “origem mista indígena-africana” como “cariboco” ou “ariboco”. O significado da definição de *cariboca* no correr do oitocentos foi a de *mestiço*. Tanto o *registro* de *cabra* como de *cariboca* foram significativos na primeira metade do século XIX para designar índios misturados.

A classificação de *mestiço* para designar os índios foi acentuada no 2º Reinado e na Primeira República. Na construção dos *perfis* censitários dos *tipos nacionais* no Império e na República a população indígena foi representada como mestiça ou cabocla. Essa sorte de representações foi um dos ingredientes da fabricação do apagamento dos índios.

Atentar metodologicamente para esses *registros* e os significados neles impressos importa decisivamente para o desenvolvimento de abordagens fundadas nos propósitos da etnohistória indígena, como buscamos demonstrar nesse breve trabalho.

20

Referências.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro. Editora Arquivo. Nacional, 2003.

DOLHNIKOFF, Miriam. (Org.). *José Bonifácio de Andrada Silva (1763 – 1838)*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador – Formação do Estado e Civilização*, Vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

FRAGOSO, João & FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, 1790-1840*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.

FREIRE, José Ribamar Bessa & MALHEIROS, Márcia Fernanda. *Aldeamentos Indígenas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ, 1997.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. *Nação e Civilização nos Trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional*. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, 1988.

HOBSBAWM, Eric. *A História vista de Baixo*. In: *Sobre a História*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.

21

LEMOS, Cesar de Miranda e. *Registros de papel branco: a presença indígena, relações interétnicas e suas representações no Rio de Janeiro do Império à República*. Tese de Doutorado, PPGESS/UFRJ, 2009.

LEMOS, Marcelo Sant'ana. *O índio virou pó de café? – a resistência dos índios Coroados de Valença frente à expansão Cafeeira no Vale do Paraíba – 1788-1836*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGHIS, UERJ, 2004.

MARCATO, Sonia de Almeida. *A repressão contra os Botocudos em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Boletim do Museu do Índio, 1979.

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL

MATTOS, Ilmar. *O tempo Saquarema*. Rio de Janeiro: ACCESS, 1999

MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Viagem Incompleta- A experiência brasileira (1500 – 2000)*. São Paulo: Editora SENAC, 2000.

PECHMAN, Robert Moses. *Cidades estreitamente vigiadas: o detetive e o urbanista*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

PERRONE-MOISÉIS, Beatriz. *Índios Livres e Índios Escravos – Os princípios da legislação indigenista do período Colonial (séculos XVI a XVIII)*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras: Secretaria Municipal de Cultura:FAPESP, 1992

SCHWARTZ, Stuart B. *Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos*. In: GRUZINSKI, S. et al. *Le nouveau monde: mondes nouveaux l’expérience americaine*. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations: École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 7-27, 1996.

. “*Gente da terra braziliense da nasção*”. *Pensando o Brasil: a construção de um povo*. p. 109. In: Mota, Carlos Guilherme. *Viagem Incompleta - A experiência brasileira*. 2ª ed. São Paulo: Ed. SENAC, 2000.

SEKI, Lucy. *Notas para a história dos Botocudos*. Rio de Janeiro: Boletim do Museu do Índio, 1992.